

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI**

**ASHÂBU'L-HADÎS'İN AKAİD METİNLERİNDE
DIŞLAYICI SÖYLEM
(3./9. Asır Reddiye Literatürü)**

Yüksek Lisans Tezi

Büşra YURTALAN

Ankara-2019

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI**

**ASHÂBU'L-HADÎS'İN AKÂİD METİNLERİNDE
DIŞLAYICI SÖYLEM
(3./9. Asır Reddiye Literatürü)**

Yüksek Lisans Tezi

Büşra YURTALAN

Prof. Dr. Mahmut AY

Ankara-2019

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI**

**ASHÂBU'L-HADÎS'İN AKAİD METİNLERİNDE
DIŞLAYICI SÖYLEM
(3./9. Asır Reddiye Literatürü)**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Prof. Dr. Mahmut AY

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

İmzası

- 1-
- 2-
- 3-
- 4-
- 5-

Tez Savunması Tarihi

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Mahmut Ay danışmanlığında hazırladığım “ASHÂBU’L-HADÎS’İN AKAİD METİNLERİNDE DIŞLAYICI SÖYLEM (3./9. Asır Reddiye Literatürü) (Ankara-2019) ” adlı yüksek lisans ☐ - doktora/bütünleşik doktora ☐ tezimdeki 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.

Tarih: 31.05.2019
Adı-Soyadı ve İmza

ÖN SÖZ

Dini anlama ve yorumlama çabası söz konusu olduğunda, bireyler, gruplar ve disiplinler bazında, birtakım farklı tutumların varlığı gündeme gelmektedir. Antropolojik, sosyal, siyasî ve teolojik arka planı olan din içinde çeşitlilik olgusu, farklı görüşlerin, teolojik tutarlılığı bakımından bilgi düzeyinde eleştirilmesine ve tartışılmasına imkân sağlamaktadır. Ancak kimi zaman, bazı dinî grupların, teorik ve pratik düzeyde, dışlayıcı bir tutum benimsemiş oldukları görülmektedir. Bu tutum, düşüncenin ifade edilmesine ve gelişmesine engel olduğu gibi, bireylerin temel hak ve hürriyetlerine de zarar vermektedir. Hakikat ve kurtuluş iddiasıyla bütünleşen, İslam düşüncesini körelten ve şiddet doğuran dışlayıcı söylemin çözümlenmesi, düşüncenin ivme kazanmasına ve İslam toplumunun birtakım sorunlarını aşmasına katkı sağlayacaktır.

İslam düşüncesinde temel farklılaşmalardan birisi, re'y ve eser/hadis gelenekleri şeklinde tezahür etmiştir. Bu iki eğilim arasındaki diyalektik ilişki, İslam düşüncesine göz ardı edilemez ölçüde katkı sağlamıştır. Ancak iki gelenek arasındaki ilişki, kimi zaman hakikat iddiasıyla beslenerek dışlayıcı bir seviyede sürdürülmüştür. Re'y çizgisinde olan kelâmcılar, kelâmın doğuşundan itibaren Ashâbu'l-Hadîs tarafından dinin aslını bozmak ile suçlanmış ve din dışı ilan edilmişlerdir. Bu nedenle re'y ehli, ilimle meşguliyetlerinin yanı sıra kendi meşruiyetini ispatlamak üzere mesai harcamak zorunda kalmıştır. Bu tezde, Ashâbu'l-Hadîs'in akaid metinlerinde dışlayıcı söylemi tespit etmek ve bu söyleme temel oluşturan düşünsel çerçeveyi ortaya koymak suretiyle, İslam düşüncesindeki dışlayıcılık sorununun anlaşılmasına katkı sağlanmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın planlanmasında ve hazırlanmasında katkılarını ve desteklerini esirgemeyen kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Mahmut Ay'a, birikimlerinden ve yönlendirmelerinden istifade ettiğim Prof. Dr. Sönmez Kutlu'ya, Prof. Dr. Osman Aydın'ya, Doç. Dr. İbrahim Aslan'a, Doç. Dr. Rabiye Çetin'e ve Doç Dr. Mehmet Kalaycı'ya, tez jürisi üyesi Doç. Dr. Ali Çetin'e, arapça metinleri okuma sürecinde yardımlarını esirgemeyen Öğr. Gör. Kamil Ruhi Albayrak'a ve Dr. Öğr. Üyesi Rabia Zahide Temiz'e, tezimi okuma nezaketinde bulunan ve katkılarını sunan Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Tuncer'e, Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Çakmak'a, Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Algur'a, Dr. Öğr. Üyesi Yavuz Selim Göl'e, Arş. Gör. Betül Yurtalan'a, Elif Oğuz'a ve desteklerini daima hissettiğim değerli aileme teşekkürlerimi sunarım.

Büşra YURTALAN

Ankara-2019

KISALTMALAR

AÜİFY : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları

b. : İbn

bkz. : Bakınız

c. : Cilt

çev. : Çeviren

DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

DİB : Diyanet İşleri Başkanlığı

ed. : Editör

Hız. : Hazreti

krş. : Karşılaştırınız

nşr. : Neşreden

ö. : Ölümü

s. : Sayfa

sy. : Sayı

TDVY : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları

thk. : Tahkik

ts. : Tarihsiz

vd. : Ve diğerleri

vs. : Vesaire

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ	I
KISALTMALAR.....	III
İÇİNDEKİLER.....	IV
GİRİŞ	1
1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE KAPSAMI.....	1
2. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI.....	6
3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	9
4. 3./9. ASRIN ENTELEKTÜEL YAPISI.....	12
5. İKİ FARKLI PERSPEKTİF: RE'Y VE ESER/HADİS GELENEĞİ.....	24
5.1. Kavramsal Çerçeve.....	31
5.2. Rivayetlerde Re'y Kavramı	38
5.3. Ashâbu'l-Hadis ve Ashâbu'r-Re'y Farklılaşması	42
6. DIŞLAYICI SÖYLEMİN MUHATAPLARI.....	51

I. BÖLÜM

ASHÂBU'L HADİS'İN AKAİD METİNLERİNDE DIŞLAYICI SÖYLEMİN TESPİTİ

1. DIŞLAYICI SÖYLEME TEMEL OLUŞTURAN İÇERİKSEL ÇERÇEVE.....	63
1.1. Sıfatlar Problemi ve Te'vil.....	66
1.1.1. Lafızcılığın Yarattığı Bir Problem Olarak Teşbih ve Tecsîm.....	83
1.1.2. Allah'ın Duyusal Alanda Tasavvuru	87
1.2. Rû'yetullah.....	107
1.3. Kelâmullah ve Halku'l-Kur'ân	115
1.3.1 Kelâmullah'ın Lafzı Hakkında Temel Bir Ayrışma	134
1.3.1.1. Lafziyye.....	136
1.3.1.2. Vâkıfe	140
1.4. Ef'âlü'l-İbâd/İnsan Fiilleri	142
1.5. İman	144
1.6. Cennet ve Cehennem Ebedîliği.....	147
1.7. Allah'ın İbrahim'i Dost Edinmesi.....	148

2. DIŞLAYICI SÖYLEMİN SOMUTLAŞTIĞI KAVRAMLAR: TEORİK/TEOLOJİK ÇERÇEVE.....	149
2.1. Mezhebî ve Dinî Aidiyetler Düzeyinde Dışlayıcılık.....	150
2.1.1. Cehmiyye	152
2.1.2. Kaderiyye	158
2.1.3. Mecûsiyye	163
2.1.4. Zenâdîka.....	167
2.1.5. Mülhid.....	173
2.1.6. Mu‘attıla.....	174
2.1.7. Müşebbihe	176
2.2. Niteleme Düzeyinde Dışlayıcılık	178
2.2.1.Re’y, Kıyas, Nazar, Hevâ ve Zeyğ	178
2.2.2.Bid‘at ve Dalâlet.....	184
2.2.3. Şirk.....	190
2.2.4. Küfr.....	192
3. DIŞLAYICI SÖYLEMİN SOSYAL ALANA YANSIMALARI: PRATİK ÇERÇEVE.....	199
3.1. Dinî Tecrit.....	201
3.2. Hukukî Tecrit	207
3.3. Sosyal Tecrit	215

II. BÖLÜM

ASHÂBU’L-HADÎS’İN AKAİD METİNLERİNDE DIŞLAYICI SÖYLEME TEMEL OLUŞTURAN DÜŞÜNSEL ESASLAR

1. METODOLOJİK ÇERÇEVE.....	221
1.1. İtikadî Konularda Aklın Dışlanması.....	221
1.2. İtikadî Konularda Rivayetlerin Kullanımı ve Âhâd Haberinin Değeri.....	239
2. ZİHİNSEL ÇERÇEVE.....	259
3. AHLÂKÎ ÇERÇEVE	282
SONUÇ	284
KAYNAKÇA	289
ÖZET	317
ABSTRACT	319

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE KAPSAMI

Farklı dinlerin ve İslam düşüncesinin içinde oluşan mezheplerin, birbirlerine karşı dışlayıcı tutumları, bir problem olarak varlığını daima hissettirmiştir. Dinlerin çeşitliliği ve her bir dinin hakikat ve kurtuluş iddiasında bulunması gibi hususlar, birtakım felsefî ve teolojik tartışmaları beraberinde getirmekte ve bu mesele, dinî çeşitlilik, dinî dışlayıcılık, dinî kapsayıcılık, dinî çoğulculuk vb. kavramlar çerçevesinde tartışılmaktadır. Aynı dinin içinde bulunan çeşitli gruplar veya mezhepler söz konusu olduğunda da benzer birtakım hususlar gündeme gelmektedir. Ancak İslam düşünce ekollerinin, aynı dinin çatısı altında olmalarına rağmen, birbirlerine karşı dışlayıcı tutum benimsemiş olmalarının; sebepleri, sonuçları ve çözümü bakımından gerektiği ölçüde analiz edilmediği görülmektedir. Dışlayıcılığın, İslam düşünce geleneğinde tek bir ekole veya mezhebe mâl edilemeyecek bir boyuta sahip olduğunu, birçok disiplini ilgilendirdiğini ve uzun bir zaman dilimini kapsadığını vurgulamak gerekmektedir. Hz. Peygamber'in vefatından kısa bir süre sonra ortaya çıkan Hâricî düşüncenin doğuşuyla başlatılabilecek bu süreç, hala devam etmektedir.

Dışlayıcı söylemin, sadece kelâm ilminde değil İslam düşüncesinin neredeyse bütün disiplinlerinde, çeşitli şekillerde yansımaları bulunmaktadır. İslam düşüncesinde dışlayıcı söylem ile ne kastedildiğini, bir kaç örnek üzerinden kısaca açıklamak mümkündür. Tekfir meselesinin fıkıh literatürüne yansısı, bu örneklerden sadece birisidir. Bu konu ile ilgili olarak fıkıh, bir insanın iman dairesinden çıkmasının, yani küfre düşmesinin, dünyevi sonuçları ile ilgilenmektedir. Akaid ve kelâm kitaplarındaki iman ve küfrün sınırlarına dair ilkeler, hatta hangi itikadî fırkaların hangi söz ve hareketleri nedeniyle iman dairesi dışına çıktıkları meselesi, fikhî geleneğin *fetâvâ* ve

nevâzil türü eserlerinde söz konusu edilmiştir.¹ Daha sonra, imandan çıkıp küfre girmeye sebep olan sözler anlamındaki *elfâz-ı küfür*, bu konuda yazılan müstakil eserlerin ortak adını ifade etmek üzere terim anlamını kazanmıştır. Daha çok risâle tarzında yazılan bu eserlerde, *elfâz-ı küfür* konusu; küfrü gerektiren söz ve davranışları belirleyen temel ilkeler, *elfâz-ı küfür* çeşitleri ve doğurduğu sonuçlar bakımından ele alınmıştır.² Bunun ilk ve en bilinen örneği Bedru'r-Reşîd (ö. 768/1366) tarafından kaleme alınan *Elfâzu'l-Küfür* adlı eserdir.³ Bu tür eserlerde daha ziyade günlük hayatta karşılaşılan veya karşılaşılmaması muhtemel olan söz ve eylemler merkezde bulunmaktadır.⁴ Birtakım günlük ifade ve eylemler düzeyinde küfrün gündeme getirildiği bu literatürün, belli ölçülerde, dışlayıcı dili beslediğini veya dışlayıcı dilden etkilendiğini söylemek mümkündür.

İslam düşüncesindeki dışlayıcı söylemden bahsedildiğinde, akla gelen bir diğer husus, hadis külliyyatında yer alan ve başta mezhepler tarihinin temel kaynakları olmak

¹ *Elfâz-ı küfr* konusunun ilk defa derli toplu ele alındığı fıkıh eserinin, daha ziyade müteahhir ulemanın ve meşâyihın görüşlerinin derlendiği, Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) *Nevâzil* adlı eseri olduğu kabul edilmektedir. Hasan b. Mansûr Kâdihân'ın (ö. 592/1196) *Fetâvâ'sı*, Burhânüddin Mahmud b. Ahmed el-Buhârî'nin (ö. 616/1219) *el-Muhîtü'l-Burhânî'si*, Âlim b. Alâ'nın (ö. 786/1384) *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye'si*, Bezzâzî'nin *Fetâvâ'sı*, *elfâz-ı küfr* bahsinin ele alındığı diğer eserlere verilebilecek örnekler arasındadır. Bunların dışında muhtasar metinler, şerh ve haşiyelerde, özellikle Osmanlı döneminde kaleme alınan risalelerde bu bahsin yer aldığı bilinmektedir. Bu literatür daha sonrasında Kelâm kitaplarında da yer almaya başlamıştır. Şir'atü'l-İslam adlı eseriyle şöhret bulan İmamzâde Buhârî'nin (ö. 573/ 1177) *'Ukûdü'l-'Akâid* adlı manzum akide metni, *elfâz-ı küfr* olgusunun akide metinlerine taşınması bakımından ilk örneklerden sayılmaktadır. Bkz. Said Nuri Akgündüz, Zübeyir Bulut, "Akaiden Fıkha: Hanefî Fıkıh Kitaplarında *Elfâz-ı Küfür*", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2017, c. 6, sy. 2, s. 897, 899, 900-910; Mehmet Kalaycı, "Kutuplaşma, Konumlanma ve Ayrışma Zemini Olarak Mezheplerde Tekfir ve Tatlil Olgusu", *Hayatın Anlamı İman*, İstanbul, Ensar Yayınları, 2018, s. 197.

² Ahmet Saim Kılavuz, "Elfâz-ı Küfür", *DİA*, 1995, XI, s. 26.

³ Kalaycı, "Mezheplerde Tekfir ve Tatlil Olgusu", s. 198.

⁴ Örnek bir metin için bkz. Akgündüz-Bulut, "Hanefî Fıkıh Kitaplarında *Elfâz-ı Küfür*", s. 914-920.

üzere düşünce geleneğine tesir eden ve *iftirâk hadisi*⁵ olarak anılan yetmiş üç fırka rivayetidir. Ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağını, yetmiş ikisinin sapkınlıkta olacağını (*el-fıraku'd-dâlle*), sadece birisinin ilahî kurtuluşa erecek fırka olduğunu (*el-fırkatu'n-nâciye*) haber veren bu rivayet sebebiyle, kurtuluşa erecek fırka anlamında *fırka-i nâciye* isimlendirmesi ortaya çıkmıştır. Ehl-i Sünnet başta olmak üzere bütün mezhepler, kurtuluşa erecek fırkayı kendilerinin temsil ettiğini savunmuşlardır.⁶ İlgili rivayet ve yansımaları, dışlayıcı söylemin somutlaştığı açık örneklerden birisi olmuştur. Mezhepler tarihinin klasik kaynaklarının önemli bir kısmı bu rivayetten hareketle tasnif edilmiş ve mezheplerden biri hariç, diğer grupların hakikate ve kurtuluşa layık olmadığını temellendirilmeye çalışılmıştır.⁷

Mezhepler tarihinin ana kaynaklarından olan *el-Milel ve'n-nihal* ve *el-Fark beyne'l-fırak* adlı eserlerin sahibi olan Abdulkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037), yetmiş üç fırka hadisine yer verenlerden birisidir. Bağdâdî'nin fırkalara yönelik bakış açısında, iftirâk hadisi, hem şekil hem de mana itibarıyla merkezî bir konuma sahiptir.⁸ *El-Milel ve'n-nihal* adlı eserde, hadisin tamamı yer almasa da “fırka-i nâciye” kavramı üzerinde

⁵ İslam külliyyâtında iftirâk hadisi, birbirinden farklı isnad ve metin formlarıyla yer bulmuş bir rivayettir. Hadis kaynaklarında genel itibarıyla iftirâk hadisi; sadece fırkalaşmadan bahseden rivayetler, tek bir fırkanın kurtuluşa ereceğinden bahseden rivayetler, fırka-i nâciye'nin çerçevesini belirleyen rivayetler, tek bir fırkanın dalâlete düşeceğinden bahseden rivayetler ve fırka-ı dâlle'nin çerçevesini belirleyen rivayetler olarak kategorize edilmektedir. Bu doğrultuda her kesimin, kendi görüşünü ve mezhebî kimliğini destekleyecek veya karşıt görüş ve mezhepleri değersizleştirmeye yarayacak rivayet formlarını kullandığı ifade edilmektedir. İftirâk hadisi hakkında kapsamlı bilgi için bkz. Muhammet Emin Eren, *Hadis Tarih ve Yorum 73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul, Kuramer Yayınları, 2017.

⁶ Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, İstanbul, Dem Yayınları, 2016, s. 30.

⁷ Yetmiş üç fırka rivayetinin fırka tasniflerine etkisi ve bu rivayete dayalı fırka tasnifleri hakkında bkz. Kadir Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015, s. 30-56, 109-253; Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, s. 176-178.

⁸ Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*, s. 174.

durulmakta ve kurtuluşa erecek fırkanın, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olduğu izah edilmeye çalışılmaktadır. *el-Fark beyne'l-fırak* adlı eserde ise iftirâk hadisi doğrudan yer almaktadır.⁹ Hz. Peygamber'in kurtuluşa erecek fırkayı, “benim ve ashâbımın yolu üzerine olanlar” şeklinde açıkladığını belirten Bağdâdî, kendisinin yaşadığı dönemde bu kategoriye “ehlü'l ehvâ” olarak nitelediği Kaderiyye, Râfiziyye, Havâric, Cehmiyye, Neccâriyye ve Mücessime haricindeki, Ehl-i Sünnet'e mensup fakihlerin ve “Sıfâtiyye” olarak anılan mütekellimlerin dahil olabileceğini ifade etmektedir.¹⁰

Muhatapları, gerekçesi ve ölçüsü gibi belli bakımlardan değişkenlik gösterse de neredeyse bütün mezheplerde, dışlayıcı söylemin karşılığı bulunmaktadır.¹¹ Kelâm ekolleri ve mezhepler sık sık, doğru olanın kendileri, yanlış olanın ise ötekiler olduğunu ispatlamaya çalışmışlardır. Farklı koşullarda ve farklı şekillerde tezahür eden bu iddiaların, bir gruba veya mezhebe mensubiyet üzerinden temellendirilmesi, dışlayıcı dili güçlendirmiştir.

Birçok farklı unsurdan beslenen ötekileştirme, hem teorik/düşünsel/teolojik hem de pratik/amelî/sosyal tezahürleri bulunan bir problemdir. İslam düşünce geleneğindeki dinsel çatışmayı, tahammülsüzlüğü ve ötekileştirmeyi önlemek için öncelikle, tarihsel süreçte oluşan bu algıları ve birikimi bütün açıklığı ile ortaya çıkarmak ve çözümlemek gerektiği ifade edilmektedir.¹² Mezhepsel ve teolojik yapıların belirlenmesinin ve çözümlenmesinin, dışlayıcı söyleme kaynaklık eden teorik ve pratik unsurların tespit

⁹ Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, Ankara, TDVY, 2018, s. 5, 6.

¹⁰ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 246-250.

¹¹ 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, s. 59.

¹² Ay, “İnsanın Doğal Yaratım Kapasitesi”, s. 58.

edilmesini sağlayacağı öngörülmektedir.¹³ Dışlayıcı söylem, bağlama ve muhataplık ilişkilerine göre şekillendiği için İslam düşünce geleneğindeki dışlayıcılık problemini, tüm boyutlarıyla tek bir çalışmada ortaya koyup analiz etmek mümkün değildir. Bu durum, dışlayıcı söylemin tespit ve tahlil edilebileceği bir sınırlandırmayı zorunlu kılmaktadır.

Bu çalışmada, dinî gelenek içinde dışlayıcılık probleminin tespitine, analizine ve çözümüne yönelik katkı sağlamak amacıyla, re'yi, kelâm ilmini, kelâm metodolojisini ve kelâmcıları hedef alan, oldukça erken bir dönemde ortaya çıkan ve İslam düşüncesini etkileyen, zihniyet özellikleri ve metodolojisi itibarıyla dışlayıcı söyleme elverişli olduğu tespit edilen Ashâbu'l-Hadîs'in, akaid metinlerindeki dışlayıcı söylem ele alınmaktadır. Bununla birlikte, farklı dönemlerde, Ashâbu'l-Hadîs'in kendi içinde kırılmalar yaşamış olması ve muhataplarının değişmesi gibi nedenlerle çalışmamız, 3./9. asır ile sınırlandırılmıştır.

Bu çalışmada, Ashâbu'l-Hadîs'in merkeze alınma sebeplerinden birisi, onların güçlü bir söyleme sahip olmaları ve sonrasında kelâm geleneğini önemli ölçüde etkilemiş ve yönlendirmiş olmalarıdır. Söylemin gücü, tarihsel-toplumsal zeminde kapladığı alan ve öznelere onlara bağlılıkları üzerinden tespit edilmektedir.¹⁴ Tıpkı diğer ekoller gibi siyasî, itikadî ve fikhî cepheleri olan Ashâbu'l-Hadîs, Ehl-i Sünnet'in oluşumuna ve sonraki seyrine önemli etkilerde bulunan ve hala bulunmaya devam eden güçlü bir yapıdır.¹⁵

¹³ Ay, "İnsanın Doğal Yaratım Kapasitesi", s. 64.

¹⁴ Cevdet Özdemir, "Kimlik ve Söylem", *Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2001, sy. 2, s. 114.

¹⁵ Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, Ankara, Otto Yayınları, 2016, s. 50.

Ehl-i Sünnet'in erken dönem temsilcileri olarak görülen ve bu nedenle "Ehl-i Sünnet-i Hâssa" olarak anılan Ashâbu'l-Hadîs, dönemin "cemaat"ini yani çoğunluğunu ifade etmekteydi. Ashâbu'l-Hadîs'in akaid konularıyla ilgilenmeleri, muhaliflerine reddiye türü eserler yazmaları, muhalifleri tarafından muhatap kabul edilmiş olmaları ve görüşlerinin reddedilmesi amacıyla eserler yazılmış olması, İslam düşüncesinin teşekkülünde onların önemli bir rolünün olduğunu göstermektedir.¹⁶ Bu durumda Ashâbu'l-Hadîs'in, kelâm ilmine ve bu ilme karşı geliştirilen tutumlara bir şekilde etki etmiş olması da kaçınılmazdır.¹⁷ İslam düşünce geleneğinde, bütün disiplinlerin ortak tutumlarından birisi, kutsal referanslara dayanma eğilimi sergilemeleridir.¹⁸ Bu eğilimin varlığı, diğer ekollerin, metni merkeze alan Ashâbu'l-Hadîs'in dışlayıcı tutumundan etkilenme ihtimalini de güçlendirmektedir.

2. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Ashâbu'l-Hadîs'in akaid literatürü, Ehl-i Sünnet'in akaid literatürünün ilk örnekleri olarak nitelendirilmektedir.¹⁹ Ashâbu'l-Hadîs, akaid konularını, hadis koleksiyonlarında akaid konularına açılan bölümlerde, müstakil akaid eserlerinde ve

¹⁶ M. Hayri Kırbasoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, Ankara, Otto Yayınları, 2017, s. 85, 86.

¹⁷ Eş'arî'den önceki süreçte Ehl-i Sünnet doktrinine şekil veren ve onu sistemleştiren Ashâbu'l-Hadîs'tir. Bu devre ait kaynaklarda Ehl- Sünnet'in görüşü olarak takdim edilen hususlar, Ashâbu'l-Hadîs'in görüşlerinden ibarettir. Bkz. Kırbasoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, s. 56; Sönmez Kutlu, *Selefilik'in Fikri Arka planı İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara, Otto Yayınları, 2016, s. 210, 211.

¹⁸ İslam ilimleri tarihinde çeşitli disiplinlerin veya ekollerin kendi tezlerini destekleyip karşı tarafın tezlerini çürütmek amacıyla ileri sürdükleri rivayetler, "polemik türü rivayetler" olarak nitelendirilmektedir. Bkz. Mehmet Emin Özafşar, "Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mâhiyeti", *İslâmiyât*, 1998, c. 1, sy. 3, s. 19-48.

¹⁹ Kırbasoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, s. 303.

reddiye nitelikli eserlerde ele almıştır.²⁰ Onlar, *Kitâbu's-Sünne*, *Şerhu's-Sünne* ve *Usûlü's-Sünne* gibi isimler verdikleri bu eserlerinde, ilgili gördükleri rivayetler doğrultusunda akaid konularına yer vermişlerdir.²¹ Bu eserlerde, akaidin temel konularını teşkil eden ilâhiyyât, nübüvvet ve ahiret meselelerinin tamamı ele alınmamaktadır. Daha ziyade kelâmcılar tarafından yoruma tabi tutulan problemlere yer verilmektedir. İlâhî sıfatlar, kader, kabir azabı, mizân, şefaât ve rü'yetullah, hilafetin Kureyş'e aidiyeti, ashâba saygı, yönetime bağlılık gibi konular, çoğunlukla farklı düşüncelerin eleştirisi veya reddi üzerinden ele alınmaktadır.²² Hadis koleksiyonlarında akaidle ilgili yer alan bölümler ve *Kitâbu's-Sünne* türü eserler, bu çalışmanın kapsamına dahil edilmemiş, Ashâbu'l-Hadîs'in doğrudan muhataplarının görüşlerini reddetmek üzere yazdığı reddiye eserler merkeze alınmıştır.²³

Ashâbu'l-Hadîs'in dışlayıcı söyleminin tespit ve analiz edildiği bu çalışmanın, ana kaynakları arasında, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*'si, Buhârî'nin (ö. 256/870) *Halku ef'âli'l- 'ibâd ve'r-reddu 'ale'l-Cehmiyye ve Ashâbi't-Ta'tîl'i*, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *el-İhtilâf fi'l-Lafz ve'r-Red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe* ve *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs* adlı eserleri, Ebû Saîd Osmân ed-Dârimî'nin (ö. 280/894), *er-Red 'ale'l-Cehmiyye* adlı eseri bulunmaktadır.

²⁰ Ashâbu'l-Hadîs'in akaid literatürü hakkında bilgi için bkz. Hayri Kırbaçoğlu, "İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devrinden Bir Kesit: 'Ashabu'l Hadis'in Akaid Edebiyatı'", *İslâmî Araştırmalar*, 1987, c. 11, sy. 5, s. 79-89.

²¹ Kitâbü's-Sünne'ler hakkında bilgi için bkz. İlyas Çelebi, "Kitâbü's-Sünne", *DİA*, 2002, XXVI, s. 115-116; Hatice Saliş, *Hadis Edebiyatında Kitâbü's-Sünne'ler ve Ahmed b. Hanbel'in Kitâbü's Sünne'si*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, s. 48-57.

²² Çelebi, "Kitâbü's-Sünne", *DİA*, XXVI, s. 115.

²³ Ashâbu'l-Hadîs'in reddiye literatürü hakkında bilgi için bkz. Ahmet Özer, *Ehl-i Hadisin Red Literatürü*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.

Sayılan eserler hariç, 3./9. asırda kaleme alınan reddiyeler arasında, Dârimî'nin *Nakzü'd-Dârimî 'ale'l-Merîsî* adlı eseri ve 4./10. asrın başında vefat eden İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) *Kitâbü't-Tevhîd*'i de bulunmaktadır. Dârimî'nin *Nakzü'd-Dârimî 'ale'l-Merîsî* adlı eseri ile *er-Red 'ale'l-Cehmiyye* adlı eserleri, muhteva ve üslup bakımından benzerdir.²⁴ Benzer bu iki eser arasından ana kaynaklara dahil edilmek üzere, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye* adlı eser tercih edilmiştir.²⁵ *Nakzü'd-Dârimî 'ale'l-Merîsî* adlı esere ise, ilgili yerlerde atıf yapılmakla yetinilmiştir. İbn Huzeyme'nin *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eseri ise oldukça hacimli olup bu çalışmanın sınırlarını aşacağı için ana kaynaklar arasına dahil edilmemiştir.

Ashâbu'l-Hadîs'in, reddiye niteliğindeki ilk eserlerinin, Mürcie'nin iman anlayışını reddetmek amacıyla kaleme alınan *Kitâbu'l-Îmân* adlı eserler olduğunu söylemek mümkündür.²⁶ Ancak *Kitâbu'l-Îmân* türü eserler, tek bir konunun etrafında şekillenmiş olduğu için 3./9. asırda kaleme alınan *Kitâbu'l-Îmân* türü eserler çalışmanın ana kaynakları olarak tercih edilmemiştir. Aynı sebeple, Halife Me'mûn'un (ö. 218/833) huzurunda *halku'l-Kur'ân* meselesini tartışan Bîşr el-Merîsî (ö. 218/833) ve Abdülazîz b. Yahyâ el-Kinânî'nin (ö. 240/854 [?]) münazarasını içeren ve reddiye niteliğinde olan

²⁴ *Nakzü'd-Dârimî 'ale'l-Merîsî* adlı eserde, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye* adlı eserde yer almayan, sahâbenin adâleti, sahâbeden bazılarına yönelik eleştirilerin reddi ve bunların müdafaası, haberlerin delil olma şartları, hadislerin yazılması meselesi, hadis öğrenimini teşvik, zındıkların uydurduğu iddia edilen hadisler ve bunların sayısı gibi konular ve müteşâbihâta giren bazı hadisler üzerinde tartışmalar bulunmaktadır. Bkz. Ali Kaya, *Osman ed-Dârimî ile Bîşr el-Merîsî Arasındaki Hadisle İlgili Tartışmaların Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014, s. 207, 208.

²⁵ Dârimî ve Merîsî arasındaki ihtilaflar hakkında yapılan bir çalışma için bkz. Kaya, *Osman ed-Dârimî ile Bîşr el-Merîsî Arasındaki Hadisle İlgili Tartışmaların Değerlendirilmesi*.

²⁶ *Kitâbu'l-Îmân* adıyla yazılan eserlerin listesi için bkz. Kutlu, *Selefilik'in Fikri Arka planı*, s. 26-32.

el-Hayde adlı eser, çalışmanın ana kaynaklarına dahil edilmemiştir.²⁷ Bu esere de sadece ilgili yerlerde atıf yapılmıştır. Ashâbu'l-Hadîs'in dışlayıcı söylemini, konular ve kavramlar üzerinden tespit etme noktasında daha elverişli oldukları için bu çalışmada, birden fazla konuyu ihtiva eden reddiyeler merkeze alınmıştır.

Ali Sami en-Neşşâr, Ammar et-Tâlibî ile birlikte '*Akâidu's-Selef*' isimli eserde, Ahmed b. Hanbel'in *er-Red 'ale'z-Zenâdika* ve '*l-Cehmiyye*'sini, Buhârî'nin, *Halku ef'âli'l-'ibâd*'ını, İbn Kuteybe'nin, *el-İhtilâf fî'l-lafz* ve '*r-red 'ale'l-Cehmiyye* ve '*l-Müşebbihe*'sini ve Dârimî'nin, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye* ve *Nakzü'd-Dârimî 'ale'l-Merîsî* adlı eserlerini derlemiştir.²⁸ Bu eserlerin '*Akâidu's-Selef*' adı altında bir araya getirilmesi, reddiye eserlerin aynı zamanda Ashâbu'l-Hadîs'in akaid konusundaki görüşlerini ihtiva ettiğini göstermektedir. Ele alınan reddiye türü eserlerin, sadece ilmî kaygılarla yazılmadığını da belirtmek gerekmektedir. Dönemin sosyo-politik durumu, bu eserlerin yazılmasında rol oynamış ve eserlere bir şekilde nüfuz etmiştir. Bu eserlerin, muhaliflerin görüşlerine cevap vermek dışında, onların toplumdaki etkilerini sınırlamak gibi bir gayesi de bulunmaktadır.²⁹

3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

İslam düşünce tarihinde farklı söylemlere sahip pek çok dinî grup veya mezhep ortaya çıkmıştır. Söylemi meydana getiren parçalar; söylemin geçtiği yer ve zaman, taraflar ve bu tarafların iletişimleri ve toplumsal roller, konuyla ilişkili sosyal normlar

²⁷ Halku'l-Kur'ân tartışmasının en erken dönem kaynağı sayılan *el-Hayde* isimli eser, Mürciî-Hanefî ulemasından Bîşr el-Merîsî ile Şâfiî ulemasından Abdülazîz b. Yahyâ el-Kinânî'nin konu hakkındaki tartışmasını içermektedir. Bkz. Muammer Esen, *Kelâmullah Tartışmaları ve el-Hayde*, Ankara, Araştırma Yayınları, 2005.

²⁸ Nşr. Ali Sami en-Neşşâr, '*Akâidu's-Selef*', İskenderiye, Münşe'atu'l-Me'ârif, 1971.

²⁹ İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaası*, çev. M. Hayri Kırbaoğlu, İstanbul, OttoYayınları, 2017, s. 367.

ve değerler, kurumsal ve örgütsel yapılar olarak sıralanmaktadır.³⁰ Söylemler, hem dilbilimsel hem de sosyo-kültürel unsurları ihtiva etmektedir. Kaçınılmaz olarak sosyal ve tarihsel bir bağlamda konumlanan söylem, bir yandan sosyo-kültürel, siyasal, ekonomik ve kişisel gerçeklerden etkilenirken öte yandan söylemin kendisi, bu sosyal ve tarihsel durumların inşasında ve biçimlenmesinde etkili olmaktadır.³¹ Bu sebeplerle, “Giriş” bölümünde, birtakım sosyo-politik hususlara da işaret edilerek öncelikle 3./9. asrın entelektüel yapısı hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Sonrasında iki farklı dinî söylemin, düşünsel arka planlarına giriş niteliğinde eser/hadis ve re’y perspektifleri ele alınmıştır. Son olarak Ashâbu’l-Hadîs’in akaid metinlerinde dışlayıcı söylemin muhataplarının kimliği hakkında bilgi verilmiştir.

Birinci bölümde, Ashâbu’l-Hadîs’in akaid metinlerindeki dışlayıcı söylem; dışlayıcı söyleme temel oluşturan içeriksel çerçeve, dışlayıcı söylemin somutlaştığı kavramlar ve dışlayıcı söylemin sosyal alana yansımaları olmak üzere üç başlıkta, teorik ve pratik zeminlerde tespit edilmeye çalışılmıştır.

Ashâbu’l-Hadîs’in akaid metinlerinde dışlayıcı söylem, belli konular etrafında şekillenmiştir. Bu nedenle sözü edilen konuların tespiti ve tartışılma biçimi bu söylemin içeriksel çerçevesine dair bilgi vermektedir. Bununla birlikte Ashâbu’l-Hadîs’in akaid metinlerinde dışlayıcı söylem, belli kavramlar üzerine yapılandırılmıştır. Bu kavramların büyük çoğunluğu, anlam değişmesine veya genişlemesine uğratarak kullanılmıştır. Dış dünyada somut olarak var olmayan yapılara ve durumlara ilişkin kavramların, herkes için ortak bir anlama sahip olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Bu kavramların dış dünyada bir karşılığı olma durumunda ise her defasında farklı

³⁰ Hilal Çelik-Halil Ekşi, “Söylem Analizi”, *Eğitim Bilimleri Dergisi*, c. 27, sy. 27, 2008, s. 108.

³¹ Çelik-Ekşi, “Söylem Analizi”, s. 109.

şekillerde ortaya çıkabilmektedirler.³² Öte yandan söylem, sosyal nitelikli olduğu için onu oluşturan kelimeler ve anlamları, kelimelerin, nerede, kim tarafından ve kim için kullanıldığına bağlı olarak açıklanabilmektedir.³³ O halde söylemlerin kendisi birer evren olup, söylemlerin her biri, kendi anlam yapılarını ve iletişim sistemlerini kurmaktadır. Bu nedenle kullanılan kavramlar, anlamını ve meşruiyetini, toplumun zihninde gerçeklik izlenimi yaratmasından almaktadır. Bu durumda kavramların, hem söylemin var olduğu toplumsal gerçeklik hem de düşünsel içeriği itibarıyla ele alınması gerekmektedir. Kavramlara nitelikleri yükleyen bakış açısının anlaşılması ve perspektiflere yön veren her türlü unsurun tespiti çok kritik bir öneme sahip olmaktadır.

Bu doğrultuda çalışmamızda, Ashâbu'l-Hadîs tarafından ilgili eserlerde kullanılan kavramlar tespit edilip, bu kavramların özünü belirleyen niteliklerin ne olduğu ve kimleri ya da hangi düşünceleri kapsar nitelikte kullanıldığı, tarihsel gerçeklik de göz önünde bulundurularak tespit edilmeye çalışılmıştır. Ashâbu'l-Hadîs'in Şîi oluşumlara karşı tutumunun ve onlar hakkında kullandığı kavramların çalışmamızın kapsamı dışında tutulduğunu ayrıca belirtmek gerekmektedir.

İlgili eserlerde dışlayıcı söylemin sosyal alana taşınma amacının olduğu açıkça görülmektedir. Bu doğrultuda, birinci bölümün üçüncü başlığında, Ashâbu'l-Hadîs'in akaid eserlerinde dinî, hukukî ve sosyal bakımlardan dışlayıcı söylemin pratik çerçevesi tespit edilmeye çalışılmıştır.

İkinci bölümde Ashâbu'l-Hadîs'in akaid metinlerinde dışlayıcı söylemin düşünsel çerçevesi; metodolojik, zihinsel ve ahlâkî bakımlardan tahlil edilmiştir. Eser/hadis ve re'y perspektifleri metodolojik ve düşünsel bir farklılaşma olup,

³² “Kavram, dış dünyada, düşünmede ya da dilde var olana ilişkin olarak oluşturulan düşünsel bir çerçevedir.” Bkz. Çotuksöken, *Felsefi Söylem Nedir?*, s. 24, 26.

³³ Çelik-Ekşi, “Söylem Analizi”, s. 105.

Ashâbu'l-Hadîs'in dışlayıcı söylemi, aynı zamanda bir metodolojiyi hedef almaktadır. Bu bölümde, Ashâbu'l-Hadîs'in metodolojisi, zihniyeti ve ahlâk anlayışı, dışlayıcı söyleme hangi bakımlardan zemin hazırladıkları itibarıyla ele alınmıştır.

Ashâbu'l-Hadîs'in kaynaklarında zikredilen rivayetler, isnad edildiği kimselere ait olmasa bile muhtevaları bakımından Ashâbu'l-Hadîs'in zihniyetini yansıtmaktadırlar. Bu çalışmada, Ashâbu'l-Hadîs'in eserlerinde zikrettikleri rivayetlere, zaman zaman, onların düşünme biçimlerinin izlerini sürmek ve birtakım iddialarını ortaya koymak üzere yer verilmektedir.

4. 3./9. ASRIN ENTELEKTÜEL YAPISI

3./9. asır, bir yandan yoğun bir şekilde ilmî faaliyetlerin yürütüldüğü, bir yandan da siyasî anlaşmazlıkların ve çatışmaların yaşandığı oldukça hareketli bir dönemdir. 3./9. asır, kelâm, hadis, tefsir, fıkıh, lügat, nahiv ve edebiyat gibi ilimlerin yanında felsefe, cebir, astronomi ve tıp ilimleri ile de meşgul olunan bir dönem olmuştur. Mu'tezile'nin kelâm düşüncesine öncülük ettiği bu süreç, aynı zamanda, başta *Kütüb-i Sitte* olmak üzere temel hadis kaynaklarının da telif edildiği bir döneme tekabül etmektedir.³⁴

Yoğun ilmi faaliyetlerin yürütüldüğü bu dönemde, aynı zamanda birtakım dinî ve sosyal alanda zaafılar da gün yüzüne çıkmıştır. Ashâbu'l-Hadîs'ten olan İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fî'l-lafz ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe* adlı eserinin başında, Müslümanların içinde bulunduğu problemleri tasvir ederek, dönemin sosyal ve dinî gerçekliğinin ipuçlarını vermektedir. İbn Kuteybe, kendisi de bu gruba dahil olmasına

³⁴ Bu dönemde, Buhârî (ö. 256/869), Müslîm (ö. 261/875), Ebû Dâvud (ö. 275/889), İbn Mâce (ö. 275/889) ve Tirmîzî (ö.297/910) gibi Kütüb-i Sitte âlimleri ile birlikte Abdullah b. Abdurrahmân ed-Dârimî (ö. 255/869), Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848), Ali b. el-Medîni (ö. 234/849) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi muhaddisler, hadislerin tedvin ve tasnifi ile meşgul olan kimselerdir.

rağmen, Ashâbu'l-Hadîs'i, birtakım ahlâkî zaafları sebebiyle eleştirmektedir. İbn Kuteybe'nin, Ashâbu'l-Hadîs'i, insanlara kendi çıkarları doğrultusunda muamele etmeleri, bazı âlimlerin ilim yolculukları yapmasına engel olmaları, fırkalara ayrılıp birbirlerini küfürle itham etmeleri gibi gerekçelerle eleştirdiği görülmektedir.³⁵

3./9. asrın başında vefat eden Basra Mu'tezilesi'nin ilk âlimlerinden Dırâr b. Amr'ın (ö. 200/815 [?]), *Kitâbu't-Tahrîş* adlı eserinde verdiği birtakım bilgiler, İbn Kuteybe'nin tasvir ettiği problemlerin daha köklü olduğunu göstermekte ve bu konuda yeni bilgiler vermektedir. Dırâr b. Amr, temelde, siyasî, itikadî, fikhî tartışmaların ve çekişmelerin hadis üzerinden yürütülen boyutunu ele almaktadır. 2./8. asırda yaşanan gelişmelere şahit olan Dırâr b. Amr, siyasî ve itikadî fırkaların kendi görüşlerini desteklemek ve muhaliflerini mahkum etmek için sahih ve zayıf olduklarına bakmaksızın rivayetleri nasıl kullandıklarına dair bilgiler sunmakta; hadis istismarını eleştirmekte ve İslam toplumunda yol açtığı kötü sonuçlara işaret etmektedir.³⁶ Bu durumda 3./9. asıra gelindiğinde siyasî veya itikadî grupların daha öncesinden, kendilerini desteklemek ve muhaliflerini kötülemek amacıyla hadis uydurduğu, bunlara atıfta bulunduğu veya sadece kendi gerçekliklerini destekleyen rivayetleri kullanmaya başlamış oldukları anlaşılmaktadır. Neredeyse her dönemde devam eden hadislerin parçacı yaklaşımla ve tek taraflı kullanımı, bu asırda da söz konusu olmuştur. Dırâr b.

³⁵ İbn Kuteybe (ö.276/890), *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985, s. 11, 12; *el-İhtilâf fi'l-Lafz* adlı eserden yapılan alıntılarda İbrahim Sakarya'nın *İbn Kuteybe'nin Kelami Görüşleri ve el-İhtilâf fi'l-Lafz Adlı Eseri* adlı tezinde yer alan tercümeyle başvurulmuştur. Bkz. İbrahim Sakarya, *İbn Kuteybe'nin Kelami Görüşleri ve el-İhtilâf fi'l-Lafz Adlı Eseri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.

³⁶ Dırâr b. Amr (ö. 200/815 [?]), *Kitâbu't-Tahrîş İlk Dönem Siyasî ve İtikadî İhtilaflarında Hadis Kullanımı*, thk. Hüseyin Hansu, çev. Mehmet Keskin, İstanbul, Litera Yayınları, 2014, s. IX, XX.

Amr, ümmet arasında ortaya çıkan grupların, birbirleri ile olan mücadelelerini hadisler üzerinden yürüttüklerini ortaya koymaktadır.³⁷

Dırâr'ın bu eserinden üç tane önemli sonuç çıkmaktadır. Birincisi, siyasî ve itikadî konulardaki farklılaşmaların ve mücadelenin bir boyutuyla hadisler üzerinden yürütüldüğüdür. İkincisi, ihtilafların derinleşip sürmesinde Dırâr'ın fakih³⁸ olarak nitelendirdiği ve dinî konularda söz sahibi olan bazı art niyetli kimselerin etkili olduğudur. Bu kimseler, iktidar ya da belli grupların isteği doğrultusunda rivayette bulunmaktadırlar. Dırâr, her bir grubun aynı yöntemi benimsediğini izah etmektedir.³⁹ Dırâr'ın aktardığına göre her mezhep kendi fakihine ihtilaflı konular hakkında soru sormaktadır. Fakih bu soruları cevaplarken, öncelikle karşı grubu “Onlar bid‘at ve dalâlet ehlidir, onlardan sakınınız” diyerek gözden düşürmektedir. Daha sonrasında da kendi görüşlerini rivayetler üzerinden açıklamaktadır.⁴⁰ Üçüncüsü ise, fakihin tavsiyesine uyan, onu taklid eden insanların, karşı tarafı bid‘at ve dalâlet ehli olarak görmesi; bu gibi nedenlerle dinî ve sosyal anlamda ayrılığın derinleşmiş olmasıdır. Bu bilgilerden, 2./8. asırda grupların muhatapları hakkında rivayetleri merkeze alarak dışlayıcı bir dil kullanmaya başlamış oldukları anlaşılmaktadır.⁴¹

³⁷ Dırâr b. Amr, Müslümanların birbirleri ile olan mücadelesini “et-Tahrîş” kelimesi ile ifade etmektedir. Tahrîş, sözlükte, horoz, koç, deve, aslan, köpek gibi hayvanları dövüştürmek anlamına gelmektedir. Aynı zamanda insanların arasını açma, birbirine düşürme, fitne çıkararak yıpratmak gibi anlamlara gelmektedir. Dırâr b. Amr, ma‘ruf olarak nitelediği rivayette, Hz. Peygamber’in hayvanları birbirleriyle dövüştürmekten (tahrîş) nehyettiğini hatırlatmaktadır. Bkz. Dırâr b. Amr, *Kitâbu’t-Tahrîş*, s. XVII, 12.

³⁸ Dırâr'ın fakih nitelemesi ile muayyen bir kişiden ziyade her grupta bulunabilen bir prototipi kast ettiği ifade edilmektedir. Ancak Dırâr, ilgili rivayetleri kabul eden ve ona göre amel eden fırka ve mezheplerin isimlerini açıkça vermektedir. Bkz. Dırâr b. Amr, *Kitâbu’t-Tahrîş*, s. XIX.

³⁹ Dırâr b. Amr, *Kitâbu’t-Tahrîş*, s. XIX.

⁴⁰ Bkz. Dırâr b. Amr, *Kitâbu’t-Tahrîş*, s. 19, 22, 24, 26, 28, 30, 33, 35.

⁴¹ Dırâr b. Amr, Hz. Musa'nın ashâbının Sâmîrî ile, İsa'nın ashâbının ise Pavlus ile sınıandığı gibi İslam ümmetinin de dinî konularda yetkin ama art niyetli olan kimselerle sınıandığını ifade etmektedir.

