

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
(KELAM)

ASHÂBU'L-HADÎS LİTERATÜRÜNDE AKLIN
EPİSTEMİK DEĞERİ
(ERKEN DÖNEM AKÂİD METİNLERİ ÖRNEĞİ)

Yüksek Lisans Tezi

Büşra EDİS

Ankara - 2021

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
(KELAM)

ASHÂBU'L-HADÎS LİTERATÜRÜNDE AKLIN
EPİSTEMİK DEĞERİ
(ERKEN DÖNEM AKÂİD METİNLERİ ÖRNEĞİ)

Yüksek Lisans Tezi

Büşra EDİS

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Mahmut AY

Ankara, 2021

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
(KELAM)

ASHÂBU'L-HADÎS LİTERATÜRÜNDE AKLIN EPİSTEMİK DEĞERİ
(ERKEN DÖNEM AKÂİD METİNLERİ ÖRNEĞİ)

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mahmut AY

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

- | | |
|---------------------------------------|-------|
| 1. Prof. Dr. Mahmut AY | |
| 2. Doç. Dr. Rabiye ÇETİN | |
| 3. Dr. Öğrt. Üyesi Mehmet Akif CEYHAN | |

Tez Savunması Tarihi: 14.01.2021

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Mahmut AY danışmanlığında hazırladığım “Ashâbu'l-Hadîs Literatüründe Aklın Epistemik Değeri (Erken Dönem Akâid Metinleri Örneği) ” adlı yüksek lisans tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

25.01.2021

Büşra EDİS

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
KISALTMALAR.....	III
ÖNSÖZ	IV
GİRİŞ.....	1
I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI	1
II. ARAŞTIRMANIN METODU	5
III. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI	6
IV. TARİHÎ SÜREÇTE ASHÂBU'L-HADİS	9
1. Kavramsal Çerçeve: Ashâbu'l-Hadîs ve Ashâbu'r-Rey.....	9
2. Rey ve Hadis Ekollerinin Belirleyici Yönleri	15
3. Rey ve Hadis Taraftarlarının Oluşumuna Etki Eden Faktörler	21
3.1. Siyasî ve İctimai Gelişmeler.....	21
3.2. Arap-Mevâlî Çekişmesi	26
3.3. Mihne Olayı.....	30
3.4. Farklı İnanç ve Kültürlerle Karşılaşma	38
I. BÖLÜM	45
ERKEN DÖNEM ASHÂBU'L-HADİS'İN EPİSTEMİK SABİTELERİ	45
1.1. AKIL-NASS İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA NASSIN KONUMU.....	45
1.1.1. Nassın Mutlaklaştırılması.....	45
1.1.2. İlm Kavramının Nass ile Sınırlandırılması.....	50
1.1.3. Yorum Karşıtlığı	54

1.2. SÜNNETİN DİNÎ MEŞRUIYETİ.....	61
1.2.1. Sünnet'in Kaynağı Meselesi.....	68
1.2.2. Sünnet'in İtikâdî Meselelerde Delil Olma Durumu	73
1.3. GELECEĞİN İNŞASINDA GEÇMİŞİN İDEALİZASYONU.....	78
II.BÖLÜM.....	84
ASHÂBU'L-HADÎS'İN AKÂİD METİNLERİNDE AKLIN EPİSTEMİK	
DEĞERİ	84
2.1. ASHÂBU'L-HADÎS'İN AKÂİD METİNLERİNDE AKIL	84
2.1.1. Akılla İlişkilendirilen Kavramlar	90
2.1.1.1. Rey ve Hevâ	90
2.1.1.2. Kıyas, İstidlâl ve Nazar	96
2.1.1.3. Bid'at	100
2.2. AKLIN İTİKÂDÎ MESELELERDEKİ İŞLEVİ.....	103
2.3. AKLÎ İLİMLERE YÖNELİK ALGI VE TUTUMLAR	109
2.3.1. Kelam İlmi.....	110
2.3.2. Fıkıh İlmi.....	118
2.3.3. Felsefe ve Mantık İlimleri	121
2.4. ASHÂBU'L-HADÎS DÜŞÜNCESİNDE AKLIN EPİSTEMİK DEĞERİ	123
SONUÇ	126
KAYNAKÇA.....	129
ÖZET	148

KISALTMALAR

bkz.	: Bakınız
b.	: İbn
çev.	: Çeviren
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa
thk.	: Tahkik
tsh.	: Tashih eden
nşr.	: Neşreden
t.y.	: Tarih yok
y.y.	: Yayın yeri yok
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı

ÖNSÖZ

Hicri II. yüzyılın ikinci yarısında akıl ve nazarın epistemolojik bir ilke olarak İslam düşüncesine girişiyle birlikte hakikati kavramada aklın yetkinliği, gücü, sınırları, nass ile ilişkisi ve epistemolojik değeri gibi konular etrafında muhtelif tartışmalar meydana gelmiştir. Bu tartışmalarda dînî bilginin temellendirilmesinde akla yüklenen anlam ve misyonun farklılık arz etmesi, İslam düşünce geleneğinin gelişimine katkı sağlayacak akılcı ve nakilci iki ayrı metodolojinin teşekkülüne zemin oluşturmuştur. Bu dönemde, dînî meselelerin çözümünde, anlayışını nass ve geçmiş nesillerin otoritesi üzerine inşa etme temayülü gösteren Ashâbu'l-Hadîs, aklî istidlâlin kullanımını, Kur'an ve Sünnet'in ihmali ve hatta reddi olarak algılayarak bu yönteme ve bu yöntemi esas alan kelamcılara tepki göstermiştir.

Toplumun büyük bir kesimine hitap eden Ashâbu'l-Hadîs'in bu tepkisel tutumu, kendi anlayışlarının yanı sıra muhaliflerinin anlayışlarının şekillenmesinde de oldukça önemli bir rol oynamıştır. Ashâbu'l-Hadîs ve muhalifleri arasındaki metodolojik farklılaşmaya temel olan dînî anlama çabalarının, beşerî birer yorum olmaktan çıkartılarak hakikatle özdeş tutulması, etkileri günümüze kadar ulaşan çeşitli problemlerin zaman içerisinde zuhur etmesine kaynaklık etmiştir. Nitekim hakikat olgusunu, kendi uhdelerinde olduğu gerekçesiyle tekelleştiren gruplar, muarızlarına karşı katı ve sert bir eleştiri üslubu kullanmışlardır. Muhalif fikirleri ortadan kaldırmaya yönelik mücadele, söz konusu fikirlerin sahiplerini tekfir etmeye hatta öldürülmeleri yönünde fetvalar verilmesine zemin hazırlamıştır.

Bu bağlamda çalışmamızda, akılcı gruplarla epistemolojik ve metodolojik farklılaşmaya sahip olan Ashâbu'l-Hadîs'in epistemoloji anlayışına akaid metinleri merkezinde dikkat çekilmiştir. Bu doğrultuda Ashâbu'l-Hadîs metodolojisinde akla

yüklenen anlam, değeri ve misyon; onların iç dinamiklerinden hareketle tarihî verilere de müracaat edilerek tarafsız bir gözle tespit edilmeye çalışmıştır.

Araştırma konusunun belirlenmesinden, nihayete erdirilmesine kadar geçen sürede yardımlarıyla çalışmama katkı sunan pek çok kişinin olduğunu belirtmeliyim. Öncelikle tez konumun belirlenmesi, planlanması ve hazırlanmasında, öneri ve eleştirileriyle yol gösteren danışmanım Prof. Dr. Mahmut Ay'a, birikimlerinden yararlandığım, yapıcı eleştiri ve teşvikleriyle her daim yanımda olan Doç. Dr. Rabiye Çetin'e, karşılaşılan yöntemsel problemlerin çözümünde ve Arapça metinlerin incelenmesinde yardımlarını ve desteklerini eksik etmeyen Arş. Gör. Semra Ceylan'a ve yine Arapça metin okumalarında katkısını esirgemeyen Masooma Akhter'e, bu ilmî yolculuğa çıkmamda beni yüreklendiren, bu yolu kolaylaştıran ve tezimi okuma zahmetinde bulunan kıymetli eşim Arş. Gör. Mustafa Salih Edis ile maddi-manevi desteklerini her daim hissettiğim anne-babama ve ailemin kıymetli fertlerine minnet ve şükranlarımı sunarım.

Büşra EDİS

Ankara-2021

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI

Dinlerin ve teolojik sistemlerin başat problemleri arasında yer alan akıl-iman ilişkisi,¹ İslam düşünce geleneğinin de temel problemlerinden birini teşkil etmektedir.² Hz. Peygamberin vefatıyla birlikte ortaya çıkan siyasî problemlerin İslam düşüncesinin gelişimini derinden etkileyecek teolojik tartışmalara dönüşmesi, Müslümanlar arasında çatışmalara neden olmuştur. İslam'ın farklı coğrafyalara yayılması neticesinde farklı inanç ve kültürlerle olan etkileşimin artması da bu çatışmaların derinleşmesine ve daha şiddetli münakaşaların yaşanmasına zemin hazırlamıştır. Bunun neticesinde Müslüman toplumun birliğinin yeniden inşa edilmesi ve İslam'ın farklı kültür ve inançlara karşı savunulması zarureti hasıl olmuştur. Bu bağlamda İslam düşünce geleneğinde teolojik zeminde ortaya konan doktrinlerin inşa, ispat ve savunusunda farklı metodolojiler kullanılmıştır. İslam düşünce geleneğinde metodolojik bağlamda ele alınan söylemler; akılcı/usûlî, nakilci/ahbârî, rey taraftarları, hadis taraftarları, bâtınî, zâhirî, sezgici/irfânî,

¹ Epistemolojik tartışmaların temelinde yer alan akıl-iman ilişkisi, -din-bilim ilişkisi üzerine kurulu tartışmalarda olduğu gibi- geçmişten günümüze kadar güncelliğini koruyan, bütün din ve mezheplerin ortaya çıktıkları ilk andan itibaren karşı karşıya kaldıkları, felsefenin de inceleme alanı içerisinde yer alan ana meselelerden birisi olmuştur. Akıl ve duyu verileriyle birlikte vahyin de bilgi ediniminde bir kaynak olup olmayacağı, doğru bilgiye hangisi vasıtasıyla ulaşılabileceği, iman için aklın mı yoksa vahyin mi gerekli olduğu gibi epistemolojik ve teolojik düzlemde yapılan çeşitli felsefi tartışmalar gerçekleşmiştir. Öyle ki farklı din ve mezhep mensubu pek çok insan, Tanrı'ya yönelik entelektüel bir ilginin hakiki dinin özünü ifsat edeceği uyarısında bulunmuştur. Diğer taraftan bir inanç sisteminin tam anlamıyla kabulü ve ispatlanması için akli gerekli gören bir kesim de var olagelmıştır. İslam düşünce sistemi içerisinde olduğu gibi düşüncelerini farklı metotlar üzerinden temellendiren gruplar, yöntemlerinden hareketle bir sınıflandırmaya tabi tutulmuştur. Akli inanç sistemlerinin temeline koyanlar katı akılcılık (*strong rationalism*), inanç ilkelerinin kabulünde akla yer vermeyenler imancılık (*fideism*) ve bunlar arasında akla belirli bir yer tahsis edenler ise eleştirel akılcılık (*critical rationalism*) altında kategorize edilmiştir. Akıl-iman ilişkisi hakkında detaylı bilgi için bkz. Michael Peterson vd., *Reason and Religious Belief: An Introduction To The Philosophy Of Religion* (New York: Oxford University Press, 2003), 10, 40-53.

² Mahmut Ay, "Kelam'da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 49.

beyânî, burhânî din söylemleri şeklinde çeşitli sınıflandırmalara tabi tutulmuştur.³ Ancak İslam düşüncesinin klasik dönemine bakıldığında en genel haliyle nass, akıl ve kalp⁴ kavramları etrafında şekillenen üç temel eğilimden bahsedilmiştir. Bunlardan ilki Ashâbu'l-Hadîs'in öncülük ettiği hadisçiler ve fukaha tarafından benimsenen nass eksenli bir söylem ve yöntemdir. İkincisi, kelamcı ve felseficiler tarafından temsil edilen dinin aklî temellendirmesinin esas alındığı yöntemdir.⁵ Üçüncüsü ise mutasavvıfların öncülük ettiği aklı ve nassı aşarak hakikatin keşfe ve tecrübeye dayandırıldığı yaklaşımdır.⁶

Söz konusu modeller içerisinde İslam düşünce geleneğinin şekillenmesinde önemli rol oynayan Ashâbu'l-Hadîs'in oluşturduğu metodolojide akıl ve akılla iltisaklı kavramları nasıl konumlandırıldığı meselesi çalışmamızın konusunu teşkil etmektedir. Araştırmamızda ele aldığımız aklın mahiyeti ve işlevine dair konularla tarih boyunca Müslümanlar meşgul olmuştur. Erken dönemden itibaren bilginin kaynağının ne olduğu, insanları akletmeye, düşünmeye, araştırmaya ve anlamaya çağıran vahiy karşısında aklın nasıl konumlandırılacağı ve İslam inanç esaslarının hangi epistemolojik gerekçelerle temellendirileceği⁷ gibi sorulara cevaplar aranmış, bu yapılırken farklı hareket noktaları benimsenmiştir. Böylece İslam düşünce birikimini zenginleştirecek önemli bir literatür oluşturulmuştur.

Bilhassa aklî bilginin imkânı meselesi gerek kelam ilminin doğuşu ve gelişimine gerekse İslam düşünce geleneğinin gelişim serüvenine yön veren oldukça mühim bir mevzudur. İslam tarihinde ortaya çıkan bütün îtikâdî ekol ve mezheplerin ana karakteri

³ Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 15.

⁴ İbrahim Aslan, *Kâdî Abdulcebbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu* (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 219.

⁵ Burada belirtilmelidir ki her ne kadar kelamcılar, dinin anlaşılmasında aklî ilkelere müracaat etseler de Kur'an'dan bağımsız salt rasyonaliteye dayalı bir sistem geliştirmemişlerdir.

⁶ Ay, "Kelam'da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar", 51.

⁷ Ay, "Kelam'da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar", 50-51.

bu husus çerçevesinde şekillenmiştir.⁸ Bu ekol ve mezheplerin mensupları, İslam inanç esaslarını, temel aldıkları metot üzerinden anlamlandırmış; teolojilerini yine bu temel üzerinden inşa ederek açıklama yoluna gitmiştir. Bu hususta ortaya konulan görüşler ve polemiğe dönüşen tartışmalar, her ne kadar İslam düşünce geleneğinin gelişimine hız kazandırmış olsa da tarihin belirli dönemlerinde, yansımaları günümüze kadar ulaşan, çatışmaları da beraberinde getirmiştir. Ekoller arasında özü itibarıyla metodolojik bir farklılaşmadan ileri gelen bu çatışmalar, hakikatin tek olduğu anlayışından⁹ hareketle tarafların birbirine üstün gelme arzusuna dönüşerek suçlayıcı, dışlayıcı ve ayrıştırıcı bir söyleme dönüşmüştür.¹⁰ Özellikle yaşanan gelişme ve karşılaşılan problemlerin tarihsel boyutunun göz ardı edilmesi, mutlaklaştırılması ve evrenselleştirilmesi, bugün karşılaşılan problemlerin geçmiş ile özdeşleştirilerek çözümünün geçmişte aranmasına sebebiyet vermiştir. Öyle ki bu tutum, günümüze yansımakta, herkes geçmişte izlerini bulduğu ve oradan destek aldığı bir yapı vesilesi ile diğerini okumaya çalışmaktadır.¹¹ Bu bağlamda gerek Ashâbu'l-Hadîs temsilcilerinin te'lif ettikleri eserlerde ele aldıkları konular, bu eserlerde muarızlarına verdikleri cevaplar gerekse muarızları tarafından onların görüşlerine karşı geliştirilen argümanlar incelendiğinde Ashâbu'l-Hadîs'in nass ekseninde geliştirdiği metodolojinin, İslam düşüncesinin ve teolojisinin bugünkü manada

⁸ Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 211.

⁹ Hakikatin tek olduğu anlayışı, her ekolün kendisini hakikatin mutlak temsilcisi ilan etmesini beraberinde getirmiştir. Kaynaklarda iftirak hadisi olarak geçen ve yetmiş üç fırkadan sadece birisinin kurtuluşa ereceğini belirten bu rivayetten hareketle ekoller, kendilerinin kurtuluşa eren fırka olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Ancak tüm ekoller, bu iddianın yanı sıra diğerlerinin dalalette olduğunu belirten bir üslup kullanarak bu çatışmayı derinleştirmiştir. İftirak hadisi ile ilgili rivayetler için bkz. Muhammet Emin Eren, *Hadis Tarih ve Yorum 73 Fırka Hadisi Üzerinde Bir İnceleme* (İstanbul: KURAMER, 2017).

¹⁰ Mahmut Ay, “Dinsel/Mezhepsel ve Teolojik Yapıların Oluşturduğu Algılar ve İnsanın Doğal Yaratım Kapasitesi”, *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi, 2016), 61.

¹¹ Ay, “Dinsel/Mezhepsel ve Teolojik Yapı”, 61-62.

şekillenmesinde sahip olduğu rolünün yadsınamaz derecede önemli olduğu görülmektedir.¹²

Ashâbu'l-Hadîs, dînin temellendirilmesi noktasında kelamcılarının karşısında yer almış, onların ortaya koydukları görüş ve yöntemleri eleştirmiştir. Zaman zaman üslup ve tavırları, bir eleştirinin ötesinde dışlayıcı söyleme dönüşerek kelamcılarının tekfir edilmesi, toplumdan tecrid edilmesi hatta cezalandırılması gibi boyutlara ulaşmıştır.¹³ Bunun neticesinde ise halk nezdinde kelamcılara olan güven sarsılmış ve onlara karşı önyargılar oluşmuştur. Elbette bu eleştiri üslubu sadece belirli bir kesime ya da gruba hasredilememektedir. Hemen hemen bütün ekoller, tarihin muayyen bir döneminde benzer bir üslup ve tavır benimsemiştir. Öyle ki en akılcı addedilen ekollerde dahi benzeri söylem ve eylemler gözlenmiştir.¹⁴ Nitekim her ekolün; siyasî, sosyal, kültürel ve ekonomik saiklerle çeşitli ihtiyaçlara binaen birbirlerine etki-tepki ya da diyalektik bir karşılaşma neticesinde ortaya çıktığı da bilinen bir husustur. Bu bağlamda Ashâbu'l-Hadîs'in nass ekseninde ortaya koyduğu yöntem, İslam'ın fetihler aracılığıyla yayılması, çeşitli inanç ve kültürlerle karşılaşılması ve siyasî problemlerin îtikâdî meseleler haline dönüştürülmesi sonucunda, Müslümanların dînî inançların ispatı ve savunması ihtiyacını karşılamakta yetersiz kalmıştır. Bunun sonucunda özellikle hicri I. asrın sonlarına doğru tartışılan konuların ve muhatapların değişmesiyle birlikte İslam düşünce geleneğinde inanç esaslarının aklî ilkeler ışığında tespiti, yorumlanması ve savunulmasını temel alan akılcı yaklaşımın doğması kaçınılmaz olmuştur. Dolayısıyla Ashâbu'l-Hadîs'in ideolojisine zemin hazırlayan dönemin şartları ve özellikle teolojik mevzuları ele alırken

¹² M.Hayri Kırbaçoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları Ashabu'l-Hadise Göre Allah'ın Sıfatları Meselesi* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 85-86.

¹³ Rabiye Çetin, "XIV. Yüzyılda Kelâmın Meşruiyetine İlişkin Tartışmalar: Necmüddîn Tûfî'nin Kelâm Savunusu", *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu*, ed. Murat Demirkol vd. (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020), 356.

¹⁴ Ay, "Dinsel/Mezhepsel ve Teolojik Yapı", 59.

esas aldığı metodolojiyi oluşturan saiklerin incelenmesi, bu çerçevede Ashâbu'l-Hadîs'in akla nasıl bir epistemik değer attettiğinin saptanması, kelâmî metodolojinin, dilin ve içeriğin doğru anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Çalışmamızda Ashâbu'l-Hadîs tarafından hicri ilk üç yüzyılda kaleme alınan akâid metinleri örnekliğinde aklın epistemik değerinin tespit edilmesi, bu konuda yapılacak diğer çalışmalara bilimsel bir zemin hazırlaması açısından da önem arz edecektir.

II. ARAŞTIRMANIN METODU

İslam inanç esaslarının tespiti, açıklanması ve savunulmasını amaçlayan İtikâdî-kelâmî grupların ortaya çıkışı dinî, ilmî, tarihî, politik ve beşerî bir olgudur. Tarihsel süreçte ortaya çıkan bu din anlayışlarını ve söylemlerini; psikolojik tavır, tutum ve davranış farklılıklarından ve daha önce içinde yetiştikleri dinî, kültürel, içtimaî ve siyasî ortamdan tecrit ederek aydınlatmak mümkün değildir.¹⁵ Dolayısıyla Ashâbu'l-Hadîs tarafından nassa ve geleneğe indirgenen din anlayışının, muhaliflerinin yöntem ve görüşlerine karşı geliştirdikleri söylem ve tavrın doğru anlaşılabilmesi de teşekkül ettikleri dönemin dinî, kültürel, içtimaî ve siyasî şartlarından bağımsız düşünülemez. Bu nedenle tezimizin problematiğinin doğru tespit edilebilmesi amacıyla çalışmamızın giriş bölümünde, İslam düşünce geleneğinin oluşumunda önemli bir yere sahip, etkileri günümüze kadar uzanan Ashâbu'l-Hadîs'in entelektüel yapısına yön veren tarihî süreçle ilgili bilgi ve veriler toplanmıştır. Bu bilgiler, Ashâbu'l-Hadîs'in düşünce yapısının nasıl ve hangi şartlar altında oluştuğunu, tarihî ve kültürel yapılarla olan bağlantısını ve belirlediği ilke ve yöntemleri anlayabilmek için önem arz etmektedir.

Birinci bölümde tarihî süreçte yaşanan gelişmeler ve onların Ashâbu'l-Hadîs'e etkisi hakkında bilgiler toplanmış, bu bilgilerden hareketle de Ashâbu'l-Hadîs'in fikrî temayülleri ve metodolojisi tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda metodolojilerinin

¹⁵ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri*, 20.

inşasında temel referans noktaları olan akıl-nass ilişkisi çerçevesinde nassın mutlaklaştırılması, Sünnet'in dînî meşruiyeti ve geleceğin inşasında geçmişin idealizasyonu meseleleri konu edilmiştir.

İkinci bölümde ise aklın, Ashâbu'l-Hadîs'e ait akâid metinlerinde nasıl bir yere sahip olduğu, îtikâdî ve fikhî meselelerin çözümünde bir yöntem olarak kullanılıp kullanılmadığı hususu ele alınmıştır.

Araştırmanın yöntemine dair belirtilmesi gereken bir diğer husus ise malumatların aktarılmasıdır. Ashâbu'l-Hadîs'in gerek metodolojisinin tespitinin doğru bir şekilde yapılabilmesi gerek akla yönelik takındıkları tavır ve akıllı bir yöntem olarak kabul edenlere karşı kullandıkları üslubun objektif bir biçimde analiz edilebilmesi adına kimi zaman akâid metinlerinde yer alan rivayetler olduğu gibi aktarılmıştır. Akabinde ise rivayetin konu ile bağlantısının kurulabilmesi adına analizler yapılmıştır.

III. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Akâid ile ilgili meselelerin konuşulması, derinlemesine düşünülmesi ve tartışılması hususuna mesafeli yaklaşan Ashâbu'l-Hadîs, bu konuların ele alınması noktasında ikiye ayrılmıştır. Bir grup îtikâdî meselelerin nass ekseninde ortaya konması ve muhaliflerinin görüşlerinin çürütülmesi gerekliliğinden hareketle rivayetlerin yanı sıra kendi görüşlerine de yer verdiği eserler telif etmiş; diğer bir grup ise bu hususlarda konuşmayı rivayet etmeye indirgeyerek yalnız rivayetlerden müteşekkil eserler kaleme almıştır. Dolayısıyla onlara ait literatür genel hatlarıyla hadis ve haberlerin muayyen konulara göre derlendiği reddiye ve akîde türü eserler çerçevesinde oluşturulmuştur.¹⁶

¹⁶ Reddiye türü birçok eser kaleme alan Ehl-i Hadîs taraftarları bu eserlerin yanı sıra kaleme aldıkları musannef ve akîde türü eserlerde de dîn anlayışlarını korumak için karşıt görüşlerin çürütülmesini hedeflemişlerdir. Bu sebeptendir ki ele aldıkları eserlerin reddiye türü olsun ya da olmasın ana muhtevasını reddiyeler oluşturmuştur. Detaylı bilgi için bkz. Erkan Kurt, "Ehl-i Hadis Kelâma Alternatif Bir Akaid İlmi Geliştirmiş Midir?", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/40 (2014), 143, 154; M. Hayri

Hicri ilk üç yüzyılda, Ashâbu'l-Hadîs, akâid konularına dair oldukça hacimli eserler telif etmiştir. Bu eserlerin hepsinin incelenmesi bir yüksek lisans tezinin sınırlarını aşacağı için bu çalışmada, Selef'in îtikâdî meselelerdeki görüşlerini ortaya koyarken muhaliflerine red ve cevap niteliğinde kaleme alınan ve İslam düşünce geleneği içerisinde ön plana çıkarılan eserler temel alınmıştır. Bu bağlamda akâidle ilgili meselelerin müellifin görüşlerine yer verilmeksizin sadece rivayet usulüyle ele alındığı ve eserin bir bölümüne hasredildiği sünen tarzı eserlere ilgili yerlerde atıf yapılmakla yetinilmiştir.

Ashâbu'l-Hadîs düşüncesinde aklın epistemik değerinin tespit ve tahlil edildiği birincil kaynaklarımız arasında Sünnî doktrini ilk izah eden eser niteliğindeki Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) *Kitabu'l-İmân*'ı bulunmaktadır.¹⁷ Onun eseri daha çok Mürcie'nin iman nazariyesine yazılmış bir reddiye niteliğindedir. Eserde Mürcie'nin iman anlayışı, Ehl-i Sünnet'in bu konudaki görüşlerinin Kuran ve Sünnet'e uygunluğu üzerinden eleştirilmektedir.¹⁸ Aynı zamanda meselelerin izahında aklî çıkarımları da içeren eser, yöntemsel farklılıklara ve Ashâbu'l-Hadîs'in düşünce yapısına işaret etmesi açısından oldukça önemli bir eserdir.

Çalışmamızda yer alan bir diğer eser, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*'si'dir. Ahmed b. Hanbel'in zındık olarak isimlendirdiği

Kırbaçoğlu, "İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devrinden Bir Kesit: 'Ashabu'l Hadis'in Akaid Edebiyatı", *İslâmî İlimler Dergisi* 11/5 (1987), 80.

¹⁷ Sellâm'ın İman eserine benzer şekilde İbn Ebû Şeybe'nin (ö. 235/849) *Kitâbu'l-İmân* adlı eserine de müracaat edilmekle birlikte akıl ve rey ile irtibatlı konularda herhangi bir malumat bulunamamıştır. Öyle ki Ashâbu'l-Hadis literatüründe rey ile ilişkilendirilerek kullanımına sıklıkla şahit olunan bid'at kavramı da yalnızca imanda şüphe bahsinde geçmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Bekr Abdullah b Muhammed b İbrâhim İbn Ebû Şeybe, *Kitabu'l-İman*, thk. Muhammed Nâsuru'd-Dîn el-Elbânî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983), 1-61.

¹⁸ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-İmân İlk İman Tartışmaları*, çev. Sönmez Kutlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, t.y.), 19.

kimselere ve Cehmiyye'ye yönelik eleştirilerini daha çok ayet ve hadisler çerçevesinde dile getirdiği eserdir. Yine birtakım aklî istidlâllerde bulunması ve tartışmalı îtikâdî meselelerin hangi çerçevede ele alınması gerektiğine dair yaptığı açıklamalar, Ashâbu'l-Hadîs düşünce metodunun ve bu metod içerisinde akla epistemik olarak nasıl bir alan açıldığının tespiti açısından mühim bir eserdir. Yine bu bağlamda Ahmed b. Hanbel'in *Kitâbü's-Sünne* adlı eserine de ilgili yerlerde atıflarda bulunulmuştur.

Cehmiyye ve Mu'tezile'ye reddiye maksadıyla kaleme alınan Buhârî'nin (ö. 256/870) *Halku Ef'âli'l-İbâd ve'r-Reddu 'ale'l-Cehmiyye ve Ashâbi't-Ta'tîl* adlı eserine de başvurulmuştur. Yine İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) muhaliflerinin görüş ve yöntemlerini eleştirerek reddettiği, muhteva, üslup ve yöntem bakımından Ashâbu'l-Hadîs anlayışına ışık tutan *el-İhtilâf fi'l-Lafz ve'r-Red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe ve Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs* adlı eserleri de birincil kaynaklarımız arasındadır. Tezimizin bir diğer önemli kaynağı ise Ebû Saîd Osmân ed-Dârimî'nin (ö. 280/894), *er-Red 'ale'l-Cehmiyye'si*'dir. Eserde Dârimî, Ashâbu'l-Hadîs'in genel prensiplerinden hareketle meseleleri ele almakta ve bunları inkâr edenlerin küfre gireceğini belirtmektedir. Muhaliflerinin yönteminin zararlarına dikkat çekerek mensubu olduğu grubun metoduna davet etmektedir. Dârimî'nin *Nakzu Osman b. Sa'id ale'l-Merîsî* adlı eseri *er-Red 'ale'l-Cehmiyye'si* ile muhteva bakımından benzer olması sebebiyle çalışmamızın ana kaynakları arasına dahil edilmemiştir. İbn Ebû Âsım'ın (ö. 287/900) îtikâdî meseleler hakkındaki rivayetlerin derlediği ve bu rivayetlerin anlaşılmasında te'vîl metodunu kullanmayarak aklın bu mevzuları anlamada yetersiz kalacağını belirttiği *Kitabu's-Sünne'si* de temel kaynaklarımız içerisinde yer almaktadır.

Çalışmamızda temel alınan ana kaynaklar hicri ilk üç yüzyıl ile sınırlı olmakla birlikte Ebû Bekr b. el-Hallâl'ın (ö. 311/923) *Kitâbu's-Sünne'si*, İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) *Kitâbu't-Tevhîd'i* ve Berbehârî'nin (ö. 329/940-41) *Şerhu's-Sünne* adlı

eserlerine de müelliflerinin hicri III. asır içinde doğmuş olmaları ve eserlerinin Ashâbu'l-Hadîs'in temel başvuru kaynaklarından olması itibariyle yer verilmektedir.

Çalışmamıza konu olan birinci el kaynakların yanı sıra Ashâbu'l-Hadîs'in düşünce yapısı ve metodolojisinin anlaşılması ve eserleri elimize ulaşmayan erken dönem Ashâbu'l-Hadîs temsilcilerinin görüşlerine yer vermeleri bakımından İbn Abdi'l-berr'in (ö. 463/1071) *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlihi* ve Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *Şerefu Ashâbi'l-Hadîs* adlı eserlerinden de yoğun bir şekilde faydalanılmıştır.

IV. TARİHÎ SÜREÇTE ASHÂBU'L-HADİS

1. Kavramsal Çerçeve: Ashâbu'l-Hadîs ve Ashâbu'r-Rey

Yöntemsel farklılıkları ile ön plana çıkan Ashâbu'l-Hadîs ve Ashâbu'r-Rey kavramları, daha iyi anlaşılabilmesi adına birlikte değerlendirilmesi gereken kavramlardır. Öncelikle metodolojiye dayalı bu farklılaşmanın daha çok fıkıhçılar arasındaki yöntem ve usul farklılığından kaynaklandığı kanaati yaygınlık kazandığı için konunun îtikâdî veçhesinin göz ardı edildiği belirtilmelidir.¹⁹ Bu noktaya yaklaşımda, yöntemlerinin belirlenmesinde önemli bir etkiye sahip olan îtikâdî meselelerin dikkate alınmayarak, konunun îtikâdî boyutunun ihmal edilmesi ise mevzunun eksik değerlendirilmesine sebebiyet vermektedir. Çünkü Ashâbu'l-Hadîs ve Ashâbu'r-Rey ayrışmasının temelini, fikhî ve îtikâdî meselelerin çözümünde tezahür eden yöntemsel farklılaşma teşkil etmektedir. Bu nokta dikkate alınarak Ashâbu'l-Hadîs ve Ashâbu'r-Rey kavramlarının tanımlarına gelinecek olursa bu kavramların tanımları; kullanıldığı dönemin şartlarına, bu terimi kullanan yazarın zihin dünyasına ve perspektifine bağlı olarak farklılık arz etmektedir. Öyle ki çağdaş iki yazar bile bu terimleri farklı anlamlarda

¹⁹ Abdurrahman Haçkalı, "Ehl-i Hadis Ehl-i Re'y Ayrışması Fikhî mi, İtikâdî mi?", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 60.

kullanabilmektedir.²⁰ Dolayısıyla kavramların tanımları üzerinde tam anlamıyla bir ittifak sağlanamadığından hadis ve rey ekollerinin belirlenmesi oldukça zorlaşmaktadır.²¹

Ashâbu'l-Hadîs kavramının *ashâb*²² ve *el-hadîs*²³ terimlerinden oluşturulan bir terkip olmasından hareketle genel anlamda “hadislerle muaşeret ederek onları muhafaza edip koruyanlar, hadislere zarar verilmesine engel olanlar, hadislere boyun eğenler, hadis öğrenimi ve öğretimi ile meşgul olanlar” şeklinde tanımlanmıştır.²⁴ Ancak bu tanımın ötesinde Ashâbu'l-Hadîs'in sadece hadisleri rivayet edenler anlamına gelmediği, hukukî meselelerde hadisin büyük önemine inananlar anlamını da ihtiva ettiği ifade edilmektedir.²⁵ Bir başka ifadeyle Ashâbu'l-Hadîs, yalnızca rivayetleri objektif kriterlere

²⁰ Ashâbu'l-Hadîs kavramının tanımının, yazarın zihin dünyasına ve bakış açısına, yaşadığı dönemin şartlarına göre farklılık arz ettiği belirtilmektedir. Ancak kanaatimizce bu durum her iki kavram için de geçerli gözükmektedir. Sönmez Kutlu, *Selefilik'in Fikrî Arka planı İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 48.

²¹ Ashâbu'r-Re'y, erken dönemlerde spesifik anlam içeriğiyle Kufeli fakihler için kullanılmış bir kavramdır. Ancak kimlerin Ashâbu'l-Hadîs'e ya da Ashâbu'r-Re'y'e mensup olduğu hususunda ortak bir kanaat bulunmamaktadır. Örneğin, Mâlik b. Enes, bazı hadisçiler nazarında re'y taraftarıdır. Yine Ashâbu'l-Hadîs'in önde gelen simalarından Ahmed b. Hanbel, İbn Kuteybe tarafından muhaddislerin ve re'ycilerin arasında zikredilmemiştir. Detaylı bilgi için bkz. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Haneî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 41.

²² “Sâhib” kelimesinin çoğulu olan “ashâb” kelimesi kökü olan “sahibe” fiilinden hareketle “muhafaza etmek, korumak, menetmek, boyun eğmek” gibi manalara gelmektedir. Detaylı bilgi için bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, tsh. Emin Muhammed Abdulvehhab ve Muhammed es-Sâdık el-'Abîdî, (Beyrut: Dârü İhyai't-Turasi'l-'Arabî, 1999) VII/286-287.

²³ Hadis kelimesi en genel haliyle söz ya da haber anlamına gelmektedir. Lügatte kadîm'in zıddı olan yeni anlamında ifade edilmektedir. Lügat anlamı hakkında detaylı bilgi için bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, III/76. Kur'an'da türevleriyle birlikte yirmi sekiz yerde geçmekte ve daha çok söz ve haber anlamlarını ihtiva etmektedir. Kur'an'da geçtiği ayetlerde hangi manalarda kullanıldığını görmek için bkz. Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 37-38. Lügat anlamı bir tarafa bırakıldığında terim olarak Hz. Peygamber'e nispet edilen söz, fiil ve takrirleri ifade etmektedir. Ancak daha sonraları hadis teriminin anlamı Hz. Peygamber'in sözlerinin yanında sahabe ve tabiûndan nakledilen mevkuf ve maktu haberleri de içine alacak şekilde genişletilmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Talat Koçyiğit, *Hadis Istılahları* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980), 122.

²⁴ Kırbaşoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, 19. Abdullah Aydın, “Ehl-i Hadis”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), X/507.

²⁵ W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlıklı (İzmir: İzmir

bağlı olarak tespit etmeye çalışan, sahihi zayıfından ayıran ya da hadisin teknik boyutuyla ilgilenenler değil, tüm bunların ötesinde belirli bir dünya görüşünü eserin gücünden faydalanarak savunanlardır.²⁶ Bu bağlamda Ashâbu'l-Hadîs, İslam'ın genel olarak Kitap, sünnet, sahâbe ve tâbiûnun sözlerinden hareketle anlaşılması gerektiğini; bunların dışında şahsî rey ve aklî çıkarımların mecbur kalmadıkça kullanılamayacağını ilke olarak benimseyenlerin müşterek adı olmuştur.²⁷ Bu nedenle Ehl-i Hadîs'in bir anlama tutumunu –zihniyeti- temsil ettiği belirtilmiştir.²⁸

Ashâbu'l-Hadîs ter kibinin ilk kullanımını hicri I. asrın sonlarına kadar götürmek mümkündür. Bu terimi en erken Ubeydullah b. Umar'dan nakledilen bir rivayette Ebû Cebele'nin (ö. 125/743) kullandığı görülmektedir.²⁹ Ancak M. Hayri Kı rbaşoğlu'nun da ifade ettiğ i gibi bir gruba verilen ismin aniden ortaya çıkması söz konusu değildir. Bu nedenle terimin Ebû Cebele tarafından kullanılabilirliğ i için daha önceden mevcut olması gerekmektedir. Bu da tabirin tarihî bakımından hicri birinci yüzy ılın sonlarına kadar götürülebileceğ inin bir kanıtı niteliğindedir.³⁰ Hz. Ömer'e (ö. 23/644) nispet edilen bir rivayette onun Ashâbu's-Sünen terimini kullandığı ifade edilmektedir.³¹ Her ne kadar Ashâbu'l-Hadîs terimi yerine Ashâbu's-Sünen ifadesi kullanılsa da bu ifade, böyle bir

Fakültesi İlahiyat Vakfı Yayınları (İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları), 2017), 83.

²⁶ Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik İslami Köktenciliğ in Tarihi Temelleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006), 115-116.

²⁷ Kutlu, *Selefilik in Fikrî Arkapları*, 13.

²⁸ Kadir Gürl er, “Ekolleşme Sürecinde Ehl-i Hadis'in Dini Anlam(landırma) Yöntemi”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 8/24 (t.y.), 27.

²⁹ Ebû Bekr Ahmed b. 'Ali b. Sâbit Hatib el-Bağdâdî, *Şerefu Ashâbi'l-Hadis* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972), 103.

³⁰ Kı rbaşoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, 22-23. Ashâbu'l-Hadîs teriminin kullanımı Hz. Peygamber dönemine kadar götürülmektedir. Bu hususta Hz. Peygamber'e nispet edilen bir rivayet bulunmakla birlikte bu hadis mevzu görülmüştür. Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, (Haydarabad, 1911-1913), V/436.

³¹ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdırrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000), 240-241.

grubun varlığına ışık tutmaktadır.³² Nitekim Ashâbu'l-Hadîs tabirinin yanı sıra *Ashâbu'l-Hadîs ve'l-Âsâr* ve *Ashâbu'l-Hadîs ve'r-Rivâye* gibi tabirlerin de kullanıldığı bilinmektedir.³³

Hicri birinci asrın sonu ikinci asrın başı itibariyle zuhur etmeye başlayan Haricilik, Mürcie, Şia, Kaderiyye ve Mu'tezile gibi îtikâdî gruplaşmalar ve fikhî ayrışmalarla birlikte yöntemsel farklılıklar da dikkat çekici boyutlara ulaşmaya başlamıştır. Bu yüzyıl itibariyle İslam düşüncesinde aklî istidlal ve muhakeme yönünde kuvvetli bir hareketlenme olmuştur.³⁴ Daha önce tartışılmayan konular gündeme gelmiş, Kur'an ve Sünnet temelinde sınırlı miktarda kullanılan akıl ve rey, bu yeni meselelerde teknik anlamda delil olarak kullanılmıştır.³⁵ Bu bağlamda kıyasa, hüküm çıkarmaya ve olayları bu hükümlere göre değerlendirmeye önem vererek -kimi zaman- kıyas-ı celiyi³⁶ âhâd haberin³⁷ önüne geçirenler, Ashâbu'r-Rey olarak nitelendirilmiştir.³⁸ Bu noktada her ne kadar fıkıh ilmi esas alınarak bir tanımlamaya gidilmiş olsa da aslında bu ayrışmayı doğru anlamamızı sağlayacak önemli göstergelerden biri Ashâbu'l-Hadîs'in, reyi ve Rey Ehli'ni hangi bağlamda ele aldığı ve isimlendirdiğidir. Onlar, rey kavramını daha çok inançla

³² Kırbaçoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, 24-25.

³³ Kırbaçoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, 26.

³⁴ Kadir Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı-İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği* (Bursa: Emin Yayınları, 2007), 102.

³⁵ Kutlu, *Selefilik'in Fikrî Arkapları*, 54.

³⁶ Celî kıyas, illeti -nass veya fehve'l-hitâb veya icmâ gibi- kesin bir yolla bilinen kıyas, vâzıh kıyas illeti zâhir yoluyla veya umum yoluyla sabit olan kıyastır. H. Yunus Apaydın, "Kıyas", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), XXV/533.

³⁷ Haber-i vâhid, mütevâtir Sünnet'in dışında kalan ve Resûlullah'tan itibaren adalet ve zabt sıfatlarını taşıyan bir veya iki yahut tevâtür derecesine ulaşmayan sayıda sahâbenin, daha sonra tâbiînin ve tebeu't-tâbiînin rivayet ettiği, metninde şâz ve illet bulunmayan ve zann-ı gâlib ile sabit olan habere denir. Mustafa Ertürk, "Haber-i Vâhid", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 96), XIV/349.

³⁸ Feth Tâcüddîn (Lisânü'd-Dîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 280. Ashâbu'r-Re'y tanımlamalarının merkezinde Ebû Hanîfe ve ashâbı olduğu görülmektedir. eş-Şehristânî, *el-Milel*, 280; Watt, *İslam Düşüncesi*, 240.

ilişkili konularda, olumsuzlanan rey ile ilgili rivayetler çerçevesinde ele almakta ve Ashâbu'r-Rey kavramını da bu konularda te'vile gitmeleri nedeniyle bid'ate düşen grupları tanımlamak için kullanmaktadır.³⁹ İlerde ele alınacağı üzere onların kelâmî konulardaki ve fikhî konulardaki reyi ayrı tutması ve birincinin aksine ikinciye meşru görmeleri de konuya açıklık kazandırması açısından önemlidir. Genel anlamda düşünülecek olursa Ashâbu'r-Rey'in, dinî referansların anlamlarına ve amaçlarına öncelik vermesi ve nakle dayanmak hususunda mutlak derecede ısrarcı olmaması nedeniyle Ashâbu'l-Hadîs'ten ayrıldığı söylenebilir.

Ashâbu'r-Rey'in aklî istidlâle dayanan yöntemi, Ashâbu'l-Hadîs tarafından tepkiyle karşılanarak eleştirilmiştir. Bunun nedeni rey kelimesinin belirli bir kesim tarafından ilk dönemlerden itibaren hem fikhî hem de îtikâdî alanda şahsi görüş belirtmek anlamında kullanılması ve Sünnet'in zıddı olan bid'at manasında Sünnet'e aykırı görüşleri bünyesinde barındıran bir kelime olarak vasıflandırılmasıdır.⁴⁰ Bu hususa dikkat çeken Goldziher, rey kavramının zaman içerisinde anlam değişikliğine uğradığını belirtmiştir. Ona göre hevânın karşısında ihtiyatlı, doğru ve iyi görüş olarak tanımlanan rey, mutaassıp hadisçilerin hissiyatı sebebiyle sonradan hevâ ile eş anlamlı hale getirilmiştir.⁴¹ Bu hususta birbirine zıt görüşlerin oluşmasının sebebi, rey hakkında nakledilen rivayetlerin müspet ve menfî anlamlar taşınmasında aranabilir.⁴² Nitekim

³⁹ Haçkalı, "Ehl-i Hadis Ehl-i Re'y", 64.

⁴⁰ Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 70.

⁴¹ Ignaz Goldziher, *Zahiriler, Sistem ve Tarihleri*, çev. Cihat Tunç (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982), 10.

⁴² Re'yin müspet anlamda kullanıldığına dair yaygın olarak bilinen örnek; Hz. Peygamber'in kendi re'yini kullandığı, "hurmaların aşılması" meselesidir. Hz. Peygamber, Medinelilerin hurma aşladıklarını görmüş ve akabinde onları bundan menetmiştir. Ancak o sene hasadın verimsiz olduğu kendisine bildirilince verdiği bu hükmün re'yi ile alınmış bir karar olduğunu vurgulamıştır. Hz. Peygamber, "Ben bir beşerim. Eğer size dininizle ilgili bir şey emredersem ona uyun. Fakat size reye dayanan bir şey emredersem ben ancak bir beşerim." buyurmuştur. Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî: el-Câmiu'l-Müsnedü's-Sahîh* (Dimeşk- Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002), "İlim", 33. Nitekim kendisine atfedilen

olumsuz rivayetlerden hareketle zaman zaman terim anlamından uzaklaştırılan rey, hakkında nass bulunmayan fikhî ya da îtikâdî konularda mesnetsiz bir şekilde keyfî görüş beyan etme biçiminde anlaşılmıştır.⁴³ Bu nedenle bu yöntemi kullananlar *ehlu'l-bid'a*, *sâhibu'l-bid'a*, *sâhibu'l-rey* görülmüş, ileri sürdükleri fikirler ise bid'at kabul edilmiştir. Bu grupların dışında kalan ve çoğunluğu oluşturanlar ise Hz. Peygamber'in ve ashabının yolundan giden hadis taraftarları olarak nitelendirilmiştir. Joseph Schacht'a göre Ashâbu'l-Hadîs, bu yeni oluşumların karşısında dinî bir muhalefet oluşumunun doğal bir neticesi olarak karşımıza çıkmıştır.⁴⁴ Nitekim tarihi süreç incelendiğinde Ashâbu'l-Hadîs temsilcilerinin *ehlu'l-bid'a* olarak atfettikleri gruplar karşısında yüklendikleri misyona binaen kendilerini *sâhibu's-sunne*, *ehlu'sunne*, *ehlu's-sunne ve'l-cemâ'a*, *ehlu'l-hadîs*,

“Ben ancak aranızda bana vahiy inmeyen hususlarda re'y ile hükmediyorum.” rivayeti de bu hususu destekler niteliktedir. Bkz. Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-ü Ebî Dâvûd*, 1-5, (İstanbul: Çağrı Yayınları 1992), “Akdiye”, 7. Re'yin menfî bir anlam içerdiğine delil olarak ileri sürülen en yaygın rivayet, Hz. Peygamber'in ümmetin yetmiş küsur fırkaya ayrıldığını haber verdiği rivayet olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu rivayette Hz. Peygamber, bahsettiği gruplar arasında en büyük fitne sahibinin, dinde reyleriyle kıyas yaparak Allah'ın helal kıldığını haram, haram kıldığını helal kılanlar olduğunu haber vermektedir. Bkz. İbn Abdî'l-berr, *Câmiu Beyânî'l-İlmi ve Fadlihi*, thk. Ebi Eşbâl ez-Zâhirî (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevziyye, 1994), II/1038. Nitekim re'yi olumsuz manada anlayanlar daha önce bahsettiğimiz “hurma aşılama” meselesini de bu minvalde delil olarak öne sürmektedirler. Onlara göre rivayette geçen re'y kelimesi zann ifade etmekte, hata ya da isabeti içerisinde barındırmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber bu görüşünün zan olduğunu belirterek görüşünden vazgeçtiğini ifade etmiştir. Bkz. Ebû Abdullah Ahmed b Muhammed eş-Şeybani Ahmed b Hanbel, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 15-16; İbn Abdî'l-berr, *Câmi*, I/758.

⁴³ Özşenel, *Hadis-Rey Tartışmaları*, 70. Re'yin zemmedildiğini göstermek amacı ile nakledilen rivayetlerde, re'yin zanna ilişkin boyutu üzerinde durulmuştur. İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) de re'y ile zann arasında irtibat kurarak re'ye başvuran kişinin ortaya koyduğu görüşün ancak zandan ibaret olacağını söylemiştir. Bkz. Ebû Abdillâh Şemsüddîn İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Muvakkîn 'an Rabbi'l-Âlemîn*, (Riyad: Dâru İbnü'l-Cevziyye, 2002), II/125. Re'yi bu bağlamda anlayan İbn Hazm (ö. 456/1064), nass ya da icmâya dayanması halinde re'y ile verilen hükmün geçerli olabileceğini aksi halde ilimsiz verilen bir hüküm olacağını ifade etmiştir. Bkz. İbn Hazm el-Endelüsî, *Mûlahhasu ibtâli'l-kıyâs ve'r-re'y ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-ta'lîl*, thk. Saîd el-Afgânî, (Dimaşk, 1960), 4; Oğuzhan Tan, *Tarihî Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), 139.

⁴⁴ Joseph Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ-Abdülkadir Şener (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977), 44.

ehlu's-sunne, sâhibu's-sünne, ashâbu'l-âsâr, ehlu'l-ilm, selef, hadîsî, ashâbu's-sıfat, ehlu'l-isbât, ehlu'l-hakk ve'd-dîn ve'l-cemâ'a gibi pek çok şekilde isimlendirdikleri görülmektedir.⁴⁵ Buradan hareketle hadis taraftarlarının kronolojik açıdan bakıldığında reycilerden sonra oluşum gösterdiği iddia edilmiştir.⁴⁶ Ancak bu görüş, bize göre pek isabetli görünmemektedir. Çünkü her ne kadar bir etki-tepki meselesi söz konusu olsa da her iki eğilimin köklerinin Hz. Peygamber dönemine kadar ulaştığını örneklerle görmekteyiz. Nitekim hadis taraftarlarına atfedilen Ehl-i Hadîs adının, sahabe döneminde de kullanıldığı rivayetler arasında yer almıştır. Ebû Said el-Hudrî'ye atfedilen bir rivayette hadis öğrenen gençlere “Siz bizim halefimizsiniz ve bizden sonraki Ehl-i Hadîssiniz”⁴⁷ dediği belirtilmiştir. Her ne kadar Hudrî, Ehl-i Hadîs ile belirli bir zihniyetin ötesinde hadis öğrenimiyle meşgul olanları kastediyor olsa da bu hususta çaba gösteren bir grubun varlığına dikkat çekmesi açısından önem arz etmektedir. Ancak var olan bu görüşlerin bir sistem dahilinde ele alınması hususunda Ehl-i Hadîs taraftarlarının reycilerden bir adım geride gittiğini söylemek mümkün görülmektedir.

2. Rey ve Hadis Ekollerinin Belirleyici Yönleri

Hiz. Peygamber'in vefatı ile sıkıntılı bir süreç içerisine giren Müslümanlar, yaşadıkları dönemin sorunlarına karşı çeşitli çözüm yolları arayışına girmişlerdir. Bir kısmı dönemin şartlarını ve sorunlarını aklî bir zemin üzerinde değerlendirip çözüm önerisi sunarken, diğler bir kısmı bu noktada nakle ağırlık vermiştir. Böylelikle İslam toplumunda sonraki dönemleri de etkileyecek farklı öğretilerin ortaya konulduğu iki ana

⁴⁵ Kutlu, *Selefilîğin Fikrî Arkaplanı*, 49. Diğler bir ifadeyle onlar, kendilerine verdikleri isimlerle izledikleri metot ve takip ettikleri yola işaret etmişlerdir. Ancak muhalifleri tarafından *el-haşviyye, el-müşebbihe, el-cebriyye, el-murcie, şukkak* gibi isimlerle menfî anlamda isimlendirildikleri de bilinmektedir. Geniş bilgi için bkz. Kırbaşoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*.

⁴⁶ Ahmet Hasan, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, çev. Haluk Songur (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999), 152.

⁴⁷ Hatib el-Bağdâdî, *Şerefu Ashâbi'l-Hadis*, 22.

eğilim ön plana çıkmıştır. Bu eğilimler, hicri birinci asrın sonlarına doğru oluştukları bölgelere nispetle Hicaz/Medine ve Irak/Kûfe ehli olarak adlandırılmıştır.⁴⁸ Başlangıçta bölgelere göre sınıflandırılan bu iki eğilimin ilk izlerine ise Hz. Peygamber döneminde rastlanmaktadır. Buna örnek olarak Hendek Savaşı'nın hemen akabinde ashabını Beni Kureyza'ya gitmek için görevlendiren Hz. Peygamber'in sahabeye oraya varmadan ikinci namazlarını kılmamalarını buyurması sonucunda yaşananlar gösterilebilir. Sahabenin bir kısmı vaktin çıkmakta olduğunu görerek ikinci namazını eda ederken; diğer bir kısmı ise Beni Kureyza'ya varmadan namazı kılmamıştır. Daha sonrasında durum Hz. Peygamber'e intikal etmiş, fakat o her iki grup için de herhangi bir ikazda bulunmamıştır.⁴⁹ Hz. Peygamber'in hayatta olması, sahabenin ondan nakledilen sözlerin sıhhatini değerlendirmesinden ziyade bu sözlerin hem zâhiri hem de manası üzerinde durmasına zemin hazırlamıştır. Örnekten anlaşılacağı üzere sahabenin bir kısmı nakledilen sözün zâhirine bağlı kalarak Hz. Peygamber'in dediğini uygulamaya koymuştur. Diğer bir grup ise onun söylediği sözün maksadından hareketle Hz. Peygamber'in verdiği görevi en kısa sürede yerine getirme gayretiyle namazı Beni Kureyza'ya varmadan eda etmiştir.

⁴⁸ M. Esad Kılıçer, *İslam Fıkında Re'y Taraftarları* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994), 48-51; Ünal, *Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 39. Ancak Kevserî, İbn Hazm, İbn Abdilberr gibi alimler bu iki eğilimin nispet edildikleri bölgeye has kılınamayacağını, Irak'ta olduğu gibi Hicaz'da rey taraftarlarının, Hicaz'da olduğu gibi Irak'ta da hadis taraftarlarının bulunduğu işaret etmektedirler. Nitekim ünlü müsteşriklerden Goldziher ve Schacht da bölge üzerinden yapılan isimlendirmenin yanlışlığı üzerinde durmaktadırlar. Bkz. İbn Abdi'l-berr, *Câmiu Beyâni'l-İlmi ve Fadlihi*, thk. Ebi Eşbâl ez-Zâhirî (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevziyye, 1994), II/856; Schacht, *İslam Hukuku*, 45; Ünal, *Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 43-45. Hicri ikinci asrın ortalarında ise Irak/Kûfe ehli, Ebû Hanîfe ve ashâbı; Medine/Hicâz ehli, Mâlik ve ashâbına nispetle kullanılmıştır. Şeybânî'nin Mâlik'i eleştirmek maksadıyla kaleme aldığı *el-Hüccet 'ala ehli'l-Medîne* adlı eseri bu kullanıma örnek niteliğindedir. Bkz. Mansur Koçinkağ, *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Re'y ve Hadis* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 100.

⁴⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Târîhu't-Taberî - Târîhu'r-Rasûl ve'l-Mülûk* (Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1969), 2/581-583.

Hız. Peygamber'in vefatından sonra da sahabe arasında bu iki eğilim ağırlık göstermiştir. Sahabeden Hız. Âişe, İbn Abbas, Hız. Ömer, Hız. Ali, İbn Mes'ud⁵⁰ gibi önemli isimler rey taraftarlarına öncülük eden şahsiyetler olarak ön plana çıkarken,⁵¹ Abdullah b. Ömer, Ebû Hureyre, Sa'd b. Ebî Vakkas, Abdurrahman b. Avf⁵² gibi sahabenin diğere önemli isimleri ise hadis taraftarlarının önemli temsilcileri olarak görölmüştür. Bu noktada Hız. Ömer ve Sa'd b. Ebî Vakkas arasında gerçekleşen tartışma güzel bir örnek teşkil etmektedir. Hacıların *temettu* ' yapmamaları gerektiğini savunan Hız. Ömer'in aksine Sa'd b. Eb'i Vakkas bunun Hız. Peygamber'in bir uygulaması olduğunu dile getirmiştir.⁵³ Hız. Ömer'in bu görüşünün halk içerisinde yayılmasından hoşnut olmayan oğlu İbn Ömer ise "Hız. Peygamber'in sünnetine ittiba arkadaşınız bile olsa başkasının sünnetine ittiba etmekten daha doğrudur." sözü ile babasına tepkisini göstermiştir.⁵⁴

Hadisleri daha çok lafzî ve şekli anlamaya eğilimli olan, fetva vermekten önemle kaçındığı bilinen ve naklettiğı hadisleri fazla ya da eksik rivayet etmemek için çaba gösteren⁵⁵ Abdullah İbn Ömer, Mina'dan dönerken Muhassab denen mevkide Hız. Peygamber'in konaklamasından dolayı burada konaklamanın sünnet olduğu görüşünü benimsemiştir.⁵⁶ İbn Ömer'in görüşüne katılmayan Hız. Âişe'den nakledilen rivayetten anlaşıldığı üzere Hız. Peygamber burada kolayına geldiğı ya da çadırı oraya kurulduğu için konaklamıştır. Bu konuda Hız. Âişe ile benzer görüşe sahip olan İbn Abbas da

⁵⁰ Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, çev. Osman Kesioğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1997), 123; Özşenel, *Hadis-Rey Tartışmaları*, 102.

⁵¹ Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 191-192.

⁵² Nakledilen rivayetlerde manadan ziyade zâhiri esas alan isimler olarak ön plana çıkmaktadırlar. Bkz: Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 185.

⁵³ Mâlik b. Enes, "Hacc", 60.

⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/541 (No: 5194).

⁵⁵ M. Yaşar Kandemir, "Abdullah b. Ömer b. Hattâb", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), I/127.

⁵⁶ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *Sahîh-i Müslim ve Tercemesi*, çev. Mehmed Sofuoğlu (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1969), "Hacc", 338.

Muhassab'ın Hz. Peygamber'in konakladığı bir yer olduğu ve bunun ötesinde bir mana taşımadığı kanaatindedir.⁵⁷

Sahabe arasında yaygın olan bu iki temel eğilim üzerine kaynaklarda geçen birçok örnek bulunmaktadır. Fakat burada anlatılmak istenen husus, hem Hz. Peygamber döneminde hem de onun vefatıyla birlikte var olan ve daha sonraki dönemlerde kendini daha keskin bir şekilde gösterecek fikir ayrılıklarıdır. Sahabenin hemen hepsinin Sünnet'e i'tisam noktasında önem gösteren kimseler olduğu bilinen bir husustur. Fakat her biri birbirinden farklı anlayış düzeyine sahip olan, farklı olaylar ile karşılaşan, farklı zaman ve mekanlarda bulunan sahabenin; sünneti anlayış, okuyuş ve değerlendiriş yöntemleri de birbirinden farklılık arz etmiştir. Ortaya konulan farklı metotlar onları farklı sonuçlara götürmüştür. Sahabenin bir kısmı Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte ortaya çıkan yeni problemlere onun uygulamalarına sıkı sıkıya bağlı kalarak çözüm yolu ararken diğer bir kısmı ise yine onun uygulamalarından hareketle benzer yeni uygulamalar ortaya koymuştur. Bu noktadan hareketle iki gruba ayrılan sahabeden bir grubun Hz. Peygamber'in her hareketini izlenmesi gereken bir sünnet olarak telakki ettiği, diğer grubun ise bunun aksine sünneti örneklik teşkil eden fiiller olarak değerlendirdiği söylenebilmektedir.⁵⁸ Sahabeyi Rey ve Hadis Ehli olarak ikiye ayıran önemli alimlerden Muhammed Ebû Zehra (ö. 1394/1974), sahabenin bir kısmının dinde rey ve hüküm vermenin tehlikesinden korktuğunu, meseleler hakkında rivayet varsa aktardıklarını aksi halde susmayı tercih ettiklerini ifade etmekte; diğer grubun ise Hz. Peygamber'e yalan isnat etmekten çekindiklerini bu sebeple rivayete daha az yer verdiklerini, rey ve içtihatlarıyla fetvalar verdiklerini vurgulamaktadır.⁵⁹

⁵⁷ Müslim, "Hacc", 339-341.

⁵⁸ Gürler, *Ehl-i Hadis*, 65.

⁵⁹ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 120-121.

Hicri birinci asrın sonlarına doğru takip edilen bu iki eğilime ait çizgilerinin bir sonraki nesil olan tâbiûn nesli ile daha belirgin bir hale geldiğini söylemek mümkündür. Bu ayrım kendisini göstermeye başlayan farklı yaklaşımların ön plana çıktığı bölge ve merkezler üzerinden değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Irak ve Hicaz ekolleri daha sonra Rey ve Hadis olmak üzere adlandırılacak olan ekollerin temellerinin atıldığı iki eğilimdir. Daha öncesinde örnekler ile açıkladığımız sahabe arasında kabul gören iki farklı görüşün iki farklı bölgede kendini göstermiş olmasından dolayı bölge isimleri ile anılması söz konusudur. Sözelimi rey ve içtihad yöntemini daha çok kullanan İbn Abbas'ın yaklaşımı uzun süre ikamet ettiği Kûfe'de kendini gösterirken, İbn Ömer gibi sahabenin yaklaşımı ise bulundukları Medine'de ön plana çıkmıştır.⁶⁰ Fakat her iki bölgede de yalnızca bir görüşün desteklendiği iddiası gerçeği yansıtmamakla birlikte kahir ekseriyetten dolayı böyle bir genellemeye tabi tutulmuştur. Aslında her iki bölgede ağırlık göstermiş olan yaklaşımı destekleyenlerin yanı sıra bir diğer grubun görüşünü destekleyen azınlık gruplar da bulunmaktadır.⁶¹ Bir diğer deyişle rey ve hadisi kullanan kimseler her iki bölgede de yer almaktadır. Bu iki eğilimin çizgilerinin iki farklı bölgede kendini kabul ettirmesi sadece burada yaşayan sahabeye bağlı kalmamış bunun ötesinde bölgelerin, farklı sosyo-kültürel ve siyasî yapının etkisinde kalmasıyla da ilişkilendirilmiştir.⁶² Nitekim Hicaz ekolünün merkezi konumunda yer alan Medine, dış etkilere çok fazla maruz kalmadığı sosyo-kültürel yaşamın statik bir seyir gösterdiği şehirdir. Bu sebeple Medine'de İslamî örfün toplumun genelinde yaygınlık kazanması durumu söz konusudur. Dolayısıyla da ortaya çıkan sorunlar çok karmaşık olmamakla birlikte çözüm yolları da Hz. Peygamber'in öğretileri doğrultusunda ortaya

⁶⁰ Kılıçer, *İslam Fıkhi*, 48-51; Özşenel, *Hadis-Rey Tartışmaları*, 110.

⁶¹ Uğur Erman, "Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Re'y Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Ta'dîl İlmine, Dönemin Te'lîfâtına ve Sosyal/Beşerî İlişkilere Yansıması (Hicrî III. Asır)", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)* 9/2 (2017), 991.

⁶² Gürler, *Ehl-i Hadis*, 84.

konulmuştur.⁶³ Irak bölgesinde ise daha kozmopolit, dış etmenlere açık, sosyo-kültürel ve siyasi açıdan daha hareketli bir ortam hâkim olmuştur. Felsefenin, farklı din ve kültürlerin bunların da ötesinde farklı siyasi yapılanmaların etkin olduğu bir bölge konumundadır. İleride daha detaylı bir şekilde bahsedilecek olan birbirinden farklı bu etmenlerin bir araya gelmesi ile Müslümanlar arasında ortaya çıkan daha karmaşık sorunlara ise yeni çözüm yolları aranmıştır. Bu hususta rey ve hadis ekolleri arasında görülen yöntem ayrılıklarında bu etmenlerin rolü önemli bir yere sahip olmuştur.

Ayrıma sebep olan etmenlerden bir diğeri ise Irak bölgesinde hadis uydurma işleminin kendini yoğun bir şekilde göstermeye başlamasıdır. Nitekim Hicaz bölgesine nispeten burada rivayetlerin daha az yer edinmesinin arkasında yatan önemli nedenlerden bir tanesi, uydurma rivayetlerin varlığıdır. Bu nedenle rivayetlerin sıhhati hususunda daha sıkı davranan Irak ekolünün o günün ve toplumun şartlarına uygun rivayet bulamadığında problemlere çözüm olarak reye başvurusu gerekmiştir.⁶⁴ Bölgelerin içinde bulunduğu şartlar farklı yöntemlerin uygulamasına zemin hazırlamış, bu ise Medine ve Kûfe ekolleri arasında bir önyargının gelişmesine neden olmuştur. Fakat Irak'ta reye ağırlık verilmesi Sünnet'in tamamen göz ardı edilmesi anlamını taşımamaktadır. Zira rivayetlerde pek çok sahabenin Kûfe'ye gelerek yerleştiği aktarılmaktadır. Nitekim bir rivayette Zührî'ye (ö.124/742) nispet edilen bir ifadede Irak ehlinin ilminin zayıflığı üzerinde durulmuştur. Sonrasında Kûfe'de Â'meş adlı bir azatlının dört bin yazılı hadisinin Zührî'ye ulaştırılması üzerine Zührî şaşkınlığını dile getirmiştir.⁶⁵ Bu rivayet Kûfe'de hadis geleneğinin devam ettirildiğini ve Kufe şehrinde hadis ihmal edildiği yönündeki ön yargıyı göstermesi açısından önem arz etmektedir. Öyle ki her iki bölge için de rivayetler önem arz etmekle birlikte bölgelerin şartlarına bağlı olarak hadislerin anlaşılması,

⁶³ Özşenel, *Hadis-Rey Tartışmaları*, 110; Gürler, *Ehl-i Hadis*, 85.

⁶⁴ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 125.

⁶⁵ İbn Abdi'l-berr, *Câmi'*, 1994, II/780-781.

değerlendirilmesi ve aktarılması bağlamında farklı yöntemlere başvurulmuştur. Uydurma hadislerin artması Irak ehlinin hadislerin senedini ve metnini daha sıkı değerlendirmelerine ve hadisleri anlamada ise rey'e başvurmalarına sebebiyet vermiştir. Çünkü sapkın fırka ve mezheplerin uydurmalarına karşı bir önlem alınması gerekli görülmüştür.⁶⁶ Medine ehli ise hadisleri sened tenkidine tabi tutmakla birlikte Hz. Peygamberin sözlerini anlamada rey'i kullanmaktan ziyade hadisleri lafzî ve şeklî olarak ele almayı tercih etmiştir.

Kısaca ifade etmek gerekirse tarihte Irak ve Hicaz ekolleri şeklinde ayırdığımız iki farklı eğilimin var olduğu bilinmekle birlikte bu eğilimlerin daha çok hangi alanda meydana geldiği tartışma konusu olmuştur. Gözetilen ayrımın fikhî olduğunu ifade edenlerin karşısında bu ayırmda îtikâdî bir yönün de bulunduğunu belirtenler olmuştur.⁶⁷ Fakat burada dikkate değer olan husus, Hz. Peygamber döneminde temelleri atılan ve sonrasında farklı sosyal, kültürel, siyasi ve ilmi etkenlerle sistematik bir yöntem farklılığı dönüşen iki eğilimin teşekkül sürecidir. Sistemleşme sürecinin zihinlerde oluşabilmesi adına ilk başlarda bölge ayırımına nispetle Irak ve Medine ehli olarak anılan rey ve hadis taraftarlarının oluşumuna zemin hazırlayan faktörlerin daha detaylı bir şekilde ele alınması gerekli görülmektedir.

3. Rey ve Hadis Taraftarlarının Oluşumuna Etki Eden Faktörler

3.1. Siyasî ve İctimai Gelişmeler

Hz. Peygamber'in vefatı ile birlikte gündeme gelen meselelerin başında hilafet meselesi yer almıştır.⁶⁸ Beni Saide toplantısında ilk halife seçilen Hz. Ebû Bekir'in

⁶⁶ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 124-125.

⁶⁷ Haçkalı, "Ehl-i Hadis Ehl-i Re'y", 59-60; Kutlu, *Selefilîğin Fikrî Arkapları*, 35; Kılıçer, *İslam Fıkhi*, 11-12.

⁶⁸ Abdülkahir el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 16.

halifeliğine biat etmek istemeyen gruplar ortaya çıkmış ve bu gruplardan bir tanesi onun görevlendirdiği memurlara zekat vermeyi reddederek isyan başlatmıştır.⁶⁹ İsyanın Hz. Ebû Bekir'in kararlı tutumu, karizması ve nispeten Hz. Peygamber devrinin henüz tazeliğini koruyan atmosferi sayesinde bastırılması,⁷⁰ o dönemde çok fazla bir karışıklığa meydan bırakmamıştır. İkinci halife Hz. Ömer döneminde de durum pek farklı olmamıştır. Fetih hareketlerinin fazla olması ve Hz. Ömer'in adaletli tutumu toplumda büyük kargaşaların yaşanmasının önüne geçmiştir.⁷¹ Üçüncü halife Hz. Osman'ın hilafet makamına gelmesiyle birlikte ise Müslümanlar için durum karmaşık bir hal almaya başlamıştır. On iki sene hilafet makamında bulunan Hz. Osman'ın hilafetinin ikinci dönemi sayılan altı yıllık süreçte ortaya çıkan olaylar, daha sonraları önü alınmayacak boyutlara ulaşmıştır. Hz. Osman bir süre kabile olgusunu avantaj olarak kullanabilmişse de daha sonra bu husus aleyhinde gelişmelerin yaşanmasına ve onun suikasta uğramasına sebep olmuştur.⁷²

Bu bağlamda İslam geleneği içerisinde ilk kırımın Hz. Osman'ın katli ile başladığı söylenebilir. Zira bu dönem Müslümanlar arasında siyasî nedenlerden kaynaklı çekişmeler⁷³ olsa da bu çekişmeler, Hz. Osman'ın ölümü ve akabinde yaşanan olaylar gibi Müslümanları iç savaşa sürükleyecek nitelikte değildi. Nitekim bu görüşü destekler mahiyette kaynaklarda Abdullah b. Ömer'in, Hz. Osman'ın öldürülmemesine dair Müslümanlara hitaben yaptığı bir uyarıdan bahsedilmektedir. O, Hz. Osman'ın

⁶⁹ Hz. Ebû Bekir'in hilafetini kabul etmeyerek zekât vermek istemeyen bu grubun tutumu siyasî bir tutumdur. Nitekim onlar zekatlarını Hz. Ebû Bekir'den ziyade kendi kabilelerinin fakirlerine dağıtacaklarını belirtmişlerdir. Bkz. eş-Şehristânî, *el-Milel*, 22; Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 19.

⁷⁰ Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arkaplanı* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 31.

⁷¹ Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 20.

⁷² Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 147-162; Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 21-27.

⁷³ Ebû Mansur Abdülkahir b. Muhammed Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, çev. E.Ruhi Fığlalı, İstanbul 1979, 18-21.

katledilmesi durumunda toplumda (henüz bozulmayan) birlik ve beraberliğin bozulacağına işaret etmiştir.⁷⁴

Hız. Osman'ın öldürölmesinden ve yaşanan problemlerden ders çıkaramayan Müslümanlar, Hız. Ali'nin hilafete gelişiyile yeniden Hız. Ali'nin hilafetini isteyenler, Muaviye taraftarları ve bunlardan hiçbirini desteklemeyen tarafsızlar grubu gibi çeşitli gruplara ayrılmışlardır.⁷⁵ Hız. Ali halife olduktan sonra bu süreçte ondan çözüme kavuşturulması istenen en önemli mesele, Hız. Osman'ın katillerinin cezalandırılması olmuştur.⁷⁶ Muaviye ve taraftarları Hız. Ali'nin halifeliğini tanımamış, aksine her fırsatta hilafetinin meşruiyetini sorgulamışlardır. Bu noktada Hız. Osman'ın ölümünden Hız. Ali'yi sorumlu tutan Muaviye, Hız. Ali'nin hilafeti bırakması ve halifenin halkın isteğı doğrultusunda seçilmesi gerektiğı kanaatini yaymıştır. Bu doğrultuda Muaviye, Hız. Osman'ın katillerinin bulunması meselesini Hız. Ali'nin hilafetine karşı elini güçlendirmek ve onun gücünü kırmak için kullanmıştır.⁷⁷ Diğer taraftan Hız. Ali, yönetimden pay almak isteyen Zübeyir ve Talha'nın isteğini reddetmesi ile kendisine muhalif bir cephenin daha açılmasına neden olmuştur. Hız. Ali'ye biat ettiklerini söyleyen, ancak akabinde Hız. Ali'ye karşı propaganda yürüten Talha ve Zübeyir, Hız. Âişe'nin de desteğini alarak Hız. Osman'ın katillerinin bulunması hususunda Hız. Ali'yi zor durumda bırakmışlardır. Hız. Ali ile Hız. Âişe, Talha ve Zübeyir'i karşı karşıya getiren bu olay, bir süre sonra kanlı bir mücadeleye dönüşmüş, İslam tarihine Cemel Vakıası olarak geçmiştir.⁷⁸ Her ne kadar bu ayaklanma Hız. Ali tarafından bastırılrsa da eli güçlenen Muaviye, Hız. Ali'nin hilafeti bırakması için daha gür bir sesle konuşmaya başlamıştır. Muaviye ve Hız. Ali arasında gerilen ipler Sıffin Savaşı ile patlak vermiştir. Fikrî ve siyasî

⁷⁴ Ahmet Turan Yüksel, "Dört Halife Dönemi Karşısında Abdullah b. Ömer", *İstem Dergisi* 3/6 (2006), 75.

⁷⁵ Kutlu, *Selefilik'in Fikrî Arkapları*, 36.

⁷⁶ Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri* (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1991), 36.

⁷⁷ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 174-180.

⁷⁸ Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 28-30.

ayrılmalar şiddetini daha farklı boyutlara taşımış, Müslümanlar ilk defa kendi aralarında Cemel ve Sıffin olayları ile kanlı bir muharebeye dahil olmuştur.⁷⁹ Sıffin savaşı ile Müslümanlar arasındaki yaralar daha derin bir hal almıştır. Savaşta haklı tarafın belirlenemeyişi ve kimin haklı olduğunun tespit edilmesi için hakemler tayin edilmiştir.⁸⁰ Hakem olayının akabinde şiddetlenerek artan karışıklıklar neticesinde Hz. Ali'ye karşı başkaldırıları devam etmiştir. Nehrevan ve Nuheyla savaşları ile isyanlar bastırılmış ancak kaos ortamı sükunete çevrilememiştir.

Hz. Ali, Hariciler tarafından şehit edilerek oğlu Hz. Hasan halife tayin edilmiştir. Ancak bu kaos ortamının ve Müslümanlar arasındaki kargaşaların son bulması adına Hz. Hasan, belirli şartlar altında halifelik makamını Muaviye'ye teslim etmiştir.⁸¹ Böylelikle İslam tarihinin seyrini önemli ölçüde değiştirecek yeni bir döneme kapı aralanmıştır.

Hulefâ-i Raşidîn döneminden Emevîler dönemine kadar yaşanan bu üzücü vakalar, Müslümanların zihninde bu olaylara karışanların akıbetinin ne olacağı hususunda îtikâdî sorular gündeme getirmiştir.⁸² Özellikle savaş taraflarının Müslüman olması

⁷⁹ Öyle ki Hz. Osman'ın katillerinin bulunması meselesinin ötesinde iktidar hırsı ve arzusu, Müslümanlar arasında kanlı bir mücadeleye dönüşerek Müslümanları yüzyıllar boyu etkisi altına alan ve altından kalkılması zor sonuçlar doğuran hadiseler olarak tarihe geçmiştir. Bu hadiselerin altında yatan nedenler ve sebep olduğu sonuçlar hakkında detaylı bilgi için bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014), 90-94, 108-116; Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 186-199; Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 30-31.

⁸⁰ Bu olay kaynaklarda “Tahkim Hadisesi” olarak geçmektedir. Sıffin Savaşı'nda yenileceklerini anlayan Muaviye taraftarlarının Amr b. As komutasında mızrakların uçlarına Kur'an yaprakları takarak aralarındaki anlaşmazlığı çözmek üzere seçtikleri yetkili kişilere başvurmayı önermiştir. Kur'an'a karşı kılıç çekmenin yanlış olacağını düşünen Hz. Ali taraftarları, Hz. Ali'yi hakem önerisini kabul etmesi için zorlamışlardır. Nitekim tahkim olayı neticesinde Hz. Ali'nin hilafetten azline karar verilirken, boşalan hilafet makamına Muaviye'yi geçirmişlerdir. Ancak her ne kadar anlaşmazlığın giderilmesi amacıyla tahkime başvurmuş olsalar da yaşananlar Müslümanlar arasındaki çatışma ve ayrımın körüklenmesi ile neticelenmeye devam etmiştir. Tahkim olayı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Hüzeyl Allaf* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 50-52.

⁸¹ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 231-232.

⁸² Hâriciler ve Mürciler pek çok îtikâdî problem hakkında tartışmışlardır. Diyalektik formu sistematik bir şekilde tartışmalarda kullanmadıkları için onlara “mütekellim” diyebilmek zor görünmektedir. Ancak

nedeniyle ilk tartışma, daha çok savaşa katılanların imanını hususunda ortaya çıkmış; büyük günah işleyen kişinin imanını kaybedip kaybetmediği sorgulanmıştır. Siyasî karışıklığın fikrî farklılaşmaya dönüştüğü toplumda olaylara karışanları büyük günah işledikleri gerekçesiyle tekfir ile suçlayan Haricilik⁸³ ve büyük günah işleyen bir kimse ile ilgili hükmü Allah'a bırakan Mürcie⁸⁴ zahir etmiştir. Sonrasında ise konu iman mahiyeti meselesine evrilmiştir. Dolayısıyla erken dönemlerden itibaren pek çok iman tarifi ortaya konulmuştur.

Bu tartışmaların yanı sıra Allah'ın bu yaşananlarda bir etkisinin olup olmadığı, insanın eylemlerinden sorumlu tutulup tutulmayacağı hususunda kader tartışmaları, Müslümanların gündeminde önemli bir yer tutmuştur. Özellikle Emevî Devleti'nin kurucusu Muaviye'nin henüz devletin kuruluşunun erken dönemlerinde siyasi otoritenin meşruiyetinin sağlanması ve kabulü açısından oldukça güçlü bir şekilde cebirci bir söylem dile getirmesi, kader etrafındaki tartışmalara yeni bir boyut kazandırmıştır.⁸⁵ Emevî yöneticilerinin hem yönetimin meşruiyetini hem de siyasî endişelerle halka

kalam ilminin oluşumuna zemin hazırlayan tartışmaları göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Detaylı bilgi için bkz. Mehmet Akif Ceyhan, "Josef Van Ess'in Tahlilleri Işığında Kelam İlminin Doğuşu ve Metodu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/1 (2013), 222.

⁸³ Hariciler, Sıffin Savaşı'nda tahkim olayını kabul edenleri tekfirle suçlayanlardır. Kendileri de dahil olmak üzere bu olaya karışan herkesi kafir ilan etmişlerdir. Nitekim kendilerinin tövbe ederek küfürden döndüklerini ifade ederek, Hz. Ali'nin bu hatadan dönmesini aksi halde Hz. Ali'nin karşısında yer alacaklarını beyan etmişlerdir. Hz. Ali'nin tövbe gerektirecek bir durum olmadığını söylemesi üzerine Hz. Ali'den uzaklaşmış ve yönetime karşı ayaklanmışlardır. Haricilik'in doğuşuna etki eden siyasi faktörler hakkında geniş bilgi için bkz. Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 203-209.

⁸⁴ Mürcie, Hariciler'in katı ve sert doktrinleri karşısında ortaya çıkan, ılımlı ve uzlaşmacı fikirleriyle tanınan itikâdî ve siyasî bir firkadır. Öğretilerinin temelinde büyük günah işleyenlerin durumunun Allah'a bırakılması, cennet veya cehennem ehli olup olmadıkları hakkında yorumda bulunulmaması ve Allah'ın dilemesi halinde bu kişileri affedebileceği yer almaktadır. İlk ircâ fikrinin kim tarafından ortaya atıldığı ve fırkanın teşekkülü hakkında detaylı bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı Ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002), 168-210.

⁸⁵ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Akl*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2001), 305.

yaptıkları zulümleri Allah'ın takdiri ile açıklama yoluna gitmesi, çeşitli tepki ve isyanları da beraberinde getirmiştir. Emevî idarecilerinin siyasî ve fikrî cebir ideolojilerinin karşısında insanın fiillerinde özgür olduğu görüşü benimsenmiştir. Bu görüş, muhaliflerince dinin tahrip edilmesini önlemek ve şer'i teklifleri savunmak amacıyla ortaya atılmıştır. Ancak siyasi erkin otoritenin meşruiyetini sağlamak amacıyla dinî söylem geliştirmesi, bu söyleme karşı oluşturulan görüşün de siyasi otoriteye muhalefet olarak algılanmasına sebebiyet vermiştir. Nitekim benzer bir duruma Abbasîler döneminde de rastlanmaktadır. Nitekim Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünün devletin resmî ideolojisi haline dönüştürülmesiyle bu görüşü reddedenlerin iktidara muhalefet ettiği yönünde bir algı oluşmuştur. En açık örneği Mihne hadisesinde gözlemlendiği gibi İslam tarihinin farklı dönemlerinde siyasî otoriteler meşruiyetini sağlamak ve güçlendirmek adına siyasi mahiyetteki hadiseleri, îtikâdî bir veçheye dönüştürülebilmiştir. Temelinde siyasi saikler olan hadiseler, böylece dînî bir hüviyete bürünmüş, halihazırda var olan çatışmalar da din üzerinden okunarak (Mihne'de yaşandığı gibi) dînî çatışmaya evirilmiştir.

3.2. Arap-Mevâlî Çekişmesi

Söylemi ve hitabı kuşatıcı, mesajı evrensel olan İslam dininde insanları ayırıştırıcı her türlü söylem ve eylemin önü kesilmeye çalışılmış, üstünlüğün sadece takvada olduğu bildirilmiştir.⁸⁶ Bu bağlamda kökleri İslamiyet öncesi döneme kadar giden kabile asabiyeti Hz. Peygamber'in İslam daveti ile sonlandırılmaya çalışılmıştır. Ancak İslam toplumunda halifelik makamının elde edilmesi için yaşanan siyasi kriz, Hz. Peygamber'in ortadan kaldırmaya çalıştığı kavmiyetçiliğin⁸⁷ yeniden ortaya çıkmasına zemin

⁸⁶ Kur'an-ı Kerim Meâlî, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Hucurat 49/13.

⁸⁷ Cahiliye dönemi Araplar için kabile ve nesep son derece önem arz etmiştir. Öyle ki birbiri ile husumetli Arap kabileleri, Arap olmayan bir toplulukla yaşanan problem karşısında birlik ve beraberlik sergilemişlerdir. Her ne kadar özelde kendi aralarında üstünlük yarışı içerisinde olsalar da Arap

hazırlamıştır. Özellikle Emevîler döneminde halifelüğün İslam'ın öngördüğü devlet reisliğinden Kureyşlilik temelinde saltanata dönüştürülmesi, Arap milliyetçiliği fikrinin yaygınlık kazanmasına neden olmuştur. Hatta Muaviye tarafından Arapların üstünlüğü fikri, Kureyşliler'in üstünlüğü fikrinden hareketle yüceltmeye başlanmıştır.⁸⁸ Bu dönemde fetihlerle geniş kitlelere ulaşma imkânı bulan İslam'a yeni girenlerin çoğunluğunu Mevâlî⁸⁹ yani Arap olmayanlar oluşturmuştur. Toplumda Arap olmayan unsurların hızlı artışıyla birlikte kabile asabiyeti, ırkların üstünlüğü fikrine dönüşmüştür.

Arap olmayan yeni Müslümanlar, Müslüman Araplarla aynı haklara sahip olmayı beklemiş ancak Araplarla aynı statüde kabul edilmemişlerdir. Emevîler döneminde zihinlere yerleşen lokal kast sistemi sebebiyle hem siyasî hem de sosyal ilişkiler düzleminde Mevâlî toplumun alt tabakası olarak kabul edilmiştir.⁹⁰ Emevî iktidarınca yönetimden ve siyasî makamlardan uzak tutulan Mevâlî, Arap genç kızlar ile evlendirilmemiş, kendilerine künye takılmamış, bir Arap varken namaz dahi

olmayanlara karşı ortak bir karşı tutum sergileyip, onlardan üstün olduklarını düşünmüşlerdir. Daha detaylı bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, *Mevâlînin Hadis Rivayetindeki Rolü* (İstanbul: Yedirenk, 2012), 39-40.

⁸⁸ el-Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 297-298, 318-325.

⁸⁹ Mâlik, velî, asabe, köle, köle azat eden, sahip, amca çocuğu, kız kardeşin oğlu, akraba, ortak, nimet veren ve nimet verilen gibi zıt anlamlar da ifade edebilen Mevâlî kelimesi birden çok anlam ihtiva etmektedir. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XV/408-409; Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb eş-Şîrâzî el-Feyrûzâbâdî, *el-Kâmusü'l-Muhît*, 2. Basım, (Beyrût, 1987), 1732. Kur'an'da ise bu kelime genel olarak Allah'ı ifade etmek üzere sahip, dost, efendi gibi anlamlarda kullanılmıştır. Detaylı bilgi için bkz. İsmail Yığit, "Mevâlî", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), XXIX/424-426. Hadislere de konu olan bu kelime bazen efendi bazen azat edilen köle anlamlarında kullanılmıştır. Hadis ıstılahlarında ve isnatlarda rical isimleriyle rastlanan azat edilen köle anlamında kullanılan Mevâlî kelimesi hadis ilminde bilinmesi gerekli görülen bir kelime olagelmıştır. Bkz. Adnan Demircan, *İslâm Tarihi'nin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 17.

⁹⁰ Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer döneminde devam ettirilen Hz. Peygamber'in mirası kardeşlik ve eşitlik düşüncesi, Hz. Osman döneminde Emevîlik'in ön plana çıkarılmasıyla zayıflayarak kabilecilik fikrinin yeniden gündeme gelmesine sebebiyet vermiştir. Devlet idaresinde Emevî soyundan gelen yöneticilerin söz sahibi olması Emevî-Haşimî çekişmesini şiddetlendirmiştir. Bunun akabinde ise Muaviye'nin bu çekişmeden yararlanarak hilafeti eline geçirmesi ve hilafetin babadan oğula geçirildiği bir saltanata dönüşmesine zemin hazırlamıştır.

kıldırıramamıştır.⁹¹ Bu olumsuz tavırlara karşı tepki almamak ve merkezî otoriteyi güçlendirmek adına Emevî iktidarı cebir ideolojisi yani Allah'ın takdiri ve ezeli bilgisi ile hilafeti onlara verdiği tezini öne sürmüştür.⁹² Böylelikle onlar, inançlarını siyasete hizmet eden bir ideolojiye dönüştürerek yaptıkları işlerden ve takındıkları tutumlardan ötürü sorumlu tutulmayacaklardır. Ancak bu ideoloji, Emevîler'in iktidarına muhalif olanların din üzerinden karşıt siyasî bir söylem geliştirmesine zemin hazırlamıştır. Çoğunluğunu Mevâlî'nin oluşturduğu Mu'tezile grubu⁹³ cebir ideolojisinin karşısında insanın fiillerinde özgür olduğu görüşünü savunmuştur. Görüşlerini tevâhid ve adalet ilkeleri üzerine oturtan Mutezîlî alimler, adalet düşüncesinden hareketle cebir ideolojisini reddederek Allah'ın insana kendi fiilini yaratma kuvvetini verdiğini iddia etmiştir.⁹⁴

Emeviler döneminde – eşitlikçi bir anlayışın hâkim kılınmaya çalışıldığı Ömer b. Abdülazîz dönemi hariç-⁹⁵ katı bir şekilde izlenen kabiliyetçilik düşüncesi Abbasiler döneminde etkisini yitirmiş, Mevâlî'nin otoritesi ve hayatın çeşitli alanlarındaki faaliyetleri artmıştır. Nitekim Mihne sürecini anlatırken değineceğimiz üzere hiç şüphesiz Abbasîler döneminde Mevâlî'nin etkisini artırmasının sebebi, Abbasî Devleti'nin kuruluşunda büyük bir rol almış olmalarıdır. Emevîler'in son döneminde Abbasîler, Mevâlî'nin onlara karşı kızgınlıklarının ve tepkisinin farkındalardır. Dolayısıyla bu tepkiyi kendi propagandalarında önemli bir argüman olarak kullanarak Mevâlî'yi kendi

⁹¹ Emevîler döneminde mevâlîye yönelik kötü tutum ve davranışlar hakkında detaylı bilgi için bkz. el-Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 313.

⁹² W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburg: Edinburg University Press, 1994), 33; Panayiotis J. Vatikiodis, *İslam ve Ulus Devlet*, çev. Enis Arslanoğlu (İstanbul: Pınar Yayınları, 1998), 39.

⁹³ Joseph Van Ess, "Mu'tezile: İslam'ın Akılcı Yorumu", çev. Veysel Kasar, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/20 (2008), 293.

⁹⁴ Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967), 57.

⁹⁵ Ömer b. Abdülazîz döneminde mevâlinin bulunduğu rahat ortam için bkz. İsmail Hakkı Atçeken, "Ömer b. Abdülazîz Dönemi Sonrası Emevî İdarecilerinin Mevâlî Politikaları", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (2002), 70-72.

taraflarına çekmek istemişlerdir. Emevîler döneminde hilafete geçme durumu olmayan Mevâlî ise Emevîler'in uyguladığı bu sert politika neticesinde Abbasî davetçilerinin hareketine katılmıştır.⁹⁶

Kendilerine karşı takınılan bu sert tavra karşısında daha fazla ilimle uğraşan bu zümre,⁹⁷ İslamî ilimlerin gelişiminde de önemli bir rol oynamıştır. Bu hususta İbn Haldun, İslam toplumunda gerek şer'i gerekse aklî ilimlerde alimlerin çoğunluğunu Arap olmayanların oluşturduğunu ifade etmiştir.⁹⁸ Geldikleri kültürel ortamın geniş bir fikrî yelpazeye sahip olması sebebiyle engin bir perspektife sahip olan Mevâlî, felsefî düşünceye yatkınlıklarından ötürü aklî ve felsefî ilimlerle uğraşmıştır.⁹⁹ Mevâlî, bu bağlamda, ilmi aktivitelere öncülük ederek İslam düşünce dünyasında ilmi bir duyarlılığın oluşmasını sağlamıştır. Ayrıca Arap olmamalarına rağmen Arap dili de dahil olmak üzere Kelam, Fıkıh, Tefsir, Hadis gibi pek çok ilim dalıyla ilgilenmiş, maruz kaldıkları baskı sebebiyle içinde bulundukları durumu, saygın bir sosyal statü olan ilim yolu ile aşmaya çalışmışlardır.¹⁰⁰ Ancak Mevâlî'nin temel aldığı ilmî yöntemin Arapların yönteminden farklı olması, Mevâlî üzerindeki eleştirilerin daha da artmasına sebep olmuştur. Bu dönemde aklî ilkelere ve reye başvuru, Arap olmayan kimselerin işi olarak görülmüştür. Ebû Hanîfe ve Osman el-Bettî gibi alimlerin reye başvurmaları¹⁰¹ onların

⁹⁶ Atçeken, "Emevî İdarecilerinin Mevâlî Politikaları", 86.

⁹⁷ Mehmet Nuri Güler, "Fıkıh'ın Bilimleşme Sürecinde Muhâlif Mevâlî Fıkıhı ile Tepkisel Arap Fıkıhı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2017), 158.

⁹⁸ Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Hasen İbn Haldûn, *Mukaddime* (Beyrut: Dâru'l-Erkam, t.y.), 298.

⁹⁹ Muharrem Akoğlu, "Mu'tezile'nin Tarihsel Seyrinde Mihne", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 35.

¹⁰⁰ Şuheda Günçe, "Emeviler Dönemindeki Mevali Politikasının Rivayetlere Etkisi", *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5 (2019), 24.

¹⁰¹ Bu hususta İbn Uyeyne'den nakledilen bir rivayette Ebû Hanife'ye kadar Kûfe ehlinin durumunun mutedil olduğu ve re'yin, köle çocukları olan Rebîa, Osman el-Bettî ve Ebû Hanîfe tarafından ihdas edildiği belirtilmiştir. İbn Abdî'l-berr, *Câmi'*, 1994, II/1079; Ünal, *Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı*, 51.

Arap olmamasına bağlanmıştır. Ayrıca Irak'ın Ehl-i Rey'in merkezi olarak görülmesinin nedeni de Mevâlî'nin bölgedeki nüfusun çoğunluğunu oluşturması ile açıklanmıştır.¹⁰²

Aslında Irak bölgesinde gerek İbrâhim en-Nehaî ve Hammâd'ın gerekse Ebû Hanîfe'nin, dönemlerinde reye sıkça başvurulmuş olması tesadüfî değildir. Kûfe erken dönemde birçok farklı kültür ve medeniyetle yakın temas içinde olan Arap, Mevâlî, köle, zimmî gibi sosyal grupların bulunduğu, üstelik farklı siyasî ve fıkri hareketlerin yoğunlaştığı bir merkez durumundadır. Bu nedenle kozmopolit bir yapıya sahip Kûfe'de karşılaşılan problemler, Medine'de karşılaşılan problemlere göre daha karmaşık bir yapıya sahip olmuştur. Değişen şartlar, karşılaşılan problemler ve cevaplandırılması gereken meselelerin çeşitliliği sebebiyle Hicaz'da yaygın olan yöntemin aksine Kûfe'de rey ile hüküm verme bir zorunluluk halini almıştır.

Özellikle hadis ekolünün oluşumunda önemli roller alan ve daha sonra kendi fikhî ekollerini oluşturmaya başlayan İmam Mâlik, eş-Şafî ve Ahmed b. Hanbel'in Arap olması sebebiyle Arapçılık onların din anlayışları üzerinde etkili olmuştur denebilir. Nitekim Arap'ı sevmek imanının şubelerinden biri olarak öne sürülmüş, Arapların yaşantı ve kültürlerinde yerleşik olan sünnet anlayışı, sahabe ve tabiûna ittiba şeklinde tezahür etmiştir.¹⁰³ Dolayısıyla rey ve kıyas gibi aklî yöntemler, Arap olmayanlar tarafından ortaya çıkarılmış bid'atler olarak kabul edilmiştir.

3.3. Mihne Olayı

Mihne kelimesi sözlükte sorguya çekmek, denemek, ayrıntılı düşünmek, imtihan etmek, kırbaçla vurmak, eziyet etmek gibi anlamlara gelmektedir.¹⁰⁴ Kur'an'da da aynı kökten türetilen imtihan etmek, sınamak manalarında kullanılmaktadır.¹⁰⁵ İstilah anlamı

¹⁰² Kutlu, *Selefilik'in Fikri Arka planı*, 69.

¹⁰³ Kutlu, *Selefilik'in Fikri Arka planı*, 68-69.

¹⁰⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XIII/211-212.

¹⁰⁵ Bkz. "Allah'ın elçisinin huzurunda seslerini kısıyanlar, Allah'ın gönüllerini takva konusunda sınıdığı

olarak sultanın kişiyi sorgulamak amacıyla tutuklaması ve söylemediği yahut yapmadığı bir şeyi kabul edinceye kadar baskı altında tutması olarak tanımlanmaktadır. Ancak özelde Mihne, Abbasî idarecilerinden Halife Me'mun (ö.218/833), Mu'tasım (ö. 227/842) ve Vâsık (ö. 232/847) döneminde Mu'tezili alimler aracılığıyla benimsenen Halku'l-Kur'an görüşünün devletin resmi politikası ilan edilmesiyle halka ve bazı alimlere zorla benimsettirilmesi şeklinde ifade edilmektedir.¹⁰⁶

Mihne, İslam dünyasını derinden etkilemiş, Müslümanlar arasında kendini gösteren fikir ayrılıklarının netleşmesinde önemli bir rol oynamıştır. Nitekim İslam'ın anlaşılması ve anlatılmasında iki farklı metodu benimseyen akılcılar ile nakilcileri karşı karşıya getirmiştir. Mihne vakıasının İslam toplumunda büyük bir kırılma meydana getirdiği düşünüldüğünde çalışmamızın daha iyi anlaşılabilmesi açısından bu olayın arkasında yatan sebeplerin, sembolü haline gelen Halku'l-Kur'an kavramını mahiyetinin ve nihayet dönemin siyasal-kültürel şartlarının doğru okunması ve anlaşılması zorunluluk arz etmektedir. Bu bağlamda Mihne hadisesinin akıl karşıtlığına nasıl bir etkisinin olduğu da bu başlık altında izah edilecektir.

Me'mun'un hilafet makamına geçmesi ile başlayan yeni dönem, Müslümanların ilmî ve kültürel açıdan gelişmesini sağlayan oldukça canlı bir dönemdir. Bu dönemde halifenin başkanlık ettiği ve hatta tartışmacı olarak yer aldığı, farklı düşünce mensuplarının katılımıyla kelâmî ve felsefî tartışmaların yapıldığı pek çok ilim meclisleri oluşturulmuştur. Halifenin bu meclisleri oluşturmaktaki amacının, görüş ayrılıkları ile parçalanmış Müslüman toplumunun dine uygun ortak bir inanç sisteminde birleşmesini sağlamak olduğu belirtilmiştir.¹⁰⁷ Keza bu ilim meclislerinin İslam düşünce tarihinde ve

kimselerdir..." Hucurât 49/3.

¹⁰⁶ Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), XXX/26.

¹⁰⁷ Nahide Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 109; Nahide Bozkurt, "Mihne'nin Tarihsel Arka Planı ve Analizi", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 15.

kelâmî-felsefî düşüncenin gelişiminde önemli rol aldıkları görülmektedir.¹⁰⁸ Hür düşünce sahibi olarak da tanınan halife Me'mun, Bağdat'a gelişinin akabinde ilim meclisleri için bir danışman grubu oluşturmuştur. Bu danışman grubunda ve yakın çevresinde, birçok Mu'tezilî alim yer almıştır.¹⁰⁹ Zira o, henüz küçük yaşlarda, yetiştirilmek üzere babası Hârûn Reşîd tarafından Mu'tezilî görüşleri ile tanınan Yahya b. Mubarek el-Yezidî'ye (ö. 202/) emanet edilmiştir.¹¹⁰ Dolayısıyla Mu'tezilî düşünürler halif ile küçük yaşlarda yakın bir ilişki kurmuşlardır. Ayrıca onlar, halife Me'mun'un hilafet makamına gelmesinde yardımcı olan Mevâlî grubunun bir parçalarıdır.¹¹¹ Bunların yanı sıra dönemin şartları gereği iktidarı ve halkın inanç anlayışını tehdit eden yabancı unsurlara karşı dinin savunucusu konumundaki Mu'tezile, ilmi birikimi ile halife Me'mun'un itibarını kazanmıştır.¹¹²

Kelâmî ve felsefî tartışmaların yapıldığı ilmî toplantıların ana konularından biri Mu'tezilî alimler tarafından savunulan ve Mihne'nin de sloganı halini alan Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesidir. İttifakla belirtildiği üzere hicri ikinci yüzyılın ilk yarısında îtikâdî bir problem olarak tartışılmaya başlayan Kur'an'ın mahlûkluluğu meselesinin ilk olarak kimin tarafından ortaya atılmış olduğu hususunda muhtelif rivayetler bulunmaktadır.¹¹³ Yaygın olan görüşe göre Halku'l-Kur'an meselesi ilk olarak Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) tarafından ileri sürülmüştür.¹¹⁴ Bu görüşün halife Me'mun dönemine

¹⁰⁸ Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, 89.

¹⁰⁹ Danışman grubunda Bîşr b. Ğıyas el-Merîsî, Ahmed b. Ebî Duâd gibi alimler yer alırken, yakın çevresinde de yine Mu'tezilî alimlerden Ebû'l-Huzeyl el-Allâf, Nazzâm, Süname b. Eşres, Bîşr b. el-Mu'temir bulunmaktadır. Bilgi için bkz. İbn Tayfur, *Kitâbu Bağdat*, nşr. İzzetü'l-Attar, (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1949), 36; Bozkurt, "Mihne'nin Tarihsel Arka Planı", 15.

¹¹⁰ Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 232.

¹¹¹ Akoğlu, "Mu'tezile'nin Tarihsel Seyrinde Mihne", 41.

¹¹² Detaylı bilgi için bkz. Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 233.

¹¹³ Rivayetler için bkz. Muharrem Akoğlu, "Siyasallaşma Sürecinde Halku'l-Kur'an Tartışmaları" XXXVII/1 (2019), 355-362.

¹¹⁴ Nitekim Emevîler döneminde kader hakkında öne sürmüş olduğu görüşleri desteklenen Ca'd b. Dirhem, "Kur'an mahluktur" sloganı ve buna benzer görüşleri sebebiyle ise öldürülmüştür. Detaylı bilgi için bkz.

kadar bireysel planda ortaya konulmuş olduğu ve Ca'd b. Dirhem'den sonra Hârûn Reşîd dönemine kadar bu görüşten bahsedilmediği ifade edilmiştir.¹¹⁵ Ancak kaynaklarda belirtildiği üzere konu hakkında İmam Cafer Sâdık (ö. 148/765) ve Ebû Hanîfe (ö. 150/767) de görüş bildirmiştir.¹¹⁶ Hârûn Reşîd döneminde ise bu konuyu tekrar gündeme getiren kişi Bîşr b. Ğıyas el-Merisî (ö. 218/833)¹¹⁷ olmuştur. Bu sebeple halife tarafından yakından takip edilmiş, ölümle tehdit edildiği için uzunca bir müddet saklanmak durumunda kalmıştır. Me'mun'un halifelik makamına gelmesiyle birlikte ise bu görüşünü sesli olarak dile getirmeye başlamıştır. Öyle ki halife Me'mun'un düzenlediği ilmî tartışmalara katılmış ve ilmî danışma meclisinde yer almıştır.¹¹⁸ Böylelikle bu konunun yeniden gündeme gelmesinde rol alan Bîşr b. Ğıyas el-Merisî vasıtasıyla Halku'l-Kur'an meselesi bireysellikten çıkarak genel bir tartışma hüviyeti kazanma imkânı bulmuştur.¹¹⁹

İlim meclislerinde tartışılan bu konunun Mu'tezilî görüşlerden birisi olduğu düşünüldüğünde halife Me'mun'un Mutezilî alimler aracılığıyla bu görüşü benimsemiş olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu konuda Me'mun'un Mutezilî olmasında Sümâme b. Eşras ve Ahmed b. Ebî Duâd gibi alimlerin de etkili olduğu kabul edilmiştir.¹²⁰ Ancak Me'mun'un başlangıçta bu görüşe karşı mesafeli olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla onun bu görüşü benimsemesinin arkasında düşünce yapısının ötesinde siyasi birtakım

Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 279-280; Bozkurt, "Mihne'nin Tarihsel Arka Planı", 14; Walter M. Patton, *Ahmed Ibn Hanbal and The Mihna* (Leide: E. J. Brill, 1897), 47.

¹¹⁵ Patton, *Hanbal and The Mihna*, 47.

¹¹⁶ Detaylı bilgi için bkz. Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 289.

¹¹⁷ Halife Me'mun döneminin önemli simalarından birisi olan Bîşr b. Ğıyas el-Merisî'nin, Mürcie ve Cehmiyye gibi mezheplerle ismi anılmakla birlikte Halku'l-Kur'an görüşü dolayısıyla yaygın olarak Mu'tezilî kabul edilmektedir. Nitekim onu Mu'tezilî kelimcilerden sayan İbn Kesîr, onun Me'mun'u i'tizâlî görüşleri sebebiyle etkilediğini ve Me'mun'un şeyhi olduğunu ileri sürmektedir. Detaylı bilgi için bkz. el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 150; Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 234-235.

¹¹⁸ İbn Tayfur, *Kitabu Bağdat*, 36, 47.

¹¹⁹ Watt, *İslam Düşüncesi*, 246.

¹²⁰ el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 125; A. S. Tritton, *İslam Kelamı*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 137; Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 287.