İbn Kuteybe, hadislerin özgünlüğünü yitirdiğini ve özgünlüğünün bozulduğunu kabul etmekte ve bunun üç farklı şekilde gerçekleştiğini ifade etmektedir. Birinci sebep, zındıkların İslam'ı tahrif etmek istemeleri ve akıl dışı görülen hadislerle İslam'ı lekeleme çabalarıdır. İbn Kuteybe hadisçilerin naklettikleri için tenkit edildikleri, “atın terlemesi”, “göğsün kılı”, “altın kafes” ve “meleklerin ziyareti” gibi teşbih ifade eden hadislerin bu tip uydurulmuş hadislerden olduklarını kabul etmektedir. Hadislerdeki bozuklukların ikinci sebebi, avamın dikkatini kendilerine çekip, münker, garib ve uydurma hadislerle insanları dolandıran kıssacılarıdır. Üçüncüsü ise, cahiliye döneminde insanların anlattığı hurafeye ve masala benzer eski haberlerdir.⁴² Bîşr el-Merîsî'nin iddiasına göre, zındıklar tarafından on iki bin hadis uydurulmuş ve uydurulan bu hadisler, hadis râvileri ve gâfil kimseler arasında yayılmıştır. Dârimî'ye göre, Bîşr el-Merîsî'nin böyle bir iddiayı ileri sürmesi hadis âlimlerini tanımadığının bir işaretidir. Zira ona göre, basiret sahibi hadis âlimlerinin bulunduğu yerde, zındıklar on iki bin hadis uydurmuş olsalar bile, bunlardan tek birinin dahi hadis olarak yayılması, hatta hadisteki bir kelimenin öne ya da geriye alınması veya bir isnâdın başka bir isnâd ile değiştirilmesi mümkün değildir. Hadis uydurulduğu takdirde ise, bunlar hadis uzmanları tarafından tespit edilip ve ortaya çıkarılarak reddedilecektir.⁴³

İbn Kuteybe, soru sorulduğunda yalan söyleyen, soru sorduğunda muhatabı sıkıntıya sokma gayesi taşıyan, bilinmez konulara dalıp çok ince sırları ortaya çıkarma ve geçmişi reddetme gibi eğilimleri olan insanların sayısının arttığı; dinin parçalanıp

İnsanların bu kişilere sığındıklarını eleştiren Dırâr'ın taklidi, ihtilafın derinleşme sebeplerinden birisi olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Bkz. Dırâr b. Amr, *Kitâbu't-Tahrîş*, s. 12.

⁴² İbn Kuteybe (ö. 276/890), *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, thk. Muhammed Muhyiddin el-Esfar, Beyrut, Dâru'l-İslâmî, 1999, s. 409.

⁴³ Ebû Saîd Osmân b. Saîd b. Hâlid ed-Dârimî (ö. 280/894), *Nakzü'd-Dârimî 'ale'l-Merîsî = Nakzü'l-İmâm Ebî Sa'îd 'Osmân b. Saîd 'ale'l-Merîsiyyi'l-Cehmiyyi'l-'anîd fime'fterâ 'alellâhi mine't-tevhîd*, thk. Reşîd b. Hasan el-Elma'î, Mektûbetü'r-Rüşd, 1998, II, s. .682.

Müslümanların fırkalara ayrıldığı, grupların birbirlerine isimler takıp birbirlerini küfürle itham ettiği bir gerçekliği betimlemektedir.⁴⁴ İbn Kuteybe'nin eleştirdiği durumlardan birisi, insanların kendinden öncekileri, örneğin Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Mâlik b. Enes (ö. 179/795) ve Şâfiî (ö. 204/820) gibi isimleri, re'y ile hüküm verme konusunda eleştirip bid'at çıkarmakla itham etmeleridir. İbn Kuteybe, bu eleştirileri dile getirenlerin de aslında re'y belirttiklerini ve ithamlarıyla bir tür bid'atta bulunduklarını düşünmektedir. İbn Kuteybe, ilim talep edenlerin, eskiden öğrenmek, amel etmek ve dinde derin kavrayış sahibi olmak için çabalarken artık sadece malumat toplamak, bir yerde zikretmek ve bir münakaşada üstün gelmek ve övünmek için ilim ezberlediklerini ifade ederek onları eleştirmektedir. Münazara ehli ise eskiden sabrı ve şükrü yerleştirme, hevâ ve nefis mücahedesini ile meşgul iken artık istitaat, tevellüd, tafra, cüz, araz ve cevher mevzularında meşgul olmak ve şubelere ayrılıp hevâyâ teslim olmak ile eleştirilmiştir.⁴⁵ İbn Kuteybe'nin "ilim talep edenler" ile hadis ilmi ile meşgul olanları; "münazaracılar" ile kelâmcıları kastettiği anlaşılmaktadır. İbn Kuteybe'nin hem Ashâbu'l-Hadîs'i hem de kelâmcıları eleştirmesi, o dönemdeki gerilimin varlığını ve ciddiyetini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Abbasî Devleti'nin başkenti olan Bağdat, bulunduğu coğrafya itibariyle kültürel, etnik ve dinî açılardan kozmopolit bir ortama sahiptir. Bu durum çok kültürlü bir yapıyı ve etkileşimi beslemekle birlikte, dinî, kültürel ve siyasî çekişmelere de zemin hazırlamıştır.⁴⁶ Abbasî Devleti'nin kurulmasıyla, yönetim, birincisi, Emevî ailesinin kalanları; ikincisi, iktidarın kendi hakları olduğunu iddia eden Alioğulları ve taraftarları;

⁴⁴ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz*, s. 9, 10.

⁴⁵ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz*, s. 10, 11.

⁴⁶ Mine Demirebilek, *İbn Kuteybe'nin Mezhep Anlayışı ve Diğer Mezheplere Bakışı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016, s. 15.

üçüncüsü, halkın din anlayışını derinden etkileyen çevre inanç ve kültürler olmak üzere üç büyük muhalif yapı ile karşı karşıya kalmıştır.⁴⁷ Çevre inanç ve kültürlerdeki hermetik ve gnostik unsurlar, daha ziyade, Şîî oluşumlar aracılığıyla İslam toplumunun bünyesine taşınmıştır. Öyleki Şîî oluşumlar, bu kültür ve inançları İslam bünyesinde kamufle etme işlevine sahip bir organizasyon olarak nitelendirilmiştir.⁴⁸

Hermetik ve gnostik unsurların halkın dinî anlayışına etki etmesini sağlayan kanallardan bir diğeri, hadisleşen rivayetlerdir.⁴⁹ Nitekim hadislerin özgünlüğünün kaybolduğunu belirten İbn Kuteybe (ö. 276/889), bunlar arasında uydurma hadislerle insanları dolandıran kıssacıları da zikretmektedir.⁵⁰ İbn Kuteybe'nin işaret ettiği kıssacılar, Hz. Peygamber'e nispet edilen rivayetleri kullanarak; İslami motiflerle süslenen ancak İslam'ın doğuşundan önceki zamanlardan kalma efsanelerle, halkın dinî anlayışlarına tesir etmişlerdir.⁵¹ Ayrıca İbn Kuteybe, hakkında bilgi vermediği ancak Ashâbu'l-Hadis'in pek çoğu olarak nitelendirdiği bir kesimi, hadislerin manasını göz

⁴⁷ Yönetimin kendi iktidarı için tehdit olarak gördüğü gruplar, zamana ve duruma göre değişkenlik gösterebilmiştir. Halife Saffah ve Mansur döneminde, Emevî sempatizanları ve Alioğulları gibi muhalif gruplarla mücadele edilmiştir. Mehdî ise kendinden önceki halifelerin baskı uyguladığı kesime daha toleranslı davranmış ancak çevre kültür ve inançlara karşı tavizsiz bir politika izlemiştir. Bkz. Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset Mu'tezilîzmin İktidar Tecrübesi*, İstanbul, Endülüs Yayınları, 2017, s. 215, 223, 224.

⁴⁸ Aşırı Şîî oluşumların hulûl ve tecsîd, teşbîh ve tecsîm, tenâsüh, sürekli peygamberlik, rakamları kutsal sayma vb. gibi inançları, çevre kültürlerin inançlarıyla ciddi benzerlikler göstermektedir. Bkz. Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, s. 218, 219.

⁴⁹ Goldziher, Yeni-Eflatuncu ve Gnostik unsurların toplumsal ve siyasal hayata taşınırken Hz. Peygamber'in adeta Yeni-Eflatuncu ve sezgici fikirlerin mütercimi olarak takdim edildiğini ifade etmektedir. Daha kapsamlı bilgi için bkz. Ignaz Goldziher, "Hadis'te Yeni Eflatuncu ve Gnostik Unsurlar", çev. Ömer Özsoy, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, XXXVI, s. 405-421.

⁵⁰ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadis*, s. 409.

⁵¹ Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni 1. Cilt: İslam'ın Klasik Çağı*, çev. Berkay Ersöz, Phoenix Yayınları, 2017, s. 476.

ardı edip bir hadisin farklı tariklerini bulma hevesi ile ne kendilerine ne de başkalarına faydası olmayacak yolculukların peşinde koşmaları sebebiyle kınamıştır.⁵² İbn Kuteybe'nin kınadığı, hadislerin anlamından habersiz sadece rivayetle meşgul olan bu kimselerin, halk nezdinde itibar ve maddi kazanç elde etmek için hadislerle meşgul oldukları ve kıssacılarla malzeme alışverişi yaptıkları anlaşılmaktadır. Böylece kendine özgü tarih, ahlâk ve eskatoloji anlayışına sahip olan kadîm din ve kültürlerin en çarpıcı belirleyenlerini içeren bir din anlayışı ortaya çıkmıştır.⁵³

Abbasî yönetimi, iktidar için tehdit unsuru olan kadîm kültür ve inançlara karşı İslam dinini korumak amacıyla, dinî yaşamı denetleme ve düzenleme tasarrufunda bulunmuştur. Aslında kadîm din, kültür ve geleneklere karşı İslam inanç ilkelerinin savunulması daha evvel, dinî ve samimi kaygılarla, Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) gibi Mu'tezile'nin ilk temsilcileri tarafından başlatılmıştır. Yabancı din ve kültürlerle karşı İslam'ı savunma psikolojisiyle hareket eden Mu'tezile; Ehl-i Kitap, Seneviyye, Sümeniyye, Mecusilik, mülhid filozoflar ve Zenâdı kayla karşı karşıya kalmıştır. Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'in, bu gruplarla münazaralar yaptıkları bilinmektedir.⁵⁴ Vâsıl'ın Mâneviyye'yi⁵⁵ red için yazdığı *Kitabu elfe mes'eletu fi'r-*

⁵² İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, s. 135, 136.

⁵³ Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, s. 230.

⁵⁴ Osman Aydın, "Mu'tezile Ekolü ve Aklın Belirleyiciliği", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2009, c. 4, sy. 1-2, s. 147.

⁵⁵ "İslâm kaynaklarında Maniheizm, tevhid inancına aykırı olan düalist karakterli ve âlemin ezeliğini gerektiren inanç sistemleri sebebiyle kelâm kitaplarının ilâhiyyât bölümlerinde, *el-Milel ve'n-Nihal* türü mezhepler tarihi kitaplarında ve diğer tarih kaynaklarında kurucusunun ismine nisbetle Mâniyye, Mâneviyye veya Mennâniyye isimleriyle ele alınmıştır." Bkz. Şinasi Gündüz, "Maniheizm", *DİA*, 2003, XXVII, s. 577.

reddi 'ale'l-Mâneviyye adlı eseri;⁵⁶ Dırâr b. Amr'ın (ö. 200/815) *Kitâbu'r-Red 'ala Cemî'l Mülhidîn*, *Kitâbu'r-Red 'ale'z-Zenâdika* ve *Kitâbu'r-Red 'ale'r Râfıza* ve'l-*Haşviyye* gibi daha pek çok eserleri;⁵⁷ Bısr b. el-Mu'temir'in (ö. 210/825) *Kitâbu'r-Red ale'l-Cuhhâl* ve *Kitâbu'r-Red 'ale'l-Mülhidîn* adlı eserleri;⁵⁸ Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın (ö. 235/849-50) çeşitli dinî ve felsefî akımlara karşı yazdığı *Kitâb 'alâ Sûfastâiye*, *Kitâb er-Red 'alâ el-Mecûs*, *Kitâb er-Red 'alâ el-Yehûd*, *Kitâb el-Hucce 'ale'l-Mülhidîn* ve *Kitâb er-Red 'alâ en-Nasâra* adlı eserleri;⁵⁹ İslam'ı savunmak amacıyla yabancı din ve kültürlerle mücadele edildiğini göstermektedir. Eserlerin sayısı ve içerikleri aynı zamanda, o dönemlerde çevre kültür ve inançların halkın dinî anlayışları üzerindeki etkisinin varlığını göstermektedir.⁶⁰ Ayrıca Râfiziler'e⁶¹ ve Haşviyye'ye⁶² reddiyeler yazılmış olması da yabancı din ve kültürlerin, İslam toplumuna Şîî unsurlar ve hadis adı altındaki birtakım rivayetler kanalıyla geldiğine dair iddiayı güçlendirmektedir.

⁵⁶ Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025), *Fazlu'l-İ'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid, Tunus, ed-Dârü't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1986, s. 241; Aydın, "Mu'tezile Ekolü ve Aklın Belirleyiciliği", s. 147.

⁵⁷ Muhammed b. İshâk en-Nedîm (ö. 385/995 [?]), *el-Fihrist*, çev. Mehmet Yolcu, İstanbul, Çıra Yayınları, 2017, s. 457, 458.

⁵⁸ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 441.

⁵⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 438.

⁶⁰ Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, s. 231.

⁶¹ Râfizilik, başlangıçta Zeyd b. Ali'den ayrılan ilk İmâmîler'e, daha sonra bütün Şîî fırkaları ile Şîî unsurları taşıyan bazı bâtinî gruplarına verilen isimdir. Bkz. Mustafa Öz, "Râfizîler", *DİA*, 2007, XXXIV, s. 396-397.

⁶² Sözlükte "yastık ve benzeri eşyanın içini dolduran nesne; lüzumsuz ve gereksiz söz" anlamlarına gelen haşv kelimesine nisbet ekinin ilâvesiyle oluşturulan haşviyye, genellikle birtakım manasız dinî telakkilere sahip bilgisiz kimseler için kullanılır. Dinî konularda akıl yürütmeyi reddeden, nasların zâhirine bağlı kalmak suretiyle teşbih ve tecsîme kadar varan telakkileri benimseyenleri ifade eden Haşviyye, Kur'ân ve Sünnet'e dayalı olan yaygın ulûhiyyet anlayışına aykırı çeşitli inanç ve telakkileri benimsemişlerdir. Daha fazla bilgi için bkz. Metin Yurdagür, "Haşviyye", *DİA*, 1997, XVI, s. 426-427.

Mu‘tezilî temsilcilerin, İslam’ı temel ilkeleri açısından temellendirmek, savunmak ve yaymak amacıyla söz konusu inanç ve kültürlerle karşı verdiği mücadele, süreç içinde siyasî bir nitelik kazanmıştır. Abbasî Devleti’nin ikinci halifesi Mansûr (136-158/754-775) hilafete geçtiğinde, kültürel ve ilmî sahada mücadele etmek üzere, hem kelâmcılardan destek alınmış hem de İslamî ilimler için ciddi bir tedvin faaliyetine girişilmiştir.⁶³ Bu dönemde, söz konusu sorunların üstesinden gelebilmek için merkezileşme ve kurumsallaşma girişimlerinde bulunulduğu görülmektedir. Yani Müslümanları fikir ve amelde birlik haline getirme, siyasî bir amaç olarak belirlenmiş gözükmemektedir.⁶⁴ Hadislerin yazılması ve tasnifi de böyle bir gerçeklikte başlamıştır.⁶⁵

Halife Mehdî’nin döneminde (158-169/775-785) sistemli ve titiz bir şekilde, zındıklık ismi ile anılan ve halkın din anlayışlarını ve inançlarını tehdit eden çevre kültür ve inançlarla mücadelede, inanç ilkelerini rasyonel zeminde ele alan ve entelektüel birikimi güçlü kelâmcılardan destek alınmıştır.⁶⁶ Halife Mehdî’nin Aristoteles’in *Topika* isimli kitabının Arapçaya çevrilmesini emrettiği bilinmektedir. Çeviri faaliyetlerinin henüz başında, okunması kolay olmayan ve cedeli sistematik temelde öğretmek amacıyla yazılmış diyalektik kitabı olan bu eserin çevrilmesi, İslam toplumunun ihtiyaçları ile alakalıdır. Bu sayede söz konusu akımlarla mücadelenin güçlendirilmesi amaçlanmıştır.⁶⁷

⁶³ Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2013, s. 44, 45.

⁶⁴ Halife Mansur’un İmam Mâlik’e her beldeye gönderilmek ve onun dışında başkasıyla amel edilmemek üzere kitap yazmasını talep ettiği ancak İmam Mâlik’in bu teklifini reddettiğine dair bilgiler ve değerlendirmesi için bkz. Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 50.

⁶⁵ Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 46-51.

⁶⁶ Ay, *Mu‘tezile ve Siyaset*, s. 224-226.

⁶⁷ Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2015, s. 66.

Hârûn Reşîd'in (170-193/786-809) hilafetiyle birlikte Mutezilîler gözden düşmüş ve yönetim, Ashâbu'l-Hadîs'i desteklemiştir.⁶⁸ Ancak Hârûn Reşîd döneminin sonlarına doğru, hilafet erkine mesafeli duran bazı ilim adamlarının daha önce zedelenmiş olan itibarları iade edilmiştir. Ashâbu'r-Re'y'den Ebû Yûsuf (ö. 182/798) başkadılığa getirilmiş; öncesinde Alioğullarına duydukları yakınlık nedeniyle Râfizîlik ile itham edilen ve hapse atılan Mu'tezilî kelâmcılardan Bîşr b. Mu'temir (ö. 210/825) ve Sümâme b. Eşres (ö. 213/828) gibi isimler Sümenîyye (Budizm) hakkında belli bir vukufiyet sahibi oldukları için yönetimi ve halkın din anlayışını tehdit eden bu grup ile mücadele etmek için serbest bırakılmıştır.⁶⁹

Halife Me'mûn (198-218/813-833) dönemine gelindiğinde, Şîî oluşumlar, bazı mutasavvıflar ve halk hikayecilerinin, hermetik ve gnostik kökenlere sahip unsurların etkisi altında olduğu ve Me'mûn'un bu etkiye karşı şiddet ve baskı yönetimini uyguladığı görülmektedir.⁷⁰ Me'mûn dönemine kadar yaşanan birtakım gelişmeler onunla birlikte, tam anlamıyla siyasî bir boyut kazanmıştır.⁷¹ Güç ve baskı ile nihayete erdirilemeyen bu tehdide karşı, iktidarını sağlamlaştırmak isteyen Me'mûn, yeni bir strateji geliştirmiş ve mücadeleyi epistemolojik zeminde sürdürmek istemiştir.⁷² Birçok Mu'tezilî ismin ön planda olduğu bu dönemde, Mu'tezilî aidiyete sahip kişiler, iktidarın

⁶⁸ Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, s. 471.

⁶⁹ Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, s. 229-231.

⁷⁰ Dışarıya karşı içerideki birliği sağlamak üzere Me'mûn, aynı zamanda Alioğullarının isyanlarına engel olmak ve onların desteğini kazanmak için onlara yakın durmayı amaçlamıştır. Bkz. Osman Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, İstanbul, Endülüs Yayınları, 2018, s. 57.

⁷¹ Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, s. 258.

⁷² Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, s. 252, 253. Me'mûn'u Yunan felsefî eserlerini tercüme etme faaliyetine iten neden, gnostik ve hermetik bilgi anlayışının hem iktidarı hem de İslam toplumunu tehdit eden tehlikeye karşı, yeni bir epistemolojik sistem ve ideoloji arayışı olarak görülmüştür. Bkz. Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, s. 256.

politikalarını belirlemede konumları dolayısıyla etkili olmuşlardır.⁷³ Sözü edilen Mu‘tezilî isimler arasında, Sümâme b. Eşres, Bişr el-Merîsî, Bişr b. Mu‘temir, Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf ve Ahmed b. Ebî Duâd (ö. 240/854) bulunmaktadır.⁷⁴

3./9. asra damgasını vuran olaylardan biri de *Mihne*'dir.⁷⁵ Abbasî halifesi Me'mûn, vefatından yaklaşık dört ay öncesinde⁷⁶ siyasî soruşturma ve kovuşturma için “Kur’ân’ın yaratılmış olduğu” sloganını seçmiştir.⁷⁷ Mihne’ye konu olan “Kur’ân’ın yaratılmış olduğu” doktrini, Abbasî Devleti’nin resmî görüşü olarak bir yasal düzenlemeye dönüştürülmüştür.⁷⁸ Me'mûn’un Mihne talimatları çerçevesinde Ebû Müşir’in (ö. 218/833) Bağdat’ta, *halku’l-Kur’ân*, rü’yetin reddi, cennet ve cehennemın yaratılmadığı, kabir azabının reddi, mizanın iki kefesinin olmadığı ve Allah’ın bir mekânda olmaksızın başka bir mekânda bulunmasının reddi hususlarını kabul etmesi

⁷³ Ay, *Mu‘tezile ve Siyaset*, s. 232.

⁷⁴ Ay, *Mu‘tezile ve Siyaset*, s. 253, 254.

⁷⁵ “Mihne”nin sözlük anlamı, bir şeyin aslına vakıf olmak, denemek, soruşturmak, imtihan etmek, musibete maruz kalmak, boyun eğdirmek, niyetini açığa çıkarmak, temizlemek, kırbaça dövmek ve benzeri manalardır. Terim anlamı ise, bir kimsenin sözlü soruşturmaya tabi tutulması ve ifadesinden hareket ederek gerçek niyetini ortaya çıkarmaktır. Bkz. İbn Manzûr (ö. 711/1311), *Lisanu’l-‘Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd., Kâhire, Darü'l-Meârif, ts, s. 4150; Hayrettin Yücesoy, “Mihne”, *DİA*, 2005, XXX, s. 26-28.

⁷⁶ Mihne dönemine kadar Me'mûn’un hilafeti ve dönemin siyasî olaylarına dair geniş bilgi için bkz. Nahide Bozkurt, *Mutezile'nin Altın Çağı*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2016, s. 23-89.

⁷⁷ İdeolojilerin, kendilerini tanımlamak üzere birtakım semboller ve sloganlar kullandığını vurgulamak gerekmektedir. Bu sloganların en belirgin özellikleri ise mutlak, otoriter ve emredici olmalarıdır. Sloganların gayesi ise tarafları ayırt edebilmektir. Dolayısıyla teolojik bir konu olan Kur’ân’ın yaratılmışlığı, Mihne döneminde asıl anlamını ve değerini yitirerek siyasî bir sembol halini almıştır. “Kur’ân’ın yaratılmış olduğu” sloganını reddetmek, resmî politikayı reddetmek ve rejim aleyhtarı olmakla aynı anlama gelmiştir. Bkz. Ay, *Mu‘tezile ve Siyaset*, s. 283, 284, 287.

⁷⁸ Me'mûn’un Mihne mektupları için bkz. Ebû Ca‘fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), *Târîhu’t-Taberî*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm, Kâhire, Dâru’l-Maârif, ts., s. 631-640.

için sorgulamaya tabi tutulduğuna dair bir rivayet bulunmaktadır.⁷⁹ Bu bilgiye göre, Mihne sürecinde kabulü dayatılan konular ile Ashâbu'l-Hadîs'in reddiye eserlerinde tartışılan konular arasında ciddi bir paralellik bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda, tartışılan konuların şekillenmesinde, Ashâbu'l-Hadîs ile Mu'tezilî kelâmcıların arasındaki gerilimin belirleyici olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Aynı zamanda bu konuların Mihne sürecinden sonra dahi Ashâbu'l-Hadîs tarafından reddedilmek üzere ele alınmaya devam etmiş olması, muhatapların ve dış tesirlerin söylem üzerindeki etkisini göstermektedir.

218/833 yılında başlayan ve yaklaşık on beş yıl süren Mihne sürecini kademeli olarak sona erdiren Halife Mütevekkil (ö. 247/861),⁸⁰ başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere, geçmiş dönemin mağdurlarına iade-i itibarda bulunmuştur.⁸¹ Mütevekkil, dinî konularda cidalin, nazar ve mübahesenin, halkın Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsık zamanlarında meşgul olduğu konuların terk edilmesini; halkın teslime ve taklide riayet etmesini; muhaddislerin hadis nakletmeye devam edip "sünnet ve cemaat"i izhar etmelerini emretmiştir.⁸² Bu süreçte, öncelikle kelâmî konularda tartışmak yasaklanmış; sonrasında bazı hadisçilere insanlarla bir araya gelme, halka Mu'tezilî düşüncenin gündeme getirdiği konulara cevap ihtiva eden rü'yetullah gibi konularda hadisler rivayet

⁷⁹ Ebu'l-Arab et-Temîmî (ö.333/945), *Kitâbu'l-Mihen*, thk. Yahya Vehîb el-Cebûrî, Beyrut, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2006, s. 249, 350.

⁸⁰ Nahide Bozkurt, "Mihne'nin Tarihsel Arka Planı ve Analizi", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. Mahfuz Söylemez, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2016, s. 11.

⁸¹ Mütevekkil'in Mu'tezile'ye karşı siyasî ve dinî boyutları olan yaptırımlarını tedricen uyguladığı bilinmektedir. Mihne uygulamalarının kaldırılmasının gerçekleştiği üç merhaleye dair bilgi için bkz. Muharrem Akoğlu, "Mu'tezile'nin Tarihsel Seyrinde Mihne", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. Mahfuz Söylemez, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2016, s. 57-60.

⁸² Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî (ö. 345/956), *Mürûcû'z-Zeheb*, thk. Kemal Hasan Mer'î, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2007, IV, s. 71.

etme, Cehmiyye ve Mu'tezile'ye karşı reddiyelerde bulunma görevi verilmiştir.⁸³ Ayrıca Mu'tezile mensupları, hilâfet bürokrasisindeki görevlerinden el çektirilmiş ve bazılarının da tutuklanarak hapsedilmeleri sağlanmıştır. Böylece yakın geçmişte muhalefeti temsil edenler, bu dönemde iktidarın desteğini alarak güçlenmişlerdir.⁸⁴ Mihne olarak uygulanan hilafet stratejisinin, toplum nezdinde Mu'tezile karşıtlığını artırdığı ve halkın hadis literatürüne dayanan vaazlara ve irşâd faaliyetlerine yoğun ilgi gösterdiği bilinmektedir.⁸⁵ Sonuçta, bu süreçte Mu'tezile'nin, ilmi, toplumsal ve siyasî sahada dışlandığı; hadisçilerin faaliyetleri için ise devlet desteğinin sağlanmış olduğu anlaşılmaktadır.⁸⁶ Mütevekkil'in bu uygulamaları, sünnetin zaferi ve bid'atın, yani kelâm ilminin, çöküşü olarak görülmüştür. Böylesine bir ortam, Ashâbu'l-Hadîs'e, muhaliflerinin görüşlerini reddetmeleri ve dışlayıcı bir söylem geliştirmeleri için bir fırsat sağlamıştır.

5. İKİ FARKLI PERSPEKTİF: RE'Y VE ESER/HADÎS GELENEĞİ

Hiz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar siyasî, sosyal ve dinî alanda, birtakım soru ve sorunlarla baş başa kalmıştır. Hilafet tartışmaları ile başlayan süreçte, Müslümanlar arasında siyasî anlaşmazlıklar, iç savaşlar ve dinî konularda ihtilaflar yaşanmıştır. Hiz. Osman'ın hilafetinin ikinci yarısında Müslümanlar arasında baş gösteren iç karışıklıklar, Hiz. Osman'ın şehit edilmesi ve Müslümanların birbirleriyle

⁸³ Bu görevi yerine getirmek üzere, Abdullah ez-Zübeyrî (ö. 236/850), İshak b. Ebî İsrâîl (ö. 245/859), İbrahim b. Abdullah el-Herevî (ö. 244/858), Osmân b. Muhammed b. Ebî Şeybe (ö. 239/853) gibi dönemin hadis âlimlerinin ismi anılmaktadır. Bkz. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Riyad, Dâru'l-Hicr, 1409/1988, s. 483, 484.

⁸⁴ Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, s. 324-326.

⁸⁵ Akoğlu, "Mu'tezile'nin Tarihsel Seyrinde Mihne", s. 59.

⁸⁶ Akoğlu, "Mu'tezile'nin Tarihsel Seyrinde Mihne", s. 60.

savaşması gibi acı tecrübelerin yaşanmasına neden olmuştur. Cemel Vak‘ası’ndan sonra yaşanan Sıffin Savaşı esnasında gerçekleşen Hakem olayı, Hâricîliğin ortaya çıkışına sebep olmuştur. Yaşanan sosyo-politik gelişmeler, iman-amel ilişkisi, büyük günah, kader ve irade hürriyeti gibi birtakım kelâmî konuları gündeme getirmiştir. Emevî-Haşimî geriliminin etkin olduğu siyasî sahada, Emevî yönetiminin politikaları ve dinî-siyasî söylemi de bu süreçte göz ardı edilemez bir rol oynamıştır.⁸⁷

Müslümanların kendi arasında yaşadığı bu hadiselerin yanı sıra, İslam coğrafyasının hızlı bir şekilde genişlemesiyle birlikte, farklı kültür, medeniyet ve dinlerle bir karşılaşma yaşanmıştır.⁸⁸ Söz konusu karşılaşma, hem farklı dinlere mensup bireyler arasında hem de farklı inançlar ve teolojik unsurlar arasında gerçekleşmiş; zamanla etkileşim ve mücadelelere evrilmiştir. Bu doğrultuda diğer din ve kültürlerle mensup kimseler, İslam dünyasında kendilerini ifade etme imkânı bulmuşlar ve İslam’ın esaslarına ciddi tenkitler yöneltmişlerdir.⁸⁹ Tercüme hareketleri ve bu vasıta ile nüfuz edilen felsefe başta olmak üzere çeşitli alanlarda Müslüman âlimlerin yazdıkları eserler, sürece ivme kazandırmıştır.⁹⁰ Farklı din ve kültürlerle karşılaşma, bir yandan tarafların potansiyellerini harekete geçirirken, öte yandan içe kapalı, değişimden endişe duyan ve ötekiyle diyalogdan kaçınan bir kesimin endişelerini ortaya çıkarmıştır. Yeni gelişmelerle entelektüel düzeyde hesaplaşmak isteyen eğilim, vahiyle birlikte insanın

⁸⁷ Bkz. Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı*, Ankara, Otto Yayınları, 2015, s. 231-235.

⁸⁸ Farklı toplum ve kültürlerle yayılmaya eğilimli olan evrensel dinlerin, mezheplere bölünme gerçeği ile doğal olarak karşı karşıya kaldığı ifade edilmektedir. Bkz. Niyazi Akyüz, “Dini Grupların Farklılaşma Sürecinde Dini Gruba Yöneltilen İtirazlar”, *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, ed. Niyazi Akyüz-İhsan Çapcıoğlu, Ankara, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2008, s. 280.

⁸⁹ Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu‘tezile Ekolü*, s. 45.

⁹⁰ W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Ankara, Sarkaç Yayınları, s. 258.

ortak paydası olan akli esas alırken; değişimi tehdit olarak gören eğilim, düşünsel ve itikadî sadeliğe vurgu yapıp mevcut olan köklere sahip çıkma gayreti göstermiştir.⁹¹

Kur'ân'ın, dilin ve aklın sınırlarında var olan yapısı ile üslup ve muhteva bakımından sahip olduğu özelliklerinin kelâm ilmine yön vermiş olduğu görülmektedir. Bu doğrultuda kelâmın; Kur'ân'ın, birtakım deliller sunan, karşıt iddialara cevap veren, inkârcılardan da deliller isteyen aklî ve tutarlı yapısını esas aldığını söylemek mümkündür.⁹² Bununla birlikte yaşanan dinî ve toplumsal gelişmeler neticesinde kelâmcılar, diğer din ve kültürlerin inançlarına ve itirazlarına karşı koyarak İslam'ı savunmak; Müslüman toplumun ihtiyaçları doğrultusunda Kur'ân'ın ilkelerini açıklamak ve yorumlamak üzere özgün bir sistem kurmaya çalışmışlardır.⁹³

Bahsedilen bu süreçte, kelâmcıların ilmî etkinliklerini tasvip etmeyen, kelâm karşıtı bir eğilim de var olmuştur. Hâricilik, Mürchie, Şîa ve Mu'tezile gibi pek çok mezhebin teşekkül sürecini tamamladığı veya bu süreci yaşadığı dönemde, siyasî, sosyal ve dinî hususlarda birçok köklü değişiklikler meydana gelmiştir. Abbasî yönetiminin de yeni düşünce oluşumları ile etkileşim halinde olması tepkinin artmasına neden olmuştur. Yaşanan değişiklikler, Ashâbu'l-Hadîs'in de içinde bulunduğu bir kesim tarafından, dinin aslının bozulması, Hz. Peygamber'e, sahabeye ve tabîine ait rivayetlerin göz ardı edilip yürürlükten kaldırılması olarak görülmüş ve ciddi kaygılar

⁹¹ Mehmet Evkuran, *Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelâm*, Ankara, Araştırma Yayınları, 2005, s. 17.

⁹² Evkuran, *Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelâm*, s. 15, 16.

⁹³ Şaban Ali Düzgün-Mahmut Ay, "Kelâmın Doğuşu, Gelişimi ve İslam Bilimleri İçindeki Yeri", *Sistematik Kelâm*, Ankara, Ankuzem Yayınları, 2006, s. 10, 11.

ortaya çıkmıştır.⁹⁴ Bu doğrultuda Ashâbu'l-Hadîs, itikadî, fikhî ve siyasî boyutları olan güçlü bir fikrî damar olarak belirginleşmeye başlamıştır.⁹⁵

Hâricilik, Mürcie, Şîa, Kaderiyye ve Mu'tezile gruplarına ve onların fikirlerine karşı çıkan Ashâbu'l-Hadîs'in, hangi zaman diliminde ortaya çıktığına ve kimler tarafından temsil edildiğine değinmek gerekmektedir. 1./7. asrın son çeyreğinden itibaren, bid'at olarak nitelendirdikleri fikirlerle mücadele eden birçok şahsın varlığı görülmektedir. Ashâbu'l-Hadîs olarak bilinen grubun teşekkülünde önemli rol oynayan Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732), Muhammed b. Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742), Vehb b. Münebbih (ö. 114/732), Mekhûl b. Ebî Müslim (ö. 112/730) ve Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729) gibi isimler, Ashâbu'l-Hadîs'in nüveleri olarak değerlendirilmektedir.⁹⁶ Yaşadıkları bölgelerde etkin olan bu kimseler, farklı görüş beyan eden bütün gruplara tepki göstermiş ve onlara karşı aynı tarafta mücadele etmişlerdir.⁹⁷ "Sünnet", 1./7. asrın sonlarından itibaren itikadî ve siyasî konularda "bid'at"ın zıttı olarak konumlandırılmaya başlanmıştır.⁹⁸ Rivayetlerin sınırları dışındaki yeni fikirlerin tamamı, "bid'at" ismi ile nitelendirilirken, Hz. Peygamber ve sahabenin tecrübeleri ve sözleri "sünnet" adı altında idealize edilmiştir. Hâricîler, Şîa, Mürcie, Kaderiyye ve Mu'tezile "Ehlü'l-Bid'at" kabul edilirken, bunların dışındakiler "Ehlü's-Sünne" olarak isimlendirilmiştir.⁹⁹ Ashâbu'l-Hadîs, mevcut fırkalarla mücadelede, Ehl-i Sünnet'in savunucusu olma görevini üzerine almaya başlamıştır.

⁹⁴ Kutlu, *Selefilîğin Fikri Arka planı*, s. 210.

⁹⁵ Kutlu, *Selefilîğin Fikri Arka planı*, s. 211.

⁹⁶ Söz konusu isimlerin tamamı için bkz. Kutlu, *Selefilîğin Fikri Arka planı*, s. 49, 50.

⁹⁷ Kutlu, *Selefilîğin Fikri Arka planı*, s. 50.

⁹⁸ Kutlu, *Selefilîğin Fikri Arka planı*, s. 52.

⁹⁹ Kalaycı, "Mezheplerde Tekfir ve Tadlil Olgusu", s. 183; Kutlu, *Selefilîğin Fikri Arka planı*, s. 53.

Nüveleri 1./7. asırdan itibaren var olan Ashâbu'l-Hadîs'in, 2./8. asırda siyâsî ve itikadî konulardaki görüşleriyle tarih sahnesine çıktığı kabul edilmektedir.¹⁰⁰ Şîî oluşumların, imamet; Mürcie'nin, iman; Mu'tezile'nin ise *Usûl-i Hamse* konularında birtakım aklî istidlâlleri kullandığı bu dönemde, aynı zamanda Ebû Hanîfe öncülüğünde, olgu merkezli ve sorunları çözmede akla önemli bir nüfuz alanı tanıyan bir zümreleşme de başlamıştır.¹⁰¹ Bütün bu gruplara karşı muhalefet başlamış; hem re'y aleyhtarı rivayetler somutlaşmış hem de re'yi kullananlar eleştiriye tabi tutulmuştur. Rivayetlerde hedef alınan isimler değerlendirildiğinde, bütün kelâm çevrelerinin; muhaddis ve fakih olan İbrâhîm en-Nehâî'den (ö. 96/714) başlamak üzere, Ebû Hanîfe ve ehlinin hedef alındığı görülmektedir.¹⁰²

3./9. asırda, *halku'l-Kur'ân* meselesi üzerinden devlet eliyle uygulanan *Mihne* politikası, Ashâbu'l-Hadîs'in farklı gruplara ayrılmasında ve Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarının ön plana çıkmasında etkili olmuştur. Bu süreçte, Ahmed b. Hanbel, Ashâbu'l-Hadîs için bir kahraman ve simge olmuştur.¹⁰³ Kur'ân'ın yaratılmışlığı fikrini

¹⁰⁰ Kutlu, *Selefilik'in Fikri Arka planı*, s. 18; 2./8. asırda Ashâbu'l-Hadîs ekolünün teşekkülün etkili olan isimlerin listesi için bkz. Kutlu, *Selefilik'in Fikri Arka planı*, s. 56.

¹⁰¹ Sönmez Kutlu, "Ehl-i Sünnet'in Teşekkül Süreci ve Fikri Çerçevesi", *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed. Hasan Onat, Sönmez Kutlu, Ankara, Grafiker Yayınları, 2013, s. 349.

¹⁰² Bkz. Mehmet Emin Özafşar, "Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması (Dini, Psikolojik, Sosyo-Kültürel Temelleri)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 41, sy. 1, 2000, s. 236-244.

¹⁰³ Ahmed b. Hanbel'in nesebinin Hz. Peygamber'in nesebi ile buluştuğu; kendi zamanında eşi benzeri olmadığı; hadis, fıkıh, dil, Kur'ân, vera', zühd ve sünnet alanlarında imam olduğu aktarılmaktadır. Bağdat, Basra ve Kufe'deki önemli hadis âlimlerinin ismi zikredildikten sonra Ahmed b. Hanbel'in onlara göre benzersizliği vurgulanmıştır. Benzer şekilde, hadis ilminin zirve isimleri sayılan dört âlimin adı zikredilmiş; hadisleri anlama ve onlardan hüküm çıkarmadaki yetkinlik ise Ahmed b. Hanbel'e tahsis edilmiştir. Ahmed b. Hanbel hakkında, bir konuda hadis olmasının temenni edildiği bir esnada hemen üç tane hadis zikrettiği; altmış bin konuda hadis ile cevap verdiği; yedi yüz bin hadis müzakere ettiği ve bir milyon hadis ezberlediği gibi çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Bkz. İbn Ebû Ya'lâ (ö. 526/1131), *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahmân b. Süleyman el-Useymin, Riyad, 1999, I, s. 9-14.

benimseyen Mu‘tezile kelâmcıları ve Hanefî kadılar karşısında, Ahmed b. Hanbel’in geleneksel düşüncenin ve geniş Müslüman kitlenin önderi olarak görülmesi, Hanbelîliğin ekolleşme sürecini başlatmıştır.¹⁰⁴ Kökleri Ashâbu’l-Hadis’in düşünce yapısına dayanan ve kurumsallaşma sürecini Ahmed b. Hanbel’in vefatından sonra tamamlayan Hanbelî mezhebi,¹⁰⁵ kelâm karşıtı söylemi, sonraki asırlara taşıyan en etkin damarlardan birisi olmuştur.

Bu asırdan itibaren Ashâbu’l-Hadis’in, Mâlikîler, Şâfîler, Hanbelîler ve Zâhirîler olmak üzere, dört ayrı grup olarak varlığını sürdürdüğü kabul edilmektedir.¹⁰⁶ Ancak burada Ashâbu’l-Hadis’in sadece bu dört grup ile sınırlı olmadığını vurgulamak gerekmektedir. İslam tarihinin her döneminde, Müslümanların çoğunluğunu teşkil eden Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat; pek çok fırka, zümre ve mezhebi çatısının altında barındırmaktadır. Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat’in oluşum ve gelişiminde hem Ashâbu’l-Hadis hem de Ashâbu’r-Re’y etkili olmuştur.¹⁰⁷ Ancak ilk asırlarda Ashâbu’l-Hadis, Ehl-i Sünnet’in temsilcisi olma kimliğini tekeline alma çabası göstermiştir. Bu sebeple, mevcut kaynaklarda şemsiye bir kavram olarak Ehl-i Sünnet; Ehl-i Sünnet-i Hâssa ve Ehl-i Sünnet-i Âmme şeklinde kategorize edilmektedir. Ehl-i Sünnet-i Âmme ile 4./10. asrın ortalarına doğru doğan Mâturidîyye ve Eş‘arîyye kastedilirken; Ehl-i Sünnet-i Hâssa ya da Selefîyye olarak isimlendirilen grup, 3./9. asırda Ashâbu’l-Hadis’e karşılık gelmektedir.¹⁰⁸ Dolayısıyla ilk dönemlerde Ehl-i Sünnet’in temsilcisi olan Ashâbu’l-

¹⁰⁴ Bkz. Muhyettin İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, İstanbul, İfav Yayınları, 2016, s. 101- 179.

¹⁰⁵ Zübeyir Bulut, “Hanbelî Akaidinin Teşekkülü”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, c. 6, sy. 5, 2017, s. 2942.

¹⁰⁶ Bkz. Kutlu, *Selefiliğin Fikri Arkapları*, s. 62.

¹⁰⁷ Kutlu, “Ehl-i Sünnet’in Teşekkül Süreci ve Fikri Çerçevesi”, s. 348-357.

¹⁰⁸ Bkz. Halil İbrahim Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara, DİB Yayınları, 2016, s. 230-240.

Hadîs'in, Ehl-i Sünnet kelâm geleneği olarak isimlendirilen çatının altındaki ekoller üzerinde kayda değer etkileri bulunmaktadır.¹⁰⁹ Başlangıçta Ahmed b. Hanbel gibi selefi zümre içinde bulunurken İbn Küllâb (ö. 240/854 [?]), Kerâbîsî (ö. 248/862), Ebü'l-Abbâs el-Kalânîsî (ö. IV/X. yüzyıl başları [?]) ve Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) gibi âlimler, Mu'tezile karşısında zayıf kalan selef akaidini, kelâmî delillerle teyit etmeye başlamışlardır.¹¹⁰ Temelde Ashâbu'l-Hadîs'in görüşlerini benimseyen ancak Allah'ın sıfatları, Kur'an'ın yaratılmışlığı ve iman konularındaki özgün görüşleri ile Eş'arî ve Mâturidî geleneğini etkileyen İbn Küllâb ve çevresinin, aynı zamanda, kelâm ekollerine, Ashâbu'l-Hadîs'in zihniyet özelliklerinden ve benimsediği görüşlerden malzeme taşımış olması kaçınılmaz gözükmektedir.¹¹¹ Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115), "Ehl-i Hadîs'in mütekellimleri" adı altında Eş'arîler'in görüşlerini zikretmesi ise, kelâm ekolleri arasında bu eğilimi bünyesinde etkin olarak barındıran ekolün Eş'arîlik olduğuna işaret etmektedir.¹¹²

Öte yandan Ashâbu'l-Hadîs ile özdeşleştirilmesi mümkün olmayan ve tarihsel olarak ayrı bir oluşum veya olgu olduğu bilinen Selefilik, Ashâbu'l-Hadîs ile metodolojisi ve zihinsel esasları bakımından, ortak birtakım özelliklere sahip olması

¹⁰⁹ Muammer Esen, *Ehl-i Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişim Süreci*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2014, s. 188.

¹¹⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Küllâb", *DİA*, 1999, XX, s. 156.

¹¹¹ Bkz. Esen, Muammer, "Sünnî Kelâmın Öncülerinden İbn Küllâb'ın Kelâmî Görüşleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, XLIII, sy. 1, s. 63-79; Mehmet Kalaycı, "Eş'arîliğin Tarihsel Arka Planı: Küllâbîlik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 51, sy. 2, 2010, s. 399-431; Tefvik Yücedoğru, *Ehl-i Sünnet'e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiyye Mezhebi*, Bursa, Emin Yayınları, 2015, s. 179-218.

¹¹² Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), *Tebîrâtü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara, DİB Yayınları, 2003, II, s. 338, 403; Kutlu, *Selefilik'in Fikri Arka Planı*, s. 62.

sebebiyle değerlendirmeye alınmak durumundadır.¹¹³ Selefilik bir zihniyet, düşünme biçimi olarak değerlendirildiğinde onun, Hanbelîliği ve Vehhabîliği aşan bir olgu olduğunu; her Hanbelî'nin Selefi olmadığı gibi Şâfiî, Mâlikî, Eşarî, hatta Hanefî olan Selefililerin var olduğunu hatırlatmak gerekmektedir.¹¹⁴ Bu doğrultuda çağdaş dönemde Muhafazakâr/Suudî Selefilik, Cihadî Selefilik ve Siyasî Selefilik olarak üç kategoride değerlendirilen Selefilik olgusu¹¹⁵ ile Ashâbu'l-Hadîs arasında bir özdeşlik değil, ancak bir ilişki ağı olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu gruplar, Ashâbu'l-Hadîs ile belli ölçüde benzer zihinsel esaslara sahip oldukları gibi, aynı zamanda onların birikimlerini de referans almaktadırlar.

5.1. Kavramsal Çerçeve

“Hadis”, “tahdîs” mastarından isim olup “haber” anlamına gelmektedir. Zamanla, “nakledilen ve rivayet edilen bilgi” anlamına gelecek şekilde kavramsallaşmıştır. Her ne kadar hadis, sahâbe devrinde ve daha sonraki dönemlerde, Hz. Peygamber'in sözleri, fiilleri ve tasviplerini ifade eden bir terim olarak kullanılsa da bazı âlimler, hadis teriminin kapsamını daha da genişleterek sahâbe ve tâbiîn'in şahsî beyan ve fetvalarını da bu kapsama almışlardır. Bir kısım âlim ise, sadece merfû rivayetlere, bazıları da merfû ve mevkuf rivayetlere hadis demeyi uygun görmüştür.¹¹⁶

¹¹³ Selefilik kavramının mahiyeti, tanımı, tarihlendirilmesi ve sınırlarının çizilmesi hakkındaki problemler ve söz konusu kavramın Ehl-i Hadîs veya Ashâbu'l-Hadîs ile aynı anlamda kullanılmasının yol açtığı sorunlara dair bilgi için bkz. Mine Demirbilek-Hakan Atalay, “Türkiye’de Selefilik Araştırmalarında Rastlanan Bazı Sorunlar”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2018, c. 29, sy. 2, s. 448-459.

¹¹⁴ Sönmez Kutlu, “Çağdaş Araştırmalarda Mezhepleri ve Selefiligi Anlamaya Dair Sorunlar”, *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*, ed. Mehmet Evkuran, Ankara, Anadolu İlahiyat Akademisi, 2016, s. 144.

¹¹⁵ Halil İbrahim Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara, Bilay Yayınları, 2018, s. 90.

¹¹⁶ M. Yaşar Kandemir, “Hadis”, *DİA*, 1997, XV, s. 27.