çıkarların da yer aldığı belirtilmektedir.¹²¹ Nitekim ilmî tartışmalar neticesinde olgunlaşan Kur'an'ın yaratılmışlığı görüşünün ilk defa Me'mun'un Bizans'a sefere çıktığı 218/833 senesinde vekili İshâk b. İbrahim'e gönderdiği mektupla resmileştirilmiş olması manidardır.¹²² Çünkü o dönemde yönetim zafiyetini gidermek için çabalayan oluşumların başında geleneği ön plana çıkaran ve toplumsal gücü temsil eden hadisçiler bulunmaktadır. Me'mun, hadisçiler karşısında devletin otoritesinin sağlanması adına Halku'l-Kur'an görüşüyle hadisçileri kontrol altına almayı arzulamıştır.¹²³ Bilhassa Me'mun'un mektubunda Kur'an'ın ezeli olduğu görüşünden hareketle bazılarının halkı kendi batıl inançlarına çağırdıklarını ve bu görüşlerini Sünnet'e dayandırdıklarını ifade etmesi de yine hadisçilere karşı bir tavır takındığına işaret etmektedir. O bu tavrını, halifelige yüklediği misyonun bir sonucu olarak kendisinin ümmete rehberlik etmekle ve elde ettiği ilmi nakletmesiyle sorumlu kılındığı görüşüyle temellendirmektedir.¹²⁴ Daha sonrasında Me'mun, Halku'l-Kur'an meselesine dair görüşünün, açıklamalarıyla birlikte temellendirilmesini ve kadılar vasıtasıyla bu görüşün dönemin önemli simaları olan hadisçilere bildirilmesini, hadisçilerin bu konudaki düşüncelerini anlamak için de kadıların onları imtihan etmeye başlamalarını emretmiştir.¹²⁵ Böylelikle Mu'tezilî alimlerin Abbasî halifeleri ile yakın ilişkisi ve idareciler tarafından benimsenen epistemolojileri siyasallaşma sürecine girmiş, siyasallaşan epistemoloji ise iktidarın siyasal çıkarlarını koruyan resmi bir ideoloji halini almıştır.¹²⁶ Çünkü Me'mun'un bu politikasının amacı, toplumdaki güç dengesini gözeterek halk üzerinde etkili olduğunu

¹²¹ Hasan Onat, "Mu'tezile ve Mihne İlişkisi", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 183.

¹²² Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 301-302; Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka planı*, 57.

¹²³ Akoğlu, "Mu'tezile'nin Tarihsel Seyrinde Mihne", 48.

¹²⁴ Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, 119-121.

¹²⁵ Me'mun'un vekiline gönderdiği mektup için bkz. İbn Tayfur, *Kitâbu Bağdat*, 180-183; Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka planı*, 57.

¹²⁶ Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 277.

düşündüğü Ashâbu'l-Hadîs'e karşı Mu'tezile'yi merkezi konuma getirmektir. Neticesinde bu durum Mevâlî'den olan Mu'tezile için de bir rövanş alma fırsatıdır.¹²⁷

İlk sorgulamada yer alan hadisçiler, Kur'an'ın yaratılmış olduğu görüşünü kabul etmişlerdir. Nitekim yazdığı ikinci bir mektupla Me'mun, içlerinde Ahmed b. Hanbel'in de bulunduğu hadisçilerin¹²⁸ de sorguya çekilmesini ve onların kendi huzuruna getirilmesini söylemiştir. Bunun üzerine mektupta belirtilen hadisçiler tutuklanarak imtihan edilmiştir. Bu esnada halife, Kur'an'ın mahlûklüğünü reddedenleri nelerin beklediğini haber veren tehdit içerikli bir mektup daha göndermiştir.¹²⁹ Bunun üzerine birçoğu Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü benimserken, bu görüşü reddeden Ahmed b. Hanbel ve Muhammed b. Nûh zincire vurularak halifenin yanına gönderilmek üzere yola çıkartılmış; ancak Halife Me'mun'un vefat etmesi üzerine Bağdat'a geri gönderilmişlerdir. Muhammed b. Nûh yolda vefat etmiş, Ahmed b. Hanbel ise Bağdat'ta hapse atılmıştır.¹³⁰

Me'mun, vefatının akabinde yerine Mu'tasım'ın geçmesini ve Mihne'nin müsebbiplerinden kabul edilen Ahmed b. Ebî Duâd'ın görüşlerinden destek alınmasını istediği bir vasiyetname bırakmıştır.¹³¹ Halife Mu'tasım, Me'mun'dan vasiyet kalan din ve siyaset anlayışını devam ettirmiştir. Me'mun döneminde hapsedilen Ahmed b. Hanbel'in sorgulanması devam etmiştir. Onun tüm baskılara rağmen Kur'an'ın yaratılmışlığı görüşünü kabul etmemesi, ona uygulanan baskının şiddetinin artmasına

¹²⁷ Muhyettin İğde, "Mihne Sürecinde Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 155.

¹²⁸ İbn Esîr'in sorgulanan alimler listesi için bkz. Ebû'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *İslam Tarihi-el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, çev. Abdullah Köşe (İstanbul: Bahar Yayınları, 1989), 6/366-367.

¹²⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târihu'l-Umem ve'l-Muluk*, thk. M. E. İbrahim, (Kahire: Dâru'l-Maârif 1987), VIII/637; Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arkaplanı*, 58.

¹³⁰ Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 315.

¹³¹ Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 317.

sebeup olmuştur. Nitekim ona uygulanan şiddetin zaman zaman onu bayıltıncaya kadar devam ettiği nakledilmiştir.¹³² Ancak Mu'tasım'ın halkın tepkisinden çekinmesinin sonucunda yürütülen politika bir süreliğine askıya alınarak Ahmed b. Hanbel serbest bırakılmıştır.¹³³ Ne var ki halife Vâsık döneminde de Mihne süreci yoğun bir şekilde devam ettirilmiş, Ahmed b. Hanbel toplumdan uzak bir şekilde sürgün hayatı yaşarken birçok hadisçi ve fakih hapsedilmiştir.¹³⁴ Vâsık dönemi Mihne sürecinde fiziki şiddetin en fazla arttığı ve yaygınlık kazandığı dönem olarak tarihe geçmiştir.¹³⁵ Halife Vâsık, Bağdat'ta Mihne'ye karşı hadisçileri temsil eden ve iktidarı Halku'l-Kur'an görüşünden dolayı küfürle itham eden Abdullah b. Nasr el-Huzaî'nin (ö. 231/ 845) başını bizzat kendisi vurmuştur.¹³⁶ Daha sonra pişman olduğu belirtilen Vâsık bu politikaya son vermiştir.¹³⁷ Halife Mütevekkil'in (ö. 247/861) idareye geçmesiyle devlet politikasında değişikliğe gidilerek üç aşamada Mihne'ye son verilmiştir. Bunun yanı sıra hadisçilere iade-i itibarda bulunulması ve Ashâbu'l-Hadîs'in güç kazanması, Mu'tezile ideolojisi karşısında Sünnet'in zaferi olarak ilan edilmiştir.¹³⁸

Mihne'nin sembolü haline gelen, başlangıçta dînî içerikli “Kur'an mahluktur” sloganının zamanla siyasî bir söylem kazanması neticesinde yaşananlar, İslam düşünce tarihinde bir kırılma noktası olmuştur. Emevîler döneminden itibaren siyasî iktidara

¹³² Detaylı bilgi için bkz. Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 319-321.

¹³³ Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 319.

¹³⁴ Muhammad Ibn-Yusuf al-Kindi, *Kitab al-Wulah wa-Kitab al-Qudah-The governors and judges of Egypt or Kitâb el “Umarâ” (el Wulâh)wa Kitâb el Qudâh of el Kindî* ed. Rhuvon Guest, , (Leyden [u.a.: Brill [u.a.], 1912), 193; Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arkaplanı*, 60.

¹³⁵ Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 321.

¹³⁶ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye fi't-Târîh*, (Beyrut: 1974), X/304; Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 324.

¹³⁷ Bir başka rivayette ise Vâsık'ın hazır bulunduğu bir tartışma ortamında Mihne'nin müsebbibi Ahmed b. Davud'un Kur'an'ın yaratılmışlığı bahsinde sorulan bir soru üzerine yeterli bir performans gösteremediği bildirilmiştir. Bunun neticesinde ise Halife Vâsık bu görüşünden vazgeçerek Mihne sürecini bitirmiştir. Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 324.

¹³⁸ İğde, “Mihne Süreci”, 158.

muhalefetin bir göstergesi şeklinde yorumlanan¹³⁹ bu slogan, Mihne sürecinde ise muhalif olanları sindirmenin ideolojik bir aracı olarak kullanım alanına sunulmuştur.¹⁴⁰ Yine devletin resmi ideolojisinin karşısında Emevî yönetimine sempati besleyen Ashâbu'l-Hadîs'in, Mu'tezile ve Abbasî yöneticilerinin aksine Kur'an'ın ezeliliği görüşünü savunarak iktidara karşı muhalefeti temsil etmiştir.¹⁴¹ Özü itibariyle siyasî bir politika olan Mihne süreci, sonuçları itibariyle dinî ve fikrî bir veçheye bürünmüştür. Mihne sürecinden zaferle çıkan Ashâbu'l-Hadîs, bundan sonraki süreçte baskın bir unsur olmuş ve karşıtları Mu'tezile'yi tedrici olarak tarih sahnesinden silmiştir. Yine Mihne'nin kahramanı olarak addedilen Ahmed b. Hanbel ve taraftarları da kendileri gibi düşünmeyenlere hayat hakkı tanımamıştır.¹⁴² Mihne süreci ve sonrasında yaşanan kırılmalar sadece karşıt gruplar arasında yaşanmamış, Ehl-i Hadis içerisinde de benzer kırılma ve farklılaşmalara şahit olunmuştur. Mihne sürecinde baskılara boyun eğenlerle geleneksel Ashâbu'l-Hadîs yaklaşımından ayrılarak aklî deliller kullanmaya başlayanlara karşı yoğun bir karalama kampanyası yürütülmüştür.¹⁴³ Meselâ Hâris el-Muhâsibî (243/857) ve Hüseyin b. Ali el-Kerâbîsî (248/862) gibi Ashâbu'l-Hadîs uleması, genel görüşleri itibariyle diğer Ashâbu'l-Hadîs mensupları ile benzer fikirlere sahip oldukları halde “mushaftaki lafızlarının mahluk olduğu” yönündeki değerlendirmeleri başta olmak üzere bazı görüşleri dolayısıyla bid'atçilikle suçlanmışlar, hatta tekfir edilmişler ve

¹³⁹ Cehm b. Safvân'ın ilahi sıfatları nefyetmesinin bir neticesi olarak ortaya çıkan Kur'an'ın yaratılmışlığı düşüncesi Emevî iktidarının meşruiyet kaynağı olan cebir görüşü ile ters düşmektedir. Bkz. Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 302. Nitekim Cehm b. Safvân'ın da Emevî iktidarına karşı düzenlenen Haris b. Süreyc isyanına katıldığı bilinmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Kutlu, “Mürcie Mezhebi”, 196; Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie Ve Tesirleri*. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 121.

¹⁴⁰ Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 302.

¹⁴¹ İğde, “Mihne Süreci”, 155.

¹⁴² İğde, “Mihne Süreci”, 171.

¹⁴³ Ümit Toru, “Ashâbü'l-Hadîs Makâlât Geleneğinde İmam Eş'arî Ve Eş'arîlik Algısı”, *Kastamonu Üniversitesi V. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Velî Sempozyumu (Eş'arîlik)*, ed. Mustafa Aykaç vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2018), 453.

kendileriyle aynı mecliste bulunulamayacağına hükmedilerek toplum dışına itilmişlerdir.¹⁴⁴ Bu doğrultuda hadisçilerin önemli simalarından Muhammed b. İsmâil el-Buhârî de (ö. 256/869) Kur'an'ın mahlukluğu hususunda hadisçileri tatmin eden bir cevap vermemesinden ötürü ağır eleştiri ve baskılara maruz kalmıştır.¹⁴⁵ Özellikle Buhârî'nin yanına gidenlerin de suçlanması gerektiği fikri yayılınca Buhârâ'da barınamayan Buhârî, Semerkand'a gitmek istemiştir. Şehir halkının gelmesini isteyenler ve istemeyenler olarak ikiye ayrılması ve çatışması neticesinde orda da kalamamıştır. Gidecek bir yeri kalmayan Buhârî, Semerkand'dan ayrılırken hastalanarak vefat etmiştir.¹⁴⁶

3.4. Farklı İnanç ve Kültürlerle Karşılaşma

Bilindiği üzere Kur'an farklı inanç ve kültürlerin birlikte yaşadığı bir coğrafyada nazil olmaya başlamıştır.¹⁴⁷ Bunun bir sonucu olarak mesajları bütün insanlık için kuşatıcı olan İslam'ın ilk muhatapları, Arap Yarımadası'nda bulunan çeşitli din ve inançlara mensup kimselerden oluşmuştur. Nitekim Kur'an'da insanların tanışma, tanıma ve ortak bilinç oluşturma gayesiyle çeşitli kabile ve milletler,¹⁴⁸ farklı dil ve renklerde yaratıldığı¹⁴⁹ belirtilmiştir. Bu nokta dikkate alındığında toplum içerisindeki çeşitlilik ve beraberinde getirdiği etkileşim, doğal bir sürecin neticesi şeklinde görülmüştür.¹⁵⁰

¹⁴⁴ Toru, "Ashâbü'l-Hadîs", 453.

¹⁴⁵ Onat, "Mu'tezile ve Mihne İlişkisi", 186.

¹⁴⁶ Zübeyir Bulut, "Hanbelî Akaidinin Teşekkülü", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/5 (2017), 84.

¹⁴⁷ O gün Arap yarımadasına hâkim olan ana dini yapı her ne kadar putperestlik olsa da bunun yanı sıra Haniflik, Yahudilik, Hristiyanlık, Mecûsîlik, Sabîlik, Zerdüştlük gibi çeşitli dinler mevcut olmuştur. Bkz. Eyüp Baş (ed.), *İslam Kurumları Tarihi: El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 22; Abdurrahman Okuyan, "Arap Yarımadası'nda İslâm Öncesi Dini Yapı", *İlahiyat* 1 (2018), 110; Osman Kaya, "Kur'an Bağlamında İslâm Öncesi Arap Yarımadası'nda Dinî Hayat, Putperestlik/Paganizm Örneği", *Diyanet İlmî Dergi* 49/4 (2013), 7-8; İlyas Çelebi - Hayrettin N. Güdekli, "Kelâm İlminin Teşekkülü ve Diğer İslamî İlimlerle İlişkisi", *Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri* (İstanbul, 2014), 369.

¹⁴⁸ Hucurât 49/13.

¹⁴⁹ Rûm 30/22.

¹⁵⁰ Ali Bardakoğlu, *İslâm Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme* (İstanbul: KURAMER, 2017), 32.

Dolayısıyla İslam'ın evrensel mesajını benimseyen yeni Müslümanlar ile bölgede yaşayan çeşitli din ve inanışlara mensup kişiler arasında sürekli bir iletişim ve etkileşim söz konusu olmuştur. Her ne kadar bu etkileşim, Mekke'de müşriklerin Müslümanlar üzerinde sergiledikleri nobran tutum neticesinde sınırlanmış olsa da Medine'de İslam devletinin temellerinin atılmasıyla birlikte artış göstermiştir. Öyle ki Müslümanlar ve gayr-i Müslimler arasında barış temelli toplumsal sözleşme anlamına gelen ve Hz. Peygamber tarafından oluşturulan *Medine Vesikası*,¹⁵¹ bunun en çarpıcı örneklerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Arap Yarımadası'nda Hz. Peygamber ile başlayan bu ilişki ve etkileşim, fetih hareketleri ile hız kazanmıştır. Temel kaygıları kendilerine ulaşan ilâhî mesajı yaşamak ve tebliğ ederek yaşatılmasını sağlamak olan Müslümanlar,¹⁵² fetihlerle İslam'ın yükselen sesinin farklı inanç, din ve kültürleri bünyesinde barındıran geniş coğrafyalarda duyulmasına vesile olmuştur. Hulefâ-i Râşidîn döneminde İslam coğrafyası Orta

¹⁵¹ *Medine Sözleşmesi*, Müslümanlar, Müşrik Araplar ve Yahudiler arasında Medine'de birliği sağlamak ve dışarıdan gelecek tehlikelere karşı tarafların güvenliğini sağlamak amacıyla yapılmış bir anlaşmadır. Yahudi kabileler arasında eskiden beri var olan çatışmalar, Müslümanların Medine'ye hicretinin akabinde bölgenin demografik yapısının değişmesi ve özellikle Mekkeli müşriklerin Müslümanlara yönelik taciz ve tehditleri sonucunda Hz. Peygamber tarafından düşünülmüştür. Bu anlaşma ile muhacir ve ensarın kardeşliklerinin pekiştirilmesi, Yahudi ve müşriklerin Mekkeli müşriklerle iş birliği yapmasının önüne geçilmesi, Medine'ye karşı yapılacak herhangi bir saldırıya karşı Medine halkı ile güvenliğin tesis edilmesi amaçlanmıştır. Detaylı bilgi için bkz. Murat Akarsu, "Medine Sözleşmesi'nin Anayasallığı", *Uluslararası İnsan Çalışmaları Dergisi* 1/2 (2018), 420-421,423-425; Mustafa Özkan, "Medine Vesikası", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), Ek-2/212-215.

¹⁵² Bu husus, dinin zorla kabul ettirilmesi ve yaşatılması şeklinde anlaşılmamalıdır. İnsanlık tarihi boyunca var olan her din, kurtuluş vaadi ile insana hitap etmiştir. Dolayısıyla burada kastımız kendileri gibi diğer insanların da kurtuluşa ermesini isteyen Müslümanların Hakk olan İslam dinini daha fazla insana ulaştırma motivasyonu ile hareket etmiş olmalarıdır. Elbette Müslümanları fethetmeye yönelik çeşitli siyasî, ekonomik ve dinî nedenler bulunmaktadır. Müslümanların çeşitli coğrafyaları fethetmelerinin arkasında İslam'ın kılıç ile yayılmasının ötesinde daha farklı gayeler taşıdıkları dikkate alınmalıdır. İslam'ın erken dönemlerinde gerçekleşen fetih hareketlerinin arkasında yatan saikler hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Azimli, "Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Gerçekleşen İlk Fetihlerin Sebepleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *İstem* 3/6 (2005), 177-193.

Asya'dan Kuzey Afrika'ya, Abbasilerin ilk dönemlerine gelindiğinde ise Orta Asya'dan İspanya'ya kadar geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Mısır, Suriye, Irak ve Mezopotamya'da bulunan ve dünyanın en önemli kültür ve medeniyet merkezlerinden olan İskenderiye, Edessa, Nisibis, Kinnesrin, Antakya, Cundişapur ve Harran, İslam Devleti'nin sınırlarına dahil olmuştur.¹⁵³ İslam'ın doğduğu Arap Yarımadası, kadim medeniyetlere ev sahipliği yapmış bu bölgelerle kıyaslandığında edebiyattaki başarısı haricinde ilmî ve kültürel açıdan fakir sayılabilecek bir statüde yer almıştır.¹⁵⁴ Bu nedenledir ki İslamiyet öncesinde bu coğrafyanın adı dünya genelinde ilgi uyandıracak bir düşünce sistemiyle anılamamıştır.¹⁵⁵ Ancak İslam'ın ilme verdiği önem ve bu hususta ortaya koymuş olduğu ilkeler, Müslümanları teşvik edici ve yönlendirici olmuştur.¹⁵⁶ Hz. Peygamber döneminden itibaren hem okuma-yazma hem de dînî ilimlerin öğretimi üzerinde önemle durulmuştur. Bu dönemde formal eğitim kurumları bulunmaması hasebiyle bu faaliyetler, mescit ve evlerde daha çok hayatın akışı içerisinde gerçekleştirilmiştir.¹⁵⁷ Farklı bölge ve kabilelerden gelenlere dînî ilimler öğretilmiş,

¹⁵³ Bu coğrafyalarda İslamiyet öncesi dönemlerden itibaren gelişen ilim ve felsefe kültürü ve Müslümanların bu kültürlerle etkileşimi hakkında geniş bilgi için bkz. Gazi Erdem, “İslam Kültür Tarihinin İlk İlimler Akademisi: Beytü'l-Hikme”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 16/42 (2013), 58-62.

¹⁵⁴ Sadık Türker, “İslâm Düşüncesinin Gelişiminde Tercüme Faaliyetlerinin Rolü”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 3 (2003), 226; Mehmet Ulukütük, “İslam Düşüncesinde Tercüme Faaliyetleri: Hermeneutik ve Bibliyografik Bir Katkı”, *İ. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2010), 252. Fuat Sezgin bu genel kabul görmüş düşünceye karşı çıkmaktadır. Ona göre İslam'ın doğduğu ortam sanılanın aksine ilkel bir ortam değildir. Arap toplumundaki okur-yazarlık Batı orta çağından daha yüksek bir seviyededir. Bkz. Fuat Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik Arap-İslam Bilimleri Tarihine Giriş*, çev. Abdurrahman Aliy (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008), 1/5-6 (26-27).

¹⁵⁵ Ulukütük, “Tercüme Faaliyetleri”, 252.

¹⁵⁶ Kur'an'da ilmin ve ilim sahiplerinin övüldüğü pek çok ayet yer almaktadır. Bunlara Zümer Suresi, 39/9, Mücadele Suresi 58/11, ayetleri örnek gösterilebilir. Yine bu hususta Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadisler bulunmaktadır. Bu hadisler için bkz. Buhârî, “İlim”, 10, 15, 20; Müslim, “Fadâil”, 15; Ebu İsa Muhammed b İsa b Sevre es-Sülemî Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî Tercemesi*. (İstanbul: Yunus Emre Yayınevi 2021), “İlim”, 4.

¹⁵⁷ Mahmut Dündar, “Erken Dönem İslamî Eğitim”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/32 (t.y.), 298.

bunun yanı sıra bu kimseler öğrendiklerini başkalarına öğretmek üzere görevlendirilmiştir.¹⁵⁸ Fetihlerle birlikte benzer bir şekilde ilmî faaliyetlerin gerçekleştirilmesi adına bazı sahabeler yeni bölgelere gönderilmiştir.¹⁵⁹ Dolayısıyla bilişsel hazırbulunuşluğa sahip ve ilme yönelik merak duygusu harekete geçen Müslümanlar, fethedilen bu yeni kültür havzasında mevcut bulunan bilgi birikimine kayıtsız kalamamışlardır. Böylece karşılaştıkları bu ilmî, felsefî ve kültürel mirastan faydalanmak adına Emevîler devrinden itibaren tercüme faaliyetlerine başlamışlardır.¹⁶⁰ Henüz Emevîler döneminde¹⁶¹ kişisel gayretin ötesine geçemeyen tercüme hareketi,

¹⁵⁸ Dündar, “Erken Dönem İslamî Eğitim”, 292.

¹⁵⁹ Dündar, “Erken Dönem İslamî Eğitim”, 292. Mustafa Demirci, *Beytü’l-Hikme Kuruluşu, İşleyişi ve Etkileri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 32.

¹⁶⁰ Emevî Devleti öncesinde de Hz. Ömer ve Hz. Ali’nin fethedilen yerlerden çeşitli kitaplar getirterek okuttukları nakledilmiştir. Öyle ki İran’ın fethinin akabinde Hz. Ömer’e İran krallarının tarihine ait bir kitap sunulmuştur. Başlangıçta kitabın Arapça’ya çevrilmesini isteyen Hz. Ömer, ilk bölümünü okuduktan sonra bu faaliyete son vermiştir. Bkz. İrfan Aycan, “Emeviler Dönemi Kültür Hayatında Bazı Beşeri İlimlerin Tarihsel Gelişimi”, *Dini Araştırmalar* 2/6 (2000), 214. Nitekim kitabın tamamı daha sonra Emeviler devrinde tercüme edilmiştir. Bkz. Fatma Betül Aslan, “İslam Öncesi Dönemden Emevi Döneminin Sonuna Kadar Tercüme Faaliyetleri”, *Eskiye* 27 (2013), 170.

¹⁶¹ Ancak bu dönemde çeviri faaliyetleri, çağın şartları, pratik ihtiyaçlar ve kişilerin ilgi alanı ekseninde tıp, astronomi ve kimya gibi çeşitli ilimlerle sınırlı kalmıştır. Örneğin, Hâlid b. Yezîd b. Muâviye (ö. 85/704) kendi ilgi alanı olan kimya, tıp, astronomi gibi konularda Grek ve Kıpti dillerinde kaleme alınan çeşitli eserleri Arap diline tercüme ettirmiştir. Mervân b. Hakem (ö. 64-65/684-685) ve Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720) dönemlerinde de çeşitli eserler tercüme edilmişse de Emevîler döneminde sistematikleşmiş ve kurumsallaşmış bir tercüme faaliyetinden bahsetmek zor görünmektedir. Bu nedenle tercüme hareketleri açısından bu dönem daha çok bir geçiş evresi olarak kabul görmüştür. Ancak onların bu girişimleri, zamanla çeşitli dillerde farklı ilim dalları hakkında yazılmış kitapların tercümeleriyle İslam dünyasında günbegün sürat kazanacak olan bir ilmî faaliyet başlamıştır. Bkz. M. Şemsettin Günaltay, *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001), 61; Aycan, “Emeviler Dönemi Kültür Hayatında Bazı Beşeri İlimlerin Tarihsel Gelişimi”, 221; Mustafa Necati Barış, “İslam Bilim Tarihi’nde İlk Tercüme Faaliyetleri ve Bilgi Üretimine Katkısı”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (2017), 1884; Aslan, “İslam Öncesi Dönemden Emevi Döneminin Sonuna Kadar Tercüme Faaliyetleri”, 172; Ulukütük, “Tercüme Faaliyetleri”, 257-258. Dimitri Gutas, Emevîler zamanında yapılan çevirilerin büyük çoğunluğunun günlük ihtiyaçları karşılaması için yapıldığını belirtmektedir. Şöyle ki bu tercümelerle Emevî idarecileri, Arap olmayan halkın yönetilmesi ve halkla arasında ortaya çıkan iletişim probleminin çözülmesi gayesini taşımaktadır. Ayrıca Arap olmayan halkla toplumsal ve ticari faaliyetlerin sağlıklı yürütülmesi için de çevirilere başvurdukları görülmektedir. Bkz. Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür Bağdat’ta*

Abbasîlerin yönetime gelmesiyle kurumsal bir veçheye bürünmüştür.¹⁶²

Abbasîler dönemi tercüme faaliyetleri tarihi süreçte İslam düşünce geleneğinin gelişiminde önemli bir rol üstlenmiştir. Müslümanlar, bir taraftan siyasî olaylar neticesinde oluşan çeşitli îtikâdî ve fikhî problemlerle uğraşmış, diğer taraftan fetih hareketlerinin beraberinde getirdiği gelişmelere uyum sağlamaya çalışmıştır. İslam toplumunda ayrışmalara neden olan inançla ilgili tartışma konuları, İslam'a aktarılan yeni birtakım inançlarla birlikte daha da derinleşmiştir. Bu doğrultuda İslam dünyasında farklı inanç ve kültüre sahip kimseler kendilerini ifade etme imkânı bularak İslam inanç esaslarına tenkitler yöneltmişlerdir.¹⁶³ Bu nedenle Abbasîler dönemine gelindiğinde Müslümanlar sadece kendi aralarında değil, diğer inanç ve din mensuplarıyla da çeşitli tartışmalar yürütmüşlerdir. Öyle ki bu tartışmaların birçoğu sarayda düzenlenen ilim meclislerinde gerçekleşmiştir.¹⁶⁴

Abbasîler dönemindeki çeviri faaliyetlerinin ilmî tartışmalar ekseninde, ihtiyaca binaen gelişim gösterdiği söylenebilir. Hristiyanlar ile girilen tartışmalar neticesinde Müslüman entelektüeller kendi tezlerini kuvvetlendirmek ve karşıt görüşleri çürütmek amacıyla Aristo mantığına ve Yunan felsefesine yönelmişlerdir.¹⁶⁵ Dolayısıyla bir ihtiyaç ekseninde naklî ilimler kadar rasyonelleşme ve aklî ilimlerde derinleşme başlamıştır. Örneğin Aristoteles'in *Topika* adlı eseri, ilk defa Abbasî halifelerinden Mehdî tarafından Arapçaya çevrilmiştir. Gutas, *Topika*'nın Arapçaya çevrilmesini Müslümanların

Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 33-35.

¹⁶² Bu dönemde ilmî çalışmalar, Halife Ebû Ca'fer Mansûr (ö.158/775) ile halifeler tarafından desteklenmeye başlamıştır. Bkz. Demirci, *Beytü'l-Hikme*, 33. Halife Mehdî (ö. 169/785) ve Hârun Reşîd döneminde hız kazanan bu faaliyetler, Halife Me'mun zamanında zirveye ulaşmıştır. Bkz. Osman Aydın, "Süryani Bilginlerin Çeviri Faaliyeti ve Mu'tezilî Düşünceye Etkisi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2007), 7.

¹⁶³ Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü*, 45.

¹⁶⁴ Demirci, *Beytü'l-Hikme*, 46.

¹⁶⁵ Gürkan Dağbaşı, "Abbasi Dönemi Çeviri Faaliyetleri", *Eskiye* 27 (25 Kasım 2013), 178.

karşısında entelektüel anlamda güçlü hasımlarının olması ile açıklamıştır. Çünkü bu kitap tartışma sanatı cedeli yani tartışmada kabullenilen bir tezi savunmaya ya da çürütmeye yarayan bir yöntemi öğretmeyi hedeflemiştir.¹⁶⁶

Bu dönemde İslam'ın yayıldığı coğrafyadaki kadim inanç ve felsefelere karşı Kur'an'ın îtikâd ve iman iddiasının savunusu ve sistemleşmesi, büyük ölçüde Mu'tezile eliyle gerçekleşmiştir.¹⁶⁷ Mu'tezile, Râfîzîlik, Mecûsîlik, Senevîlik, Dehrîlik ve Hristiyanlık gibi din ve fikir akımları ile mücadeleye girilerek, bunların fikirlerinin anlaşılması ve doğru bir zeminde geçersizliğinin gösterilmesi noktasında ortaya çıkan ihtiyaca cevap vermiştir.¹⁶⁸ Öyle ki Mu'tezile, dînî inançları tartışıp yorumlayarak akılla temellendirilmesi hususunda özel bir çaba harcamış ve nakille beraber akla önem veren bir düşünce sistemi kurmuştur.¹⁶⁹ Nitekim bunu yaparken Kur'an'ın, îtikâdî meseleler dahil olmak üzere aklî delillere yer veren, inkarcılara karşı deliller sunan yine onlardan da delillerle cevap vermesini bekleyen, aklî ve tutarlı yapısını temel aldıklarını söylemek mümkündür. Bu kelâm çevresinin akıl ile vahiy arasında konvansiyonel bir derinlik olduğu düşüncesini hararetle savunan bir görüşe sıkı sıkıya bağlı olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla Mu'tezile'nin kelâm sisteminde, akıl ile vahiy kaynaşmış ve ahlâkî değerler evreni ortaya çıkmıştır.¹⁷⁰

Siyasî, sosyal ve dînî bir ihtiyaca binaen oluşturulan bu yeni yöntem, İslam'ın erken dönemlerinden fetih hareketlerinin hız kazandığı zamana kadar geçen sürede, sonraki dönemlere nispeten içlerine kapanık bir yaşam süren bir kesim Arap tarafından

¹⁶⁶ Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 66-71.

¹⁶⁷ Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 7.

¹⁶⁸ Ulvi Murat Kılavuz-Ahmet Saim Kılavuz, *Kelâma Giriş* (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 38.

¹⁶⁹ Uğur Erman, "Ehl-i Hadîs ve Mu'tezile Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Ta'dîl İlmine Dönemin Te'lifâtına ve Sosyal ve Beşerî İlişkilere Yansıması (Hicri III. Asır)", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (t.y.), 86.

¹⁷⁰ Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 10.

şiddetli bir muhalefetle karşılaşmıştır. Kısa bir sürede çeşitli inanç ve kültürlerle hızlı bir etkileşim içine girilmesi, toplumun belirli bir kesiminde, mevcut ayrışmanın İslam'ın özüne aykırı olan bu yeni yöntem ve fikirlerde aranmasına neden olmuştur. Aklî yöntemin Mu'tezile tarafından sistematik bir metod olarak İslam düşünce geleneğine kazandırılması, bu kesim tarafından dinin aslının bozulacağı, Kur'an ve Sünnet'in akla feda edildiği kaygısına yol açmıştır.¹⁷¹ Yenilik ve değişimi tehdit olarak gören bu eğilim, düşünsel ve îtikâdî sadeliğe vurgu yapıp mevcut olan köklere sahip çıkma gayreti göstermiştir.¹⁷² Fikir ve söylemlerini Selef'in yoluna ittiba ve Sünnet'in ihyası çerçevesinde şekillendiren bu kimselere Ashâbu'l-Hadîs öncülük etmiştir.

Bu bağlamda kökleri Hz. Peygamber dönemine kadar uzanan ve İslam düşünce geleneğinin temelini oluşturan rey ve hadis geleneği, hicri birinci yüzyılın ortalarından itibaren yaşanan siyasî, sosyal, kültürel, ilmî ve dinî pek çok gelişmeler neticesinde sistematik birer yöntem hüviyeti kazanmıştır.

¹⁷¹ Kâmil Çakın, "Ashâbu'l-Hadîs Perspektifinden Ehl-i Sünnet", *Dinî Araştırmalar Dergisi* 8/24 (t.y.), 17.

¹⁷² Mehmet Evkuran, *Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelâm*, Ankara, Araştırma Yayınları, 2005, 17.

I. BÖLÜM

ERKEN DÖNEM ASHÂBU'L-HADÎS'İN EPİSTEMİK SABİTELERİ

1.1. AKIL-NASS İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA NASSIN KONUMU

Dînî konuların anlaşılması, temellendirilmesi, savunulması, aktarılması ve uygulanmasında birbirinden farklı söylem ve yöntemler geliştirilmiştir. Bu bağlamda Ashâbu'l-Hadîs'in gerek Hz. Peygamber'in ve ashabının yolunda ilerleme iddiası gerekse bizzat mensupları tarafından Ehl-i Hadîs, Ehlü'l-Eser, Sâhibu's-Sünne gibi isimlerle adlandırılması, düşünce sistemleri hakkında önemli ipuçları içermektedir. Nitekim onların bu gibi isimlerle anılmalarının altında yatan en önemli etken, bilginin elde edilmesinde kullandıkları yöntemdir. Bunun yanı sıra Ashâbu'l-Hadîs'i İslam düşüncesinde gelişim gösteren diğer îtikâdî ve fikhî ekollerden ayıran en temel özellik, bu ekol mensuplarının nassa yükledikleri anlam ve bu anlam üzere kurdukları epistemolojileridir.

1.1.1. Nassın Mutlaklaştırılması

Ashâbu'l-Hadîs; bilginin, özelde ise dînî bilginin, akıl yürütme ya da kişisel görüş ve sübjektif bir bilgi vasıtası kabul ettikleri “rey” den ziyade nesnel bir zemine oturtulmasını hedeflemiştir. Bu noktadan hareketle de verili bir bilgi ifade eden nassın esas alındığı bir metodoloji takip etmiştir. Ashâbu'l-Hadîs'in bu bağlamda temel dayanak noktası “...bugün dininizi kemale erdirdim...”¹⁷³ ayeti olmuştur. Onlara göre bu ayet gereğince din, Hz. Peygamber'in ahirete intikalinden önce tamamlanmıştır. Dînin tamamlanması ifadesi, Ashâbu'l-Hadîs tarafından dinle ilgili yeni bir şey söylenmemesi

¹⁷³ Maide 6/3.

şeklinde anlaşılmış, dolayısıyla ortaya konulacak her yeni fikrin dîne dışarıdan bir ilave ve müdahale olarak anlaşılmasına neden olmuştur. Bu kapsamda dînî meselelerde söylenecek her yeni söz ve fikir, bid'at olarak değerlendirilmiştir.¹⁷⁴ Böylece toplumda ortaya çıkan ve geleneksel dînî yaşantının devamı sayılmayan her yeni duruma karşı direnç ya da hassasiyet gösterilmiştir.¹⁷⁵ Âsâr, muhdes olanın karşısında bir hayat nizamı olarak benimsenmiş; muhdes, rey ve görüş cinsinden olana tabi olma âsârın güven verici sığınağından çıkma, düzeni terk etme olarak algılanmıştır.¹⁷⁶ Nitekim bu hususta Şa'bî'den rivayetle âsâr terk edilip mukayeseye dalındığında helak olunacağı,¹⁷⁷ İbn Sîrîn'den nakille ise esere dayanıldığı müddetçe doğru yoldan sapılmayacağı söylenerek¹⁷⁸ âsârın önemine dikkat çekilmiştir.

Ashâbu'l-Hadîs, dinin anlaşılmasına yönelik yeni bir izah, yorum ya da değerlendirmenin dinin kemal olduğu tezi ile tezat oluşturacağını savunmuş, bunun da ötesinde bu tür yöntemlerle dinin tahrif edildiğini iddia etmiştir.¹⁷⁹ Konuyla ilgili Mâlik b. Enes'ten nakledilen bir rivayette Hz. Peygamber'in vefatıyla dinin kemale erdiği, Sünnet'e tabi olarak reyden kaçınılması gerektiği ifade edilmiştir. Zira Mâlik b. Enes'e göre reye tabi olduğunda kişi, kendinden daha kuvvetli bir reye sahip olan bir kimse karşısında sürekli rey değiştirmek durumunda kalacak ve bu hiçbir zaman neticeye ulaştırılamayacaktır.¹⁸⁰ Reyin nass karşısında değişkenliğine dikkat çeken ve dinde tahrife sebep olacağını düşünen Ashâbu'l-Hadîs, dinin korunmasını âsâra bağlı

¹⁷⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî İbn Ebî Asım, *Kitâbü's-Sünne*, thk. Muhammed Nâsîru'd-dîn el-Elbânî (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1980), 1/16; Ebû Muhammed Hasen b. Alî b. Halef el-Berbehârî, *Şerhu's-Sünne*, thk. Abdurrahman İbn Ahmed el-Cümezyî (Riyad: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 2006), 35-37.

¹⁷⁵ Kadir Gürlü, "Bid'at Kavramı Üzerine", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* III/1 (2003), 60.

¹⁷⁶ Işcan, *Selefilik*, 65.

¹⁷⁷ İbn Abdi'l-berr, *Câmi'*, 1994, II/1050.

¹⁷⁸ İbn Abdi'l-berr, *Câmi'*, 1994, II/1039-1040.

¹⁷⁹ Mehmet Kubat, "Selefi Perspektifin Tarihselliği", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/3 (2004), 240-241.

¹⁸⁰ İbn Abdi'l-berr, *Câmi'*, 1994, II/1069.

kılmıştır.¹⁸¹ Çünkü onlar, Rey ekolünün yaşanılan hayatı rasyonelleştirme girişimini, insanları geleneğin verilerinden koparmak suretiyle, yabancılaşmış ve geleneğe karşı güvenini kaybetmiş bir kitleye dönüştürüvermesi şeklinde değerlendirmiştir.¹⁸² Dolayısıyla din hakkında bir asla dayanmaksızın kişilerin görüşlerini esas alan söylemlerin önünü kesmek istemiştir. Bu hususta Ashâbu'l-Hadîs'in âsârın ya da hadislerin kabulünde isnadı şart koşmasının altında da bu gerekçenin yer aldığı belirtilmiştir.¹⁸³

Ashâbul-Hadîs'e göre dîn, Hz. Peygamber ve onun ashâbı aracılığıyla en güzel şekilde söylenmiş, açıklanmış ve tatbik edilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'in ashâbı da vahyin indirilişine tanıklık ettikleri için onun getirdiklerini en iyi şekilde bilen ve künhüne vakıf olanlardır.¹⁸⁴ Bu nedenle insanın üzerine düşen onlara tabi olmaktır.¹⁸⁵ Kemâle erdiği kabul edilen dînin, âsâra indirgenmesiyle de dînî meseleler hakkında eser dışında farklı bilgi kaynaklarıyla söz söylenmesinin önü kesilmek istenmiştir.

Âsârın birtakım akli temellendirmeler ve şahsi yorumlar içerdiği bilinmesine rağmen¹⁸⁶ hadis taraftarları yine de reyin kesinlik belirtmeyip değişkenlik içerdiğini iddia etmiştir. Çünkü her ne kadar âsâr şahsi yorumlar içerse de bu yorumlar, Hz. Peygamber, ashâb ve tâbiûna aittir. Onlardan sonra yaşayanların reyleri değer itibarıyla onların yorumlarından sonra gelmektedir.¹⁸⁷ Bunun yanı sıra rey onlara göre hem hatayı hem de isabetli olmayı bünyesinde barındırmaktadır.¹⁸⁸ Bu bağlamda Ashâbu'l-Hadîs nezdinde

¹⁸¹ Ahmed b. Hanbel, *Usulü's-Sünne* (Suudi Arabistan: Dâru'l-Menâr, 1990), 20-21.

¹⁸² Gürlü, "Ekolleşme Sürecinde Ehl-i Hadis", 35.

¹⁸³ Hatib el-Bağdâdî, *Şerefu Ashâbi'l-Hadis*, 39-42; Kutlu, *Selefilîğin Fikrî Arkapları*, 63.

¹⁸⁴ Ebû Hamîd el-Gazzâlî, *Kelâm ve Halk-İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm el-Kânûnu'l-Küllî fi't-Te'vîl*, çev. Mahmut Kaya - M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 68.

¹⁸⁵ el-Berbehârî, *Şerhu's-Sünne*, 36.

¹⁸⁶ Kutlu, *Selefilîğin Fikrî Arkapları*, 63.

¹⁸⁷ Kutlu, *Selefilîğin Fikrî Arkapları*, 63-64.

¹⁸⁸ Ebû Abdullah Nuaym b Hammad b Muaviye Nuaym b (ö. 228/843) Hammad, *Kitabü'l-Fiten*, thk. Semîr Emîn ez-Zuheyri (Kahire: Mektebetü't-Tevhîd, 1991), I/91; Hanbel, *Müsned*, 31/180; Ebû Bekr Ahmed b

değişkenlik arz eden reyin, Allah'ın ve Resul'ünün otoritesine bağlanan nass karşısında bir önemi kalmamış gözükmektedir. Bu nedenle ortaya koydukları yönetime göre dînî meselelerin açıklanmasında yorum ve rey, bid'at kabul edilerek mücadele edilmesi gerekli görülmüştür.¹⁸⁹ Ancak onların aklı tamamen reddettikleri söylenememektedir. Aklın vazifesini nassın anlaşılmasıyla sınırlamışlardır. Ashâbu'l-Hadîs'e göre îtikâdî meselelerde aklî prensiplerin kullanılması ve kullanılmasının zarurî olduğunun iddia edilmesi Selef'in bu meseleleri hakkıyla bilmediğini iddia etmek anlamına gelmektedir.¹⁹⁰ İbnü'l-Mukaffa'nın şu sözleri konuyu açıklayıcı bir nitelik taşımaktadır:

“Din, gerçekten münakaşa ve tartışmaya dayalı değildir. Eğer tartışmalara dayalı olsaydı, insanlara bırakılmış olacaktı ki, onlar da kendi görüş ve zanlarıyla onu ispat edeceklerdi. İnsanlara havâle edilen her şey, zayi olmaya mahkûmdur. Bid'at ehlinin eleştirildiği tek nokta, dinlerini görüşlerden elde etmeleridir. Zira görüş kesin olmadığı gibi, güvenilir de değildir. Görüş, şek ve zan mertebesinin çok az üstündedir. Görüş, sabit ve yakîn bir bilgi seviyesinde değildir. Sizler, yakîni şekilde bildiği bir şey için “şöyle şöyle olduğu görüşündeyim.” diyen hiç kimseyi duymuş değilsiniz. Ben, kendi görüşünü ve kişilerin görüşlerini kabul edilmesi gereken bir din olarak benimseyen kimseden, daha fazla dinini hafife alan başka bir kişi bulamıyorum.”¹⁹¹

Ehl-i Hadîs, Kur'an'da birçok yerde ilâhî bilginin yanı sıra aklî çıkarıma dayalı bilgi anlamını ifade eden ilim terimine geleneksel bir hüviyet kazandırarak yalnızca rivayetle elde edilen bilgi anlamını yüklemiştir.¹⁹² Ashâbu'l-Hadîs'e göre “Kendilerine

Amr b Abdülhalik el-Basri (ö. 292/905) Bezzar, *el-Bahrü'z-zehhar = Müsnedü'l-Bezzar*. (Beyrut-Medine: Müessesetu Ulumi'l-Kur'ân-Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 1988), I/427; Gürler, “Ekolleşme Sürecinde Ehl-i Hadis”, 44.

¹⁸⁹ Gürler, “Ekolleşme Sürecinde Ehl-i Hadis”, 48.

¹⁹⁰ Vecihi Sönmez, “Selef Düşüncesinin Tarihi Arkapları ve Selefilik”, *Araştıran Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 9/10 (2010), 182.; Resul Ersöz, *Selefilik ve Selefî Tefsir Anlayışı* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), 93.

¹⁹¹ İbn Abdi'l-berr, *Câmi*, 2/778-779.

¹⁹² İlim kelimesi Âl-i İmrân 19. ayette olduğu gibi ilahi bilgiye nispetle birçok farklı yerde kullanılırken

apaçık deliller geldikten sonra parçalanıp ayrılığa düşenler gibi olmayın...”¹⁹³ ayeti uyarınca takip edilmesi gereken yol belirlenmiştir. Dolayısıyla onlar, nassın her şeyi ihtiva ettiğini, bu nedenle karşılaşılan problemlerde nassın dışında bir kaynağa yönelmenin dinin bütünleştirici etkisinden uzaklaştırarak İslam toplumunun parçalanmasına sebebiyet vereceğini savunmuşlardır. Neticede çeşitli siyasi, kültürel, sosyal ve ideolojik sebeplerle ayılmaların başladığı Müslüman toplumu ortak bir zeminde toplamak adına çözümü Kur’an’ın yanı sıra idealleştirilen Hz. Peygamber ve ashabının dönemindeki uygulamalarda bulmuşlardır. Bu doğrultuda Ashâbu’l-Hadîs; Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiûnun sözlerini toplamak, konularına göre tasnif etmek ve rivayet etmek için özel çaba sarf etmiş, kıyastan uzak durmuştur.¹⁹⁴ Bu bağlamda nass kavramının anlam alanı kitap, sünnet ve geçmiş ulemanın görüşlerini içerecek şekilde genişletilmiştir.¹⁹⁵ Böylelikle dîni anlama ve açıklamada tenkit ve itiraz edilemez bir anlayış hakim olmuş, ilk nesilden gelen açıklama ve uygulamaların muhafaza edilmesine

Yusuf Suresi 73. ayette ise aklî çıkarıma nispetle kullanılmıştır. Örneklerini çoğaltabileceğimiz ilim teriminin ve türevlerinin Kur’an’da hangi bağlamlarda kullanıldığı hususunda detaylı bilgi için bkz. Fikret Karaman, “İlim”, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, ed. İsmail Karagöz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 309. İlim terimi hicri birinci asrın sonlarına doğru hadis ve eser terimleriyle aynı anlamda kullanılmıştır. Hadis literatüründe bilginin özne tarafından elde edildiği bir süreci değil, bilginin kaydedilerek aktarıldığı bir süreci ifade etmiştir. Hadis ve esere indirgenen ilim terimi, aynı zamanda re’ye olumsuz bir anlam yüklenerek rey’in zıttı bir konumda gösterilmiştir. Hz. Peygamber’e nispet edilen “İlmi ancak şâhitliği caiz olandan yazınız.” rivayeti ilmin hadis ile eş anlamlı olarak kullanıldığını gösterirken; Atâ (ö. 114/732)’dan gelen başka bir rivayette kendisine sorulan bir soruya cevap vermesi üzerine “Bu bir ilim mi, yoksa re’y mi?” sorusunun sorulması, ilim teriminin re’y karşısında konumlandırıldığını göstermektedir. Nitekim *Kitâbu’l-‘İlm* adlı eserin müellifi Züheyr b. Harb ilim-hadis- bilgisinin re’y ve kıyastan üstünlüğünü savunmuştur. Detaylı bilgi için bkz. Kadir Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı-İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği* (Bursa: Emin Yayınları, 2007), 162-163; İlhan Kutluer, “İlim”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), XXII/109-114. İlimin nassları bilmek olduğuna ilişkin detaylı bilgi için bkz. Erkan Kurt, “Ehl-i Hadis Kelâma Alternatif Bir Akaid İlmi Geliştirmiş Midir?”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/40 (2014), 156.

¹⁹³ Âl-i İmrân 3/105.

¹⁹⁴ eş-Şehristânî, *el-Milel*, 280.

¹⁹⁵ Gürler, “Ekolleşme Sürecinde Ehl-i Hadis”, 46.

ve onları aşan beyanlardan sakınılmasına dikkat edilmiştir.¹⁹⁶ Bu bağlamda Ahmed b. Hanbel, Sünnet'in esaslarını sıralarken Hz. Peygamber'in ve ashabının üzerinde bulundukları şeye sıkı sıkı sarılmanın ve onlara uymanın, bidatleri terk etmenin, hevâ ehli ve bid'atçilerden uzak durmanın, dinî hususlarda tartışmaktan sakınmanın ve Sünnet'in gereklerinden olan hiçbir şeyi terk etmemenin önemine dikkat çekmiştir.¹⁹⁷

1.1.2. İlm Kavramının Nass ile Sınırlandırılması

Tüm disiplinler için merkezi bir öneme haiz ilim terimi; mahiyeti, kapsamı ve sınırları gibi hususlarda derin incelemelere tabi tutulmuştur. Bu sebeptendir ki ilim terimi, geçmişten günümüze kadar anlama ve anlamlandırma yöntemleri pek çok disiplin tarafından farklı biçimlerde tanımlana gelmiştir. En genel anlamıyla ilim, zan ve şüphe içermeyen kesinlik ifade eden bilgi anlamına gelmektedir.¹⁹⁸ Kelamcılar tarafından “aklın ve duyuların alanına giren her şeyin tanınmasını sağlayan bir sıfat” ve “zıddına ihtimal verilmeyecek şekilde manaları (duyu dışındaki her şeyi) birbirinden ayırt etme sıfatı”¹⁹⁹ şeklinde ifade edilmiştir. Erken dönemlerde fıkıhla da ilişkilendirilen ilim terimi, fıkıhçılar tarafından ise “derin kavrayış ve herhangi bir şeyin anlaşılması” ve “aklın tatbiki üzerine bina edilen bilgi ve bağımsız kararlar”²⁰⁰ şeklinde tanımlanmıştır.

Kelam ve fıkıh gibi aklî ilimlerin aksine Ashâbu'l-Hadîs, bilgiyi akıldan bağımsız bir zeminde ele almıştır. Daha önce de belirtildiği gibi onlar, Kur'an'da birçok yerde ilâhî bilginin yanı sıra zihni çıkarıma dayalı bilgi anlamını ifade eden ilim terimine, geleneksel bir hüviyet kazandırarak rivayetle elde edilen bilgi anlamını yüklemişlerdir. Esasen pek

¹⁹⁶ Kubat, “Selefi Perspektifin Tarihselliği”, 240.

¹⁹⁷ Ahmed b. Hanbel, *Usulü's-Sünne*, 14-19.

¹⁹⁸ Muhammet Emin Eren, *Hadis Edebiyatında Kitâbu'l-İlm ve İlim Kelimesinin Kavramsal Tahlili* (Yayınlanmamış Y.L. Tezi: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 13.

¹⁹⁹ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2017), 73; Şaban Ali Düzgün, *Varlık ve Bilgi Aydınlanmanın Keşif Araçları* (Ankara: “Beyaz Kule” Yeni Çizgi Yayınları, 2008), 188.

²⁰⁰ Hasan, *İslâm Hukuk Bilimi*, 27,31.