Çoğulu “âsâr” olan “eser” sözlükte, “bir şeyin varlığına delalet eden iz” anlamına gelmektedir.¹¹⁷ Fiil olarak kullanıldığında “rivayet etmek” manasına gelen “eser”in hadis ilmindeki ıstılah anlamı ise “hadis ve haber” ile eş anlamlıdır.¹¹⁸ Nitekim bazı âlimler kaleme aldıkları kitaplarının başlıklarında “hadisler” anlamında âsâr kelimesini tercih etmişlerdir.¹¹⁹ Eser, ıstılahta öncekilerin, selevin izini takip etme, onların gittikleri yoldan gitme gibi anlamları da içermektedir.¹²⁰ Çoğunluğa göre eser, Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrirleri ile birlikte sahâbe ve tabîne ait her tür haberi de ifade etmektedir.¹²¹ Ancak bazı hadis âlimleri eser ile bilhassa sahabeye ait rivayetleri kastetmektedirler.¹²²

İslam’ın genel olarak Kitap, sünnet, sahâbe ve tâbiûnun sözlerinden hareketle anlaşılması gerektiğini ilke olarak benimseyen perspektifi ifade etmek üzere kullanılan “hadis” veya “eser” kavramları, yalnızca Hz. Peygamber’in sözleri, fiilleri ve tasviplerini değil; Hz. Peygamber, sahâbe ve tabîûna ait her tür haberi kapsayacak şekilde kullanılmıştır.

“Raâ” sülasi kökünden mastar olan “re’y” kavramının sözlük anlamı, “göz veya kalp ile bakmak ve görmek”tir. Kalp ile görmek ise “itikad, ilim ve kanaat” ile

¹¹⁷ Râgıb el-İsfahânî, *Kur’ân Kavramları Sözlüğü Müfredât*, çev. Mustafa Yıldız, İstanbul, Çıra Yayınları, 2017, s. 60.

¹¹⁸ Talat Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, Ankara, AÜİFY, 1980, s. 102; Said Abdurrahmân Musa el-Gazafî, “Eser”, *DİA*, 1995, XV, s. 372; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara, TDVY, 1992, s. 83.

¹¹⁹ Örneğin Ebû Ca’fer et-Taberî’nin *Tehzîbü’l-âsâr* ve Tahâvî’nin *Şerhu Me’âni’l-âsâr* adlı eserlerinde başlık için “âsâr” kelimesi tercih edilmiştir.

¹²⁰ Faruk Sancar, “Selefilik Bir Mezhep mi Yoksa Bir Düşünme Tarzı mı? Selefi Düşüncenin Şifrelerine Dair Bir Değerlendirme”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 15, sy. 3, s. 30.

¹²¹ Gazafî, “Eser”, *DİA*, XV, s. 372; Kandemir, “Hadis”, *DİA*, XV, s. 27.

¹²² Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, s. 102.

ilişkilidir. Re'y, “görmek, gözlemlemek, anlamak, farkına varmak, düşünmek, karar vermek, hükme varmak, hakkında çelişkili ipuçları bulunan bir konuda doğruyu ortaya çıkarmak üzere düşünme ve araştırmadan sonra kalbin vardığı sonuç” gibi anlamlara gelmektedir.¹²³ İsfahânî, Kur'ân ayetleriyle desteklemek suretiyle bu kelimenin anlamını, duyu organlarıyla yahut onların yerine geçecek şeylerle görmek; hayal ve tasavvur ile görmek; tefekkür ile görmek ve akıl ile görmek şeklinde açıklamıştır.¹²⁴ Diğer türevlerinde de düşünme ve tercih etme fiillerinin etkin olduğu bu kavramın, zan, inanç, akıl ve bilgi gibi anlamlarla çok yakın ilişkili olduğunu söylemek mümkündür.¹²⁵

İstilah tanımı üzerinde bir ittifak bulunmayan re'y kavramının geniş ve dar kapsamlı farklı tanımları bulunmaktadır. Geniş anlamda re'y, akıl yürütme mekanizması manasında kullanılmıştır. Bu doğrultuda “sonucu bakımından isabetli olanı çıkarsama”, “istenilen sonuca ulaştırması umulan öncüller üzerinde düşünme” ve “kişinin zıt iki

¹²³ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, s. 1537, 1543; Fîruzâbâdî (ö. 817/1415), *el-Kâmûsu'l-Muhît*, thk. Muhammed Naim el-Arkasûsî, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 2005, s. 1285, 1286; Kadir Gürler, “Rey Kavramının Etimolojik Düzeni ve Kavramsal Gelişimi”, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/2, c. 1, sy. 2, s. 175; İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), *İ'lâmü'l-Muvakkûn 'an Rabbi'l-Âlemîn*, Riyad, Dâru İbnü'l-Cevziyye, 1423/2002, II, s. 124.

¹²⁴ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, ts., s. 208-209; *Kur'ân Kavramları Sözlüğü Müfredât*, s. 426-427.

¹²⁵ “Raâ” fiili, iki mef'ul aldığı anda “ilim” anlamına gelmektedir. Ayrıca söz konusu fiil “ilâ” edatı ile geçişli (müteaddî) olduğunda “ibret almaya sevk eden nazar/düşünme” anlamına gelmektedir. Re'y kelimesinin bir anlamı da “kişinin zann-ı galip ile iki zıttan birine inanması”dır. “Reviyye” ve “terviye” ise, “bir şey hakkında görüş ve kanaat bildirmek için akla gelen düşünceler arasında tercih yapmak” anlamına gelmektedir. İsmi fâil halinde ise kelime, “tefekkür eden” manasına gelmektedir. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, s. 1537; İsfahânî, *Müfredât*, s. 427. Kur'ân'da “Raâ” kökünden türeyen kelimeler 328 yerde geçmekte olup “görmek, bilmek ve anlamak” anlamlarını da kapsamaktadır. Bkz. Mehmet Okuyan, *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'ân Sözlüğü*, İstanbul, Düşün Yayıncılık, 2015, s. 357. Ayrıca re'y kavramının anlamsal çerçevesi hakkında daha kapsamlı bilgi için bkz. Gürler, “Rey Kavramının Etimolojik Düzeni ve Kavramsal Gelişimi”, s. 173-195.

şeyden birinin doğruluğunu kuvvetle muhtemel bulması” şeklindeki tanımlar, re’yin epistemolojik değerine işaret etmektedir.¹²⁶

Fıkıh ve fıkıh usulündeki dar anlamıyla ise re’y; ictihad, kıyas ile ilişkili¹²⁷ ve sistematik hukukun parçası olarak şahsî görüş anlamında tanımlanmıştır.¹²⁸ Farklı eğilim ve görüşler, ıstilahî anlamda yapılan re’y tanımlarına yansımıştır.¹²⁹ Bu durumu, re’yin farklı tanımlarından bazılarına değinerek somutlaştırmak mümkündür. Re’y hakkında yapılan ortalama tanımlardan birisi, “hakkında nas olmayan konularda delil elde edebilmek için, şeriatın gösterdiği yollardan gidilerek yapılan bir akıl yürütme ve düşünme faaliyeti sonunda ulaşılan görüş” şeklindedir.¹³⁰ İbn Hazm’a (ö. 456/1064) göre ise re’y, “bir nassa dayanmaksızın, dindeki helal ve harama ilişkin konularda, kendisine göre daha ihtiyatlı ve daha âdil olanı esas alarak hüküm vermektir”.¹³¹ Kısaca, dinde nassa dayanmayan hüküm olarak tanımlanan re’yin,¹³² ilmî bir değer ifade

¹²⁶ İbn Fûrek (ö. 406/1015), *el-Hudûd fi’l-usûl*, nşr. Muhammed es-Süleymânî, Beyrut, Dâru’l-Garbi’l-İslamî, 1999, s. 148; Ebu’l-Bekâ el-Kefevî (ö. 1095/1684), *el-Külliyât*, Matbaatü’l-Amire, 1287, s. 355; H. Yunus Apaydın, “Re’y”, *DİA*, 2008, XXXV, s. 37; İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanîfe’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara, DİB Yayınları, 2018, s. 29.

¹²⁷ Re’y, kıyas anlamını da kapsayacak kavramsal bir kullanıma sahip olmuştur. Muhaddisler, kıyas ehlini aynı zamanda Ashâbu’r-Re’y şeklinde de isimlendirmişlerdir. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, s. 1543.

¹²⁸ Apaydın, “Re’y”, *DİA*, XXXV, s. 37.

¹²⁹ Re’y ve kıyasa verdikleri anlam ve konum itibarıyla fikhî mezhepler kısaca değerlendirildiğinde, Ebû Hanîfe’nin re’yin çerçevesini genişlettiği; Şâfiî’nin kıyas dışındaki istidlâl usullerini muteber görmeyerek kıyas dairesini daralttığı; Mâlik’in kıyasta genişlik göstermese de kıyas dışındaki prensiplere yer açtığı; Ahmed b. Hanbel’in zaruret dışında hiçbir şekilde kıyası kabul etmediği; Zâhirîlik’in ise re’ye alan açma bakımından listenin en sonunda olacağı tespit edilmiştir. Bkz. Oğuzhan Tan, *Tarihî Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007, s. 60.

¹³⁰ Ünal, *İmam Ebu Hanîfe’nin Hadis Anlayışı*, s. 29.

¹³¹ İbn Hazm el-Endelüsî, *Mûlahhasu ibtâlî’l-kıyâs ve’r-re’y ve’l-istihsân ve’t-taklîd ve’t-ta’lîl*, thk. Saîd el-Afgânî, Dimaşk, 1960, s. 4.

¹³² İbn Hazm, *Mûlahhasu ibtâlî’l-kıyâs ve’r-re’y*, s. 5.

etmediği ileri sürülmüştür. Zira İbn Hazm, dinî konularda sadece nas; Hz. Peygamber'e aidiyeti sahih olan fiil ve ikrar; ümmetin bütün âlimlerinin icmâi ve nasdan veya icmâdan elde edilen delil ile hüküm verilebileceğini kabul etmektedir.¹³³ Kıyası bütün türleriyle reddeden İbn Hazm, bu sayede re'yin alanını da kapatmıştır.¹³⁴

Şâfiî'nin (ö. 204/820) *er-Risâle* adlı eserinde, re'y, kıyas ve ictihad kavramlarını aynı anlamda kullandığı görülmektedir. Şâfiî'ye göre, Müslümanların karşılaştığı her olayın ya kesin bir hükmü vardır ya da ona gerçekte bir delalet bulunmaktadır. Eğer belli bir hüküm bulunmamişsa, devreye ictihadın girmesi ve bu ictihad ile bir işaret aranması gerekmektedir.¹³⁵ Bu işaretleri araştırmak ise ictihad; diğer adıyla kıyastır.¹³⁶ Şâfiî'nin sisteminde kıyasın anlamı ise, bir şey hakkında Kitab ve Sünnet'te bulunan naslara uygun olduğunu gösteren birtakım işaretlere dayanarak hüküm aramaktır.¹³⁷ Dolayısıyla Şâfiî'nin yaklaşımına göre kıyas, ictihad veya re'y ancak nasların sınırları içinde mümkün olmaktadır. Ayrıca Şâfiî'nin, ictihad ile kıyasın aynı anlama geldiği fikri, re'yi kıyasa indirgediğini göstermektedir.¹³⁸ Serahsî (ö. 483/1090 [?]), re'yin ibtidâen hüküm koymaya elverişli olmadığını, yani tek başına hükme ilk dayanak

¹³³ Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, s. 139.

¹³⁴ H. Yunus Apaydın, "İbn Hazm", *DİA*, 1999, XX, s. 42.

¹³⁵ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (ö. 204/820), *er-Risâle (İslam Hukukunun Kaynakları)*, çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, Ankara, TDVY, 2012, s. 257.

¹³⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 274.

¹³⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 22.

¹³⁸ Bu sebeple Şâfiî, sistematik öze dönüş projesinin ilk mimarı şeklinde nitelendirilmiştir. Daha sonra kıyas karşıtlığını sistematik bir çerçeveye kavuşturan isim ise Dâvûd ez-Zâhiri'nin (ö. 270/884) Zâhirîlik düşüncesinin takipçilerinden İbn Hazm (ö. 456/1064) olmuştur. Bkz. H. Yunus Apaydın, "Kıyas", *DİA*, 2002, XXV, s. 530, 531.

olamayacağını, ancak nassın olmadığı konuda nassın hükmünü benzerlerine aktarabileceğini ifade etmektedir.¹³⁹

İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), re'yi; sahih, bâtl ve meşruiyeti şüpheli olmak üzere üçe ayırmaktadır. İbn Kayyim'e göre, selef tarafından sahih re'y kullanılmış ve caiz görülmüş; bâtl re'y ise yerilmiş ve yasaklanmıştır.¹⁴⁰ Bâtl re'yin kapsamına ise nassa muhalif görüşler; dinde tahmin, zan ve istihsan ile konuşmak; Allah'ın isimlerini ve sıfatlarını ta'til¹⁴¹ etmek; sünneti değiştiren ve bid'atler üreten, dinî bir asla dayanmayıp nefsi arzuların ürünü olan görüşler girmektedir. İbn Kayyim, Allah'ın isimleri ve sıfatları konusunda görüş bildirenleri bid'at ve dalâlet ehli olarak nitelendirip Cehmiyye, Kaderiyye ve Mu'tezile mezheplerini örnek olarak zikretmektedir.¹⁴²

Re'ye daha ziyade fıkıh ilmi kapsamında değer atfedilmiştir. Nitekim bu durum, ileride açıklanacağı üzere, Ashâbu'r-Re'y ve Ashâbu'l-Hadîs farklılaşmasının çoğunlukla fikhî mezheplerle sınırlı olacak şekilde ele alınmasına zemin hazırlamıştır. Halbuki re'yin geniş anlamı ile fıkıhın kelime anlamı oldukça yakın anlama sahiptir. Dolayısıyla re'y ile fıkıh arasındaki ilişki ağı, fıkıhın hem kelime anlamını hem de terim anlamını kapsamaktadır. Fıkıh, sözlükte “bir şeyi bilmek, iyi ve tam anlamak, derinlemesine kavramak” manasına gelmektedir.¹⁴³ Bu kelimelerin erken dönemdeki kullanımları da düşünme yollarının ya da fikir üretme tarzlarının hemen hepsini ifade

¹³⁹ Şemsü'l-eimme Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090 [?]), *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefa el-Efganî, Kahire, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1372, II, s. 92.

¹⁴⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Muvakkî'in*, II, s. 125.

¹⁴¹ Ta'til, Allah'ın zâtını sıfatlarından soyutlamak anlamında kullanılmaktadır. Bkz. Sinanoğlu, Mustafa, “Muattıla”, *DİA*, 2005, XXX, s. 330.

¹⁴² İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Muvakkî'in*, II, s. 125-128.

¹⁴³ Hayreddin Karaman, “Fıkıh”, *DİA*, 1996, XIII, s. 1.

eder biçimde kullanılan re'y¹⁴⁴ ile fıkıhın kelime anlamının yakın anlamı olduğunu göstermektedir. Nitekim herhangi bir sözden onu söyleyeninin ne demek istediğini anlama ve kavrama faaliyeti¹⁴⁵ hakkında, fıkıh kelimesi kullanılmıştır.¹⁴⁶ Benzer şekilde fakih kelimesi, 2./8. asrın ikinci yarısından itibaren daha ziyade şer'î ve amelî hükümleri bilme anlamında kullanılmasına rağmen, erken dönemde, kelâm, hadis ve fıkıh konuları hakkında kullanılmıştır.¹⁴⁷ 2./8. asrın sonlarından itibaren İslâm'ın ferdî ve içtimaî hayata dair amelî hükümlerini bilmeyi ve bu konuyu inceleyen bir ilim dalını ifade eden fıkıh, Kur'ân'da, hadiste ve İslâm'ın ilk dönemlerinde sözlük anlamı çerçevesinde kalmıştır.¹⁴⁸ Dolayısıyla fıkıh, terim anlamını kazanana dek, inanç, amel ve ahlâk boyutlarıyla İslam dinini bütün olarak kavrama faaliyeti; fakih ise bu faaliyete yetkin kişi anlamında kullanılmıştır.¹⁴⁹ Re'y ile fıkıhın kelime anlamı arasındaki bu

¹⁴⁴ Gürler, "Rey Kavramının Etimolojik Düzeni ve Kavramsal Gelişimi", s. 187.

¹⁴⁵ Mehmet Görmez, "Fıkıh'ın-hadis", *DİA*, 1995, XII, s. 547.

¹⁴⁶ Hadisler üzerinde tefakküh etmenin önemine dair görüşlerinde, Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) anlama kabiliyeti bulunmayan kimseye çok hadis rivayet etmenin bir fayda sağlamayacağını söylemesi, Ali b. Medinî'nin (ö. 234/848-49) hadis ilminin yarısının hadisler üzerinde derinleşmek olduğunu belirtmesi ve İbn Şübrüme'nin (ö. 144/761) rivayetin azaltılıp nakledilenler üzerinde düşünmeyi tavsiye etmesi örnek olarak zikredilebilecek rivayetlerdendir. Erken dönemde hadis metinleri ile fıkıh arasındaki ilişkinin kaçınılmaz olduğuna dair vurgu, re'yin kelime anlamının genel kabul gördüğüne ve olumlu bir manada kullanıldığına işaret etmektedir. Bkz. İbn Hallâd Râmhürmüzî (ö. 360/971), *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb, Dâru'l-Fikr, 1984, s. 320, 558; İbn Abdilber en-Nemerî (ö. 463/1071), *Câmi'u beyâni'l-'ilm ve fazlihî*, thk. Ubey el-Eşbâl ez-Zehîrî, Suudi Arabistan, Dâru İbni'l-Cevzî, 1994, I, s. 1014.

¹⁴⁷ Basra Mu'tezilesi'nin ilk âlimlerinden Dırâr b. Amr'ın (ö. 200/815 [?]) *Kitâbü't-Tahrîş* adlı eserinde fakih kavramını, sadece fıkıh konuları değil aynı zamanda kelâm ve hadis konuları çerçevesinde kullandığı görülmektedir. Bkz. Dırâr b. Amr, *Kitâbu't-Tahrîş*, s. 15, 16, 19; Mansur Koçinkağ, *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Re'y ve Hadis*, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2018, s. 38.

¹⁴⁸ Karaman, "Fıkıh", *DİA*, XIII, s. 1.

¹⁴⁹ İlyas Çelebi-Sami Turan Erel, "Geçmiş ile Bugün Arasında Kelâm İlmi ve Yöntem Sorunu", *Kelâm İlminde Metodoloji Sorunu*, Gaziantep, 2017, s. 23.

ilişki, re'yin sadece fikhın ıstılahî anlamı kapsamında değerlendirilmemesi gerektiğine işaret etmektedir.

5.2. Rivayetlerde Re'y Kavramı

Hz. Peygamber'e, sahabeye ve tabiîne dayandırılan rivayetler üzerinden incelendiğinde, re'y tabiri hakkında karmaşık bir tablo ile karşı karşıya kalınmaktadır. Söz konusu karmaşıklığa, Hz. Peygamber'in hem re'yi teşvik ettiği hem de re'yin kullanımını yasakladığı şeklindeki rivayetlerin birlikte bulunması neden olmaktadır.¹⁵⁰ Bu sebeple hem re'y hem de eser taraftarları, rivayetleri, kendi ilkelerine referans olarak kullanabilmişlerdir. Ashâbu'l-Hadîs ve Ashâbu'l-Re'y'in birbirlerine ağır ithamlarının yanı sıra bu hücumların kıymetsizliğini beyan eden ve kırgınlıkları ortadan kaldırma gayretinde olan fikirlerin bile, hadis kılığına büründüğü belirtilmektedir.¹⁵¹ Dolayısıyla kelâmî konularda re'yin konumunu ve değerini, rivayetler üzerinden tespit etmenin mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Ashâbu'l-Hadîs'in itikadî konularda re'yin yasaklandığına dair rivayetleri temel almış olması, re'y kavramının rivayetlerdeki konumuna daha yakından bakmayı gerektirmektedir.

Rivayetler kronolojik olarak değerlendirildiğinde, re'y-eser karşıtlığının bu kronolojiye uygun bir gelişim gösterdiği söylenebilir.¹⁵² Rivayetlerden anlaşılan, 1./7. asrın sonlarına kadar re'y kavramı, daha ziyade doğal bir meleke olarak görülmüş ve

¹⁵⁰ Re'yin rivayetlerde kullanımına dair örnekler için bkz. Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybani Örneği*, İstanbul, İfav Yayınları, 2017, s. 65-78; Özafşar, "Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması", s. 225-274.

¹⁵¹ Mehmed Said Hatipoğlu, *İslam Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*, Ankara, Otto Yayınları, 2016, s. 95.

¹⁵² Re'y ve eser çatışmasını yansıtan rivayetler ve kronolojik olarak çatışmanın tarihi seyrinin tespiti hakkında bilgi için bkz. Özafşar, "Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması", s. 225-274.

kendisinden müspet bir meziyet olarak bahsedilmiştir.¹⁵³ Bu doğrultuda Ehlü'r-Re'y terkihi ise, hicrî ilk iki asırda ileri görüşlü ve istişare edilen kimseler anlamında kullanılmıştır.¹⁵⁴ Her ne kadar re'y-eser geriliminin temellerinin oluştuğu dönem olsa da 1./7. asırda, sistematik bir re'y-eser karşıtlığının varlığı söz konusu değildir.¹⁵⁵ 2./8. asır, re'y aleyhtarı rivayetlerin çoğalmaya başladığı ve çatışmanın bireysel olmaktan çıkıp gruplaşmanın görünür hale geldiği devir olmuştur.¹⁵⁶ 2./8. asırda hadislere vurgunun arttığı ve re'y ile eser arasındaki ilişkinin zayıflamaya başladığı görülmektedir. Atâ b. Ebî Rebâh'ın kendi sarf ettiği sözlerini, eser olması durumunda “ilim”, görüş olması durumunda ise “re'y” olarak isimlendirmesi; benzer şekilde Evzâî'nin (ö. 157/774) “İlim, Hz. Peygamber'in ashâbından nakledilen şeylerdir. Onlardan gelmeyenler ilim

¹⁵³ Özafşar, “Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması”, s. 233, 234.

¹⁵⁴ Örnek için bkz. Ebû Muhammed Abdullah b. Vehb (ö. 197/813), *el-Câmi' fi'l-hadîs*, thk. Mustafa Hasan Hüseyin Muhammed Ebû'l-Hayr, Riyad, Dâru İbni'l-Cevzî, 1995, I, s. 395.

¹⁵⁵ Fikhî boyutu itibariyle, Ehlü'l-Hadîs ve Ehlü'r-Re'y kavramlarının da 2./8. asırda kullanılmaya başladığına dair tespit, bu görüşü destekler niteliktedir. Ehlü'l-Hadîs, aynı zamanda 2./8. asırdan sonra ortaya çıkan ve daha çok hadise ağırlık veren Medine merkezli fikhî ekolünün ismi olarak anılmaktadır. Emevîler devrinde fikhî gruplaşma, Medine ekolü-Kufe ekolü veya Hicazlılar-Iraklılar şeklinde ifade edilirken, Abbasiler döneminden itibaren Ehlü'l-Hadîs ve Ehlü'r-Re'y olarak ifade edilmeye başlanmıştır. Emevîler döneminde Medine ve Kûfe merkezli fikhî gruplaşma; hoca, çevre ve dinî bilgi kaynakları açısından farklılaşırken, Abbasî döneminden itibaren hadis ve re'y ile ilgili bazı prensip ve anlayış farklılıklarının da belirginleştiği ve buna bağlı farklı görüşlerin ortaya çıktığı tespit edilmiştir. Bkz. Salim Ögüt, “Ehl-i Hadîs”, *DİA*, 1994, X, s. 508, 509.

¹⁵⁶ Christopher Melchert'a göre, bilinçli bir Ehlü'l-Hadîs grubunun ortaya çıkışı ve mücadelenin başlaması 2./8. asrın sonlarında başlamaktadır. Bkz. Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü Din-Yorum-Dindarlık*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, İstanbul, Klasik Yayınları, 2018, s. 49; Özafşar, “Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması”, s. 236, 240. 2./8. asırda rey ve eser farklılaşmasının literatüre yansımalarının bir örneği olarak ise, Ebû Hanîfe'nin önde gelen öğrencilerinden Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) re'y ve istihsan kavramlarının muhaliflerine karşı, nazârî boyutunun da tartışılmış olduğunu düşündüren *Kitâb İctihâdi'r-Re'y* ve *Kitâb el-İstihsân* adlı eserlerini zikretmek mümkündür. Bkz. İbnu'n-Nedim, *el-Fihrist*, s. 538.

değildir.” sözü bu tutumun anlaşılmasına yardımcı olabilecek örneklerdendir.¹⁵⁷ Bu ifadelerden, ilim ile hadislerin kastedildiği ve re’yin ilim kapsamına dahil edilmediği anlaşılmaktadır.¹⁵⁸

Rivayetlerden hareketle, re’y kelimesinin ilk iki asırdaki kullanımına dair yapılan değerlendirmelerde, re’yin iki temel manası üzerinde durulmaktadır. Rivayetlerde re’y kelimesine, hem olumlu hem de olumsuz manaların yüklenmesi söz konusu ayrımın yapılmasına zemin hazırlamıştır. Re’yin, teşvik edildiği rivayetlerde, hakkında nas bulunmayan hususlarda ictihad etme ve naslara dayanarak hüküm çıkarma; tenkit edildiği rivayetlerde ise itikadî konularda akıl yürütme ve şahsî görüş bildirme veya fikhî konularda, şer’î bir asla dayanmadan keyfi ve bilgisizce hüküm verme anlamlarında kullanıldığı tespit edilmiştir.¹⁵⁹ Hz. Peygamber’in re’yi kullandığını gösteren rivayetlerin neredeyse hepsinde re’yin, bir akıl yürütme ve muhakeme sonucu ortaya çıkan görüşün beyanı olduğu anlaşılmaktadır.¹⁶⁰ Re’yi zemmeden rivayetlerde ise, tabir ıstılahî anlam kazanarak istenilen yöne çekilebilecek bir müphemlik arz etmektedir.¹⁶¹

¹⁵⁷ Muhammed İbn Sa’d (ö. 230/845), *Kitabu tabakâti’l-kebir*, thk. Dr. Ali Muhammed Ömer, Kahire, Mektebetü’l-Hancî, 2001, II, s. 332; İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *Fethu’l-bâri Şerhu Sahîhi’l-Buhari*, thk. Abdulkadir Şeybe el-Hamd, Riyad, 2001, XIII, s. 304.

¹⁵⁸ Hadis literatüründe, ilim kavramı genel olarak bütün yönleriyle dinî bilgileri kapsasa da daha ziyade hadisler ve hadislerin rivayetiyle ilgili olarak kullanılmıştır. Bkz. İlhan Kutluer, “İlim”, *DİA*, 2000, XXII, s. 111.

¹⁵⁹ Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları*, s. 34, 35, 73, 95.

¹⁶⁰ Re’yin, sıradan akıl yürütme ve düşünce faaliyeti olarak ilk dönemlerde olumlu bir manada kullanımına örnek olarak Hz. Peygamber’e isnad edilen, vahiy inmemiş hususlarda Hz. Peygamber’in re’yi ile hükmettiğine dair ifadesini zikretmek mümkündür. Bkz. Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 275/889), *es-Sünen (Kütüb-i Sitte içinde)*, nşr. Salih b. Abdülaziz, Riyad, Dâru’s-Selam, 2000, “Kaza” , 7, s. 1489.

¹⁶¹ Hz. Peygamber’e nispet edilen ve re’yi zemmeden rivayetler hakkında iki ihtimalden bahsedilmektedir. Birincisi, re’y-eser ile ilgili sonradan ortaya çıkan tartışmaların geçmişi, yani Hz.

Re'y-eser çatışmasının rivayetlere yansıdığı atmosferde kavrama yüklenen anlamlar, inanç konularında re'yin yasaklandığı; uygulamada ise açık bir hüküm bulunmadığı takdirde reyin kullanılabileceği görüşüne¹⁶² zemin hazırlamıştır. Re'yin fıkıh ilmi bakımından değerlendirilmesi ise, ekollerin metodolojilerine göre şekillenmiştir.¹⁶³ Genel kanaat, övülen re'yin, hakkında nas bulunmayan konularda ictihad ve kıyas yapmak; zemmedilen re'yin ise, keyfî ya da nassa aykırı olacak şekilde ictihad ve kıyas yapmak olduğu şeklinde belirginleşmiştir. Re'y kavramının, sadece fıkıhtaki ıstılahî anlamı doğrultusunda kabul edilir hale gelmesi, bir sonraki başlıkta ele alınacağı üzere, re'y ve eser farklılaşmasının zemininin tespitini de zorlaştırmış ve çoğunlukla farklılaşmanın tarihçesi fikhî metodoloji üzerinden yazılmıştır.

Sonuçta her ne kadar re'y, her türlü düşünsel çaba ve yöntemleri kapsayacak nitelikte olsa bile ve ilk dönemlerden itibaren düşünme, görüş bildirme manasında olumlu olarak kullanılmışsa da sonraki süreçte görüş bildiriminin sınırlarının, fikhî konuları kapsayacak ve itikadî konuları dışarıda bırakacak şekilde belirginleştiği anlaşılmaktadır. Re'yi yalnızca fikhî sahada kabul eden perspektifin, itikadî konularda re'ye yer açmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim daha önce bahsedildiği üzere, İbn Kayyim'in, inanç konularına dair görüşleri bâtil re'yin kapsamına dahil etmesi, bunun somut örneklerinden birisidir. Kabul edilmeyen ya da yerilen re'ye dair yapılan açıklamalar arasında inanç konularına dair hususların, nassa aykırı olan ve sünneti değiştiren veya nefsî arzuların ürünü sayılan ve bid'atler üreten görüşlerle aynı

Peygamber dönemine yansıtılması; diğeri ise kutuplaşmanın Hz. Peygamber dönemine kadar uzanıyor olmasıdır. Ancak burada, Hz. Peygamber ve hatta Hulefâ-i Raşidîn döneminde, bu tür bir ihtilafın olmadığı belirtilmektedir. Bkz. Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, s. 34, 35.

¹⁶² Bu görüşe örnek olarak bkz. Aynur Uraler, *Sünnete Uymanın Önündeki Engeller*, İstanbul, İfav Yayınları, 2012, s. 88.

¹⁶³ Metodolojisinde kıyasa yer vermeyenlerin aksine, kıyası benimseyen bütün ekoller, sahabenin re'yini kıyas ve ictihad olarak anlamlandırmışlardır. Bkz. Apaydın, "Re'y", *DİA*, XXXV, s. 38.

kategoride değerlendirilmesi ise, itikadî konularda her nasıl olursa olsun rivayetlerin sınırları dışında görüş beyan edilemeyeceği fikrinin bir sonucudur.

5.3. Ashâbu'l-Hadîs ve Ashâbu'r-Re'y Farklaşması

Ashâbu'l-Hadîs terkihi, “âshâb” ve “el-hadîs” kelimelerinin oluşturduğu bir isim tamlamasıdır. Ashâb kelimesi, “muaşeret eden kimse, dost, taraftar” manasına gelen “sâhib” kelimesinin çoğuludur.¹⁶⁴ Ashâbu'l-Hadîs ise hadis ile muaşeret eden, hadisle meşgul olan, hadis öğrenimi ve öğretimiyle uğraşan, râvilerin durumlarını bilen ve hadisi ilgilendiren konularda söz sahibi olan kimseleri nitelemektedir.¹⁶⁵ “Sâhib” ve “Ashâb” kelimesinin kökü olan “sahibe” fiilinin ve türevlerinin “yoldaşı olmak”, “muhafaza etmek”, “men etmek” ve “boyun eğmek” gibi manaları bulunmaktadır.¹⁶⁶ Dolayısıyla Ashâbu'l-Hadîs'i, hadisleri muhafaza etmek, hadislerle yoldaş olup onlarla alakadar olmak, hadislerle zarar verecek şeylere engel olmak, hadislerle boyun eğmek gibi anlamların bütünlüğü içinde değerlendirmek mümkündür.¹⁶⁷ Ancak Ashâbu'l-Hadîs, sadece hadislerin toplanması, rivayeti ve kayda geçirilmesi gibi hususlarla meşgul olan meslekî bir grup değildir.¹⁶⁸

Ashâbu'l-Hadîs terkihinin 1./7. asrın sonlarında kullanıldığı ve bu asırda teşekkül etmeye başladığı ileri sürülmüştür.¹⁶⁹ Bu iddianın, ilk asrın sonlarında söz konusu tabirin kullanılmış olduğunu gösteren rivayetlerin varlığından ve herhangi bir

¹⁶⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, s. 2400; Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul, Dağarcık Yayınları, 1995, s. 471.

¹⁶⁵ Abdullah Aydın, “Ehl-i Hadîs”, *DİA*, 1994, X, s. 507.

¹⁶⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, s. 2401; Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, s. 471.

¹⁶⁷ Kırbaçoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, s. 19.

¹⁶⁸ Kutlu, *Selefilik'in Fikri Arkapları*, s. 208, 209.

¹⁶⁹ Kırbaçoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, s. 23.

grup veya mezhebin isminin belli bir oluşum ve gelişim aşaması geçirmeden bir anda kullanılmış olmasının mümkün olmayışından hareketle yapıldığı anlaşılmaktadır.¹⁷⁰ Ehlü'l-Hadîs ile Ashâbu'l-Hadîs kavramları aynı manayı ifade ettikleri gibi, kavramların tarihi gelişimleri de yaklaşık olarak birlikte seyretmiştir.¹⁷¹ Ashâbu'l-Hadîs, Ehlü'l-Hadîs'in yanı sıra hem kendilerinin kullandığı hem de başkalarının, muhalif olsun veya olmasın, kendilerine verdikleri farklı birçok isimle anılmıştır.¹⁷²

Ashâbu'l-Hadîs, hadis ilmi ile meşgul olanları kapsayan bir kavram olsa da kendine has özellikleri olan bir eğilimi temsil etmiştir.¹⁷³ Profesyonel bir tarzda hadisleri toplama ve derlemelerinden ziyade sahih bir dinî telakkinin âsârdan ibaret olduğu yönündeki kanaatlerinden ötürü bu çevreler Ashâbu'l-Hadîs şeklinde isimlendirilmişlerdir.¹⁷⁴ Bu doğrultuda hadis rivayet eden kimseleri nitelemek üzere “muhaddisûn” kavramı kullanılırken; Ashâbu'l-Hadîs, Ehlü'l-Âsâr, Ehlü's-Sünne vb. kavramlar ise bir eğilimi benimseyenleri nitelemek için kullanılmıştır.

¹⁷⁰ Kırbasoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, s. 22, 23.

¹⁷¹ Ashâbu'l-Hadîs ile Ehlü'l-Hadîs aynı anlamda kullanılmıştır. İki terkinin aynı anlamda kullanıldığına işaret eden rivayetler bulunmaktadır. Aynı içeriğe sahip farklı iki rivayetin birisinde Ehlü'l-Hadîs, bir diğerinde ise Ashâbu'l-Hadîs lafzının kullanıldığı görülmektedir. Dolayısıyla iki kavramın, muhaddisler tarafından birbirinin yerine kullanılmış olduğu anlaşılmaktadır. Aydın, “Ehl-i Hadîs”, *DİA*, X, s. 507; Rivayetlerin Arapça-Türkçe metinleri ve değerlendirmesi için bkz. Kırbasoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, s. 28, 29.

¹⁷² Bunlar arasında, Muhaddisûn, Ehlü'l-İlm, Ehlü's-Sünne, Sünnî, Selef, Ashâbu'l-Âsâr, Ehlü'l-Âsâr, Hadîsî, Eserî, Ehlü'n-Nakl, Ashâbu'r-Rivâye, Ehlü'l-İsbât, Ashâbu's-Sıfât ve Sıfâtiyye gibi isimler ve onlara muhalifleri tarafından verilen el-Haşviyye, Ehlü'l-Haşv, el-Müşebbihe, el-Mücessime, el-Mücebbire, Şukkâk, en-Nâbite, en-Nevâbit ve Zâhiriyye isimlendirmeleri zikredilebilir. Ashâbu'l-Hadîs'in diğer isimleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Kırbasoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, s. 29-77.

¹⁷³ Bu sebeple Watt, Ehlü'l-Hadîs tabirinin “hadisçiler” olarak çevrilmesinin doğru olmadığını; zira bunun karşılığının “muhaddisûn” olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 89.

¹⁷⁴ Sancar, “Selefi Düşüncenin Şifrelerine Dair Bir Değerlendirme”, s. 30.

Tanım ve kapsamaları üzerinde bir ittifak bulunmayan Ashâbu'l-Hadîs ve Ashâbu'r-Re'y kavramlarının birlikte değerlendirilmesi, Ashâbu'l-Hadîs'in mahiyetinin ve sınırlarının anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Her ne kadar Ashâbu'r-Re'y ve Ashâbu'l-Hadîs farklılaşmasının temel zeminine dair farklı yaklaşım ve değerlendirmeler bulunsun da¹⁷⁵ yaygın kanaat, bunların, iki farklı fıkıh ekolü olduğu yönünde şekillenmiştir. Bu doğrultuda Ehl-i Re'y, "2./8. yüzyılda ortaya çıkan Kûfe merkezli fıkıh ekolüne verilen ad" şeklinde tanımlanmıştır.¹⁷⁶ Şehristânî (ö. 548/1153), ümmetin imamları olan müctehidlerin, Ashâbu'l-Hadîs ve Ashâbu'r-Re'y olmak üzere iki sınıfa ayrıldığını ve üçüncü bir sınıf olmadığını ifade etmektedir.¹⁷⁷ Ashâbu'r-Re'y ve Ashâbu'l-Hadîs farklılaşması, daha ziyade fıkıh ekseninde, hadîs ve sünnetin kabul şartları ve konumu, kıyas, ictihâd ve re'yin manası ve bunlara hangi koşullarda başvurulabileceği gibi açılardan incelenmiştir. Rivayetlerde re'y kavramının, sadece fikhî yönü itibariyle olumlu anlamda kullanıldığının kabul edilmesi ile Ashâbu'l-Hadîs ve Ashâbu'r-Re'y ayrışmasının fikhî zeminde ele alınması arasında bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır.¹⁷⁸ Aslında söz konusu kavramların fikhî boyutunun değerlendirilmesi doğaldır. Zira ayrışmanın fikhî metodolojiye yansımaları bulunmaktadır. Ancak burada konumuz itibariyle vurgulanmak istenen husus, söz konusu ayrışmanın daha büyük bir

¹⁷⁵ Bu ayrışmanın daha çok itikadî konularla ilgili tutum/duruştan beslendiği görüşü için bkz. Haçkalı, Abdurrahman, "Ehl-i Hadis Ehl-i Re'y Ayrışması Fikhî mi, İtikadî mi?", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 2, 2003, s. 59-68.

¹⁷⁶ M. Esat Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *DİA*, 1994, X, s. 520.

¹⁷⁷ Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal İslam Kelâmı ve Mezhepleri*, çev. Mustafa Öz, İstanbul, Litera Yayınları, 2016, s. 284.

¹⁷⁸ Ehl-i Sünnet çatısı altında tasnif ettiği gruplar arasında Re'y ve Hadis ehline mensup fıkıh imamlarına da yer veren Bağdâdî'nin, "fikhına sapık fırka mensuplarının bid'atlarından bir şey karıştırmayan diğer fakihler" şeklindeki açıklaması, ircâ ve i'tizâl gibi kelâmî görüşlere meyleden re'y taraftarlarının Sünnî akidenin dışında tutulmasını teyit etmeye yönelik gözükmektedir. Bkz. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 246, 247.

resim üzerinden okunması gerektiği, ancak re'yin sahasına inanç konularını dahil etmeyen perspektifin buna imkân sağlamadığıdır.

Ashâbu'l-Hadîs, İslam'ın genel olarak Kitap, sünnet, sahâbe ve tâbiûnun sözlerinden hareketle anlaşılması gerektiğini; bunların dışında şahsî re'y ve aklî çıkarımların mecbur kalmadıkça kullanılamayacağını ilke olarak benimseyenlerin müşterek adı olarak tanımlanmaktadır.¹⁷⁹ Sadece fikhî olarak tasvirin yetersiz olacağı vurgulanarak, Ashâbu'l-Hadîs'i fıkha ilaveten, başta akaid olmak üzere, bir Müslümanın hayatı boyunca karşılaşılabileceği çeşitli durumlarda, Kur'ân'a ve hadislere dayalı bir yol izleyebilmesini temin için çeşitli alanlarda gerekli faaliyetleri göstermiş bir mezhep olarak tarif edilmektedir.¹⁸⁰ Tedvîn dönemiyle birlikte, eser ve re'y olmak üzere iki farklı akımın oluşmaya başladığını belirten Muhammed Âbid el-Câbirî, eser akımının eşyayı değerlendirmede yegane ölçüt olarak İslamî mirasa sıkı sıkıya bağlandığını, re'y akımının ise, İslam mirasının ve yeni gelişmelerin değerlendirilmesinde re'yi asıl kabul ettiğini belirtmektedir.¹⁸¹ Dolayısıyla hayatın ve dinin her yönüne dair bir tutuma mensubiyeti ifade eden Ashâbu'l-Hadîs, hadis rivayeti ve buna bağlı konularla meşgul olmanın yanı sıra, aynı zamanda fıkıh ve akaid alanında faaliyet gösteren ve ortaya koyduğu görüşlerle fıkıh ve akaid alanında kendine has bir sistem tesis eden müstakil bir gruptur.¹⁸² Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) *Makâlatu'l-İslamiyyîn* adlı eserinde Mu'tezile, Hâricîler, Şîa ve Mürctie gibi itikadî mezheplerden sonra Ashâbu'l-Hadîs'i de "Ashâbu'l-Hadîs ve Ehlü's-Sünne'nin

¹⁷⁹ Kutlu, *Selefilik'in Fikri Arka planı*, s. 13.

¹⁸⁰ Kırbasoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, s. 33.

¹⁸¹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2001, s. 115.

¹⁸² Kırbasoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, s. 104.

Görüşleri” başlığı altında ele alması, Ashâbu’l-Hadîs’in itikadî konulardaki etkinliğini açık bir şekilde göstermektedir.¹⁸³

Ashâbu’r-Re’y tabiri de tıpkı Ashâbu’l-Hadîs gibi hem fikhî hem de itikadî boyutu olan metodik bir tavrı içermektedir.¹⁸⁴ Ashâbu’r-Re’y tanımlamalarının merkezinde Ebû Hanîfe ve ashâbı olduğu görülmektedir. Ashâbu’r-Rey, Ebû Hanîfe ashâbı hakkında fıkıhta veya itikadî meselelerde re’ylerine başvuran kimseler için çoğunlukla dışarıdan yapılan bir isimlendirme olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁸⁵ Hanefî fıkıh geleneği ile kelâmcılar arasındaki etkileşimi anlamlı hale getiren en temel bağ, aklın din alanındaki meşruiyeti ve referans değeri konusundaki metodolojik uyum olmuştur.¹⁸⁶ Bu doğrultuda Ashâbu’r-Re’y kavramı kapsamında fıkıhta re’ylerini kullanan kimselerin, iman konusunda Mürcie ile uyumlu görüş benimseyen Ebû Hanîfe’nin ashâbındaki şahısların ve Ebû Hanîfe’nin ashâbında yer alıp i’tizâl görüşünü benimseyen kimselerin olduğu kabul edilmektedir.¹⁸⁷

¹⁸³ Ebû’l-Hasan el-Eş‘arî, , *Makâlatu’l-İslamiyyîn*, nşr. Helmut Ritter, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1980, s. 290-298; *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2005, s. 237.

¹⁸⁴ Ebû Hanîfe’nin itikadî konulardaki etkinliği, bu iddianın ilk doğrulayıcısı niteliğindedir. Ebû Hanîfe özelinde Ashâbu’r-Re’y’in itikadî boyutu hakkında bkz. Fatmanur Alibekiroğlu, *Ehlü’r-Rey’in İtikadi Boyutu (Ebu Hanife Örneği)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011; Kutlu, *Selefilğin Fikri Arkaplanı*, s. 47. Ebû Hanîfe geleneğindeki fikhî ve itikadî eğilimlerin varlığına ve farklılıklarına dair bkz. Abdullah Demir, “Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütetekellim Hanefiler Örneği”, *IV. Uluslararası Şeyh Şa’bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâturîdilik-*, 05-07 Mayıs 2017, c. 1, s. 643-658.

¹⁸⁵ Fatmanur Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefilik-Mu’tezile İlişkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018, s. 37.

¹⁸⁶ İbrahim Aslan, “Mu’tezilî ve Hanefî Söylemlerin Etkileşimi Üzerine”, *İslâmî Araştırmalar*, 2016, XXVII, sy. 1, s. 81.

¹⁸⁷ Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefilik-Mu’tezile İlişkisi*, s. 38.

Re'y taraftarları, Mürcie'nin düşünce sisteminin teşekkülünde ve yayılmasında oldukça etkili olmuşlardır.¹⁸⁸ Kaderî Mürcie, Cebirci Mürcie ve Halis Mürcie şeklindeki ayırım,¹⁸⁹ temel Mürcîî fikirlerin yanı sıra farklı fikirleri benimseyenlerin varlığına işaret etmektedir.¹⁹⁰ Metodoloji itibarıyla akıl ortak paydasından buluşan Hanefî gelenek ile Mu'tezile arasında bireysel düzeyde bir etkileşimin varlığı söz konusu olmuştur.¹⁹¹ 4./10. asırda doğan Mâturîdiyye'nin Hanefî gelenek ile var olan sıkı ilişkisi de Ashâbu'r-Re'y olarak anılan Hanefî çizginin re'y görüşünü fıkıh ile beraber itikadî konularda da işlettiğini göstermektedir.¹⁹² Benimsedikleri yöntem nedeniyle Ashâbu'r-Re'y mensubu isimler, Ashâbu'l-Hadîs'in hedefinde olmuşlardır.¹⁹³

Dinî düşüncenin teşekkül sürecinde ciddi rolü olan Ashâbu'l-Hadîs ve Ashâbu'r-Re'y farklılaşması, en genel anlamda, birbirinden farklı zihinsel işleyiş biçimlerini ifade etmektedir. Bu sebeple bunların birer zihniyet olarak değerlendirilmesi gerektiği

¹⁸⁸ Kutlu, *Selefilik'in Fikri Arka Planı*, s. 42-45.

¹⁸⁹ Ebû Hanîfe ve taraftarlarını kapsayan Halis Mürcie aynı zamanda Irak Mürcie'si, Fukaha Mürcie'si ve Ehl-i Sünnet Mürcie'si olarak da isimlendirilmiştir. Bkz. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara, TDVY, 2010, s. 38.

¹⁹⁰ Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, s. 37, 38.

¹⁹¹ Hanefilik ve Mu'tezile ilişkisi hakkında bilgi için bkz. Aslan, "Mu'tezilî ve Hanefî Söylemlerin Etkileşimi Üzerine", s. 78-89; Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefilik-Mu'tezile İlişkisi*.

¹⁹² Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin ilim silsilesi, Mürcîî akideyi benimsemiş şahıslarla üçten fazla yolla Ebû Hanîfe'ye kadar uzanmaktadır. İlim silsilesi şeması için bkz. Sönmez Kutlu, "Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Mezhebî Arka Planı", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu, Ankara, Otto Yayınları, 2011, s. 142, 143; Ahmet Ak, "Mâturîdîliğin Hanefilik İle İlişkisi", *Milel ve Nihal Dergisi*, c. 7, sy. 2, 2010, s. 223-240.