çok kaynakta ilim kavramının hicri birinci asrın sonlarından itibaren eser ve hadis terimleri ile eşanlamli olacak şekilde kullanılmaya başladığı müşahade edilmektedir.²⁰¹ Bu bağlamda hadis taraftarlarının kaleme aldıkları eserlere baktığımızda onların ilim anlayışlarını ortaya koyarken gözettikleri noktanın reyin karşısında hadisin otoritesini güçlendirmek olduğu söylenebilir. Nitekim hicri birinci asrın sonlarına doğru belirginleşmeye başlayan rey ve hadis ayrımının başlangıçtan itibaren dînî literatüre yön verdiği bilinen bir husustur. Atâ (ö. 114/732)'dan gelen bir rivayette kendisine sorulan bir soruya cevap vermesi üzerine “Bu bir ilim mi, yoksa rey mi?” sorusunun sorulması, ilim teriminin rey karşısında konumlandırıldığını göstermesi açısından önemlidir.²⁰²

İlimle ilgili rivayetler daha çok müstakil *Kitâbu'l-İlm* adıyla kaleme alınan eserlerde yahut *Câmi'*, *Sünen*, *Musannef* türü eserlerin “Kitâbu'l-İlm” babları altında ele alınmıştır.²⁰³ Örneğin Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153) *Kitâbu'l-Câmi'* adlı eserinde ilme dair toplam yirmi beş rivayeti ihtiva eden “Bâbu'l-İlm”²⁰⁴ ve “Bâbu Kitâbi'l-İlm”²⁰⁵ olmak üzere müstakil iki bab yer almaktadır.²⁰⁶ İki başlık altında ele alınan rivayetlerden hareketle ilimden kastın Hz. Peygamber'den ve Selef'ten nakledilenler olduğu anlaşılmaktadır. İlimin mahiyetinin ortaya konma çabasıdan ziyade belirli vasıflarla nitelenmiş bir bilgidir, onun faziletinden, üstünlüğünden ve o ilme teşvikten bahsedildiği görülmektedir.²⁰⁷ Bir başka ifadeyle Ma'mer b. Râşid, ilim kavramını zihninde var olan

²⁰¹ Hasan, *İslâm Hukuk Bilimi*, 31.

²⁰² Gürlü, *Ehl-i Hadis*, 163.

²⁰³ Örneğin Buhârî'nin *Sahîh*'inde yer alan *Kitâbu'l-İlm* alt başlığı altında ilim terimi detaylandırılmıştır. İlimin fazileti hususuyla başlanılarak toplam 53 bab başlığı oluşturulmuştur. Bu bab başlıkları altında ise 74 hadise yer verilmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Abdülkadir Palabıyık, “Hadîs Literatüründe ‘Kitâb’ül-İlimler’”, *D.E.Ü: İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIII-XIV (2001), 152.

²⁰⁴ Ebû Urve Ma'mer b. Râşid, *Kitâbu'l-Câmi'*, thk. Habibu'r-Rahmân el-A'zamî (Güney Afrika: el-Meclisu'l-'Alemlî, 1970), XI/202.

²⁰⁵ Ma'mer b. Râşid, *Kitâbu'l-Câmi'*, XI/207.

²⁰⁶ Eren, *Hadis Edebiyatı*, 22-23.

²⁰⁷ Eren, *Hadis Edebiyatı*, 23.

bir ön kabulden hareketle mahiyetine değinmeksizin rivayetler ışığında sağlam bir zemine oturtmaya çalışmaktadır. Hz. Peygamber'den nakledilen “İlmi ancak şâhitliği caiz olandan yazınız.” rivayeti de Ma'mer b. Râşid'in ilim anlayışını destekler niteliktedir. Nitekim Ashâbu'l-Hadîs, bu rivayette geçen ilim kavramının hadisi ifade ettiği hususunda ittifak etmiştir.²⁰⁸ Benzer bir anlayışın Züheyr b. Harb'in (ö. 234/849) *Kitâbu'l-İlm*²⁰⁹ adlı eserinde hakim olduğu da müşahade edilmektedir. Burada da ilim kavramı Hz. Peygamber ve Selef'in rivayetleri ile ilişkilendirilmiştir.²¹⁰

Bu konuda Ma'mer b. Râşid ve Ebû Hayseme'nin (ö. 234/849) ilim anlayışına uygun bir görüş benimseyen bir diğer hadis taraftarı İbn Ebi Şeybe (ö. 235/849) olmuştur. O, diğer iki müelliften farklı olarak ilme dair görüşlerini “Kitâbu'l-İlm” adı altında değil, *Musannef*'inin “Kitâbu'l-Edeb”²¹¹ bölümünde zikretmiştir. Nitekim o da sunmuş olduğu rivayetler çerçevesinde ilim ile hadis ve rivayetleri eşdeğer gören bir anlayış ortaya koymuştur.²¹²

“Biz ilmini yazmayan kimsenin ilmini ilim saymazdık”,²¹³ “Biz ilmi yazmayı Sultan bizi yazmaya zorlayıncaya kadar hoş görmüyorduk”²¹⁴ ve “İlmi kaydediniz”²¹⁵ gibi haberleri *Sünen*'inde zikreden ed-Dârimî, (ö. 255/869) rivayetlerde geçen ilim ile kastın hadis olduğuna dikkatleri çekmiştir. İlim bahsi altında Sünnet'e ittiba'a, sünnet ve kitapta olmayan konulara cevap vermekten kaçınmaya ve rey ile amel etmenin kerahetine

²⁰⁸ Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî b. Sâbit Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi 'İlmi'r-Rivâye*, thk. Ahmed Ömer Haşim (Beyrut, 1986), 118.

²⁰⁹ Ebû Hayseme Züheyr b. Harb, *Kitabu'l-İlm*, thk. Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsuru'd-Dîn el-Elbânî (Riyad: Mektebetu'l-Meâ'rif, 2001).

²¹⁰ Eren, *Hadis Edebiyatı*, 32.

²¹¹ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, thk. Kemâl Yusûf el-Hût (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1409), V.

²¹² Eren, *Hadis Edebiyatı*, 34.

²¹³ ed-Dârimî, *es-Sünen*, 1/432.

²¹⁴ ed-Dârimî, *es-Sünen*, 1/392.

²¹⁵ ed-Dârimî, *es-Sünen*, 1/432.

dair rivayetler konu edinmiştir. Ancak bu hususlara ilim bahsiyle beraber yer vermesi onun da ilim ile rey arasındaki farkı ortaya koyma gayretinde olduğu intibai uyandırmaktadır.²¹⁶ de benzer bir tutum göstererek sünnet ile Selef'ten gelen rivayetlerin önemine işaret ettikten sonra bid'at, cedel, rey ve kıyastan uzak durmanın gerekliliğine dair rivayetlere değinmektedir.²¹⁷

İlmin özelde hadis ve genel anlamda eserle eş anlamlı kullanımına örnek niteliğinde İbn Mes'ûd, İbn Abbas ve Mansûr b. el-Mu'temir'den (ö. 132/750) ilmin yazılmasının hoş karşılanmadığı yahut yasaklandığı şeklinde rivayetler sunulabilmektedir.²¹⁸ Nitekim Enes tarafından bizlere ulaştırılan “kim dünyalık isteğiyle hadis ya da ilim talep ederse ahiret nimetine ulaşamaz”²¹⁹ rivayetinin de bu minvalde söylenmiş zayıf bir rivayet olduğu bildirilmiştir. Bunun yanı sıra Mâlik b. Enes'ten, ilmin dört kişiden alınmayacağı hususunda nakledilen rivayet de ilim ve hadis arasında kurulan ilişkiye işaret etmektedir.²²⁰

Bu veriler ışığında erken dönemden itibaren ilim teriminin hadisçiler nezdinde hadis ve rivayetlerle ilişkilendirildiği açıkça görülmektedir. Başka bir deyişle ilmin esere indirgenmesi durumu söz konusu olmuştur. Onların ilim bahsini ele alırken amaçları, kavramın mahiyetinin epistemolojik açıdan incelenmesi değildir. Aksine onların ana gayesi, zihinlerinde sınırları çizilmiş bu kavramın rivayetler ışığında herkesçe kabulünü sağlayacak bir zemine oturtularak rey, kıyas, kelam gibi aklî faaliyetlere üstünlüğün sağlanmasıdır.

²¹⁶ Eren, *Hadis Edebiyatı*, 35-36.

²¹⁷ Eren, *Hadis Edebiyatı*, 40.

²¹⁸ Gürler, *Ehl-i Hadis*, 166.

²¹⁹ Ebû Bekr Ahmed b. 'Ali b. Sâbit Hatib el-Bağdâdî, *el-Câmi' li Ahlâki'r-Râvî ve Âdâbi's-Sâmî*, thk. M. Accâc el-Hatîb (Beyrut, 1994), I/124.

²²⁰ Gürler, *Ehl-i Hadis*, 166.

1.1.3. Yorum Karşıtlığı

Hicri birinci yüzyılın sonlarından itibaren İslam düşünce geleneği içerisinde oluşum gösteren her fırka, görüşlerini Kur'an ile temellendirme ve destekleme yoluna gitmiştir. Buna bağlı olarak farklı bakış açıları doğrultusunda çeşitli sosyal ve kültürel ortamlarda Kur'an, göreceli olarak anlaşılmaya başlanmıştır.²²¹ Kur'an'ın farklı anlaşılmasına, Kur'an'da kullanılan üslupların çeşitlilik arz etmesi imkân vermiştir. Bu bağlamda Kur'an'da; dilin sanatsal, betimsel, metalinguistik gibi işlevleri²²² ile mutabık sembolik, metaforik, teşbîhî ve temsîlî bir dil²²³ kullanılmıştır. Aşkın olan Allah'ın, insanî bir olgu olan dil ile kendini müşahade aleminden örnekler getirerek açıklaması, Allah ile insan arasındaki ilişkinin gereği gibi anlaşılabilmesi riskini de beraberinde getirmiştir.²²⁴ Nitekim İslam düşünce geleneğinin en temel problemlerinden biri, Allah ile insan arasındaki ilişkinin nasıl açıklanacağı meselesi olmuştur. Bu meselenin anlaşılmasında ise Allah'ın münezzeh oluşuyla Kur'an'da kullanılan teşbih dilinin nasıl anlaşılacağı hususu oldukça önemli bir yere sahiptir.²²⁵ Bu bağlamda konun çözümünde teşbih²²⁶, tefvîz²²⁷ ve te'vil olmak üzere üç temel yönetime başvurulmuştur.

²²¹ Yasin Pişgin, "Kur'an'a Göre Akıl-Gayb İlişkisi Bağlamında Mana Yönünden Müteşabih Ayetlerin Tevili Meselesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2012), 106; Zübeyir Bulut, *Haberî Sıfatlar Anlama Yöntemleri ve Yorumlar* (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 55.

²²² Dilin işlevleri ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Mustafa Karagöz, "Dilin İşlevleri Açısından Kur'an'ın Üslûbu", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2007), 171.

²²³ Şaban Ali Düzgün, *Varlık ve Bilgi Aydınlanmanın Keşif Araçları* (Ankara: "Beyaz Kule" Yeni Çizgi Yayınları, 2008), 119; İsa Kanık, "Kur'an'ın Edebî Anlatım Üslubundaki Çeşitlilik", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (30 Nisan 2018), 17-18.

²²⁴ Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 33.

²²⁵ Bulut, *Haberî Sıfatlar*, 56.

²²⁶ "Allah'ı yaratılmışlara veya yaratılmışları Allah'a benzetmek" şeklinde tanımlanmaktadır. Allah'a cisim atfeden ve onu yarattıkları ile benzer şekilde vasıflandıranlara müşebbihe ve mücessime denilmektedir. Mu'tezile'nin ilahi zatı tenzihte ileri gitmesine bir reaksiyon olarak görülmüştür. Şia ve sufîyyenin aşırı grupları bu görüşü benimsemiştir. Detaylı bilgi için bkz. Bulut, *Haberî Sıfatlar*, 55-64.

²²⁷ "Allah'ın sıfatlarını kabul etmekle birlikte keyfiyetinin meçhullüğünü savunmak" şeklinde tanımlanmaktadır. Allah'ın yarattıklarına benzediği izlenimini veren ayetlerde belirtilen sıfatları kabul

Te'vil,²²⁸ naslarda geçen bir lafzın bir delile dayandırılarak zâhir anlamından alınıp taşıdığı muhtemel manalardan birine nakledilmesidir.²²⁹ Bir başka ifadeyle zihinde açık bir şekilde tek bir anlam ifade etmeyen, birden fazla manayı aynı anda içeren sözün, bağlamından koparılmaksızın taşıdığı bir diğer anlama yöneltmesi şeklinde anlaşılabilir. Tanımından hareketle yorum, gerçeği arayıp keşfetmede zihinsel bir yol olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yol, sözcük ve gramer kurallarının ötesinde nasstaki her parçayı bütünlü ve bağlamıyla anlama çabasıdır.²³⁰ Diğer bir ifadeyle te'vil, anlamının belirli ölçütlere bağlanmış bir aracıdır.²³¹ Nassın zahirinin ötesinde muğlak ifadeler üzerinde düşünerek derinliklerine nüfuz etmesidir. O ifadeleri bağlamlarına yerleştirerek onların neye, niçin delalet ettiklerini saptamaktır. Kur'an'ın bütünlüğünden hareketle delalet ettiği manayı ve niçin söylediğini tespit ederek bugüne ne söyleyeceğini aramaktır.²³² Ancak şu da var ki ortaya çıkarılan bu anlam delaletlerinde bir çatışma görülmesi de mümkündür. Bu çatışma metinden kaynaklanmamaktadır. Nassın anlaşılmasında lafız ve mana arasında çıkan boşluk, çatışmanın metnin anlaşılmasından kaynaklandığı izlenimi vermektedir.

etmekle birlikte bu sıfatların mahiyetinin bilinemeyeceğini savunanların benimsediği bir yöntemdir. Detaylı bilgi için bkz. Bulut, *Haberî Sıfatlar*, 64-74.

²²⁸ Te'vil kelimesi Kur'an'da 17 farklı yerde kullanılmıştır. Ayetlerde daha çok bir şeyin varacağı nihai nokta, işlerin akıbeti, mahiyet ve hakikati anlamlarıyla ön plana çıkmıştır. İsra Suresi'nin 35. ayetinde “...ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا...” geçen te'vil kelimesi sonuç anlamında ifade edilirken benzer bir anlamla A'raf Suresi'nin 53. ayetinde “هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ...” şeklinde döneceği durum, varacağı sonuç manasında hesap gününü ifade etmek için kullanılmıştır. Ancak Kur'an'da üzerinde âlimlerin ihtilafa düştükleri müteşabih ayetlerin yorumlanması anlamında Âl-i İmrân Suresi 7. ayetinde “فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ” şeklinde geçmektedir. Bu hususta müteşabihatın ancak Allah tarafından bilinebileceğini savunanlar ve Allah'ın yanı sıra ilimde derinleşenler tarafından da bilinebileceğini savunanların görüşü olmak üzere iki temel görüş ileri sürülmüştür. Birinci görüş selef âlimleri tarafından benimsenirken ikinci görüş ise halef âlimleri tarafından kabul görmüştür. Detaylı bilgi için bkz. Mehmet Kaya, “Kur'an'ın Eleştirilen Yorum Biçimlerinin Ortak İfadesi: Tevil ve Çeşitleri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (27 Eylül 2018), 125.

²²⁹ Mevlüt Erten, *Nass-Yorum İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 46.

²³⁰ Erten, *Nass-Yorum İlişkisi*, 57.

²³¹ Gürler, *Ehl-i Hadis*, 241.

²³² Erten, *Nass-Yorum İlişkisi*, 57.

Aslında çatışmanın özü, metni anlamada kullanılan yöntemlerle ilişkilidir. Bunlardan ilki, hakikatin tek; ancak ona ulaştıracak yorumlama yollarının birden fazla olduğunu kabul edenlerin yöntemidir. İkincisi ise bu yöntemin aksine nassa ulaştıracak yolun da tek olduğundan hareketle nassı sınırlandırıp manasını zapt altına almayı hedefleyenlerin yöntemidir.²³³

Hicri birinci asırdan itibaren te'vile menfî anlamlar atfedilmeye başlandığı görülmektedir. Âl-i İmrân suresi, “Kalplerinde eğrilik bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu (kişisel arzularına göre) te'vil etmek için ondaki müteşâbihlerin peşine düşerler. Hâlbuki onun te'vilini ancak Allah bilir...”²³⁴ ayetinden hareketle te'vile, kişiyi helake götüren kişisel görüşler şeklinde olumsuz bir anlam yüklenmiştir. Hicri üçüncü yüzyıldan itibaren ise tefsir ve tevil terimleri arasında gözetilen anlam farkı²³⁵ ve yaşanan siyasal-düşünsel ayrışmalar sebebiyle te'vilin anlam alanı daha da daraltılmıştır.²³⁶ Sonuç olarak, tevilin sapık inanç ve düşüncelerin ispatlanması için Kur'an'daki ifadelerin anlam ve delaletlerinin kasten tahrifi ve ifade ettiği nesnel mana ve maksatlardan kopuş olduğu yönünde bir kanaat yaygınlık kazanmıştır.²³⁷

Ashâbu'l-Hadîs'e gelindiğinde onların da yaygın olan bu kanaati benimsemiş oldukları görülmektedir. Onlara göre Âl-i İmrân suresi 7. ayet ile te'vilin önü kesilmiştir.

²³³ Düzgün, *Varlık ve Bilgi*, 2008, 120.

²³⁴ Âi İmrân Suresi 3/7.

²³⁵ Özellikle İmam Mâtûrîdî (ö. 333/944)'nin tefsir- te'vil arasında yaptığı ayrımla bu iki terimin anlaşılması hususunda bir dönüm noktası yaşanmıştır. İmam Mâtûrîdî, tefsirin Kur'an ayetlerinin nazil oluşuna şahitlik eden ve sebebi nüzulünü bilen sahabeye ait olduğuna, te'vilin ise ayetlerin içerdiği muhtemel manalardan birisinin tercih edilmesi ve bir anlam arayışı olmasından hareketle sonraki nesillerin Kur'an yorumuna karşılık geldiğine kanaat getirmiştir. Bilgi için bkz. Kaya, “Kur'an'ın Eleştirilen Yorum Biçimlerinin Ortak İfadesi”, 127; Yusuf Şevki Yavuz, “Te'vil”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), XLI/27.

²³⁶ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, “Tarihte ve Günümüzde "Kur'an Te'vili" Sorunsalı”, çev. Ömer Özsoy, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 9/1-2-3-4 (1996), 24.

²³⁷ Ebû Zeyd, “Tarihte ve Günümüzde "Kur'an Te'vili" Sorunsalı”, 24.

Müteşabihlerin anlamı ise ancak Allah tarafından bilinebilmektedir.²³⁸ Bu nedenle onlara göre nassı itiraz, muhalefet, tenkit ve te'vil konusu yapmak kesinlikle caiz görülmemiştir.²³⁹ Örneğin, ed-Dârimî, Hz. Ömer'e nispet edilen bir rivayetten hareketle Allah kelâmı olan Kur'an'ın şahsi görüşle yorumlanmasını küfür olarak kabul etmiştir.²⁴⁰ Dolayısıyla fikhî konularda aklın kullanımına ve içtihadı cevaz verirken, *usûlu'd-dîn*'de aklın kullanılmasına ve te'vile izin vermemişlerdir.²⁴¹

Gazzâlî, (ö. 505/1111) *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm* adlı eserinde Selef'in müteşâbih ayetlere nasıl yaklaştıklarına yer vermektedir. Onun belirttiği üzere Selef, Allah'ın isim ve sıfatlarını Kur'an ve Sünnet'te belirttiği üzere kabul etmiş; kişinin müteşâbih ayetlerin manasını bilmeye gücün yetmeyeceğini, bu nedenle bunları sorgulamaması ve işin marifet ehline bırakılması gerektiğini savunmuştur.²⁴² Nitekim Eş'ârî'nin de belirttiği üzere Ashâbu'l-Hadîs, “Bir şey hususunda ayrılığa düştüğünüz vakit, onu Allah ve Resul'üne arz ediniz”²⁴³ ayetinden hareketle Kitap ve Sünnet'e sarılmıştır.²⁴⁴ Bu hususta zayıf olduğu belirtilmekle birlikte kaynaklarda Hz. Ömer'e atfen yer alan bir rivayette onun, müteşabihin peşinde koşan bir grubun geleceğinden haber verdiği ve onlara karşı sünenle cevap verilmesi gerektiğine işaret ettiği

²³⁸ Osman b. Saîd ed-Dârimî, *er-Reddu 'ale'l-Cehmiyye*, thk. Bedir b. Abdullah el-Bedir (Kuveyt: Dâru İbni'l-Esîr, 1995), 133; Kubat, “Selefi Perspektifin Tarihselliği”, 241.

²³⁹ Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 32.

²⁴⁰ ed-Dârimî, *er-Reddu ale'l-Cehmiyye*, 170.

²⁴¹ İbn Abdî'l-berr, *Câmi*, II/1199; Fethi Kerim Kazanç, “Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 1/8 (2010), 96; Kutlu, *Selefilik'in Fikrî Arkapları*, 66.

²⁴² Gazzâlî, *Kelâm ve Halk*, 32-33.

²⁴³ Nisa 4/59.

²⁴⁴ Ebû'l Hasan el-Eş'ârî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005), 240.

belirtmiştir.²⁴⁵ Bunlardan hareketle Ashâbu'l-Hadîs'in nassları anlamada uyguladığı yöntemin, nassların nasslara arzı olduğu söylenebilir.

Dînin tamamlandığı düşüncesinden hareketle naslara yapılacak herhangi bir müdahale yahut söylenilecek her yeni sözün de dine eksiklik atfetmek olduğunu savunmuşlardır. Çünkü onlara göre yeni fikir ve yorumlar, tam ve kemal olma düşüncesi ile tezat teşkil etmektedir.²⁴⁶ Yenilik ihtiva ettiği için dine eklenen her yeni düşünce ve fikir bid'at kabul edilmiştir. Te'vil, onlara göre bir tür kişisel görüş beyanıdır ve bir anlama çabasının neticesidir. Bu nedenle kişinin zihninde oluşan “nasıl” ve “niçin” sorularına cevap teşkil etmektedir. Ancak yorumun bid'at olarak kabul edildiği göz önüne alındığında onların yoruma zemin oluşturacak sorgulamalardan kaçınacağı da tahmin edilecektir. Ebû'l-Hasan el-Eş'ârî (ö. 324/935-36) bu hususa dikkat çekerek bid'at olduğu gerekçesiyle “nasıl” ve “niçin” gibi soruları sormadıklarını belirtmiştir.²⁴⁷ İbn Batta (ö. 387/997) da insanları yeni şeylere iten asıl nedenin Selef'in konuşmadığı îtikâdî hususlarda soru sorulması ve bilinmeyen hususların araştırılması olduğunu vurgulamıştır.²⁴⁸ İbn Abbas'a nispet edilen bir rivayette onun Hz. Peygamber'in ahabından daha hayırlı bir nesil görmediği kaydedilmiştir. Çünkü onlar kendilerine fayda vermeyecek şeyler hakkında soru sormamışlardır.²⁴⁹ Soru sorulmasından yahut bir şeylerin sorgulanmasından hoşnut olmayan hadis taraftarları,²⁵⁰ Kur'an ve Sünnet ışığında cevap veremedikleri meselelere rey kullanmaktan kaçındıkları için sıklıkla “bilmiyorum” cevabını vermişlerdir.²⁵¹ Atâ b. Ebî Rebbâh (ö. 114/732) kendisine bir

²⁴⁵ ed-Dârimî, *es-Sünen*, 1/235.

²⁴⁶ Kubat, “Selefi Perspektifin Tarihselliği”, 240-241.

²⁴⁷ el-Eş'ârî, *İslam Mezhepleri*, 239.

²⁴⁸ Kurt, “Ehl-i Hadis Kelâma Alternatif Bir Akaid İlmi Geliştirmiş Midir?”, 2014, 159.

²⁴⁹ ed-Dârimî, *es-Sünen*, 1/235.

²⁵⁰ Zubeyd'den nakledilen bir rivayette İbrahim en-Nehâi'ye ne zaman bir soru sorulsa yüzünde hoşnutsuzluk belirtisi olduğu haber verilmiştir. Bkz. ed-Dârimî, *es-Sünen*, 1/247.

²⁵¹ Gürler, *Ehl-i Hadis*, 233. Dârimî, bu hususta en çok ‘bilmiyorum’ cevabını veren kişinin Şâ'bi olduğuna

sorunun sorulması üzerine bilmiyorum demekle yetinmiş; ancak muhatabının kendi görüşünü sorması üzerine “Ben yeryüzünde kendi görüşümü beyan etmekten Allah nezdinde utanırım”²⁵² cevabını vermiştir. Nitekim her sorulan soruya cevap verilmesini mecnunluk olarak gördüğü söylenen İbn Mes’ûd’un da “Sizden birisine bilmediği bir şey sorulursa, ‘bilmiyorum’ desin. Zira bu ilmin üçte biridir”²⁵³ dediği nakledilmektedir.

Ashâbu’l-Hadîs, nassların anlaşılması ve açıklanmasını, İslam düşünce sisteminde nassların yorumlanmasında takip edilen üç yaklaşımdan birisi olan zâhirî/literal okuma düzleminde ele almıştır.²⁵⁴ Zâhirî yaklaşımda dil belirleyici unsur görülerek, tüm faaliyetler dil merkezinde gerçekleştirilmiştir. Nassa literal bakma tercih edilerek mana ve maksat ikinci hatta üçüncü sıraya atılmıştır.²⁵⁵ Aslında bu durum onların teolojik konulara yaklaşımları ve nakilci tutumları ile paralellik arz etmektedir.²⁵⁶ Çünkü zâhirde ifade edilenin ötesinde bir anlam arayışı, beraberinde zihnî bir anlama çabasını getirecektir; ancak zihnî anlama çabasına bağlı kılınan te’vil ise zan ihtiva edecektir. Bu ise öznellikten uzak, objektif bir epistemoloji kurmaya çalışan Ashâbu’l-Hadîs’in yöntemine zıt düşmektedir. Nitekim benzer bir kaygıyı ilmin hadise indirgenmesi konusunda gördüğümüzü bir önceki bölümde belirtmiştik.

Ashâbu’l-Hadîs, Kur’an’da belirtilen muhkem ya da müteşabih tüm ayetleri olduğu gibi –zâhirî anlamı üzere- aynen kabul edip te’vile girmeyen, antropomorfizmden uzak bir anlayış benimsemiştir.²⁵⁷ Aslında onlar Allah’a nispet edilen cismani

dair bir habere yer vermiştir. *es-Sünen*’de yer alan bu rivayete göre Ömer b. Ebî Zâide Şâ’bi’den daha fazla bilmiyorum diyen başka kimseyi görmediğini iddia etmiştir. Bkz. ed-Dârimî, *es-Sünen*, 1/248.

²⁵² ed-Dârimî, *es-Sünen*, 1/235.

²⁵³ Ebû İsmâîl Abdullâh b. Muhammed b. Alî el-Ensârî el-Herevî, *Zemmu’l-Kelâm ve Ehlihi*, thk. Abdurrahman Abdulaziz eş-Şîbil (Medine: Mektebetu’l-Ulûm ve’l-Hikem, 1998), III/168.

²⁵⁴ ed-Dârimî, *er-Reddu ale’l-Cehmiyye*, 179.

²⁵⁵ Erten, *Nass-Yorum İlişkisi*, 62.

²⁵⁶ Gürler, *Ehl-i Hadis*, 236.

²⁵⁷ Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 138; Kazanç, “Selefiyye’nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları”, 2010, 111; Gürler, *Ehl-i Hadis*, 236.

özelliklerden sadece mahiyetini bilmiyoruz diyerek sıyrılmaktadırlar. İtikâdî alanla ilgili hususlarda her şeyin aydınlatıldığına, karanlık bir noktanın bırakılmadığına inanan Ashâbu'l-Hadîs,²⁵⁸ Allah'ın bu hususların keyfiyetini bize bildirmediğini ve Hz. Peygamber'in de bir açıklamada bulunmadığını düşünmektedir.²⁵⁹ Bu nedenle onlara göre sınırlı kapasiteye sahip akıl, nasslar dâhilinde insanlara verilmeyen bilgilerin hakikatine vakıf olamayacaktır. Kur'an'da bu hususa "Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: "Ruhun ne olduğunu ancak rabbim bilir, size ise pek az bilgi verilmiştir."²⁶⁰ ayeti ile dikkat çekilmiş; "Ey iman edenler! Açıklandığı takdirde sizi sıkıntıya sokacak hususlarda soru sormayın."²⁶¹ ayeti ile de anlaşılmayacak konularda soru sorulmaması gerektiğini vurgulanmıştır.²⁶² Ashâbu'l-Hadîs'e göre Hz. Peygamber de "Ben sizi kendi halinize terk ettiğim sürece siz de beni kendi halime terk ediniz ve soru sormayınız. Sizden önceki ümmetler çok soru sordukları ve peygamberleriyle tartıştıkları için mahvolmuşlardır."²⁶³ diyerek soru sorulmasını yasaklamıştır. Nitekim Ali b. el-Medîni'ye izafe edilen bir rivayette nasıl ve niçin sorularının sorulamayacağı, kişi için tasdik ve imanın yeterli olacağı belirtilmiştir.²⁶⁴

Ashâbu'l-Hadîs, genel olarak Kur'an metninin esrarı konusunda bilgisel derinlikten hoşlanmamıştır.²⁶⁵ Onlar, Kur'an'da ve hadislerde geçen beşerî birtakım sıfatları, nassın kapalı lafızlarını aklî bir çıkarıma dayandırmaksızın mahiyeti ve

²⁵⁸ Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 112.

²⁵⁹ Kubat, "Selefi Perspektifin Tarihselliği", 242.

²⁶⁰ İsrâ 17/85.

²⁶¹ Mâide 5/101.

²⁶² Bulut, *Haberî Sıfatlar*, 73.

²⁶³ Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, "İtisam", 2.

²⁶⁴ Ebü'l-Kâsım (Ebü'l-Hüseyn) Hibetullâh b. el-Hasen b. Mansûr el-Lâlekâî, *Şerhu Usûli İ'tikâdi Ehl-i Sünne ve'l-İctimâ' min el-Kitâbi ve's-Sünneti ve İcmâi's-Sahâbe*, Ahmed Said Hamdân, (Riyad: Dâru Tayyibe, 1981), 1/165.

²⁶⁵ Bulut, *Haberî Sıfatlar*, 75.

keyfiyetini bilemeyeceklerini belirterek olduğu gibi kabul etmişlerdir.²⁶⁶ Ashâbu'l-Hadîs'e göre dînî mevzularda başvurulacak yegâne kaynak Kur'an ve Hz. Peygamber'in hadisleridir. Kur'an'ın müfessiri odur ve Kur'an'ı yorumlarken Allah'ın kendisine verdiği ilimle yorumlamıştır. Hz. Peygamber'in sözlerinin vahiy kaynaklı olup olmadığı hususu da burada önem arz etmektedir. Nitekim burada Hz. Peygamber'in yorumu kişisel olmaktan çıkarak Allah'ın otoritesine bağlanmış bulunmaktadır. Bu nedenle Hz. Peygamber'in Kur'an ayetlerini te'vil etmesi başkalarının da aynı şekilde te'vil edebileceği anlamını taşımamaktadır.

1.2. SÜNNETİN DÎNÎ MEŞRUIYETİ

Sözlükte sünnet kelimesi isim olarak “izlenen yol, yol güzergâhı, yöntem, davranış tarzı, yaşam şekli, örf, gelenek”²⁶⁷ gibi çeşitli anlamlara gelmektedir. İbn Manzûr terim olarak sünneti, “övuken, dosdoğru davranış” biçiminde tanımlamaktadır.²⁶⁸ Bunlardan hareketle sünnet, başlangıçta ortaya konulmuş örnek -örnek davranış- anlamını ifade etmektedir.²⁶⁹ Nitekim davranış ile ilişkilendirilen kavram, Cahiliye Arapları tarafından da “babalarından intikal eden, kendileri için örnek aldıkları çeşitli örf ve adetleri”²⁷⁰ ifade etmek üzere kullanılmıştır.

İslamiyet ile birlikte sünnet kavramı ve türevleri, Kur'an'da ve Hz. Peygamber'e nispet edilen hadislerde de yer almıştır.²⁷¹ Gerek Kur'an'da gerekse Hz. Peygamber'e

²⁶⁶ Gürler, *Ehl-i Hadis*, 239.

²⁶⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VI/402-04.

²⁶⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VI/402-04.

²⁶⁹ Muhammed Yûsuf Guraya, *Sünnetin Neliği Sorunu Mâlik'in Muvatta'ı Özelinde Metodik Bir Yaklaşım*, çev. Mehmet Emin Özafşar (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 36.

²⁷⁰ Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 14. Cahiliye döneminde kullanılan sünnet kelimesi ile İslam'ın geliştirdiği sünnet terimi arasında anlam farkı bulunmaktadır. Cahiliye döneminde atalarının adetlerine görüşe oluşan sünnet terimi, Hz. Peygamber'in getirdiği mesaj ve anlam bakımından Arap adetlerinden oldukça farklıdır. Bu nedenle cahiliye dönemi ile İslamiyet sonrası iki farklı anlayış ortaya konmuştur. Detaylı bilgi için bkz. Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, 58-59.

²⁷¹ Sünnetullah şeklinde Ahzâb Suresi 33/38; Feth Suresi 48/23; Sünnetü'l-evvelîn şeklinde Hicr Suresi

nispet edilen rivayetlerde lügat anlamları ile mutabık bir şekilde kullanılan sünnet, İslam'ın erken dönemlerinden itibaren hızlı bir şekilde kavramsallaşma sürecine girmiştir. Sünnet, lügat manalarını muhafaza etmekle birlikte Hz. Peygamber'in tarik ve sîretine tahsis olunmuştur.²⁷² Nitekim bazı hadislerinde Hz. Peygamber, sünnet kelimesini kendisine nispet ederek yaptığı fiil ve davranış biçimleri için kullanmıştır. “Her kim benim sünnetimden yüz çevirirse benden değildir.”²⁷³ buyruğunda geçen sünnet kelimesi, bu minvalde değerlendirilmektedir.

Başlangıçtan itibaren Hz. Peygamber'in izlediği yola ve onun ahlaki açıdan örnekliğine izafe edilen sünnet terimi, bu anlamını ihtiva etmek kaydıyla her ilim dalının konusuyla irtibatlı olacak şekilde farklı biçimlerde anlaşılmış ve tanımlanmıştır.²⁷⁴ Hadisçilerin cumhuruna göre sünnet terimi hadis ile müteradiftir.²⁷⁵ Buradan hareketle hadisçiler sünneti, “Hz. Peygamber'e izafe edilen her türlü söz, fiil, takrir, sıfat ve hatta uykuda ya da uyanıkken sergilediği her hareket ve sükûn”²⁷⁶ şeklinde tanımlamışlardır. Ayrıca sahabe ve tabiûna nispet edilen söz ve davranışlar da bu kategoride ele alınmış ve sünnet kabul edilmiştir.²⁷⁷ Yalnız şu var ki ilk devirlere bakıldığında her ne kadar bu iki

15/13, Kehf Suresi 18/55; Sünen kelimesi olarak Âl-i İmrân Suresi 3/137, Nisâ Suresi 4/26. Kur'an'da sünnet kelimesi daha çok sözlükte yer alan anlamları ile benzer şekilde kullanılmıştır. Bu sebeple Cahiliye döneminde verilen anlamlara benzemektedir. Bunun sebebi ise kelimenin henüz ıstılahlaşma sürecine girmemiş olmasıdır. Bilgi için bkz. Talat Koçyiğit, *Hadis Istılahları* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Yayınları, 1980), 400; Selçuk Coşkun, *Kavramsal ve Olgusal Açıdan Sünnet-Gelenek İlişkisi* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 37-38. Sünnet kelimesinin âdet, yol, öncekilerin uygulamaları, bid'atin zıddı gibi çeşitli anlamlarda kullanıldığı rivayetler için bkz. Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 15-23.

²⁷² Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, 1980, 400.

²⁷³ Müslim, “Nikah”, 5.

²⁷⁴ Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, 1980, 400-401. Mustafa Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2015), 31-32.

²⁷⁵ Murteza Bedir, “Sünnet”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), XXXVIII/150; Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, 1980, 401.

²⁷⁶ Coşkun, *Sünnet-Gelenek İlişkisi*, 57.

²⁷⁷ Coşkun, *Sünnet-Gelenek İlişkisi*, 57.

terimi eş anlamlı kullananlar olsa da yaygın olarak aralarında bir anlam farkının gözetildiği görülecektir. Erken dönemlerde hadis²⁷⁸ anlamı itibariyle daha çok şifahi olanı ifade ederken, sünnet ise anlamı itibariyle davranışa dönük bir tanımlamada karşılık bulmuştur.²⁷⁹ Bir başka deyişle hadis sırf bir haber iken, sünnet normatif bir nitelik kazanarak Müslümanlar için amelî bir ilke haline gelen haber olarak ön plana çıkmıştır.²⁸⁰ el-A'meş'e nispet edilen "şu hadisleri talep eden ve şu sünnetleri de seven bir topluluktan daha erdemlisini görmedim"²⁸¹ sözü bu iki kavram arasında gözetilen anlam farkına bir örnek niteliğindedir. Benzer bir şekilde Abdurrahman b. Mehdî de bazılarının hadiste, bazılarının Sünnet'te, bazılarının ise hem hadis hem Sünnet'te imam olacağını ifade ederken iki terim arasındaki ayrıma dikkat çekmiştir.²⁸²

Mâlikîler ve Hanefîler, sünnet ve hadise bu perspektiften yaklaşmıştır. Onlar Sünnet'e daha çok şer'î hükümlerin kullar üzerindeki bağlayıcılığı noktasından bakmaktadırlar.²⁸³ Mâlikî düşüncede sünnet, fakihin kural kabul ettiği fikhî muhtevanın adı olarak gözükmektedir. Hadis ise Sünnet'in elde edildiği kaynaklardan birisidir. Sünnet'in kaynağı her zaman bir rivayet olmak zorunda değildir. Toplum içerisinde kabul görmüş bir uygulama, ulemanın müttelik olması, kişisel yorum, kıyas ya da ichtihad Sünnet'in kaynağı olabilmektedir.²⁸⁴ Bu nedenle Mâlik'in, (ö. 179/795) sünnet ile nebevî

²⁷⁸ Birinci bölümde hadis kavramının anlamı üzerinde durulduğu için burada tekrar ele alınmayacaktır.

²⁷⁹ Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, 52; Muhammed Hamidullah, "Hadis ve Sünnet", çev. Muharrem Şen, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 8/80-81 (1969), 13.

²⁸⁰ Gürlü, *Ehl-i Hadis*, 182.

²⁸¹ Hasan b. Abdurrahman er-Râmehurmûzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsıl Beyne'r-Râvî ve'l-Vâî*, thk. M. Accâc el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1984), 177.

²⁸² Abdurrahman b. Mehdî'nin "İnsanlar belli kategorilere ayrılabilirler. Kimi sadece Sünnet'te, kimi sadece hadiste kimi de hem Sünnet'te hem hadiste imamdır. "Sufyân Sünnet'te değil hadiste imamdır. Evzâî hadiste değil Sünnet'te imamdır. Mâlik ise hem Sünnet hem hadiste imamdır." Rivayet için bkz. Ignaz Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları 2*, çev. Mehmed Said Hatipoğlu (Ankara: Otto Yayınları, 2019), 28.

²⁸³ Coşkun, *Sünnet-Gelenek İlişkisi*, 47; Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, 34.

²⁸⁴ Coşkun, *Sünnet-Gelenek İlişkisi*, 52; Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, 86-87.

tatbikata dayanan Medinelilerin geleneğini kastettiği de ifade edilmektedir.²⁸⁵ Yusuf Guraya, Mâlik'in Peygamber ve ashabına nispet edilen hadisler ile diğer otoritelerin hadislerine karşı takındığı tavrın farklı olmadığını vurgulamaktadır.²⁸⁶

Hanefiler'e bakıldığında ise her ne kadar tam bir sünnet ve hadis tanımlamasında bulunmadıkları bilinse de onların genel anlamıyla sünnet ile Hz. Peygamber, ashabı ve ilk nesillerin tatbikatını kastettikleri söylenebilir.²⁸⁷ Hadis ise ilk nesillerden aktarılan rivayet şeklinde algılanmaktadır.²⁸⁸ Ebû Yûsuf, (ö. 182/798) Evzâ'î'ye (ö. 157/774) cevap niteliğindeki “Bu konuda pek çok hadis vardır ve sünnet ma'ruftur.”²⁸⁹ sözü, iki kavram arasında bir anlam farkının olduğunu gözler önüne sermektedir. Gerek Ebû Yûsuf gerekse Şeybânî,²⁹⁰ (ö. 287/900) her iki kelimeyi de bir arada kullanmaktadır. Şayet onlar hadis ve sünnet ile aynı şeyi kastediyor olsalardı bu iki kavramı bir arada kullanmak yerine ikisinden birini tercih edebilirlerdi.²⁹¹

Hadis ve sünnet terimi, muayyen bir süre sonra aralarındaki ayrım gözetilmeksizin birbirileri yerine kullanılmaya başlamıştır. Bu kavramların birbiri yerine kullanımına ise eş-Şafiî (ö. 204/820) öncülük etmiştir. O, kendisinden önce hâkim olan rivayetin

²⁸⁵ İshak Emin Aktepe, *İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 185.

²⁸⁶ Guraya, *Sünnetin Neliği Sorunu*, 76.

²⁸⁷ Serahsî, (ö. 483/1090) bu hususta Sünnet'in sadece Hz. Peygamber'e has kılınamayacağını, Selef'in Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in yolunu da sünnet olarak adlandırdığını vurgulamaktadır. Ona göre Hanefiler bu noktada sünneti Hz. Peygamber'e hasreden Şafiîlerden ayrılmaktadır. Bkz. Ebû Bekir Muhammed b. Ebû Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 113-114; Ünal, *Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı*, 144-145.

²⁸⁸ Mehmet Emin Özafşar, *Hadis ve Kültür Yazıları* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 19-20.

²⁸⁹ Yâ'kûb İbn İbrâhîm el-Ensârî Ebû Yûsuf, *Kitabu'l-Harac*, çev. Müderriszâde Muhammed Atâullah Efendi (Ankara: Akçağ Yayınları, 1982), 38.

²⁹⁰ Özafşar, Şeybânî'nin sünnet terimini hadislerle eş anlamlı olacak şekilde Mâlik ve Ebû Yûsuf'tan daha fazla kullandığını belirtmektedir. Ahmed Hasan'ın ise bu duruma “Sünnet ve hadis terimleri, birbirleri ile o kadar iç içe geçmiştir ki aralarında çok az bir fark kalmıştır. Bu farkı da Şafiî ortadan kaldırmıştır.” Demek suretiyle işaret ettiğini kaydetmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, 97-98.

²⁹¹ Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, 89-99.

uygulamaya, uygulamanın da rivayete mutabık olması gerekliliği görüşüne karşılık, rivayetin mutlak manada önceliğini savunmuştur. Şöyle ki ona göre rivayet delilleri ile amelî delillerin birbirini desteklemesi pek önemli değildir. Önemli olan husus, rivayetin hadisin sübutu için öngördüğü belirli şartları taşıyor olmasıdır. Bu düşüncesini Kur'an ve hadisler ile temellendiren İmam Şâfiî, hadisi Hz. Peygamber'in söz, fiil ve davranışlarına, sünneti de Hz. Peygamber'in sünneti ile kayıtlayarak hadise indirgemıştır.²⁹²

Şâfiî, *er-Risâle* adlı eserinde zikrettiği çeşitli rivayetler ile kendisinden önce benzer görüşe sahip olanların var olduğuna dikkat çekmiştir.²⁹³ Kendi anlayışını Selef'e dayandırma tavrından hareketle bu görüşünü de kendinden önceki otoriteler ile temellendirme yoluna gitmiştir. Böylelikle o, yeni bir şey ortaya koymadığını ima etmiştir.²⁹⁴ Nitekim kaynaklarda Şâfiî öncesinde aynı görüşü ileri sürdüğü belirtilen Sâlih b. Keysân (ö. 140/757) gibi kimselerin var olduğu belirtilmiştir.²⁹⁵ Dolayısıyla onun, daha önce var olan; ancak yaygınlık kazanamayan bu görüşü eserinde sistematize ederek geliştirdiği söylenebilir. Öyle ki Schact'a göre Şafii sonrası hadis ile özdeşleştirilen

²⁹² Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, 107.

²⁹³ “Şâfiî der ki: Said (b. el-Museyyib)'in Medîne'de, Ebu Sa,d el-Hudrî vasıtasıyla sarf konusunda Hz. Peygamber'den kendisine ulaşan haber ile, Ebu Hureyre vasıtasıyla Hz. Peygamber'den kendisine intikal eden rivâyeti sünnet olarak kabul ettiğini görüyoruz. Adı geçen Said b. el-Müseyyib, bunlardan başka sahabîlerden de vâhid haberler rivâyet eder ve onları da sünnet sayardı.”

“Görüyoruz ki Urve de Âişe, bana Resulullah'ın bir şeyin gelirini o şeyin sorumluluğunu taşıyan kimseye hükmettiğini nakletti, der ve onu sünnet olarak benimserdi. Yine onun, yalnız Âişe vasıtasıyla Hz. Peygamberden rivâyet ettiği pek çok şeyi sünnet sayıp onlara göre şu helaldir, bu haramdır, diye hüküm verdiğini görüyoruz.”

“Yine Urve'nin, Usâme b. Zeyd, Abdullah b. Ömer ve diğerleri aracılığı ile Hz. Peygamber'den naklettiği vâhid haberleri kabul edip sünnet saydığını görüyoruz.” Bkz. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle İslam Hukukunun Kaynakları*, çev. Abdulkadir Şener-İbrahim Çalışkan (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 245.

²⁹⁴ Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, 108-110.

²⁹⁵ Muammer Bayraktutar, *İmâm Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 81; Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, 108.

sünnet kavramı, eski ekollerin yaşayan geleneklerinin yerini almıştır.²⁹⁶ Watt da aynı duruma işaret ederek Şâfiî'nin akabinde bu görüşün umumileştiğine değinmiştir.²⁹⁷ Şâfiî'nin ardından bu görüşü benimseyenlerin başında Ahmed b. Hanbel gelmektedir. Nitekim Şâfiî'nin sünnet ve hadis konusunda fikirleri büyük oranda Ehl-i Hadîs'in görüşleri ile uyum içerisindedir. Ancak Ahmed b. Hanbel, sünnet kavramının anlam alanını genişletmiştir. Ona göre Hz. Peygamber ve sahabeden gelen her şey sünnettir. O, zayıf haber de dahil olmak üzere bütün haber çeşitleri ve sahabe kavillerini sünnet kapsamına dahil etmiştir.²⁹⁸

Sünnet ve hadis kavramlarının ele alınışı hususunda hadis taraftarları ile benzer bir görüş serdedenlerin kelamcılar olduğu söylenmektedir. Her iki grubun da hadis ve sünnet terimini eş anlamlı kabul ettikleri düşünülmüştür.²⁹⁹ Ancak böyle bir sanı, Kelamcıların sünnet ve hadisi haber kavramının altında ele almaları sebebiyle oluşmuştur. Bu hususa dikkat çeken Türcan, hadisçilerin kullandığı haber kavramı ile kelamcıların kullandığı haber kavramının birebir örtüşmediğini ifade etmektedir.³⁰⁰ Zira Sünnet'in tanımına ulaşabildiğimiz en erken kelam kaynaklarından anlaşıldığı üzere sünnet ve hadis kavramlarının biri pratik diğeri teorik olmak üzere iki veçhesi bulunmaktadır.

Bu iki terimin birbiri yerine kullanılmasıyla birlikte gelenekçiler ve akılcılar arasında, sünnet ve hadisin dînî mevzularda delil olup olmayacağı hususunda birtakım

²⁹⁶ Bayraktutar, *İmâm Şâfiî*, 81.

²⁹⁷ Watt, *İslam Düşüncesi*, 241.

²⁹⁸ Muhammed İbn Bedrân, *el-Medhal ila Mezhebi'l-İmam Ahmed* (Mekke: Daru's-Selefiyye, 1967), 88. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 65-66.

²⁹⁹ Hüseyin Kahraman, "Kelâmdaki Bilgi Teorisinin Hadis İlmi Üzerindeki Etkileri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2005), 91-92.

³⁰⁰ Zişan Türcan, *Hadis İlminin Oluşumunda Kelamî Düşüncenin Etkisi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 27.

sorunlar ortaya çıkmıştır. Klasik İslam düşüncesinde hiçbir grubun Sünnet'in geçerliliğini inkâr etmediği bilinmektedir. Ancak Sünnet'in hadis olarak ifade edilmesi sonucunda hadisleri sıhhati yönünden titiz bir incelemeye tabi tutanlar, sıhhati şüpheli hadisleri reddettiklerinde sünnet inkarcısı olarak değerlendirilmişlerdir. İbn Abdi'l-Berr, eserinde konu ile ilgili Hz. Ömer'e nispet edilen bir rivayetin farklı versiyonlarına yer vermiştir. Bu rivayette Ehl-i Rey, sünnetlerin düşmanı olarak telakki edilmiştir.³⁰¹ Böylelikle hadis taraftarları ve akılcılar arasındaki çatışma derinleşmiştir. Aynı hususa dikkat çeken Kırbaçoğlu, hadislerin bizlere sünnet hakkında bilgi veren kaynaklar olduğunu, sahih olanları ile zayıf ve uydurma olanlarının mevcut olduğunu belirtmiştir. Bu sebeple Kur'an'a arz edilerek reddedilen bir hadisle Sünnet'in de reddedildiği sonucunun çıkarılmasının yanlış olduğunu ifade etmiştir.³⁰²

Hadis terimini "Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiûna 'nispet edilen' her türlü söz, fiil, takrir ve vasıfları içeren 'rivayet'" şeklinde tanımlayan Özafşar, tanımda geçen nispet ifadesine dikkat çekmektedir. Ona göre bu ibare bütün tartışmaları anlamlı kılan ve bir bakış açısı farklılığı getiren önemli bir ibaredir. Ancak zamanla bu ibare görmezden gelinerek bazılarınca hadis, "Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleri" şeklinde algılanmıştır. Bu ise hadise yöneltilen bir eleştirinin Hz. Peygamber'e yöneltiliyormuş gibi anlaşılması ile neticelenmiştir. İlk anlayışa göre hadis muhtelif açılardan değerlendirilebilecek bir tür tarihi rivayet iken, ikinci anlayışa göre kabul ve itaat edilmesi zorunlu değer yüklü dinî bir delil şeklinde karşımıza çıkmıştır.³⁰³ Bu noktada temel problem, hadis ya da Sünnet'in dinî meselelerde hüccet olup olamayacağı hususuna evrilmektedir. Ancak bu hususun sıhhatli bir şekilde anlaşılabilmesi için öncelikle

³⁰¹ İbn Abdi'l-berr, *Câmi*, II/1041-1042.

³⁰² M. Hayri Kırbaçoğlu, "er-Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi", *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, ed. M. Hayri Kırbaçoğlu (Ankara: Otto Yayınları, 2000), 237-238.

³⁰³ Özafşar, *Hadis ve Kültür Yazıları*, 18-20.

Ashâbu'l-Hadîs'in Sünnet'in kaynağı meselesine nasıl yaklaştığının saptanabilmesi önem arz etmektedir.

1.2.1. Sünnet'in Kaynağı Meselesi

İslam tarihinin erken dönemlerinden günümüze kadar süregelen önemli tartışma konularından birisi, ideal bir geçmişle irtibatın simgesi olan Sünnet'in³⁰⁴ kaynağı meselesidir. İslam çatısı altında kendine yer bulmuş her hareket, Kur'an'ın birinci derece kaynak olduğu hususunda ittifak ederken Sünnet'in Kur'an'a eşdeğer bir kaynak mı yoksa ondan sonra gelen ikincil bir kaynak mı olduğu noktasında muhtelif görüşler benimsenmiştir. Tam bu noktada Sünnet'in kaynağı meselesinin, İslam düşünce tarihinde ortaya çıkan akımların karşılaştıkları problemlere çözüm üretme yöntemlerinde belirleyici bir konuma sahip olduğu görülmektedir. Bir başka ifadeyle Sünnet'in kaynağı meselesi, epistemolojik yöntemlerin oluşumunda belirleyici bir konum üstlenerek bilgi anlayışlarında farklı metotların benimsenmesi sonucunu doğurmuştur. Bu hususta üç eğilim öne çıkmaktadır. Birincisi vahyin³⁰⁵ Sünnet'e temel teşkil ettiği konusunda birleşenlerin görüşüdür. Nitekim bu görüş çağlar boyunca gündemdeki yerini korumuş ve pek çok kez tartışma konusu olmuştur. İkincisi Sünnet'in bir kısmının vahiy mahsulüyken bir kısmının ise Hz. Peygamber'in içtihadına dayandığı noktasında ittifak edenlerin

³⁰⁴ Daniel Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 2.

³⁰⁵ Vahiy kavramı İslam alimlerinin ekseri tarafından vahy-i metluv ve vahy-i gayr-i metluv olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Vahy-i metluv lafız ve mana olarak indirilerek tilavet edilen Kur'an'dır. Vahy-i gayr-i metluv ise lafız olarak değil mana olarak indirilen ve tilavet edilmeyen vahiydir. Bu tanımlamalardan hareketle Sünnet'in, Hz. Peygamber'in kalbine Kur'an'ın lafzı gibi değil mana olarak ilka edildiği ileri sürülmüştür. Bu nedendir ki sünnet vahy-i gayr-i metluv kabul edilmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Bedir, "Sünnet", XXXVIII/151; Yusuf Şevki Yavuz, "Vahiy", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), XLII/442; Saffet Sancaklı, "Sünnet Vahiy İlişkisi", *Diyanet İlmi Dergi* 34/3 (1998), 55; Bünyamin Erul, "Bir Alan Taramasının Panoraması Vahy-i Gayri Metluv Hakkında Bazı Mülâhazalar ve Bir Eleştirinin Eleştirisi", *İslâmiyyât* III/1 (2000), 161-162. Erul, "Bir Alan Taramasının Panoraması Vahy-i Gayri Metluv Hakkında Bazı Mülâhazalar ve Bir Eleştirinin Eleştirisi", 161-162.

görüşüdür. Üçüncü görüş sahiplerine göre ise Sünnet'te vahiy mahsulü hiçbir şey bulunmamakla birlikte sünnet, Hz. Peygamber'in akıl ve tecrübesi ile Kur'an'ı yorumlamasının bir ürünüdür.³⁰⁶

Sünnet'in kaynağını vahiyden aldığını savunanlar, sünneti bağlayıcılığı bakımından Kur'an ile eşdeğer görmüştür. Nitekim Şafî'nin de Sünnet'e, delil olmak bakımından Kur'an ile aynı sırayı verdiği bilinmektedir. Hatta öyle ki onun sünneti Kur'an ile temellendirmekle kalmayıp ayrıca onu delaleti yönünden Kitab'ın içerisinde organik bir parça olarak kurmaya çalıştığı ifade edilmiştir.³⁰⁷ Bazı araştırmacılar tarafından da onun hadis ve Sünnet'e bakış açısının bu görüşe ivme kazandırdığı düşünülmüştür.³⁰⁸ Kırbaçoğlu, Şafî'nin döneminde Sünnet'in mahiyetine dair farklı görüşlerin bulunduğunu, onun Sünnet'in vahiy mahsulü olduğuna dair rivayetleri kabul ederek aktardığı göz önünde bulundurulduğunda Sünnet'in, vahiy mahsulü olduğu görüşüne meylettiğinin söylenebileceğini belirtmiştir. Ancak bu rivayetleri reddetmeksizin aktarmasına rağmen Şafî'nin Sünnet'in tamamını mı yoksa bir kısmını mı vahiy ürünü kabul ettiğinin kesin bir şekilde iddia edilemeyeceğini de vurgulamaktadır. Öte yandan aslında böyle bir iddianın Şafî için çok önem arz etmediğini, onun için esas olanın Sünnet'in dindeki yeri ve bağlayıcılığının tespit edilmesinin olduğunu ifade etmektedir.³⁰⁹ Nitekim bu husus bizim için de geçerli gözükmemektedir. Zira burada önemli olan nokta, Sünnet'in tamamının ya da bir kısmının vahiy mahsulü kabul edilmesi değil; akâid ile ilgili mevzularda iki farklı metodoloji benimseyen rey ve hadis taraftarlarının sünneti bilgi kaynakları arasında nasıl

³⁰⁶ M. Hayri Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 217.

³⁰⁷ Bayraktutar, *İmâm Şafî'i*, 66.

³⁰⁸ Bünyamin Erul, "Hadislerin anlaşılması Meselesi İslam Geleneğinde Hadisleri Farklı Okuma Biçimleri", *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı Tebliğ ve Müzakereler*, ed. Mehmet Bulut (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 97.

³⁰⁹ Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, 218-220.

konumlandıklarılarının anlaşılmasıdır. Bu çerçevede bağlayıcılığı ve hüküm kaynağı olması bakımından sünneti Kur'an'dan sonra ikinci delil kabul eden rey sahiplerine karşı Ashâbu'l-Hadîs'in, Sünnet'in bağlayıcılığını Kur'an seviyesine çıkarmada temel aldığı delillere yer vereceğiz.

Ashâbu'l-Hadîs sünneti, “O, hevâdan (arzularına göre) konuşmaz. O(nun konuşması kendisine) vahyedilenlerden başkası değildir.”,³¹⁰ “Eğer peygamber bize atfen bazı sözler uydurmuş olsaydı, elbette onu kısıvrak yakalardık. Sonra onun can damarını koparırdık. Hiçbiriniz buna mâni olamazdınız.”,³¹¹ “Allah ve Rasûlü bir konuda hüküm verdiği zaman, artık mümin bir erkeğin veya kadının seçme yapmaya hakkı yoktur. Zira kim Allah'a ve Rasûlü'ne karşı gelirse apaçık bir sapıklığa düşmüş olur.”³¹² ve “Asla! Rabbinin hakkı için onlar aralarındaki ihtilafı konularda seni hakem yapıp, sonra da içlerinden hiçbir hoşnutsuzluk duymadan senin verdiği hükme boyun eğip tam anlamıyla teslim olmadıkça iman etmiş olmazlar.”³¹³ ayetleri gibi Hz. Peygamber'in hevâsıyla konuşmadığını ifade eden ve ona itaatin Allah'a itaat olduğunu vurgulayan diğer ayetlerin ışığında değerlendirmiştir.³¹⁴ Bunların yanı sıra bir rivayette Abdullah b. Amr'ın Hz. Peygamber'den duyduğu her şeyi yazdığı, ancak bir gün Kureyşliler tarafından Hz. Peygamber'in de bir beşer olduğu gerekçesiyle yazmaktan men edildiği aktarılmıştır. Rivayetin devamında onun Hz. Peygamber'e giderek durumu anlattığı ve bunun üzere Hz. Peygamber'in parmağıyla ağzını işaret ederek “Yaz, hayatım elinde olana yemin ederim ki buradan hakikatten başka söz kesinlikle çıkmaz.”³¹⁵ dediği

³¹⁰ Necm 53/3-4.

³¹¹ Hakka 69/44-47.

³¹² Ahzab 33/36.

³¹³ Nisa 4/65.

³¹⁴ Sancaklı, “Sünnet Vahiy İlişkisi”, 56.

³¹⁵ ed-Dârimî, *es-Sünen*, 1/429.

nakledilmiştir. Zikredilen ayetler ve hadisler ışığında Ashâbu'l-Hadîs, Hz. Peygamber'in sünnetini vahiy temelinde kabul etmiştir.

Ashâbu'l-Hadîs'in önde gelen âlimi Evzâi'nin (ö.157/773) hocalarından Hassân b. Atıyye el-Muhâribî'nin (ö. 130/748) Sünnet'in de tıpkı Kur'an gibi Hz. Peygamber'e Cebrâil aracılığıyla getirildiğini iddia ettiği kaynaklarda ifade edilmiştir.³¹⁶ Nitekim Evzâi'den nakledilen bir rivayette de Kur'an'ın Sünnet'e ihtiyacının, Sünnet'in Kur'an'a olan ihtiyacından daha fazla olduğu belirtilmiştir.³¹⁷ Süleyman b. Tarhan et-Teymî (ö. 143/761) Sünnet'in Kur'an gibi bağlayıcılığına işaret ederek kendileri nezdinde Hz. Peygamber'in sözlerinin de tıpkı Allah'ın kelamı gibi olduğunu belirtmiştir.³¹⁸ Bu konuda çarpıcı nitelikte bir iddia da “Sünnet Kur'an'a hükmedicidir; fakat Kur'an Sünnet'e hükmedici değildir.”³¹⁹ sözünü ifade eden Yahya ibn Ebî Kesîr tarafından ortaya konmuştur. Ebû Mûsa'nın, Mu'temir b. Suleyman'ın (ö. 187/803) babasından et-Teymî ile mutabık bir şekilde naklettiği rivayeti, Sünnet'in Kur'an gibi hüküm koyucu nitelikte olduğu şeklinde yorumladığı aktarılmıştır.³²⁰ ed-Dârimî de Sünnet'in Kur'an üzerinde hüküm koyuculuğuna dikkat çekerek Kur'an'ın Sünnet üzerinde böyle bir karar vericiliğinin bulunmadığına değinmiştir.³²¹

Şafîi'nin ise “Allah, sana Kitab'ı ve hikmeti indirdi, sana bilmediğini öğretti.”³²² ayetinde ifade edilen hikmetten kastın Sünnet olduğunu vurguladığı bilinmektedir.³²³ Bu nedenledir ki Şafîi, bu iki delili aralarında bir fark görmeden ifade etmek için nass

³¹⁶ ed-Dârimî, *es-Sünen*, 1/474; İbn Abdi'l-berr, *Câmi*, II/1193; Gürlü, *Ehl-i Hadis*, 173-174; Sancaklı, “Sünnet Vahiy İlişkisi”, 57.

³¹⁷ İbn Abdi'l-berr, *Câmi*, 1994, II/1193-1194.

³¹⁸ Ferhat Koca, *İslam Düşüncesinde Selefîlik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 54.

³¹⁹ İbn Abdi'l-berr, *Câmi*, 1994, II/1194.

³²⁰ ed-Dârimî, *es-Sünen*, 1/474.

³²¹ ed-Dârimî, *es-Sünen*, 1/474.

³²² Nisa 4/113.

³²³ Muhammed b. İdrîs eş-Şafîi, “Cimâu'l-İlm: İslâm Hukukunun Kaynakları Üzerine Bazı Tartışmalar”, çev. Osman Şahin-Mithat Yaylı, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2004), 323.

şeklinde kullanmıştır.³²⁴ Ona göre Hz. Peygamber’e itaat her devirde yaşayanlar üzere eşit derecede bir farzdır. Sonrakilerin bu farzı yerine getirmeleri ise ancak hadis ve Sünnet’e ittiba ile mümkün olacaktır.³²⁵ Şâfiî’nin hikmet-Sünnet eşleştirmesinde olduğu gibi Ashâbu’l-Hadîs, Hz. Peygamber’e nispet edilen “Bana Kur’an ve onunla beraber bir de benzeri -misli- verildi”³²⁶ rivayetinde yer alan misil kelimesini Sünnet ile ilişkilendirmiştir.

Eyyûb es-Sahtiyânî’nin (ö. 131/748) “Bir kişiye Sünnet aktarıldığında o kişi; ‘bunu bırak da sen bize Kur’an’dan haber ver’ derse bunu söyleyen sapıtmıştır.”³²⁷ ifadesinden hareketle burada kastın Sünnet’in Kur’an üstüne hüküm koyucu olduğu ve onu açıkladığı şeklinde yorumlanmıştır.³²⁸ Necm suresi 3 ve 4. ayetler³²⁹ doğrultusunda Hz. Peygamber’in Kur’an’ı hevâsına göre söylemediğini belirten Ahmed b. Hanbel de Sünnet’in Kur’an’ı açıklayıcı özelliği üzerinde durmuştur.³³⁰ Sünnet’in Kur’an üzerinde hüküm koyucu olduğuna dair bir görüş kendisine rivayet edildiğinde o, böyle bir şeyi söyleyemeyeceğini belirterek Sünnet’in Kur’an’ı tefsir ve beyan ettiğini belirtmiştir.³³¹

³²⁴ eş-Şâfiî, “Cimâu’l-İlm: İslâm Hukukunun Kaynakları Üzerine Bazı Tartışmalar”, 333. Şâfiî de Kur’an’ın sünnet ile değil ancak Kur’an ile nesh edilebileceği görüşünü benimsemiştir. O, bu hususta, Nahl Suresi 101. ayette geçen “Biz bir ayeti bir ayetle değiştirdiğimiz zaman...” ibaresini delil olarak sunmaktadır. Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle İslam Hukukunun Kaynakları*, çev. Abdulkadir Şener-İbrahim Çalışkan (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 66.

³²⁵ Zişan Türcan, “Sünnetin Kaynağına Dair Tasavvurların Dönüşümü”, *Şarkiyat* 11/1 (30 Nisan 2019), 250.

³²⁶ Hanbel, *Müsned*, 28/40; Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. el-Haccâc el-Mervezî, *es-Sünne*, thk. Sâlim Ahmed es-Selefi (Beyrut: Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, 1987), 70. Bu rivayetin tenkidi için bkz: Mahmud Ebû Reyze, *Muhammedî Sünnetin Aydınlatılması*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1988), 30-32.

³²⁷ Gürler, *Ehl-i Hadis*, 174.

³²⁸ Gürler, *Ehl-i Hadis*, 174-175.

³²⁹ “Kişisel arzularına göre de konuşmamaktadır.” Necm 53/3; “O, kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir.” Necm 53/4.

³³⁰ Ahmed b. Hanbel, *Usulü’s-Sünne*, 16. İbn Abdilberr, *Câmi’*, II, 1194; Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 30. Gürler, *Ehl-i Hadis*, 173-174.

³³¹ İbn Abdi’l-berr, *Câmi’*, 1994, II/1194-1195.

Tüm bu verilerin ışığında ilk bakışta Ashâbu'l-Hadîs'in amacının Sünnet'in otoritesini sağlamlaştırma olduğu düşünülmektedir.³³² Nitekim Goldziher de aynı hususa dikkat çekmekte bu çabanın hadise bazen az değer verdiği iddia edilen Ehl-i Rey'e karşı geliştirildiğini belirtmektedir.³³³ Bu yaklaşımlarının altında yatan nedenin saptanması gerek Kur'an ile sünnet arasındaki ilişkinin doğru anlaşılması gerekse Ashâbu'l-Hadîs'in düşünce yapılarının doğru okunabilmesi için önem arz etmektedir. Öncelikle Sünnet'in Kur'an'ı açıklama işlevi ve kaynağının vahiy olması³³⁴ düşüncesinin Sünnet ile Kur'an'ı delil olmak bakımından aynı dereceye getirdiği düşünülebilir. Ancak bu görüşün yayılmaya başlandığı dönemin şartları göz önüne alındığında bunun ötesinde farklı bir etkenlerin de olabileceği göz ardı edilmemelidir.

Hicri birinci yüzyılın sonu ikinci yüzyılın başında bağlayıcılığı bakımından Sünnet'i Kur'an ile eşdeğer görme çabasının, var olan dînî akımların epistemolojik yöntemlerinin farklılaşmasından ileri geldiği söylenebilir. Nitekim dinin âsâr kabul edilmesi ve rey taraftarlarının bunun karşısında Sünnet düşmanları olarak nitelendirilmesi, Ashâbu'l-Hadîs'in Sünnet'in savunuculuğunu üstlenmesi ile sonuçlanmıştır.

1.2.2. Sünnet'in İtikâdî Meselelerde Delil Olma Durumu

Sünnet'in mahiyeti ve kaynağı hususuna farklı perspektife sahip olan hadis taraftarları ve akılcı gruplar, Sünnet'in, genel olarak dînî meselelerde özelde ise îtikatta hüccet olup olmayacağı hususunda da muhtelif fikirler ortaya koymuşlardır. Önceki bölümlerde bahsi geçen çeşitli siyasî, fikrî ve kültürel çatışmalar neticesinde İslam toplumunda kendisini haklı çıkarmaya çalışan her grup, görüşlerini Kur'an ve Sünnet

³³² Gürler, *Ehl-i Hadis*, 179.

³³³ Ignaz Goldziher, "İslamda Hadisin Yeri Etrafında Mücadeleler", çev. Cihat Tunç, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/ (1971), 233.

³³⁴ Koca, *İslam Düşüncesinde Selefilik*, 51.

temeline dayandırma gayretinde olmuştur. Bu doğrultuda hadis uydurma faaliyetlerinin artması, hadislerin sıhhati hususuna mesafeli yaklaşılmasını da beraberinde getirmiştir. Câbirî, Muaviye'nin hilafet makamına gelişiyle hilafeti saltanata dönüştürmek için kendisine meşruiyet zemini oluşturduğunu düşündüğü “Ümmetimde hilafet otuz yıldır. Bundan sonra mülk (saltanat) olacaktır”³³⁵ hadisini bu bağlamda değerlendirmiştir. Ona göre Sünni kaynaklarda sıkça rivayet edilen ve sıhhatinden kolayca şüphe edilecek bu hadis, hilafetin saltanata dönüşümünü bir kınama cihetinde değil, Emevî-Abbâsî halifelerine ve sonraki halifelere meşruluk sağlamak için zikredilmiştir.³³⁶ Erken dönemlerden itibaren başlatılan bu hadis uydurma faaliyetleri ile hadislerin güvenilirliği tartışılmaya başlanmıştır. Özellikle îtikâdî esasların doğruluğundan şüphe duyulmayacak kesin bilgiler üzerine inşa edilmesi gerekliliğinden hareketle haberin hangi koşulda kesin bilgi sağlayacağı inceleme konusu edilmiştir. Tüm bu gelişmeler sonucunda ise hicri birinci asrı müteakiben senetleri göz önünde bulundurulan haberler, mütevatir ve ahad haber ayırımı³³⁷ tabi tutulmuştur.

Haber aslında sadece hadisin senedinin sıhhati açısından ele alınacak bir konu değildir. İslam teolojisinde daha çok bilgi teorisi merkezinde değerlendirilen bir kavramdır.³³⁸ O, Kur'an'ın bilgisel temelini ortaya koymanın düşünsel zemini olarak

³³⁵ Ebû Davud Süleyman b Davud b el-Carud el-Farisi Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî* (Cize: Hicri li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1999), 2/430; Hammad, *Kitabü'l-Fiten*, 2/686; Hanbel, *Müsned*, 36/256.

³³⁶ el-Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 297-298.

³³⁷ Mütevatir ve âhad ayırımının Mu'tezilî Kelamcılar tarafından geliştirildiği iddia edilmiştir. Dini meselelerde delil sayılacak yahut sayılmayacak haberin en eski tarifine, Vâsıl b. Atâ'nın *haber-i âmm* ve *haberi hâss* ayırımında rastlamaktayız. Ona göre üzerinde icmâ bulunan haber, *haber-i âmm*'dir. Haber-i hâss ise üzerinde icmâ edilmeyen haberdur. Yani *haber-i âmm* daha sonra yapılan tasniflerde mütevatir habere denk gelirken, *haber-i hâss* ise âhad habere denk gelmektedir. Nitekim Vâsıl ile benzer bir ayırma daha sonrasında Şâfiî'de rastlanılmaktadır. O da tıpkı Vâsıl gibi *haber-i âmm* ve *haberi hâss* ayırımında bulunmuştur. Bu nedenle daha sonraları yapılan mütevatir ve âhad haber ayırımlarının temelini Vâsıl b. Atâ ile atıldığı fikri güç kazanmaktadır. Bu ayırımın detayları için bkz. Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis* (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 114; Ertürk, “Haber-i Vâhid”, XIV/350.

³³⁸ Mustafa Selim Yılmaz, “Kelâm İlminde Mütevatir Haberin Bilgi ve Delil Değeri”, *Dinbilimleri*

kullanılmaktadır.³³⁹ Nitekim dînî anlayış, onu oluşturan haberden bir başka ifadeyle Peygamber'e vahyedilenden bağımsız düşünülemez. Dolayısıyla dînî düşüncenin özellikle teolojinin inşasında kesin ve güvenilir haberin yeri yadsınamaz derecede önemli olmaktadır. Ancak bu noktada her türlü haberin kesin bilgi sağlayıp sağlamayacağı özellikle İslam'ın inanç ilkelerinin tespiti ve savunulması görevini üstlenen kelimcilerin karşısına önemli bir sorun şeklinde çıkmaktadır.³⁴⁰ Kelamcılar bu bağlamda bilgi elde etme vasıtalarını akıl, duyu organları ve haber-i sâdık olarak açıklamaktadır.³⁴¹ Haber-i sâdık insanın tecrübesine konu olmayan bir alana ilişkin bilgi aktarımı sunmaktadır.³⁴² Bu bağlamda haber-i sâdık, iki zaviyeden ele alınmıştır. Birincisi mucize ile belirlenmiş haber-i resul,³⁴³ diğeri ise mütevatir haberdir.³⁴⁴ Mütevatir haber, sâdık haber kapsamında doğruluğu bizzat haberin kendisiyle sabit olan haberdir.³⁴⁵ Bir başka ifade ile Hz. Peygamber'den intikal ettiği hususunda şüphe barındırmayan haber olarak açıklanmaktadır.³⁴⁶ Mütevatir haber, mütevatir hadisi de içine alacak şekilde her türlü kesin bilgiyi ifade eden bir kavramdır.³⁴⁷

Akademik Araştırma Dergisi 18/1 (2018), 202.

³³⁹ Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 210.

³⁴⁰ Mustafa Bozkurt, "Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/2 (01 Ağustos 2007), 89.

³⁴¹ Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi-Şerhu'l-Akâid*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, t.y.), 90-103; Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi -Kitâbu Usûli'd-Dîn-*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 36-44.

³⁴² Yılmaz, "Kelâm İlminde Mütevâtir Haberin Bilgi ve Delil Değeri", 204.

³⁴³ Kelamcılar bu ayrımla vahye epistemolojik bir alan açmak ve bu noktada vahyin doğru ve kesin bilgi sunması noktasında zihinlerde oluşacak bir şüpheyi ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Yılmaz, "Kelâm İlminde Mütevâtir Haberin Bilgi ve Delil Değeri", 204-205.

³⁴⁴ Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi-Şerhu'l-Akâid*, 94-96.

³⁴⁵ H. Yunus Apaydın, "Mütevâtir", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), XXXII/208.

³⁴⁶ Yılmaz, "Kelâm İlminde Mütevâtir Haberin Bilgi ve Delil Değeri", 207.

³⁴⁷ Kâdî Abdülcebbar, Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi ile ilgili haberin çok az kişiden rivayet edildiği gerekçesiyle mütevatir haber kapsamında değerlendirilemeyeceğini belirtmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 116.

Haberin mütevatir ve ahad olarak sınıflandırılması, hadisçilere değil, muarızlarına has bir ayırım olarak ifade edilmiştir. Çünkü hadisçiler başlangıçta haberi sahih ve sakîm olarak sınıflandırırken sonraları sahih, hasen ve zayıf şeklinde kategorize etmişlerdir.³⁴⁸ Bu bağlamda kelamcılara göre mütevatir haber, hadisleri ve Sünnet'i ifade etme açısından yetersiz görülmüştür. Kelam alimleri îtikâdî bir konuya delil olarak sunulacak haberin sübutu itibariyle kesinlik içermesini şart koşturmuştur. Bu nedenle mütevatir haberin kesin olması bakımından hüccet olarak kabul edilebileceği görüşünde ittifak etmişlerdir.³⁴⁹ Nitekim bu hususta sadece kelamcılar değil, bütün alimler aynı kanaate sahiptir. Kelamcılar ve Ashâbu'l-Hadîs arasındaki ayrışma, Sünnet ile ilgili değil, haber-i vahidlerin îtikâdî meselelerde bilgi kaynağı sayılıp sayılmayacağı hususunda ortaya çıkmaktadır.

Haber-i vâhid, mütevâtir Sünnet'in dışında kalan ve Hz. Peygamber'den itibaren adalet ve zabt sıfatlarını taşıyan bir veya iki ya da tevâtür derecesine ulaşmayan sayıda sahâbenin, daha sonra tâbiûnun ve tebeu't-tâbiînin rivayet ettiği, metninde şâz ve illet bulunmayan ve zann-ı galib ile (râcih) sabit olan haber şeklinde tanımlanmaktadır.³⁵⁰ İslam alimlerinin cumhuru, geliş yolundaki hata ya da şüphe ihtimaline binaen Hz. Peygamber'e nispeti mütevâtir kadar kesinlik arz etmeyen haber-i vâhidin itikatta delil olmayacağını, amelî konularda ise delil teşkil edebileceğini söylemiştir.³⁵¹ Dolayısıyla kesin bilgi ifade etmediği için kelamcılar, îtikâdî meselelerde haber-i vâhid'i delil olarak kabul etmemiştir. Kelamcıların aksine Ashâbu'l-Hadîs ise amel etmeye yeterli olan bir haberin îtikâdî bilgiyi oluşturmaya da yeterli olması gerektiğini savunmuştur. Bu hususta

³⁴⁸ Ali Osman Koçkuzu, "Haber-i Vâhitler ve İtikatta Delil Oluşları", *Kur'an ve Sünnet Sempozyumu*, (1997), 140.

³⁴⁹ Detaylı bilgi için bkz. Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 114-127.

³⁵⁰ Ertürk, "Haber-i Vâhid", XIV/349.

³⁵¹ Mehmet Özşenel, "İtikadi Konularda Haber-i Vâhidin Delil Olma Meselesi ve Kevserî'nin Konuya Bakışı", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 19/37 (2014), 174.

Şafîî ve Ahmed b. Hanbel'in görüşleri ön plana çıkarılmaktadır. Bu bağlamda Şafîî, bir haberin doğruluğunun tespiti için daha çok râvinin güvenilir olup olmadığını temel almıştır. Ona göre burada temel kıstas, haberin Hz. Peygamber'den sika birisi tarafından rivayet edilmesi ve güvenilir râvilerden nakledilmiş olmasıdır.³⁵²

Ahmed b. Hanbel de benzer bir kanaati taşımaktadır. Ona göre Hz. Peygamber'den nakledilen bir haberin sahih olduğu biliniyorsa o Sünnet kategorisinde değerlendirilmelidir. Dolayısıyla bu durumda artık kıyas veya reye başvurulmaması ve bu haberle amelde bulunulması zorunlu görülmüştür. Hatta onun zayıf hadisleri dahi kıyasa tercih etmesi, sahabeden gelen haberleri de Sünnet addetmesi haber-i vahidin kesin bilgi ifade ettiğine dair görüşlerini doğrular niteliktedir.³⁵³ Öyle ki Ebû Bekir el-Merrûzî'nin aktardığı, Ahmed b. Hanbel ile arasında geçen “Şurada birisi ‘haber ameli gerektirir ama ilmi gerektirmez’ diyor dedim. O, bunu ayıpladı ve bu ne demek bilmiyorum”³⁵⁴ diyalogdan hareketle Ahmed b. Hanbel'in haber-i vahîd ile ameli gerektirecek bilginin elde edileceği fikrini benimsediği ifade edilmiştir. Yine Ahmed b. Hanbel'in rü'yet ile ilgili bir hadise dair “bu hadise inanırız, kesin bilgi hasıl olduğuna inanırız”³⁵⁵ ifadesi de îtikâdî meselelerde haber-i vahidi kabul ettiği şeklinde yorumlanmıştır.

Kısaca ifade etmek gerekirse îtikâdî ve amelî konularda âhâd haberin delil olma değeri ve derecesi, haberin bize ulaşma yolundaki yani sübûtundaki kesinlik çerçevesinde tartışılmıştır.³⁵⁶ Kelamcıların önderliğinde yaygın olan görüşe göre geliş yolu itibariyle

³⁵² Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 130-131.

³⁵³ Bünyamin Erul, “Hadislerin Anlaşılması Meselesi İslâm Geleneğinde Hadisleri Farklı Biçimleri”, *Güncel Dinî Meseleler (Tebliğ ve Müzakereler)*, ed. Mehmet Bulut (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 97-98.

³⁵⁴ Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *el-Câmiu li 'Ulum el-İmam Ahmed-Usûlu'l-Fıkıh*, thk .Hâlid er-Râbit, Mısır: Dâru'l-Felâh, 2009), 5/93.

³⁵⁵ Ferhat Koca, *Ahmed b. Hanbel* (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 65-66.

³⁵⁶ Özşenel, “İtikadi Konularda Haber-i Vâhidin Delil Olma Meselesi ve Kevserî'nin Konuya Bakışı”, 173.

zannîlik taşıdığı gerekçesiyle âhâd tarikle gelen haberler, akâidle ilgili meselelerde delil teşkil etmezken Ehl-i Hadîs alimleri bu konuda yaygın kanaatten ayrılmıştır. Onlar, haber-i vâhidleri hem îtikâdî hem amelî konularda kesin bilgi ihtiva eden bir çizgide değerlendirmiştir.

1.3. GELECEĞİN İNŞASINDA GEÇMİŞİN İDEALİZASYONU

İslam toplumunda ortaya çıkan problemlerin sebebinin rey ve nazar gibi sonradan ihdas edildiği belirtilen yöntemlere yüklenmesiyle birlikte taklit etme toplum içerisinde bir ideal haline getirilmiştir. Öyle ki kendinden öncekileri taklit etme zamanla bir şeref unvanına dönüşmüştür.³⁵⁷ Selef'in ipine sarılma toplumda bozulmaya sebep olan bid'atlere alternatif bir yol olarak sunulmuştur. Ashâbu'l-Hadîs'in bu temayülünün arkasında vahyin anlamını ve açıklamasını en iyi bilenlerin Hz. Peygamber'in ashabı ve onlardan sonra gelenler olduğu düşüncesi yer almıştır.³⁵⁸ Bu bağlamda sahabe, hakikate ulaşmada her nesilden daha üstün görülmüştür. Hz. Peygamber'e nispet edilen bir rivayette, ümmetin en hayırlısının Hz. Peygamber'in gönderildiği asırda yaşayanlar olduğu vurgulanmıştır.³⁵⁹ Dolayısıyla bu anlayış beraberinde onların görüşlerinin değişmez, dokunulmaz, tenkit ve itiraz edilemez bir nitelik atfedilerek anlaşılmasına neden olmuştur. Bu bağlamda Ashâbu'l-Hadîs, onların görüş ve uygulamalarını aynen muhafaza etmeyi ve onları aşan beyanlardan da sakınmayı kendilerine misyon

³⁵⁷ Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları* 2, 39.

³⁵⁸ Koca, *İslam Düşüncesinde Selefilik*, 66.

³⁵⁹ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, thk. Muhammed Muhyiddîn el-Asfar (Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1999), 181. Ayrıca bkz. Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, Şehadet/9, Fazâilu'l-Ashâb/1; Müslim, *Sahîh-i Müslim*, Fazâilu's-Sahâbe/210,212; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini İbn Mâce, *Sünenu İbn Mâce*, (Riyad: Şeriketü't-Tıbaati'l-Arabiyye, 1984), Sünnet/19; Hanbel, *Müsned*, 6/76; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI/406.

edinmişlerdir.³⁶⁰ Böylelikle Ashâbu'l-Hadîs, önceki nesillere karşı duyduğu saygı ve sevgiyi ahlâkî bir tavır olmaktan çıkararak metodolojik bir ilkeye dönüştürmüştür.³⁶¹

Elbette Hz. Peygamber'in sünneti, ashabı ve tabiûnun görüş ve uygulamalarının İslam düşüncesinin gelişiminde önemli bir rol oynadığı inkâr edilemez bir gerçektir. Ancak gerek Hz. Peygamber'in sünneti gerekse ashabı ve tabiînin görüşleri beşerî ve tarihsel unsurları içerisinde barındırmaktadır. Dolayısıyla beşerî uygulamalar dönemin şartları çerçevesinde bazı değişikliklere uğrayabilmektedir. Ashâbu'l-Hadîs, zaman ve mekân çerçevesinde imkân ve ihtiyaçların değişiklik gösterdiği gerçeğini yadsıyarak karşılaştıkları problemleri önceki neslin görüş ve uygulamalarını esas alarak çözmeye çalışmıştır.³⁶² Böylelikle belirli bir toplumsal yaşam biçimi ön plana çıkarılarak din üzerinde baskın bir unsur haline getirilmiştir.

Dinin doğru bir şekilde anlaşılması ve uygulanmasını önceki nesillerin görüş ve uygulamalarına indirgeyen Ashâbu'l-Hadîs, bu görüşlerini ayetlerle desteklemiştir. Onlara göre ayette “Yolun doğrusu kendine apaçık belli olduktan sonra Resûlullah'a karşı çıkan ve müminlerin yolundan başkasını izleyen kimseyi saptığı yönde bırakırız...”³⁶³ buyruğundan hareketle izlenilmesi gereken yola dikkat çekilmiştir. Şa'bi (ö. 104/ 722) ve İbn Sîrin'den (ö. 110/729) nakledilen benzer iki rivayette de esere dayanıldığı müddetçe doğru yoldan sapılmayacağı vurgulanmıştır.³⁶⁴ Mâlik b. Enes'e atfedilen bir rivayette ise Hz. Peygamber'in ve ondan sonra gelen yöneticilerin koymuş olduğu Sünnet'e ittibaa edenlerin hidayete ereceği, onların Sünneti'ne muhalefet edenlerin ise mü'minlerin

³⁶⁰ Kubat, “Selefi Perspektifin Tarihselliği”, 240.

³⁶¹ Koca, *İslam Düşüncesinde Selefilik*, 65.

³⁶² Koca, *İslam Düşüncesinde Selefilik*, 63-64.

³⁶³ Nisâ 4/115.

³⁶⁴ İbn Abdi'l-berr, *Câmi*, II/1039-1040.

yolundan başka bir yola uymuş olacağı³⁶⁵ belirtilerek e Selef'in yolu Müslümanların takip etmesi gereken hakikat ve hidayet yolu olarak sunulmaktadır.

Ashâbu'l-Hadîs, sahabe ve tâbiûn neslini İslam'ın saf halinin yaşandığı, itikatta birliğin bozulmadığı, diğer kültür ve dinlerin etkisinden uzak, dinin asıllarının anlaşılmasında düşünce birliğinin olduğu bir dönem olarak idealleştirmiştir.³⁶⁶ Onlara göre İslam toplumunda fikrî çatışmalar, Hz. Peygamber ve ashabı tarafından tartışılmayan meselelerin tartışılmaya ve sorgulanmaya başlanmasıyla ortaya çıkmıştır.³⁶⁷ Onlara göre sahâbe, Kur'an'daki müteşabih hususların peşinde koşulmaması emredildiği³⁶⁸ gerekçesiyle bu mevzular hakkında fikir beyan etmekten geri durmuştur. Ancak Müslümanlar yaşanan siyasî, kültürel, ilmî ve dinî gelişmeler neticesinde sonradan ihdas edilen bid'at yöntemlerin de benimsenmesiyle bu konular hakkında tartışmaya başlamıştır. Oysa Kur'an'da "Bu azabın sebebi, Allah'ın, kitabı hak olarak indirmiş olması ve kitap hakkında aykırı görüşlere sapanların derin bir ayrılıkçılık içine düşmüş bulunmalarıdır."³⁶⁹ ayetinde ifade edildiği gibi pek çok ayette geçmişte ayrılığa düşmüş ümmetler kınanmış ve misal olarak sunulmuştur. Hadisçiler bu bağlamda özellikle Kelamcılar suçlamış, onların kıyasî muhakeme ve faraziyyeye bağlı tutarsız doktrinler öne sürdüğünü iddia etmiştir.³⁷⁰ Onlara göre her insanda akıl, irade ve ihtiyar farklılık arz etmektedir. Bu nedenle dinin esaslarının makullükte ittifak edemeyen insanların istihsan, kıyas ve nazarına terk edilmesiyle "Biliniz ki, sizin şu ümmetiniz bir tek ümmettir, ben de sizin rabbinizim. Onun için yolumdan çıkmaktan sakının; ama insanlar, aralarındaki

³⁶⁵ Hatib el-Bağdâdî, *Şerefu Ashâbi'l-Hadis*, 7.

³⁶⁶ İşcan, *Selefilik*, 26-27.

³⁶⁷ Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 231-232.

³⁶⁸ Âl-i İmrân 3/7.

³⁶⁹ Bakara 2/176.

³⁷⁰ Binyamin Abrahamov, *İslâm Kelâmı Gelenekçilik ve Akılcılık*, çev. Emine Buket Sağlam (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 53.

inanç bağlarını keserek gruplara ayrıldılar. Her kesim kendi inancını beğenmektedir.”³⁷¹ ayetlerinin de belirttiği üzere toplum içerisinde fikir ayrılıkları oluşmaktadır. Aklî olana uyma, dinde parçalanmaya sebebiyet vereceği için takip edilmesi gereken yegâne yol, Selef’in Kur’an ve Sünnet çerçevesinde çizdiği yoldur.³⁷²

İbn Kuteybe bu hususta hadis taraftarlarının îtikâdî meselelerde görüş ayrılığı bulunmadığı halde kelâmcıların birbirileri ile zıt görüşler ortaya koyduklarını ifade etmiştir. Onların sadece fikhî meselelerde görüş ayrılıklarının olması durumunun bir nebze de olsa kabul edilebileceğini; ancak Peygamber’in dahi Allah tarafından vahiy yolu ile elde ettiği îtikâdî meselelerde fikir ayrılığına düşmelerinin kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir.³⁷³ Aynı hususa *er-Reddu ‘ale’l-Cehmiyye* adlı eserinde işaret eden ed-Dârimî, eleştirilerini Cehmiyye üzerinden ortaya koymuştur. Cehmiyye kendi içerisinde tutarlı bir görüş ortaya koyamamakta, aksine içerisinde kendi görüşlerinin doğru olduğunu iddia eden pek çok grubu ihtiva etmektedir.³⁷⁴ İbn Kuteybe ve ed-Dârimî’ye göre bir şeyin hak olmasının alameti insanların onun üzerinde görüş birliğinde bulunmuş olmalarıdır. Buradan hareketle İbn Kuteybe, kişinin ayrılığa neden olacak yollardan sakınarak her asırda ve her beldede bulunan çoğunluğun görüşüne tâbi olarak onları taklid etmesi gerektiğini belirtmiştir.³⁷⁵

Aslında Ashâbu’l-Hadîs düşüncesinin ana prensiplerinden birini oluşturan öncekilerin ipine sarılma söylemi, tüm bunlardan hareketle tehdit unsurları altında bir

³⁷¹ Mü’minun 23/52-53.

³⁷² İşcan, *Selefilik*, 150.

³⁷³ İbn Kuteybe, hadisçilerin tek ayrılığa düştükleri konunun Kur’an’ın telaffuz edilişinin mahluk olup olmadığı hususu olduğunu ifade etmektedir. Ancak insanların en çok ihtilafa düşenlerinin Kelâmcılar olduğunu, kelâmcıların ileri gelenlerinden iki kişinin dahi birbirleriyle ayrı görüşleri benimsediklerini vurgulamıştır. Mu’tezile’nin önde gelen alimlerinden Ebû’l Huzeyl el-Allâf’ın (ö. 135/235) en-Nazzâm (ö. 160/231) ile muhalif görüşler benimsediklerini, en-Neccâr’ın (ö.230) ise her ikisine birden muhalif görüşler ileri sürdüğünü kaydetmiştir. İbn Kuteybe, *Te’vîl*, 61-63.

³⁷⁴ ed-Dârimî, *er-Reddu ‘ale’l-Cehmiyye*, 308.

³⁷⁵ İbn Kuteybe, *Te’vîl*, 66.

dayanışma ideolojisini de andırmaktadır.³⁷⁶ Zira Selef'in ipine sarılma Ashâbu'l-Hadîs tarafından bir tür parçalanmışlık ve dağılmışlık karşısında birlik ve bütünlüğü koruma söylemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim benzer bir söyleme parçalamaya yüz tutmuş toplum üzerinde siyasî otoritesini güçlendirmeye çalışan siyasi erklerin söyleminde de rastlanılmaktadır. Bunun en açık örneğini Ömer b. Abdilaziz'in, (ö. 101/720) İslam toplumunu tek bir çatı altında toplamak için Sünnet'in önemine ve bu yol üzere sabit olan kadim geleneğe yaptığı vurguda görmek mümkündür. Bu düşünceden hareketle o, yönetiminde daha çok Sünnet'in ihyası ve yenilik olarak değerlendirdiği bid'atin ortadan kaldırılmasına yer vermiştir.³⁷⁷

Hadis taraftarlarına dînî çerçevede hem bir olgu hem de ideal olarak nispet edilen, geçmişin ipine sarılma anlayışı, Arapların içerisinde yetiştikleri çöl yaşantısının bir neticesi olarak da görülebilir.³⁷⁸ Yeni olan şey içerisinde bir bilinmezliği barındırmaktadır. Neticesinde kuşkuyu beraberinde getirmektedir. Kuşku ise güven duygusunun kaybedilmesine kapı aralamaktadır. Sosyo-psikolojik bir tavır olarak ortaya çıkan bu anlayışla birlikte kendilerini güvende hissedebilmek için yeniliğe karşı bir set oluşturdıkları düşünülebilir. Nitekim uçsuz bucaksız bir yolda yürünmüş yol, hedefe doğru bir şekilde varmada daha garanti görülmektedir.

Kısacası Ashâbu'l-Hadîs, değişken bir olgu olan aklın karşısına durağan ve değişmez bir unsur olarak geleneği yerleştirmiştir.³⁷⁹ Geleneğe sarılmak, bir nevi, farklı problemleri beraberinde getirdiğine inanılan değişim ve yeniliğe meydan okumak gibi algılanmıştır. Evzâi'nin "İnsanlar seni dışlasalar bile Selef'in eserlerine sarılmaya devam

³⁷⁶ Işcan, *Selefilik*, 70.

³⁷⁷ Işcan, *Selefilik*, 56.

³⁷⁸ Yaşar Ünal, "Selefi Zihnin Doğuşu ve Gelişimi Üzerine", *Dini Araştırmalar Dergisi* 18/47 (Aralık 2015), 67.

³⁷⁹ Abrahamov, *İslâm Kelâmı*, 55.

et, süsleseler bile insanların görüşlerine uymaktan sakın.”³⁸⁰ sözüyle dikkat çektiği Selef yolu, Ashâbu’l-Hadîs’e göre yeni ortaya çıkan problemler karşısında değişmeyen tek yol olmuştur.



³⁸⁰ İbn Abdî'l-berr, *Câmi*, II/1071; Hatib el-Bağdâdî, *Şerefu Ashâbi'l-Hadis*, 7.

II.BÖLÜM

ASHÂBU'L-HADÎS'İN AKÂİD METİNLERİNDE AKLIN EPİSTEMİK DEĞERİ

2.1. ASHÂBU'L-HADÎS'İN AKÂİD METİNLERİNDE AKIL

İslam düşüncesinde akıl;³⁸¹ sahabe dönemi de dahil olmak üzere erken dönemlerden bugüne kadar hakkında çeşitli görüşler ileri sürülen, farklı perspektiflerle ele alınan ve önemini koruyan bir mesele olmuştur. Akıl ile ilgili tartışmaların temelinde onun tanımı ve mahiyetinden ziyade dinî hususlarda nasstan bağımsız bir karar mekanizması olup olmayacağı konusu yer almıştır. Özellikle Kur'an'da aklın önemi üzerinde durulması ve İslam inanç esaslarının açıklanması, ispat ve savunusunun yapılmasında akla başat rol verilmesi, onun hem epistemolojik hem de ontolojik bağlamda ele alınmasını gerekli kılmıştır. Bununla birlikte Hz. Peygamber döneminde vahyin önderliğinde saf bir düşünme biçimi mevcuttu. Hz. Peygamber'in vefatını takip

³⁸¹ Öncelikli olarak aklın ilgili olduğu disiplinden, o disiplinin düşünce yapısından, metot ve söyleminden hareketle birçok tarifi ve kullanımının bulunduğu belirtilmelidir. Akıl, etimolojik olarak menetmek, hapsetmek, alıkoymak, bağlamak/hayvanın ayağını bağlamak, tedbirli davranmak, engellemek, korumak, tutmak, kavramak, kavrama gücü, zekâ, fikir, hafıza kuvveti, mülâhaza anlamlarına gelmektedir. Hayvanların ayağının bağlanması onları tehlikeden koruması ile akıl arasında ilişki kurulmuş, aklın da insanı tehlikeye düşmekten koruduğu düşüncesinden hareketle bağlamak anlamı verilmiştir. Ayrıca akıl, insanı çirkin ve utanç verici işlere girmekten uzak tutmaktadır. Bu bağlamda bu kötü işlerden uzak duran kişiye de akıllı denmiştir. Detaylı bilgi için bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IX/326-332. Akıl kavramı, Kur'an'da fiil olarak kırk dokuz yerde zikredilmiştir. Akıl kavramının çeşitli kullanımlarına örnek olarak bkz. Bakara 2/44; Mâide 5/58; En'âm 6/151; Nahl 16/12; Furkân 25/44. Bunların yanı sıra Kur'an'da aynı kökten türemeyen; ancak akıl ile ilişkilendirilerek benzer anlamlarda kullanılan terimler de yer almaktadır. Bu kavramlar kalp, fuâd, elbâb, hicr, nüha, hulûm, tedebbür, tefekkür, tezekkür, tabassur, tefakkuh gibi kavramlardır. Bu kavramların Kur'an'da geçtikleri ayetler için bkz. Muammer Esen, "Kur'an'da Akıl-İman İlişkisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 88-89. Kur'an'daki kullanımlarından mütevellit akıl kavramı, terim olarak doğru düşünmeyi sağlayarak bilgi elde etmeye yarayan meleke ve bunun da ötesinde gerek beşerî nizamı gerekse ilâhî hakikatleri anlama üzerinde düşünerek doğru yorumlarda bulunmayı ifade etmektedir.

eden süreçte ise farklı siyasal ve sosyal hadiseler ile fetih hareketleri, kültürel ve ilmi faaliyetlere hız kazandırmıştır. Buna binaen hicri birinci asrın sonundan itibaren özellikle tercüme faaliyetleriyle birlikte klasik felsefi düşünce ile temas sağlanmıştır. Öyle ki hicri birinci asrın sonlarında İslam inanç esaslarının farklı din ve felsefi düşünce gruplarına karşı açıklanması, ispatlanması ve savunulması zarureti hasıl olmuştur. Böylece inanç esasları üzerinde etkin bir akıl yürütme süreci başlamıştır.

Akıl; sistematik olarak ilk defa bu dönemde dini rasyonel bir zeminde açıklama ve savunma eğiliminde olan (Mu'tezilî) kelamcılar tarafından bilgi edinme vasıtası ve delillendirme yöntemi olarak görülmüş, ontolojik ve epistemolojik bir düzleme kavuşturulmuştur. Buna mukabil Ashâbu'l-Hadîs'in akâid metinlerinde ise akıl, müstakil olarak ele alınmadığı gibi bilgi kaynağı delil olarak epistemik bir değere de sahip değildir. Bu nedenle Ashâbu'l-Hadîs'in akâid metinlerinde akıldan ne kastedildiği, muhalifler tarafından ortaya konulan aklî delillere karşı sunulan eleştiri ve reddiyeler üzerinden anlaşılabilir. Bir başka ifadeyle onların akla yükledikleri anlam, kendi nazarlarında aklın ne olmadığından hareketle ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda Ashâbu'l-Hadîs'in eleştirilerinin akıldan daha ziyade akılcılar³⁸² üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Dolayısıyla tartışmaya konu olan akıl, özünde saf aklı yani akletme/idrak etme eylemini değil bilgiye ulaştıran bir metod olarak spesifik bir düşünme biçimini ifade etmektedir. Buradan hareketle akıl ile düşünme kavramları arasında bir ayrıma gidilmektedir. Benzer bir durum, mütekaddimûn kelamcılarının konuya yaklaşımında da görülmekle birlikte kelamcılar, akıl ve düşünme kavramları arasında yakın bir ilişki kurmakta aklı düşünmenin temeli olan bir kuvve olarak izah etmektedirler. Bu bağlamda Kelamcılar tarafından akıl, fitrî/ğarizî akıl ve nazari/kesbî akıl olmak üzere kategorize

³⁸² İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 61, 63, 96, 229, 335. Ebû Bekr Muhammed b. İshâk İbn Huzeyme, *Kitâbü't-Tevhîd*, ed. Abdulaziz b. İbrahim eş-Şehvan (Riyad: Dâru'r-Rüşd, 1988), 56.

edilmiştir.³⁸³ Onların yetkin ve nazarî akıl ayrımının temelinde düşünme ve akıl arasında gözettileri bu ayrım yatmaktadır. Bu bağlamda yetkin akıl kavramı, kelamcılar tarafından düşünmeye temel oluşturan, doğuştan her insanın zihnine yerleştirilmiş apriorik bilgileri ifade etmek için kullanılmış bir kavramdır. Buna göre akıl, doğru bilgiye ulaşmak için delillerin asıllarını içeren bir kavrama delalet etmektedir. Nazar ise aklın doğuştan getirdiği bu kategorik bilgilerle mümkün hale gelebilen akla dayalı düşünme edimini nitelemektedir.³⁸⁴ Böylece akıl, hakikatin bilgisinin elde edilmesinde kurucu öge halini almakta ve bilinenden bilinmeyene ulaşma imkânı sunmaktadır. Nitekim aklı sistematik bir zeminde ilk defa inceleyen Mu'tezîlî kelamcılara göre akıl; mümeyyiz bir vasfa sahip, bilgi elde etme kuvveti³⁸⁵ olarak şeriat vazedilmeden önce iyi/güzel ve kötü/çirkini temyiz edebilecek kudret şeklinde açıklanmıştır. Dolayısıyla onlar tarafından akıl ile bilgi arasında yakın bir ilişki kurulmuştur. Mu'tezîlî kelamcılar, aklı bilgiden bağımsız düşünmeyerek fonksiyonel anlamda insanın hem düşünce üretimine hem de eylemde bulunmasına yön veren önemli bir epistemolojik kaynak olarak anlamışlardır.³⁸⁶ Bu çerçevede Allah'ın varlığı ve birliğine ulaşma konusunda da akletme eylemi zorunlu görülmüştür.

Ashâbu'l-Hadîs, kelamcıların aksine aklı bilgi üretme kuvveti olarak değil yeti/kuvve olarak bir nevi idrak mekanizması olarak görmüştür. Bu bağlamda bu

³⁸³ Detaylı bilgi için bkz. Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*; İbrahim Coşkun, "Nazarî Akıl ile Allah'ın Bilinmesi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VI/1 (2004), 1-19.

³⁸⁴ Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 35-38. Bu noktada hem akıl-nazar arasındaki ayrıma hem de ikisi arasındaki ilişkiye yönelik birtakım eleştiriler sunulmuştur. Bu eleştirilerden birisi aklın nazara kıyasla araçsallaştırılmasıdır. Buna göre akılda ortaya çıkabilecek herhangi bir hata sebebiyle düşünmenin de temelsizleştirilmesi söz konusu olabilecektir. Bu eleştiri aklın yetkinleştirilmesi çerçevesinde ele alınarak hatanın aklın kendisinden değil, aklı perdeleyen engellerden kaynaklanacağı savunulmuştur. Buna örnek olarak da kişinin bir şeyin kötü olduğunu bildiği halde baskın olan şehvet dürtüsüyle kötü bir şeyi yapması gösterilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 36-37.

³⁸⁵ Ramazan Altıntaş, "Mu'tezile'de Akıl Anlayışı" (Kelam İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu, Elâzığ: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014), 3.

³⁸⁶ Altıntaş, "Mu'tezile'de Akıl Anlayışı", 4.

çevrelerin aklı, şüpheden ari ve koşulsuz bir şekilde iman ettikleri ilâhî mesajların mecaza başvurmada anlaşılmamasının imkânı olarak değerdendirdikleri ifade edilebilir.³⁸⁷ Nitekim onlara göre Allah tarafından insanların sorumlu tutulabilmesinde nass esas alındığı için akıl, nassın idraki ve uygulanması için bir vasıta konumundadır. Bu sebeple Akıl, Allah hakkındaki bilginin elde edilmesinde ya da imanının temellendirilmesi hususunda yetkin değildir. Zira onlara göre akıl, olgusal alanla ilgilidir. Nass ise aklın aksine olgusal alanı aşan bir boyut taşımaktadır.³⁸⁸ Aklın vazifesi nassı anlamaktan ibarettir. Bu münasebetle akıl, hâkim değil şahittir.³⁸⁹ Böylelikle Ashâbu'l-Hadîs, akklı kategorik bilgilerden arındırılmış, Allah'ın ilâhî hitabının anlaşılması ve idraki ile sınırlandırmıştır. Bu nedenledir ki Ashâbu'l-Hadîs, akla vahiy karşısında tasdik ve tatbik görevi yüklemek suretiyle aklın çerçevesini belirlemiş ve apriorik bilgilerden hareketle oluşturulan nazari aklı dışlamıştır.