¹⁹³ Önemli Ashâbu'r-Re'y ve Mürcîî şahsiyetler arasında Hammâd b. Ebî Süleymân (ö. 120/738), Amr b. Dînâr (ö. 126/744 [?]), Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805), Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm (ö. 182/798), Ebû Mutî' el-Belhî (ö. 199/814), Hammâd b. Ebî Hanîfe (ö. 212/827), Bişr el-Merîsî (ö. 218/833) gibi isimler zikredilmektedir. Ashâbu'r-Re'y ve Mürcîî şahsiyetlerin daha geniş listesi için bkz. Kutlu, *Selefilik'in Fikri Arka Planı*, s. 43-45.

vurgulanmıştır.¹⁹⁴ İnsanlar, tabiatları itibarıyla ilgi, alaka, hâl, tavır, tutum, duygu, davranış, huy, mizaç, zekâ, muhayyile, akıl ve düşünce bakımından birbirlerinden farklıdırlar. Bu sebeple farklı dini anlama, açıklama, yorumlama ve yaşama tecrübeleri ortaya çıkmaktadır.¹⁹⁵ Tıpkı bireylerde olduğu gibi, dinin belli bir toplumdaki tezahürü durumundaki her bir hareketin veya ekolün, olaylara ve olgulara bakışını, tavır ve tutumunu belirleyen kendine ait bir referans çerçevesi bulunmaktadır. Zihniyet olarak isimlendirilen bu referans çerçevesi, dinin, üretilen yöntem ve teolojik öncüllerden hareketle yorumlanmasını sağlamaktadır.¹⁹⁶ “Akılcı-Hadarî” zihniyet, eşyayla ilişkilerinde, dinî metinleri anlayıp yorumlama faaliyetlerinde ve hakikati elde etme süreçlerinde, akla ve tutarlı mantıkî temellendirmelere öncelik vermektedirler. Bu söylemin bilgi kuramında, re’y, akıl, te’vil, delil, burhan, nazar, tefekkür, tedebbür, kıyas vb. kavramlar hâkim unsurlar olmuştur.¹⁹⁷ Akılcı, özgürlükçü, eleştirel ve sorgulayıcı özelliklere sahip olan bu eğilim, istikrar içindeyken değişime açık olduğu için diğer din ve medeniyetlerle karşılaşma ve dinlerin rasyonelleşme sürecinde etkin rol oynayabilecek bir değere sahiptir.¹⁹⁸ “Gelenekçi-Muhafazakâr” tutum ise, yaşanmış dinî tecrübenin ve geçmiş birikimin değişimine direnci temsil etmekle vasıflandırılmıştır.¹⁹⁹ Bu doğrultuda Ashâbu’l-Hadîs, dinin, mevcut tecrübe ve

¹⁹⁴ Kutlu, *Selefilik’in Fikri Arkaplanı*, s. 209; Ashâbu’l-Hadîs’in kelâm ekollerinde ve çağdaş selefi hareketlerde bulunan yansımaları, onun bir fırka değil zihniyet olduğu fikrini desteklemektedir. Sancar, “Selefi Düşüncenin Şifrelerine Dair Bir Değerlendirme”, s. 22.

¹⁹⁵ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri*, s. 14-16.

¹⁹⁶ Alex Mucchielli, *Zihniyetler*, çev. Ahmet Kotil, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991, s. 7; Kutlu, *Selefilik’in Fikri Arkaplanı*, s. 208, 209.

¹⁹⁷ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri*, s. 30.

¹⁹⁸ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri*, s. 25-27.

¹⁹⁹ Kutlu, *Selefilik’in Fikri Arkaplanı*, s. 209.

birikimlerin kaynağı olan Kitap, sünnet ve âsârdan hareketle anlaşılması gerektiğini; re'y ve kıyasa bu alanda yer olmadığını kabul etmektedir.²⁰⁰

Re'y ve eser farklılaşmasının en kritik belirleyeni, bahsedildiği üzere birden çok sebebi ve sonucunun olduğu bir gerçek olsa da akıl ve naklin konumu ve sınırlarına dair kabuller olmuştur.²⁰¹ Re'y ve hadis farklılaşması, bireylerde, ekollerde ve hatta her bir ekolün içinde dahi kendini gösterebilmiştir. Bu nedenle söz konusu iki eğilim arasındaki sınırların her zaman kesin olarak çizilemeyeceği ifade edilmektedir.²⁰² Örneğin Hanbelî gelenek arasında, ilerleyen asırlarda birtakım teolojik kırılmalar yaşanmış; aklın da sisteme dahil edildiği bir eğilim var olmuştur.²⁰³ Öyle ki Hanbelî gelenek içindeki el-Kâdî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö.458/1066), karşıt söylemin temel prensipleri olan *Usûl-i Hamse* doktrinini bağlı bulunduğu selef çizgisinde ve Eş'arî kelâm anlayışına referansla yeniden içeriklendirme çabası göstermiştir.²⁰⁴ Ekollerin kendi içinde dahi farklılıklara

²⁰⁰ Kutlu, *Selefilik'in Fikri Arkapları*, s. 210.

²⁰¹ Ahmet Akbulut, *Müslüman Kültürde Kur'an'a Yabancılaşma Süreci*, Ankara, Otto Yayınları, 2017, s. 136.

²⁰² Abrahamov, "akılcılık (rasyonalizm)" ve "gelenekçilik (tradisyonizm)" olarak isimlendirdiği iki grup hakkında yaptığı çalışmada, saf ve aşırı uçtaki gelenekçiliğin sadece Hanbelîlere değil aynı zamanda bazı Şâfiî, Mâlikî ve Hanefî âlimlere de ait olduğu sonucuna vardığını ifade etmektedir. Bkz. Binyamin Abrahamov, *İslam Kelâmı-Gelenekçilik ve Akılcılık*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2010, s. 9.

²⁰³ Hanbelî geleneğin içinde Bağdat ve Şam olmak üzere iki farklı damar bulunmaktadır. Bağdat Hanbelî ortamında Ebû Abdullâh el-Hasen b. Hâmid (ö.403/1012), el-Kâdî Ebû Yalâ Muhammed b. el-Huseyn el-Ferrâ (ö.458/1066), Ebû'l-Fazl Abdulvâhid b. Abdulazîz et-Temîmî (ö.410/1020) ve Ebû'l-Vefâ Alî b. Akîl (ö.513/1120) gibi pek çok isim bulunmaktadır. Bu isimler, Hanbelî geleneğinde metodolojik değişim gayreti göstermişlerdir. Daha fazla bilgi için bkz. İbrahim Aslan, "el-Usûlu'l-Hamse'nin Hanbelî Yorumu: el-Kâdî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ Örneği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, c. 53, sy. 1, s. 55-83.

²⁰⁴ Aslan, "el-Usûlu'l-Hamse'nin Hanbelî Yorumu", s. 56, 57. Başta ana zümre olmak üzere her kesimde re'y-hadis farklılaşmasının var olduğuna dair; Hanefilik ve Şâfiilik arasında yaşanan metodik farklılaşma, İmamiyye içindeki usûlî-ahbarî ayrımı, Şâfiî geleneğe İbn Süreye'in başını çektiği akılcı damar ve

sebeup olan re'y-eser gerilimi, her ne kadar düşünce geleneğini canlı tutan bir motivasyon olarak değerlendirilebilecek olsa da hem inanç hem de amel alanında dinin anlaşılma biçimine dair derin çatışmalara da sebebiyet vermiştir. Melchert, Ashâbu'r-Re'y'in, Ashâbu'l-Hadîs'in gerekli yeterliliğe sahip olmadığından; Ashâbu'l-Hadîs'in ise onların tam manasıyla Müslüman olup olmadıklarından şüphe ettiğini ifade etmektedir.²⁰⁵

Sonuçta, özellikle 3./9. asırda, Ashâbu'l-Hadîs'in hem Ebû Hanîfe ve ashâbının karşısında fikhî bir yaklaşımı hem de akaid konularında Mürchie'nin, Mu'tezile'nin ve diğer itikâdî fırkaların karşısında naklin muhafazasını ve savunuculuğunu üstlenen yaklaşımı temsil ettiği anlaşılmaktadır. Ashâbu'l-Hadîs ile aynı zamanda bir zihniyetin ifade edildiği; değişen zaman ve şartlara göre bu eğilimin, İslam düşünce geleneğinde farklı fıkıh ekolleri ve düşünce grupları içinde, bireysel veya grup düzeyinde süregeldiği anlaşılmaktadır. Söz konusu kutuplaşmanın, sadece re'y ve hadis perspektifleri veya her iki tarafın zihniyet özellikleri üzerinden somutlaşmış olmadığını ve bu gerilimin arka planında birtakım antropolojik, siyasî, sosyal ve kültürel sebepler bulunduğunu da vurgulamak gerekmektedir.²⁰⁶

Maveraünnehir Hanefileri arasında bulunan Buhara ve Semerkand eğilimleri tespit edilen örnekler olmuştur. Bkz. Kalaycı, "Mezheplerde Tekfir ve Tadmil Olgusu", s. 184, 185.

²⁰⁵ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, s. 48.

²⁰⁶ Henry Laust, "Tarih, İslam'da bir teolojidir ve teoloji de tarihtir." sözü ile teoloji ile teolojinin içinde var olduğu tarihin sosyal, siyasî, kültürel gerçekliği arasındaki sıkı ilişkiye değinmektedir. Bkz. Henry Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, İstanbul, Pınar Yayınları, 1999, s. 15.

6. DIŞLAYICI SÖYLEMİN MUHATAPLARI

Ashâbu'l-Hadîs'in reddiye literatüründe, muhaliflerin isimleri merkezde olmayıp,²⁰⁷ genelde “biz” ve “onlar” şeklinde bir üslup hâkimdir. Bunun dışında, kullanılan tenkit kavramları ile muhataplardan bahsedilmektedir. Bu eserlerde, temelde reddedilmek istenen, isimlerden öte “bid‘at ehli” olarak nitelendirilmeye layık görülen her türlü eğilim olduğu için Ashâbu'l-Hadîs'in bu üslubu benimsemiş olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda, Ashâbu'l-Hadîs'in bu çalışmada ele alınan reddiyelerindeki muhatapların kimler olduğunu tespit etmek gerekmektedir.

Ashâbu'l-Hadîs, kategorik olarak metodolojisinde akla yer veren bütün eğilimleri muhalif kabul etmiştir. 3./9. asrın kelâmcıları, Ashâbu'l-Hadîs'in muhatapları arasında merkezî bir konuma sahip olmuştur.²⁰⁸ Reddiyelerde doğrudan ismi zikredilen muhataplar söz konusu olduğunda, İbn Kuteybe'nin *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*'i, bu hususta daha somut bilgiler vermektedir. Ele alınan diğer eserlerde de sayıca az olmasına rağmen bazı isimler zikredilmektedir.

²⁰⁷ Dârimî'nin *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*'sinde muhataplardan birinin görüşü aktarılırken “onların liderlerinden biri” şeklinde ifade kullanılmış ve ismi verilmemiştir. Bu üslup, ismin değil bakış açısının veya görüşlerin merkeze alındığını göstermektedir. Bkz. Ebû Saîd Osmân b. Saîd b. Hâlid ed-Dârimî (ö. 280/894), *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, thk. Ebu'l-Eşbâl Ahmed b. Salim el-Mısıri, Riyad, Dâru'l-Keyân, 2006, s. 49.

²⁰⁸ İlk iki asırda akılcılığın ilk temsilcileri arasında, bazı Mürcîî isimler, Kaderiyye'nin temsilcileri olan Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702 [?]) ve Gaylân b. Müslim ed-Dımaşki (ö. 120/738); Cehmiyye veya Cebriyye'nin temsilcileri olan Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742 [?]) ve Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) gibi isimler bulunmaktadır. İlk Mu'tezilî fikirlerin sahipleri ise Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) ve Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) isimleridir. Mu'tezile'nin beş ilkesinin gündeme geldiği ve şekillenmeye başladığı 3./9. asırda, öne çıkan isimler arasında, Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]), İbrahim b. Seyyar en-Nazzâm (ö. 231/845), Hişâm b. Amr el-Fuvatî (ö. 218/833'ten önce), Abbâd b. Süleyman es-Saymerî (ö. 250/864), Bişr b. el-Mu'temir (ö. 210/825), Sümâme b. Eşres (ö. 213/828), Ahmed b. Ebî Duâd (ö. 240/854) ve Ebû Osmân el-Câhiz (ö. 255/869) bulunmaktadır. Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü*, s. 56.

3./9. asırda yaşamadığı halde reddiye eserlerde anılan isimlerin arasında, 2./8. asırda vefat etmiş olan Ebû Hanîfe, Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742 [?])²⁰⁹ ve Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46)²¹⁰ bulunmaktadır.²¹¹ Yine erken dönemden Gaylân ed-Dımaşkî (ö. 120/738),²¹² Amr b. Ubeyd,²¹³ Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702)²¹⁴ ve Amr b. Fâ'id kendilerinden hadis alınmayan Kaderî olarak nitelenen isimler zikredilmektedir.²¹⁵

Bişr el-Merîsî, Dârimî'nin *Nakzü'd-Dârimî 'ale'l-Merîsî* adlı eserinde doğrudan hedef alınan bir kişidir. Buhârî'nin naklettiği rivayetlerden de anlaşıldığı üzere Bişr el-Merîsî²¹⁶ ve ashâbı²¹⁷ Ashâbu'l-Hadîs'in sert şekilde tenkit ettiği muhalifleri arasında bulunmaktadır. Bişr el-Merîsî'nin kimliğine dair farklı rivayetler vardır. İbn Kuteybe, Bişr el-Merîsî'yi Ashâbu'r-Re'y'in ileri geleni olarak vasıflandırmıştır.²¹⁸ Abdulkâhir Bağdâdî ve Eş'arî, Bişr el-Merîsî ve takipçilerini ifade eden Merîsiyye'yi, Mürcie'nin

²⁰⁹ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd ve'r-reddu 'ale'l-Cehmiyye ve Ashâbi't-Ta'tîl*, thk. 'Amr Abdulmun'im Selîm, Kahire, Dâru İbn Affan, 2007, s. 19, 20,

²¹⁰ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 20, 26, 35.

²¹¹ Örnek olarak bkz. Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 39, 40.

²¹² İrade hürriyeti konusundaki fikirleriyle ilk Kaderiyye fırkasının doğuşunu hazırlayan tabîin dönemi âlimidir. Bkz. Cihat Tunç, "Gaylân ed-Dımaşkî", *DİA*, 1996, XIII, s. 414.

²¹³ Mu'tezile'nin kurucularından ve hadis rivayet eden ilk kelâmcılardandır. Daha fazla bilgi için bkz. Avni İlhan, "Amr b. Ubeyd", *DİA*, 1991, III, s. 93; Osman Aydın, "İlk Mu'tezile'nin Özgür İrade Söylemi: Amr b. Ubeyd ve Kader Anlayışı", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/2, c. 1, sy. 2, s. 127-146.

²¹⁴ Kaderiyye olarak anılan hür irade düşüncesinin ilk temsilcilerindendir. Bkz. Mustafa Öz, "Ma'bed el-Cühenî", *DİA*, 2003, XXVII, s. 281.

²¹⁵ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 56. 57.

²¹⁶ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 32, 36, 38, 39, 46.

²¹⁷ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 28.

²¹⁸ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 134.

alt grupları arasında zikretmişlerdir.²¹⁹ Bişr el-Merîsî'nin, fıkıhta, Kâdî Ebû Yûsuf'un görüşünü benimsediğini, ancak Kur'ân'ın yaratılmışlığını kabul edince Ebû Yûsuf'un ondan uzaklaştığını ifade eden Bağdâdî, bu görüşü sebebi ile Bişr'in Mu'tezile ile aynı safta yer aldığını bildirmektedir.²²⁰ Öte yandan Bişr'in, Cehmî olduğu da iddia edilmektedir.²²¹ Buhârî'nin aktardığı rivayetlerin birinde ise, Merîsî'ye lanet okunmakta ve onun babasının veya dedesinin Yahudi veya Hristiyan olduğu ifade edilmektedir.²²² Bişr'e dair, Mürcie'nin Merîsiyye kolunun lideri, Cehmî ve Mu'tezilî olmak üzere farklı teolojik nispetler söz konusu olmuştur. Bütün bu kimliklerin ortak özelliği, her birinin Ashâbu'l-Hadîs'in muhalifi konumunda olan düşünce grupları olmalarıdır. Neticede, Bişr'in Re'y taraftarı ve Hanefî ekolünden olduğu, ancak Kur'ân'ın yaratılmışlığı görüşünü savunduğu için Cehmî ve Mu'tezilî olarak anıldığını belirtmek mümkündür.²²³

Ebû Hanîfe'nin önde gelen talebesi olan ve eserleriyle Hanefî mezhebinin görüşlerini kayıt altına alan müctehid olarak kabul edilen, Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) Cehmî sıfatıyla tenkit edilen isimler arasında bulunmaktadır. Şeybânî'nin Cehmî olarak anıldığı rivayette, onun, Allah'ın arşa istivâsı hakkında umumdan farklı görüşleri dile getirdiğine; bu konuda te'vil²²⁴ yapanlardan olduğuna

²¹⁹ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 150-152; Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 143-145.

²²⁰ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 150.

²²¹ Dârimî, *Nakzü'd-Dârimî*, I, s. 493, 563.

²²² Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 36.

²²³ Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, s. 235.

²²⁴ Te'vil, “döndürmek; sözü iyice inceleyip varacağı mânaya yormak; bir şeyi amaçlanan son noktaya ulaştırmak” anlamlarına gelmektedir. Terim olarak ise “naslarda geçen bir lafzı bir delile dayanarak aslı mânasından alıp taşıdığı muhtemel mânalardan birine nakletmek” şeklinde tanımlanmaktadır. Bkz. İbn Manzûr, *Lisanu'l-'Arab*, s. 171-173; Yusuf Şevki Yavuz, “Te'vil”, *DİA*, 2012, XLI, s. 27-28.

işaret edilmektedir.²²⁵ Fıkıh, hadis ve kelâm âlimi olan Ebû Abdillâh Muhammed b. Şücâ‘ es-Selcî (ö. 266/880), Hanefî gelenekten olup ismi zikredilen muhaliflerden biridir.²²⁶ Zamanında Hanefî fikhının otoriteleri arasında sayılan İbnü’s-Selcî, Ashâbu’l-Hadîs’e ve Haşviyye’ye karşı hem kelâm hem fıkıh sahasında verdiği mücadele ile kendini göstermiştir. Dârimî’nin *Nakzu’d-Dârimî ‘ale’l-Merîsî* adlı eseri, Merîsî’ye olduğu kadar Selcî’ye karşı yazılmış bir reddiye mahiyetinde değerlendirilmektedir.²²⁷ Mütevekkil’in hilafet döneminde Ahmed b. Hanbel’in, İbnü’s-Selcî’nin bid‘at ehlinde olduğunu belirterek kadılık makamına atanmasına engel olduğu aktarılmaktadır.²²⁸

İbn Kuteybe *Te’vîlü muhtelifi’l-hadîs*’inde, kelâmcılardan bazı isimleri ve Ashâbu’r-Re’y’i eleştirmektedir.²²⁹ Bu mütekellimler arasında, Ebû İshâk en-Nazzâm (ö. 231/845),²³⁰ Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf,²³¹ Ubeydullâh b. el-Hasen (ö. 168/785),²³² Bekr

²²⁵ Buhârî, *Halku ef‘âli’l-‘ibâd*, s. 41.

²²⁶ Dârimî, *Nakzü’d Dârimî*, I, s. 434.

²²⁷ Cengiz Kallek, “İbnü’s-Selcî”, *DİA*, 2000, XXI, s. 203.

²²⁸ Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), *Târîhu Bağdâd ev Medîneti’s-selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf, Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 2001, III, s. 317.

²²⁹ İbn Kuteybe, *Te’vîlü muhtelifi’l-hadîs*, s. 62, 63.

²³⁰ Basra Mu‘tezile ekolünün ileri gelen kelâmcılarından. Bkz. İlyas Çelebi, “Nazzâm”, *DİA*, 2006, XXXII, s. 466.

²³¹ Basra ekolünün kurucusu Mu‘tezilî âlimdir. Bkz. Metin Yurdagür, “Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf”, *DİA*, 1994, X, s. 330.

²³² Basra kadılığı yapmış Mu‘tezilî bir kelâmcı ve fakih olan Ubeydullah b. el-Hasen (ö. 168/785) Kelâm, Hadis ve Fıkıh gibi ilimlerle tanınsa da esas olarak rivayete dayalı geniş fıkıh bilgisiyle anılmaktadır. Ubeydullah b. el-Hasen, Kur’ân ve sünnet ifadelerinin bazılarının kasten yoruma açık bırakıldığını, dolayısıyla birbirine zıt bile olsa, bu naslar hakkında yapılan farklı yorumların meşru olduğunu savunmuştur. İbn Kuteybe, Ubeydullah’ı tutarsız ve çelişkili görüşlere sahip olmakla eleştirmiştir. İbn Kuteybe, *Te’vîlü muhtelifi’l-hadîs*, s. 95, 96; Muhammed b. Halef el-Veki‘ (ö. 306/918), *Ahbâru’l-Kudât*, Beyrut, Âlemu’l-Kütüb, ts., II, s. 88. Ubeydullah b. el-Hasen’in tekâfüü’l-edille (delillerin denkliliği) konusundaki görüşleri ve değerlendirmesi hakkında bkz. Hüseyin Hansu, “Sünneti Yorumlamada Öznellik Sorunu: Ubeydullah b. el-Hasen Örneği”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, c.

el-Ammî, Hişâm b. Hakem (ö. 179/795), Sümâme b. Eşres,²³³ Muhammed b. el-Cehm el-Bermekî ve Câhız (ö. 255/869) bulunmaktadır. Ashâbu'r-Re'y özelinde ise Ebû Hanîfe tenkit edilmiştir. İbn Kuteybe bu isimlerin birtakım görüşlerini eleştirmekte ve reddetmektedir.²³⁴ Söz konusu mütekellimlerin birçoğu Mutezilî olmakla birlikte aralarında Rafizî kelâmcı olarak tanınan Hişâm b. el-Hakem ve Bekriyye fırkasının kurucusu Bekr el-Ammî gibi isimler de bulunmaktadır. Kelâmcıların kendi aralarındaki görüş ayrılıklarını, isim vererek netleştiren İbn Kuteybe; Allâf, Nazzâm, el-Hüseyn b. Muhammed b. Abdillâh en-Neccâr (ö. 230/845),²³⁵ Ebû Muhammed Hişâm b. el-Hakem (ö. 179/795),²³⁶ Sümâme, Hafs el-Ferd (ö. 204/820'den sonra),²³⁷ Muveys ve Sâlih Kubbe gibi alimlere dikkat çekmiştir.

Bunların dışında, Ashâbu'l-Hadîs tarafından, Basra Mu'tezilesi'ne bağlı tefsir, kelâm ve fıkıh âlimi olan Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816),²³⁸ Bişr el-Merîsî ile birlikte,

XI, sy. 2, s. 31-50; İbrâhim b. Mûsâ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, ed. Ahmet Yaman, Ankara, İ'tisâm Yayınları, ts., I, s. 165-167.

²³³ Bağdat Mu'tezilesi'nin önemli âlimlerinden birisidir. Bkz. Muhammed Aruçi, "Sümâme b.Eşres", *DİA*, 2010, XXXVIII, s. 130.

²³⁴ Kullanılan nüshada ilgili kısım için "er-Red ala Ashâbu'l-Kelâm ve Ashâbu'r-Re'y" şeklinde başlık tercih edilmiş olması, bölümün reddiye niteliğinde olduğunu desteklemektedir. İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadis*, s. 61. Reîsu'l-Kuttâb nüshasında ise "Ebû Hanîfe'nin Acayıplıkları ve Hükümleri" başlığı bulunmaktadır. Bkz. İbn Kuteybe, *Hadis Müdafası*, s. 68.

²³⁵ Neccâriyye fırkasının kurucusudur. Bkz. Mustafa Öz, "Hüseyn b. Muhammed en-Neccâr", *DİA*, 2006, XXII, s. 481.

²³⁶ Ca'fer es-Sâdık ve oğlu Mûsâ el-Kâzım döneminde İmâmiyye kelâmının en önemli temsilcisidir. Bkz. Mustafa Öz, "Hişâm b. Hakem", *DİA*, 1998, XVIII, s. 153.

²³⁷ Mu'tezile veya Neccâriyye'ye mensup ilk kelâmcılardandır. Bkz. Emrullah Yüksel, "Hafs el-Ferd", *DİA*, 1997, XIV, s. 117.

²³⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Bekr el-Esam", *DİA*, 1995, XI, s. 353.

zındık ve kâfir olarak nitelendirilmiş, onların kanlarının helal olduğu söylenmiştir.²³⁹ Basralı olduğu ifade edilen İbn Halûbe²⁴⁰ ve Müsennâ el-Enmâtî²⁴¹ doğrudan küfürle itham edilen kişiler arasında bulunmaktadır. Müsenna el-Enmâtî hakkında, Cehmiyye'den olması sebebiyle mümkün olsa dilinin koparılma istenildiği ifade edilmektedir.²⁴²

İslam düşünce tarihinde ortaya çıkan pek çok siyasî ve dinî grup Ashâbu'l-Hadîs tarafından muhalif konumunda görülmüştür. Onların, zaman, mekân ve bölgeye göre belli gruplarla yakın veya uzak farklı ilişkiler içinde bulunduğu da bir gerçektir. Ancak zikredilen isimler değerlendirildiğinde, 3./9. asırda Ashâbu'l-Hadîs'in muhalif kabul ettiği ve dinen mahkum ettiği kimseler arasında Mürciî ve Hanefî geleneğe mensup bazı isimler, yani Ashâbu'r-Re'y, Mu'tezile kelâmcıları ve Rafıziler olduğu anlaşılmaktadır.

²³⁹ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 46.

²⁴⁰ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 39, 40.

²⁴¹ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 40.

²⁴² Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 40.

I. BÖLÜM

ASHÂBU'L HADÎS'İN AKAİD METİNLERİNDE DIŞLAYICI SÖYLEMİN TESPİTİ

Yapısı, nitelikleri ve işlevleri itibariyle din aynı zamanda, toplumsal sınır ve tanımlamaları netleştiren bir *sosyal kimlik*²⁴³ unsurudur. Aynı dinin altındaki farklılaşmaları da bu doğrultuda değerlendirmek mümkündür. Grup kimliği ve mensubiyet duygusunun, dinî topluluklar ile topluluk dışı fertler arasında görünür veya görünmez, esnek ya da katı sınırlar çizmekte olduğu bilinmektedir. Grup kimliği, grup içinde bütünleşme ve dayanışmayı sağlarken, grup dışında ise rekabet ve çatışma unsuru olabilmektedir.²⁴⁴ Kendi grup kimliğinden hareketle, dışarıdakilerin ötekileştirilmesi, potansiyel dinî çatışmanın²⁴⁵ iç basamağını oluşturan etkenlerden biriyken; grup dışı kimliklerin “biz” ve “onlar” karşıtlığı içinde algılanması ise çatışmanın zeminini

²⁴³ Sosyal kimlik, bireyin ait olduğu toplumsal çevrenin değerlerine, normlarına, akıl yürütmesine, sanatına, diline, dinine, gelenek ve göreneklerine ve diğer kurumlarına karşı geliştirdiği bir aidiyet bilincini ifade etmektedir. Sosyal kimliğin temel varsayımları şu şekilde sıralanmaktadır: 1. Bireyler, kendilerini üyesi oldukları sosyal grubu dikkate alarak tanımlar ve değerlendirirler, sınıflandırır, bu sınıflandırma sonunda da grupla özdeşleşirler. 2. Üyesi olunan grubun konumu, benzeri diğer gruplarla yapılan sosyal karşılaştırma sonucu belirlenir. 3. İnsanlar, olumlu bir sosyal kimlik edinmek ve benlik saygılarını yükseltmek için bu sosyal karşılaştırmayı gerçekleştirirken, kendi gruplarını kayırarak algılama ve diğer grubu da küçümseme yönünde bir yanlılık gösterirler, bu sürece “iç grup kayırmacılığı” adı verilir. 4. Bireyin sosyal kimliğinin olumlu olup olmaması, üyesi olduğu grubun öznel konumuna, yapısına bağlıdır. Bkz. H. Andaç Demirtaş, “Sosyal Kimlik Kuramı, Temel Kavramlar ve Varsayımlar”, *İletişim Araştırmaları*, 2003, c. 1, sy. 1, s. 129, 130; Özdemir, “Kimlik ve Söylem”, s. 108.

²⁴⁴ Dinî grupların mantığı ve işleyişinin, diğer sosyal gruplara benzediği bilinmektedir. Bkz. Halil Aydınalp, “Sosyal Çatışma Sürecinde Din”, *Din Sosyolojisi*, ed. Niyazi Akyüz, İhsan Çapçioğlu, Ankara, Grafiker Yayınları, 2012, s. 776.

²⁴⁵ Çatışma kavramı, genel olarak duygu, düşünce ve davranışlarda içsel ya da dışarıdan gerçekleşen psikolojik ve sosyal engellenme haliyle ilgili olup, farklılaşan amaç ve isteklerin karşıtlıklar içinde mücadele etmesi anlamına gelmektedir. Bkz. Aydınalp, “Sosyal Çatışma Sürecinde Din”, s. 776.

oluşturan unsurlardandır.²⁴⁶ Söz konusu bu çatışmanın, yalnızca bir din ile başka bir dine mensup gruplar arasında değil, belli boyutlarıyla aynı dine mensup olan farklı zihniyet grupları, ekoller ve mezhepler için de geçerli olduğu bilinmektedir.²⁴⁷

Aynı din içinde mevcut olan farklı grupların, varlıkları ve yapıları, dışlayıcılığın veya çatışmanın bir nedeni olarak görülebilmektedir. Ancak kimlik ile söylem arasındaki ilişki doğrultusunda,²⁴⁸ aynı dine mensup farklı grup kimliklerinin, kendisini bir söylem ile ilişkilendirdiğini ve her bir söylemin yapısı itibarıyla dışlayıcılığa ne ölçüde ve hangi bakımlardan elverişli olduğunu tespit etmek gerekmektedir. Nitekim aynı dinî sınırlar içindeki çatışmaların, temelde, doktrin tartışmalarından; dinî metinler ve kurucu tarihsel gelenek üzerindeki yorum ve anlayış farklılıklarından kaynaklandığı ifade edilmektedir.²⁴⁹ Dinî anlayış, yorum farklılıkları ve bunları ifade etme biçimleri ise söz konusu grubun zihniyeti doğrultusunda şekillenmektedir. İslam'ın, tarihte ve günümüzde birçok farklı anlama ve yorumlama biçimi olduğu bir gerçektir. Bunların her birinin, olaylara ve olgulara karşı kendilerine has bakış açıları ve buna uygun tepkileri, zihniyet veya düşünme biçimleri bulunmaktadır.²⁵⁰ Bir grubun düşünce

²⁴⁶ Aydınalp, “Sosyal Çatışma Sürecinde Din”, s. 770-772; Dârimî, muhataplarını nitelemek üzere “grup, çete” anlamlarına gelen ‘isâbe kelimesini de sık sık kullanmaktadır. Bkz. Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 79, 98, 125.

²⁴⁷ Aynı dinî sınırlar içindeki çatışmaların tipik tarihsel örneklerinden birisi Avrupa’da Protestanlığın ortaya çıkış sürecindeki mezhep savaşlarıdır. Müslüman coğrafyada ise ilk ciddi çatışmalar, Hz. Osman’ın hilafetinin son altı yılında ortaya çıkmaya başlayan gruplaşmalarda görülmektedir. Aydınalp, “Sosyal Çatışma Sürecinde Din”, s. 776.

²⁴⁸ Kimlik ile söylem arasındaki sıkı ilişkiyi açıklamak üzere kimlik bir fidana; söylem ise onun kök saldığı toprağa benzetilmektedir. Kimlik ve söylemin birbirinden bağımsız ele alınmasının mümkün olmadığına ve bu ikisinin ilişkisine dair bilgi için bkz. Bkz. Özdemir, “Kimlik ve Söylem”, s. 107-122.

²⁴⁹ Aydınalp, “Sosyal Çatışma Sürecinde Din”, s. 777.

²⁵⁰ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri*, s. 13.

yapısının tespiti, söz konusu grubun her türlü fikrinin, zihinde temsil edilmiş biçimini değerlendirebilmeyi mümkün kıldığı için oldukça önemlidir.²⁵¹

Zihniyet, bir toplumsal grubun örtük referans sistemi anlamına gelmektedir. Bu referans sistemi, şeylerin belli biçimde görülmesini ve bu anlayışla uyumlu tepkiler verilmesini mümkün kılmaktadır.²⁵² Zihniyet, söz konusu toplumun veya grubun herbirinin düşünce ve davranışlarında içkin olduğu gibi düşünce ve davranışları gerektirmekte ve biçimlendirmektedir.²⁵³ Kendi içinde bir dünya görüşünün taşıyıcısı olan zihniyet, odak ögeler karşısında tutumlar üretmektedir.²⁵⁴ Örneğin, gelenekselci zihniyet, geçmişten kalan kurulu şeyler kategorisine karşı, referans sistemi gereği, saygı ve koruma tutumunu benimsemektedir.²⁵⁵ Zihniyetler, bilgiyi üretmede özel bir mekanizma kurmakta ve bununla bağlantılı olarak, kavramları üreten ve kendine özgü dünya görüşü geliştiren sistemler ortaya çıkmaktadır.²⁵⁶

Zihniyet, bir toplumsal grubun kimliğini oluşturan diğer unsurlarla ilişki içindedir ve bunlara bağımlıdır.²⁵⁷ Dolayısıyla zihniyetlerin ve onların tezahürleri olan grupların veya mezheplerin ortaya çıkışında antropolojik, psikolojik, sosyo-kültürel ve

²⁵¹ Asım Yapıcı, *Din Kimlik ve Ön Yargı Biz ve Onlar*, Ankara, Karahan Kitabevi, 2004, s. 35.

²⁵² Mucchielli, *Zihniyetler*, s. 7.

²⁵³ Gaston Bouthol, *Zihniyetler Kişi ve Toplum Açısından Zihin Yapılarına Dair Psikososyolojik Bir İnceleme*, çev. Selim Evrim, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1975, s. 5.

²⁵⁴ Mucchielli, *Zihniyetler*, s. 17.

²⁵⁵ Mucchielli, *Zihniyetler*, s. 18.

²⁵⁶ Muhammed Âbid el-Câbirî, İslam düşüncesinde “beyân, irfân ve burhân” olmak üzere üç tür bilgi sistemi olduğunu tespit etmiştir. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* adlı eserinde bu üç bilgi sisteminin analizini yapıp, işleyiş mekanizmalarını, kavramlarını ve barındırdıkları dünya görüşlerini irdelemektedir. Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2010.

²⁵⁷ Mucchielli, *Zihniyetler*, s. 22.

siyasî sebeplerin, eski kültür, medeniyet ve dinlerin, felsefî düşüncelerin, coğrafyanın, toplumsal değişim ve benzerlerinin etkisi olduğu bilinmektedir.²⁵⁸ Sonuçta, söz konusu bu unsurlarla iç içe geçmiş olan zihniyetlerin her birinin, yapılarındaki bütün etkenler itibariyle, dışlayıcı söyleme zemin hazırlayan bir hazır bulunuşluğa ne ölçüde imkân verdiği önem kazanmaktadır.

Bu süreçte dinî grupların düşünce dünyalarını ifade etme biçimleri de önem kazanmaktadır. İnsanla birlikte varlık kazanan düşünme, dile döküldüğü takdirde başka insanları etkileyebilme potansiyeline sahip, kendi başına bir var olan haline gelmektedir.²⁵⁹ Başlı başına bu güce sahip olan dil unsuru, ilâhî kaynaklı olan din gibi güçlü bir motivasyonla beslendiğinde çok daha etkili olmaktadır. İslam düşünce ekolleri, kaynak olarak temelde Kur'ân ve sünneti esas almaktadır. Hatta Ashâbu'l-Hadîs metodolojisi itibariyle, Kur'ân ayetleri ve âsâr dışında kaynak kabul etmemiştir. Ancak dinin ve temel kaynaklarının, zaman, mekân ve okurun tasavvur dünyasından bağımsız bir karşılığı olmadığını vurgulamak gerekmektedir. Kur'ân'ın anlamını, muhatabın varlığından, içinde bulunduğu zaman ve mekândan, tasavvur dünyasından soyutlayarak bağımsız olarak ele almak mümkün değildir.²⁶⁰ Aynı konu hakkındaki farklı görüşlerin, Kur'ân'dan temellendirildiğine dair mevcut gerçeklik de bunu açıkça göstermektedir. Dolayısıyla dinin ana kaynaklarına yapılan atıflar metnin aslından ziyade onları anlama ve yorumlama biçimlerine yapılmış olmaktadır. Bu nedenle grupların kendi düşüncelerini ifade etme şekilleri dışlayıcılığa neden olup olmaması bakımından önem kazanmaktadır.

²⁵⁸ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri*, s. 14.

²⁵⁹ Çotuksöken, *Felsefî Söylem Nedir?*, s. 29.

²⁶⁰ Burhanettin Tatar, "Din Dilinin Ontolojik-Tarihsel Karakteri Üzerine Notlar", *Din Dili*, İstanbul Kuramer Yayınları, 2015, s. 43, 44; Kalaycı, "Mezheplerde Tekfir ve Tatlil Olgusu", s. 180.

Aynı tarihsel gerçeklikte bulunan ekollerin, sağlıklı bir iletişim kurması mümkün olduğu halde, birbirlerine karşı dışlayıcı tavır sergilemiş olmalarının birçok sebebi bulunmaktadır. Farklı anlama ve yorumlama biçimlerine sahip dinî gruplar, ekoller veya mezhepler, kendi konumunu ve değerini, çoğunlukla, öteki dinî gruplarla yapılan kıyaslar üzerinden tespit etmeye çalışmıştır.²⁶¹ Bir başka ifadeyle dinî gruplar, kendi meşruiyetlerini diğerlerinin geçersizliği üzerinden ispat etmeye çalışmıştır.²⁶² Dinî gruplar, varlığını devam ettirebilmek üzere kendi dünya görüşünü ve bunlardan beslenen bireysel ve sosyo-kültürel değerlerle kendisini diğerlerinden farklılaştırmaya ihtiyaç duymaktadır. Yani bir yandan kendi iç bütünlüğünü sağlamaya çalışırken, öte yandan diğer gruplardan farklı olduğunu vurgulayan iddialarını ortaya koymaktadır.²⁶³ Farklılık iddiasının ötekiler üzerinden inşa edilmesi, bir dereceye kadar doğal karşılanırsa da burada vurgulanmak istenen husus, dinî grupların veya mezheplerin kendi varlığını, diğerlerinden farklı oldukları hususlar üzerinden ortaya koyma çabası değil; kendi varlığını temellendirirken veya durduğu yerin hakikate olan mesafesini tespit ederken kriter olarak, öteki dinî grupların geçersizliğini esas almalarıdır.²⁶⁴ Bir mezhebin hakikat üzerinden bir kimlik inşa ederek, diğer mezheplerin geçersizliğini esas alması, kaçınılmaz olarak dışlayıcı söyleme sebep olmaktadır. Bu bağlamda bir tarafa hakikat, öteki tarafa küfr, dalâlet ve inkâr gibi kavramlar konumlandırılmaktadır.

Dışlayıcı söylemin sebepleri arasında değinilmesi gereken bir diğer husus ise, farklılık hakkını muhafaza edecek, üzerinde uzlaşmış kuralların bulunmayışıdır.²⁶⁵

²⁶¹ Yapıcı, *Din Kimlik ve Ön Yargı*, s. 1.

²⁶² Kalaycı, “Mezheplerde Tekfir ve Tatlil Olgusu”, s. 180, 181.

²⁶³ Yapıcı, *Din Kimlik ve Ön Yargı*, s. 1.

²⁶⁴ Yapıcı, *Din Kimlik ve Ön Yargı*, s. 1; Kalaycı, “Mezheplerde Tekfir ve Tatlil Olgusu”, s. 181.

²⁶⁵ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Söylem ve Yorum*, Mana Yayınları, İstanbul, 2015, s. 8.

Nitekim ilk dönemlerden itibaren her türlü yeni ve farklı görüşün topyekün reddine imkân sağlayan kutuplaşma zeminlerinin inşa edildiği görülmektedir.²⁶⁶ Cemaat ve fırka, hadis ve re'y, sünnet ve bid'at gibi kavramlarla ifade edilen kutuplaşmaların, ana akımın karşısında, yeni ve özgün ortaya çıkan düşünce ve ekollerin reddi üzerinden işlediği görülmektedir. Cema'at ve sünnet ile ifade edilen grup kimliğini ihlal, ihmal ya da inkâr edenler, dinî topluluğun bütünsel yapısının korunması karşısında, tehdit olarak algılanmakta ve sapkınlarla mücadele, grup içi bütünleştirici bir işlev görmektedir.²⁶⁷

Dışlayıcı söylemin arkasında sosyal, siyasî, kültürel birçok nedenin olması mümkündür. Bu unsurların dışlayıcı söyleme hangi açılardan ve hangi boyutlarda tesir ettiği, ele alınan bağlama göre değişkenlik göstermektedir. Ancak kurumsallaşma ile birlikte, siyasetin ve otoritenin güçlü bir belirleyen olduğunu vurgulamak gerekmektedir.²⁶⁸ Toplumsal örgütlenme ve siyasî anlayış farklılıkları, kutuplaşmalar arasındaki uzlaşmayı engelleyebilecek bir yapıya sahiptir. Tarafların güç, prestij, ayrıcalık ve menfaat talepleri ile temsil ve otorite paylaşımı, çatışmaya sebep olabilmektedir.²⁶⁹ Tarihe bakıldığında dinin, dinî metinlerin, dinî perspektillerin önemli bir meşrulaştırma vasıtası olarak kullanıldığı görülmektedir. Yapıları itibariyle farklı şekilde yorumlanmaya müsait dinî metinler ve gelenekler, politik ve askerî kararlar

²⁶⁶ Söz konusu kutuplaşma zeminleri kronolojik sırasıyla, cema'at-fırka, bid'at-sünnet, re'y-hadis, zâhir-batın olarak tespit edilmiştir. Bu diyalektik gerilim ve kutuplaşmalar hakkında bkz. Kalaycı, "Mezheplerde Tekfir ve Tadlil Olgusu", s. 182-188.

²⁶⁷ Aydınalp, "Sosyal Çatışma Sürecinde Din", s.777.

²⁶⁸ İnanç ve düşüncenin toplumsal ve kültürel açılardan kurumsallaşması, ona sarsılmaz bir hakikat görüntüsü vermektedir. Bkz. Mehmet Evkuran, *Ahlâk Hakikat ve Kimlik İslam Kelâmında Ahlâk Problemi*, Ankara, Araştırma Yayınları, 2013, s. 113.

²⁶⁹ Aydınalp, "Sosyal Çatışma Sürecinde Din", s. 778.

dahil pek çok düşünce ve aksiyonun, kutsal bir anlam evreninde meşrulaştırılmasını ve muhaliflerin dışlanmasını sağlamaktadır.²⁷⁰

1. DIŞLAYICI SÖYLEME TEMEL OLUŞTURAN İÇERİKSEL ÇERÇEVE

2./8. asrın başlarından itibaren Cehm b. Safvân ve ilk Mu'tezilî âlimler, İslam'ı red ve tenkit eden gruplarla fikrî alanda mücadele etmiş; zaman zaman onların kullandıkları dil, aklî istidlâl ve terimlerle karşı tarafın savunduğu düşünce ve tezlerin yanlışlığını ispat etmeye çalışmışlardır.²⁷¹ Ashâbu'l-Hadîs ise, kelâmın doğuş sürecinde İslam dininin ilkelerinin, aklî olarak temellendirilmesine, diğer din ve kültürlerle karşı savunulmasına tepki göstermiştir. Onlar, kelimcilerin bu etkinliğini, yöntemlerini ve tartışılan konuları bid'at olarak değerlendirmiş ve bu görüşlerini ifade etmek üzere reddiyeler yazmıştır.²⁷² Diğer din ve kültürle karşılaşmanın zorunlu olarak getirdiği diyalektik ilişki, Ashâbu'l-Hadîs tarafından karşı tarafa benzemek olarak değerlendirilmiştir. Ahmed b. Hanbel, Cehm'in Allah'ın varlığı ve sıfatları gibi kelâm konularıyla ilgilenmeye başlamasını, Sümenîler'le yaptığı bazı münazaralara bağlamaktadır. Hatta Cehm'in Sümenî bir kimsenin sorularına, Hristiyan zındıkların kullandığı delillendirme tarzı ile cevap verdiği ve onlara benzediği iddia edilmiştir.²⁷³

²⁷⁰ Aydınalp, "Sosyal Çatışma Sürecinde Din", s.770.

²⁷¹ Cehm b. Safvân'ın Sümeniyye ve Seneviyye ile fikri mücadelesi hakkında bilgi için bkz. Osman Çamur, *Cehm b. Safvan'ın İtikâdî Görüşleri ve Tesirleri (128/745-746)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017, s. 54-58.

²⁷² Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 231.

²⁷³ Ahmed b. Hanbel'in aktardığına göre Sümeniye olarak isimlendirilen müşrik bir grup, Cehm ile görüşmüş ve Cehm'e Allah'ın birliği konusunda sorular sormuşlardır. Diyaloğa göre Sümenî, bir İlah'ın varlığını inkâr etmek gayesiyle, Cehm'e bir İlah'ı kabul ettiğini onaylattıktan sonra sırasıyla, O'nu görüp görmediğini; işitip işitmediğini; kokusunu duyup duymadığını; kendisini hissedip hissetmediğini sormuştur. Cehm'in cevaplarının hepsinin "hayır" olması sonucunda, o halde O'nu nasıl idrak edebileceği

Söylemin inşası, muhatapların varlığı ile birlikte başlamaktadır. Bu nedenle ekollerin gündemine ve teolojik görüşlerine tesir eden unsurlardan birisi de onların muhatap olduğu veya karşılaşp yüzleşmek zorunda kaldıkları ötekiler olmuştur.²⁷⁴ Belli bir tarihsel ve kültürel bağlamda, aynı sorunlar ve ihtiyaçlar ile karşı karşıya kaldıkları için söylemlerin hareket noktaları ve anlatı sistemleri birbirinden oldukça farklı olsa da ekoller, karşılıklı etkileme ve etkilenmeye maruz kalmaktadır. Bu etkileşim sayesinde söylemler, birbirleri ile olan mücadeleleri esnasında kendi yapılarını şekillendirme, hususiyetlerini aktifleştirme ve bazı hareket noktalarını yenileme gibi hususlarda birbirlerinden çeşitli unsurları ödünç almaktadır. Bu sayede söylemler, muhatapları karşısında durabilme ve meşruiyetlerini sürdürme güçlerini pekiştirebilmektedir.²⁷⁵ Bütün bu sebeplerle Ashâbu'l-Hadîs, teoride, Hz. Peygamber'in ve selefin sözlerinde yer almayan hususların tartışılmasını uygun görmediği halde, kendi yöntemleri çerçevesinde kalmak koşuluyla kelâmî meseleleri tartışmıştır. Örneğin Ashâbu'l-Hadîs, ele alınan reddiyelerde açıkça görüldüğü üzere, Kur'an ve sünnette yer almadığı halde "Kur'an mahlûk değildir" tezini savunup ispat etmeye çalışmıştır. Öte yandan Allah'ın sıfatlarına sadece O'nun kendisini vasıflandırdığı şekliyle iman edilmesi gerektiği kabul

solunmuştur. Bunun üzerine Cehm, Sümenî'ye kendisinde bir ruhun varlığını kabul edip etmediğini sormuştur. Bu sorunun yanıtı "evet" olmuş ve Cehm, Sümenî'ye ruhunu görüp görmediğini, ruhun sözünü işitip işitmediğini; onu hissedip ona dokunup dokunmadığını sormuştur. Sümenî, bütün bunların gerçekleşmediğini kabul ettiğine yönelik cevap verdiğinde Cehm, tıpkı bu şekilde, Allah'ın da var olmasına rağmen görülemeyeceğini, iştilemeyeceğini, kokusunun koklanamayacağını, gözlerden gâib olduğunu, bir mekânda bulunamayacağını ifade etmiştir. Bkz. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye fima şekket fihi min müteşabihi'l-Kur'an ve te'evvelethü 'ala gayri te'vilih*, thk. Değşu b. Şebîb b. el-'Acemî, Kuveyt, Garas li'n-Neşr, 2005, s. 198, 199.

²⁷⁴ Kalaycı, "Mezheplerde Tekfir ve Tatlil Olgusu", s. 192.