Ashâbu'l-Hadîs düşüncesinde akli faaliyetler birleştirici değil, ayrıştırıcı bir unsur olarak görülmüştür. Nitekim bu düşünce sahiplerine göre nazari aklı referans alan düşünme biçimi, dine karşı kin güdenler tarafından dini ifsat etmek ve Müslümanların zihnine şüphe tohumları saçmak amacıyla dinin içine dahil edilmiştir.³⁹⁰ Ashâbul-Hadîs'in önde gelen temsilcilerinden olan İbn Kuteybe, her ne kadar akıl ve kavrayış kavramlarını Allah tarafından verilen nimetlerden bir nimet³⁹¹ olarak zikretse de insanların sahip olduğu akıl, irade ve ihtiyarlarındaki farklılığın ihtilafların kaynağı olduğu kanaatindedir.³⁹² Bu sebeple o, insanlar arasında ayrışan, ihtilafa en fazla

³⁸⁷ Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 30.

³⁸⁸ Ay, "Kelam'da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar", 53-54.

³⁸⁹ Sönmez, "Selefi Düşüncesinin Tarihi Arka planı ve Selefilik", 182.

³⁹⁰ İbn Kuteybe, *Hadis Müdaafası*, çev. M. Hayri Kırbasoğlu (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 20.

³⁹¹ Ebû Muhammed Abdullah b. Müsellim İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-Lafz ve'r-Red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, thk. Ömer İbn Muhammed Ebû Ömer (Riyad: Dâru'l-Râye, 1997), 35.

³⁹² İbn Kuteybe, *Te'vil*, 62-63.

düşenlerin kelamcılar olduğunu iddia etmektedir.³⁹³ Halbuki İbn Kuteybe'ye göre bir şeyin hak olduğunu gösteren alametlerden biri, o konuda ayrışmaya gitmeksizin insanların ortak bir kanaate sahip olmalarıdır. Dolayısıyla İbn Kuteybe'nin bu iddiaları, aklî referanslarla hareket eden kelamcılarının düşmüş oldukları ihtilafla hakka en uzak grup oldukları sonucunu doğurmaktadır.

Usûlü's-Sünne'sinde Sünnet'in hevâ ve akıl ile idrak edilemeyeceğini, Sünnet'e tabi olunması gerektiğini söyleyen Ahmed b. Hanbel, akıl kelimesini Ashâbu'l-Hadîs düşüncesine uygun bir anlamda kullanmıştır.³⁹⁴ Benzer bir anlayışa ed-Dârimî'nin *er-Reddu ale'l-Cehmiyye* adlı eserinde de rastlanılmaktadır. O da akli anlama ve kavrama ile eş tutmaktadır.³⁹⁵ ed-Dârimî, Kur'an ve Sünnet'ten getirilen delillerin kadın ve çocukların aklının ereceği kadar açık bir hüccet içerdiğini belirtmekte, bu delillere muhalefet edenleri ilimde derinliği olmayanlar olarak nitelendirmektedir.³⁹⁶ Onun kadın ve çocukların anlayışlarını bir küçümseme aracı olarak kullandığı düşünüldüğünde akli, idrak kapasitesi şeklinde anladığı söylenebilir. Aynı şekilde İbn Ebî Âsım ve Hallâl, kadınların aklının kıt olduğuna dair Hz. Peygambere dayandırılan bir rivayet zikretmektedir.³⁹⁷ Bu rivayette aklın noksanlığının bir erkek karşısında iki kadının şahitliği olarak açıklanması, yine hâkim olan anlayışa paralel olarak kadının anlayış ve idrak kapasitesinin erkeklerden daha düşük olduğuna dair bir yoruma kapı aralamaktadır. Neticede aklın, tüm bu kullanımlardan hareketle rasyonel düşünme ediminden ziyade bir kavrama yetisi olarak algılandığı görülmektedir.

³⁹³ İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 62-63.

³⁹⁴ Ahmed b. Hanbel, *Usulü's-Sünne*, 16-17.

³⁹⁵ ed-Dârimî, *er-Reddu ale'l-Cehmiyye*, 66-67, 95, 192.

³⁹⁶ ed-Dârimî, *er-Reddu ale'l-Cehmiyye*, 96.

³⁹⁷ İbn Ebî Asım, *es-Sünne*, II/464; Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn el-Hallâl, *Kitâbu's-Sünne*, thk. D. Atiyye ez-Zâhirî (Riyad: Dâru'l-Râye, 1989), 4/64.

İbn Huzeyme'nin *Kitabü't-Tevhîd*'inde sıfatlar meselesi ele alınırken Cehmiyye'ye karşı sunulan görüşler, "akıl ve temyiz ehli tarafından kabul edilen görüşler" olarak ifade edilmiştir.³⁹⁸ İbn Huzeyme, bu hususta, Ehlü'l-Âsâr'ı akıl sahibi kimseler olarak vasıflandırırken muhaliflerini batıl, yalancı, sahtekar ve iftiracı kimseler olarak adlandırmıştır.³⁹⁹ Bunun yanı sıra Allah'ın sıfatlarını te'vil ederek O'ndan nefyedenler cehalet ehli olarak tanımlanmış,⁴⁰⁰ yine bu meselelerle ilgili ortaya koydukları görüşleri ile Kur'an, Sünnet ve Arap dilindeki cahilliklerini sergilediklerini beyan etmiştir.⁴⁰¹ Onun ifadelerinden de anlaşılacağı üzere akıl, Kur'an ve Sünnet'in anlaşılmasıyla sınırlandırılarak belirli bir işleve hasredilmiştir.

Ashâbu'l-Hadîs'in akâid metinleri incelendiğinde aklın mahiyetine dair en açık ifadeler Berbehârî'nin *Şerhu's-Sünne*'sinde rastlanılmaktadır. O, aklın insana doğuştan verilen bir nimet olduğunu beyan ettiği halde bu söylemi ile çelişen bir şekilde akıl, fitrî ve kesbî olarak kategorize eden kelimcılara karşı çıkmıştır.⁴⁰² Ona göre akıl, her insana ayrı ölçüde Allah tarafından verilmektedir. Bu bağlamda kişiden beklenen akıl ölçüsünce amel etmesidir. Burada aklın amel etme aracı olmasına ve insanların akıllarının birbirinden farklılığına işaret etmesi,⁴⁰³ aklın Berbehârî tarafından bir idrak kapasitesi gibi anlaşıldığını göstermektedir. O, akıl kavramını daha çok rey ve hevâ terimleriyle ilişkilendirerek ele almaktadır.⁴⁰⁴ Berbehârî'nin akıl farklı kavramlarla ilişkilendirmesine benzer yaklaşımlar Ashâbu'l-Hadîs'e ait diğer akâid metinlerinde de mevcuttur. Bu metinlerde aklî faaliyetleri ifade etmek için rey, hevâ, kıyas, nazar ve bidat kavramlarının

³⁹⁸ Ebû Bekr Muhammed b. İshâk İbn Huzeyme, *Kitâbü't-Tevhîd*, ed. Abdulaziz b. İbrahim eş-Şehvan (Riyad: Daru'r-Rüşd, 1988), 56.

³⁹⁹ İbn Huzeyme, *Kitâbü't-Tevhîd*, 1988, 56.

⁴⁰⁰ İbn Huzeyme, *Kitâbü't-Tevhîd*, 1988, 81.

⁴⁰¹ İbn Huzeyme, *Kitâbü't-Tevhîd*, 1988, 53.

⁴⁰² el-Berbehârî, *Şerhu's-Sünne*, 84.

⁴⁰³ el-Berbehârî, *Şerhu's-Sünne*, 84-85.

⁴⁰⁴ el-Berbehârî, *Şerhu's-Sünne*, 36.

ön plana çıkarıldığı gözlemlenmektedir. Onlar, bu terimlerin bir kısmını akıl kavramına müteradif olarak olumlu anlamda kullanılırken bir kısmını ise olumsuz anlamda bir yergi ifadesi olarak kullanmıştır.

2.1.1. Akılla İlişkilendirilen Kavramlar

2.1.1.1. Rey ve Hevâ

Rey kelimesi sözlükte, “fikir, görüş, ince kavrayış” gibi anlamların yanı sıra “göz, akıl ya da kalp gözüyle görmek, bakmak, düşünmek, zannetmek” gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁰⁵ Sözlük anlamından hareketle hem fiziki hem manevi iki boyutu bulunan rey kavramı, Kur’an’da iki yerde geçmektedir.⁴⁰⁶ Türevi olan kelimeler ise 326 yerde zikredilmektedir.⁴⁰⁷ Kur’an’da kullanılan bu kelimeler daha çok düşünce anlamını ihtiva etmektedir. İsim olarak kullanıldığında ise insanın inandığı ve düşündüğü şey, îtikad, akıl, nazar, teemmül gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁰⁸ Kavramın tanımı üzerinde tam bir ittifak bulunmamakla birlikte⁴⁰⁹ en genel anlamıyla “sonuç olarak isabetli olanı çıkarsama ya da sonuçtaki durumu çıkarsama” şeklinde tanımlanabilmektedir ki buradan hareketle bir akıl yürütme mekanizması anlamını ihtiva etmektedir.⁴¹⁰

⁴⁰⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V/84-94. Râgıb el-İsfahânî, görülen şeyi idrak etme anlamını verir. Sonrasında ise bu idraki; duyu organı ve onun yerine geçenler, vehm ve tahayyül, tefekkür ve akıl şeklinde tasnif eder. Râgıb el-İsfahânî, *Mufredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş ve Mehmet Yolcu, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 451-452.

⁴⁰⁶ Âl-i İmrân 3/13; Hûd 11/27.

⁴⁰⁷ Örneğin; Rabbi'nin burhânını görmek olarak Yusuf Suresi 24. ayette; Rabbi'nin büyük ayetlerini görmek anlamında ise Necm Suresi 18. ayette geçmektedir.

⁴⁰⁸ Kadir Gürler, “Re'y Kavramının Etimolojik Düzeni ve Kavramsal Gelişimi”, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2002), 176.

⁴⁰⁹ Ünal, *Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 29.

⁴¹⁰ Fıkıh ve fıkıh usulünde dar anlamıyla re'y, nassın varid olmadığı hususlarda nassla çelişmeyen şahsi kanaati ifade etmektedir. H. Yunus Apaydın, “Re'y”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), XXXV/35-37.

Hz. Peygamber ve ashabına isnat edilen rivayetlerden hareketle bu terim, müspet ve menfi olmak üzere farklı şekillerde anlaşılmıştır. Dolayısıyla rey kavramının tanımı, kavramı ele alan kişi ya da grupların bakış açılarındaki farklılığa göre şekillenmiştir. Bu tanımlamalar delil olarak öne sürülen rivayetlerin çeşitliliği sebebiyle müphemlik içermektedir. Bundan dolayı rey kavramına atfedilen manalar, tarihsel sürece, dönemin şartlarına ve farklı eğilim sahiplerinin algılarına göre değişiklik arz etmektedir. Her ne kadar bu konuda farklı görüşler ortaya çıkmış olsa da Ashâbu'l-Hadîs'in akâid metinlerine bakıldığında rey'in îtikâdî meselelerde bir hüccet olarak kullanılamayacağı görüşünde ittifak ettikleri görülmektedir. Ashâbu'l-Hadîs'in erken dönem rey anlayışını göstermesi bakımından Dâvud b. Ali'nin (ö. 133/750) rey karşısında sergilediği tutum önemlidir. Onun kitaplarında sıkça akıl ile elde edilen bilginin güvenilir olmadığına vurgu yaptığı belirtilmiştir. Nitekim onun bu hususta “akıllara bevlet” sözü de oldukça meşhurdur.⁴¹¹ Erken dönem hadis taraftarlarının akıl ve rey karşıtlığına rağmen hasımlarının görüşlerini çürütmek amacıyla akli yöntemlere yani reye başvurmaktan geri duramadıklarının da ifade edilmesi doğru olacaktır. Bu konuda oldukça sert bir tavır takınan ve çağdaşı Muhâsibî ile bid'atçıların yani Mutezile'nin görüşlerini naklederek reddettiği gerekçesiyle görüşmeyi dahi kesen⁴¹² Ahmed b. Hanbel'in muarızlarının

⁴¹¹ Gürler, *Ehl-i Hadis*, 194.

⁴¹² Melchert, Hâris el-Muhâsibî'nin ismini “ılımlı-akılcılar” olarak tanımladığı grubun içerisinde zikretmektedir. Ona göre bu grup, akâid alanında ehl-i hadisin görüşlerini savunmak için ehl-i hadis tarafından tasvip edilmeyen deliller kullanmaktadır. Bu nedenle Ahmed b. Hanbel, ehl-i hadisin arasında görünen bu grubu, ehl-i hadisi ehl-i rey'in metodolojisini kullanma noktasında sinsice ikna edebileceği düşüncesi ile ehl-i rey'den daha tehlikeli görmektedir. Melchert, erken dönem Hanbelî kaynaklarda Hâris el-Muhâsibî'nin Ahmed b. Hanbel tarafından neyle suçlandığı noktasında açık ifadelerin bulunmadığını belirtmektedir. Ancak aynı zamanda yukarıda zikrettiğimiz araların açılma sebebini destekler nitelikte bir rivayet de sunmaktadır. Dahası bu rivayetin sünneti savunma amacıyla dahi olsa kelamın her çeşidine karşı olan, kelamla ilgilenenlerle muhatap olunmaması gerektiğini savunan Ahmed b. Hanbel'in tutumuyla uyum içerisinde olduğunu belirtmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Melchert Christopher, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum-Dindarlık*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 84-88. Ayrıca bkz. Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, 44-45; Filiz Şahin, “er-Riâye li-Hukûkillah”, *Tasavvuf Klasikleri*, ed. Ethem Cebecioğlu (İstanbul: Erkam Yayınları, 2010), 13.

görüşlerini reddetmek ve Ehl-i Sünnet akidesini ortaya koymak maksadıyla yazdığı *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye* adlı eserinde aklî yöntemlere başvurmaktan geri durmaması bunun en açık örneklerindendir.⁴¹³ Ashâbu'l-Hadîs, îtikâdî meselelerde aklî yöntemlere müracaat ettiği halde bu yöntemi kullananlara karşı ciddi ithamlarda bulunduğu eleştiriler yöneltmiştir. Onlar her ne kadar îtikâdî mevzularda reye başvurmuş olsa da bu metodu daha çok fikhî bahislerin çözümünde tercih etmişlerdir.

Ashâbu'l-Hadîs, en genel haliyle reyi sahih ve batıl olmak üzere iki farklı zaviyeden ele almıştır. Bu ayrımın temelini reyin nass ekseninde gerçekleştirilip gerçekleştirilmemesi teşkil etmektedir. Bu bağlamda Ashâbu'l-Hadîs'in büyük çoğunluğu sahih reyi, hakkında nass bulunmayan amelî bir mevzuda Kur'an, Sünnet ya da icmâ'a mutabık kalmak şartıyla başvurulacak görüş şeklinde kabul etmiştir. İbn Abdi'l-Berr zemmedilen reyin mahiyeti hakkında ihtilaf edildiğini belirtmektedir. Ona göre nakledilen rivayetlerdeki farklılıklar sebebiyle ilim ehli ittifak edemediği için bu konuda muhtelif görüşler ortaya çıkmıştır. Ashâbu'l-Hadîs ulemasının bir kısmı, zemmedilen reyi îtikâdî konularda Sünnet'i reddederek kişisel görüş beyan etme şeklinde ele almıştır. Cumhur ise zemmedilen reyi; dinin kanun ve hükümleri hususunda nassa başvurmaksızın zanna dayanmak, istihsanla konuşmak, çözümü zor meselelerle meşgul olmak, henüz meydana gelmemiş olaylar hakkında beyanda bulunmak şeklinde yorumlamıştır. Mâlik b. Enes fikhî meselelerde reye başvurmuş olmakla birlikte reyin Kitap ve Sünnet'e uygun olmasını şart koşmuştur.⁴¹⁴ Ayrıca Evzâ'i'nin Ebû Hanife'yi reyi kullanması sebebiyle değil, kendisine hadis ulaştığı halde hadise muhalefet ederek reye başvurmaması

⁴¹³ Onun Allah'ın sıfatlarla vasıflandırılması konusunda aklî delil kullanması bu hususta örnek gösterilebilir. O, hurma ağacının gövdesi, yaprağı ve meyvesi olmasına rağmen tek bir isimle anılmasından hareketle Allah'ın da sıfatlarıyla tek olduğunu delillendirmeye çalışmıştır. Bkz. Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, thk. Sabri b. Selâme Şâhîn (Dâru's-Sebât, t.y.), 140.

⁴¹⁴ İbn Abdi'l-berr, *Câmi'*, 1994, II/857-858.

eleştirmesi⁴¹⁵ de oldukça manidardır. Zira o, mutlak olarak reyin kullanılmasını değil, hadise rağmen kullanılmasını eleştirmiştir. Nitekim benzer bir eleştiri İbn Kuteybe tarafından da yöneltmiştir. O, rey ehlinin Kur'an'ı okuduğu halde onu hiç okumamış gibi ona muhalif tavır sergilediğini yine kendilerine ulaşan hadisleri işittikleri halde Sünnet'e de muhalefet ettiğini iddia etmiştir.⁴¹⁶ Bununla birlikte İbn Kuteybe, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Ali gibi sahabenin önde gelenlerinin Kur'an ve hadiste açıklık bulunmayan hususlarda reyleri ile görüş bildirdiklerini ancak bunun bir zorunluluğa binaen gerçekleştiğini ve Müslümanların önderleri olarak onlara mahsus bir durum olduğunu ifade etmiştir.⁴¹⁷ Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı üzere Ashâbu'l-Hadîs; sahih reyi Kur'an, Sünnet, sahabe icmâından ayrı mütalaa etmeyerek bunlara rağmen yapılan her türlü aklî çıkarımı Allah'ın izninin olmadığı bid'at ve cehalet ehline ait batıl rey kategorisinde değerlendirmiştir.⁴¹⁸ ed-Dârimî'nin, Kitap ve Sünnet'e dayanmayan görüşleri rey kapsamında ele alması da reyin bu bağlamdaki değerlendirmesine bir örnek niteliğindedir. ed-Dârimî, Sünen'inin Mukaddime'sinde reyi bid'at manasında Sünnet'in zıddı olarak değerlendirmiştir.⁴¹⁹ Ayrıca adı geçen eserde Dârimî'nin "Reyi Kabul Etmenin Mekruhluğu,"⁴²⁰ "Bid'atçı ve Münakaşacıları Uzaklaşma"⁴²¹ şeklinde kullandığı başlıklar dahi rey kavramına ve rey taraftarlarına karşı takındığı tavrı göstermesi bakımından önemlidir. Görüldüğü üzere eleştirilerin daha çok ferdilik ve zannilik içerdiği düşünülen reye karşı yoğunlaştığı söylenebilmektedir. İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef* adlı eserinde Kâdî Şurayh'ın (ö.80/699), hasmına: "Ben zann ile

⁴¹⁵ İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 103.

⁴¹⁶ İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 107-108.

⁴¹⁷ İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 75.

⁴¹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Halku Ef'âli'l-İbâd*, thk. Fehd b. Süleymân el-Fehîd (Riyad: Dâru Atlasi'l-Hadrâ, 2005), II/192.

⁴¹⁹ ed-Dârimî, *es-Sünen*, 1/284-296.

⁴²⁰ ed-Dârimî, *es-Sünen*, 1/284.

⁴²¹ ed-Dârimî, *es-Sünen*, 1/387.

hükmedemem; ancak yanımda bulunan bir delil ile hükmederim”⁴²² dediği rivayet de rey ile zann arasında kurulan ilişkiyi göstermektedir. Mâlik b. Enes’in (ö.179/795) de, meydana gelmiş birtakım meselelerin hükümlerinin sorulması üzerine rey ile içtihatla bulunduğu sık sık, “biz ancak zannederiz, emin değiliz”⁴²³ âyetini okuduğu ifade edilmiştir.⁴²⁴ Dinin aslına dayanmayan salt reye güvenilmemesi gerektiği hususunda ise Sehl b. Huneyf el-Ensârî’nin Sıffin Savaşı’ndan döndüğünde kendisinden haber almak için yanına gelenlere “Sizler bu savaş hakkında kendi reyinizi ittiham ediniz (reylerinize güvenmeyiniz)...”⁴²⁵ dediği nakledilmiştir. İbn Kuteybe de Ebû Hanîfe’yi aynı konu hakkında bir yıl önce verdiği fetva ile bir yıl sonra verdiği fetvanın aynı olmaması gerekçesiyle eleştirmiş ve reyin güvenilir olmadığına dikkat çekmiştir.⁴²⁶

Yukarıda zikredilen örneklerin dışında da Ashâbu’l-Hadîs ulemasının ekseriyetinin zemmedilen reyden kastının gerek îtikâdî gerekse fikhî bir mevzuda nassa yahut icmâa dayanmaksızın ortaya konulan mesnetsiz ve zann içeren görüşler olduğu söylenebilir. Bunun yanı sıra çalışmamız süresince elde ettiğimiz bulgular, bazı Ashâbu’l-Hadîs mensuplarının ise reye tamamen karşı olduklarını göstermektedir. Bu hususun müşahhaslaştırması açısından Ashâbu’l-Hadîs ulemasından Şa’bî ve Zührî’den nakledilen ifadelerin tetkik edilmesi isabetli olacaktır. Şa’bî, rey ehlini işaret ederek, taraftarlarına, onların Hz. Peygamber’den naklettiklerini almalarını, reyleri ile

⁴²² İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV/542.

⁴²³ Câsiye 45/32.

⁴²⁴ İbn Abdi’l-berr, *Câmiu Beyâni’l-’İlmi ve Fadlihi*, thk. Ebi Eşbâl ez-Zâhirî (Suudi Arabistan: Dâru İbni’l-Cevziyye, 1994), II/1075; Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-Evliyâ ve Tabakâtu’l-Asfiyâ* (Kâhire: Matbaatü’s-Saade, 1979), VI/323.

⁴²⁵ Buhârî, *Sahihu’l-Buhârî*, “Cizye”, 18; Müslim, *Sahîh-i Müslim*, “Cihad”, 95; Ebû Bekr Abdullah b. Zübeyr b İsa (ö. 219/834) Humeydi, *el-Müsned.*, thk. Hasan Suleym Esed ed-Dârânî (Dimeşk: Dâru’s-Sika, 1996), I/385; Hammad, *Kitabü’l-Fiten*, I/93; Hanbel, *Müsned*, 25/346; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 7/558.

⁴²⁶ İbn Kuteybe, *Te’vîl*, 102-103.

söylediklerini ise helaya fırlatmalarını söylemiştir.⁴²⁷ Cassâs’a göre Şa’bî, kıyas metodunu Kûfeli fakihlere öğreten kişidir.⁴²⁸ Dolayısıyla onun kıyas ve reye karşı olmadığını yalnızca Kitap ve Sünnet’e dayanmayan, mesnetsiz akıl yürütmeye karşı olduğunu söylemiştir. Her ne kadar Cassâs bu hususta Şa’bî’nin kıyas ve reye tamamen karşı olmadığını ifade etse de bu görüşü nakzeden birçok rivayet kaynaklarda yer almaktadır.⁴²⁹ Nitekim İbn Abdî’l-Berr’in Şa’bî’den naklettiği bir rivayette Şa’bî, Furkan Suresi 43. Ayette “gördün mü?” anlamına gelen “ارايته/eraeyte” ifadesini⁴³⁰ “görüşün nedir?” şeklinde yorumlamış ve bunu hevâ ile özdeşleştirmiştir.⁴³¹ Bu nedenle Şa’bî, helak olma sebebi gördüğü “ارايته/eraeyte”den daha fazla buğzettiği başka bir kelimenin olmadığını ifade etmiştir.

Zühri’den nakledilen bir rivayette ümmetin Allah’ın kitabı ve Hz. Peygamber’in sünnetini bırakarak rey ile amel etmeye başladığında yoldan sapacağına işaret edilmiştir.⁴³² Hz. Peygamber’in reye başvurduğunu ancak onun reyinin Allah’ın ona doğruyu göstermesi sebebiyle isabetli olduğunu ifade eden Zühri, diğer insanlara ait görüşleri ise zan ve tekellûfün eseri olarak değerlendirmiştir.⁴³³ Böylece en genel anlamıyla temyiz gücünü ifade eden akıl yürütme mekanizması olan rey, dinî değerlerden uzaklaşma, hevâ⁴³⁴ ve arzulara göre dinde hüküm koyma olarak nitelendirmektedir.

⁴²⁷ İbn Kuteybe, *Te’vîl*, 110.

⁴²⁸ el-Cassâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, thk. Acîl Câsim en-Neşmî, (y.y. 1994), IV/67.

⁴²⁹ Ashâbu’l-Hadîs’in kıyasa bakış açısını ele aldığımız bölümde daha detaylı bahsedileceği üzere o, kıyası kullananlara karşı oldukça sert bir üslup benimsemiştir. Örnekler için bkz. İbn Kuteybe, *Te’vîl*, 110; İbn Abdî’l-berr, *Câmi’*, 1994, II/894,1048,1050,1076-1077.

⁴³⁰ Furkan Suresi 43. Ayette “... اَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوًى” mealen “Hevâ ve hevesini tanrı edinen kimseyi gördün mü?” Buyrulmaktadır.

⁴³¹ Şa’bî’nin “...Bir soru sorduğunda sorunun akabinde eraeyte (görüşün nedir) deme! Çünkü Allah kitabında ‘Hevâ ve hevesini ilah edinen kimseyi gördün mü...’ buyurmaktadır...” dediği nakledilmiştir. Bkz. İbn Abdî’l-berr, *Câmi’*, 1994, II/1076-1077.

⁴³² İbn Abdî’l-berr, *Câmi’*, 1994, II/1039-1040.

⁴³³ İbn Abdî’l-berr, *Câmi’*, 1994, II/1039-1040.

⁴³⁴ Hevâ sözlükte “istek, heves, meyil, sevmeye, düşme” gibi anlamlara gelmektedir. “Nefsin, akıl ve din

Ayrıca zan ve hevâ ile eş anlamlı hale getirilen rey kavramına keyfilik ve temelsizlik anlamları yüklenmiştir.⁴³⁵ Neticede rey kavramı, asli anlamından uzaklaştırılarak zemmedilen bir hüviyet kazanmaktadır. Bu nedenle de açıklanması zor problemleri bir mesele haline getirilmektedir.⁴³⁶

2.1.1.2. Kıyas, İstidlâl ve Nazar

Kıyas,⁴³⁷ istidlâl⁴³⁸ ve nazar⁴³⁹ kavramları da akıl ile yakın ilişkili kavramlardır. Hepsinin delalet ettiği ortak nokta, akıl yürütme metodunun bir parçası olmalarıdır. Bu bağlamda Ahâbu'l-Hadîs'in akâid metinlerinde reyden sonra akıl kavramı ile en çok ilişkilendirilen kavram kıyas olmuştur. Zihnin işleyişinin ana formlarından olan kıyas, benzetme esasına dayalı algılama ve bilinenden hareketle bilinmeyi kavrama işinin formel hale getirilerek, insanı bu anlamdaki akıl yürütmelerinde hatadan korumak için

tarafından yasaklanan kötü arzulara karşı olan eğilimi” yahut “doğruluk, hak ve fazileten saparak haz ve menfaatlere yönelen nefis” şeklinde terimleşmiştir. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XV/166-69; Mustafa Çağrı, “Heva”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), XVII/274.

⁴³⁵ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. M. Kürşad Atalar, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2014), 105.

⁴³⁶ Gürler, *Ehl-i Hadis*, 194.

⁴³⁷ Kıyas, sözlükte “ölçme, takdir ve eşitlik” anlamlarına gelmektedir. Terim olarak kıyas, “bir hüküm veya vasfın ispat ya da nefyini içeren birleştirici bir özellik sebebiyle bir hükmü her ikisine de vermek ya da vermemek amacıyla bilineni bilinene hamletmektir” şeklinde tanımlanmaktadır. Bkz. Ebû Hamîd el-Gazzâlî, *Mustasfa İslam Hukukunun Kaynakları*, çev. H. Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 739; İsmail Hakkı İzmirli, “İcma, Kıyas ve İstihsanın Esasları”, *Hikmet Yurdu* 1/1 (2008), 153; Apaydın, “Kıyas”, XXV/529.

⁴³⁸ Sözlükte “yol gösterme, rehberlik etme” anlamındaki delâlet kökünden türeyen ve “birinin rehberliğini isteme, delil arama, delil ile anlama, bir delile dayanarak akıl yürütme, bir sonuç çıkarma” gibi mânalara gelmektedir. Bkz. Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfü Istılâhâtü'l-Fünûn ve'l-'Ulûm* (Beyrut, t.y.), II/498. Kelâm terimi olarak istidlâl, “bir hüküm veya kavramın doğruluk yahut yanlışlığını kanıtlamak için zihnin yaptığı akıl yürütme eylemi” diye tarif edilebilir. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “İstidlâl”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), XXIII/325.

⁴³⁹ Nazar, Arapça'da düşünmeyi ifade eden kelimelerin başında gelmektedir. Asıl anlamı “gözle bakmak”tır. Ayrıca “kalp gözüyle bakmak, düşünmek” anlamlarında da kullanılmaktadır. Terim olarak ise “bir şey hakkında tefekküre dalmak, nazârî araştırmalarda bulunmak” manasına gelmektedir. Bkz. Metin Yurdagür, “Ehl-i Nazar”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), X/519.

Aristo tarafından sistemleştirilmiştir. İslâm kültüründe başlangıçta yaygın olarak kullanılmayan kıyas, Aristo'nun eserlerinin tercümelerinden faydalanılarak formelleştirilmiş ve daha teknik bir hale getirilmiştir. Fıkıhta kullanılmaya başlanan bu yöntem, sınırlı da olsa, Grek düşüncesinden faydalanmakla birlikte bu düşüncenin içermediği yeni bir şekil ve muhteva kazanmıştır.⁴⁴⁰

Kıyas, fıkıh usulü ile kalam ilminde benzer bir anlam taşımaktadır. Öncelikli olarak fıkıhta kullanılmaya başlayan bu yöntem, Mu'tezile kelimcileri tarafından Allah'ın mahiyetine dair îtikâdî meselelerin ispatında da başvurulmuştur. Bilinenden hareketle bilinmeyenin tespit edilmesini sağlayan ve kıyâsu'l-ğâib ale's-şâhid⁴⁴¹ olarak ifade edilen bu yöntem, kelimcilerin kıyas teriminden ziyade istidlâl kavramını kullanmaları sebebiyle Kalam ilminde istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib olarak adlandırılmaktadır. Esas itibarıyla istidlâl kavramı kıyası içine alacak şekilde geniş bir anlam ihtiva etmektedir. Kelamcılar kıyası istidlâl kavramının altında değerlendirerek şer'i ve aklî kıyas olarak iki alt bölüme ayırmaktadır.⁴⁴²

İbn Abdi'l-Berr'in işaret ettiği üzere Ashâbu'l-Hadîs'in kıyası, rey kelimesinde olduğu gibi menfî ve müspet olmak üzere iki anlamda kullandığı görülmektedir.⁴⁴³ Ona göre reyde olduğu gibi kıyasta da önemli görülen husus, kıyasın bir asla dayanıyor olmasıdır. Bu bağlamda İbn Abdi'l-Berr'in, Seleften kıyası zemmettiği belirtilen her kişinin aslında açık bir şekilde sahih kıyasa başvurduğunu belirtmesi onun zımnen sahih ve batıl kıyas şeklinde taksim ettiğini göstermektedir.⁴⁴⁴ Bu bağlamda kıyasın ancak

⁴⁴⁰ Ali Durusoy, "Kıyas", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), XXV/525.

⁴⁴¹ Ahmet Erkol, "Kelam İlminde 'Kıyâsu'l-Gâib Ala's-Şâhid' Metodunun Kullanımı", *EKEV Akademi Dergisi* 8/20 (2004), 162.

⁴⁴² Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlîn Mantıkî Yapısı İlk Dönem Sünnî Kelam Örneği* (İstanbul: İsam Yayınları, 2012), 187.

⁴⁴³ İbn Abdi'l-berr, *Câmi'*, 1994, II/887-898.

⁴⁴⁴ İbn Abdi'l-berr, *Câmi'*, 1994, II/895.

furuun, usulüne rücu‘ etmesi ile mümkün olacağını ifade eden İbn Abdi’l-Berr, görüş ve zanna dayanarak usulü reddetmek şeklinde bir anlama gelmeyeceğini belirtmiştir. Ayrıca o, Ashâbu’l-Hadîs’in, naslara kıyas edilmesinin zorunluluğu noktasında ittifak ettiğini belirtmiştir. Her ne kadar o, sahih kıyas tabiri üzerinden Ashâbu’l-Hadîsin sahih kıyası kabul ettiği kabulünden bir genellemeye varmış olsa da naklettiği bazı rivayetlerin sarıhlığı göstermektedir ki ilk dönem Ashâbu’l-Hadîs mensuplarından bazıları, koşulsuz olarak kıyası kabul etmediği gibi zemmetmiştir. Nitekim bu rivayetlerden birinde İbn Sîrîn, (ö.110/729) ilk kıyas yapanın İblis olduğunu, güneş ve aya ibadet edilmesinin de kıyastan kaynaklandığını ifade etmiştir.⁴⁴⁵ Bir başka rivayette ayaklarının kaymasından korktuğu gerekçesiyle kıyasa başvurmadiğı nakledilen tabiinden Mesrûk’a (ö. 63/683) dayanarak Şa’bî kıyastan sakınılması gerektiğini belirterek kıyasın helali haram, haramı da helal yaptığını söylemiştir.⁴⁴⁶ Bunun yanı sıra o, konuyla ilgili Hz. Peygamber’e nispet edilen “Benim ümmetim kıyaslara dalıncaya kadar helak olmaz. Ümmetim kıyaslara daldığı zaman helak olur” rivayetini zikretmiştir.⁴⁴⁷

İbn Kuteybe de benzer şekilde kıyasa karşı çıkmıştır. O, nazar ve kıyas kavramlarını aklı yöntemler içerisinde zikrederek Müslümanlar arasındaki ihtilafın sebebi olarak görmüştür.⁴⁴⁸ O, Şa’bî’den nakledilen bir rivayette onun kıyasa burada zikredilmesi uygun olmayacak bir şekilde sövdüğünü belirtmektedir.⁴⁴⁹ Onların kıyasa başvuruda temel kaygılarından birisinin kıyas yolu ile haramın helal, helalin de haram yapılmasının olduğu söylenebilir. Bu noktaya dikkat çekmek adına İbn Kuteybe,

⁴⁴⁵ İbn Abdi’l-berr, *Câmi’*, 1994, II/892.

⁴⁴⁶ İbn Abdi’l-berr, *Câmi’*, 1994, II/893.

⁴⁴⁷ Burada hadis, sahihliğinden ziyade Şa’bî’ye atfedilmesi bakımından zikredilmiştir. Rivayet için bkz. İbn Abdi’l-berr, *Câmi’*, 1994, II/894.

⁴⁴⁸ İbn Kuteybe, *Te’vîl*, 62-63.

⁴⁴⁹ İbn Kuteybe, *Te’vîl*, 110.

Şa'bî'den gelen "Kıyastan sakınınız. Çünkü kıyas ile haramı helal, helali haram yaptınız demektir." sözünü rivayet etmiştir.⁴⁵⁰

Berbehârî, Sünnet'te kıyasa yer bırakılmadığını vurgulamış, insanların kıyas yaparak, Allah'ın hüküm ve emirlerini kendi görüşlerine göre yorumladıklarını böylece bid'atleri çoğalttığını belirtmiştir. Zira ona göre göre dalalet, şüphe ve bid'ate kapı aralayan şeyler kıyas ve cedeldir. Şayet kıyas ortaya çıkmamış olsaydı bid'at, dalalet, zındıklık asla mevcut olmayacaktı. Bu nedenle Selef'in başvurmadığı kıyas ve rey, Ehl-i Sünnet'in ve İslam'ın gücünün zayıflatılmasının sebebidir.⁴⁵¹ Ona göre dalalet ve bid'at sebebi olan kıyasla müteşabihlerin açıklanması da haddi aşmaktır.⁴⁵² Dolayısıyla ona göre dinde sebat etmek isteyen kimsenin kıyastan uzak durması bir zorunluluk olduğundan müteşabihat gibi konularda kıyasa başvurmak haddi aşmak anlamına gelecektir. Berbehârî'ye göre kişinin üzerine vacip olan şey âsâr ehlini taklit etmektir.⁴⁵³

Akılla ilişkilendirilen diğer bir kavram da nazardır. Ashâbu'l-Hadîs'e ait akâid metinleri incelendiğinde nazar kavramının sınırlı sayıda kullanıldığı görülmektedir.⁴⁵⁴ Halbuki bir akletme yöntemi olarak nazar, Kelam ilminin metodudur. Bu nedenle muarızları tarafından kelamcılara Ehl-i Nazar ismi verilmiştir. Ehl-i Nazar, Ehl-i Rey tabirinin fıkıh alanında ihtiva ettiği mânânın kelâm ve felsefe alanlarına aktararak kullanıldığı bir tabir haline gelmiş ve zamanla ilmî konularda önemli araştırmalarda bulunarak görüş belirten bütün âlim ve düşünürleri kapsamı içine almıştır.⁴⁵⁵

Nazar kavramını tespit edebildiğimiz kadarıyla Ashâbu'l-Hadîs literatüründe terminolojik manada ilk kullanan kişi Ashâbu'l-Hadîs'in III. yüzyıl temsilcilerinden

⁴⁵⁰ İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 110.

⁴⁵¹ el-Berbehârî, *Şerhu's-Sünne*, 39,91,95.

⁴⁵² el-Berbehârî, *Şerhu's-Sünne*, 124.

⁴⁵³ el-Berbehârî, *Şerhu's-Sünne*, 124.

⁴⁵⁴ İlhan Kutluer, "Düşünme", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), X/53.

⁴⁵⁵ Yurdagür, "Ehl-i Nazar", X/519.

Kâsım b. Sellâm'dır. Sellâm'ın *Kitâbu'l-Îman* adlı eserinde nazar, sıhhatu'n-nazar terkihi ile yer almıştır. Sellâm, imanın amel olduğu iddiasını kanıtlamak üzere ilgili ayet, hadis ve Arap dilinden getirdiği delillerle konuyu izah ettikten sonra artık konunun Kur'an, hadis, sahabe icmaı ve sıhhatu'n-nazar olmak üzere dört delile göre doğrulandığını ifade etmiştir.⁴⁵⁶ Sellâm, zekat mevzuunu ele alırken, fikhî meelelerde ihtiyaç duyulduğunda Sünnet, sahabe ve tabiine dayandırılan bir bilgi ya da hüküm mevcut değilse nazar, teşbih ve kıyasa başvurulabileceğini aksi durumda mevcut hükme uyulması gerektiğini belirtmiştir.⁴⁵⁷ Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Sellâm'ın kıyas ve nazar konusunda yukarıda adı geçen Ashâbu'l-Hadîs temsilcilerine göre daha esnek bir tavır sergilediği söylenebilir.

2.1.1.3. Bid'at

Bid'at; "icat etmek, inşa etmek, ihdas etmek, bir şeye başlamak" gibi çeşitli anlamlara gelen b-d-a kökünden türemiş bir kavramdır.⁴⁵⁸ Kur'an'da bid'at kavramı yer almamakla birlikte "De ki: "Ben türedi bir peygamber değilim. Bana ve size ne yapılacağını da bilmem..."⁴⁵⁹ ve "...Kendilerinin icat ettikleri ruhbanlığa gelince, biz onlara bunu emretmemiştik..."⁴⁶⁰ ayetlerinde olduğu gibi türevleri yer almıştır. Sözlük anlamı ile Kur'an'da yer alan türevlerine yüklenen anlamlardan hareketle kavramsallaştırılmıştır. En genel haliyle "daha önce benzeri bulunmayıp sonradan ortaya çıkan (muhtes) şey" olarak tanımlanırken spesifik olarak "Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan ve dinle ilgili olup ilâve veya eksiltme özelliği taşıyan her şey" şeklinde ifade

⁴⁵⁶ Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-Îmân*, 51.

⁴⁵⁷ Kâsım b Sellâm el-Herevi el-Ezdi Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emval*, thk. Halil Muhammed Hıras (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y), 575.

⁴⁵⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I/341-43.

⁴⁵⁹ "قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَيْتُمْ إِلَّا مَا يُرْحَى إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ" el-Ahkâf 46/9.

⁴⁶⁰ "وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ" el-Hadîd 57/27.

edilmiştir.⁴⁶¹ Nitekim hadislerde de bid'at kavramının bu iki kullanımına da rastlanılmaktadır.⁴⁶²

Bid'at kavramına daha genel bir anlam yükleme eğiliminde olanlar bid'ati, bid'at-ı hasene⁴⁶³ ve bid'at-ı kabîha⁴⁶⁴ olmak üzere kategorileştirmiştir. Bid'at kavramına yüklenen spesifik anlama gelindiğinde ise benzer bir kullanımın İslam öncesi Arap toplumunda hâkim olduğu görülmektedir. Cahiliye Arapları kavramı, geleneğe, örfe alışılachelene ve adetlere diğer bir ifadeyle Sünnet'e aykırı düşen yeni icatları ifade etmek için kullanmıştır. İslam öncesinde kullanılan bu anlam, İslam sonrasında geçerliliğini sürdürmüştür. Bununla birlikte İslam sonrasında daha çok Kur'an hükümlerine, Hz. Peygamber'in sünnetine ve dinî geleneğe aykırı bir şey ortaya koymak anlamlarıyla sınırlandırılmıştır.⁴⁶⁵ Watt ta bu gerçeğe, yeni olan herhangi bir şey kuşulanılmaya açıkltı diyerek dikkat çekmektedir.⁴⁶⁶

İslam tarihi boyunca bid'atın mahiyeti ve sınırları hakkında çeşitli tartışmalar cereyan etmiştir. Bu tartışmalara göre marjinal sayılabilecek bir grup, bid'at olgusunu sonradan meydana gelen her şeye teşmil ederken çoğunluk ise bid'at olgusunun yalnızca dini konuları kapsayacağı noktasında ittifak etmiştir.⁴⁶⁷ Tartışma bununla sınırlı kalmayarak dini mevzularda oluşan yeniliklerin hangilerinin bid'at kategorisinde değerlendirileceği

⁴⁶¹ Rahmi Yaran, "Bid'at", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), VI/129.

⁴⁶² "...Muhakkak ki işlerin en fenası sonradan ortaya atılanlardır. Her yeni şey bid'attir, her bid'at dalâlettir..." bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvût - Âdil Mürşid (Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "İctinâbu'l-Bid'a", 46.

⁴⁶³ Bid'at-ı hasene; sonradan ortaya konan her türlü iyi ve güzel şeyi tanımlamak için kullanılan kavramdır. Bkz. Muammer Esen, *Ehl-i Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişim Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 61.

⁴⁶⁴ Bid'at-ı kabîha; sonradan ortaya konan her türlü kötü ve çirkin şeyi tanımlamak için kullanılan kavramdır. Bkz. Esen, *Ehl-i Sünnet*, 61.

⁴⁶⁵ Esen, *Ehl-i Sünnet*, 62-63.

⁴⁶⁶ W. Montgomery Watt, *İslami Hareketler ve Modernlik*, çev. Turan Koç, (İstanbul: 1997), 25-26; Gürler, "Bid'at Kavramı Üzerine", 60.

⁴⁶⁷ Gürler, "Bid'at Kavramı Üzerine", 66-67.

ve bu değerlendirmenin hangi kıstasın esas alınarak yapılacağı da tartışmanın belirleyici unsurları olmuştur. Burada üzerinde durulması gereken husus, bid'at teriminin genel ve spesifik olarak tanımlanmasında ve sınırlandırılmasında belirleyici faktör bid'atı tanımlayan kişinin dînî anlayışıdır. Özellikle erken dönemlerden itibaren Sünnet kavramı temel alınarak kavramsallaştırılan bid'at kavramı, özünde metodolojik bir ayrışmaya işaret etmektedir. Hicri birinci asrın ortalarından itibaren îtikâdî meselelerin çözümünde hâkim anlayışa muhalefet eden her bir anlama yöntemini karşıtlık üzerinden tanımlama için kullanılmıştır. Nitekim Ehl-i Bid'at kavramının Ehl-i Sünnet karşısında bir konuma yerleştirilmesi de bu metodolojik ve tepkisel ayrıma delâlet etmektedir.⁴⁶⁸ Zira Sünnet, Ashâbu'l-Hadîs'in dini meselelerde takip ettiği metodolojinin merkezindedir. Bid'at ise Ashâbu'l-Hadîs metodolojisinin temelini oluşturan Kur'an ve Sünnet'in yanı sıra Selef'in yolundan sapmayı ve onların uygulamalarına yüz çevirmeyi temsil etmektedir.

Ashâbu'l-Hadîs, nasslarda vârid olanları te'vile gitmeden zâhiriyle anlamayı ve buna göre kabul etmeyi ilke olarak benimsediği için îtikâdî meseleler hakkında reye başvurmayı, yorum yapmayı kerih görmüş ve susmayı tercih etmiştir. Bunlarla zihnen ya da kalben meşgul olmayı dahi uygun görmeyerek aklî-istidlâlî bir yöntemle kelam yapmayı da bid'at ve dalalet kavramları ile özdeşleştirmiştir. Berbehârî, Allah hakkında, Kur'an ve Peygamber'in açıklamaları dışında kelam edilemeyeceğini ifade etmiştir.⁴⁶⁹ Nitekim burada o, açıkça ifade etmemekle birlikte metodolojik olarak îtikâdî meselelerin çözümünde aklî yöntemin kullanılmasına karşı çıkmıştır.

Ashâbu'l-Hadîs'in akâid metinlerinde bid'at kavramına oldukça geniş bir yer ayrıldığı görülmekle birlikte bu kavramın bizatihi akıl kavramına müteradif kullanıldığı söylenemez. Ancak aklî istidlâl yöntemini bid'at kavramı çerçevesinde ele aldıkları için

⁴⁶⁸ Mevlüt Özler, *Tarihsel Bir Adlandırmanın Tahlili Ehl-i Sünnet-Ehl-i Bid'at* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 53-54.

⁴⁶⁹ el-Berbehârî, *Şerhu's-Sünne*, 39.

aralarında yakın bir ilişkinin kurulduğu söylenebilir. Dolayısıyla onlar kendi anlam çerçevelerinde yer alan akla değil bilakis kelamcılar nezdinde spesifik bir düşünme biçimini ifade eden sistematik akıl yürütme metoduna kaynaklık eden akıl kavramına bid'at nazarında bakmıştır.

2.2. AKLIN İTİKÂDÎ MESELELERDEKİ İŞLEVİ

Ashâbu'l-Hadîs'e göre Kur'an ve Sünnet, îtikâdî meselelere dair tüm ilkeleri ihtiva etmektedir. Onlar, bütün isim ve sıfatlarıyla Allah'a, O'nun tevhîd ve adaletine, va'd ve va'idine, Peygamberlerine, kitaplarına, meleklerine iman ile akideye dair diğer mevzularda hiçbir şeyin muğlak ve karanlıkta bırakılmadığına, her şeyin anlaşılabilir derecede sarîh olduğuna inanmıştır.⁴⁷⁰ Nitekim bu düşüncüyü destekler nitelikte Mâlik b. Enes, Hz. Peygamber'in hacet gördükten sonra temizlenmeye varıncaya kadar birçok şeyi öğrettiği halde tevhîdi öğretmediğini düşünmenin imkansızlığına işaret etmiştir.⁴⁷¹ Kitap ve Sünnet'te her meselenin yer aldığı kabulüne dayanarak Ashâbu'l-Hadîs, îtikâdî konularda nasstan varid olanı aynen kabul etmenin gerekliliğini savunmuş⁴⁷² ve bu hususlarda konuşmayı, cedel ve münakaşayı da hoş karşılamamıştır.⁴⁷³ Onlar, Sünnet'in Kur'an'ı açıklayıcı yönüne sık sık işaret etmekle birlikte sahabenin îtikâdî konularda Allah ve Resulü'nün sözlerine muhalefet etmediklerini, tartışmadıklarını, sözlerini eksiltip çoğaltmadıklarını vurgulamışlardır.⁴⁷⁴ Ashâbu'l-Hadîs her ne kadar bu konularda

⁴⁷⁰ Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 112.

⁴⁷¹ Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 255.

⁴⁷² Kırbaçoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, 102.

⁴⁷³ el-Hallâl, *es-Sünne*, 3/568.

⁴⁷⁴ Koçyiğit, Ashâbu'l-Hadîs'in Hz. Muhammed'in Kur'an'ı anlaşılması gereken biçimde açıkladığını, sahabenin bu anlayış çerçevesinde tefsir yaptığını belirtmiştir. Ayrıca sahabeden sonra gelenlerin de kelam ilmi ihdas olana kadar bu tavrı sürdürdüğünü ve akâid konularında aralarında herhangi bir anlaşmazlığın çıkmadığına dikkat çekmiştir. Ona göre Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvân ve Mutezilî kelamcılar, te'vil üzere bir sistem geliştirerek eskiden üzerinde ittifak bulunan meseleleri tartışmaya açmış ve Kur'an ayetlerini tahrif etmişlerdir. Ayrıca Koçyiğit, tefsirinde ihtilaflar bulunan Âl-i İmrân Suresi 7. ayeti "...kalplerinde eğrilik olanlar sırf fitne yaratmak ve kendi heveslerine uyarak te'vil etmek için müteşâbih

konusulmamasını bir ilke olarak belirlemiş olsa da muarızlarının görüşlerine itirazlar sunmaktan geri kalamamış ve çeşitli izahlarda bulunmuştur. Bu bağlamda eserlerinde İslam teolojisinin en temel problemlerinden birisi olan Allah'ın zatı ve sıfatları meselesi başta olmak üzere pek çok teolojik konuyu ele aldıkları görülmektedir.⁴⁷⁵ Mihne sürecine gelindiğinde ise îtikâdî meseleleri konuşmamayı kendisine düstur edinen Ashâbu'l-Hadîs, muhaliflerini eleştirmek ve kendi görüşlerini temellendirmek adına kelâm konuları ile daha fazla ilgilenmeye başlamıştır.⁴⁷⁶ Nitekim bu dönemde Ashabu'l-Hadis'in akaid konularını ele alışına örnek teşkil edecek şekilde İbn Haldun (ö. 808/1406) ve İbn Hacer (ö. 852/1449) bir hadisçi olarak Buhârî'nin akâidle ilgili görüşlerini hadislerle temellendirdiğine hadisleri de Kur'an ayetleri ile teyit etme yoluna gittiğine dikkat çekmişlerdir.⁴⁷⁷ Mihne sürecinin akabinde Ashâbu'l-Hadîs'in bir akide sistemi kurmaya çalıştığı da söylenmektedir.⁴⁷⁸

Ashâbu'l-Hadîs'in başta sıfatlar meselesi olmak üzere akâidle ilgili hususlarda sükutu telkin etmesine rağmen uygulayamamasının nedeni Ashâbu'l-Hadîs'in, kalamcıların tenzih fikri temelinde ortaya koydukları görüşler karşısında sıfatlar bahsini ispat etmeyi kendileri için bir görev addetmeleridir.⁴⁷⁹ Kur'an ve hadislerde Allah'ın varlığı ve vahdaniyeti kesin delillerle ispat edilirken Allah, çeşitli isim ve sıfatlarla

ayetlerin peşinde koşarlar..." dan hareketle bu grubu kalamcılar olarak tanıtmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Koçyiğit, *Hadisçilerle Kalamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 231-232.

⁴⁷⁵ Sahabenin Hz. Peygamber'e Allah'ın sıfatları konusunda soru sormadığı belirtilmekle birlikte Allah hakkında bilgi veren ayet ve hadislerde dilin imkânlarından olan mecaz ve deyimsele ifadelerin kullanılması ile bu tartışmaların başladığı belirtilmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Bulut, *Haberî Sıfatlar*, 74. Ayrıca Bağdâdî'nin eş-Şa'bi ve ez-Zühri gibi meşhur hadisçileri Hasan Basri ile Ehl-i Sünne'nin ilk mütekellimleri arasında zikretmesi de dikkate şâyandır. Bkz. el-Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 346.

⁴⁷⁶ Mine Demirbilek, *İbn Kuteybe'nin Mezhep Anlayışı ve Diğer Mezheplere Bakışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2016), 34.

⁴⁷⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, 462.

⁴⁷⁸ T. J. de Boer, *The History of Philosophy in Islam*, çev. Edward R. Jones (New York: Routledge Curzon, 1994), 43-44.