²⁷⁵ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Söylem ve Yorum*, s. 7, 8.

edildiği halde, sıfatların Allah'ın zâtı ile ilişkisinin keyfiyetine dair yorumlar yapılmıştır.²⁷⁶

Ashâbu'l-Hadîs ile mütekellimlerin fikir ayrılıkları, Ashâbu'l-Hadîs'in reddiye türü eserlerinin içeriğinde oldukça belirleyici olmuştur. Ahmed b. Hanbel, Cehmiyye'nin görüşlerini üç müteşabih ayet üzerine bina ettiğini ifade etmektedir. Ahmed b. Hanbel'e göre Cehmiyye, bu ayetleri olmayacak şekilde te'vil etmiş ve ayetleri yalanlamıştır.²⁷⁷ Söz konusu üç ayetin şu kısımları aktarılmıştır: "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur",²⁷⁸ "O, göklerde de yerde de Allah'tır",²⁷⁹ "Gözler O'nu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder".²⁸⁰ Buhârî ise, Cehmiyye'nin delil getirdiği ayetler arasından en çok şu üç ayetin karışıklığa sebep olduğunu düşünmektedir:²⁸¹ "O her şeyi yaratmış ve yarattığı o şeyleri bir ölçüye göre takdir etmiştir",²⁸² "Meryem oğlu İsa Mesih, ancak Allah'ın peygamberi, Meryem'e ulaştırdığı (emriyle onda var ettiği) kelimesi ve kendisinden bir ruhtur",²⁸³ "Rablerinden kendilerine ne zaman yeni bir uyarı gelse, onu da sadece alaya alarak dinliyorlar".²⁸⁴ Bu ayetler, Allah'ın sıfatları, rû'yetullah, halku'l-Kur'ân ve insan fiilleri konuları hakkında gündeme gelmiştir. Bunlarla birlikte tartışılan diğer konular, Ashâbu'l-Hadîs'in muhataplarını ne şekilde ve nasıl tenkit ettiği göz önünde bulundurularak ele alınacaktır. Ashâbu'l-Hadîs'in konuları

²⁷⁶ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale 'z-Zenâdika ve 'l-Cehmiyye*, s. 280-285.

²⁷⁷ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale 'z-Zenâdika ve 'l-Cehmiyye*, s. 206.

²⁷⁸ Şûrâ 42/11.

²⁷⁹ En'âm 6/3.

²⁸⁰ En'âm 6/103.

²⁸¹ Buhârî, *Halku ef'âli 'l-'ibâd*, s. 59, 60.

²⁸² Furkân 25/2.

²⁸³ Nisâ 4/171.

²⁸⁴ Enbiyâ 21/2.

ele alış tarzı ve eleştirilerinde, Ashâbu'l-Hadîs'in söylemini belirleyen zihinsel ve metodolojik arka plana dair ipuçlarının bulunduğunu da hatırlatmak gerekmektedir.

1.1. Sıfatlar Problemi ve Te'vil

İlk dönemden itibaren kelâmcıların üzerinde durduğu ilâhî sıfatlar sorunu, kelâm ilminin temel tartışmalarından biridir. “Sıfat”, Allah’ın insanlarca bilinebilmesi için zâtına nisbet edilen mana ve mefhumlar anlamında kullanılmaktadır.²⁸⁵ Kur’ân’da, tevhid ilkesine dayanan tenzihî sıfatlar ısrarla vurgulanmış; bunun yanında kâinata ve insana yani yaratılmış varlıklara yansıyan birçok nitelik Allah’a nispet edilmiştir.²⁸⁶ Bir başka ifadeyle, hem Allah’ın ne olmadığı söylenmiş hem de Allah hakkında olumlu bir dil kullanılmıştır.²⁸⁷ Bu doğrultuda kelâm ilminde bütün ekollerin Allah tasavvurlarına ilişkin ortak zeminleri, tenzih fikrine dayalı tevhid ilkesi olmuştur. Allah’ı, yaratılmışlara atfedilen her türlü isimlendirme ve nitelemelerden uzak kılmak; eşsizliği, benzersizliği, mükemmelliği ve kusursuzluğu sadece O’nun zâtına özgü kılmak amaçlanmıştır.²⁸⁸ Ancak bireylerin ve ekollerin Tanrı tasavvurları, Allah’ın akıl ile kavranabilecek bir varlık olmaması ve insan aklının, sosyolojik, psikolojik ve fizyolojik unsurlardan bağımsız olmaması sebepleriyle, vahyin sunduğu tasavvurlardan ayrılmaktadır.²⁸⁹ Bu doğrultuda ilk asırlarda İslam düşüncesinde, farklı sıfat anlayışları

²⁸⁵ Çelebi, İlyas, “Sıfat”, *DİA*, 2009, XXXVII, s. 100.

²⁸⁶ Çelebi, “Sıfat”, *DİA*, XXXVII, s. 101.

²⁸⁷ Mahmut Ay, “Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, XLVI, sy. 2, s. 108; Koç, Turan, *Din Dili*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2013, s. 64, 65.

²⁸⁸ Mahmut Ay, “Kelâm’da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları”, *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, 2015, sy. 31, s. 26.

²⁸⁹ Ay, “Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması”, s. 108.

gündeme gelmiştir. Kelâm ilmindeki sıfatlar problemi, ontolojik, semantik ve mantikî boyutları olan çok yönlü bir konudur.²⁹⁰

Genel itibariyle sıfatları anlama konusundaki tutumlar, teşbih, tevfiz ve te'vil olarak kategorize edilmiştir.²⁹¹ Bu tutumlar, daha ziyade mana yönünden müteşâbih olan ve literal anlamlarıyla anlaşılması durumunda insanları teşbih ve tescîm fikrine götüren “haberî sıfatlar” konusu üzerinden belirginleşmiştir.²⁹²

Birinci tutum, Allah'ı yaratılmışlara veya yaratılmışları Allah'a benzetenler ile Allah'ı cisim olarak düşünenleri veya O'na cismanî özellikler nisbet edenleri, yani Müşebbihe²⁹³ ve Mücessime'yi²⁹⁴ ifade etmektedir. Bu eğilim, ulûhiyyete dair naslardan manası kapalı olanları, açık olanların ışıǵı altında anlamak yerine kapalı olan naslara lafzî anlam vermeyi tercih etmiştir.²⁹⁵ Teşbih inancının daha çok Şîa'nın aşırı fırkalarını teşkil eden Gâliyye'de ortaya çıktığı kabul edilmektedir. Ancak ana akım arasında yer

²⁹⁰ H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2001, s. 156.

²⁹¹ Çelebi, “Sıfat”, *DİA*, XXXVII, s. 102; Haberî sıfatların anlaşılma şekli, tevfiz ve te'vil olmak üzere iki kategori üzerinden de ele alınmıştır. Birinci görüşün, Ehl-i Sünnet'in Selefi, Müşebbihe ve Mücessime; ikinci görüşün ise Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in Halefi tarafından benimsendiği kabul edilmiştir. Böylece Müşebbihe ve Mücessime, tevfiz olarak adlandırılan tutumun altında değerlendirilmiştir. Bkz. Ömer Aydın, “Haberî Sıfatları Anlama Yolları”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sy. 1, s. 134, 135.

²⁹² Recep Önal, “Kelâm Tarihinde Haberî Sıfatlara Yaklaşımlar ve Ebu'l-Berekât en-Neseî'nin Konuya Bakışı”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2016, c. 14, sy. 2, s. 378.

²⁹³ Sözlükte “benzetmek” anlamındaki teşbih kökünden türeyen müşebbihe kelimesi, “benzetenler” demektir. Terim olarak Allah'ı yaratıklara veya yaratıkları Allah'a benzeten yahut bu sonuçları doğurduğu ileri sürülen inançları benimseyenleri ifade etmektedir. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Müşebbihe”, *DİA*, 2006, XXXII, s. 156-158.

²⁹⁴ “İnsan, hayvan ve benzerlerinin maddî varlığını oluşturan şey, ceset, beden” anlamlarındaki cism kökünden gelen mücessime, Allah'ı cisim olarak düşünenleri veya O'na cismanî özellikler nisbet edenleri ifade etmektedir. Bkz. Üzümcü, İlyas, “Mücessime”, *DİA*, 2006, XXXI, s. 449-450.

²⁹⁵ Yavuz, “Müşebbihe”, *DİA*, XXXII, s. 157.

alan Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), teşbih inancının temsilcileri arasında görülen isimlerden birisidir.²⁹⁶ İman nazariyeleri bakımından Mürcie'nin alt grubu olarak görülen Kerrâmiyye, Allah ve sıfatları konusundaki antropomorfist fikirleri dolayısıyla Sıfâtiyye, Mücessime veya Müşebbihe'nin alt grupları arasında zikredilen diğer önemli bir gruptur.²⁹⁷

Tevfîz, te'vilden kaçınan, Allah'ın zâtı ve sıfatlarının mahiyetine ilişkin bilgiyi ilâhî ilme havale edip tevakkuf edenleri nitelemektedir.²⁹⁸ Şehristânî, seleften Ahmed b. Hanbel ve Mâlik b. Enes gibi isimlerin teşbihten kaçındıklarını; hatta onlara göre, Allah'ın “eli” ve “parmağı” ile ilgili ayet ve hadisler okunduğunda elini ve parmağını gösterenlerin elinin ve parmağının kesilmesi gerektiğini ifade etmektedir.²⁹⁹ Teşbihi reddeden ve tevfiiz yolunu benimseyen Ashâbu'l-Hadîs de iki farklı tavır sergilemiştir. Bir grup, Allah hakkında sabit olan ifadelerin, Allah ile yaratılmış varlıklar arasında benzerlik kurmadan ve ifadelerin keyfiyetlerini sorgulamadan, kesinlikle gerçek manalarıyla anlaşılması gerektiğini iddia etmiştir. Diğer grup ise, Allah hakkında tasdik olunan ifadenin başka herhangi bir varlık hakkında kullanılan terime benzemediğini vurgulamıştır.³⁰⁰ Nitekim Ashâbu'l-Hadîs'in bazı konularda teşbihe varan fikirlere sahip olmasının temel sebeplerinden birisi, haberî sıfatların kesinlikle gerçek manalarıyla anlaşılması gerektiği vurgusu olmuştur.

Cehmiyye, Mu'tezile, Şîa, Eş'ariyye, Maturîdiyye ve İslam filozofları, ilâhî sıfatlara dair farklı teorilere sahip olsalar da lafzî anlamı ile ilk bakışta Allah'ın

²⁹⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Teşbih”, *DİA*, 2011, XXXXI, s. 558.

²⁹⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 155; Sönmez Kutlu, “Kerrâmiyye”, *DİA*, 2002, XXV, s. 294.

²⁹⁸ Şehristânî, *İslam Kelâmı ve Mezhepleri*, s. 149; Çelebi, İlyas, “Sıfat”, *DİA*, s. 102.

²⁹⁹ Şehristânî, *İslam Kelâmı ve Mezhepleri*, s. 149.

³⁰⁰ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 157.

yaratılmışlara benzediği izlenimini veren nasların, aklî bilgiler ve dil bilimi kuralları ışığında yorumlanması gerektiği hususunda ittifak etmişlerdir.³⁰¹ Teşbihî yaklaşıma karşı, sıfatları nefyeden tenzihî yaklaşımın ilk temsilcilerinin Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân olduğu kabul edilmektedir. Cehm b. Safvân, teşbih ifade edeceği gerekçesiyle, Allah'ın yaratılmış varlıkların nitelendirildiği sıfatlarla nitelendirilmesinin doğru olmadığını savunmuştur. Cehm'e göre Allah, kâdir, âlim, fâil ve yaratıcıdır; zira kulların kudret, fiil ve yaratma ile nitelendirilmesi mümkün değildir.³⁰² Cehm'in benimsediği cebr anlayışının, onun sıfat anlayışına da yansıdığı görülmektedir. Cehm'e göre insan bir şey yapmaya kudretli olmadığı, istitâatla nitelendirilemeyeceği ve fiillerinde mecbur olduğu için,³⁰³ Allah'ın kudret, fiil ve yaratma ile nitelendirilmesinde bir sakınca görmediği anlaşılmaktadır. Ancak bunlar dışında, yaratılmış varlıklar için kullanılan nitelemelerin hepsi Allah'ın yaratılmış varlıklara benzetilmiş olacağı gerekçesiyle Allah'tan nefyedilmiştir. Mu'tezilî âlimler, Allah'ı, tevhidine ve kadîm oluşuna halel getirecek her türlü şeyden ve yaratılmışlara benzetilmekten tenzih etmek konusunda oldukça hassas davranmış ve haberî sıfatları bu doğrultuda te'vil etmiştir.³⁰⁴

Kelâmcılar, zât-sıfat ilişkisine dair farklı yaklaşımlar öne sürmüşlerdir. Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025), Allah'ın âlim, kâdir ve hayy gibi sıfatlara layık oluş keyfiyetine dair ortaya atılan görüşleri dört grupta değerlendirmektedir: a. Allah sıfatları, zâtından dolayı kazanmıştır, b. vücûd, adem, hudûs ve kıdemle tavsif

³⁰¹ Çelebi, "Sıfat", *DİA*, s. 102.

³⁰² Şehristânî, *İslam Kelâmı ve Mezhepleri*, s. 126.

³⁰³ Şehristânî, *İslam Kelâmı ve Mezhepleri*, s. 127; Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 229.

³⁰⁴ Bkz. Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 154.

edilmeyen manalardan dolayı kazanmıştır,³⁰⁵ c. muhdes manalar sebebiyle kazanmıştır, d. ezeli veya kadim manalar sebebiyle kazanmıştır.³⁰⁶ Bu değerlendirme, 3./9. asırdaki mevcut ekollerin ilâhî sıfat teorilerinin tasnifi niteliğindedir. 4./10. asırda vefat eden Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ise, hem Sıfâtiyye'den hem de Mu'tezilî âlimlerin büyük çoğunluğundan farklı olarak "ahvâl teorisi" olarak anılan yeni bir teori getirmiştir.³⁰⁷

Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf ve Ebû Âli el-Cübbâî'nin (ö. 303/916) de aralarında olduğu Mu'tezile kelâmcılarının büyük çoğunluğu, zât-sıfat ilişkisine dair, Allah'ın ilim, kudret ve hayat ile kadim değil, zâtıyla (bi-nefsihî) ezeli olarak âlim, kâdir ve hayy olduğu görüşünü benimsemişlerdir.³⁰⁸ Mutezilî âlimlere göre, Allah'ın zâtına ilave sıfatların varlığı, yani ontolojik gerçekliği kabul edildiği takdirde bunların, kadim ya da hâdis olması gerekmektedir. Bu sıfatların kadim olması, birden çok kadim varlığın söz konusu olmasını gündeme getirdiği için; hâdis olması ise, Allah'ın zâtının yaratılmış şeylere mahal olması anlamına geleceği için mümkün değildir.³⁰⁹ Mu'tezile'ye göre, Allah'ın ilim, kudret ve hayat gibi nitelikleri, zihni ve itibari olup onların zihnin dışında

³⁰⁵ Allah'ın sıfatlarını, vücûd, adem, hudûs ve kıdemle tavsif edilmeyen manalardan dolayı kazandığına dair görüş, Sıfâtiyye'den Süleyman b. Cerîr'e (ö. 187/803'ten sonra [?]) nispet edilmektedir. Bkz. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, I, s. 294.

³⁰⁶ Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025), *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, I, s. 294-296.

³⁰⁷ "Ebû Hâşim, Allah'ın sıfatları zâtından dolayı hak ettiği şeklindeki Ebû'l Hüzeyl ve Ebû Ali el-Cübbâî'nin görüşünün sıfatların gerçekliğini büyük ölçüde inkâr anlamına geldiği için Kur'an'a uygun olmadığını, Sıfâtiyye'nin Allah'ın sıfatları bir takım manalardan dolayı hak ettiği görüşünü ise, ulûhiyet hakkında hakikî cüzlerden meydana gelen bir terkîbin varlığını olumladığından (ispât) dolayı tevhid prensibine aykırı olduğunu söyleyerek eleştirmektedir." Bkz. Hayrettin Nebi Güdekli, *Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımı: Haller Teorisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008, s. 5; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 113.

³⁰⁸ Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 160; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, I, s. 294.

³⁰⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, I, s. 296.

yani dış dünyada mevcudiyetleri bulunmamaktadır.³¹⁰ Allah, sıfatlarını zâtından dolayı kazanmıştır. Ebu Huzeyl'e göre, İlâhî zâtın sıfatlarını ispat etmek, zâtın kendisini kanıtlamak gibidir.³¹¹

“İlâhî sıfatların Allah’a nisbet edilmesini benimseyenler” anlamındaki Sıfâtiyye³¹², ilâhî sıfatları Allah’ın zâtı ile kâim, hakikî ve vücûdî olarak kabul etmektedirler. Birçok konuda farklı görüşleri bulunmakla birlikte, sıfatları Allah’a nisbet etmede ortak oldukları için Ehl-i Sünnet’in yanı sıra Hişâmiyye, Kerrâmiyye, Müşebbihe ve Mücessime de Sıfâtiyye diye anılmaktadır.³¹³ Allah’ın zâtında mânaların bulunduğunu kabul edenler, bu mânaların kadîm veya muhdes olması ile zâtında veya zâtından ayrı olması hususlarında farklılaşmışlardır. Bahsedilen gruplandırmadaki üçüncü görüş, Allah’ın zâtındaki mânaların hâdis yani yaratılmış olduğunu kabul etmektedir. Kâdî Abdülcebbâr, bu görüşü, Hişâm b. Hakem ismi ile birlikte zikretmektedir.³¹⁴ Ayrıca Kerrâmiyye, Allah’ın ilim, kudret gibi mâna sıfatlarının zâtından ayrı ve hâdis yani yaratılmış olduklarını ileri sürmüştür.³¹⁵ Allah’ın zâtından ayrı herhangi bir şeyin kadîm olması söz konusu olmayacağından, Allah’ın kendisiyle vasıflandırıldığı mânaların, yaratılmış olarak görüldüğü anlaşılmaktadır.

³¹⁰ Albert Nasri Nader, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, Mısır, Dâru Neşri's-Sikâfiyye, 1950, I, s. 43.

³¹¹ Abdülhâdî Ebû Rîde, “Nazzam’a Göre Allah’ın Zâtı ve Sıfatları”, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i*, der. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yayıncılık, 2014, I, s. 906.

³¹² İlyas Çelebi, “Sıfâtiyye”, *DİA*, 2016, Ek-2, s. 509.

³¹³ Çelebi, “Sıfâtiyye”, *DİA*, Ek-2, s. 509.

³¹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, I, s. 294.

³¹⁵ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn et-Teftâzânî, (ö. 792/1390), *Kelâm İlmi ve İslam Akâidi Şerhu'l-Akâid*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2017, s. 133; Kutlu, “Kerrâmiyye”, *DİA*, XXV, s. 294.

Dördüncü görüş ise Allah'ın zâtında kadîm ve ezeli mâna sıfatlarının³¹⁶ olduğu şeklindedir. Başta Ashâbu'l-Hadîs olmak üzere, erken dönem Ehl-i Sünnet kelâmcılarından İbn Küllâb, Allah'ın kadîm olan isim ve sıfatları bulunduğunu kabul edenler arasındadır. Mâturidîyye ve Eş'ariyye ekolü, Allah'ın yaratılmışlara benzemekten münezzeh olduğunu söylemekle birlikte üstünlük ve kemal niteliği taşıyan bütün sıfatları Allah'ın zâtına nisbet etmeyi hem aklen hem de naklen zaruri görmüştür.³¹⁷ Onlar, Mu'tezilî mütekellimlerin aksine sıfatların Allah'ta zâtından dolayı değil; zâtına zâid olan mâna sıfatlarından dolayı bulunduğunu kabul etmiştir. Yani onlara göre, Allah, zâtında bulunan ilim, kudret, hayat sıfatlarından dolayı, âlim, kâdir ve hayy olarak vasıflandırılmaktadır. Ehl-i Sünnet kelâmcıları, sıfatların Allah'ın zâtında veya zâtından ayrı olduğunu değil; Allah'ın ne zâtının aynı, ne de gayrı olduğu fikrini benimsemişlerdir.³¹⁸

Sıfatlar konusundaki görüşüne nispetle, aynı zamanda Sıfâtiyye veya Ehlü'l-İsbât³¹⁹ olarak anılan Ashâbu'l-Hadîs, tüm konularda olduğu gibi Allah'ın sıfatları

³¹⁶ Ehl-i Sünnet kelâmcıları, mânevî sıfat ve meânî (manalar) sıfat ayrımı yapmıştır. Mânevî sıfatlar, âlim, kâdir ve hayy gibi müştak (türemiş) formundaki (ism-i fâil ve sıfat müşebbehe) sıfatlar, meânî sıfatlar ise zâtta atfedilen âlim, kâdir ve hayy gibi mânevî sıfatların, zâtta bulunmalarını sağlayan ilim, kudret, hayat gibi masdar formundaki sıfatlardır. Teftâzânî, müştak yani türemiş bir kelimenin, bir şeye delalet etmesi ve onun hakkında doğru olması için o şeyin türediği kök bir kelimenin yani masdarın var olmasını gerektiğini ifade etmektedir. Ehl-i Sünnet kelâmcılarının yaptığı bu ayrıma göre kendilerinin hem mânevî hem de meânî sıfatları; Mutezilî âlimlerin ise Allah'ın zâtı gereği mânevî sıfatlarla vasıflandığı görüşünü kabul ettiklerini söylemek mümkündür. Bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 132.

³¹⁷ Çelebi, İlyas, "Sıfat", *DİA*, XXXVII, s. 103.

³¹⁸ "Yani Allah'ın sıfatları O'nun zâtının aynı ve tıpkısı olmadığı gibi zâtının başkası da değildir." Bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 134.

³¹⁹ Ehlü'l-İsbât tabiri daha çok ilâhî sıfatları ispat eden, yani zâta nisbetini benimseyenler için kullanılmaktadır. İlgili DİA maddesinde tespit edilebildiği kadarıyla Ehl-i İsbât tabirini ilk defa Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935) *Makalâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserinde kullanıldığı belirtilmektedir. Ancak Ehlü'l-İspat ve Müsbütün kavramlarının daha erken dönemde İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *el-İhtilâf fi'l-*

konusunda da Kur'ân ve rivayetlere kesin olarak bağlı kalmayı esas almış ve muhalif olduğu grupların bu konudaki görüşlerini tenkit etmiştir. Her ne kadar Ashâbu'l-Hadîs'in sıfatlar konusundaki görüşleri, Kur'ân'da ve rivayetlerde konuya dair mevcut olan bütün hususların kabulünden ibaret olduğu için son derece basit ve sade olmakla nitelendirilse de³²⁰ incelenen reddiye türü eserlerde, Ashâbu'l-Hadîs'in ilkesel tavrına aykırı ve değerlendirmeye açık ifadeler bulunmaktadır. Ashâbu'l-Hadîs tarafından Allah'ın sıfatlarının mahiyetinin ve keyfiyetinin bilinemeyeceği; te'vile kapalı olduğu kabul edilmiş olsa da onlardan bazı kimselerin, İlâhî sıfatlar hakkında birtakım izahlar yaptığı görülmektedir. İleride ele alınacağı üzere, bu izahların bazılarının, lafzî anlama yapılan vurgu sebebiyle teşbihe vardığı görülmektedir.

Ahmed b. Hanbel, "Allah'ın ilmi vardır ve yaratılmamıştır" görüşünün diğer bütün görüşlerden ayrı olduğunu ve Ehl-i Sünnet'in görüşünün de bu olduğunu ifade etmektedir.³²¹ Ashâbu'l-Hadîs, Allah'ın sıfatları konusunda bunun dışındaki görüşleri küfürle itham etmiştir.³²² Dârimî, Allah'ın sıfatlarını sıraladıktan sonra bu sıfatların hilafına bir tasavvurun ve bu sıfatların hilafına bir İlâh'a ibadetin, Allah dışında başka bir varlığa ibadet olacağını ve o kimsenin küfre düşeceğini belirtmektedir. Dârimî'nin,

lafz adlı eserinde geçtiğini ifade etmek gerekmektedir. Bkz. İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz*, s. 15; Yusuf Şevki Yavuz, "Ehl-i İsbât", *DİA*, 1994, X, s. 515.

³²⁰ Kırbaçoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, s. 302.

³²¹ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 306.

³²² Ahmed b. Hanbel, Cehmiyye'nin Allah'ın ilmini ikrar etmediğini; Allah'ın ilmi ile ilgili bazı ayetler (Bakara 2/255; Nisâ 4/166; Hûd 11/14; Fussilet 41/47) hakkında onlara soru sorulduğunda bunun açığa çıkacağını iddia etmektedir. Ahmed b. Hanbel, Cehmiyye'ye bu ayetlerin Allah'ın ilmi hakkında haber verdiği ve delalet ettiği şeyleri kabul edip etmedikleri sorulduğunda, eğer Allah'ın ilminin olmadığını iddia ederlerse, onların kâfir olacaklarını söylemektedir. Ahmed b. Hanbel, eğer onlar, "Allah'ın ilmi vardır ancak yaratılmıştır" derlerse, Allah'ın kendisi için ilim yaratana kadar ilminin olmadığını iddia etmiş olacaklarından, yine küfre düşeceklerini ileri sürmektedir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 305, 306.

bu uyarısının hedefinde, müşriklerin yolunu takip etmekle itham ettiği Ca'd b. Dirhem ile Cehm b. Safvân isimleri ve onların takipçisi olarak gördüğü gruplar bulunmaktadır.³²³

Hem Ashâbu'l-Hadîs'in hem de muhataplarının ortak kaygısının, Allah'ı diğer varlıklara benzemekten sakındırmak olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Cehmiyye, "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur"³²⁴ ibaresini, Allah'ı kendisine layık olmayacak şeylerden tenzih edecek şekilde tefsir etmiştir.³²⁵ Buhârî, Allah'ın kelâmının, yakından ve uzaktan işitilebilecek olma niteliğiyle, diğer bütün varlıkların konuşma gücünden ayrıldığını ifade ederek, O'nun hem zâtı hem de sıfatları itibariyle hiçbir varlığa benzemediğine işaret etmiştir.³²⁶ Allah'ın konuştuğunun kabul edildiği ancak konuşmasının mahlûk olduğuna dair görüş ise Ashâbu'l-Hadîs tarafından, Allah'ın insanlara benzetildiği gerekçesiyle eleştirilmiştir.³²⁷ Buna rağmen Ashâbu'l-Hadîs ve muhatapları, farklı düşünme biçimlerinden dolayı, farklı iddiaları gündeme getirmişlerdir. Söz konusu farklılık sonucunda, Mu'tezilî kelâmcıların, Ashâbu'l-Hadîs'i ilâhî sıfatlar konusunda teşbih ve tecsîm inancını benimsemekle itham etmesine karşılık³²⁸ onlar da kelâmcıları özellikle haberî sıfatları ve ilâhî fiilleri yorumlamak suretiyle geçersiz kılmak, hatta bunları inkâr etmekle suçlamıştır.³²⁹

³²³ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 38, 39.

³²⁴ Şûrâ 42/11

³²⁵ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 207-209.

³²⁶ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 182.

³²⁷ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 276.

³²⁸ Ahmed b. Hanbel, Cehm'in, Allah'ın kendisini Kur'an'da ve Rasûlullah'ın hadislerinde vasıflandırdığı gibi vasıflandıran kimseleri kâfir ve müşebbihe olarak nitelendirdiğini aktarmaktadır. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 206.

³²⁹ Örnek olarak bkz. Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 287.

Ashâbu'l-Hadîs'in reddiye literatüründe, sıfatlar konusu, daha ziyade Cehmiyye ve Mu'tezile'nin Allah'ın zâtına zaid kadîm sıfatları nefyetmesi ve haberî sıfatları te'vil etmesi karşılığında üzerinden işlenmiştir. Cehmiyye ve Mu'tezile, inandıkları ve ibadet ettikleri İlâh'ı tanımamakla suçlanmıştır.³³⁰

Ahmed b. Hanbel, Cehmiyye'nin Tanrı tasavvurunu şöyle özetlemektedir:

“Eşya cinsinden O'nun hiçbir misli yoktur, arşın üzerinde nasıl bulunuyorsa yerin yedi kat altında da bulunur. Hiçbir mekân O'ndan hâli değildir. Allah bu veya başka bir mekânda değildir. Allah konuşmamıştır ve konuşmayacaktır. Dünya ve ahirette O'nu kimse görmeyecektir. Allah herhangi bir sıfatla ve herhangi bir fiil ile vasıflandırılmaz ve onlarla bilinemez. O'nun sonu yoktur. Allah akıl ile idrak olunamaz. Allah, bütünüyle vechtir, bütünüyle ilimdir, bütünüyle sem'dir, bütünüyle basardır, bütünüyle nurdur, bütünüyle kudrettir. İki muhtelif şeyden ibaret olamaz, muhtelif vasıflarla vasıflanamaz. O'nun aşağısı ve yukarısı yoktur, yönü ve tarafları yoktur, sağ ve solu yoktur, ağırlığı ve hafifliği yoktur, rengi ve cismi yoktur. Allah mâlum ve mâkul değildir. O'nun tarifinde kalbe tehlike getiren her şeyin hilafıdır.”³³¹

Cehmiyye'nin bu görüşleri, rivayetlere aykırı olduğu gerekçesiyle Ashâbu'l-Hadîs tarafından eleştirilmiştir. İbn Kuteybe, nazar ehlinin, yaratıcıdan teşbihi nefyederek, tevhid akidesini ikame etme iddiasında olduklarını belirtmektedir.³³² Cehmiyye'nin ve Mu'tezile'nin tenzih doktrini, bilinemez ve meçhul olan bir Allah tasavvuru olarak değerlendirilmiş;³³³ bu doktrin, Allah'ın görmeyen, işitmeyen,

³³⁰ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 45.

³³¹ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 207-209.

³³² İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz*, s. 22.

³³³ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 210.

konuşmayan, hareket etmeyen ve yer değiştirmeyen putlara benzetilmesine yol açacağı gerekçesiyle tenkit edilmiştir.³³⁴

Cehm'in, insanların kendi fiillerinin fâili olmadıkları iddiasıyla Allah'a kudret sıfatını nispet ettiğini ve bu nedenle, aslında Allah'a layık gördüğü birtakım sıfatları kabul ettiğini söylemek mümkündür. Ancak Cehm'in, Allah'ın, yaratılmış varlıkların nitelikleri olan sıfatlarla vasıflandırılmayacağına dair temel görüşünün, onun, Allah'ın sıfatlarının yaratılmış olduğunu kabul ettiği şeklinde tenkit edilmesine sebep olduğu anlaşılmaktadır. Yani Ashâbu'l-Hadîs, kadîm sıfatların kabul edilmemesini, yaratılmış sıfatların kabul edilmesi şeklinde yorumlamıştır.

Allah'ın sıfatları konusunda Cehm'in görüşlerini kabul eden Mu'tezile'nin, Allah'ın kelâm sıfatının mahlûk olduğunu iddia ettiği ileri sürülmüştür. Bununla kastedilen ise Allah'ın kelâmının, yani Kur'an'ın, mahlûk olduğu görüşüdür.³³⁵ Ashâbu'l-Hadîs, "kelâm"ı, Allah'ın zâtı ile kâim olan kadîm bir sıfatı olarak kabul ettiği için Mu'tezile'nin "Kur'an'ın yaratılmışlığı" görüşünü, "Allah'ın kelâm sıfatının yaratılmışlığı" şeklinde anlamıştır. Bu durumda, Allah'a yaratılmışlık atfedildiği şeklinde bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Daha önce açıklandığı üzere, Mu'tezile'nin sıfatların yaratılmış olmasının mümkün olmadığına dair görüşüne rağmen, bunun iddia edilmesinin, Mu'tezile'yi gözden düşürme gayesi ile ilişkili olduğu anlaşılmaktadır.

Ahmed b. Hanbel, Cehmiyye'nin, Allah'ın "şey" olup olmadığı hususunda, "Allah şeydir ancak diğer şeyler (eşya) gibi değildir" görüşünü benimsediğini

³³⁴ Dârimî, *Nakzü'd-Dârimî*, I, s. 489; Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 274, 275.

³³⁵ Mu'tezile'nin Allah'ın kelâmının yaratılmış olduğuna dair delil olarak getirdiği zikredilen "Anlayıp düşünmeniz için onu Arapça bir Kur'an kıldık." (Zuhuruf 43/3) ayetinden, Allah'ın sıfatının değil Kur'an'ın kastedildiği anlaşılmaktadır. Mu'tezile'nin delil olarak getirdiği ayetler için bkz. İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz*, s. 24, 25.

aktarmaktadır. Ahmed b. Hanbel'e göre ise, "hiçbir şey gibi olmayan bir şey", şey olmayacağından, Allah'ın diğer şeylere benzemeyen şey olduğunu söylemek mümkün değildir.³³⁶ Yani Ahmed b. Hanbel, Allah'ı şey olarak nitelendirmiş ve O'nun diğer şeyler gibi olmadığı fikrini, yokluk anlamına geleceği için reddetmiştir. Ancak bu konuda Cehmiyye'ye farklı görüşlerin nispet edildiği tespit edilmiştir. Eş'arî, kelâmcıların, Allah'ın "şey" olarak isimlendirilip isimlendirilemeyeceği konusunda, iki fırkaya ayrıldıklarını belirtmektedir. Bu ayrıma göre, Cehm ve Zeydiyye'den bazıları, şey, benzeri olan mahluklar için kullanıldığı için Allah hakkında "O, şeydir" denilemeyeceğini söylerken; Müslümanların tamamı ise "Allah şeydir ancak eşya gibi değildir." görüşünü kabul etmişlerdir.³³⁷ İbn Kuteybe'nin aktardığı Mu'tezilî bir mütekellim ile Hişâm b. el-Hakem'in taraftarlarından bir kimsenin diyalogunda ise, Mu'tezilî mütekellim, Cehm b. Safvân ve ashâbı dışında herkesin Allah'ın bir "şey" olduğunda ittifak ettiklerini ifade etmektedir.³³⁸

Ahmed b. Hanbel ile Eş'arî ve İbn Kuteybe'nin verdiği bilgilerin birbirleriyle çeliştiği görülmektedir. Bu durumda farklı ihtimaller gündeme gelmektedir. Birinci olarak Ahmed b. Hanbel'in "Cehmiyye" ile Cehm b. Safvân ve takipçilerini değil, daha geniş bir grubu kastettiği doğrulanmış olmaktadır. Ayrıca, Cehmiyye'nin, Ahmed b. Hanbel'in aktardığı gibi Allah'ın "şey" olup olmadığı hususunda, "Allah şeydir, ancak diğer şeyler gibi değildir" görüşünü benimsediği ancak Ahmed b. Hanbel'in "eşya gibi değildir" ifadesinin "yokluk" anlamına geldiğine dair yorumunun Cehm'in görüşüymüş

³³⁶ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale 'z-Zenâdika ve 'l-Cehmiyye*, s. 209; Ebû Mansûr el-Mâturîdî (ö. 333/944) Allah'ın "diğer şeylere benzemeyen şey" olmasının caiz olduğu kanaatindedir. Bu ifadeyle yaratılmış şeylere ait mahiyeti Allah'tan nefyetmeyi kastettiğini belirten Mâturîdî, bu şekilde, Allah'a sıfat izafe edildiği halde, O'ndan teşbihin uzaklaştırılmış olacağını düşünmektedir. Bkz. Ebû Mansûr el-Mâturîdî (ö. 333/944), *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, İsam Yayınları, 2016, s. 93.

³³⁷ Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 170.

³³⁸ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 116.

gibi anlaşılmış olduğu ihtimali ortaya çıkmaktadır.³³⁹ Bütün bunlara rağmen Cehm'in bu konudaki görüşlerinde, Allah'ı diğer varlıklara benzemekten tenzih etme kaygısının belirleyici olduğu anlaşılmaktadır.

Cehm, Allah'tan başka her şey sonradan yaratılmış olduğu için ezelde ilâhî ilim ve kudrete konu teşkil edecek bir şey olmadığını kabul etmiştir. Ahmed b. Hanbel ise bu görüşü eleştirerek, Allah hakkında, “Allah vardı ve kelâmı yaratana kadar söz söylemedi”; “Allah vardı ve kendisi için ilim yaratana kadar bilmiyordu”; “Allah vardı ve kendisi için kudreti yaratana kadar kudreti yoktu”; “Allah var idi ve kendisi için nûr yaratana kadar nuru yoktu” denilemeyeceğini ifade etmiştir.³⁴⁰

Ashâbu'l-Hadîs'in, sıfatlar konusunda muhataplarını, Allah'ın zâtına zâid kadîm sıfatları kabul etmemeleri, Allah'ı, yaratılmış varlıkların niteliklerinden tenzih etmeleri ve haberî sıfatları te'vil etmeleri sebepleriyle, Allah'ın sıfatlarını yaratılmış olarak nitelendirmek, bilinemez bir Allah tasavvuruna sahip olmak ve sıfatları te'vil ederek geçersiz kılmak ile eş değer gördüğü anlaşılmaktadır.

Ashâbu'l-Hadîs, muhaliflerinin, “hiçbir şey yok iken Allah vardı” görüşüne katılmaktadır. Ancak onlara göre, hiçbir şey yok iken Allah'ın var olması, O'nun sıfatlarının tümü ile birlikte kadîm olmasına ve tek bir İlâh'ın birçok sıfat ile vasıflandırılmasına engel değildir.³⁴¹ İbn Kuteybe, “Allah kâdirdir ancak O'na kudret isnad edilemez, Allah halîmdir ancak O'na hilm isnad edilemez” görüşünü, icmâa aykırı

³³⁹ Ubeydullah b. Âişe (ö. 228/843), Cehmiyye'nin “şey, hiçbir şeydir” dediğini ifade etmektedir. Halbuki bu ifade Ashâbu'l-Hadîs'in Cehmiyye'nin “Allah şeydir; eşya gibi değildir.” sözlerinden yaptığı çıkarımdır. Bkz. Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 37.

³⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 278.

³⁴¹ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 281, 282.

olması gerekçesi ve birtakım dilsel açıklamalar ile eleştirmektedir. O, bu sıfatların, Allah’a mecazen atfedilemeyeceğini kabul etmektedir.³⁴²

Ashâbu’l-Hadîs’in sıfatlar anlayışı hakkında, Ahmed b. Hanbel’in birtakım ifadelerinin bu hususa açıklık getirdiği görülmektedir. Ahmed b. Hanbel, zât-sıfat ilişkisine dair “Allah ve nuru”, “Allah ve kudreti”, “Allah ve azameti” şeklindeki ifade tarzını, Hristiyanlar’ın sözlerine benzeterek eleştirmektedir. “Allah ve nuru”, “Allah ve kudreti” demek; “Allah ve nuru, Allah ve kudreti kadîmdir” anlamına gelecektir. Ahmed b. Hanbel, kendilerinin “Allah ve kudreti kadîmdir”, demediklerini; nasıl ve ne zaman olduğu belirtilmeksizin, “Allah, nuru ile kadîmdir”, “Allah, kudreti ile kadîmdir”, dediklerini açıklamaktadır.³⁴³ Ahmed b. Hanbel, tıpkı bir hurma ağacından haber verildiğinde onun gövdesi ve dalları gibi bütün parçalarının tek bir isimde toplanması gibi Allah’ın, bütün sıfatları ile birlikte tek olan İlâh olduğunu izah etmektedir.³⁴⁴ Allah, zaman ve keyfiyet olmaksızın, daima âlim, kâdir ve mâliktir.³⁴⁵ Aksi takdirde Allah, kendisi için kudret veya ilim yaratana kadar, kudretinin veya ilminin olmadığı bir zaman olmuş olacaktır ki, Allah’ın aciz veya cahil olması mümkün değildir.³⁴⁶ Bu ifadelerden Ahmed b. Hanbel’in ontolojik olarak, Allah’ın zâtından ayrı sıfatların varlığını reddettiği, sıfatları Allah’ın zâtı ile birlikte kadîm kabul ettiği ve bu sıfatların Allah’ın zâtına nispetinin keyfiyetinin bilinemeyeceğini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bu görüşleriyle Ashâbu’l-Hadîs’in Ehl-i Sünnet kelâmcılarının sıfat

³⁴² İbn Kuteybe, *el-İhtilâfî l-lafz*, s. 22, 23.

³⁴³ Arapça metinde, bu ayrım, “vav” (Allah ve kudreti) ve “bi” (Allah kudreti ile) harf-i ceri ile yapılmıştır. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, s. 280.

³⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, s. 283.

³⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, s. 284.

³⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, s. 283, 284.

anlayışı ile uyumlu ancak “sıfatların Allah’ın ne zâtının aynı ne de gayrı olduğuna” dair bir bakış açısının olmadığı görülmektedir.

Haberî sıfatlar konusuna geçildiğinde, gerilimin, teşbih ve tenzih arasında cereyan ettiğini vurgulamak gerekmektedir. Daha önce ifade edildiği üzere, hem Ashâbu’l-Hadîs hem de muhatapları, Allah’ın diğer varlıklara benzemekten uzak olduğunu ifade etmişlerdir. Mu‘tezile başta olmak üzere bütün kelâm ekolleri uluhiyyet konusunda tenzih doktriniyi esas almış ve haberî sıfatları te’vil etmişlerdir. Tenvîz metodunu benimseyen Ashâbu’l-Hadîs ise haberî sıfatların, naslarda geçtiği haliyle, keyfiyeti ve mahiyeti sorgulanmaksızın kabul edilmesi gerektiği kanaatindeydi. Ashâbu’l-Hadîs’in bu tutumu, naslarda geçen haberî sıfatların literal anlamlarının teşbihi çağrıştırmaları sebebiyle, sorunu çözmekten uzak kalmıştır. Âsârdan rivayet edilen bazı hadislerdeki ifadeler ve Ashâbu’l-Hadîs’in birtakım değerlendirmeleri teşbihe varacak nitelikte olmuştur. Prensip olarak teşbih reddedildiği halde teşbihe varan yorumların gündeme gelmesi, aslında benimsenen tenvîz yönteminin maksadını aştığı ve çözüm üretmediği kanaatini desteklemektedir.

Ashâbu’l-Hadîs, Allah’a nispet ettiği haberî sıfatları, sadece Kur’ân ayetlerinden değil, aynı zamanda rivayetlerde mevcut olan ifadelerden hareketle tespit etmiştir. Hz. Peygamber’den rivayet edilen hadisler arasında Allah’ın haberî sıfatlarını ispat eden ve bu sıfatların hakikî veya mecazî manalarda kullanıldığına dair en küçük bir işareti barındırmayan çok sayıda haber bulunmaktadır.³⁴⁷ Ashâbu’l-Hadîs’in haberî sıfatları tespit ederken esas aldığı birtakım rivayetler, kelâmcılar tarafından antropomorfik ifadeler barındırdığı için tenkit edilmiştir. Kelâmcılar, bazı rivayetlerin Kur’ân’a muhalif olduğunu, bazılarının kendi aralarında çelişkili olduğunu, aklî delillere veya

³⁴⁷ Talat Koçyiğit, *Hadiscilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara, AÜİFY, 1989, s. 125.

tecrübeye uygun olmadığını ileri sürmüşlerdir.³⁴⁸ Bu sebeple onlar, Hz. Peygamber'e nispet edilen bazı hadisleri de te'vil etmişlerdir. Kelâmcıların bu tutumu, Ashâbu'l-Hadîs'in onları küfürle itham etmelerine sebep olmuştur. Nitekim Mu'tezile'nin ve onlara sıfatlar konusunda öncülük ettiği düşünülen Cehmiyye'nin, Ashâbu'l-Hadîs'in şiddetli itirazlarına maruz kalmalarının doğal olduğunu ve bu görüşlerin İslamî olmadığını kabul eden yaklaşım,³⁴⁹ mevcudiyetini korumuştur. Bunun gerekçesi olarak onların Allah hakkında sadece selbî dil kullandıkları, Hz. Peygamber'in bazı hadislerini yalanlayıp reddettikleri ve Kur'ân ayetlerini te'vil ettikleri ileri sürülmektedir.³⁵⁰

Dârimî'nin Allah'ın "nüzûl"ünün³⁵¹ keyfiyeti ile ilgili açıklamaları, Ashâbu'l-Hadîs'in Allah'ın sıfatları konusunda benimsedikleri tutumu anlaşılır kılacak mahiyettedir. Dârimî'ye göre, "nüzûl"ün nasıllığı akledilemezdir ve Müslümanlar, dinen "nüzûl"ün nasıl olduğunun bilgisi ile sorumlu değildir.³⁵² Hiçbir eşi ve benzeri olmayan Allah'ın fiillerinin ve sıfatlarının, anlaşılmasını kolaylaştırmak üzere, kendisine benzetilebileceği bir benzeri de bulunmamaktadır. Böylece Allah'ın fiillerinin ve sıfatlarının keyfiyetinin akledilebilir olmadığı; bu konuda Hz. Peygamber'in sözlerine iman zorunlu olduğu ileri sürülmüştür. Allah'ın bir fiili ve onu nasıl yaptığı hakkında

³⁴⁸ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadis*'inde çelişkili veya tartışmalı oldukları ileri sürülen rivayetleri açıklamakta ve savunmaktadır. İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadis*, s. 145-487. İbn Kuteybe'nin *Te'vilü muhtelifi'l-hadis* adlı eserinin başlığı için seçtiği te'vil kelimesinin, yorumdan ziyade cem ve telif, telfik ve uzlaştırma anlamında kullanıldığı belirtilmektedir. Bkz. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara, Otto Yayınları, 2017, s. 50.

³⁴⁹ Örnek olarak bkz. Koçyiğit, *Hadiscilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, s. 133.

³⁵⁰ Bkz. Koçyiğit, *Hadiscilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, s. 133.

³⁵¹ Nüzûl kelimesi, hadislerde Allah'a nisbet edilen ve yorumu konusunda çeşitli tartışmalar yapılan Ashâbu'l-Hadîs'in kabul ettiği haberî sıfatlardan birisidir. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Nüzûl", *DİA*, 2007, XXXIII, s. 310.

³⁵² Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 98.

soru sorulmamalıdır. Bunların mahiyeti bilinemeyecek olsa da O'nun kudreti, rububiyeti ve lütfuyla dilediği fiillerini gerçekleştireceği belirtilmektedir.³⁵³ İbn Kuteybe'ye göre ise, “bu haberlerde en doğru tutum, güvenilir râvilerle gelenlere iman etmek; rü'yete, tecelliye, bir şeylerin Allah'ın hoşuna gidebileceğine, dünya semasına nüzûl ettiğine, arşa istivâ ettiğine, nefesine ve ellerine inanmak; bunların keyfiyeti ve haddi üzerine bir şey söylememek; bize bilgisi ulaşmayan konularda kıyas yapmamaktır.”³⁵⁴ Ashâbu'l-Hadîs, bütün bu sıfatların zikredildiği ayet ve hadislerin zâhirî anlamlarını kabul etmişlerdir.

Ashâbu'l-Hadîs böyle bir ayırım yapmasa da onların Allah'a nispet ettiği haberî sıfatlar, Allah'ın zâtına taalluk edenler ve fiillerine taalluk edenler şeklinde kategorize edilmiştir.³⁵⁵ Allah'ın zâtına taalluk edenler arasında, şey, cisim, nefis, şahs, suret, vech, ayn, yed, keff, kabza, yemîn, şimâl, ısbâ', kadem, ricl, sâk, vat'; fiillerine taalluk edenler arasında, kelâm, istivâ, nüzûl, mekân, ityân ve mecî, aceb, dıhk, rü'yet sıfatları bulunmaktadır.³⁵⁶ Allah'a nispet edilen söz konusu sıfatlar, literal anlamları ile vech (yüz), ayn (göz), yed (el), ısbâ' (parmak), yemîn (sağ el), şimâl (sol el), kabza (avuç), sâk (bacak, baldır), kadem (ayak), ricl (ayak), vat' (yere basmak, adım) gibi şeklen teşbihi çağrıştıran organ ve uzuv isimlerini; dıhk (gülmek) ve aceb (şaşırmak), istivâ (oturmak), nüzûl (inmek), ityân ve mecî (gelmek) gibi hareket unsurunu barındıran

³⁵³ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 98.