⁴⁷⁹ Kırbaoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, 109-110.

nitelendirilmiştir. Ancak Allah'ın kendine izafe etmiş olduğu tavsiflerden yed (el)⁴⁸⁰, vech (yüz)⁴⁸¹, istiva⁴⁸² gibi bir kısmının teşbih yoluyla mahlukata ait vasıflara benzetilerek kullanılması ve dilin kendi içerisindeki sınırlılıkları bu tavsiflerin farklı şekilde anlaşılıp yorumlanması problemini doğurmuştur. Bu bağlamda sıfatlar meselesi teşbih, te'vil ve tefvîz yöntemleri ile anlaşılmaya çalışılmıştır.⁴⁸³ Konunun ilk defa Ca'd b. Dirhem ile gündeme geldiği kaynaklarda yer almıştır. O, teşbih karşısında ta'tîl⁴⁸⁴ görüşünü benimseyerek Allah'ın insanlara atfedilen niteliklerle vasıflandırılmayacağı görüşünü yayan kimse olmuştur.⁴⁸⁵ Görüşlerinin tehlikeli görülmesi üzerine Şam'dan sürülen Ca'd, Kûfe'ye gelmiş ve burada görüşlerini Cehm b. Safvan ile paylaşmıştır. Ca'd'ın görüşleri nedeni ile Halife Hişam'ın emriyle öldürülmesi üzerine fikirleri Cehm tarafından temsil edilmeye ve yayılmaya başlanmıştır. Kur'an ayetlerini te'vil ederek sıfatları Allah'tan nefyeden Cehm'in karşısında Ashâbu'l-Hadîs, tüm gücüyle sıfatları ispat etmeye çalışmıştır. Bunların yanı sıra sıfatlar hususunda tefvîz yöntemini benimseyen Ashâbu'l-Hadîs gerek teşbihe gerekse te'vile başvuran her gruba itiraz etmiştir. Bu noktada yine tenzih fikrinden hareketle Allah'ın yarattıklarına benzediği sanısının oluşmasına neden olabilecek her türlü sıfatın te'vil edilmesi gerektiği görüşünü benimseyen Mu'tezile'ye de eleştirilerini sunmaktan geri kalamamıştır. Bu bağlamda Hallâl, te'vilin dinde husumete yol açtığını ve Kur'an'ın Sünnet olmaksızın

⁴⁸⁰ Sad 38/75; Feth 48/10.

⁴⁸¹ Kasas 28/88.

⁴⁸² Taha 20/5; A'raf 7/54.

⁴⁸³ İlyas Çelebi, "Sıfat", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), XXXIII/102.

⁴⁸⁴ Ta'tîl görüşünün köklerinin yabancı kaynaklara dayandığı iddia edilmektedir. Hristiyan teolog Yuhanna ed-Dımeşkî tarafından ortaya konan görüşün Ca'd b. Dirhem ile İslam akidesine sokulduğu belirtilmektedir. Hristiyan teoloğun hicri 112 yılına kadar Emevî sarayında kaldığı ve bu süre zarfında Ca'd b. Dirhem ile arasında bir münasebetin oluşabileceği düşünülmüştür. Ancak bu iddiayı destekleyecek kesin bir bilgiye rastlanılamamakta olduğu ifade edilmiştir. Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 59-60; Kırbasoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, 107.

⁴⁸⁵ Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 58.

yorumlanmasının Allah'ın irade ettiği manadan sapmayı gerektireceğini belirtmiştir.⁴⁸⁶ Ashâbu'l-Hadîs, Allah'ın sıfatlarını nefyedenlerin bu görüşü savunmaktaki amaçlarının Allah'ın "yokluğuna" götürmek iddia etmiştir. Ayrıca onlara göre sıfatların kabulü Kur'an ve Sünnet'in kabulü, sıfatların nefyi ise Kur'an ve Sünnet'in inkârı ile eş görülmüştür.⁴⁸⁷ Dolayısıyla dinin savunuculuğu misyonunu kendilerinde gören Ashâbu'l-Hadîs'in sıfatlarla ilgili ayetlerin dil bilim kuralları ve akli ilkeler ışığında yorumlanmasını dine karşı bir saldırı şeklinde anlayıp muarızlarına karşı sessiz kalmadığı anlaşılmıştır.

Ashâbu'l-Hadîs, Allah'ın yalnızca Kur'an'da ve Sünnet'te belirtilen isim ve sıfatlarla vasıflandırılabilceği görüşünde ittifak etmiştir.⁴⁸⁸ Ahmed b. Hanbel, Allah'ı Kur'an ve Sünnet'te belirtilen sıfatlarla nitelemenin teşbihe düşürmeyeceğini; ancak nassta belirtilen sıfatları nefyetmenin ise en az Allah'ı mahlukata benzetmek kadar hatalı olduğunu düşünmektedir.⁴⁸⁹

Ashâbu'l-Hadîs, akidenin inşasında hadislerle önemli bir yer verdiği gibi muarızlarının karşısına da hadislerle çıkmıştır. Nitekim onların hadisleri Kur'an ve Sünnet'e bağlı İslam akâidinin savunmasında bir silah olarak kullandıkları belirtilmiştir.⁴⁹⁰ Onların akideyle ilgili hususlarda hadisleri delil getirirken rivayetlerin sadece sahih olmasını ve âdil râviler tarafından nakledilmesini şart koştukları bilinmektedir.⁴⁹¹ Bu hususta gerek eş-Şafî'nin gerek Ahmed b. Hanbel'in râvilerin âdil ve rivayetlerin sahih olmasını temel aldıkları görülmektedir. İbn Kuteybe de güvenilir

⁴⁸⁶ el-Hallâl, *es-Sünne*, 4/22.

⁴⁸⁷ Kırbaçoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, 111.

⁴⁸⁸ Ebû Bekr Muhammed b. İshâk İbn Huzeyme, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Mustafa Özenli (İstanbul: Nesâim Yayınları, 2019), 19.

⁴⁸⁹ Ahmed b. Hanbel, *er-Red*, 90-92; Ferhat Koca, *Ahmed b. Hanbel* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 53.

⁴⁹⁰ Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 110.

⁴⁹¹ Kırbaçoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, 117.

râvilerin rivayet ettiği hadislerle imanın esas olduğunu belirtmiştir.⁴⁹² Bu hadislerin rivayet edildiği gibi kabul edilmesi esas alınmıştır. Bu noktada ez-Zührî, Malik b. Enes, el-Evzâ'î, Ahmed b. Hanbel, Ebû Dâvûd es-Sicistânî aynı kanaati paylaşmaktadır.⁴⁹³ Ashâbu'l-Hadîs, özellikle haber-i vahidleri Kur'an ayetleri ile oluşturulan îtikâdî meseleleri teyit amacıyla kullanmıştır. Tıpkı Şafii'nin düşüncesinde olduğu gibi onların çoğu haber-i vahidin Kur'an'ı beyan edici yönüne işaret etmekle birlikte zan içerdiğini kabul etmiştir. Bu hususta İbn Hacer, Buhârî'nin *Sahîh*'inin sonunda tevhitte alakalı bölümde yer verdiği her hadisi bir Kur'an ayeti ile teyit ettiğini ifade etmiştir.⁴⁹⁴

Akîde ile ilgili konularda “nasıl”, “niçin” gibi sorulara, araştırmaya, tartışmaya ve yorumda bulunmaya yer olmadığı Ashâbu'l-Hadîs tarafından vurgulanmıştır.⁴⁹⁵ Îtikâdî mevzuların peşine düşmek hevâya kapılmanın bir sonucu olarak görülmüş; bu konuları düşünmek, bunlarla ilgili soru sormak ve araştırma yapmak kalbe şüphe tohumu ekeceğinden kişinin imanını zedeleyeceği düşünülmüştür.⁴⁹⁶ Örneğin sıfatlar hususunda bir hadis rivayet edilirken nasıl sorusu sorulmaksızın olduğu gibi kabul edilmesi tembihlenmiştir.⁴⁹⁷ Bu sıfatların keyfiyeti hakkında soru sorulması hoş karşılanamışlardır. Ashâbu'l-Hadîs, sahabe ve tabiûnun başvurmadığı bir yöntemin kullanılmasını bid'at çerçevesinde değerlendirdiğinden bu meseleler hakkında konuşmanın ve tartışmanın Selef'in bu konuları hakkıyla anlamadığını iddia etmek manasına geleceğini savunmuştur.⁴⁹⁸ Dolayısıyla bu meseleler hakkında konuştukları için kelimciler bid'at ehli arasında konumlandırılmıştır.⁴⁹⁹ Öyle ki hadis taraftarlarınca

⁴⁹² İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, 47.

⁴⁹³ İbn Abdilberr, *Cami*, 366.

⁴⁹⁴ Türkan, *Hadis İlminin Oluşumu*, 160.

⁴⁹⁵ el-Eş'arî, *İslam Mezhepleri*, 239; el-Herevî, *Zemmu'l-Kelâm*, 70.

⁴⁹⁶ Sönmez, “Selef Düşüncesinin Tarihi Arkapları ve Selefilik”, 178.

⁴⁹⁷ ed-Dârimî, *er-Reddu ale'l-Cehmiyye*, 66.

⁴⁹⁸ Sönmez, “Selef Düşüncesinin Tarihi Arkapları ve Selefilik”, 182.

⁴⁹⁹ Mâlik, bid'at ehlini sahabe ve tabiûnun konuşmadığı hususlarda görüş beyan edenler şeklinde

kelamcılar takva ve amelini yitirmiş kimseler olarak anılmıştır. Herevî'nin bahsettiğine göre bu kimseler Mâlik nezdinde zındıktan başka bir şey değildir.⁵⁰⁰

Ashâbu'l-Hadîs'in îtikâdî meselelerle ilgili sıkı tutumu müteşabihatın bilinip bilinemeyeceği hususu ile yakından ilişkilidir. Ahmed b. Hanbel'e göre akide ile ilgili ayetler müteşabih olmakla birlikte bunların te'vili ancak Hz. Peygamber'den rivayet edilen haberlerle yapılabilir.⁵⁰¹

Ashâbu'l-Hadîs'in ilahî sıfatlar ve müteşabihler hususunda sükuta çağırmasının nedeni akıl yürütme metodunun ve te'vilin yol açacağı hataların önüne geçmek istenilmesinde gizlidir. Zira âsârdan bize ulaşmamış dînî bir mesele hakkında konuşmak kişisel yorumu ihtiva etmektedir. Nitekim Ashâbu'l-Hadîs Kur'an ayetlerinin rivayetler dışında yorumlanmasını da te'vile düşmemek adına kabul etmemektedir. Çünkü hadisçilere göre te'vil insanı küfre götüren bir yöntemdir. İbn Abdilberr, Ebû Ömer'den naklettiği bir rivayette bu hususa değinerek Kitab'ı te'vil ederek yorumlayanların hem kendilerini hem de çevresindekileri sapıtacağını belirtmiştir.⁵⁰²

Ashâbu'l-Hadîs'e göre Kur'an'ın mahluk olduğu görüşü, Kur'an'ın te'vil ve Sünnet'in de terk edilmesinin bir sonucudur. Çünkü onlara göre Kur'an'ın lafzen ve manen Allah kelamı olduğu nass ve ümmetin icmaı ile sabittir.⁵⁰³ Bundan dolayı Ahmed b. Hanbel, Kur'an'ın mahluk olup olmadığı konusunda tartışmaya dahi girilmemesinin gerektiğini beyan etmiştir.⁵⁰⁴ Ashâbu'l-Hadîs'in çoğunluğunun Kur'an'ın mahlukluğunu savunanları tekfir ettiği bilinmekle birlikte meselenin zaman zaman daha ileri boyutlara taşındığına da şahit olunmaktadır. Öyle ki Abdurrahman b. Mehdî, (ö. 195/813) kendisine

tanımlamıştır. es-Sâbûnî, "Akidetu's-Selef ve Ashabu'l-Hadis", *Mecmuatu'r-Resaili'l-Muniriyye*, 119.

⁵⁰⁰ el-Herevî, *Zemmu'l-Kelâm*, 71.

⁵⁰¹ Koca, *Ahmed b. Hanbel*, 2014, 52.

⁵⁰² İbn Abdi'l-berr, *Câmi'*, 1994, II/1199.

⁵⁰³ Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, nşr. Muhammed b. Saîd Besyûnî, (Beyrut: 1985), 36.

⁵⁰⁴ Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, 36.

yetki verilmesi durumunda bir köprü başına oturarak her geçene Kur'an'ın mahluk olup olmadığını sorabileceğini ve verilen cevaplar karşısında Kur'an'ın mahluk olduğunu kabul edenlerin boynunu vurabileceğini belirtmiştir.⁵⁰⁵ Onların bu sert tutumunun arkasında te'vil kavramının, nasslarda olmayanı söylemek şeklinde anlaşılması yatmaktadır. Buradan hareketle Ehl-i Hadîs nezdinde te'vil, kişinin Kur'an ayetlerini kendi hevâ ve hevesi doğrultusunda yorumlaması olarak ifade edilebilir. Bu nedenle onlar, kelimciler tarafından dînî bilginin üç kaynağından biri kabul edilen akla atfettikleri keyfiliği ve sübjektifliği te'vile de atfetmişlerdir. Bunun neticesinde yapılan her bir akıl yürütme faaliyetinin yanı sıra te'vil, Ashâbu'l-Hadîs tarafından dine muhalif ve din dışı addedilmiştir. Böylelikle düşünce yapılarının temelini oluşturan lafızcı ve katı nassçı tutum, Ashâbu'l-Hadîs taraftarlarını yoruma mesafeli kılmış; hakkında nass bulunmayan meselelerde sukuta ve meseleleri öylece bırakmaya itmiştir.

2.3. AKLÎ İLİMLERE YÖNELİK ALGI VE TUTUMLAR

İslam tarihinde Hz. Peygamber'in sözlü ve fiili olarak bizlere bildirdiği ilâhî mesajın anlaşılması ve uygulanması amacıyla sarf edilen çabaların bir neticesi olarak kelam, fıkıh, hadis, tefsir ve tasavvuf gibi çeşitli ilim dalları oluşmuştur. Bu disiplinler, insanların dinle kurdukları ilişkiye dair kimi zaman birbirinden farklı ya da birbirine zıt bakış açıları ve yöntemlerle ayrıışmışlardır.⁵⁰⁶ Tarih boyunca İslam, Kur'an ve Sünnet'in ışığında anlaşılmaya ve anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Süreç içerisinde farklı yorumları ve uygulamaları beraberinde getiren bu anlama çabalarının dinin özü ile ne derece mutabık kaldığı tartışma konusu olmuştur. Her ilim dalı konuya İslam ilim geleneği içerisinde gelişen bilgi birikimi ve dini anlama/anlamlandırma biçimleri ile cevap

⁵⁰⁵ Ebû Bekr en-Neccâd, Ahmed b. Selmân, *er-Red alâ men yakûlu el-Kur'ânu mahlûkun*, thk. Rıdâullah Muhammed İdrîs, (Kuveyt: Mektebetu's-Sahâbeti'l-İslamiyye, ts), I/106; el-Buhârî, *Halku Ef'âli'l-İbâd*, II/32.

⁵⁰⁶ Çetin, "Kelâmın Meşruiyetine İlişkin Tartışmalar", 355.

bulmaya çalışmıştır. Aklın, dinin anlaşılmasında bilgi kaynağı olup olamayacağı, işlevi ve sınırları konular bu çerçevede tartışılan meselelerden olmuştur.

2.3.1. Kelam İlmi

İslam'ın erken dönemlerinden itibaren İslam düşüncesini gelişime açık tutan ana meselelerin başında inanç konuları gelmektedir. Toplumda tartışılabilen îtikâdî mevzular, Müslüman alimler tarafından çeşitli şekillerde ele alınmıştır. Erken dönemlerden itibaren bu hususların açıklanmasında başvurulan en yaygın usul, nassa özellikle de rivayete dayalı bir yöntem olmuştur. Selef tarafından dışa kapanma ve dışarıdan gelen her türlü etkiyi reddetme şeklinde tezahür eden bu yöntem, kısa vadede Müslümanların problemlerini çözmede fayda sağlamıştır.⁵⁰⁷ Lâkin Müslümanların yaşadıkları dönemdeki şartlarının değişmesi, farklı inanç ve kültürlerle karşılaşılması ve politik olaylara dayalı olarak ortaya çıkan toplumsal gelişmeler karşısında bu usulün yetersiz kaldığı düşüncesi güç kazanmıştır.⁵⁰⁸ Dolayısıyla İslam düşüncesinin diğer sacayağı olan akla başvuru kaçınılmaz hale gelmiştir. Gerek fikhî gerekse îtikâdî konularda Ehl-i Rey taraftarları aklî yorumlarda bulunmuş, akla epistemolojik anlamda bir değer atfetmişlerdir. Onların bu çabaları özellikle Helenistik kültür ile karşılaşılmasının akabinde sistematik bir boyut kazanmıştır. Mantık ve felsefenin verileri ışığında akıl, îtikâdî meselelerin izahı ve savunulmasında sistematik bir yöntem halini almıştır. Böylelikle nihai hedefi, İslam inanç ilkelerini Kur'an'dan tespit ederek, bunları akıl yoluyla temellendirmek ve açıklamak, karşılaşılan dünya görüşlerine karşı savunmak olan⁵⁰⁹ Kelam ilmi oluşmaya başlamıştır. Ancak iç ve dış dinamiklerin etkisiyle İslam'ın ilk ve özgün paradigmalarından biri olarak teşekkül eden⁵¹⁰ Kelam, erken dönemlerde

⁵⁰⁷ Kılavuz-Kılavuz, *Kelâma Giriş*, 38.

⁵⁰⁸ Muhit Mert, *Kelam Tarihinin Problemleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 64.

⁵⁰⁹ Ay, “Kelam’da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar”, 50.

⁵¹⁰ Ay, “Kelam’da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar”, 50.

sistematik bir disiplinden ziyade var olan îtikâdî tartışmalara nasslardan hareketle fikir sunarak savunmayı temsil etmiştir. Bir başka ifadeyle inançla ilgili meseleleri nasslar ve dînî akılcılık planında tartışma manasını ifade etmiştir.⁵¹¹

Tarihî seyir içerisinde sistematikleşme sürecine giren kelam, belirli bir yönetime nispetle yeni bir kimlik kazanmıştır. Yunan felsefesinden Arapçaya yapılan tercüme hareketleri⁵¹² sonucunda felsefe ve yabancı kültürlerle etkileşimin artması, bu kimlik kazanma sürecine yön vermiştir. Özellikle Helenistik kültürden aktarılan aklî metod, akidenin açıklanması ve savunulmasında dinin hizmetine sunulmuştur.⁵¹³ Bunun neticesinde Kelamî bilgi sisteminde akla epistemolojik bir değer atfedilmiştir.⁵¹⁴ Kelamcılar tarafından belirlenen epistemolojik yolun temel taşları ise İslam vahyinin her fırsatta referansta bulunduğu *nuha, hicr, hikmet, basar, kalp, taakkul, tefekkür, tezekkür, tedebbür, tefakkuh, furkan* ve *nazar* gibi akıl yürütme biçimlerinden oluşmuştur.⁵¹⁵ Bir bütün olarak varlığın akliliğini çağrıştıran bu akıl yürütme biçimlerinin yaygın bir biçimde kullanılmasının, Müslüman bireye, çeşitli nedenlerle üzeri örtülmüş olan fitratın yeniden keşfedilmesi ve hatırlanması gibi bir sorumluluk yüklediği ifade edilmiştir. Bu sorumluluk duygusundan hareketle Müslüman teologlar, çok erken dönemde, vahyin akla

⁵¹¹ Mert, *Kelam Tarihinin Problemleri*, 62.

⁵¹² Emevîler döneminde Yezid b. Muaviye (ö. 85/704) ile başlayan ve Ömer b. Abdilaziz ile devam eden tercüme faaliyetleri, Abbasîler döneminde ivme kazanmıştır. Bu dönemde, tercüme faaliyetlerinin yürütüldüğü ve Yunan ve Hint kültürlerinden tercüme edilen eserlerin toplandığı bir kütüphane özelliği taşıyan Beytü'l-Hikme kurulmuştur. Bu kütüphane aynı zamanda ilmi araştırmaların yapıldığı bir yükseköğrenim kurumudur. Nitekim İslam tarihinde ilk ilimler akademisi olarak da anılmaktadır. Halife Me'mun ile Beytü'l-Hikme'de ilim ve kültür çalışmaları en yüksek seviyesine ulaşmıştır. Mu'tezile'den oluşan ilk kelamcılarının bu dönemde tercüme edilen eserleri okudukları ve felsefenin yöntemi ile akaid konularını açıklamaya çalıştıkları belirtilmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Erdem, "İslam Kültür Tarihinin İlk İlimler Akademisi: Beytü'l-Hikme", 64-65; Demirci, *Beytü'l-Hikme*, 71-80, 217.

⁵¹³ Mert, *Kelam Tarihinin Problemleri*, 63.

⁵¹⁴ Ramazan Altıntaş, "Kelami Epistemolojide Aklın Değeri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2001), 98.

⁵¹⁵ Ay, "Kelam'da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar", 50.

uygun felsefi ifadesini ortaya koymayı ve geliştirmeyi kendileri için vazgeçilmez bir hedef olarak görmüşlerdir.⁵¹⁶ Bu ise Ashâbu'l-Hadîs ile kelamcılar karşı karşıya getiren en temel hususlardan birini teşkil etmiştir. Çünkü kelamcıların îtikâdî konuların anlaşılması, korunması ve savunulmasında akla başvurmaları, Ashâbu'l-Hadîs tarafından kesin bir şekilde reddedilmiştir.⁵¹⁷ Bu nedenle Ashâbu'l-Hadîs'e göre akıl, bu meselelerde yetkin olmadığı gibi insanı dalalet ve sapkınlığa düşürebilmektedir. Bu nedenle din; rey, nazar, kelam ve felsefenin aksine ancak Kitap, Sünnet ve Selef'in din telakkisine dayandırılabilir. Koçyiğit, bu noktada Kelam'ın Mâlik b. Enes nezdinde ilim olarak dahi sayılmadığını, sadece Amr b. Ubeyd tarafından ihdas edilmiş bir bid'at olarak değerlendirildiğini belirtmiştir.⁵¹⁸ Zira ona göre eğer Kelam bir ilim olsaydı sahabe ve tabiûn diğer meselelerde olduğu gibi bu hususta da konuşurdu.⁵¹⁹ Abdurrahman b. Mehdî'nin, bir kitaba Kur'an ve Sünnet'in dışında kelâmî yöntemle reddiye yapıldığını duyması üzerine “batılın batılla reddi” şeklinde yaptığı yorum, kelam karşıtlığını göstermesi bakımından önemlidir.⁵²⁰ Bunun yanı sıra içlerinden bir grup, tasvip edilmemesine rağmen kelamcıları etkisiz kılmak adına akâid alanında konuşmanın ve tartışılmanın zaruri olduğunu düşünmüştür.⁵²¹ Örneğin; Kâsım b. Sellâm, *Kitâbu'l-İman* adlı eserinde imanın artması ile yakînin de artacağı hususunda ileri sürülen bir görüşü, çeşitli sorular sorarak ve dış dünya ile ilişkilendirerek çürütmeye çalışmıştır.⁵²² Bunun yanı sıra her ne kadar akıl, kesin bir bilgi kaynağı olarak görülme de çelişik gibi görülen

⁵¹⁶ Ay, “Kelam'da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar”, 50.

⁵¹⁷ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri*, 54.

⁵¹⁸ Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 254.

⁵¹⁹ Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 254.

⁵²⁰ Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 257.

⁵²¹ Kurt, “Ehl-i Hadis Kelâma Alternatif Bir Akâid İlmi Geliştirmiş Midir?”, 2014, 143. Hadis taraftarları arasında bu görüşle ön plana çıkanların arasında Ebû Ubeyd ve Halîmî (ö.403/1012) yer almıştır. Her ikisi de nassın belirlediği hususları aşmaksızın muhaliflerine akli çıkarımlarda bulunarak onların metotları ile cevap vermişlerdir. Bkz. Kutlu, *Selefilik'in Fikrî Arka planı*, 188-190.

⁵²² Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-Îmân*, 47.

hadislerin uzlaştırılması, ayet ve hadisler üzerinde yapılan te'villere cevap verilmesi gibi durumlarda akla başvurudan geri kalamamışlardır.⁵²³

Ehl-i Hadîs, bazı durumlarda akla başvurmak zorunda kalmışsa da bu hususta serdettikleri görüşler, muayyen, malum ve sabittir. Dolayısıyla akla ve mantığa dayanarak dinî bilgi üretilmeyeceği gibi din akla değil, akıl dine dayanıyor olmalıdır.⁵²⁴ Bu bakış açısı Ashâbu'l-Hadîs'i, akıl ve onun ürünü olarak kabul ettiği kelam ilmini ağır bir eleştiriye maruz bırakmasına neden olmuştur.⁵²⁵ Nitekim Ashâbu'l-Hadîs taraftarları kelamı zemmetmek gayesi ile bid'at, hevâ ve bâtil gibi isimlerle zikretmişler, kelimciler içinse Ehl-i Hevâ, Ehlu'l-Bida', Ehlu'l-Bâtıl gibi tabirler kullanmışlardır.⁵²⁶ Öyle ki kaynaklarda hadis ve fıkıh ehlinin kelimcilerin Ehl-i Bid'at olduğu hususunda ittifak ettikleri yer almıştır.⁵²⁷ Bu hususta Koçyiğit, kaynaklarda hadisçilerin kelimcileri zemmetmesi ile ilgili pek çok haberin muhafaza edildiğine işaret etmektedir.⁵²⁸ Nitekim bu konuda farklı eserler içinde muayyen bölümler ayrıldığı gibi müstakil eserlerin dahi kaleme alındığını görmekteyiz. Bunun en açık örneğini, Ashâbu'l-Hadîs'in bid'at görüşleri çürütmek amacıyla yazdığı reddiye türü eserler sunmaktadır.⁵²⁹ Ayrıca musannef ya da akide türünde kaleme alınan pek çok kitabın da reddiye özelliği taşıdığı, kelimcilerin metotlarının ve görüşlerinin iptal edilmesi amacı ile telif edildiği bilinmektedir. Bu hususa dikkat çeken Kurt, İbn Huzeyme'nin *Kitâbü't-Tevhîd*⁵³⁰ adlı

⁵²³ Kutlu, *Selefilîğin Fikrî Arkapları*, 188-189.

⁵²⁴ Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, 46.

⁵²⁵ Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, 48.

⁵²⁶ Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 254.

⁵²⁷ İbn Abdi'l-berr, *Câmi'*, 1994, II/942; el-Berbehârî, *Şerhu's-Sünne*, 39.

⁵²⁸ Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 259.

⁵²⁹ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *er-Red*; İbn Kuteybe, *Te'vîl*; ed-Dârimî, *er-Red*; İbn Huzeyme, *Kitâbü't-Tevhîd*; el-Berbehârî, *Şerhu's-Sünne*; el-Hallâl, *es-Sünne*.

⁵³⁰ Cehmiyye ve Mu'tezile'nin görüşlerinin reddi amacıyla ele alınan kitapta ilahi sıfatların ispatı için gayret sarf edilmiştir. Bu hususta pek çok rivayet toplanmıştır. Akılcıların nassları te'vil etmesine karşılık nassların te'vil edilmemesi hususu üzerinde durulmuştur. İbn Huzeyme, *Kitâbü't-Tevhîd*, 10, 21-27, 34, 50, 84-87, 101, 230.

eserinin yeniden adlandırılması durumunda “İlahi Sıfatlar Konusunda Cehmiyye’nin Reddi” başlığının muhtevasına daha uygun olacağını belirtmektedir.⁵³¹

İnançla ilgili meselelere bid’at çerçevesinden bakan Ashâbul-Hadîs, kendilerini dinin koruyucuları olarak atfettikleri için Ehl-i Bid’at’ın şerrine mâni olma kaygısı taşımışlardır.⁵³² Bu sebeple îtikâd ile ilgili konularda konuşmaktan ve görüş bildirmekten imtina etmişler; ancak kelam ve kelamcılara karşı tepkilerini göstermektense geri durmamışlardır. Buna bir örnek kâbilinde Mâlik b. Enes, Kelam’ın ana konularını oluşturan meseleler hakkında sükût edilmesi gerektiğini düşündüğü için Kelam’a karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre sahabe ve tâbiûn bu meseleler hakkında konuşmaktan uzak durmuşlardır.⁵³³ Heysem b. Cemil, Malik b. Enes’e bir konu hakkında Sünnet’i bilen birinin ilgili konu hakkında tartışıp tartışamayacağını sormuş; Malik b. Enes ise o kişinin sadece Sünnet’i haber vereceğini, kabul edilmemesi durumunda ise susması gerektiğini belirtmiştir.⁵³⁴ Bununla ilgili Koçyiğit, Mâlik b. Enes’in Cehmiyye, Kaderiyye ve benzer firkaların görüşlerinden teşekkül eden Kelam’ı ilimden saymadığını belirtmiş, Mâlik’ten “dinde gayesine Kelam yolu ile ulaşmak isteyen kimselerin zındıklaşacağına”⁵³⁵ dair rivayette bulunmuştur.⁵³⁶ Yine bunların da ötesinde Mâlik b. Enes’in cedel yöntemi ile kişinin her gün yeni bir din için eski dinini bırakmak durumunda kalacağını ifade ettiği belirtilmiştir.⁵³⁷ İbn Kuteybe rivayeti Ömer b. Abdilazîz’e nispetle naklederken⁵³⁸ Buhârî

⁵³¹ Kurt, “Ehl-i Hadis Kelâma Alternatif Bir Akaid İlmi Geliştirmiş Midir?”, 2014, 154.

⁵³² Kurt, “Ehl-i Hadis Kelâma Alternatif Bir Akaid İlmi Geliştirmiş Midir?”, 2014, 154.

⁵³³ İbn Abdi’l-berr, *Câmi*’, 1994, II/938.

⁵³⁴ İbn Abdi’l-berr, *Câmi*’, 1994, II/936.

⁵³⁵ Bu söz aynı zamanda Ebû Yûsuf’a da nispet edilmektedir. Ancak re’y ehli olduğu düşünüldüğünde sözün ona nispeti şüpheli bir hal almaktadır. Hatib el-Bağdâdî, aynı rivayeti Ebû Yûsuf’a nispetle vermektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hatib el-Bağdâdî Ebû Bekr Ahmed b. ’Ali b. Sâbit, *Şerefu Ashâbi’l-Hadis* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 5; Muhit Mert, “Kelam İlminin Zemmi Üzerine Bir Araştırma”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2001), 199.

⁵³⁶ Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 254.

⁵³⁷ İbn Abdi’l-berr, *Câmi*’, 1994, II/942; İşcan, *Selefilik*, 232.

⁵³⁸ İbn Kuteybe, *Hadis Müdaafası*, 79.

de benzer bir şekilde cedel yöntemini benimseyen kimselerin her gün yeni bir şüphe ve sapık bir dinde olduğuna dair rivayette bulunmuştur.⁵³⁹ Ayrıca Ashâbu'l-Hadîs'e göre tartışmada galip gelme arzusu baskındır. Abdullah b. Hasan bu nedenle tartışmanın eski dostlukları bile ifsat edeceğini beyan etmiştir.⁵⁴⁰ Bundan dolayı Ashâbu'l-Hadîs tarafından nakledilen rivayetlerde Kelam ile uğraşanın salâha eremeyeceği ve iflah olmayacağı vurgulanmış, kelamcıların alimler tabakasından sayılmayacağı ifade edilmiştir. Ebû Sevr'den nakledilen bir rivayete göre İmam Şafii "Kim Kelam ile uğraşırsa iflah olmaz" demiştir.⁵⁴¹ Şafii ile benzer bir görüşü paylaşan Ahmed b. Hanbel'e göre de Kelam ile uğraşan iflah olmaz, çünkü bu kimselerde kalplerini ifsat eden bir kusur bulunmaktadır.⁵⁴² İbn Ebî Âsım *Kitabu's-Sünne*'sinde bu husus hakkında Hz. Peygamber'e atfedilen bir rivayete yer vererek, bid'at sahibinin bid'atten dönmediği sürece amellerinin yanı sıra tövbelerinin de kabul edilmeyeceğini belirtmiştir.⁵⁴³

Ashâbu'l-Hadîs, Kelam'ın insanı şüpheye düşüreceği ve bu nedenle kişiyi doğru yoldan ayıracağı hususunda yaygın bir kanaate sahip gözükmektedir. Berbehârî, Kelam'ın husumet, cedel ve münakaşa yoluyla kişiyi Sünnet'e ulaştırması durumunda dahi kalbe şüphe tohumları ektiği gerekçesiyle bid'at olduğunu ifade etmiştir.⁵⁴⁴ Dini, Hz. Peygamber ve ashabından geldiği şekilde muhafaza etme gayesi güden Ehl-i Hadîs'e göre kelamcılar, ayetleri te'vil ve Kur'an'ı teyit eden hadisleri inkar etmek suretiyle dini ifsat etmektedirler.⁵⁴⁵ İbn Kuteybe bu noktada kelamcıların hakkın kıyas ve nazar yoluyla bilinebileceği ve bir delil karşısında kişinin bu delile boyun eğmesi gerektiği görüşünü savunduklarını belirtmiştir. Ancak ona göre problem tam da burada teşekkül etmektedir.

⁵³⁹ el-Buhârî, *Halku Ef'âli'l-İbâd*, II/169.

⁵⁴⁰ İbn Abdi'l-berr, *Câmi*, 1994, II/952.

⁵⁴¹ İbn Abdi'l-berr, *Câmi*, 1994, II/942.

⁵⁴² İbn Abdi'l-berr, *Câmi*, 1994, II/942.

⁵⁴³ İbn Ebî Asım, *es-Sünne*, I/21.

⁵⁴⁴ el-Berbehârî, *Şerhu's-Sünne*, 39.

⁵⁴⁵ Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 252-253.

Çünkü ona göre kelimciler birbirleri ile çeşitli münakaşalara girmektedir; ancak sonuçta kimse sunulan deliller karşısında kendi görüşünden vazgeçip ortak bir zeminde buluşmamaktadır.⁵⁴⁶ Bunun sebebi, münazarada karşıdaki kişiye üstün gelme isteğinin baskın olması ve insanlar arasında husumete neden olmasıyla açıklanmaktadır.⁵⁴⁷ Bu hususta eş-Şâfiî'nin Kelam Ehlinden Müslüman'ın söylemeyeceği şeyler duyduğuna dair bir rivayet aktarılmıştır.⁵⁴⁸ Şâfiî'nin Kelam ve kelimcılara karşı tavır ve söylemlerinin oldukça ağır ve şiddetli olduğu bilinmektedir.⁵⁴⁹ O, halkı Kelam ile uğraşmaktan menetmiş, Kelam ile hemhal olanın sonunun hayırlı olmayacağını vurgulamıştır.⁵⁵⁰

Ashâbu'l-Hadîs'in din anlayışı üzerinde büyük bir etkisi olan Arap kavmiyetçiliği nedeniyle aklî istidlâlde bulunmanın ve reye başvurmanın Arap olmayanların işi olduğu kabul edilmiştir.⁵⁵¹ Bid'at olarak atfedilen reyin kullanımının ortaya çıkışı da Mevâlî'ye bağlanmıştır. Bu görüşlerini desteklemek isteyen hadis ehli çeşitli rivayetler ortaya koymuştur. İbn Mâce'nin *es-Sünen*'inde yer alan 'İsrailoğullarının durumu, aralarında esir milletlerin çocukları olan muvelledûn sınıfı türeyene kadar mutedildi. Ne zaman ki, kendi görüşleriyle hüküm vermeye başladılar, işte o zaman hem kendileri dalâlete düştüler hem de İsrailoğullarını dalâlete düşürdüler'⁵⁵² rivayeti buna örnek gösterilebilir. Hz. Peygamber'e atfedilen bu rivayetten hareket edilerek toplumu ifsat eden görüşleri ortaya çıkaran ve Kelam ilmi ile uğraşanların Arap olmayan kimseler olduğu

⁵⁴⁶ İbn Kuteybe, *Hadis Müdaafası*, 79.

⁵⁴⁷ el-Berbehârî, *Şerhu's-Sünne*, 126.

⁵⁴⁸ İbn Abdi'l-berr, *Câmi'*, 1994, II/939-940.

⁵⁴⁹ İbn Abdi'l-berr, *Câmi'*, 1994, II/940-942. Burada daha önce ele aldığımız aklın hangi alanlarda kullanılıp kullanılmayacağı konusu devreye girmektedir. Fıkıh ilminde belirli ölçülere tabi tutularak yer verilen aklî yönetime itikâdî konularda kesinlik addetmediği gerekçesiyle yer verilmemiştir. Her ne kadar fikhî konular ele alınırken aklî yöntemlere başvurduğunu ifade etsek de eş-Şâfiî, bunu fikhî kıyasa hasretmiştir. Bunun da ötesinde kıyas, nassa bağlı kılınarak sınırlandırılmış, zorunlu durumlar haricinde başvuru en aza indirilmiştir. Bkz. eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 22, 323.

⁵⁵⁰ İbn Abdi'l-berr, *Câmi'*, 1994, II/941-942.

⁵⁵¹ Kutlu, *Selefilik'in Fikrî Arapları*, 69.

⁵⁵² İbn Mâce, *es-Sünen*, I/38.

söylenmiştir. Nitekim Ebû Hanîfe'nin eleştirilerin merkezinde yer aldığı ve bu konuda pek çok kez suçlandığı daha öncesinde ifade edilmiştir. İmam Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in Arap oldukları düşünüldüğünde, Arap zihniyetine atfedilen geçmişin izlerine sıkı sıkıya bağlılık fikrinin onlarda Sünnet, sahabe ve tâbiûna bağlılık şeklinde tezahür ettiği görülmektedir.⁵⁵³

Hadisçiler bu bağlamda kelimcileri sadece eleştirmekle yetinmemiş, bazen şiddete varan söylem ve tutumlar da benimsenmiştir. Özellikle Mihne'nin akabinde iktidarın yanında siyasî anlamda da nüfuz kazanan hadis taraftarları, kelimcılara karşı bir propaganda başlatmışlardır. Bu hususta Ahmed b. Hanbel'in, Müslüman bir kimsenin Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyen kişinin arkasında dua etmemesi gerektiğini söylediği nakledilmiştir.⁵⁵⁴ Nitekim Berbehârî'nin *Şerhu's-Sünne*'sinde Fudeyl b. İyaz'ın (ö. 187/803) bid'at sahibiyle yemek yemekten Hristiyan ve Yahudi ile yemeyi tercih edeceğine dair rivayet⁵⁵⁵ de onların bu konudaki kaygılarını göstermesi açısından önemlidir. Diğer taraftan bid'at sahibi gördükleri kimselerin selamının alınmaması ve onlara selam verilmemesi, onlarla konuşulmaması, önlerinde ya da arkalarında namaz kılınmaması da tembihlenmiştir.⁵⁵⁶ Bunun yanı sıra onlarla evlenilmemesi,⁵⁵⁷ hatta cenaze namazlarının dahi kılınmaması gerektiği yönünde söylemler de geliştirilmiştir.⁵⁵⁸ Berbehârî bu hususta Ahmed b. Hanbel'in de aralarında bulunduğu bir kısım alimin Cehmîler'in kâfir olmaları nedeniyle kanlarının helal olacağını⁵⁵⁹ ve Müslümanlar'ın onlardan miras alamayacağı görüşünde ittifak ettiklerini ifade etmiştir.⁵⁶⁰

⁵⁵³ Kutlu, *Selefilik'in Fikrî Arka planı*, 68.

⁵⁵⁴ Abrahamov, *İslâm Kelâmı*, 69.

⁵⁵⁵ el-Berbehârî, *Şerhu's-Sünne*, 138.

⁵⁵⁶ el-Hallâl, *es-Sünne*, 3/494, 561-562.

⁵⁵⁷ el-Buhârî, *Halku Ef'âli'l-İbâd*, II/11.

⁵⁵⁸ el-Buhârî, *Halku Ef'âli'l-İbâd*, II/32; Abrahamov, *İslâm Kelâmı*, 66.

⁵⁵⁹ el-Buhârî, *Halku Ef'âli'l-İbâd*, II/12, ed-Dârimî, *er-Reddu ale'l-Cehmiyye*, 208-212.

⁵⁶⁰ el-Berbehârî, *Şerhu's-Sünne*, 96.

2.3.2. Fıkıh İlmî

İslamî ilimlerin teşekkül ve tasnifinde, ilimlerin birbirleri ile olan ilişkileri yadsınamaz derecede önemli bir yere sahip olmuştur. Örneğin, henüz teşekkül devrinde hadis ve fıkıhın birbiriyle yakın bir etkileşim halinde olması, bu iki disiplinin bir ilim hüviyeti kazanmasında etkili olmuştur. Nitekim bu ilimlerin teşekkül sürecinde farklı metodolojilerin benimsenmesi birbirleriyle olan etkileşimi farklı boyutlara taşımıştır. Öyle ki fıkıhta reye dayalı bir anlayışın yaygınlık kazanması neticesinde rivayet merkezli fıkıh anlayışı oluşturma ve geliştirme çabasına girilmiştir.⁵⁶¹ Hadisçilerin önderlik ettiği rivayet merkezli bu çabaları, *Fıkhu'l-Hadîs*⁵⁶² terimiyle ifade edilmiştir. Sonraki dönemlerde ise Şafîî tarafından hadis metnlerinin nass ekseninde değerlendirilmesi ve Usûlu'l-Fıkıh'ın delalet yollarının nass metnlerine bağlanmasıyla birlikte Fıkhu'l-Hadîs'in de müstakil bir zemine oturmasına olanak sağlanmıştır. Nitekim bu dönemle birlikte hadisçiler, reycilere karşı Şafîî'nin metodunu temel almıştır.⁵⁶³

Hadisçilerin Sünnet'i, hayatın her alanını kapsayıcı bir fenomen olarak kabul ettikleri düşünüldüğünde onların bu anlayışları amele dönüştürecek ilk bilgileri toplamaları oldukça anlaşılır olmaktadır.⁵⁶⁴ Bilhassa hadis edebiyatını oluşturan başta *sünen* olmak üzere *musannef*, *muvatta*, *camî* türü eserlerde, fikhî meselelerin rey ekolüne

⁵⁶¹ Şah Veliyyullah Dihlevî, *Hüccetü'llahî'l-Bâliğa*, çev. Mehmet Erdoğan, (İstanbul: 1994), I/531-532; Ömer Özpınar, "Teşekkül Sürecinde Hadis-Fıkıh İlişkisi Üzerine", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/20 (2005), 136.

⁵⁶² Fıkhu'l-Hadîs terimi, bir terkip haline getirildiği fıkıh ve hadis kavramlarının anlamlarından yola çıkarak en genel manada hadisleri, hadislerden hareketle Hz. Peygamber'in gaye ve maksatlarını kavramayı ve bu konuları ele alan ilim dalını ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Terimin fıkıhın oluşum sürecinde Ehl-i Re'y'in re'y ve kıyasa başvurmasına karşı ortaya çıktığı düşünüldüğünde hadislerden fikhî hüküm çıkarmayı konu edinen ilim dalı şeklinde tanımlamak konunun anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Detaylı bilgi için bkz. Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 103-6.

⁵⁶³ Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, 106-107.

⁵⁶⁴ Özpınar, "Teşekkül Sürecinde Hadis-Fıkıh İlişkisi Üzerine", 138-39.

karşı tepkisel ve savunmacı bir tarzda ele alındığı söylenebilir.⁵⁶⁵ Bu bağlamda Usûlu'd-Dîn'de aklın kullanımına mesafeli yaklaşan Ashâbu'l-Hadîs, İmam Mâlik'e atfedilen bir görüşe göre reyin fıkıhta kullanılmasını caiz görmüştür.⁵⁶⁶ Şa'bi de bu hususta Kur'an ile Sünnet'te hükmüne rastlanılmayan fikhî bir meselenin çözümünde rey ile içtihatla bulunulabileceğine dair, Hz. Ömer'in Kufe kadısına verdiği tavsiyesini nakletmiştir.⁵⁶⁷ Hz. Ömer'den nakledilen bu rivayette fikhî konularda reyin kullanılması belirli şartlara bağlanmıştır. Bu konuda görüş birliği içerisinde olan Ashâbu'l-Hadîs, reyi ile hüküm verecek kimsenin görüşünü Kur'an, Sünnet ya da sahabe icmaı ile temellendirmesi şart koşturmuştur. Nitekim İmam Şafii, bu hususta kıyas için elzem olan ilimleri almayan bir kimsenin reyi ile içtihatla bulunmasının caiz olmayacağını belirtmiştir. Ona göre bir kimsenin içtihatla bulunabilmesi için öncelikle o konuyla ilgili Allah'ın kitabında bulunan hükümleri, Hz. Peygamber'in hadislerini ve Müslümanların icmaını bilmesi gereklidir. Bu kaynaklarda açık hüküm bulunmaması durumunda Kur'an'a, hadise ya da Selef'in tümüne ait olan bir görüşe kıyas ederek fetva vermesi gerekli görülmüş, bunlardan bağımsız yapılacak bir kıyasın caiz olmayacağı belirtilmiştir.⁵⁶⁸ Dolayısıyla Ashâbu'l-Hadîs'in fikhî meselelerdeki kaygısının, din hakkında bir asla dayanmaksızın zanna dayanarak görüş belirtilmesinin önüne geçmek olduğu anlaşılmaktadır.

Ashâbu'l-Hadîs, fikhî meselelerde zemmedilen rey ve kıyas olarak tanımladıkları akıl yürütmelere başvurmaları ve farâzî meselelerle ilgilendikleri gerekçesiyle Ehl-i Rey'e eleştiri yöneltmiştir. Bu bağlamda öğrencilerinin “ya şöyle olursa ya böyle olursa” gibi soruları karşısında İmam Mâlik'in oldukça kızması ve “bu tarz fıkıh anlayışı istiyorsan Irak'a gitmelisin” şeklinde cevap vermesi -bu rivayetlere ihtiyatla yaklaşılması

⁵⁶⁵ Özpinar, “Teşekkül Sürecinde Hadis-Fıkıh İlişkisi Üzerine”, 139.

⁵⁶⁶ Kutlu, *Selefilik'in Fikrî Arka planı*, 66.

⁵⁶⁷ İbn Abdi'l-berr, *Câmi'*, 1994, II/847.

⁵⁶⁸ İbn Abdi'l-berr, *Câmi'*, 1994, II/857-858.

gerektiği ifade edilmekle birlikte- örnek olarak gösterilebilir.⁵⁶⁹ Nitekim Ebû Hanîfe önderliğinde Ehl-i Rey'e yöneltilen eleştirilerin bir sebebi onların farazî meseleler hakkında düşünüp, bu meseleler hakkında görüş ortaya koymalarıdır. Bilindiği üzere Ebû Hanîfe, yaşadığı coğrafya ve dönemin şartları gereği fıkha ilişkin sorunları çeşitli yönleriyle ele alan, farklı olasılık ve durumlara göre çözüm üreten bir âlimdir. Ona göre müçtehid, henüz yaşanmamış bir olay olsa dahi meydana gelebileceğini düşünerek hareket etmeli ve toplumu bu konulara karşı hazırlamalıdır. Ebû Hanîfe'yi bu görüşe iten ana nedenin, nassları anlamada derinleşmesi ve fikhî meseleleri incelemedeki merakı olduğu söylenmiştir.⁵⁷⁰ Buna mukabil Ashâbu'l-Hadîs, sahabe ve tabiûnun üzerinde durmadığı bu meseleler hakkında derinlemesine düşünmeyi ve bu meseleleri irdelemeyi lüzumsuz iş olarak algılamıştır. Onlara göre uyulması gereken ilke oldukça basit ve açıktır ki bu, Hz. Peygamber ve ashabının yaptığını yapmak, yapmadığını da yapmamaktır. Dârimî'nin *es-Sünen*'inde kerih görülen fetvalara bakıldığında bunlardan kastın farazî fıkıhla ilgili olduğu görülecektir.⁵⁷¹

Ashâbu'l-Hadîs, kendi düşünce sistemi içinde kurduğu bağlamdan hareketle fikhî meseleleri kendi metodolojileri çerçevesinde bir zemine oturtmaya çalışmış, fikhî meselelerin çözümünde bu metodun dışına çıkan grupları eleştiriye tâbi tutmuştur. Daha çok rivayetlere endekslediği fıkıh ilminde, reyin kullanımını nass çerçevesinde sınırlandırmış, nasstan bağımsız bir şekilde rey ile hüküm çıkarılmasına müsaade etmemiştir.

⁵⁶⁹ Koçinkağ, *İslam Hukuk Düşüncesi*, 107.

⁵⁷⁰ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 258. Ebû Zehra, farazî fıkıhın re'y ve kıyasın doğal bir sonucu olduğunu ifade etmekle birlikte İmam Mâlik ve İmam Şafiî'nin içinde bulunduğu fukahanın da farazî meseleler hakkında fetva verdiğine dikkat çekmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 257-260.

⁵⁷¹ ed-Dârimî, *es-Sünen*, 1/278-284.

2.3.3. Felsefe ve Mantık İlimleri

Ashâbu'l-Hadîs, Fıkıh ve Kelam ilimlerinde olduğu gibi Felsefe ve Mantık ilimlerine de Kur'an, Sünnet ve önceki nesillerin görüşlerine bağlılık ve onların tatbiki şeklinde formüle edilebilecek ilkeleri doğrultusunda bakmıştır. Bu noktada İslam dışı addedilen bu iki ilim, akıl karşısında nassa hiç yer vermemeleri nedeniyle dîni ifsat edici kabul edilerek tenkit etmiştir. Ashâbu'l-Hadîs'in kelamcılara yönelik tenkitlerinden biri de kelamcıların Kelam ve Felsefe arasında kurdukları ilişki olmuştur. Onlara göre kelam ilmi kökünü, Yunan'da olan Meşşâî felsefeden almıştır.⁵⁷² Bu nedenle onlar nezdinde kelam ilminin metodu, Yunan Felsefesi ile karşılaşma ve etkileşimin bir neticesi olarak sonradan ihdas edilen bir metottur. Aslında Kelam ilmiyle felsefe arasındaki ilişkinin, Müslüman alimlerin farklı inanç ve kültürlerden entelektüellerle yüzleşmesinin sonucunda başladığı söylenebilir. Nitekim akli tefekküre ve felsefî düşünceye yatkınlığı olan Mu'tezile kelamcıları, kendi inanç ve öğretilerini muhaliflerine karşı etkili bir biçimde savunabilmek adına onların yöntemlerini kullanma ihtiyacı hissetmişlerdir.⁵⁷³ Bu nedenle felsefe ve mantık ilimlerinden yararlanmışlardır. Her ne kadar kelam ile felsefe, hakikatin kesin ve gerçek bilgisine doğru ölçütlerle ulaşmayı amaçlıyor olsa da metodolojik olarak birbirlerinden ayrılmaktadır. Bu bağlamda kesin bilginin kaynakları olarak kelam, akıl, duyular ve sâdik haberi/sahih nakli; felsefe ise duyular, akıl, sezgi ve deneyimleri esas almaktadır.⁵⁷⁴ Böylece felsefe, metafizik ile ilgili görüşleri ortaya koyarken yalnızca akli temel almakta ve dînî referansa yani vahye ihtiyaç duymamaktadır.

Yukarıda bahsettiğimiz hususlar dikkate alındığında başvurdukları yöntem sebebiyle kelamcılara karşı oldukça sert ve katı bir tutum benimseyen Ashâbu'l-Hadîs'in

⁵⁷² Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, 58.

⁵⁷³ Metin Özdemir, "Kelam Felsefe İlişkisi", *Eskiye* 29 (2014), 7.

⁵⁷⁴ Özdemir, "Kelam Felsefe İlişkisi", 8.

felsefe ve mantık gibi aklî ilimlere de benzer bir tutum sergilemiş olacağı açıktır.⁵⁷⁵ Kaynaklarda bu konu hakkında yeterli bilgi bulunmamakla birlikte İbn Kuteybe'nin *Te'vil*'inde bulunan bir ifade konunun anlaşılmasına ışık tutacaktır. İbn Kuteybe, Hz. Peygamber'den nakledilen bir rivayeti örnek vererek, bir grubun akıl ve mantıkla bu hadisi reddettiğini belirtmekte ve “din yolu bırakılıp felsefeye başvurulsa yine bu rivayet reddedilebilir mi?” diye sormaktadır. Burada o, aslında din ile felsefenin arasını bütünüyle ayırmaktadır. Ancak bahsettiği konu hakkında yine de felsefecilerin görüşlerine yer vererek, onların yönteminin bile bu hususta kendilerini desteklediğini ifade etmektedir.⁵⁷⁶ Bu bağlamda Ashâbu'l-Hadîs'in kelamcılara yönelik eleştirilerini oldukça sert bir üslupla ortaya koyarken ve bu hususta onların görüşlerini çürütmek maksadıyla muhtelif eserler dahi telif ederken, felsefecilere neden aynı tepkiyi göstermedikleri sorgulanabilir. Bunun ana nedeni bilinmemekle birlikte muhtelif ihtimaller üzerinde durulabilir. Bunlardan ilki, İbn Kuteybe örneğinde de görüldüğü üzere felsefe ve dinin bütünüyle birbirinden ayrı düşünülmesidir. Felsefenin İslam dini ile ilişkilendirilmemesi ve İslam felsefesinin teşekkülünün sonraki dönemlere tekabül etmesi, Ahâbu'l-Hadîs'in din dışı gördüğü felsefeye karşı reaksiyon göstermemesine neden olmuş olabilir. Nitekim tepkilerin İslam felsefesinin ortaya çıkışıyla birlikte yüksek sesle ifade edilmiş olması da bunu destekler mahiyettedir. İhtimal dahilinde olan bir diğer sebep Ashâbu'l-Hadîs'in muarızlarının yöntemini onların görüşlerini çürütmek için dahi olsa kullanmak istememeleridir. Zira muhataplarını ikna edebilecek cevaplar sunabilmeleri için onların yöntemini esas almaları gerekmektedir. Ancak Ashâbu'l-Hadîs, zorunlu olmadıkça muhataplarının yöntemlerine başvurmamıştır. Diğer bir ihtimal ise kelamcıların akli argümantasyonun temelinde mütevatir haberle belirlenen îtikâdî

⁵⁷⁵ Mustafa Ertürk, “Muhaddislerin Felsefî İlimlere Bakışları ve Filozof Muhaddisler (Hadis İlminde Yeni Bir Kavram Denemesi)”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007), 62-63.

⁵⁷⁶ İbn Kuteybe, *Te'vil*, 335.

ilkelerin yer alması sebebiyle Ashâbu'l-Hadîs'in dîni içeriden ifsat edici bid'at bir oluşum olarak gördüğü kelamla mücadeleyle odaklanması, buna mukabil tamamen din dışı olarak tanımladığı felsefeyi bu noktada büyük bir tehdit saymamasıdır. Nitekim İbn Kuteybe, *Tevîlu Muhtelifi'l-Hadîs* adlı eserini Allah'ın ayetlerini ve peygamberlerini yalanlayan inkarcılara cevap vermek için değil; Müslüman olduğunu söyleyerek hadislerde çelişki, akıl dışı ve tutarsızlık bulunduğunu iddia edenlere cevap vermek maksadıyla ele aldığını ifade etmektedir.⁵⁷⁷

Nitekim Berbehârî'nin *Şerhu's-Sünne*'sinde Fudeyl b. İyaz'ın (ö. 187/803) bid'at sahibiyle yemek yemektense Hristiyan ve Yahudi ile yemeyi tercih edeceğine dair rivayet⁵⁷⁸ de onların bu konudaki kaygılarını göstermesi açısından önemlidir.

2.4. ASHÂBU'L-HADÎS DÜŞÜNCESİNDE AKLIN EPİSTEMİK DEĞERİ

Ashâbu'l-Hadîs'e ait bu eserler incelendiğinde müşahede edilmektedir ki dînî hususların anlaşılmasında, bizzat Kur'an'ın lafzî çerçevesi ile onun ilk muhatabı ve en iyi uygulayıcısı olan Hz. Peygamber'in sünneti asıl ve belirleyicidir. Ashâbu'l-Hadîs, karşılaşılan her türlü problemin çözümünde Kur'an metninin zâhiri ile Hz. Peygamber'in hadisleri ve hadis-sünnet bağlamında değer atfettiği sahabe ve tabiûn kavillerini yeterli görmüş ve akli bunları idrak eden bir mekanizma olarak değerlendirmiştir. Bilgi kaynağı olarak görmediği aklın faaliyetleri diyebileceğimiz akıl yürütme yöntemlerini ise bilhassa îtikâdî konularda nass karşısında konumlandırmıştır. Dolayısıyla Ashâbu'l-Hadîs'e göre

⁵⁷⁷ İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 195.

⁵⁷⁸ el-Berbehârî, *Şerhu's-Sünne*, 138.

reye dayalı bilgi üretilmesi ve bu doğrultuda dini konularda hükme varılması cehalet, bid'at ve sapkınlıkla özdeşdir.

Ashâbu'l-Hadîs'in akıl yürütme yöntemlerine karşı bu derece olumsuz bir bakış açısı geliştirmesinin nedeni, kaynağı akıl olan her türlü bilgiyi zannî bilgi kategorisinde değerlendirmelerinde aranabilir. Zira onlara göre reyin bid'ate düşürme ve toplumda ayrılık oluşturma nedeni ilâhî bir bilgi ihtiva etmeksizin hevâyâ dayalı olması ve genel-geçer bilgi sunmamasıdır.⁵⁷⁹ Bu nedenle Ashâbu'l-Hadîs, aklî yöntemleri özellikle îtikâdî bilginin kaynağı olarak görmeyip nassın anlaşılmasında bir araç olarak sınırlandırmıştır.

Ashâbu'l-Hadîs'in değişen şartlar ve ortaya çıkan yeni problemler karşısında nassların özüne dayandırılarak oluşturulan beşerî hükümlere sıcak bakmaması,⁵⁸⁰ eski nizamı arama ve geçmişe dayalı çözüm üretme şeklinde kendini gösteren rivayet merkezli bir din anlayışı geliştirmesiyle sonuçlanmıştır.⁵⁸¹ Bu anlayışın temellendirilmesinde de yine rivayeti esas alan bir delillendirmeye gidilmiştir.⁵⁸² Nitekim reyin batıllığını delillendirmek için Hz. Peygamber'den intikal eden haberlerin alınması ve reye dayalı görüşlerin terk edilmesi hakkında rivayetler nakledilmiştir.⁵⁸³ Bu hususta Evzâi'nin yaklaşımı yukarıda bahsedilen mevzuyu müşahhaslaştırması açısından önemlidir. Evzâi'den nakledilen Selef'in eserlerine uymayı, insanların görüşlerinden ise sakınmayı vurguladığı⁵⁸⁴ rivayet ile aklîlik karşısında geçmişin ipine sarılma ön plana çıkarılmıştır.

⁵⁷⁹ İbn Abdilberr'in reyin dalaletle düşürdüğü hususunda sunduğu eleştiriler için bkz. İbn Abdi'l-berr, *Câmi'*, 1994, II/1069-1072.

⁵⁸⁰ Mehmet Paçacı, "Anlama (Fıkıh) Usulüne Dair", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 8/2 (1995), 90.

⁵⁸¹ İşcan, *Selefilik*, 17.

⁵⁸² Bu tutum, Ashâbu'l-Hadîs'in metodolojisinde ön plana çıkan genel bir tutumdur. Öyle ki ed-Dârimî, muhaliflerinin kendi görüşlerini ortaya koyarken, bu görüşleri, hadisçilerin yaptığı gibi ayet ve hadislerle desteklemesini beklemektedir. Bkz. ed-Dârimî, *er-Reddu 'ale'l-Cehmiyye*, 101, 158.

⁵⁸³ Fazlurrahman, sistematik içtihadın gelişimiyle eleştirilmeye başlayan re'y hakkında sistemli ve büyük her Hadis mecmuasında Hz. Peygamber'in re'yi yeren rivayetlerine yer verildiğini belirtmektedir. Fazlurrahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 134.

⁵⁸⁴ İbn Abdi'l-berr, *Câmi'*, 491.

Buna göre dinin anlaşılmasında öznenin müdahalesinin kısıtlanması ve bu hususta önceden var olagelen yolun takip edilmesi daha güvenli bir yol olarak kabul edilmiştir.⁵⁸⁵ Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen bir rivayette hadisin zayıf olanının dahi rey ile elde edilen bilgiden daha güvenilir olduğu ifade edilmiştir.⁵⁸⁶ Bu rivayet, aklî yöntemlerin Ashâbu'l-Hadîs düşüncesinde zayıf rivayetler kadar bile olsa yer bulamadığını göstermesi açısından önemlidir. ed-Dârimî de *er-Reddu ale'l-Cehmiyye* kitabında tartışmalı konular hakkında Cehmiyye'nin sunduğu delillere kitabında değinmeyip sadece görüşlerine bir meydan okumada bulunmuş ve bu konularda kendi mezhebi içerisinde yaygın olan kanaati destekleyici Kur'an ayetleri ve hadisler ile açıklama yoluna gitmiştir. Ancak Cehmiyye'nin görüşlerini reddederken üzerinde sıklıkla durduğu husus, onların görüşlerini bir temel üzerine bina etmedikleri olmuştur. Ona göre Cehmiyye; Kur'an, Sünnet ve icmada bulunmayan şeyleri delil getirmiştir. Neticede onun eserinde kullandığı ifadelerden bir görüşün temellendirilmesinde izlenilecek yolun Kur'an, Sünnet ve ilim ehlinin icmaından bağımsız olamayacağı anlaşılmaktadır.⁵⁸⁷ Böylelikle hakikat şimdide yahut gelecekte değil, geçmişte aranmakta ve nassa bağlı kılınmaktadır.⁵⁸⁸ Bu tutum, ilerleyen zamanlarda İslam düşüncesinin yerel kültür unsurları içerisine sıkıştırılmasına sebebiyet vermiştir.⁵⁸⁹

⁵⁸⁵ Paçacı, "Anlama (Fıkıh) Usulüne Dair", 89.

⁵⁸⁶ el-Herevî, *Zemmu'l-Kelâm*, II/179; Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'nn-Nubelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut, (Beyrut: 1993), VIII/207; İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkîîn an Rabbi'l-Âlemîn*, thk. Muhammed Abdusselam, (Beyrut, 1991), I/61.

⁵⁸⁷ ed-Dârimî, *er-Reddu ale'l-Cehmiyye*, 95-96, 170, 121.

⁵⁸⁸ Fethi Kerim Kazanç, "Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 1/8 (2010), 110-111.

⁵⁸⁹ Ünal, "Selefi Zihnin Doğuşu", 70.

SONUÇ

Sistemli bir düşünce yapısının ortaya çıkarılması için sahip olunan bilgilerin zihinsel süreç içerisinde tutarlı bir şekilde derlenmesi, kategorilere ayrılması gerekmektedir. Kategoriler ise bilginin organize edildiği ve gruplandırıldığı kavramlardır. Kavramlar, var oldukları andan itibaren tarihsel, sosyo-kültürel, siyasal ya da bilimsel etkiye bağlı olarak farklı anlamlar kazanabilmektedir. Dolayısıyla bir kavram, ortaya çıktığı andan itibaren pek çok kez anlam kaymasına uğrayabilmekte, kavramı kullanan kişilerin bilgi birikimine göre şekillenebilmektedir. Nitekim akıl da tarihsel süreç içerisinde farklı boyutları ile ele alınan ve muhatabının bakış açısına göre olumlu ya da olumsuz anlamlar kazan bir kavramdır.

İslam düşünce geleneğinin ana problemlerinden birini oluşturan dinin akılla temellendirilip temellendirilemeyeceği meselesinin temelinde de düşünce ekollerinin akıl kavramına yükledikleri farklı anlamlar yer almaktadır. Buna bağlı olarak bilgi elde etme vasıtası olarak kullanılıp kullanılmayacağı noktasında farklı konumlandırmalara maruz kalan akla, ekoller arasında farklı epistemik değerler atfedilmektedir. İncelediğimiz literatürde de açıkça görüldüğü gibi Ashâbu'l-Hadîs, akla Rey Ehli'nden farklı bir anlam alanı açmaktadır. Akılcı grupların aksine onlar, akli yalnızca dinin anlaşılması ve uygulamasında bir idrak mekanizması olarak ele almaktadır. Buna göre sınırlı bir varlık olan insan, yine sınırlı bir kapasitesi olan akıl ile metafizik alana tekabül eden îtikâdî konuları kavrayamayacaktır. Zira ilâhî alan, insan aklını aşan bir boyuta sahiptir. Halbuki insan akli ise duyularıyla idrak ettiği alanı kuşatabilir. Buradan hareketle Ashâbu'l-Hadîs, akıl yolu ile ancak pratik hayata ilişkin şeylerin bilinebileceğini belirtmekte, yine bu alanı da nassın kontrolü altına almaktadır. Buna göre akıl, nazara dayalı bilgi üretme vasıtası olmasından ziyade dininin pratik boyutunun -sınırlı olmak kaydıyla- anlaşılmasını

sağlayan bir kavram olarak görülmekte ve çoğu zaman idrak kelimesi ile özdeşleştirilmektedir.

Ashâbu'l-Hadîs'in akâid metinlerinde akıl kavramına oldukça sınırlı bir şekilde yer verilmekte, aklın nazarî boyutuna rey, hevâ, kıyas ve nazar gibi kavramlarla dikkat çekilmektedir. Onların karşı çıktıkları sistematik düşünmeyi ifade etmek için akıl yerine bu kavrama delalet edebilecek başka kavramlar kullanmayı tercih etmeleri, onların nazarî aklı belirli bir anlam alanına hapsedtiklerini göstermekle birlikte kavrama olumsuz bir anlam yüklediklerini de ortaya koymaktadır. Nitekim onların böylelikle zihinde var olan anlamın dışına çıkabilecek diğer manaları yermeyi hedefledikleri söylenebilir. Özellikle rey ve hevâ kavramlarına yükledikleri temelsizlik ve keyfilik anlamları buna işaret etmektedir.

Nazarî aklın İslam düşüncesinde yaygınlaşması ile Ashâbu'l-Hadîs nezdinde yegâne bilgi kaynağı olarak kabul edilen Kur'an ve Sünnet'in ihmal edildiği hatta batıl karşısında terk edildiği yönünde bir algı ortaya çıkmıştır. Ashâbu'l-Hadîs temsilcilerine ait akaid metinlerinde bu algı sarıh bir şekilde görülmektedir. Öyle ki bu metinlerde, aklî ilimler din karşısında bir tehdit unsuru olarak görülerek onların dini ifsat edici yönleri özellikle vurgulanmıştır. Buna karşı Müslümanların Kur'an ve Sünnet etrafında toplanması amaçlanmıştır. Bu doğrultuda Nass'a ve Selef-i Salih olarak adlandırılan önceki nesillerin anlayışına dayalı dinî bir tasavvur oluşturmuştur. Ashâbu'l-Hadîs ve akılcılar arasındaki gerilim dikkatle incelendiğinde, hadis taraftarlarının nass temelli ve aklî yöntemlere mesafeli tutumlarında daha çok Sünnet'i merkeze aldıkları gözlemlenmektedir. "Sünnet'in Bağlayıcılığı" başlığı altında da ele alındığı üzere Ashâbu'l-Hadîs tarafından vahy-i gayri metlûv addedilen Sünnet, aralarındaki ontolojik farklılığa rağmen Kur'an ile işlevsellik bakımından aynı seviyede telakki edilmiştir. Dolayısıyla zan ve şüphe içerdiği gerekçesiyle eleştirdikleri rey karşısında hadisler de vahyin otoritesine bağlı kılınmıştır. Böylelikle Hz. Peygamber'in sünneti aracılığıyla elde edilen otorite; aklın, rey, insanî

görüşün, kalam çabalarının ve felsefenin karşısında dînî otoriteyi temsil etmiştir. Hadislere nakledenin ya da alanın müdahalesinden bağımsız bir ayrıcalık verilmiştir. Bu nedenle hadisleri anlama çabasını ve bu hususta akıl yürütmeyi, hadislerin reddedilmesi yahut hadislere karşı çıkılması gibi algılamışlardır. Bu nedenle de muarızlarını daha çok Sünnet düşmanı şeklinde telakki ederek bu istikâmette hasımlarına ciddi eleştiriler yöneltmişlerdir.

Bilhassa rey ve akıl taraftarlarına yönelik eleştirilerin katı ve sert bir tutuma dönüşmesinde Mihne olayı bir dönüm noktası olmuştur. Bu bağlamda rey ve akıl taraftarlarına yönelik en sert üslup, Mihne'yi takip eden süreçte te'lif edilen eserlerde görülmektedir. Ashâbu'l-Hadîs, bu eserlerde muarızları için dışlayıcı, suçlayıcı ve ötekileştirici bir üslup kullanmıştır. Mihne ve sonrasında şiddetini artıran bu tutumun etkileri günümüze kadar yansımakta, bugün dahi kaynağını Ashâbu'l-Hadîs düşüncesinden alan Selefî gruplar bu tavrı devam ettirmektedir. Onlar da selefleri olan Ashâbu'l-Hadîs gibi epistemolojik açıdan akli belirli bir anlam alanına hapsederek, nassın manasından ziyade lafzını öncelemektedirler. Kendi düşüncelerinin dışında diğer fikir ve düşüncelere yaşam hakkı tanımlayan Selefî gruplar, dışladıkları her bir düşünce yapısını dalâlet ve bid'at olarak yorumlamaktadırlar. Bu bağlamda Ashâbu'l-Hadîs düşüncesinde akla atfedilen epistemik değeri tespit etmeye çalıştığımız bu çalışmanın, köklerini geçmişten alarak hakikati kendinden önceki nesillerin anlayış ve uygulamalarına hasreden her türlü düşünce ve inanç gruplarının fikrî temayüllerinin anlaşılması bağlamında yapılacak çalışmalara katkı sağlamasını ümit ediyoruz.

KAYNAKÇA

- Abrahamov, Binyamin. *İslâm Kelâmı Gelenekçilik ve Akılcılık*. çev. Emine Buket Sağlam. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*. thk. Sabri b. Selâme Şâhîn. Dâru's-Sebât, t.y.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *Usûlü's-Sünne*. Suudi Arabistan: Dâru'l-Menâr, 1990.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *el-Câmiu li 'Ulum el-İmam Ahmed-Usûlu'l-Fıkh*. thk. Hâlid er-Râbit. 1-22 Cilt. Mısır: Dâru'l-Felâh, 2009.
- Akarsu, Murat. "Medine Sözleşmesi'nin Anayasallığı". *Uluslararası İnsan Çalışmaları Dergisi* 1/2 (2018), 420-428.
- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Akoğlu, Muharrem. "Mu'tezile'nin Tarihsel Seyrinde Mihne". *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*. ed. M. Mahfuz Söylemez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Akoğlu, Muharrem. "Siyasallaşma Sürecinde Halku'l-Kur'an Tartışmaları" XXXVII/1 (2019), 353-382.
- Aktepe, İshak Emin. *İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Alper, Hülya. *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2017.
- Altıntaş, Ramazan. "Kelami Epistemolojide Aklın Değeri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2001), 97-130.
- Altıntaş, Ramazan. "Mu'tezile'de Akıl Anlayışı". 311-322. Elâzığ: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014.
- Apaydın, H. Yunus. "Kıyas". *DİA*. XXV/529-539. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

- Apaydın, H. Yunus. “Mütevâtir”. *DİA*. XXXII/208-211. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Apaydın, H. Yunus. “Re’y”. *DİA*. XXXV/37-40. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Aslan, Fatma Betül. “İslam Öncesi Dönemden Emevi Döneminin Sonuna Kadar Tercüme Faaliyetleri”. *Eskiye* 27 (2013), 165-176.
- Aslan, İbrahim. *Kâdî Abdulcebbâr’a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*. Ankara: Otto Yayınları, 2014.
- Atçeken, İsmail Hakkı. “Ömer b. Abdülazîz Dönemi Sonrası Emevî İdarecilerinin Mevâlî Politikaları”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (2002), 69-88.
- Ay, Mahmut. “Dinsel/Mezhepsel ve Teolojik Yapıların Oluşturduğu Algılar ve İnsanın Doğal Yaratım Kapasitesi”. *İslam’ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*. ed. Mehmet Evkuran. 57-75. Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi, 2016.
- Ay, Mahmut. “Kelam’da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 49-68.
- Ay, Mahmut. *Mu’tezile ve Siyaset*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Aycan, İrfan. “Emeviler Dönemi Kültür Hayatında Bazı Beşeri İlimlerin Tarihsel Gelişimi”. *Dini Araştırmalar* 2/6 (2000), 213-221.
- Aydınlı, Abdullah. “Ehl-i Hadis”. *DİA*. X/507-508. İstanbul: TDV Yayınları 1994.
- Aydınlı, Osman. “Süryani Bilginlerin Çeviri Faaliyeti ve Mu’tezilî Düşünceye Etkisi”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2007), 7-33.
- Aydınlı, Osman. *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu’tezile’nin Oluşumu ve Ebû’l-Hüzeyl Allaf*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Azimli, Mehmet. “Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Gerçekleşen İlk Fetihlerin Sebepleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler”. *İstem* 3/6 (2005), 177-193.
- Bağdâdî, Abdulkâhir el-. *Ehl-i Sünnet Akâidi -Kitâbu Usûli’-d-Dîn-*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.

- Bağdadî, Abdülkahir el-. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fıçlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Bardakoğlu, Ali. *İslâm Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*. İstanbul: KURAMER, 2. Basım, 2017.
- Barış, Mustafa Necati. “İslam Bilim Tarihi’nde İlk Tercüme Faaliyetleri ve Bilgi Üretimine Katkısı”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (2017), 1873-1904.
- Baş, Eyüp (ed.). *İslam Kurumları Tarihi: El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Bayraktutar, Muammer. *İmâm Şâfi’î’nin Hadis Yorum Metodolojisi*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Bedir, Murteza. “Sünnet”. *DİA*. XXXVIII/150-153. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Berbehârî, Ebû Muhammed Hasen b. Alî b. Halef el-. *Şerhu’s-Sünne*. thk. Abdurrahman İbn Ahmed el-Cümeyzî. Riyad: Mektebetü Dâri’l-Minhâc, 2006.
- Bezzar, Ebû Bekr Ahmed b Amr b Abdülhalik el-Basri (ö. 292/905). *el-Bahrü’z-zehhar = Müsnedü’l-Bezzar*. 1-18 Cilt. Beyrut-Medine: Müessesetu Ulumi’l-Kur’ân-Mektebetü’l-Ulum ve’l-Hikem, 1988.
- Boer, T. J. de. *The History of Philosophy in Islam*. çev. Edward R. Jones. New York: Routledge Curzon, 1994.
- Bozkurt, Mustafa. “Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/2 (01 Ağustos 2007), 83-100.
https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000944
- Bozkurt, Nahide. “Mihne’nin Tarihsel Arka Planı ve Analizi”. *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*. ed. M. Mahfuz Söylemez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Bozkurt, Nahide. *Mu’tazile’nin Altın Çağı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Brown, Daniel. *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-. *Halku Ef'âli'l-İbâd*. thk. Fehd b. Süleymân el-Fehîd. I-II Cilt. Riyad: Dâru Atlasi'l-Hadrâ, 2005.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî :el-Camiu'l-Müsnedü's-Sahîh*. Dîmeşk- Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 2002.
- Bulut, Zübeyir. “Hanbelî Akaidinin Teşekkülü”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/5 (18 Aralık 2017), 2941-2962. <https://doi.org/10.15869/itobiad.354411>
- Bulut, Zübeyir. *Haberî Sıfatlar Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*. Ankara: Fecr Yayınları, Gözden Geçirilmiş 2., 2017.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Arap-İslam Siyasal Aklı*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2. Basım, 2001.
- Ceyhan, Mehmet Akif. “Josef Van Ess’in Tahlilleri Işığında Kelam İlminin Doğuşu ve Metodu”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/1 (2013), 215-233.
- Christopher, Melchert. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum-Dindarlık*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Coşkun, İbrahim. “Nazarî Akıl ile Allah’ın Bilinmesi”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VI/1 (2004), 1-19.
- Coşkun, Selçuk. *Kavramsal ve Olgusal Açından Sünnet-Gelenek İlişkisi*. İstanbul: M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Çağrı, Mustafa. “Heva”. *DİA*. XVII/274-276. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Çakın, Kâmil. “Ashâbu'l-Hadis Perspektifinden Ehl-i Sünnet”. *Dinî Araştırmalar Dergisi* 8/24 (t.y.), 13-25.
- Çelebi, İlyas-Güdekli, Hayrettin N. “Kelâm İlminin Teşekkülü ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi”. *Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*. İstanbul, 2014.
- Çelebi, İlyas. “Sıfat”. *DİA*. XXXVII/100-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

- Çetin, Rabiye. “XIV. Yüzyılda Kelâmın Meşruıyetine İlişkin Tartışmalar: Necmüddîn Tûfî’nin Kelâm Savunusu”. *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu*. ed. Murat Demirkol vd. 354-370. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Dağbaşı, Gürkan. “Abbasi Dönemi Çeviri Faaliyetleri”. *Eskiyeıı* 27 (25 Kasım 2013), 178-188.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdırrahmân b. el-Fazl ed-. *Sünenü ’d-Dârimî*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. 1-4 Cilt. Riyad: Dâru’l-Muğnî, 2000.
- Dârimî, Osman b. Saîd ed-. *er-Reddu ’ale ’l-Cehmiyye*. thk. Bedir b. Abdullah el-Bedir. Kuveyt: Dâru İbni’l-Esîr, 1995.
- Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı İlk Dönem Sünnî Kelam Örneği*. İstanbul: İsam Yayınları, 2012.
- Demirbilek, Mine. *İbn Kuteybe’nin Mezhep Anlayışı ve Diğer Mezheplere Bakışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Demircan, Adnan. *İslâm Tarihi’nin İlk Döneminde Arap-Mevali İlişkisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Demirci, Mustafa. *Beytü ’l-Hikme Kuruluşu, İşleyişi ve Etkileri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Durusoy, Ali. “Kıyas”. *DİA*. XXV/525-529. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Dündar, Mahmut. “Erken Dönem İslamî Eğitim”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/32 (t.y.), 289-299.
- Düzgün, Şaban Ali. *Varlık ve Bilgi Aydınlanmanın Keşif Araçları*. Ankara: “Beyaz Kule” Yeni Çizgi Yayınları, 1. Basım, 2008.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî. *Sünen-ü Ebî Dâvûd*. 1-5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları 1992.

- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî. *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*. I-X Cilt. Kâhire: Matbaatü's-Saade, 1979.
- Ebû Reyze, Mahmud. *Muhammedî Sünnetin Aydınlatılması*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1988.
- Ebû Yûsuf, Yâ'kûb İbn İbrâhîm el-Ensârî. *Kitabu'l-Harac*. çev. Müderriszâde Muhammed Atâullah Efendi. Ankara: Akçağ Yayınları, 1982.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Ebû Hanîfe*. çev. Osman Keskiöglü. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 1997.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. "Tarihte ve Günümüzde"Kur'an Te'vîli" Sorunsalı". çev. Ömer Özsoy. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 9/1-2-3-4 (1996), 24-43.
- Erdem, Gazi. "İslam Kültür Tarihinin İlk İlimler Akademisi: Beytül-Hikme". *Dini Araştırmalar Dergisi* 16/42 (2013), 57-77.
- Eren, Muhammet Emin. *Hadis Edebiyatında Kitâbu'l-İlm ve İlim Kelimesinin Kavramsal Tahlili*. Yayınlanmamış Y.L. Tezi: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Eren, Muhammet Emin. *Hadis Tarih ve Yorum 73 Fırka Hadisi Üzerinde Bir İnceleme*. İstanbul: KURAMER, 2017.
- Erkol, Ahmet. "Kelam İlminde 'Kıyâsu'l-Gâib Ala's-Şâhid' Metodunun Kullanımı". *EKEV Akademi Dergisi* 8/20 (2004), 157-176.
- Erman, Uğur. "Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Re'y Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Ta'dil İlmine, Dönemin Te'lifâtına ve Sosyal/Beşerî İlişkilere Yansıması (Hicrî III. Asır)". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)* 9/2 (2017), 990-1010.
- Erman, Uğur. "Ehl-i Hadîs ve Mu'tezile Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Ta'dil İlmine Dönemin Te'lifâtına ve Sosyal ve Beşerî İlişkilere Yansıması (Hicri III. Asır)". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (t.y.), 83-105.

- Ersöz, Resul. *Selefilik ve Selefi Tefsir Anlayışı*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2018.
- Erten, Mevlüt. *Nass-Yorum İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Ertürk, Mustafa. “Haber-i Vâhid”. *DİA*. XIV/349-352. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Ertürk, Mustafa. “Muhaddislerin Felsefi İlimlere Bakışları ve Filozof Muhaddisler (Hadis İlminde Yeni Bir Kavram Denemesi)”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007).
- Erul, Bünyamin. “Bir Alan Taramasının Panoraması Vahy-i Gayri Metlûv Hakkında Bazı Mülâhazalar ve Bir Eleştirinin Eleştirisi”. *İslâmiyyât* III/1 (2000), 161-184.
- Erul, Bünyamin. “Hadislerin anlaşılması Meselesi İslam Geleneğinde Hadisleri Farklı Okuma Biçimleri”. *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı Tebliğ ve Müzakereler*. ed. Mehmet Bulut. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 9. Basım, 2016.
- Esen, Muammer. “Kur’an’da Akıl - İman İlişkisi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 85-96.
- Esen, Muammer. *Ehl-i Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişim Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Ess, Joseph Van. “Mu’tezile: İslam’ın Akılcı Yorumu”. çev. Veysel Kasar. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/20 (2008), 291-299.
- eş-Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. “Cimâu’l-İlm: İslâm Hukukunun Kaynakları Üzerine Bazı Tartışmalar”. çev. Osman Şahin-Mithat Yaylı. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2004), 321-362.
- eş-Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle İslam Hukukunun Kaynakları*. çev. Abdulkadir Şener-İbrahim Çalışkan. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2017.

- Fazlurrahman. *İslam*. çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 12. Basım, 2016.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*. İstanbul: Selçuk Yayınları, 5. Basım, 1991.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd el-. *Kelâm ve Halk-İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm el-Kânûnu'l-Küllî fi't-Te'vîl*. çev. Mahmut Kaya-M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd el-. *Mustasfa İslam Hukukunun Kaynakları*. çev. H. Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Genç, Mustafa. *Sünnet-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2015.
- Goldziher, Ignaz. “İslamda Hadisin Yeri Etrafında Mücadeleler”. çev. Cihat Tunç. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/ (1971), 223-235.
- Goldziher, Ignaz. *İslam Kültürü Araştırmaları 2*. çev. Mehmed Said Hatipoğlu. Ankara: Otto Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Goldziher, Ignaz. *Zahiriler, Sistem ve Tarihleri*. çev. Cihat Tunç. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2000.
- Guraya, Muhammed Yûsuf. *Sünnetin Neliği Sorunu Mâlik'in Muvatta'ı Özelinde Metodik Bir Yaklaşım*. çev. Mehmet Emin Özafşar. Ankara: Otto Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*. çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- Güler, Mehmet Nuri. “Fıkıh'ın Bilimleşme Sürecinde Muhâlif Mevâlî Fıkıhı ile Tepkisel Arap Fıkıhı”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2017), 153-194.

- Günaltay, M. Şemsettin. *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.
- Günçe, Şuheda. “Emeviler Dönemindeki Mevali Politikasının Rivayetlere Etkisi”. *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5 (2019), 15-30.
- Gürler, Kadir. “Bid’at Kavramı Üzerine”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* III/1 (2003), 57-78.
- Gürler, Kadir. “Ekolleşme Sürecinde Ehl-i Hadis’in Dini Anlam(landırm)a Yöntemi”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 8/24 (t.y.), 27-58.
- Gürler, Kadir. “Re’y Kavramının Etimolojik Düzeni ve Kavramsal Gelişimi”. *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2002), 173-194.
- Gürler, Kadir. *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı-İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği*. Bursa: Emin Yayınları, 2007.
- Haçkalı, Abdurrahman. “Ehl-i Hadis Ehl-i Re’y Ayrışması Fıkhî mi, İtikâdî mi?” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 59-68.
- Hallâl, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn el-. *Kitâbu’s-Sünne*. thk. D. Atiyye ez-Zâhirî. 1-7 Cilt. Riyad: Dâru’l-Râye, 1989.
- Hamidullah, Muhammed. “Hadis ve Sünnet”. çev. Muharrem Şen. *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 8/80-81 (1969), 13-17, 40.
- Hammad, Ebû Abdullah Nuaym b Hammad b Muaviye Nuaym b (ö. 228/843). *Kitabü’l-Fiten*. thk. Semîr Emîn ez-Zuheyrî. 1-2 Cilt. Kahire: Mektebetü’t-Tevhîd, 1991.
- Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b Muhammed eş-Şeybani Ahmed b. *Müsnedü’l-imam Ahmed b. Hanbel*. 1-50 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1995.
- Hansu, Hüseyin. *Mutezile ve Hadis*. Ankara: Otto Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Hasan, Ahmet. *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*. çev. Haluk Songur. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1. Basım, 1999.

- Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. 'Ali b. Sâbit. *Şerefu Ashâbi'l-Hadis*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. 'Ali b. Sâbit. *Şerefu Ashâbi'l-Hadis*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972.
- Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. 'Ali b. Sâbit. *el-Câmi' li Ahlâki'r-Râvî ve Âdâbi's-Sâmî*. thk. M. Accâc el-Hatîb. I-II Cilt. Beyrut, 1994.
- Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. 'Ali b. Sâbit. *el-Kifâye fî 'İlmi'r-Rivâye*. thk. Ahmed Ömer Haşim. Beyrut, 1986.
- Herevî, Ebû İsmâîl Abdullâh b. Muhammed b. Alî el-Ensârî el-. *Zemmu'l-Kelâm ve Ehlihi*. thk. Abdurrahman Abdulaziz eş-Şibîl. Medine: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1998.
- Humeydi, Ebû Bekr Abdullah b Zübeyr b İsa (ö. 219/834). *el-Müsned*. thk. Hasan Suleym Esed ed-Dârânî. 1-2 Cilt. Dımeşk: Dâru's-Sika, 1996.
- Işık, Kemal. *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967.
- İbn Abdi'l-berr. *Câmiu Beyâni'l-'İlmi ve Fadlihi*. thk. Ebi Eşbâl ez-Zâhirî. I-II Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevziyye, 1994.
- İbn Bedrân, Muhammed. *el-Medhal ila Mezhebi'l-İmam Ahmed*. Mekke: Daru's-Selefiyye, 1967.
- İbn Ebî Asım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî. *Kitabü's-Sünne*. thk. Muhammed Nâsîru'd-dîn el-Elbânî. Beyrut: Mektebetu'l-İslâmiyye, 1980.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *Kitâbu'l-İman*. thk. Muhammed Nâsîru'd-Dîn el-Elbânî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Kitâbu'l-Musannefî l-Ehâdîs ve'l-Âsâr*. thk. Kemâl Yusûf el-Hût. 1-7 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1409.

- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Hasen. *Mukaddime*.
Beyrut: Dâru'l-Erkam, t.y.
- İbn Hazm el-Endelüsî. *Mûlahhasu ibtâli'l-kıyâs ve'r-re'y ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-ta'lîl*. thk. Saîd el-Afgânî, Dımaşk, 1960.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk. *Kitâbü't-Tevhîd*. ed. Abdulaziz b. İbrahim eş-Şehvan. Riyad: Dâru'r-Rüşd, 1988.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Mustafa Özenli. İstanbul: Nesâim Yayınları, 2019.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *İ'lâmü'l-Muvakkîn 'an Rabbi'l-Âlemîn*. 1-2 Cilt. Riyad: Dâru İbnü'l-Cevziyye, 2002.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müsellim. *el-İhtilâf fi'l-Lafz ve'r-Red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*. thk. Ömer İbn Muhammed Ebû Ömer. Riyad: Dâru'l-Râye, 1997.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*. thk. Muhammed Muhyiddîn el-Asfar. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1999.
- İbn Kuteybe. *Hadis Müdaafası*. çev. M.Hayri Kırbaşoğlu. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b Yezid er-Rebei el-Kazvinî. *Sünenu İbn Mace*. 1-4 Cilt. Riyad: Şirketü't-Tıbaati'l-Arabiyye, 1984.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvût - Âdil Mürşid. 1-5 Cilt. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. tsh. Emin Muhammed Abdulvehhab ve Muhammed es-Sâdık el-'Abîdî. 1-17 Cilt. Beyrut: Dârü İhyai't-Turasi'l-'Arabî, 1999.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *İslam Tarihi-el-Kâmil fi't-Târîh Tercümesi*. çev. Abdullah Köşe. 1-12 Cilt. İstanbul: Bahar Yayınları, 1989.

- İğde, Muhyettin. “Mihne Sürecinde Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları”. *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*. ed. M. Mahfuz Söylemez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2016.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik İslami Köktencililiğin Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006.
- İzmirli, İsmail Hakkı. “İcma, Kıyas ve İstihsanın Esasları”. *Hikmet Yurdu* 1/1 (2008), 149-160.
- Kahraman, Hüseyin. “Kelâmdaki Bilgi Teorisinin Hadis İlmi Üzerindeki Etkileri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2005), 89-110.
- Kandemir, M. Yaşar. “Abdullah b. Ömer b. Hattâb”. *DİA*. I/126-128. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Kanık, İsa. “Kur’ân’ın Edebî Anlatım Üslubundaki Çeşitlilik”. *Çankırı Karatekin Üniversitesi Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (30 Nisan 2018), 68-87.
- Karagöz, Mustafa. “Dilin İşlevleri Açısından Kur’an’ın Üslûbu”. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2007), 171-206.
- Karaman, Fikret. “İlim”. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. ed. İsmail Karagöz. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd. *Kitâbü'l-Îmân İlk İman Tartışmaları*. çev. Sönmez Kutlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Kaya, Mehmet. “Kur’an’ın Eleştirilen Yorum Biçimlerinin Ortak İfadesi: Tevil ve Çeşitleri”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (27 Eylül 2018), 123-165.
- Kaya, Osman. “Kur’an Bağlamında İslâm Öncesi Arap Yarımadası’nda Dinî Hayat, Putperestlik/Paganizm Örneği”. *Diyanet İlmî Dergi* 49/4 (2013), 7-32.
- Kazanç, Fethi Kerim. “Selefiyye’nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 1/8 (2010), 93-121.

- Kılavuz, Ulvi Murat-Kılavuz, Ahmet Saim. *Kelâma Giriş*. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.
- Kılıçer, M. Esad. *İslam Fıkhiında Re'y Taraftarları*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. “er-Risâle’nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi”. *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfi’î’nin Rolü*. ed. M. Hayri Kırbaçoğlu. Ankara: Otto Yayınları, 2000.
- Kırbaçoğlu, M.Hayri. “İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devrinden Bir Kesit: ‘Ashabu’l Hadis’in Akaid Edebiyatı”. *İslâmî İlimler Dergisi* 11/5 (1987), 79-89.
- Kırbaçoğlu, M.Hayri. *Ehl-i Sünnet’in Kurucu Ataları Ashabu’l-Hadise Göre Allah’ın Sıfatları Meselesi*. Ankara: Otto Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Kırbaçoğlu, M.Hayri. *İslam Düşüncesinde Sünnet*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 12. Basım, 2015.
- Kindi, Muhammad Ibn-Yusuf al. *Kitab al-Wulah wa-Kitab al-Qudah = The governors and judges of Egypt or Kitâb el “Umarâ” (el Wulâh)wa Kitâb el Qudâh of el Kindî*. ed, Rhuvon Guest. Leyden [u.a.: Brill [u.a.], 1912.
- Koca, Ferhat. *Ahmed b. Hanbel*. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Koca, Ferhat. *İslam Düşüncesinde Selefîlik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Koçinkağ, Mansur. *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Re'y ve Hadis*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Koçkuzu, Ali Osman. “Haber-i Vâhitler ve İtikatta Delil Oluşları”. *Kur'an ve Sünnet Sempozyumu*, 139-144.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Istılahları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980.
- Koçyiğit, Talat. *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 4. Basım, 1989.

- Kubat, Mehmet. “Selefi Perspektifin Tarihselliği”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/3 (2004), 235-251.
- Kur’ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altıntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Kurt, Erkan. “Ehl-i Hadis Kelâma Alternatif Bir Akaid İlmi Geliştirmiş Midir?” *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/40 (2014), 139-165.
- Kutlu, Sönmez. “Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı Ve İslâm Düşüncesine Katkıları”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002), 168-210.
- Kutlu, Sönmez. *Selefilik’in Fikrî Arkapları İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: Otto Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Kutlu, Sönmez. *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*. Ankara: Otto Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslamlaşma sürecinde mürcie ve tesirleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2. Basım, 2002.
- Kutluer, İlhan. “Düşünme”. *DİA*. X/53-57. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kutluer, İlhan. “İlim”. *DİA*. XXII/109-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- el-Lâlekâî, Ebü’l-Kâsım (Ebü’l-Hüseyn) Hibetullâh b. el-Hasen b. Mansûr. *Şerhu Usûli İ’tikâdi Ehl-i Sünne ve’l-İctimâ’ min el-Kitâbi ve’s-Sünneti ve İcmâi’s-Sahâbe*. Ahmed Said Hamdân. 1-4 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1981.
- Ma’mer b. Râşid, Ebû Urve. *Kitâbu’l-Câmî’*. thk. Habibu’r-Rahmân el-A’zamî. 1-12 Cilt. Güney Afrika: el-Meclisu’l-’Alemlî, 1970.
- Macit, Nadim. *Kur’an’ın İnsan Biçimci Dili*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Mert, Muhit. “Kelam İlminin Zemmi Üzerine Bir Araştırma”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2001), 194-206.
- Mert, Muhit. *Kelam Tarihinin Problemleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2012.

- Mervezî, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. el-Haccâc el-. *es-Sünne*. thk. Sâlim Ahmed es-Selefi. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. *Sahîh-i Müslim ve Tercemesi*. çev. Mehmed Sofuoğlu. 1-8 Cilt. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1969.
- Okuyan, Abdurrahman. "Arap Yarımadası'nda İslâm Öncesi Dini Yapı". *İlahiyat* 1 (2018), 107-134.
- Onat, Hasan. "Mu'tezile ve Mihne İlişkisi". *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*. ed. M. Mahfuz Söylemez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Özağşar, Mehmet Emin. *Hadis ve Kültür Yazıları*. Ankara: Otto Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Özağşar, Mehmet Emin. *Hadisi Yeniden Düşünmek*. Ankara: Otto Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Özağşar, Mehmet Emin. *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arkaplanı*. Ankara: Otto Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Özdemir, Metin. "Kelam Felsefe İlişkisi". *Eskiye* 29 (2014), 7-25.
- Özkan, Mustafa. "Medine Vesikası". *DİA*. Ek-2/212-215. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Özler, Mevlüt. *Tarihsel Bir Adlandırmanın Tahlili Ehl-i Sünnet-Ehl-i Bid'at*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Özpınar, Ömer. "Teşekkül Sürecinde Hadis-Fıkıh İlişkisi Üzerine". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/20 (2005), 129-150.
- Özşenel, Mehmet. "İtikadi Konularda Haber-i Vâhidin Delil Olma Meselesi ve Kevserî'nin Konuya Bakışı". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 19/37 (2014), 169-187.
- Özşenel, Mehmet. *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği*. İstanbul: M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Öztürk, Mustafa. *Mevâlînin Hadis Rivayetindeki Rolü*. İstanbul: Yedirenk, 2012.

- Paçacı, Mehmet. “Anlama (Fıkıh) Usulüne Dair”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 8/2 (1995), 85-97.
- Palabıyık, Abdülkadir. “Hadîs Literatüründe ‘Kitâb’ül-İlimler’”. *D.E.Ü: İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIII-XIV (2001), 151-189.
- Patton, Walter M. *Ahmed Ibn Hanbal and The Mihna*. Leide: E. J. Brill, 1897.
- Peterson, Michael vd. *Reason and Religious Belief: An Introduction To The Philosophy Of Religion*. New York: Oxford University Press, 3. Basım, 2003.
- Pişgin, Yasin. “Kur’an’a Göre Akıl-Gayb İlişkisi Bağlamında Mana Yönünden Müteşabih Ayetlerin Tevili Meselesi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2012), 105-136.
- Râgıb el-İsfahahânî. *Mufredât-Kur’an Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- Râmehurmûzî, Hasan b. Abdurrahman. *el-Muhaddisu’l-Fâsıl Beyne’r-Râvî ve’l-Vâî*. thk. M. Accâc el-Hatîb. Beyrut: Dâru’l-Fikir, 1984.
- Sancaklı, Saffet. “Sünnet Vahiy İlişkisi”. *Diyanet İlmi Dergi* 34/3 (1998), 53-70.
- Schacht, Joseph. *İslam Hukukuna Giriş*. çev. Mehmet Dağ- Abdülkadir Şener. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ebû Sehl es-. *Usûlü’s-Serahsî*. thk. Ebu’l-Vefâ el-Afgânî. I-II Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- Sezgin, Fuat. *İslam’da Bilim ve Teknik Arap-İslam Bilimleri Tarihine Giriş*. çev. Abdurrahman Aliy. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008.
- Sönmez, Vecihi. “Selef Düşüncesinin Tarihi Arkaplanı ve Selefilik”. *Araştıran Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 9/10 (2010), 172-184.
- Şahin, Filiz. “er-Riâye li-Hukûkillah”. *Tasavvuf Klasikleri*. ed. Ethem Cebecioğlu. İstanbul: Erkam Yayınları, 2010.

- Şehristânî, Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-. *el-Milel ve'n-Nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-. *Târîhu't-Taberî - Târîhu'r-Rasûl ve'l-Mülûk*. Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1969.
- Taftazânî. *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi-Şerhu'l-Akâid*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 8. Basım, 2016.
- Tan, Oğuzhan. *Tarihî Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Tayâlisî, Ebû Davud Süleyman b Davud b el-Carud el-Farisi. *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*. 1-4 Cilt. Cize : Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1999.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-. *Keşşâfû Istılâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*. 1-3 Cilt. Beyrut, t.y.
- Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b İsa b Sevre es-Sülemi. *Sünen-i Tirmizi tercemesi*. 1-6 Cilt. İstanbul: Yunus Emre Yayınevi. Erişim 18 Ocak 2021.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmine Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2017.
- Toru, Ümit. “Ashâbü'l-Hadîs Makâlât Geleneğinde İmam Eş'arî Ve Eş'arîlik Algısı”. *Kastamonu Üniversitesi V. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Velî Sempozyumu (Eş'arîlik)*. ed. Mustafa Aykaç vd. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2018.
- Tritton, A. S. *İslam Kelamı*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Türcan, Zişan. “Sünnet'in Kaynağına Dair Tasavvurların Dönüşümü”. *Şarkiyat* 11/1 (30 Nisan 2019), 242-262.
- Türcan, Zişan. *Hadis İlminin Oluşumunda Kelamî Düşüncenin Etkisi*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2019.

- Türker, Sadık. “İslâm Düşüncesinin Gelişiminde Tercüme Faâliyetlerinin Rolü”. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 3 (2003), 223-236.
- Ubeyd, Kâsım b Sellam el-Herevi el-Ezdi Ebû. *Kitabü'l-Emval*. thk. Halil Muhammed Hıras. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, t.y.
- Uludağ, Süleyman. *İslam Düşüncesinin Yapısı Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 9. Basım, 2015.
- Ulukütük, Mehmet. “İslam Düşüncesinde Tercüme Faaliyetleri: Hermeneutik ve Bibliyografik Bir Katkı”. *İ. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2010), 249-288.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Haneî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 2018.
- Ünal, Yaşar. “Selefi Zihninin Doğuşu ve Gelişimi Üzerine”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 18/47 (Aralık 2015), 55-78.
- Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. İzmir: İzmir Fakültesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Watt, W. Montgomery. *İslami Hareketler ve Modernlik*. çev. Turan Koç. İstanbul: 1997.
- Yaran, Rahmi. “Bid'at”. *DİA*. VI/129-131. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İstidlâl”. *DİA*. XXIII/325-328. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Te'vil”. *DİA*. XLI/27-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Vahiy”. *DİA*. XLII/440-443. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yiğit, İsmail. “Mevâlî”. *DİA*. XXIX/424-426. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Yılmaz, Mustafa Selim. “Kelâm İlminde Mütevâtir Haberin Bilgi ve Delil Değeri”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 199-223.
- Yurdagür, Metin. “Ehl-i Nazar”. *DİA*. X/519. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yücesoy, Hayrettin. “Mihne”. *DİA*. XXX/26-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Yüksel, Ahmet Turan. “Dört Halife Dönemi Karşısında Abdullah b. Ömer”. *İstem Dergisi* 3/6 (2006), 59-86.

Züheyir b. Harb, Ebû Hayseme. *Kitabu'l-'İlm.* thk. Ebû Abdurrahman Muhammed

Nâsuru'd-Dîn el-Elbânî. Riyad: Mektebetu'l-Meâ'rif, 2001.



ÖZET

EDİS, Büşra, Ashâbu'l-Hadîs Literatüründe Aklın Epistemik Değeri (Erken Dönem Akâid Metinleri Örnekliğı), Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Mahmut Ay, Ankara Üniversitesi, s. 149.

İslam düşüncesinde akıl, sahabe dönemi de dahil olmak üzere erken dönemlerden itibaren hakkında çeşitli görüşlerin ileri sürüldüğü, pek çok açıdan ele alınan ve önemini koruyan bir mesele olmuştur. Özellikle Kur'an'da aklın önemi üzerinde durulması ve İslam inanç esaslarının açıklanması, ispatı ve savunusunda akla başat rol verilmesi, onun hem epistemolojik hem de ontolojik bağlamda ele alınmasını gerekli kılmıştır. Bu çerçevede Ashâbu'l-Hadîs'in aklî bilginin imkânı meselesine yaklaşımı gerek kelam ilminin doğuşu ve gelişimine gerekse İslam düşünce geleneğinin gelişim serüvenine yön veren oldukça mühim bir mevzu olmuştur.

İlk dönem Ashâbu'l-Hadîs düşüncesinde nass karşısında konumlandırılan aklî istidlâl yöntemine atfedilen epistemik değerin tespit edilerek değerlendirildiği bu tez; giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Girişte, araştırmanın konusu, amacı, yöntemi ve kaynakları ele alınmış, sonrasında ise Ashâbu'l-Hadîs düşüncesine yön veren tarihî süreç konu edinmiştir.

Birinci bölümde, Ashâbu'l-Hadîs'in akıl-nass ilişkisi bağlamında nassı ön plana çıkaran fikrî temayülleri ve metodolojisi tarihî süreçte yaşanan siyasî, kültürel, dinî ve ilmî gelişmelerden hareketle tespit edilmeye çalışılmıştır.

İkinci bölümde ise Ashâbu'l-Hadîs'in akâid metinlerinde akla yükledikleri anlam, aklî ilimlere yönelik algı ve tutumları ve aklın Ashâbu'l-Hadîs düşüncesindeki epistemik değeri örnekler ışığında tahlil edilip açıklanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ashâbu'l-Hadîs, Nass, Akıl, Epistemoloji, Akâid, Akâid Metinleri.

ABSTRACT

EDİS, Büşra, The Epistemic Value of The Reason In Ashab al-Hadith Literature (The Example of The Early Period Aqa'id Texts), Master Thesis, Adviser: Prof. Dr. Mahmut Ay, Ankara University, p. 149.

Reason in Islamic thought has been an issue on which various views have been put forward, dealt with from many angles and maintains its importance since the early periods, including the period of Companions. Especially, emphasizing the importance of reason in the Quran and giving it a dominant role in explaining, proving, and defending the principles of Islamic belief made it necessary to consider it both in an epistemological and ontological context. In this context, the approach of Ashab al-Hadith to the possibility of rational knowledge has been a very important issue that guides both the birth and development of the science of kalam and the development of the Islamic thought tradition.

This thesis, in which the epistemic value attributed to the method of mental inference, which is positioned against the nass in the first period Ashab al-Hadith thought, is determined, and evaluated; It consists of an introduction, two parts and a conclusion. In the introduction, the subject, purpose, method, and sources of the research were discussed, and then the historical process that guided the idea of Ashab al-Hadith was taken as the subject.

In the first part, the intellectual tendencies and methodology of Ashab al-Hadith that highlight the relationship between mind and nass are tried to be determined based on the political, cultural, religious, and scientific developments in the historical process.

In the second part, the meaning attributed to the mind in the creed texts of Ashab al-Hadith, its perceptions and attitudes towards rational sciences, and the epistemic value of the mind in Ashab al-Hadith idea were analyzed and explained in the light of examples.

Key Words: Ashab al-Hadith, Nass, Reason, Epistemology, Aqa'id, Aqa'id Texts.