³⁵⁴ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz*, s. 41.

³⁵⁵ Kırbaçoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, s. 186.

³⁵⁶ Kırbaçoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, s. 186-293.

ifadeleri; fevk (yükseklerde bulunmak), semâ (gökte olmak), kurb (yaklaşmak) ve hadd (sınır) gibi mekân ve sınır tanıyan ifadeleri kapsamaktadır.³⁵⁷

Ashâbu'l-Hadîs, her ne kadar her türlü teşbih ve tecsimi reddettiğini ifade etse de haberî sıfatlar hakkındaki tartışmalar incelendiğinde, Allah'a hareket, sınır, mekân ve uzuv nisbeti anlamına gelebilecek antropomorfik bir yaklaşımın da var olduğu görülmektedir.³⁵⁸ İbn Kuteybe, Allah'ı birçok şeyden nefyeden tutumun aşırılığı sebebiyle, temsil ve teşbih yapan ifrat bir tutumun doğduğunu düşünmektedir. Allah'ın birtakım haberî sıfatlarına, keyfiyet ve nicelik atfettiklerini dile getirerek her iki grubu da eleştirmektedir.³⁵⁹ Ancak teşbih ve tecsim probleminin, sadece bu sebeple ortaya çıktığını söylemek mümkün değildir. Lafızcı yaklaşımın ve Allah'ın duyusal alanda tasavvurunun, kaçınılmaz olarak teşbih ve tecsime yol açtığı anlaşılmaktadır.

1.1.1. Lafızcılığın Yarattığı Bir Problem Olarak Teşbih ve Tecsîm

Ashâbu'l-Hadîs, vech (yüz), ayn (göz), yed (el), ısbâ' (parmak), yemîn (sağ el), şimâl (sol el), kabza (avuç), sâk (bacak, baldır), kadem (ayak), ricl (ayak), dıhk (gülmek) ve aceb (şaşırmak) gibi lafzî anlamları ile teşbih ve tecsimi çağrıştıran sıfatları Allah'a nispet etmiş ve bunların te'vilini kesin bir şekilde reddetmiştir. Cehm b. Safvân ve Mu'tezilî âlimler bu sıfatları te'vil ederken, Ashâbu'l-Hadîs sadece bu sıfatları ispat

³⁵⁷ Ashâbu'l-Hadîs'in Allah'a nispet ettiği haberî sıfatların her biri hakkında bilgi için bkz. Kırbaçoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, s. 168-293.

³⁵⁸ Bu yaklaşımın 3./9. asırda Ashâbu'l-Hadîs'in reddiye literatürü kapsamında tespit edildiğini hatırlatmak gerekmektedir. İncelenen eserler arasında, özellikle Dârimî'nin *er-Red 'ale'l-Cehmiyye* ve *Nakzü'd-Dârimî 'ale'l-Merîsî* adlı eserlerinde bu yaklaşımın daha belirgin olduğu tespit edilmiştir. Ancak başlıkların altında inceleneceği üzere diğer isimlerin de söz konusu yaklaşıma eğilimli oldukları görülmektedir. Bkz. Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri*, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2017, s. 167-207; Kaya, *Osman ed-Dârimî ile Bîşr el-Merîsî Arasındaki Hadisle İlgili Tartışmaların Değerlendirilmesi*, s. 273.

³⁵⁹ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz*, s. 40.

etmeye çalışmıştır. Ashâbu'l-Hadîs, bu sıfatların te'vil edilmesini sıfatların ve zikredildikleri ayet ve hadislerin inkârı olarak görmüştür. Kelâmcılar haberî sıfatların zikredildikleri nasları tasdik ettikleri halde, bu ifadeleri yorumladıkları için, Ashâbu'l-Hadîs tarafından nasları inkâr etmekle itham edilmişlerdir.

Kelâmcılar, “vech”in geçtiği “Kul namaz kılmak için durunca, Allah Teâlâ yüzü ile ona yönelir ve kul yüzünü çevirmedikçe yahut fena bir şey işlemedikçe, yüzünü ondan çevirmez.” rivayetini, “Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü (vech) işte oradadır”,³⁶⁰ “O’nun yüzünden (vech) başka her şey yok olacaktır”,³⁶¹ “Yalnız yüce Rabbinin yüzü (vech) için verir”³⁶² ve “Yalnız azamet ve ikrâm sahibi Rabbinin yüzü (vech) bâki kalacaktır”³⁶³ ayetleri ışığında te'vil etmişlerdir. Kelâmcılar, ayetlerde Allah’ın bakî kalacağının ifade edildiğini; ayette geçen “Rabbinin yüzü için” ifadesiyle, kulun Rabbine yöneldiği sâlih amellerin; “Allah’ın yüzü oradadır” ifadesi ile Allah’ın kiblesinin kastedildiğini beyan etmişlerdir. Rivayette geçen “Allah’ın yüzünü ona çevirmesi” ifadesi ile namaz kılan kişi için vadedilen sevabın kula verilmesinin ve Allah’ın kula nimet ve ihsanıyla yönelmesinin kastedilmiş olabileceği belirtilmiştir.³⁶⁴

Dârimî, söz konusu te'villeri, vech sıfatının ve ilgili ayetlerin inkârı anlamına geldiğini belirterek reddetmiştir.³⁶⁵ Dârimî, Allah’ın vechinin, O’nun rızasını kazanmayı sağlayacak sâlih ameller, kula yönelen ikrâm ve ihsanlar veya kible olarak yorumlandığı takdirde, bütün bunların mahlûk olması gerekçesiyle, O’nun vechinin mahlûk olduğu

³⁶⁰ Bakara 2/115.

³⁶¹ Kasas 28/88.

³⁶² Leyl 92/20.

³⁶³ Rahmân 55/27

³⁶⁴ Dârimî, *Nakzü'd-Dârimî*, II, s. 704, 705.

³⁶⁵ Dârimî, *Nakzü'd-Dârimî*, II, s. 705, 706.

anlamına geleceğini iddia etmektedir.³⁶⁶ Böylece Dârimî, teşbihten kaçınmak için vech ifadesini te'vil eden kelâmcıları, onların maksatlarının tam tersine, Allah'a yaratılmışlık isnad etmek ile itham etmektedir. Cehmiyye ve Mu'tezile'nin, Allah'ın sıfatlarının yaratılmış olduğunu kabul ettikleri şeklindeki iddianın arkasında yatan sebeplerden birisinin, Ashâbu'l-Hadîs'in bu ve benzeri yorumları olduğu da anlaşılmaktadır.

İbn Kuteybe, Mu'tezile'nin "yed"i "nimet" olarak te'vil etmesini, Allah'ın kitabında daha öncekilerin yapmadığı bir tahrif olarak değerlendirmiştir.³⁶⁷ İbn Kuteybe, "Allah'ın iki eli açıktır"³⁶⁸ ifadesindeki "yedân"ın insanların bildikleri "el" olduğunu ifade etmektedir.³⁶⁹ "Yed" ile insanların bildiği "el" in kastedildiğine dair, ayetlerden "iki elimle yarattığım"³⁷⁰ buyrulan ayet; Hz. Peygamber'e izafe edilen "O'nun iki eli sağdır" sözleri ve İbn Abbas'ın "yedân yedân'dır" diyerek onun elden farklı bir anlama gelmediğini belirttiği sözleri, delil olarak zikredilmiştir. İbn Kuteybe, "O'nun kendisini ve peygamberin O'nu vafsettiği şeyleri inkâr etmeden, üzerinde bulunduğumuz teşbihi nefyetmiyor, cahilce davranmıyor ve iki elin keyfiyetini sormuyoruz. Sorsak bile haberler ile yetiniyor, haber verilmeyenden el çekiyoruz." diyerek haber-i sıfatlara keyfiyetsiz olarak iman edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.³⁷¹ Ancak "yed" hakkında yapılan "insanların bildikleri el" açıklaması, "yed" in insan zihnindeki el tasarımına ve şekline benzetildiğini göstermektedir. İbn Kuteybe'nin bu ifadelerinin, haberî sıfatlar hakkında teşbihi kaçınılmaz kıldığı söylenebilir.

³⁶⁶ Dârimî, *Nakzü'd-Dârimî*, II, s. 705-708.

³⁶⁷ İbn Kuteybe, *el-İhtilâfî'l-lafz*, s. 26.

³⁶⁸ Mâide 5/64.

³⁶⁹ İbn Kuteybe, *el-İhtilâfî'l-lafz*, s. 28.

³⁷⁰ Sâd 38/75.

³⁷¹ İbn Kuteybe, *el-İhtilâfî'l-lafz*, s. 28.

Allah'ın uzuvlarla vasıflandırılmayacağını ve yaratılmışlara da benzetilemeyeceğini kabul eden kelâmcılar, mü'minin kalbinin Allah'ın parmaklarından iki parmağı arasında olduğuna dair rivayetteki “parmak” lafzından hakikaten parmakların anlaşılmasının doğru olmadığını belirtmişler; parmakları, “nimet ve iyilik” olarak te'vil etmişlerdir. Onlara cevap veren İbn Kuteybe ise kendilerinin, “Allah'ın parmakları”nın bizim parmaklarımız gibi, elinin bizim elimiz gibi, avcunun da bizim avcumuz gibi olduğunu söylemediklerini; Allah'ın hiçbir şeyinin bizim hiçbir şeyimize benzemeyeceğini ifade etmektedir. İbn Kuteybe, hadiste geçen “Allah'ın parmakları” ifadesini “nimet” şeklinde te'vil eden kelâmcıların isabet etmediğini ve nimet manasının caiz olmadığını kabul etmektedir. “Allah'ın parmakları”nın ne anlama geldiğinin ise sadece “Allah'ın parmakları” ifadesinin geçtiği başka bir hadis zikredilerek açıklandığı görülmektedir.³⁷²

Ashâbu'l-Hadîs, haberî sıfatlar konusunda, lafızlara kutsallık atfetmiş ve lafızlar herhangi bir şekilde yorumlandığında, ifadelerin Allah'a nispetine ve lafızların kutsallığına zarar geleceği kaygısıyla te'vili reddetmiştir. Ancak insanlar, sadece yaşadığı âlemdeki nesne ve olayları algılayabildiği için, söz konusu yed, ısbâ', yemîn, imâl, kabza gibi kelimelere “el, sağ el; tutmak, avucunda tutmak” gibi manalar verilmesi, kaçınılmaz olarak insan zihninde yaratılmışlara özgü bazı organ ve fiilleri çağrıştırmaktadır. Bu sebeple Ashâbu'l-Hadîs'in, Allah'a izâfe edilen haberî sıfatları te'vil etmekten kaçınması ve hatta bunların yaratılmışlara has organ ve fiillere benzemediğini vurgulaması, teşbih meselesini ortadan kaldırmamaktadır.³⁷³ Ayrıca İbn Kuteybe, Allah'ın ellerine, parmaklarına, gözüne, suretine inandıklarını; ancak onlardan

³⁷² İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadis*, s. 302, 303.

³⁷³ Yusuf Şevki Yavuz, “Yed”, *DİA*, 2013, IVIII, s. 376.

hiçbirinin keyfiyeti ve sınırı olduğu hakkında bir şey söylemediklerini ifade etmiş olsa da³⁷⁴ kendilerinin birtakım te'viller yaptıklarına dair örnekler bulunmaktadır.

İbn Kuteybe, “Allah’ın her iki eli de sağ eldir.” hadisinde tamlık ve mükemmelliğin kastedildiğini; çünkü her şeyin solunun kuvvet, güç ve tamlık bakımından sağdan daha zayıf olduğunu düşünmektedir. Ayrıca, sağ elin veren el olması sebebiyle, bu hadiste “iki el ile birden ihsanda bulunma”nın kastedilmiş olabileceği belirtilmektedir.³⁷⁵ Allah’ın “hayret etmesi” ve “gülmesi” ifadelerinin ise, insanların hayret ettiği ya da güleceği şeylerden ötürü kullanıldığı şeklinde yorumlandığı görülmektedir.³⁷⁶ Rüzgarın, Rahmân’ın nefesinden olduğuna dair hadiste geçen nefes, İbn Kuteybe tarafından, Rahmân’ın verdiği ferahlık ve rahatlık olarak te’vil edilmiştir.³⁷⁷ Kelâmcıların, benzer konulardaki benzer te’villeri reddedildiği halde, Ashâbu’l-Hadîs’in örneklerde görüldüğü üzere birtakım te’viller yapmış olması, aslında birden fazla anlam ihtiva eden hadislerin te’vilinin kaçınılmaz olduğunu göstermektedir. Ayrıca İbn Kuteybe’nin te’vili kendisi için meşru görürken, diğerleri için tahrifat olarak değerlendirmesi açık bir çelişki ve tutarsızlıktır.

1.1.2. Allah’ın Duyusal Alanda Tasavvuru

Ashâbu’l-Hadîs, literal anlamları itibariyle, istivâ (oturmak), nüzûl (inmek), kurb (yaklaşmak), ityân ve mecî (gelmek) gibi hareket unsurunu barındıran; fevk (yükseklerde bulunmak), semâ (gökte olmak), hadd (sınır) gibi mekân ve sınır tanıyan kavramları ispat etmeye çalışmıştır. Ashâbu’l-Hadîs, tıpkı diğer haberî sıfatların te’vilini reddettiği gibi, bu kelimelerin geçtiği ayet ve hadisler hakkında yapılan

³⁷⁴ İbn Kuteybe, *Te’vilü muhtelifi’l-hadîs*, s. 322.

³⁷⁵ İbn Kuteybe, *Te’vilü muhtelifi’l-hadîs*, s. 304.

³⁷⁶ İbn Kuteybe, *Te’vilü muhtelifi’l-hadîs*, s. 305.

³⁷⁷ İbn Kuteybe, *Te’vilü muhtelifi’l-hadîs*, s. 307.

yorumları da tenkit etmiştir. İlgili ifadelerin farklı anlaşılma biçimleri, Ashâbu'l-Hadîs tarafından ayetlerin inkârı olarak değerlendirilmiştir. Bunlarla birlikte Ashâbu'l-Hadîs'in üzerinde durduğu hususlardan biri olan “arş” kavramı, reddiye eserlerde, mekân ve hareket ifade eden diğer kavramlarla bağlantılı olarak ele alınmıştır. Ashâbu'l-Hadîs, pek çok hususta yaptığı gibi “arş”ı, iman konusu olarak görmüştür. Dârimî *er-Red 'ale'l-Cehmiyye* adlı eserinde “Arşa İman” başlığı altında, Allah'ın mekânla vasıflandırılması gerektiğini ispat etmeye ve aksi görüşü reddetmeye çalışmıştır.³⁷⁸

Ashâbu'l-Hadîs'e göre, Cehm'in ve Mu'tezilî mütekellimlerin iddia ettiği gibi, Allah duyularla idrak edilemeyen bir varlık değildir. Dârimî'ye göre, Allah duyularla idrak edilebilen sınırlı bir varlıktır. “Görmek” ve “konuşmak” bir varlığı duyularla idrak etmenin bir şekli olduğundan, Allah'ın Hz. Musa ile vasıtasız olarak konuştuğuna, Allah'ın ahirette mü'minlerle konuşacağına ve onlar tarafından görülebileceğine dair kabuller, duyularla idrak edilebilir bir Tanrı tasavvuruna yol açmıştır.³⁷⁹ Ashâbu'l-Hadîs tarafından Allah'ın duyularla idrak edilebilir bir varlık olarak kabul edilmesi, rivayetlerin sunduğu verilerle pekiştirilmiştir. Bütün bunlar, ayetlerde geçen “arş”, “kürsü”, “istivâ” ve “semâ” gibi kavramların ontolojik hakikatler olarak değerlendirilmesine zemin hazırlamıştır. Zikredilen kavramlar ve onlarla ilişkili diğer ifadeler, kendi başlarına gerçeklikleri olan biçimsel bir muhteva kazanmıştır.³⁸⁰

Bu doğrultuda Ashâbu'l-Hadîs tarafından Allah'ın göklerde olan arşa kurulmuş olduğu, arşın her şeyin yukarısında ve belli sınırları olduğu, Allah'ın “hicab” ile gizlendiği, O'nun nüzûl ettiği, yani göklerden semaya hareket ettiği kabul edilmiştir.

³⁷⁸ Bkz. Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 49.

³⁷⁹ Bkz. Dârimî, *Nakzü'd-Dârimî*, I, 223.

³⁸⁰ İşcan, *Selefilik*, s. 190.

İstivâ, nüzûl, kurb, ityân ve mecî gibi kavramlar üzerinden Allah'a hareket nispet edilmesi, O'nun belli bir mekânda olduğu fikrini güçlendirecek şekilde delillendirilmiştir. Arş, fevk, sema ve hadd kavramları ise doğrudan Allah'a mekân ve sınır nispet edilecek şekilde temellendirilmiştir. Allah'ın hicabı ise, O'nun yarattıklarından ayrı olarak semada oluşuna dair deliller arasında kabul edilmiştir.

Kelâmcılar ise, insanların, Allah'ın her yerde olduğu konusunda ve Allah'ın bir iş ve halde bulunmasının, O'nu diğer bir işten alıkoyamayacağına icmâ ettiğini kabul etmektedir.³⁸¹ Onlar, Allah'a mekân nispet etmekten kaçınmak üzere, Allah'ın bütün mekânlarda olduğu ve hiçbir mekânın O'ndan hâli olmadığını savunmuştur. Onlara göre, Allah herhangi bir yerle vasıflandırılmaz, O her nasıl arşın üzerinde ise, yedi kat yerin altında da bulunur; Allah her yerdedir, hiçbir yer O'ndan hâli değildir; bu veya şu mekânda da değildir.³⁸² Ashâbu'l-Hadîs ise yer ile daha yüce olduğunu vurguladıkları göğü birbirinden ayırdıktan sonra, Allah'ın gökler âleminde olduğunu savunmuştur. Ashâbu'l-Hadîs, ayetlerden, âsârdan ve icmâdan deliller getirerek Allah'ın mekân olarak yukarıda olduğunu ispat etmeye çalışmıştır.

Ashâbu'l-Hadîs, ayette³⁸³ ve hadislerde göğün Allah'a nispet edilmesi sebebiyle, gök ile yerin birbirinden farklı mekânlar olduğunu netleştirmek üzere birtakım delillendirmeler yapmıştır. Ayetlerdeki birtakım ifadeler,³⁸⁴ Allah'ın semada bulunduğu delil olarak zikredilmektedir.³⁸⁵ Bu doğrultuda, Allah'ın arşın üzerine

³⁸¹ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, s. 393.

³⁸² Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 288; Dârimî, *Nakzü'd-Dârimî*, I, s. 507, 508; Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 63.

³⁸³ Mülk 67/16.

³⁸⁴ Zikredilen ayetler şunlardır: Fâtır 35/10; Âl-i İmrân 3/55; Enbiyâ 21/19; Nahl 16/50; Me'aric 70/3, 4; En'âm 6/18; Bakara 2/4.

³⁸⁵ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 290, 291.

yerleşmiş olması (istivâ), amellerin O'na yükselmesi,³⁸⁶ güzel sözlerin O'na yükselmesi hakkındaki ayetler³⁸⁷ ve duada ellerin yükselmesi, ferahlığın yukarıdan umulması, rızkın yukarıdan inmesi gibi çeşitli hususlar zikredilmiştir.³⁸⁸ Benzer şekilde Allah hakkında kullanılan “gökte olanın” ifadesine³⁸⁹ dayanarak, Allah'ın mekân olarak gökte olduğu kabul edilmiştir.³⁹⁰ Dârimî, ayette geçen “Onlara göklerin kapıları açılmaz” ifadesini,³⁹¹ Allah'ın göklerin üzerinde olduğuna açık bir delil olarak kabul etmiştir.³⁹²

A'râf Sûresinin 143. ayetinde Allah'ın dağa tecelli ettiğine dair verilen haber, Allah'ın her mekânda olduğu görüşüne karşı argüman olarak kullanılmıştır. Allah'ın her yerde olması durumunda, dağa tecelli etmesi mümkün olmadığı ifade edilmektedir.³⁹³ Ahmed b. Hanbel, Cehmiyye'nin hem Allah'ın bütün mekânlarda olduğunu hem de tamamıyla nûr olduğunu kabul ettiğini ifade ettikten sonra, bir lambanın karanlık evleri aydınlattığı gibi, Allah'ın karanlık mekânları neden aydınlatmadığını sormaktadır.³⁹⁴ Dârimî'ye göre ise, Firavun'un “belki Musa'nın Rabbini görürüm”,³⁹⁵ diyerek, Hâmân'dan yüksek kule yapmasını istemesi, Musa'nın Firavun'u Allah'ın göklerin üzerinde olduğu bilgisine davet etmiş olduğunun delilidir.³⁹⁶

³⁸⁶ Secde 32/5.

³⁸⁷ Fâtır 35/10.

³⁸⁸ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 394, 395.

³⁸⁹ Mülk 67/16.

³⁹⁰ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 57, 58.

³⁹¹ A'râf 7/40.

³⁹² Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 81.

³⁹³ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 329.

³⁹⁴ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 329.

³⁹⁵ Kasas 28/38.

³⁹⁶ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 62.

Hız. Peygamber, sahâbe, tâbiînin ve tebeu't-tâbiîne nispet edilen, Allah'ın göklerin üzerinde bulunduğu, yüce ve ulu olduğu vb. yükseklik ile ilgili herhangi bir lafzın geçtiğı birçok rivayet, Allah'ın mekân olarak yukarıda olan arşta bulunduğuna dair zikredilen delillerden birisidir.³⁹⁷ Bu konuda esas alınan bir rivayete göre, Hız. Peygamber, köle bir kadına “Allah nerede?” şeklinde bir soru sormuştur ve bu soru Dârimî'ye göre, Allah'ın bir mekânla vasıflandırılabilceğini ve belli bir mekânda bulunduğunu göstermektedir. Ona göre Allah'ın her yerde bulunduğunu ve belli bir mekânla vasıflandırılmayacağını iddia edenler, Hız. Muhammed'in bu sözünü de inkâr etmektedirler.³⁹⁸

Nakledilen bu rivayete göre köle kadın, Hız. Peygamber'in Allah'ın nerede olduğu sorusuna, “göktedir” cevabını verince Hız. Peygamber, bu kölenin mü'min bulunduğunu ve azat edilebileceğini söylemiştir.³⁹⁹ Dârimî, bu hadise dayanarak, kadının, Allah'ın gökte olduğuna iman etmemesi durumunda mü'min sayılmayacağını kabul etmektedir. Böylece, bir kimsenin, Allah'ın yeryüzünde olmaksızın semada bulunduğunu kabul etmediğı takdirde mü'min olmayacağı ifade edilmektedir.⁴⁰⁰ Benzer şekilde Buhârî'nin aktardığı bir rivayette, “Rabbimizi nasıl tanıyabiliriz?” sorusuna “gökyüzünün ötesinde Arş'ının üzerinde” cevabının verildiğı aktarılmaktadır.⁴⁰¹

Allah'ın göklerin üzerinde olduğu konusunda delil olarak getirilen hadislerin arasında İsrâ ve Mi'racla ilgili rivayetler de bulunmaktadır. Dârimî, Allah'ın semanın

³⁹⁷ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 65-77.

³⁹⁸ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 63.

³⁹⁹ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 396.

⁴⁰⁰ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 63, 64.

⁴⁰¹ Buhârî, *Halku ef'âli'l- 'ibâd*, s. 25.

üzerinde olmadığının kabul edilmesi durumunda İsrâ, Mi'rac, Burak⁴⁰² ve semaya yükselmenin bir manasının kalmayacağını ifade etmektedir.⁴⁰³

Dârimî, Allah'ın mekân olarak yukarıda olduğu konusunda icmâdan da delil getirmiştir. Sahabenin, tabîînin ve bütün ümmetin Kur'ân'ın yukarıdan indirildiğine dair icmâsı olduğu belirten Dârimî, hiç kimsenin Kur'ân hakkında, “yerden çıkanla karşılaştık, önümden veya arkamdan çıkageldi” şeklinde ibareler kullanmadığını söylemektedir. Bunları, Allah'ın göklerin üzerinde olduğuna dair delil olarak sunmaktadır.⁴⁰⁴ Bu konuda, kâfir oldukları haber verilen toplulukların ve Firavun'un bile Allah'ın semanın üzerinde olduğunu bildikleri, ancak Mu'attıla'nın bu bilgiye muhalif olduğu ileri sürülmüştür. Mu'attıla, kâfir topluluklar ve Firavun ile kıyaslanarak onlardan daha aşağıda görülmüştür.⁴⁰⁵ Fıtratları üzere bırakılan farklı ümmetlerdeki bütün insanların, Allah'ın gökte olduğunu kabul edeceği ifade edilmiştir.⁴⁰⁶

Dârimî, Allah'ın mekân olarak “arş”ın üzerinde olduğunu savunmaktadır. Ashâbu'l-Hadîs tarafından, “arş” ile ilgili birçok ayetin ve âsârın varlığı, Allah'ın arşı ispat etmesi ve doğrulaması olarak kabul edilmiştir.⁴⁰⁷ Ashâbu'l-Hadîs'in tasavvuruna göre arş, yaratılmış varlıklardan ayrı olarak, yeryüzünün üzerinde bulunan ve kubbe şeklinde olan yedi kat göğün üzerindedir. Allah'ı tesbih eden melekler arşı taşımakta ve

⁴⁰² Mi'rac gecesinde Hz. Peygamber'i taşıdığı rivayet edilen binek. Bkz. Mustafa Öz, “Burak”, *DİA*, VI, 1992, s. 417.

⁴⁰³ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 79.

⁴⁰⁴ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 78.

⁴⁰⁵ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 77.

⁴⁰⁶ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 394.

⁴⁰⁷ Hz. Peygamber'e atfedilen “Muhakkak ki Allah, göklerin fevkinde Arş'ın üzerindedir. Gökleri de kubbe misali yerlerinin fevkindedir.” sözleri bunlardan birisidir. Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 56; Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 49.

onun etrafında dönmektedirler.⁴⁰⁸ Dârimî'nin zikrettiği hadislerden anlaşılan, Allah diğer hiçbir şeyi yaratmadan evvel arşın üzerindedir; ilk yaratılan şey arştır;⁴⁰⁹ arştan sonra var olan her şeyi yazmak üzere, ilk defa kalem yaratılmıştır;⁴¹⁰ Rahmân'ın arşı, cennetin en üst makamı olan firdevsin üzerindedir.⁴¹¹ Arş, ayette⁴¹² ve Hz. Peygamber'in hadislerinde belirtildiği üzere suyun üzerindedir. Dârimî, "Allah vardı ve onunla birlikte başka hiç bir şey yoktu, Allah'ın arşı suyun üzerindeydi." hadisinin, arşın yaratılmış olduğuna, suyun üzerinde olduğuna, yeryüzü ve göklerden farklı olduğuna açıkça delalet ettiğini kabul etmektedir.⁴¹³

Ahmed b. Hanbel, rivayetlerde her şeyden önce yaratıldığı ifade edilen arşın yok olmayacağını da savunmaktadır.⁴¹⁴ Cehmiyye ise, Hadîd Sûresinin 3. ayetinde geçen "el-Evvel" lafzını, Allah'ın yaratılmışlardan önce olması; "el-Âhir" lafzını ise yaratılmışlardan sonra olması şeklinde te'vil etmiştir. Allah'ın yaratılmışlardan sonra

⁴⁰⁸ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 50, 103, 104.

⁴⁰⁹ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 51.

⁴¹⁰ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 56.

⁴¹¹ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 56.

⁴¹² Hûd 11/7.

⁴¹³ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 49; Diğer kaynaklarda geçen hadislerde, Allah'a, Cebrâil'e ve şeytana ait olmak üzere üç ayrı arştan söz edildiği bilinmektedir. Hz. Peygamber'in, Cebrâil'i gökle yer arasında bir arş (taht) üzerinde otururken gördüğü belirtilmektedir. Şeytanın da Allah'ın arşı gibi su üzerinde bir arşı bulunduğu, çevresinin yılanlarla çevrili olduğu ve şeytanın insanları saptırmak üzere yardımcılara emirleri buradan verip yeryüzüne saldığını haber veren rivayetler bulunmaktadır. Hadislere göre Allah'a atfedilen arş; alt, üst, sağ, sol gibi yönleri, ağırlığı, gölgesi, köşeleri, sütunları bulunan ve göğün üzerinde kubbe şeklinde duran büyük ve değerli bir nesnedir. Arşın sütunları üzerinde kelime-i tevhid yazılıdır ve sağında Hz. Peygamber'e tahsis edilen makam-ı mahmûd bulunmaktadır. Şehidlerin ruhları, arşın altında dolaşır. Kıyamet günü insanların hesaba çekilme işine başlanması için, Hz. Peygamber arşın altında secdeye kapanarak şefaât dileyecektir. Rivayetlere göre, Hz. Peygamber güneşin bir yörüngede seyrettiğini ifade eden âyetin (Yâsîn 36/38) tefsirini yaparken onun yörüngesinin arşın altında olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Arş", *DİA*, 1991, III, s. 407.

⁴¹⁴ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'l-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 327.

olması, Allah ile birlikte “arş, zaman, yeryüzü, gökler, sevap, ceza, kürsî” dahil hiçbir şeyin olmadığı anlamına gelmektedir. Zira Allah ile birlikte başka hiçbir şey bulunmadığında, Allah’ın âhir olması mümkündür. Ahmed b. Hanbel’e göre, Cehmiyye bu te’vil ile insanları dalâlete düşürmüştür.⁴¹⁵ Çünkü ona göre, cennet ve cehennemin kendisi ile cennet ehli ve cehennem ehlinin yok olmaksızın devam edeceğini haber veren birçok ayet bulunmaktadır.⁴¹⁶ Yeryüzü ve gökler yok olacaktır. Zira insanlar cennet ve cehenneme gidecektir. Ancak cenet ve cehhenm gibi arş da yok olmayacaktır. Çünkü Allah arşın üzerindedir ve arş aynı zamanda cenneti taşımaktadır.⁴¹⁷

Cehmiyye ve Mu‘tezile ise, ayetlerde geçen arş kelimesini, mülk, âlem, yani yeryüzü, gökler ve ikisi arasındaki her şey şeklinde; istivâ/yerleşti kelimesini istevla/hükmetti şeklinde te’vil etmiştir.⁴¹⁸ Onlara göre, “falan kişi şu şehre galip geldi ve şehre istivâ etti” denilirken, “istivâ” fiili oturmak manasında değil “istevlâ”, yani “hâkim olmak, idaresini ele geçirmek”; “istevlâ alâ” ise, “sahip olmak, mülkiyeti ve saltanatı altına almak” anlamına gelmektedir.⁴¹⁹ Bu görüşleri sebebiyle Mu‘tezile’nin inkâr ettiği iddia edilen birinci husus, arşın, mahlukât ve göklerin yukarısında olduğudur. Bir diğeri ise, Allah’ın arşa istivâ etmesidir.⁴²⁰ Arşın Kur’ân’da geçtiğine iman ettiği halde, arşı te’vil edip Ashâbu’l-Hadîs’in anladığından farklı anlayanların imanı, münafıkların imanı gibi görülmüştür.⁴²¹ Ashâbu’l-Hadîs, Cehmiyye’yi arşa istivâ

⁴¹⁵ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, s. 325.

⁴¹⁶ Zikredilen ayetler için bkz. Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, s. 325-327.

⁴¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, s. 327.

⁴¹⁸ Dârimî, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, s. 50, 59; İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi’l-lafz*, s. 37.

⁴¹⁹ Dârimî, *Nakzü’l-Dârimî*, I, s. 454.

⁴²⁰ Dârimî, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, s. 58.

⁴²¹ Arşı ayetlerde ve âsârda zikredilen vasıflarıyla kabul etmeyen ancak ayetlerde varlığının zikredilmesi sebebiyle, arşa iman edenlerin imanı “Yürekten iman etmedikleri halde ağızlarıyla ‘iman ettik’ diyen

konusuna dair görüşleri nedeniyle zındıklıkla itham etmiştir.⁴²² Aynı zamanda kelâmcılardan bir grup, gökleri ve yeri kuşatan “Allah’ın kürsîsi”ni,⁴²³ “Allah’ın ilmi” şeklinde tefsir etmişlerdir. İbn Kuteybe, kürsînin sözlükte ilim manasına gelmediği gerekçesi ile bu yorumu da reddetmiştir.⁴²⁴

Ehl-i Sünnet’in ilk kaynakları sayılan Ashâbu’l-Hadîs’in akaid literatüründe, “arşa iman” konusuna önemle yer verilmiştir. Bu durumun, arşın kelâmcılar tarafından te’vil edilmesiyle başladığı kabul edilmektedir. Ashâbu’l-Hadîs’e göre, haktan sapmış olmakla nitelendirdikleri Mu’attıla ortaya çıkana kadar, selef ve ümmet, Allah’ın göklerin üzerinde ve yaratıklarından ayrı olarak bulunduğu dair şüphe etmemiştir.⁴²⁵ Dârimî’nin iddiasına göre, Mu’attıla’nın arşı inkârına kadar Müslümanların tamamı, yedi kat göğün üstünde, melekler tarafından taşınan, etrafında dönülen büyük ve değerli bir arşın varlığına iman etmiştir.⁴²⁶

Dârimî, Kur’ân ayetlerine iman eden ve Hz. Peygamber’den gelen rivayetleri doğrulayan herkesin, Allah’ın göklerin ve arşın üzerinde olduğuna iman etmesi gerektiğini zorunluluk olarak görmektedir.⁴²⁷ Yani Ashâbu’l-Hadîs tarafından, Allah’ın göklerin ve arşın üzerinde olduğuna iman, Kur’ân’a ve Hz. Peygamber’e etmenin bir

kimseler’e (Mâide 5/42) ve “İman edenlerle karşılaştıkları zaman, ‘İnandık’ diyen, fakat şeytanlarıyla (münafık dostlarıyla) yalnız kaldıkları zaman, ‘Şüphesiz, biz sizinle beraberiz. Biz ancak onlarla alay ediyoruz’ diyenlere” (Bakara 2/14) benzetilmiştir. Bkz. Dârimî, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, s. 49.

⁴²² Buhârî, *Halku ef’âli’l-‘ibâd*, s. 21.

⁴²³ Bakara 2/25.

⁴²⁴ İbn Kuteybe, *Te’vilü muhtelifi’l-hadîs*, s. 119. Kürsînin “İlâhî ilim” anlamına geldiğine dair görüş, İbn Abbas’tan nakledilmiş ve başta Taberi ve İbnü’l- Cevzi olmak üzere pek çok âlim tarafından benimsenmiştir. Bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, “Kürsî”, *DİA*, 2002, XXVI, s. 573.

⁴²⁵ Dârimî, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, s. 49.

⁴²⁶ Dârimî, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, s. 49.

⁴²⁷ Dârimî, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, s. 82.

şartı olarak görülmüştür. Ashâbu'l-Hadîs'in ilgili konuları, iman esası gibi değerlendirmesi, kendileri gibi düşünmeyenlere karşı dışlayıcı bir dil kullanmasına da neden olmuştur.

Ashâbu'l-Hadîs, Cehmiyye'nin Allah'ın arşın üzerinde olduğunu reddedip, yeryüzünde olduğunu savunduğunu ve “semada bir İlâh yoktur” fikrine sahip olduğunu ifade etmektedir.⁴²⁸ Cehm b. Safvân ve Mu'tezile, belli bir mekâna nispet edilmesi mümkün olmayan Tanrı tasavvuruna sahiptir. Dolayısıyla “arş”ı da bu doğrultuda te'vil ettiği anlaşılmaktadır. Mu'tezile'nin Allah'ın bir mekân olarak arşın üzerinde olmadığına dair düşüncesinin, Ashâbu'l-Hadîs tarafından Allah'ın yeryüzünde olduğunun iddia edildiği şeklinde anlaşıldığı görülmektedir. Ashâbu'l-Hadîs daha somut bir Tanrı tasavvuruna sahip olduğu için, O'nun mekândan bağımsız olabileceğini düşünmemektedir. Bu nedenle onlar, Allah'ın arşta olmadığı iddia edildiği takdirde, bunun alternatifini olarak yeryüzünde olabileceği ihtimalini varsaymaktadır.

Dârimî, arşa, “âlem” manası verildiğinde, bu mana ile “arş”ın diğer varlıklardan ayrılacak bir özelliğinin kalmamış olacağını ifade etmektedir. Çünkü Allah'ın hâkimiyeti ve idaresi altında olmayan hiçbir şey bulunmamaktadır. Ayrıca arş; yeryüzü, gökler ve ikisi arasındaki her şey olarak anlaşıldığında Allah, bütün bunlara “istivâ” etmiş olmaktadır.⁴²⁹ Bu gerekçeyle Dârimî, ayetlerde “arşın taşınması”⁴³⁰ ibareleri üzerinde durarak, Allah'ın arşının mı yoksa mahlukatın mı taşındığını, sorgulamış; ikincisinin geçersiz olduğunu savunmuştur.⁴³¹

⁴²⁸ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. .

⁴²⁹ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 50.

⁴³⁰ Mü'min 40/7; Hâkka 69/17.

⁴³¹ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 50.

Dârimî, “Allah vardı ve onunla birlikte başka hiç bir şey yoktu. O’nun arşı suyun üzerindeydi. Sonra Allah, zikirdeki her şeyi yazdı. Sonra gökleri ve yeri yarattı.” rivayetine dayanarak arşın, yeryüzü ile gökler ve ikisi arasındaki her şeyden daha önce yaratılmış olduğunu savunmaktadır. Bu nedenle Dârimî’ye göre, Mu‘attıla’nın arşın, yaratılan her şey anlamına geldiğine dair iddiası geçersizdir.⁴³² Allah’ın bütün yarattıkları manasında anlaşılan “arş” ile Allah’ın “arşı”nın geçersiz kılınmış olacağı ve Allah’ın arşının yalanlanmış olacağı iddia edilmektedir. Arşın bu şekildeki tefsiri, herkesin batıl ve imkânsız kabul edeceği bir açıklama olması gerekçesiyle tenkit edilmiştir.⁴³³ Mu‘attıla’nın iddia ettiği düşüncenin, kadın ve çocuklar tarafından dahi kabul edilmeyeceği ifade edilmiştir.⁴³⁴ Dârimî, Mu‘attıla’nın Allah’ın arşa istivâ ettiğinin belirtildiği ayetleri, dilleriyle ikrar ettiklerini ve iman ettiklerini ancak Allah’ın bütün mekânlarda olduğu ve hiçbir mekânın O’ndan hâli olmadığı görüşü ile inandıklarını çürütmüş olduklarını belirtmektedir.⁴³⁵

Allah’ın bütün mekânlarda olduğuna dair görüşün, Ashâbu’l-Hadîs tarafından, İlâhî zâtın veya sıfatların yaratılmış varlıklara intikal edip onlarla birleşmesi ve tecellisi zemininde tartışılmış olduğu görülmektedir.⁴³⁶ Allah’ı mekândan tenzih eden

⁴³² Dârimî, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, s.54.

⁴³³ Dârimî, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, s. 50.

⁴³⁴ Dârimî, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, s. 57; Benzer bir söylem için bkz. Dârimî, *Nakzü’l-Dârimî*, I, s. 444.

⁴³⁵ Dârimî, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, s. 59.

⁴³⁶ Allah’ın belli bir yerde olmadığı, her yerde olduğu görüşü, Allah’ı belli bir mekâna izafe etmeme kaygısıyla ortaya çıkan bir görüş olmasına rağmen bu görüşün Allah’ın yaratılmışlara tecellisi veya hululü zemininde tartışılması sonucunda Ahmed b. Hanbel, hiçbir şey yok iken Allah’ın var olduğu ilkesinde iki tarafında aynı fikirde olduğunu belirtmiş ve yaratmanın bu durumda nasıl olacağını sorgulamıştır. Allah’ın bir şeyi yaratırken kendi nefsinden mi yoksa kendi nefsi haricinden mi yarattığı sorulduğunda üç farklı iddianın doğduğu ifade edilmiştir. Bunlardan birincisi, Allah’ın mahlukatı kendi nefsinden yarattığıdır. Bu ihtimal, Allah’ın cin, şeytan ve iblisi kendi nefsinden yaratmış olacağı anlamına geleceği için küfr olarak tanımlanmıştır. İkincisi, Allah’ın mahlukatı kendi nefsi dışında bir şey yarattığı ve sonra onlara dahil olduğudur ki Allah kötü mekânlara layık görülmüş olacağından bu söz de küfr

yaklaşımın, Allah'ın tek bir mekânda değil, aynı anda her yerde olabileceğine dair görüşü, Ashâbu'l-Hadîs tarafından somut olarak anlaşılmıştır. Bu doğrultuda Dârimî, hava dışında her yerde olan bir şey bilmediklerini ifade etmiştir.⁴³⁷ Halbuki hiçbir mekânın Allah'tan hâli olmadığı fikrinin, O'nu belli bir mekâna ait kılmanın O'nu sınırlandırmak anlamına geleceği kaygısını taşıdığı; Allah'ın her şeyi kuşattığı ve her an herkesle birlikte olduğu düşüncesi ile oluştuğu anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda, Cehmiyye'nin Allah'ın her an bizlerle ve bizde olduğu görüşüne sahip olduğu aktarılmaktadır.⁴³⁸

Eş'arî, Mu'tezile'nin mekân konusunda ihtilaf içerisinde olduğunu ve konu hakkındaki görüşlerinden, tecellinin kastedilmiş olmadığını kaydetmiştir. Zira Eş'arî, Ebü'l-Hüzeyl, Cafer b. Harb (ö. 236/850-51 [?]), Cafer b. Mübeşşir (ö. 234/848-49), Ebü Ca'fer Muhammed b. Abdillâh el-İskâfî (ö. 240/854), Ebü Âli el-Cübbâî ve Mu'tezile'nin cumhurunun benimsediği Allah'ın her mekânda olduğu görüşünün, O'nun idaresinin ve yönetiminin bütün mekânlarda olduğu anlamında söylendiğini belirtmektedir. Mu'tezilî âlimlerden Hişam el-Fuvatî ve Abbad b. Süleyman gibi isimler ise, Allah'ın mekândan münezzeh olduğu anlamında, "Allah hiçbir mekânda değildir. Bilakis O, ezelde olduğu şey üzeredir." görüşünü savunmuştur.⁴³⁹ Ancak Ashâbu'l-Hadîs, Allah'ın her mekânda olduğuna dair görüşü, tıpkı kendilerinin Allah'ın arşın üzerinde bulunduğunu iddia ettikleri gibi fiziksel olarak değerlendirip tenkit etmiştir.

olacaktır. Allah kendi nefsi dışında yaratmıştır ve sonra onlara dahil olmamıştır denilirse bütün diğer sözlerden ayrılmış olunacaktır. Sonuncu görüş, Ehl-i Sünnet'in görüşü olarak nitelendirilmiştir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 301.

⁴³⁷ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 102.

⁴³⁸ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 296.

⁴³⁹ Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 155.

Ashâbu'l-Hadîs, Allah'ın her yerde olduğu görüşünü, temelde, bu görüşle Allah'ın kendi şanına layık olmayan kötü yerlere nispet edileceği, Allah'ın azametine layık olmayan birçok mekânın varlığı ve yarattığı varlıklardan ayrı görülemeyeceği gerekçeleriyle reddetmiştir.⁴⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, şeytanın bulunduğu ya da ayetlerde haber verildiği üzere, zemmedilmiş şeylerin olduğu yerlerde, Allah'ın bulunmasının mümkün olmadığını ifade etmektedir.⁴⁴¹ Dârimî, bütün mekânlarda bulunan bir Allah'a ibadet etmenin, Allah'tan başka bir varlığa ibadet anlamına geleceğini iddia etmektedir.⁴⁴² Ona göre, Allah'ın arşın üzerinde olduğunu kabul etmeyenler, yeryüzündeki İlâh'a yani putlara kulluk etmiş olacaklardır. Zira arşın üzerinde Allah; yeryüzünde ise ancak putlar bulunmaktadır.⁴⁴³ Dârimî tarafından Allah'a iman ve ibadet ederken, Allah'ın yaratılmış varlıklardan ayrı olarak, gökyüzünün yukarısında arşa istivâ etmiş olduğu amaçlanmaz ve kastedilmezse Allah dışında bir varlığa kulluk edilmiş olacağı savunulmaktadır.⁴⁴⁴

er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye adlı eserde, iki örnek üzerinden Allah'ın bir yerde olmaksızın da insanları kuşatacağı izah edilmekte ve buna dair cam bir bardağın içindeki bir sıvının, bardağın içinde bulunmaksızın dışarıdan da bütün gözler tarafından kuşatılacağı örneği verilmiştir.⁴⁴⁵ Benzer şekilde bir evi inşa eden kimse, o evin dışına çıktıktan sonra da evin içine dair hususları bilmektedir.⁴⁴⁶ Tıpkı bu

⁴⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 288, 309; Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s.60.

⁴⁴¹ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 291.

⁴⁴² Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 60, 102.

⁴⁴³ Dârimî, *Nakzü'd-Dârimî*, I, s. 489.

⁴⁴⁴ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 78, 64.

⁴⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 293.

⁴⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 294.

örneklerde olduğu gibi, Allah, yarattığı varlıkların ne ve nasıl olduğunu bilerek, ama yarattıklarından ayrı olarak onları kuşatmaktadır.⁴⁴⁷ Allah, ilmi ile insanların arasındadır.⁴⁴⁸ Bazılarının, Allah'ın her yerde olduğu hususunda, üç kişinin gizli konuştuğu yerde dördüncüsünün, beş kişinin gizli konuştuğu yerde altıncısının mutlaka Allah olduğu ile ilgili ayeti⁴⁴⁹ delil getirdiğini ifade eden Ahmed b. Hanbel, bu ifadelerde Allah'ın ilminin kastedildiğini açıklamaktadır. “Korkmayın çünkü ben sizinle beraberim”⁴⁵⁰, “Üzülme, çünkü Allah bizimle beraberdir”,⁴⁵¹ “Allah, sabredenlerle beraberdir.”⁴⁵² gibi ifadelerin Allah'ın yardımı ve ilmiyle insanların içinde olması, onlardan zararı defetmesi anlamlarına geldiğini vurgulamaktadır.⁴⁵³ Dârimî ise, Allah'ın arşın üzerinde olduğu halde bir insana, onun şah damarından daha yakın olduğunu belirtmektedir.⁴⁵⁴ Sonuç itibarıyla Ashâbu'l-Hadîs'e göre Allah nefsi ile bizzat arşın üzerindedir; ilmi ile ise insanlarla birlikte.⁴⁵⁵

Allah'a sınır nispet edilmesi konusunda en somut açıklamaları Dârimî yapmaktadır. O, “şey”lerin bir niteliğinin ve sınırının bulunması gerektiğini ifade ederek, Allah'a mekân nispet edilmediği takdirde O'nun tanımsız kalacağını açıklamaktadır. Dârimî, “De ki: ‘Şahitlik bakımından hangi şey daha büyüktür?’”

⁴⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 295.

⁴⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 297; Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 61; Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 30.

⁴⁴⁹ Mücâdele 58/7.

⁴⁵⁰ Tâhâ 20/46.

⁴⁵¹ Tevbe 9/40.

⁴⁵² Bakara 2/249.

⁴⁵³ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 307, 308.

⁴⁵⁴ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 60.

⁴⁵⁵ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 61.

âyetinde⁴⁵⁶ olduğu gibi, Allah'ın kendisini “şey”lerin en büyüğü, “şey”lerin en yücesi, “şey”lerin yaratıcı olarak vasıflandırmasını esas alarak, Allah için bir sınırın olduğu ve bir mekâna nispet edilmesi gerektiği sonucuna ulaşmış gözükmektedir. Dârimî'ye göre, “şey” olarak Allah'ın niteliğinin ve sınırının olduğu kabul edilmediği takdirde, bir “şey” olmayana inanılmış olunacaktır. Dârimî, Allah'ın sınırının olmadığının ifade edilmesinin, Allah'ı yalanlamak anlamına geleceğini belirtmektedir. Bu konuda, Allah'ın bir sınırla mı bilineceği sorusuna, başka ne şekilde bilinmesinin mümkün olacağı şeklinde yanıt verilen bir rivayet aktarılmıştır.⁴⁵⁷

Ayette geçen “meleklerin Arş'ın etrafını kuşatması”⁴⁵⁸ ifadesi, bir sınırın varlığının açık beyanı olarak değerlendirilmiştir. Yani meleklerin arşın etrafında olması, Allah'ın belirli bir sınır içinde olduğuna delil olarak kabul edilmiştir. Allah için herhangi bir mekânın söz konusu olamayacağı; O'nun her yerde olduğu kabul edildiğinde, meleklerin bütün mekânları dolaşması gerekeceği ifade edilerek, Allah'ın belli bir mekânda bulunduğu fikri pekiştirilmiştir.⁴⁵⁹ Dârimî, “Kuşkusuz Rabbi'nin yanındakiler O'na kulluk etmekten kibirlenmezler, O'nu tesbih eder ve yalnız O'na secde ederler.” âyetinde⁴⁶⁰ geçen “Rabbi'nin yanındakiler” ifadesini, arşa en yakın yer olan göğün yedinci katında bulunan meleklerle has kılmış ve meleklerin mesafe bakımından Allah'a yeryüzündekilere nispetle daha yakın olduklarını söylemiştir.⁴⁶¹ Bütün bu bilgiler doğrultusunda Dârimî'nin hadislerin lafzî anlamlarını esas alarak,

⁴⁵⁶ En'âm 6/19.

⁴⁵⁷ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 102.

⁴⁵⁸ Zümer 39/75.

⁴⁵⁹ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 103.

⁴⁶⁰ A'râf 7/206.

⁴⁶¹ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 104; Dârimî, *Nakzü'd-Dârimî*, I, s. 505.

Allah hakkında mekân, sınır, hareket ve zaman tespitiinde bulunan yorumlar yaptığını anlaşılmaktadır.

Hadislerde geçen Allah'ın yaratılmışlardan “perdelenmesi” (hicab) ve “nüzûl”ü, Allah'ın semada oluşunu ispata yönelik olarak ele alınmıştır. Ashâbu'l-Hadîs, Allah'ın bir hicabı olduğunu kabul etmektedir. Hicab kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de, âhirette cennette bulunanlarla cehennem ehlinin birbirlerinin haline vâkıf olmaya mâni olan engel;⁴⁶² perde, örtü, engel;⁴⁶³ Kur'ân okuduğu sırada Hz. Peygamber'le âhirete inanmayanlar arasına çekildiği belirtilen görünmez perde⁴⁶⁴ ve karanlığın oluşturduğu perde⁴⁶⁵ anlamlarında kullanılmaktadır. Bir ayette ise ism-i mef'ûl sîgasında, her türlü taşkınlığı gösteren, günahkâr, vahyin kaynağını reddeden ve kalpleri kararan kimseleri nitelemek üzere “Rablerine kavuşmaktan alıkonanlar”⁴⁶⁶ anlamında kullanılmaktadır.

Hicab kelimesi bazı rivayetlerde, Kur'ân-ı Kerîm'de kullanıldığı anlamlar dışında, Allah'a da nisbet edilmekte ve O'nun bir vasfı şeklinde kullanılmaktadır.⁴⁶⁷ Ashâbu'l-Hadîs tarafından, “Allah'ın hicabı nurdur, eğer onu kaldırmış olsaydı bütün varlıklar yanardı” ve “Allah'ın nûrdan (veya nûr ve zulmetten) yetmiş, yedi yüz veya yetmiş bin perdesinin bulunduğu” şeklindeki rivayetler esas alınarak Allah'ın hicabının nûr olduğu, eğer onu kaldırmış olsa bütün varlıkların yanacağı; Allah'ın nûr ve zulmetten hicabı olduğu kabul edilmektedir.⁴⁶⁸ Bu perde sebebiyle Cebrâîl dahil hiçbir varlığın, Allah'a yaklaşması söz konusu değildir. Allah'ın hicab ile gizlenmesi, O'nun

⁴⁶² A'râf 7/46.

⁴⁶³ Meryem 19/17; Ahzâb 33/53; Fussilet 41/5; Şûrâ 42/51.

⁴⁶⁴ İsrâ 17/45.

⁴⁶⁵ Sâd 38/32.

⁴⁶⁶ Mutaffîfîn 83/15.

⁴⁶⁷ İlyas Çelebi, “Hicab”, *DİA*, 1998, XVII, s. 429.

⁴⁶⁸ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 84.

yarattığı varlıklarla her mekânda birlikte olmadığına ve yaratılmış varlıklardan ayrı olduğuna delil olarak görülmüştür. Dârimî'ye göre, Allah'ın, her mekânda olması durumunda, gizlenmenin de bir manası kalmayacaktır.⁴⁶⁹

Ashâbu'l-Hadîs'in kendisiyle Allah'a hareket nispet ettiği kavramlardan birisi de hadislerde geçen "nüzûl" kavramı olmuştur. Hareket, bir mekândan başka bir mekâna geçişi sağlayacağından, bu kavramla aynı zamanda, Allah'ın bir mekânda olduğu ispat edilmeye çalışılmıştır. Allah'ın nüzûlü hakkındaki rivayetler, Allah'ın, göklerin üzerindeki arşında olduğuna dair delil olarak kabul edilmiştir.⁴⁷⁰ Bu rivayetlerde, Allah'ın her gecenin son üçte birlik zaman diliminde dünya semâsına nüzûl ettiği ve dua edenlerin duasını kabul edeceği, istiğfâr edenleri bağışlayacağı, kıyamette hesap için yeryüzüne ineceği, Şaban ayında gece vaktinde ve arefe gününde yeryüzüne ineceği ifade edilmektedir.⁴⁷¹

Dârimî, Hz. Peygamber'den rivayet edilen çeşitli hadislerde Allah'a nisbet edilen "nüzûl" ifadelerinin, Allah'ın nefsiyle nüzûl ettiği anlamına geldiğini ileri sürmektedir.⁴⁷² Allah'ın bir mekâna nispet edilemeyeceğini düşünenler, bu durumda O'nun nüzûl ile nasıl nitelendirilebileceğini sorgulamıştır. Onların bu sorgulamasının Ashâbu'l-Hadîs'in nüzûl kelimesini literal anlamı ile değerlendirmelerinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Bu konuda kelâmcıların görüşü, hadislerde belirtilen "nüzûl" ifadesi ile, Allah'ın emrinin ve rahmetinin inmesinin kastedildiği şeklindedir.⁴⁷³

Dârimî, nüzûl ile ilgili rivayete dayanarak, Hz. Peygamber'in Allah'ın nüzûlü hakkında, geceyi gündüzden ayırarak nüzûl için günün belli vakitlerini tayin etmiş

⁴⁶⁹ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 85.

⁴⁷⁰ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 85.

⁴⁷¹ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 86, 91-93.

⁴⁷² Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 98.

⁴⁷³ Dârimî, *Nakzü'd-Dârimî*, I, s. 494.

olduğunu ifade etmiştir.⁴⁷⁴ Böylece nüzûlün, kelâmcıların anladığı gibi, Allah'ın rahmeti ve emri olması durumunda, Allah'ın rahmeti ve emri her gün ve her saatte sürekli indiği için Hz. Peygamber'in günün belli vakitlerini tayin etmesinin bir anlamının kalmayacağını savunmuştur. Allah'ın yere “nüzûl” edeceğine dair söz konusu hadisleri doğrulayan ve onlara iman eden seleften hiç kimsenin bunlardan bir tanesini dahi inkâr etmediğini vurgulayan Dârimî, muhaliflerini ise, bu rivayetleri reddederek ona muhalefet eden ilk grup olarak nitelemektedir.⁴⁷⁵

Dârimî, Allah'ın nüzûlü hakkında Peygamber'e nispet edilen rivayetler ile “Onlar (böyle davranmakla), bulut gölgeleri içinde Allah'ın ve meleklerin kendilerine gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar? Hâlbuki bütün işler Allah'a döndürülür.” ve “Rabbinin buyruğu ve saf saf dizilmiş olarak melekler geldiği zaman” ayetlerinde⁴⁷⁶ geçen ifadeler arasında benzerlik kurarak hadislerdeki ifadelerin tuhaf olmadığını belirtmektedir.⁴⁷⁷ Dârimî'nin bu ifadeleri, kelâmcıların hadislerdeki müteşabih ifadeleri yadırgadıklarını ve benzerlerinin Kur'ân'da da bulunduğunu ima eder niteliktedir. Halbuki tartışma, ayetlerdeki ifadelerin varlığı veya kabulü değil, bu ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiğine dairdir.

Eş'arî, Ashâbu'l-Hadîs'in, nüzul hakkında Hz. Peygamber'e isnad edilen hadisleri, Hz. Peygamber'den geldiği gibi tasdik ettiklerini ifade etmektedir. Onlar, “Rabbin ve melekler saf saf dizilmiş olarak gelir” ayetinde söylendiği gibi, Allah'ın, Kıyamet gününde geleceğini ve “Biz, ona şah damarından daha yakınız” ayetinde haber

⁴⁷⁴ Dârimî, *Nakzü'd-Dârimî*, I, s. 214, 495.

⁴⁷⁵ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 98.

⁴⁷⁶ Bakara 2/210; Fecr 89/22.

⁴⁷⁷ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 99.

verildiği gibi, Allah'ın, dilediği şekilde yarattıklarına yakın olacağını kabul etmişlerdir.⁴⁷⁸

Dârimî, Allah'ın semaya inmesinin, yedi kat semaya yükselip arşa istivâ etmesinden daha zor olmadığını ifade etmektedir. Allah'ın nüzûlünün imkânının, Allah'ın güç yetirebildiği başka bir duruma kıyasla ve kudret merkeze alınarak izah edildiği görülmektedir.⁴⁷⁹

İbn Kuteybe, Allah'ın nüzûlünün keyfiyeti hakkında hiçbir hüküm vermemiş ancak lafzın ihtiva ettiği anlamı açıklamıştır. İbn Kuteybe, nüzûlün, bir yerden bir yere intikal etmek manasının dışında irade ve niyet ile bir şeye yönelmek ve teveccüh etme anlamının bulunduğu vurgu yapmıştır. Ancak Allah'ın nüzûlüne dair bir açıklaması bulunmayan İbn Kuteybe daha ziyade, bu anlamdan hareketle, Allah'ın her yerde olduğu görüşüne karşı çıkarak, Allah'ın insanlarla beraber olmasının insanlara yardım, tevfik ve onları kuşatma anlamına geleceği şeklinde bir açıklama yapmıştır.⁴⁸⁰ Bu açıklamalarından anlaşılan İbn Kuteybe, Allah'ın semaya nüzulünü, keyfiyetini sorgulamadan kabul etmiş, ancak kelimenin ihtiva ettiği diğer anlam ile Allah'ın her yerde olduğu görüşüne de karşı çıkmıştır.

Dârimî, ayette geçen “meleklerin saf saf gelmesi” ve “bulutların arasından gelmesi” ifadelerinin herhangi bir şekilde te'vil edilmesinin, açık olan bu ayetleri yalanlamak anlamına geleceğini iddia etmektedir. Dârimî'ye göre anlamı açık olan ve hakkında Müslümanların ihtilaf etmediği bu ayette, kıyamet gününde hesabın görülmesi üzere Allah'ın gelmesi ifade edilmektedir.⁴⁸¹ Her türlü te'vilin ayeti yalanlamak

⁴⁷⁸ Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 239, 240.

⁴⁷⁹ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 99.

⁴⁸⁰ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadis*, s. 397, 398.

⁴⁸¹ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 99.

anlamına geleceği iddia edildiği halde, Dârimî'nin kendisinin ayeti izah etmesi, hem çelişkili bir tavır olup hem de kendi yorumunu hakikat ile özdeşleştirdiğini göstermektedir.

Dârimî, Cehmiyye olarak isimlendirdiği mütekellimlerden iddialarını doğrulayabilmek üzere, kendilerinin yaptığı gibi seleften sahih hadis getirmeleri gerektiğini söylemektedir.⁴⁸² Dârimî, Allah'ın nüzûlü hakkında, muhalifî olan Bîşr el-Merîsî'nin kendi görüşü lehine getirdiği bir rivayeti zikretmektedir.⁴⁸³ Dârimî'nin rivayet ettiği hadislerin aksine bu rivayette, Abdullah b. Ömer'in (ö. 73/692) birisine; "Sakın, 'Allah her nerede ise' deme, çünkü O her yerededir!" dediği aktarılmaktadır. Bu rivayette, Allah'ın ilmi ile her yerde olmasının kastedildiğini ifade eden Dârimî, Allah'ın nefsi ile Arş'ın üzerinde, ancak ilmi ile her yerde olduğunu izah etmektedir.⁴⁸⁴ Dârimî'nin söz konusu hadisi aktarması ve te'vil etmesi, hem muhaliflerinin hadis bildiğini hem de Dârimî'nin gerektiğinde kaçınılmaz olarak hadisleri te'vil ettiğini göstermektedir. Ancak Dârimî, muhaliflerinin sahih hadis getiremeyeceklerini; eğer sahih hadis getirseler bunun mutlaka onların aleyhine olacağını ve bu nedenle kendi lehlerine ancak insanların kafasını karıştıran kapalı hadisleri delil olarak getirdikleri şeklinde bir genelleme yapmaktadır.⁴⁸⁵

Sıfatlar konusunda, Ashâbu'l-Hadîs'in, te'vili reddettiği, lafızcı bir tutum benimsediği ve Allah'ı duyusal alanda tasavvur ettiği anlaşılmaktadır. Onlar, haberî sıfatları ve birtakım müteşabih ifadeleri te'vil eden kimseleri, bunların anlamını değiştirmek ile suçlamıştır. Ashâbu'l-Hadîs, te'vil metodunu benimseyenleri, bu

⁴⁸² Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 100.

⁴⁸³ Dârimî, *Nakzü'd-Dârimî*, I, s. 495.

⁴⁸⁴ Dârimî, *Nakzü'd-Dârimî*, I, s. 495, 496.

⁴⁸⁵ Kapalı olarak nitelendirilen hadise bir örnek ve Dârimî'nin hadisi açıklaması hakkında bkz. Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 103, 104.

ifadelerin yer aldığı ayetleri inkâr etmekle de itham etmiştir. Ayrıca, Ashâbu'l-Hadîs'in, muhalif olarak gördüğü kimselerin görüşlerini kimi zaman aslından farklı olarak sunduğu görülmektedir. Bununla birlikte Ashâbu'l-Hadîs'in, bazı hususları iman esası olarak görmesinin de dışlayıcı tutumu beslediği söylenebilir. Örneğin, Dârimî'nin Allah'ın mekân olarak “arş”ta olduğuna dair iddiasını iman konusu olarak ele alması, kendisinden farklı görüşleri benimseyenleri dinsel dışlamaya tabi tutmasına neden olmuştur.

1.2. Rü'yetullah

Kelâm ilminin temel problemlerinden birisi olan rü'yetullah, Allah'ın dünyada ve ahirette görülebilirliğini ifade eden bir kavramdır.⁴⁸⁶ Bu konu, Allah'ın ahirette görülmesinin imkânı, görmeyi mümkün kılan unsurlar ve zât-ı ilâhîyi görmenin keyfiyeti çerçevesinde tartışılmıştır.⁴⁸⁷ Ashâbu'l-Hadîs ve Haşviyye'den bir grup, Allah'ın bu dünyada görülmesini reddetmiştir. Ancak onlar, ahirette mü'minlerin Allah'ı göreceğini, kâfirlerin ise göremeyeceğini kabul etmişlerdir. Hişâm b. el-Hakem ve diğer Mücesssime mensupları, hakikatte Allah'ın görülmesini ve kendisine dokunulmasını mümkün görmüşlerdir. Dırâr b. Amr (ö. 200/815 [?])⁴⁸⁸ ve ona uyanlar, Allah'ın ahirette kulların sahip kılınacakları altıncı bir duyu ile görüleceğini

⁴⁸⁶ es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, (ö. 816/1413), *Mu'cemü't-Ta'rîfât*, nşr. Muhammed Sıddik el-Minşâvî, Kâhire, Dâru'l-Fazîle, ts., s. 94.

⁴⁸⁷ Veysi Ünverdi, “Kâdî Abdulcebâr'ın Rü'yetullah'ın Reddine İlişkin Dayanakları”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2015, c. 1, sy. 28, s. 202.

⁴⁸⁸ Dırâr b. Amr hakkında kaynaklarda mevcut olan farklı bilgiler onun Mu'tezile ekolüne aidiyetini tartışmalı hale getirmiş olsa da onun Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın sistemleştirdiği Mu'tezile'ye zemin hazırladığı ve güç kattığı kabul edilmektedir. Dırâr b. Amr'ın Basra'da Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'dan önce kelâmi tartışmaların yapıldığı meclisin başında yer aldığı bilinmektedir. Bkz. Osman Aydın, “Dirâr b. Amr ve Mu'tezile'nin Teşekkül Sürecindeki Yeri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, c. XXXIX, s. 668; Süt, Abdulnasır, *Basra ve Mu'tezile İlk Üç Asır*, İstanbul, Endülüs Yayınları, 2018, s. 204, 205.

söylemişlerdir. Kâdî Abdülcebbâr, bu görüşün iddiası gereği teşbihi nefyettiğini ve Allah için rü'yeti caiz gördüğünü belirtmiştir.⁴⁸⁹ Mâturîdî, Allah'ın görülmesinin hak olduğunu ancak bu rü'yetin idraksiz ve tefsirsiz olacağını kabul etmiştir. Mâturîdî, “Gözler O’nu göremez, fakat O, gözleri görür” ayetini⁴⁹⁰ esas alarak Allah'ın yaratılmışların aksine idrâk ve ihâtalı bir biçimde görülmesi veya bilinmesinin söz konusu olmadığını belirtmiştir.⁴⁹¹

Mu‘tezile, hem epistemik hem de ontolojik zeminde geliştirdiği delillerle, Allah'ın dünyada ve ahirette görülemeyeceğini kabul etmiştir.⁴⁹² Onlara göre, Allah'ın görülebileceğini varsaymak, O’nun bir mekân ve cihette yer aldığı ve görülebilecek bir varlık olduğu sonucuna sebep olmaktadır. Bu sonucun tenzih ve tevhid ilkesine aykırı olacağını düşünen Mu‘tezile, Allah'ın duyu organı olan gözle görülemeyeceği konusunda ittifak ederken, kalben görülmesi konusunda ihtilaf etmiştir. Mu‘tezile’nin çoğunluğu, Allah'ın bilinmesi anlamında kalplerle görülebileceği fikrini benimsemiştir. Diğer bir kısmı ise, bunun mümkün olmadığını savunmuştur.⁴⁹³ Mu‘tezile’nin tamamı ile birlikte, Zeydiyye, Havaric ve Mürcie’nin çoğunluğu, Allah'ın gözle görülmesinin ve idrâk edilmesinin, bir perde (hicab) ve engel bulunması sebebiyle değil; ancak böyle

⁴⁸⁹ Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025), *el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-‘Adl*, thk. Muhammed Mustafa Hilmi ve Ebû’l-Vefâ el-Ğinemî, ed-Dâru’l-Mısriyyetü’l-Âmme li’t-Te’lif ve’t-Terceme, 1965, IV, s. 139.

⁴⁹⁰ En‘âm 6/103

⁴⁹¹ Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 139.

⁴⁹² Mu‘tezile’nin rü'yetullah konusundaki delilleri hakkında bkz. Kılıç Aslan Mavil, “Bir Mu‘tezile Mâturîdiyye Tartışması -Rü'yetullah-”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2014, c. 14, sy. 2, s. 449-478; Ünverdi, “Kâdî Abdülcebbâr’ın Rü'yetullah’ın Reddine İlişkin Dayanakları”, s. 201-245.

⁴⁹³ Recep Alpyağıl, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i*, I, s. 938.

bir görme ve algılamamanın özünde imkânsız olması sebebiyle mümkün olmadığını kabul etmişlerdir.⁴⁹⁴

Ashâbu'l-Hadîs, bu dünyada Allah'ın görülemeyeceğini;⁴⁹⁵ ahirette ise cennet ehli tarafından Allah'ın vechinin görüleceğini kabul etmiş ve bunu bir iman esası olarak değerlendirmiştir. Onlar, Allah'ın görülmesinin mümkün olmadığını ifade eden ayetlerin ve hadislerin tamamının bu dünya için geçerli olduğunu kabul etmiştir. Onlara göre Allah, dünyada görülmemiştir ve görülmeyecektir. Ahirette ise cennet ehlinin cennet nimetlerine bile değişmeyecek kadar arzuladıkları, Allah'ın görülmesi gerçekleşecektir.⁴⁹⁶

Ashâbu'l-Hadîs, esasen rû'yetullahı ilâhî bir sıfat olarak değerlendirmiştir. Allah'ın yarattıklarının üzerinde (fevk), onlardan ayrı, semada bulunması ve dünyaya ineceği (nüzûl) fikri ile “kulların gökyüzündeki ayı gördükleri gibi” Allah'ı belirli bir yöne bakarak görmeleri düşüncesi, birbiriyle bağlantılı olarak ele alınmıştır. Dârimî, Allah'ın duyularla idrak edilebilir bir varlık olduğunu ispatlamak üzere, *Nakzü'd-Dârimî 'ale'l-Merîsî* adlı eserinde beş duyu organı ile Allah'ın idrâk edilemeyeceği

⁴⁹⁴ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, IV, s. 139.

⁴⁹⁵ Allah'ın dünyada gizlenmesi ve görülmemesi, iman mahiyeti ile bağlantılı olarak delillendirilmiştir. Allah'a iman, O'nun gizli olması ile mümkün olacağı; aksi takdirde davet olmaksızın herkesin O'na inanacağı ve küfrün söz konusu olmayacağı belirtilmiştir. Ancak Allah'ın daveti sonucunda Peygamber'e, kitaplara, rû'yetullahı ve Allah'ın kendisini vasıflandırdığı sıfatlarına iman edenlere, onların mükâfatlarını ve nimetlerini artırmak üzere, Allah tecelli edecektir. Allah'ın kendi rû'yetini, bu kimselerden, hem dünyada hem de ahirette mahrum etmeyeceği ve ahirette cennet ehli tarafından görüleceği kabul edilmiştir. Bkz. Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 120, 121.

⁴⁹⁶ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 119, 120.

iddiasına karşı bir başlık açmıştır. Allah'ın duyularla idrâk edilebilir oluşu üzerinden, rü'yetullahın imkânını ispatlamaya çalışmıştır.⁴⁹⁷

Ahireti tasvir eden “O gün parıldayan yüzlerin Rablerine bakacağı, kâfirlerin ise Rablerinden mahrum kalacağı” ifade edilen ayetler⁴⁹⁸ ve Hz. Peygamber’e nispet edilen rivayetler, Allah'ın cennet ehli tarafından görüleceğine delil olarak kabul edilmiştir.⁴⁹⁹ Hz. Peygamber'in “Sizler, tıpkı güneşi gördüğünüz ve dolunay vakti, bulutsuz bir gecede ayı gördüğünüz gibi, kıyamet gününde Rabbiniz'i göreceksiniz, O'nu görmek için bir zahmet çekmeyeceksiniz!” hadisi, rü'yetullah konusunda delil olarak benimsenen rivayetlerin başında gelmektedir. Konuyla ilgili nakledilen diğer bir rivayet ise, “Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli ve bir de fazlası vardır.” ayeti⁵⁰⁰ hakkında Hz. Muhammed'in, “Cennet ehli cennete girince, şöyle nida edilir: ‘Ey cennetlikler! Rabbinizin size bir vaadi vardır.’ ve Allah hicabı kaldırır, onlara tecelli eder. Allah onlara kendine bakmalarından daha güzel hiçbir şey vermemiştir.” sözleridir.⁵⁰¹ Ahmed b. Hanbel tarafından, Hz. Muhammed’e nispet edilen bu hadisler hakkında ilim ehlinin ihtilaf etmemiş olduğu belirtilmektedir.⁵⁰²

⁴⁹⁷ Dârimî, *Nakzü'd-Dârimî*, I, s. 186-209; Rü'yetullahın kabulü konusunda Ashâbu'l-Hadîs ve Ehl-i Sünnet kelâm ekolleri aynı görüşü benimsemişlerdir. Ancak Rü'yetullahın imkânının, duyularla idrâkin imkânı üzerinden ispatlanmaya çalışılmış olması, Ehl-i Sünnet kelâm ekollerinden Mâturîdî'nin Ashâbu'l-Hadîs'ten farklı bir yaklaşımla rü'yetullahı kabul ettiğini göstermektedir. Zira Mâturîdî, rü'yetin idrâksız olduğunu benimsemiştir. Bkz. Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 139.

⁴⁹⁸ Kıyâme 75/22-23; Mutaaffîn 83/15-17.

⁴⁹⁹ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 106-118.

⁵⁰⁰ Yûnus 10/26.

⁵⁰¹ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 263.

⁵⁰² Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 262.

Bişr el-Merîsî'nin, hiçbir göz Allah'ı görmediği için rü'yetullahın nasıl olacağının vasıflandırılmayacağına dair görüşü,⁵⁰³ konuyla ilgili ayetlerin ve hadislerin teşbih ve tecsimden sakınarak yorumlanması gerektiğini vurgular niteliktedir. Nitekim Dârimî'nin ifadelerinden anlaşıldığı üzere Bişr el-Merîsî, rü'yetullah hakkında Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadisi sahih olarak kabul etmekte ancak hadisi, Ashâbu'l-Hadîs'ten farklı şekilde yorumlamaktadır. Merîsî, "Rabbiniz'i göreceksiniz ve O'nu görmek için bir zahmet çekmeyeceksiniz!" hadisini, kıyamet gününde müminlerin O'nu gözleriyle görüp idrâk edecekleri şeklinde değil; tıpkı ayı görüp de onun ay olduğundan şüphe edilmediği bir kesinlikte, O'nun Rab olduğunun anlaşılabileceği şeklinde yorumlamaktadır.⁵⁰⁴ Rü'yetullah ile O'nun rububiyetini aşikâr kılan Allah'ın ayetlerinin, işlerinin ve fiillerinin görülmesinin kastedildiğine dair bir rivayet, Ebû Hanîfe'ye nispet edilmiş ve bu görüş, Bişr el-Merîsî tarafından da kabul edilmiştir.⁵⁰⁵ Ancak Dârimî, bu görüşü ve rü'yetullahın gerçekliğine dair delil kabul edilen Hz. Peygamber'in hadisi varken Ebû Hanîfe'ye dayandırılan rivayetin esas alınmasını ciddi şekilde tenkit etmiştir.⁵⁰⁶

"Musa, 'Rabbim! Bana kendini göster; seni göreyim!' dedi. Rabbi: 'Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen de beni göreceksin!' buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti, Musa da baygın düştü." ve "Gözler O'nu göremez; halbuki O, gözleri görür." ayetleri⁵⁰⁷ Mu'tezile tarafından rü'yetullahın mümkün olmadığına dair delil olarak kullanılırken; Ashâbu'l-Hadîs, bu

⁵⁰³ Dârimî, *Nakzü'd-Dârimî*, I, s.198.

⁵⁰⁴ Dârimî, *Nakzü'd-Dârimî*, I, s.359.

⁵⁰⁵ Dârimî, *Nakzü'd-Dârimî*, I, s.198.

⁵⁰⁶ Dârimî, ilgili rivayetin Ebû Hanîfe'ye ait olduğundan da şüphe ettiğini belirtmektedir. Dârimî, *Nakzü'd-Dârimî*, I, s.194-196.

⁵⁰⁷ A'râf 7/143; En'âm 6/103.

ayetleri rü'yetullahın imkânına delil olarak kabul etmiştir. Ahmed b. Hanbel'e göre, Allah'ın Hz. Musa'ya "Ben görülmem" değil de "Sen beni göremezsın" şeklinde yanıt vermesi, rü'yetullahın mümkün olduğunu göstermektedir.⁵⁰⁸ Dârimî, bu ayetin, sadece dünyada Allah'ın görülmesi ile ilgili olduğunu iddia etmiştir.⁵⁰⁹ O, Hz. Musa'nın dünyadaki fani gözle Allah'ı görmek istediğini, halbuki fâni gözün bâki olan nuru görmesinin imkânsız olduğunu ifade etmiştir. Kıyamette, Allah'ın insanlara bâki bir görme ve işitme ihsan etmesi sonucunda cennet ehlinin açıkça Allah'ın vechini göreceğini kabul etmiştir. Aynı zamanda Dârimî, Hz. Peygamber ve Hz. Musa dahil hiç kimsenin Allah'ı dünyada göremeyeceğini vurgulamıştır.⁵¹⁰

Rü'yetullaha dair görüş farklılığı, "O gün birtakım yüzler aydındır. Rablerine bakarlar." ayetlerinin⁵¹¹ farklı yorumları etrafında şekillenmektedir. Rü'yetullah'ın mümkün olmadığını savunanlar bu ayetteki görmenin, Rablerinin vereceği sevabın görülmesi anlamına geleceğini; zira insanların ancak Allah'ın fiillerini ve kudretini görebileceklerini düşünmektedirler. Nitekim onlara göre, "Rabbinin gölgeyi nasıl uzattığını görmez misin?"⁵¹² ifadelerinde, Allah'ın kendisinin değil fiilinin görülmesi kastedilmiştir.⁵¹³ Ahmed b. Hanbel, hem Allah'ın vereceği sevabın hem de Allah'ın kendisinin görüleceğini savunmaktadır.⁵¹⁴

⁵⁰⁸ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 261.

⁵⁰⁹ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 120, 121.

⁵¹⁰ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 121; İbn Kuteybe, Hz. Musa'nın "Rabbim kendini bana göster, sana bakayım" talebini, Hz. Musa'nın Allah'ın kıyamet günü görüleceğini bildiği ve bunu bu dünyada da talep ettiği doğrultusunda yorumlamıştır. Allah'ın Hz. Musa'ya "Beni hiçbir zaman göremezsın. Fakat şu dağa bak. Eğer o yerinde durursa, sen de beni görürsün." şeklindeki cevabında (A'râf 7/143) ise sadece bu dünyanın kastedildiği kabul edilmiştir. İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 300.

⁵¹¹ Kıyâme 75/22, 23.

⁵¹² Furkân 25/45.

⁵¹³ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 260.

Rü'yetullahı kabul etmeyenlerin, bu konuda esas aldıkları ayet, “Gözler O’nu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder. O, en gizli şeyleri bilendir, (her şeyden) hakkıyla haberdar olandır.” ayeti⁵¹⁵ olmuştur.⁵¹⁶ Bu ayetin ışığında Allah’ın ne dünyada ne de ahirette görülemeyeceği fikri benimsenmiş ve ilgili diğer ayetler bu doğrultuda te’vil edilmiştir. Ahmed b. Hanbel, ilgili ayetin müteşabih olduğunu ve bu anlama gelmeyeceğini belirtmektedir. Ahmed b. Hanbel’e göre aksi takdirde “Siz, Rabbinizi, dolunayı gördüğünüz gibi göreceksiniz.” haberini veren Hz. Muhammed’in bu ayeti anlamamış olması sonucu ortaya çıkacaktır ki bu mümkün değildir.⁵¹⁷ Dârimî ise bu hadisin, rü’yetullah konusunda hiçbir te’vile yer bırakmayacak nitelikte olduğunu kabul etmekte ve Ahmed b. Hanbel, “Elbet onlar o gün Rablerinden perdelenecekler” ayetine⁵¹⁸ işaret ederek mü’minlerin Allah’tan mahrum kalması durumunda, onların Allah’tan men edilen kâfirlerden bir farkı kalmayacağı şeklinde bir açıklama yapmaktadır.⁵¹⁹

İbn Kuteybe, rü’yetullah konusunda “bakma”nın ve “bakılan”ın mahiyeti konusunda ve Allah’ın diğer sıfatları hakkında ancak Rasûlullah’ın haber verdiklerini bilebileceklerini, Rasûlullah’tan sahih olarak sabit olan şeyleri kabul edip, bir şekil ile

⁵¹⁴ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, s. 260.

⁵¹⁵ En‘âm 6/103.

⁵¹⁶ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, s. 260.

⁵¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, s. 261.

⁵¹⁸ Mutaffifin 83/15.

⁵¹⁹ Dârimî, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, s. 106; Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, s. 264.

sınırlamaksızın ve kendilerine bildirilmeyenlerle kıyaslamaksızın bunlara iman ettiklerini açıklamaktadır.⁵²⁰

Mu'tezilî âlimler, ahirette parıldayan yüzlerin Rablerine bakacağını haber veren ayetteki⁵²¹ “nâzıra” kelimesini “muntazıra” yani “beklemek” anlamında te'vil etmişlerdir. Ancak bu te'vil, Ashâbu'l-Hadîs tarafından geçersiz sayılmıştır.⁵²² Mu'tezile'nin bu konudaki kaygısı, Allah'ın görülmesi durumunda O'nun bir had ile sınırlandırılmış ve bu durumda yaratılmış varlıklara benzetilmiş olacağıdır. İbn Kuteybe onların, Allah'ı sınırlandırarak yaratılmışlara benzetenleri kâfir olarak nitelendirdiklerini ifade etmektedir. İbn Kuteybe, bu durumda Hz. Musa'nın Allah'ı görmeyi talep ettiği andan göremeyeceğinin ona haber verilmesine kadar geçen süre zarfında Allah'ı sınırlandırdığı, yaratılmışlara benzettiği ve kâfir olduğu hükmüne varılması gerekeceğini savunmuştur. Böyle bir cehaletin peygamber olan Hz. Musa için mümkün olmadığını vurgulamıştır. Neticede Ahmed b. Hanbel, Hz. Musa'nın bu konuda bilgisinin olduğunu varsayarak, Allah'ın ahirette görülebileceğini bildiğini ve bu sebeple böyle bir talepte bulunduğunu iddia etmiştir.⁵²³

Rü'yetullah ile ilgili hadisi tahdîs etmesi istenildiğinde bu isteğe karşılık vermeyen bir kimsenin, hadisi tahdîs etmemesi sebebiyle Cehmî olarak itham edilmesi, bu dönemde belli başlı konularla ilgili tartışmaların grup aidiyetleri üzerinden işlediğinin somut bir örneği niteliğindedir.⁵²⁴

⁵²⁰ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 301.

⁵²¹ Kıyâme 75/23, 24.

⁵²² İbn Kuteybe, *el-İhtilâfî'l-lafz*, s. 30.

⁵²³ İbn Kuteybe, *el-İhtilâfî'l-lafz*, s. 32.

⁵²⁴ Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, s. 45.

Ahmed b. Hanbel, Cehmiyye'nin ve rü'yetullahın imkânını kabul etmeyen diğer kimselerin, Allah'ı göremeyecek kimselerden olmalarını ve Allah'ın onlara gizli kalmalarını ümit ettiğini belirtmektedir.⁵²⁵ Bu ifadelerden, onun, rü'yetullah görüşünü kabul etmeyenlerin zaten Allah'ı görmeye layık olmadıklarını düşündüğü anlaşılmaktadır.

Dârimî, rü'yetullah ile ilgili sıraladığı rivayetlerin rü'yetullahı doğrulama ve ona iman etme ile ilgili olduğunu ifade etmektedir. Ashâbu'l-Hadîs tarafından rü'yetullah hakkındaki ayetlerin ve rivayetlerin yanı sıra, selefîn rü'yetullaha inandığına dair rivayetler de rü'yetullaha iman konusunda delil kabul edilmiştir. Eskiden olduğu gibi o dönemde de hocalarının ve Müslümanların bu rivayetleri aktarmaya devam ettikleri ve bunlara inandıkları vurgulanmış; rü'yetullahı kabul etmeyenlerin ise dalâlete nispet edildikleri ifade edilmiştir.⁵²⁶ Rü'yetullahın iman konusu haline getirilmesi sebebiyle, rü'yetullahın mümkün olmadığına dair görüş, dalâlet ve inkâr olarak görülmüştür.

1.3. Kelâmullah ve Halku'l-Kur'ân

Halku'l-Kur'ân, Kur'ân'ın yaratılmış olup olmadığı konusundaki tartışmaları ifade eden bir kelâm terimidir.⁵²⁷ İslam'ın erken dönemlerinde başlayan Allah'ın kelâm sıfatına ilişkin tartışmalar, halku'l-Kur'ân konusundaki görüşlerin şekillenmesinde etkili olmuştur. Tarihsel gelişimi itibarıyla kelâmullah konusu, başlangıçta, erken dönem kelâm tartışmalarının içinde, sıfatlar sorununun bir parçası olarak ortaya çıkmıştır. İkinci aşamada konu, Sümâme b. Eşres ve Ahmed b. Ebî Duâd gibi Abbasî iktidarına yakın bazı Mu'tezilî kelâmcıların teolojik düşüncelerinin devletin politikasıyla

⁵²⁵ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 264.

⁵²⁶ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 119.

⁵²⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", *DİA*, 1997, XV, s. 371.

birleşmesi sonucunda gerçekleşen Mihne döneminde, siyasî bir zeminde gündemde olmuştur. Son aşamada ise, kelâm ilminin sistematikleşmesine bağlı olarak “kelâm”ın tanımı ve mahiyeti bağlamında kısmen dilbilimsel bir tartışmaya dönüşmüştür.⁵²⁸

Halku’l-Kur’ân tartışmalarının kökeni hakkında farklı iddialar bulunmaktadır.⁵²⁹ Bu doğrultuda halku’l-Kur’ân meselesinin yabancı fikirlerin etkisinde veya İslam’ın kendine ait motivasyonları ve Müslümanlar arasındaki fikrî düşüncenin gelişmesi sebebiyle çıktığına dair farklı görüşler bulunmaktadır. Tıpkı kelâmın doğuşunu hazırlayan süreçte olduğu gibi, kelâmulah ve halku’l-Kur’ân tartışmalarında hem dış hem de iç etkenlerin etkili olduğu bir gerçektir.⁵³⁰ Halku’l-Kur’ân fikrinin yabancı kökenli olduğuna dair imaları bulunan Ashâbu’l-Hadîs, aynı zamanda söz konusu bu metafizik tartışmayı, Mekkeli müşriklerin Kur’ân’ın beşer sözü olduğu iddiaları ile bağlantılı olarak da izah etmektedir.⁵³¹ İbn Kuteybe, Müslümanlar arasında Kur’ân hakkında ilk defa konuşanların, Cehm b. Safvân ve Ebû Hanîfe olduğunu belirtmektedir.⁵³² Dârimî, Kur’ân’ın yaratılmış olduğunu iddia eden Mekkeli müşriklerin arkasından ilk gidenlerin ve bunu kelâmî bir tartışma konusu haline

⁵²⁸ İbrahim Aslan, “Sözün Mahiyeti ve Bu Bağlamda Bir Söz Olarak Kelamullah (Dilbilimsel Bir Yaklaşım)”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2005, c. 3, sy. 1, s. 141, 142.

⁵²⁹ Halku’l-Kur’ân tartışmasının sebepleri hakkında temel iddialar dört grupta değerlendirilmiştir. Bu görüşler, halku’l-Kur’ân tartışmasının Yahudi kaynaklı olduğu; Hıristiyan ilahiyatçıların tesirinde ortaya çıktığı ve Grek felsefesinin etkisinde olduğu; ilâhî sıfatlarla bağlantılı olduğu şeklindedir. Bkz. Yavuz, “Halku’l-Kur’ân”, *DİA*, XV, s. 371, 372. Halku’l-Kur’ân tartışmasının kökenleri hakkındaki farklı iddialar hakkında daha fazla bilgi için bkz. Wilfred Madelung, “Halku’l-Kur’ân (Kur’ân’ın Yaratılışı) Hakkındaki İhtilafın Kökenleri”, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i*, çev. Bülent Ünal, der. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yayıncılık, 2014, II, 470-488; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 134-186.

⁵³⁰ Her türlü iç ve dış etkenlerin varlığına rağmen bizzat Kur’ân’da geçen müteşabih ifadelerin asıl etken olarak görülmesine dair bkz. Esen, *Kelâmulah Tartışmaları ve el-Hayde*, s. 11.

⁵³¹ Dârimî, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, s. 38, 39.

⁵³² İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi’l-lafz*, s. 47.

getirenlerin ise Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân olduğunu ifade etmektedir.⁵³³ Ancak bu iki ismin Kur'ân'ın yaratılmışlığını savunduklarına dair bilgilerin sadece muhaliflerinin kaynaklarında geçtiğini de vurgulamak gerekmektedir.⁵³⁴

Halku'l-Kur'ân konusundaki görüşleri dört grupta değerlendirmek mümkündür. Birinci görüş, Mu'tezile'nin benimsediği ve Kur'ân'ın yaratılmış olduğu görüşüdür. İkincisi, başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere Ashâbu'l-Hadîs'in çoğunluğunun benimsediği, "Kur'ân Allah kelâmı olup mahlûk değildir ve hem lafzı hem de manası Allah'ın zâtıyla kâim olup kadimdir" şeklindeki görüştür. Üçüncüsü, Ashâbu'l-Hadîs'ten bazı isimlerin ortaya koyduğu, ilerleyen süreçte ise Ehl-i Sünnet kelâm ekollerinin daha sistematik hale getirdiği ve benimsediği görüştür. Bu görüşün esası, Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı konusunda hüküm verirken Kur'ân'ın lafızlarının ve kendisinin birbirinden ayrılması gerektiğidir. Kur'ân'ın lafzı mahluktur, kendisi yani manası ise yaratılmış değildir. Bu görüşü benimseyenler arasında İbn Kuteybe, Buhârî, İbn Küllâb ve Kerâbîsî gibi isimler bulunmaktadır. Dördüncü grup ise, Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğunu kabul etmiştir. Ancak Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı, okunan şeyle okumanın aynı şey mi, yoksa farklı şeyler mi olduğu tartışmalarına girmek gerektiğini kabul etmişlerdir. Bu konuda tartışılmasını ve hüküm verilmesini uygun görmedikleri için onlar, "duranlar; tereddüt edip karar veremeyenler" anlamındaki Vâkıfe ismi ile anılmışlardır.⁵³⁵

⁵³³ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 39.

⁵³⁴ Çoğunlukla Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı meselesinin ilk olarak 2./8. asırda ifade edildiği ve ilk savunucularının Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân olduğu görüşünün eleştirisi ve bu fikrin en erken ancak Bîşr el-Merîsî'ye götürülebileceği hakkında bkz. Osman Aydın, *Akılci Din Söylemi Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü*, Ankara, Hititkitap Yayınevi, 2010, s. 321-333.

⁵³⁵ Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", *DİA*, XV, s. 371-374.

Ashâbu'l-Hadîs, Kur'ân'ın yaratılmış olduğu görüşünü reddetmiş ve Kur'ân'ın yaratılmamış olduğunu savunmak üzere yoğun bir etkinlik göstermiştir. Allah'ın kelâmını sıfat sayan, her bir sifata kadîmlik özelliği nispet eden ve kelâm sıfatının uzantısı olarak Kur'ân-ı Kerîm'in de kadîm olduğunu iddia eden Ashâbu'l-Hadîs ile Allah'ın zâtından ayrı sıfatları nefyeden ve Kur'ân'ı da kadîm saymayan görüş arasında, yoğun bir fikri mücadele yaşanmıştır.⁵³⁶ Ahmed b. Hanbel, Allah'ın kelâmını fiili bir sıfat olarak görmeleri sebebiyle muhataplarını, görüşlerinde küfir ve teşbihi bir arada toplamakla itham etmiştir.⁵³⁷ Ayrıca Kur'ân'ın mahlûk olmadığına dair kalbinde inanç bulunmayan kişinin, İslam'ın dışında olduğu ve kâfir olduğu ifade edilmiştir.⁵³⁸ Böylece sadece Kur'ân'ın mahlûk olduğunu benimseyenlerin değil, Kur'ân'ın mahlûk olmadığına dair inancı bulunmayanların da küfürle itham edildiği anlaşılmaktadır. Dârimî, Cehmiyye'nin Allah'a yaratılmış kelâmı izafe ettiklerini, Allah'ın hiçbir şey konuşmamış ve konuşmayacak olduğunu iddia ettiklerini ve bu görüşlerin Allah'ın kelâmına iman ile ilgili naslara aykırı olduğunu belirtmektedir.⁵³⁹ Dârimî, Cehmiyye'nin bu görüşleriyle Allah'ın kelâmını değiştirdiğini ve Allah'ın sıfatlarını reddettiğini ileri sürmektedir.⁵⁴⁰

Dârimî'nin reddiyesinde, Kur'ân'ın yaratılmışlığı konusuna dair eleştiriler, Kur'ân'ın nazil olduğu süreçte, müşriklerin vahyi inkârları ve bu iddialarının ayetlerle reddedilmesi üzerinden kurgulanmıştır. Kâfirlerin önderi olarak anılan Velîd b. Muğire'nin Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddia edenlerden olduğu ve ona cehennemin

⁵³⁶ Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü*, s. 259.

⁵³⁷ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 276.

⁵³⁸ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 31.

⁵³⁹ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 145.

⁵⁴⁰ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 158.

vaad edildiğini belirten Dârimî, onun bu sözlerini benimseyen takipçilerinin de hüsrana uğrayıp rezil olacaklarını vurgulamaktadır.⁵⁴¹ Ahmed b. Hanbel, müşriklerin Kur’ân’ın, “şiiir, evvelkilerin masalları, karma karışık yalancı düşler, Muhammed’in kendi nefsinden sarf ettiği sözler ve başkaları tarafından ona öğretilen sözler” olduğu şeklindeki iddialarına cevap niteliğinde, “Battığı sırada yıldıza andolsun ki bu arkadaşınız ne sapıtmış, ne de eğri yola gitmiştir. Kişisel arzularına göre de konuşmamaktadır. O, kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir.” ayetlerini⁵⁴² zikretmekte ve Kur’ân’ın vahiyden başka bir şey olmadığını vurgulamaktadır.⁵⁴³

Kur’ân’ın yaratılmışlığı fikri, Ashâbu’l-Hadîs tarafından Mekkeli müşriklerin vahyin kaynağını inkârları ile aynı değerde görüldüğü için eserlerinde konunun bu şekilde ele alındığı söylenebilir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’in ilâhî kaynaklı olduğunu kabul etmeyenlere, Kur’ân’ın benzerini getirmeleri hususunda meydan okunması ve Müşriklerin bunun karşısındaki başarısızlıkları, ayetler üzerinden izah edildikten sonra, Kureyşli kâfirlerden sonra bu tarz hususları tekrar gündeme getiren ve kâfirlerin ardından giden ilk kişilerin Ca’d b. Dirhem ve Cehm b. Safvân olduğu ileri sürülmektedir.⁵⁴⁴ Kur’ân’ın bir benzerini getirmeleri hususunda, Dârimî’nin, Müşriklere meydan okunmasından ve bunun sonuç bulmamasından bahsetmesi, aslında Kur’ân’ın mahlûk olduğunu iddia edenlerin de aynı akıbeti paylaşacağına dair bir kabulün olduğunu göstermektedir.

Mu‘tezile’nin kapsamlı bir şekilde ele aldığı kelâmullah tartışmasının, Dârimî tarafından, müşriklerin vahyin kaynağına dair iddiaları zemininde tartışılması,

⁵⁴¹ Dârimî, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, s. 162, 163.

⁵⁴² Necm 62/1-4.

⁵⁴³ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, s. 230, 231.

⁵⁴⁴ Dârimî, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, s. 38, 39.

Mu‘tezile’nin toplum nazarında gözden düşürülmeye çalışıldığını göstermektedir. Zira sadece halku’l-Kur’ân görüşünü benimseyenler ile müşrikler arasında bir benzerlik kurulmamış; ayrıca halku’l-Kur’ân görüşünü savunanların tıpkı müşrikler gibi Kur’ân’ın beşer sözü olduğuna dair bir iddiaları olduğu varsayımından hareketle, Kur’ân’ın beşer sözü olamayacağı ispat edilmeye çalışılmıştır.⁵⁴⁵ Mu‘tezile’nin Kur’ân’ın beşer sözü olduğuna dair bir iddiası olmadığı için bu durumda, tartışma veya red değil; sadece Mu‘tezile’yi itibarsızlaştırma çabası söz konusu olmuştur. Ahmed b. Hanbel, Dârimî’den farklı olarak halku’l-Kur’ân görüşünün temellendirildiği delillerden bazılarını eleştiri getirerek Kur’ân’ın yaratılmamış olduğunu savunmuştur.

Halku’l-Kur’ân, Mu‘tezile’nin beş esasından biri olan tevhid ilkesinin altında sıfatların ezeliliği konusuna bağlı olarak tartışılmıştır. Halku’l Kur’ân teorisi temelde, Allah’ın kadîm ve O’nun dışında kalan her şeyin hâdis olduğu fikrinden beslenmektedir. Mu‘tezile’nin Allah’ın zâtına zâid sıfatlarını ve Hıristiyanların Allah’ın kelimesini kadîm sayan inançlarını reddetmesi, kelâm sıfatının uzantısı olarak incelenen, Kur’ân’ın yaratılmışlığı tartışmasını gündeme getirmiştir.⁵⁴⁶ Ashâbu’l-Hadîs’in reddiye literatürü üzerinden bir değerlendirme yapıldığında ise, tartışmanın temelde iki boyutu olduğu anlaşılmaktadır. Birincisi sıfatlar konusuna yaklaşım ve buna dayalı olarak yapılan yorumların farklılığı; ikincisi ise Kur’ân ayetlerinin ve âsârın anlaşılmasına ve yorumlanmasına dayalı tartışmalardır. Bu doğrultuda halku’l-Kur’ân görüşünün üç ana zeminde temellendirildiği görülmektedir. Birincisi, sıfatlara temel yaklaşımlar; ikincisi “şey” kavramı hakkındaki tartışmalar ve son olarak da Kur’ân-ı Kerîm’deki “kılmak, etmek ve yapmak” anlamındaki “ce‘ale” fiilinin “halaka” yani “yaratma” anlamında yorumlanmasıdır. Kur’ân’ın yaratılmışlardan yüce ve üstün

⁵⁴⁵ Dârimî, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, s. 163.

⁵⁴⁶ Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu‘tezile Ekolü*, s. 259.

olduğu gerekçesiyle, yaratılmamış olduğunu savunan⁵⁴⁷ Ashâbu'l-Hadîs ise Kur'ân'ın yaratılmamış olduğunu, Allah'ın ilim ve kelâm sıfatının ispatı, Kur'ân'ın ayetlerde “kelâm” olarak isimlendirilmesi, “yaratma” ve “emretme” kavramlarının farklılığı ve selefın sözleri gibi farklı zeminlerde savunmuştur.

Hristiyan öğretiyeye göre, “Başlangıçta sadece ‘kelâm’ vardı ve ‘kelâm’ Tanrı ile birlikteydi ve ‘kelâm’ Tanrıydı.”⁵⁴⁸ Bu anlayışa göre, Tanrı’dan doğrudan çıkan şey (kelâm), zorunlu olarak O’nun birliğinde bir paya sahiptir. Tanrı’nın birliğinde payı olmayan diğer şeyler ise yaratılmıştır.⁵⁴⁹ İslam kelâmcıları, Hristiyan felsefesindeki ezeli kelâm doktrinini tenkit etmiş ve tevhid ilkesi gereği, Allah dışındaki her şeyin yaratılmış olduğunu ispat etmeye çalışmışlardır. Ahmed b. Hanbel, Cehmiyye’nin Nisâ Sûresinin 171. ayetini⁵⁵⁰ esas alarak, İsa’nın Allah’ın zâtından bir parça olduğu inancına karşı, İsa’nın yaratılmış olduğunu ispat etmeye çalıştıkları bilgisini aktarmaktadır.⁵⁵¹ Cehmiyye, İsa’nın yaratılmışlığını, “Meryem’e ilka edilen (ulaştırılan) kelime”⁵⁵² ifadesindeki “kelime”nin yaratılmış olduğu fikri üzerinden temellendirmiştir.⁵⁵³ Ahmed

⁵⁴⁷ Buhari’nin aktardığı rivayete göre Süfyan b. Uyeyne (ö. 198/814), her şeyin yaratılmış ancak Kuran’ın yaratılmamış olduğu fikrini, Kur’ân’ın diğer yaratılmış her şeyden üstün ve yüce olması ile açıklamaktadır. Bkz. Buhârî, *Halku ef’âli’l-‘ibâd*, s. 34.

⁵⁴⁸ Yuhanna 1:1.

⁵⁴⁹ Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet Aydın, İzmir, 1986, s. 42.

⁵⁵⁰ Ayetin tamamı doğrudan Hristiyanların Tanrı tasavvuru ile ilgilidir: “Ey Kitab ehli! Dininizde sınırları aşmayın ve Allah hakkında ancak hakkı söyleyin. Meryem oğlu İsa Mesih, ancak Allah’ın peygamberi, Meryem’e ulaştırdığı (emriyle onda var ettiği) kelimesi ve kendisinden bir ruhtur. Öyleyse Allah’a ve peygamberlerine iman edin, “(Allah) üçtür” demeyin. Kendi iyiliğiniz için buna son verin. Allah, ancak bir tek ilâhtır. O, çocuk sahibi olmaktan uzaktır. Göklerdeki her şey, yerdeki her şey O’nundur. Vekil olarak Allah yeter.” (Nisâ 4/171).

⁵⁵¹ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, s. 249.

⁵⁵² Nisâ 4/171.

⁵⁵³ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, s. 251.

b. Hanbel'e göre, hem Hristiyanlar hem de Cehmiyye, bu görüşleriyle İsa hakkında Allah adına yalan söylemektedirler.⁵⁵⁴ Ashâbu'l-Hadîs, Allah'ın emretmesi ile yaratması arasındaki farka işaret ederek⁵⁵⁵ "kelime"nin "ol" lafzından ibaret olduğunu belirtmiştir. İsa, "ol" kelimesi ile var olmuştur; ancak İsa "ol" kelimesinin aynı değildir. "Ol" kelimesi Allah'ın sözüdür ve mahlûk değildir.⁵⁵⁶

Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünü savunanlar, hem nakli⁵⁵⁷ hem de aklî delillere başvurmuştur. Kur'ân'ın yaratılmışlığı, "Onu, Arapça bir Kur'ân kıldık."⁵⁵⁸ ifadelerinde geçen "ce'ale" fiilinin "yaratmak" anlamına geldiği üzerinden temellendirilmiştir.⁵⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, "ce'ale" fiilinin Kur'ân'daki kullanımı ve anlamlarını örneklerle açıklayarak, söz konusu te'vilin geçersizliğini ortaya koymaya çalışmıştır. Ahmed b. Hanbel, Kur'ân'da "ce'ale" fiilinin mahluklarla ilgili olarak, tesmiye ve fiil manasında olmak üzere iki şekilde kullanıldığını ifade etmektedir.⁵⁶⁰ Allah'a taalluk eden "ce'ale" fiili ise, hem yaratma hem de yaratma dışında başka anlamlara gelmektedir. Örneğin "Ben, seni (Hz. İbrahim) insanlara önder yapacağım." ayetinde⁵⁶¹ geçen "ce'ale", yaratma anlamına gelmezken; "Bütün hamd gökleri ve yeri

⁵⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 251.

⁵⁵⁵ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 61.

⁵⁵⁶ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 250; Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 29.

⁵⁵⁷ *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*'de Cehmiyye'nin, Kur'ân'ın mahlûk olduğuna dair delil olarak ayetler ile birlikte aynı zamanda hadisleri kullandığı bilgisi verilmektedir. Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 320.

⁵⁵⁸ Zuhurf 43/3.

⁵⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 215.

⁵⁶⁰ "Onlar, Rahmân'ın kulları olan melekleri dışı saydılar." (Zuhurf 43/19) ayetinde geçen "ce'ale" fiili, tesmiye; "Parmaklarını kulaklarına tıkarlar." (Bakara 2/19) ayetindeki "ce'ale" ise fiil anlamına verilen örneklerdendir. Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 215, 216.

⁵⁶¹ Bakara 2/124.

yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah'a mahsustur" ayetinde⁵⁶² geçen "ce'ale", yaratmak anlamına gelmektedir.⁵⁶³ Ahmed b. Hanbel, "Onu, Arapça bir Kur'ân kıldık." ayetinde⁵⁶⁴ geçen "ce'ale" kelimesine "yaratma" anlamının verilmesi durumunda, "ce'ale" kelimesinin tek bir anlamla sınırlandırılmış olacağını düşünmektedir. Ona göre, bu ayetteki "ce'ale" kelimesi, Allah'ın kendisiyle Kur'ân'ı Arapça kıldığı bir fiil olsa da "yaratmak" anlamına gelmemektedir. Ahmed b. Hanbel'e göre Cehmiyye, Allah'ın "ce'ale" kelimesine yüklediği anlamın dışına çıktığı için, ayette ifade edilen "Allah'ın kelâmını dinleyip, iyice anladıktan sonra, onu bile bile tahrif edenlerden"⁵⁶⁵ olmuştur.⁵⁶⁶

Kur'ân'ın "şey" olup olmadığı meselesi, Kur'ân'ın yaratılmış olup olmadığı konusunun bir parçası niteliğindedir. Bu doğrultuda, Ashâbu'l-Hadîs'in muhalifleri, "Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu" ve "Gökleri, yeryüzünü ve ikisi arasındakileri altı gün içinde (altı evrede) yaratan"ın Allah olduğunu ifade eden ayetleri⁵⁶⁷ esas almışlardır. Onlara göre, göklerin ve yeryüzünün arasında olan şeylere, Kur'ân da dahildir ve bu sebeple mahlukât kategorisindedir.⁵⁶⁸ Cehmiyye, Ashâbu'l-Hadîs'in Kur'ân'ın şey olduğunu kabulünden hareketle, "Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu",⁵⁶⁹ o halde Kur'ân'ın şey olması durumunda, onun da yaratılmış varlıklar kategorisinde

⁵⁶² En'âm 6/1.

⁵⁶³ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale 'z-Zenâdika ve 'l-Cehmiyye*, s. 216, 217.

⁵⁶⁴ Zuhuruf 43/3.

⁵⁶⁵ Bakara 2/75.

⁵⁶⁶ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale 'z-Zenâdika ve 'l-Cehmiyye*, s. 219.

⁵⁶⁷ Ra'd 13/16; Furkân 25/59; Secde 32/4.

⁵⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale 'z-Zenâdika ve 'l-Cehmiyye*, s. 256.

⁵⁶⁹ Ra'd 13/16.

olacağını iddia etmektedir.⁵⁷⁰ Ahmed b. Hanbel, Kur'ân'ın göklerin ve yeryüzünün arasında olanlardan hâli olmayacağı fikrini, göklerin ve yeryüzünün “kendisi ile yaratıldığı şeyin”, göklerin ve yeryüzünün varlığından önce oluşu sebebiyle reddetmektedir. Onların, “kendisiyle var edildiği şey” ise, “Allah'ın sözü”dür. Söz ise, mahlûk değildir. Yani gökler ile yeryüzünün yaratılmasını sağlayan “Allah'ın sözü”, göklerin ve yeryüzünün var edilmesinden önce vardır. Ahmed b. Hanbel'e göre bu durum, varlıkların; gökler, yeryüzü ve ikisi arasındakilerle sınırlı olmadığı anlamına gelmektedir.⁵⁷¹ Ahmed b. Hanbel tarafından varlıkların, kendisi ile yaratıldığı şeyin, “Allah'ın sözü” olduğunun kabul edildiği ve “Allah'ın sözü”nün varlık kategorisine dahil edilerek ezeliği savunulduğu anlaşılmaktadır.

Ahmed b. Hanbel, ayetlerde, kelâmın şey olarak isimlendirilmediğini; O'nun sözünün değil, O'nun sözüyle olanın şey olduğunu ifade etmektedir. Konuyla ilgili delil olarak “Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece, ona, ‘ol’ dememizdir. O da hemen oluverir.” ve “Bir şeyi dilediği zaman, O'nun emri o şeye ancak ‘Ol!’ demektir. O da hemen oluverir.” ayetleri⁵⁷² zikredilmiştir. Ayetlerde, Allah'ın “ol” sözü veya emri için değil; sözün nihayetinde mevcut olan için “şey” kelimesi kullanılmıştır.⁵⁷³ Allah'ın kelâmının, yaratılmış varlıklar (eşya) arasında olmadığına dair, “her şey” ifadesinin kapsamı dışında, bir şeylerin kalabileceği üzerinden açıklama yapılmıştır. Örneğin, Hûd ve Âd kavimlerine gönderilen kasırganın her şeyi helâk ettiğini haber veren ayetlerde,⁵⁷⁴ her ne kadar “her şey”in yok edildiği ifade edilse de

⁵⁷⁰ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 232.

⁵⁷¹ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 257, 258.

⁵⁷² Nahl 16/40; Yâsîn 36/82.

⁵⁷³ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 233.

⁵⁷⁴ Ahkâf 46/25; Zâriyât 51/ 42.

kendilerini çevreleyen menzil, mesken ve dağlar yok edilmemiştir. Benzer şekilde Sebe kraliçesi hakkında “kendisine her türlü şey (imkân) verildi.”⁵⁷⁵ ifadelerinde “her şey” lafzı geçse de bu, Süleyman’ın mülkünü kapsamamıştır. Dolayısıyla, “her şeyin yaratıcısının Allah”⁵⁷⁶ olması, Allah’ın kendisinin, ilminin ve kelâmının yaratılmış olduğu anlamına gelmeyecektir.⁵⁷⁷

Ahmed b. Hanbel, Cehmiyye’nin Kur’ân’ın yaratılmışlığı konusunda “Rablerinden kendilerine ne zaman yeni (muhtes) bir uyarı gelse, onu da sadece alaya alarak dinliyorlar.” ayetini⁵⁷⁸ delil olarak getirdiklerini haber vermektedir. Söz konusu ayette kullanılan “muhtes”⁵⁷⁹ kelimesi esas alınarak, Kur’ân’ın muhtes olduğu ve her muhtesin yaratılmış olduğu sonucuna varılmıştır.⁵⁸⁰ Ahmed b. Hanbel’e göre bu ayet, müteşabihdir ve bu şekilde yorumlanması ise ancak insanları şüphelendirecektir.⁵⁸¹

Müteşabih ayetler konusundaki hassasiyetini belirten Ahmed b. Hanbel, konuyla ilgili kendi görüşlerini de ortaya koymaktadır. Örnek ayetler üzerinden vurgulanan husus, iki şeyin bir isimde birleşmesi ve birinin diğerinden üstün olması durumunda, bunlar övülürse aralarında üstün olanın diğerine göre övülmeye daha çok layık olacağı; bunlar zemmedilirse üstün olmayanın diğerinden daha çok zemme layık olacağıdır. Örneğin, Hac Sûresinin 65. ayetindeki “nâs/insanlar” tarifinde, mü’min ile kâfir anlamı

⁵⁷⁵ Neml 27/23.

⁵⁷⁶ Zümer 39/62.

⁵⁷⁷ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, s. 233, 234.

⁵⁷⁸ Enbiyâ 21/2.

⁵⁷⁹ Sonradan meydana gelen, dolayısıyla yaratılmış olan şeye muhtes ve hâdis; onun yaratıcısına da muhtdis denilmektedir. Bkz. Bekir Topaloğlu, “Hudûs”, *DİA*, 1998, XVIII, s. 304.

⁵⁸⁰ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, s. 242.

⁵⁸¹ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, s. 242.

birleşmiştir.⁵⁸² Ancak Allah'ın rahmeti söz konusu olduğunda mü'minler daha üstündür. Söz konusu olan zulüm olduğunda ise kâfirler, mü'minlerden daha önceliklidir.⁵⁸³ Ahmed b. Hanbel'e göre tıpkı bu örnekte olduğu gibi "Rablerinden kendilerine ne zaman yeni bir uyarı gelse, onu da sadece alaya alarak dinliyorlar." ayetinde⁵⁸⁴ "zikr" kelimesinin anlamında, Allah'ın zikri ile nebînin zikri birleşmiştir. Allah'ın zikri tek başına kullanıldığında onun için "muḥdes/hâdis" ismi kullanılmamaktadır; ancak Allah'ın zikri "en büyük"⁵⁸⁵ ve "mübarek"⁵⁸⁶ olmakla nitelendirilmektedir.⁵⁸⁷ Nebînin zikri tek başına kastedildiğinde ise, "muḥdes/hâdis" ismi söz konusu olmaktadır. Buna delil olarak ise "Oysa Allah sizi de yaptığınız şeyleri de yaratmıştır." ayeti⁵⁸⁸ verilmektedir.⁵⁸⁹ Nebînin zikrinin muḥdes olduğuna dair görüş ise, nebînin kendisine öğretilmeden önce zikri bilmeyişi ve sonrasında, Allah tarafından ona öğretilmiş olması ile izah edilmektedir.⁵⁹⁰ Nebînin zikri onun amelidir ve onu Allah yaratmıştır, muḥdestir. Ancak "Rablerinden kendilerine ne zaman yeni bir uyarı gelse, onu da sadece alaya alarak dinliyorlar." ayetinde olduğu gibi zikr lafzı altında, hem Allah'ın hem de nebînin zikri birleştiğinde ve bunlar için muḥdes kelimesi kullanıldığında, tek başına olduğunda kendisi için "muḥdes/hadis" ismi kullanılan nebînin zikri, tek başına

⁵⁸² Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 242.

⁵⁸³ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 243.

⁵⁸⁴ Enbiyâ 21/2.

⁵⁸⁵ Ankebût 29/45.

⁵⁸⁶ Enbiyâ 21/50.

⁵⁸⁷ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 245.

⁵⁸⁸ Sâffât 37/96.

⁵⁸⁹ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 246.

⁵⁹⁰ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 247.

olduğunda “muhtes/hadis” ismi kullanılmayan Allah’ın zikrinden daha evla olmaktadır.⁵⁹¹

Ahmed b. Hanbel’in Kur’ân’ın yaratılmışlığı fikrine karşı getirdiği delillerden birisi, Kur’ân’ın isimlendirilmesinde, ayetlerdeki isimlendirmelerin esas alınması gerektiği fikrine dayanmaktadır. Ahmed b. Hanbel’e göre Kur’ân, Allah’ın onu isimlendirdiği isimle anılmalıdır. Ahmed b. Hanbel, Kur’ân’ın isimlendirilmesini hidayet ve dalâlet konusu haline getirmektedir. Kur’ân’ın Allah’ın isimlendirdiği şekilde isimlendirilmesi hidayete; Allah’ın isimlendirdiğinden farklı şekilde isimlendirilmesi dalâlete sebep olacaktır.⁵⁹² Allah, Kur’ân’ı mahlûk olarak değil, vahiy ve kelâm olarak isimlendirmiştir.⁵⁹³ “O, kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir.” ayetinde⁵⁹⁴ Kur’ân, vahiy olarak zikredilmiştir.⁵⁹⁵ Birçok ayette ise Kur’ân, “kelimeler”, “kelâm”, “kelânullah” şeklinde isimlendirilmiştir.⁵⁹⁶ Yine ayette⁵⁹⁷ meleklerin Allah’ın kelâmını “yaratmak” değil “söylemek” kelimesi ile nitelendirilmeleri, bu hususta bir örnek olarak zikredilmiştir.⁵⁹⁸ Ahmed b. Hanbel’e göre bu husus, ancak Arap dili ile açıklanır ve tefsire ihtiyaç yoktur.⁵⁹⁹

⁵⁹¹ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, s. 246.

⁵⁹² Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, s. 223, 224.

⁵⁹³ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, s. 230, 235, 236, 240, 241.

⁵⁹⁴ Necm 62/4.

⁵⁹⁵ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, s. 230.

⁵⁹⁶ Bakara 2/37; Tevbe 9/6; A’râf 7/143, 144, 158; Nisâ 4/123; Fetih 48/15; Kehf 18/109.

⁵⁹⁷ Sebe’ 34/23.

⁵⁹⁸ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, s. 240, 241.

⁵⁹⁹ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, s. 236.

Kur'ân'ın yaratılmışlığı konusu hakkında gündeme gelen “Kur'ân'ın Allah'ın kendisi mi, yoksa O'ndan ayrı mı olduğu” sorusunun, Ahmed b. Hanbel tarafından Kur'ân'ın isimlendirilmesi bağlamında cevaplanmış olduğu görülmektedir. Ahmed b. Hanbel, cahil kimselere bu soru sorulduğunda, iki seçenekten birinin cevaplanması gerektiği düşüncesiyle, birisinin tercih edileceğini ve bu kimselerin kalbine şüphe düşeceğini ifade etmektedir. Cehmiyye tarafından “Kur'ân, Allah'tır” görüşünün küfürle itham edileceği; “Kur'ân, Allah'ın gayrıdır” fikrinin ise doğrulanacağı varsayımı aktarılmaktadır. Kur'ân'ın Allah'tan ayrı olması fikri ise, Kur'ân'ın yaratılmış olduğu sonucunun çıkmasına sebep olacaktır.⁶⁰⁰ Ahmed b, Hanbel'e göre bu mesele, Cehmiyye'nin mugâlatasından başka bir şey değildir. Ayetlerde, Kur'ân'ın Allah olduğu ya da Allah'ın gayrı olduğuna dair bir ifade bulunmayıp; Kur'ân, “kelâm” olarak nitelendirilmiştir.⁶⁰¹

Ashâbu'l-Hadîs, Kur'ân'ın mahlûk olduğu fikrinin aynı zamanda Allah'ın da mahlûk olduğunu iddia etmek anlamına geleceğini düşünmektedir.⁶⁰² Bu çıkarım onların Allah'ın zâtı ile sıfatları konusuna dair görüşlerinden kaynaklanmaktadır. Ashâbu'l-Hadîs, Allah'ın zâtı ile kâim kadîm sıfatları olduğunu kabul etmektedir. Bu nedenle onlara göre, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddia etmek aslında kadîm olan Allah'ın kelâm sıfatının da mahlûk olacağı anlamına gelmektedir. Bu nedenle Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı konusunda Ashâbu'l-Hadîs, Allah'ın tek bir İlâh olduğunu

⁶⁰⁰ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale 'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 220, 221.

⁶⁰¹ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale 'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 223, 224.

⁶⁰² Buhârî, *Halku ef'âli'l- 'ibâd*, s. 21.

hatırlatan ayetleri⁶⁰³ dile getirmekte ve bilhassa bu ayetlerin mahlûk olduğunun söylenmesi durumunda kişinin kâfir olacağını belirtmektedir.⁶⁰⁴

Ashâbu'l-Hadîs'in Kur'an'ın yaratılmamış olduğuna dair getirdikleri delillerden bir diğeri, "yaratmak" ile "emretmek" arasında fark olduğu şeklindedir.⁶⁰⁵ Ayetlerde, Allah'ın kendi sözü ile yarattığı varlıkların birbirinden ayrı tutulduğu ifade edilmektedir. Ahmed b. Hanbel, ayetlerde, bir şey, iki veya üç isimle isimlendirilmişse onların ayrılmadığını; eğer muhtelif iki şey isimlendirilmişse, ikisinin ayrılmış olduğunu örneklerle izah etmektedir.⁶⁰⁶ A'râf Sûresinin 4. ayetinde zikredilen "yaratmak ve emretmek O'na aittir" ibaresinde geçen yaratmak kelimesi, bütün yaratılmış varlıkları kapsamaktadır. Yaratılmışları kapsayan bu kelimeden sonra ise yaratılmış olmayan, emir kelimesi zikredilmiştir. Ayette iki farklı kelimenin art arda vurgulandığını belirten Ahmed b. Hanbel, emir lafzının, yaratılmışlardan farklı bir anlama geldiğini iddia etmiştir. Allah'ın emri, O'nun sözüdür ve O'nun sözü yaratılmış olmaktan üstündür. Emir lafzına, söz anlamını veren Ahmed b. Hanbel, Rûm Sûresinin 4. ayetinde geçen "önce de sonra da emir Allah'a aittir" ifadesini, Allah'ın sözünün, yaratmadan önce olduğu ve yaratmanın ise sonra olduğu şeklinde yorumlamıştır. Allah hem yaratan hem de emredendir; ancak söz yani emir yaratmadan başkadır.⁶⁰⁷

⁶⁰³ "Muhakkak ki ben Allah'ım. Benden başka İlah yoktur" (Tâhâ, 14), "De ki: O Allah birdir." (İhlâs 112/1).

⁶⁰⁴ Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, s. 24, 25, 31.

⁶⁰⁵ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 224, 225.

⁶⁰⁶ Yûsuf Sûresi 78. ayette geçen "yaşlı, büyük, baba" lafızları ile tek bir şey, üç farklı şekilde isimlendirilmiştir. Fâtır Sûresi 20. ayette yer alan "nûr ve zulumât" kelimeleri ise tıpkı A'râf Sûresinin 4. ayetinde zikredilen "yaratmak ve emretmek" kelimeleri gibi birbirlerinden ayrılmışlardır. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 226, 227.

⁶⁰⁷ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 224, 225.

Halku'l-Kur'ân fikrini reddeden Ashâbu'l-Hadîs, Hz. Peygamber, sahabe, tabîinin ve tebeu't-tâbiînin sözlerini de delil olarak zikretmiştir. Buhârî'nin *Halku ef'âli'l-'ibâd* adlı eserinin ilk satırları, Ebû Muhammed Süfyân b. Uyeyne'nin (ö. 198/814), yetmiş senedir bütün hocalarının, Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olduğu ve mahlûk olmadığını söylediklerine dair sözleri ile başlamaktadır. Nitekim bu rivayete göre, hocalarından biri olan Amr b. Dînâr (ö. 126/744 [?]), Kur'ân'ın mahlûk olmadığını söylemiştir.⁶⁰⁸ Eserin, selefin konu hakkındaki görüşleri ile başlaması, Ashâbu'l-Hadîs'in yöntemini yansıtan bir örnektir. Bu şekilde ilgili konu hakkında var olan farklı görüşler, selefin görüşlerine aykırı olarak nitelendirilmiş olmaktadır. Dârimî, reddiyesinde, hadislerin Kur'ân'ın mahlûk olmadığını beyan ettiğini ifade ederek, ilgili gördüğü rivayetleri sıralamıştır. Tabîinden nakledilen rivayetler arasında, Kur'ân'ın mahlûk olmadığına dair ifadeler bulunmaktadır.⁶⁰⁹ Aktarılan rivayetlerin birisinde, rüyasında Hz. Peygamber'i gören bir kimse, ona Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığını sormakta, Hz. Peygamber ise Kur'ân'ın mahlûk olmadığını söylemektedir.⁶¹⁰

Ashâbu'l-Hadîs'in muhataplarını tenkit ettiği konulardan birisi de Allah'ın Hz. Musa ile konuşması ile ilgilidir. Bu konu kelâmullah konusunun bir uzantısıdır. Aynı zamanda Allah tasavvuru ile de doğrudan bağlantılıdır. Ashâbu'l-Hadîs, Allah'ın Hz. Musa ile konuşmasının mahiyetine dair farklı yorumları, Allah'ın Hz. Musa ile konuşmasının inkârı olarak nitelendirmiştir.⁶¹¹ Ahmed b. Hanbel'in aktardığına göre, Cehmiyye, Allah'ın konuşmadığını ve konuşmayacağını; O'nun birtakım şeyleri yarattığını ve bu yaratılan şeylerin konuştuğunu; Allah'ın sesleri yarattığını ve

⁶⁰⁸ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 17.

⁶⁰⁹ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 164-168.

⁶¹⁰ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 167.

⁶¹¹ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'l-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 265.

işittirdiğini düşünmektedir.⁶¹² Çünkü söz, uzvun varlığına bağlıdır ve Allah bundan münezzehtir.⁶¹³ Kelâm ancak boğaz, dil ve iki dudak ile mümkün olmaktadır.⁶¹⁴ Ahmed b. Hanbel, cahil kimseler tarafından bu görüşlerin, Allah’a saygı ve tazim içerdiğinin zannedeleceğini belirterek, söz konusu düşüncenin arkasında yatan tenzih kaygısını samimi bulmadığını belirtmektedir. Ahmed b. Hanbel’e göre bu düşüncüyü benimseyenler, Allah’a iftira etmekte, dalâlet ve küfre sürüklenmektedirler.⁶¹⁵

Cehmiyye, Allah’ın Hz. Musa ile konuşmasının, yaratılmış bir varlık üzerinden gerçekleştiğini ileri sürmüştür. Allah’ın bizatihi kendisinin konuşmadığı iddiası, Allah’a iftira olarak itham edilmiştir. Buna göre, Allah’ın konuşmaması, Allah’ın, kendisi dışında İlâh edinilen putlara benzetildiği anlamına gelmektedir.⁶¹⁶ Çünkü putlar, konuşmaktan, hareket etmekten ve bir mekândan diğerine geçmekten acizdir.⁶¹⁷ Ahmed b. Hanbel, Allah’ın kelâmının yaratılmış olduğu görüşünün, tıpkı insanların bazı vakitlerde konuşmadığı gibi, Allah’ın sözünü yarattığı vakte kadar konuşamayacak olduğu anlamına geleceğini tespit etmektedir. Bu sonucu ise teşbih ve küfürle nitelendirmektedir.⁶¹⁸ Ashâbu’l-Hadîs’e göre, Allah dilediği takdirde, konuşmaktan hâli

⁶¹² Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, s. 265.

⁶¹³ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, s. 212.

⁶¹⁴ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, s. 266.

⁶¹⁵ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, s. 212.

⁶¹⁶ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, s. 274.

⁶¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, s. 275.

⁶¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, s. 276.

olmaz, daima konuşur.⁶¹⁹ Allah'ın daima mütekkellim olduğunu söyleyen Dârimî, Allah'ın kelâmını ve mütekkellim oluşunu ayetlerle ve hadislerle izah etmiştir.⁶²⁰

Dârimî, Allah'ın yaratılmış varlıklar aracılığıyla konuşmasının imkânını reddetmektedir. Bu durumda Allah'ın konuşmasının, diğer varlıkların konuşmalarına göre bir üstünlüğünün kalmayacağı ifade edilmektedir. Ashâbu'l-Hadîs, Allah'ın Hz. Musa ile doğrudan konuştuğunu ve bu nedenle Hz. Musa'nın diğer peygamberlerden üstün olduğunu kabul etmiştir. Hz. Peygamber'e isnad edilen bir rivayette, Allah'ın Hz. Musa'ya hitabı, şefaet konusunda onun daha ayrıcalıklı olmasını sağlayan bir vasıf olarak görülmüştür.⁶²¹ Nitekim Buhârî, Hz. Musa'nın, Allah'ın onunla konuşması sebebiyle diğer insanlardan üstün olduğunu ve insanların Allah'ın kelâmını işitmesi ile Hz. Musa'nın işitmesinin bir olmadığını ifade etmektedir.⁶²² Dârimî, ayetleri⁶²³ ve hadisleri delil göstererek peygamberleri üstünlük bakımından, Allah'ın dünyada konuştuğu peygamberler ve konuşmadığı peygamberler olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Allah'ın Hz. Musa ile yaratılmış bir varlık üzerinden konuştuğu iddia edildiği takdirde, söz konusu üstünlüğün ortadan kalkacağı ve bunun kelâmullahı reddetmenin ötesinde yalanlamak anlamına geleceği ifade edilmektedir.⁶²⁴ Böylece Dârimî, Allah'ın Hz. Musa ile konuşmasının mahiyetine dair yapılan tartışmada, reddettiği görüşü benimseyenleri kelâmullahı inkâr etmek ile itham etmiştir.

⁶¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 276.

⁶²⁰ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 143-158.

⁶²¹ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 54.

⁶²² Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 206.

⁶²³ Bakara 2/253; Âl-i İmrân 3/77.

⁶²⁴ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 160, 161.

Ahmed b. Hanbel, konuşmanın uzuvlar olmaksızın da gerçekleşebileceğini ifade ederek, bunu, ayetlerde “yeryüzü ile göklerin” ve “derinin” ağzından ifadelerin⁶²⁵ var olması üzerinden ispatlamaya çalışmıştır. Allah’ın da uzuvlar olmadan dilediği gibi konuşacağını savunmuştur.⁶²⁶ Bu görüş, ayetlerde Allah’a nispet edilen “anlatacağız”, “soracağız”, “Allah şöyle diyecek” gibi ifadeler⁶²⁷ ile desteklenmiştir.⁶²⁸ Ahmed b. Hanbel, Allah’ın konuşmamış olduğu iddia edildiği takdirde, Allah dışında bir varlığın rububiyetinin iddia edilmiş olacağını ifade etmektedir. “Ey Musa! Şüphe yok ki ben senin Rabbinim.” ve “Şüphe yok ki ben Allah’ım. Benden başka hiçbir ilâh yoktur. O hâlde bana ibadet et ve beni anmak için namaz kıl.” ifadelerinin⁶²⁹ Allah dışında bir varlık vasıtasıyla söylenmiş olmasının mümkün olmayacağı belirtilmektedir.⁶³⁰ Delil olarak zikredilen hadisler arasında ise Hz. Muhammed’e nispet edilen, “Rabbiniz sizden her biriniz ile aralarında hiç bir tercüman olmaksızın konuşacaktır.” rivayeti bulunmaktadır.⁶³¹

Sonuçta, Ashâbu’l-Hadîs’in ayetleri ve âsârı referans alarak Kur’ân’ın yaratılmışlığı fikrini benimseyenleri, yalancılık ve küfr ile itham ettiği anlaşılmaktadır. Allah’ın kelâmına inanmak için “Kur’ân’ın mahlûk olmadığına iman etmenin

⁶²⁵ “Sonra duman hâlinde bulunan göğe yöneldi; ona ve yeryüzüne, ‘İsteyerek veya istemeyerek gelin’ dedi. İkisi de ‘İsteyerek geldik’ dediler.” (Fussilet 41/11); Onlar derilerine, ‘Niçin aleyhimize şahitlik ettiniz?’ derler. Derileri de der ki; ‘Bizi her şeyi konuşturan Allah konuşturdu. İlk defa sizi O yaratmıştı ve yine yalnızca O’na döndürülüyorsunuz.’” (Fussilet 41/21).

⁶²⁶ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, s. 268, 269.

⁶²⁷ Söz konusu ifadelerin bulunduğu ayetler sırasıyla şunlardır: A’râf 7/6, 7; Mâide 5/116.

⁶²⁸ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, s. 272, 273.

⁶²⁹ Tâhâ 20/11-14.

⁶³⁰ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, s. 266.

⁶³¹ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, s. 267.

gerekliliğinin”⁶³² iddia edilmesi ile aksi görüşü benimseyenlerin küfr ile itham edilmesi arasında bir bağ olduğu görülmektedir. Bu konuda Dârimî, muhaliflerinden tıpkı kendileri gibi delil olarak, ayet ve hadis getirmelerini talep etmiş; ancak asla getiremeyeceklerini ifade etmiştir.⁶³³ Hâlbuki Kur’ân’da ve Hz. Peygamber’den rivayet edilen hadisler arasında, Kur’ân’ın yaratılmış ya da yaratılmamış olduğuna dair bir bilgi yoktur. Daha geç dönemde gündeme gelen bu tartışmaya dair sahâbe adıyla rivayet edilen bir rivayetin var olması da mümkün değildir.⁶³⁴ Bu sebeplerle, bu konuda delil olarak getirilen ayetlerin ve rivayetlerin anlamlandırmaya ve yorumlamaya açık oldukları anlaşılmaktadır. Bütün bunlara rağmen, benimsenen yöntem itibariyle doğruluk değerinden şüphe edilmeyen ayetlerin ve âsârın merkeze yerleştirilmesi, Ashâbu’l-Hadîs’in aksi görüşü savunanları küfr ile itham etmesine sebep olmuştur. Tabînin konuyla ilgili görüşü ise mutlak doğru olarak kabul edilmiş ve Kur’ân’ın yaratılmamış olduğuna dair delil olarak ileri sürülmüştür. Bütün bu deliller esas alınarak Kur’ân’ın yaratılmamış olduğuna iman gerekliliği ileri sürülmüş ve Ashâbu’l-Hadîs’in halku’l-Kur’ân konusundaki görüşü, iman esası statüsünde değerlendirilmiştir.

1.3.1 Kelâmullah’ın Lafzı Hakkında Temel Bir Ayrışma

Kur’ân’ın mahlûk olduğu iddiasını reddeden Ashâbu’l-Hadîs, zaman içinde Kur’ân’ın mahlûk olmadığı tezinin öncüsü haline gelmiştir. Ancak Kur’ân’ın lafzı konusunda, Ashâbu’l-Hadîs’in kendi içinde farklı görüşler ortaya çıkmış ve birbirlerini dışlayan cepheler söz konusu olmuştur. Ashâbu’l-Hadîs, Kur’ân’ı telaffuz edişin ve lafızlarını yazmanın mahlûk olup olmadığı konusunda üç gruba ayrılmıştır. İlk grup, Kur’ân mahlûk olmasa da kıraatın, kulların diğer fiilleri gibi yaratılmış olduğunu; ikinci

⁶³² Dârimî, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, s. 171.

⁶³³ Dârimî, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, s. 159.

⁶³⁴ Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, s. 184, 187.

grup, kıraatın Kur'ân'ın kendisi olduğunu ve kıraatın mahlûk olduğu kabul edildiği takdirde, Kur'ân'ın da mahlûk olduğunun iddia edilmiş olacağını; sonuncusu ise bu konuda öncekilerin konuşmaması, fikir alışverişi yapmaması sebebiyle görüş bildirmenin bid'at olduğunu kabul etmiştir.⁶³⁵ İnsana ait bir fiil olması dolayısıyla Kur'ân'ı telaffuz etme, yazma ve okumanın mahlûk olduğunu kabul eden ve aralarında Ebû Ali el-Kerâbisî, Abdullah b. Küllâb (ö. 240/854 [?]), Buhârî ve İbn Kuteybe'nin bulunduğu birinci grup, Lafziyye olarak anılmıştır. Her ne şekilde olursa olsun Kur'ân ile mahlûk kelimesinin bir arada zikredilmesini reddeden Ahmed b. Hanbel ve Ashâbu'l-Hadîs'in çoğunluğu ikinci gruba dahildir.⁶³⁶ Vâkife olarak isimlendirilen üçüncü grup ise, Kur'ân'ın ve lafzının mahlûk olup olmadığını tartışmayı uygun bulmamıştır.

İbn Kuteybe'nin *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe* adlı eseri, Cehmiyye ve Müşebbihe'ye karşı bir reddiye eseri olmakla beraber, aynı zamanda Ashâbu'l-Hadîs arasında, Kur'ân metnini telaffuz etmenin ve yazmanın mahlûk olup olmadığı konusunda ortaya çıkan ihtilâfları da ele almaktadır. Bu eserin kaleme alınması, lafız konusunun Ashâbu'l-Hadîs içinde kırılmalara sebep olduğunu açıkça göstermektedir. İbn Kuteybe, Ashâbu'l-Hadîs'in "Kur'ân Allah kelâmıdır, mahlûk değildir" ilkesi üzerine icmâ etmiş olmaları sebebiyle, aslında lafza dair tartışmaların fer'i bir mesele olduğunu belirtse de bu konudaki ihtilafın ciddi ithamlara sebep olduğu görülmektedir.⁶³⁷

⁶³⁵ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz*, s. 45.

⁶³⁶ Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 409.

⁶³⁷ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz*, s. 43.

1.3.1.1. Lafziyye

İbn Kuteybe, Kur'ân'ın lafzının, amel ve Kur'ân olmak üzere ikiye ayrıldığını; Kur'ân'ın kendisinin mahlûk olmadığını, Kur'ân'ın yazılmasının, okunmasının, ezberlenmesinin ve işitilmesinin insanların bir fiili olması hasebiyle, yaratılmış olduğunu kabul etmektedir. Kur'ân'ın kıraatı, yaratılmış olan fiil ve yaratılmamış olan Kur'ân'ı kapsayacak şekilde izah edilmektedir.⁶³⁸ İbn Kuteybe bu görüşünü, “Kur'ân ve lafız kelimelerinin her biri, amel ve Kur'ân olan iki manayı birleştirir” sözleriyle netleştirmektedir.⁶³⁹

Buhârî, Kur'ân'ın okunması ile okunan şey (makrû') arasında ayrım yapmaktadır. “Okumak” fiil olarak yaratılmış; “okunan” ise yaratılmış değildir.⁶⁴⁰ Kur'ân Allah'ın sözüdür; Kur'ân'ın kıraatı, kitabeti ve hıfzı ise insan fiilleridir. İnsanların fiilleri olan Kur'ân'ın kıraatı, kitabeti ve hıfzı yaratılmıştır. Okunan, yazılan ve ezberlenen ise mahlûk değildir.⁶⁴¹ Buhârî'ye göre vahiy Allah'tan; Kur'ân'ın tilaveti ise Hz. Peygamber ve ashâbındandır.⁶⁴²

Lafziyye, Kur'ân'ın lafzının mahlûk olduğuna dair görüşlerini, insan fiillerinin yaratılmış olduğu fikri üzerine inşa etmiştir. Buhârî, öncelikle, ilgili gördüğü ayet ve hadisleri zikrederek, Allah'tan başka diğer varlıkların yaptığı her şeyin yaratılmış olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. İnsan fiillerine dair “Oysa Allah sizi de yaptığınız

⁶³⁸ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz*, s. 52, 53.

⁶³⁹ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz*, s. 54.

⁶⁴⁰ Buhârî, *Halku ef'âli'l- 'ibâd*, s. 124.

⁶⁴¹ Buhârî, *Halku ef'âli'l- 'ibâd*, s. 221-223.

⁶⁴² Buhârî, *Halku ef'âli'l- 'ibâd*, s. 114.

şeyleri de (yonttuklarınızı da) yaratmıştır.” ayetini⁶⁴³ ve konuyla ilgili hadisleri esas almıştır. Buhârî, bu ayetle birlikte Hz. Peygamber’e isnad edilen “Muhakkak ki Allah, her sanatçıyı ve sanatını yaratır.” sözünü aktarmaktadır.⁶⁴⁴ Her şeyin kaderle olduğu; acizlik ve becerikli olmanın da kaderden olduğu; kişinin elini yanağına koymasının dahi kaderden olduğu; iman, İslam, şahadet, ihsan ve namazın kulların fiileri olduğu ve kulların fiillerinin yaratılmış olduğu hakkında hadisler aktarılmıştır.⁶⁴⁵ Kulların sözlerinin yaratılmamış olduğunu söyleyenler ise, kâfir olarak addedilmiştir.⁶⁴⁶ Buhârî’nin, insan fiillerinin yaratılmış olduğu düşüncesine dayanarak Kur’ân’ın lafzının da yaratılmış olduğu sonucuna varmaktadır.

Buhârî, *Halku ef’âli’l-‘ibâd* adlı eserinde Kur’ân lafzının okunuşunun insan fiili olduğunu kanıtlamak üzere, ilgili gördüğü rivayetleri sıralamıştır. Bunların arasında, Kur’ân’ın mushaf halinde iken alınıp satılmasının caiz görüldüğüne dair rivayetler, “Kur’ân’ı seslerinizle güzelleştiriniz” hadisi gibi Kur’ân’ın okunuşunun bir fiil olduğu anlamı yatan rivayetleri, Kur’ân ve ezanın okunması ile ilgili hadisleri yer almaktadır.⁶⁴⁷ Böylece Buhârî, Kur’ân’ın okunmasının ve yazılmasının fiil olması bakımından mahlûk olduğunu ispat etmeye çalışmıştır.⁶⁴⁸ Buradan hareketle kulların Allah’ı zikretmesinin ve Kur’ân okumasının amel oluşu; dolayısıyla bunların da kulların diğer fiilleri gibi

⁶⁴³ Ayetin bağlamının görülmesi için Sâffât Sûresinin 96. ayetini, 95. ayetle birlikte okumak daha doğru olacaktır. “İbrahim onlara şöyle söyledi: ‘Yonttuğunuz şeylere mi tapıyorsunuz? Oysa sizi de yaptığımız şeyleri de (yonttuklarınızı da) Allah yaratmıştır.’” (Sâffât 37/96).

⁶⁴⁴ Buhârî, *Halku ef’âli’l-‘ibâd*, s. 63.

⁶⁴⁵ Buhârî, *Halku ef’âli’l-‘ibâd*, s. 64-66, 87.

⁶⁴⁶ Buhârî, *Halku ef’âli’l-‘ibâd*, s. 80.

⁶⁴⁷ Buhârî, *Halku ef’âli’l-‘ibâd*, s. 80-87.

⁶⁴⁸ Buhârî, *Halku ef’âli’l-‘ibâd*, s. 104-114.

yaratılmış olduğu kabul edilmektedir.⁶⁴⁹ Buhârî, Allah dışındaki varlıkların yaptığı her şeyin yaratılmış olması gerekçesiyle, mürekkep, deri ve benzeri şeylerin, yazma fiilinin, harflerden oluşan seslerin ve mürekkeple deriye yazılan “Allah” lafzının dahi yaratılmış olduğunu düşünmektedir.⁶⁵⁰

Mu‘tezile’nin kelâm yöntemini Ashâbu’l-Hadîs’in itikadına uygulamaya çalışan ve Selef anlayışı ile Ehl-i Sünnet kelâmı arasında geçiş dönemini temsil eden Ebû Ali el-Kerâbîsî, Abdullah b. Küllâb gibi isimler, Kur’ân’ın lafzının yaratılmış olduğunu kabul edenler arasındadır. Onlar başlangıçta Ashâbu’l-Hadîs arasında olsalar da bu görüşleri sebebiyle Ahmed b. Hanbel ve çevresi tarafından ciddi tenkitlere maruz kalmışlardır. İbn Küllâb’a göre, okunan, Allah ile kâimdir. Kıraat ise, okunandan başkadır, muhdes ve mahluktur. Nitekim Allah’ı zikretmek, Allah’ın kendisinden başkadır. Zikredilen, kadîm ve ezelde mevcuttur. Allah’ın zikri ise muhdestir. Kerâbîsî de aynı şekilde Kuran’ın mahlûk olmadığını; lafzının ve okunuşunun mahlûk olduğunu kabul etmiştir.⁶⁵¹

Lafziyye, Ahmed b. Hanbel ve Ashâbu’l-Hadîs’in çoğunluğu tarafından tenkit edilirken, Lafziyye de Kur’ân’ın lafzının yaratılmış olmadığını kabul eden bu grubu ve Vâkîfe’yi küfr ile itham etmiştir.⁶⁵² Öte yandan Mu‘tezile, Kur’ân’ın okunması ile okunan şey arasında ayrım yapmadıkları ve okunan Kur’ân’ın, Allah’ın ilmi ile yaratılmış olduğunu kabul ettikleri gerekçesiyle Buhârî tarafından eleştirmiştir.⁶⁵³

⁶⁴⁹ Buhârî, *Halku ef‘âli’l-‘ibâd*, s. 151-153.

⁶⁵⁰ Buhârî, *Halku ef‘âli’l-‘ibâd*, s. 69, 80.

⁶⁵¹ Eş‘arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 409.

⁶⁵² Buhârî, Hammâd b. Zeyd’in kulların kelâmının mahlûk olmadığını iddia edenlerin, kâfir olduğuna dair rivayetini aktarmaktadır. Buhârî, *Halku ef‘âli’l-‘ibâd*, s. 227.

⁶⁵³ Buhârî, *Halku ef‘âli’l-‘ibâd*, s. 126, 128.

Ashâbu'l-Hadîs'in çoğunluğu, Lafziyye'nin, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyleyen kimselerle aynı yolda olduğunu ifade etmektedir.⁶⁵⁴ Muhammed b. Yahyâ ez-Zühîlî (ö. 258/872), Buhârî'nin lafız konusundaki “fiillerimiz mahluktur ve lafızlarımız da bizim fiillerimizdir” şeklindeki ifadelerinden ötürü Lafziyye'den olduğunu ve kendi nazarında Lafziyye'nin Cehmiyye'den daha kötü bir durumda olduğunu beyan etmiştir.⁶⁵⁵ Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olduğunu ve hem lafzının hem de kendisinin mahlûk olmadığını kabul eden Zühîlî'ye göre, “Her kim Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddia ederse, imânını yitirir, kâfir olur, karısı boştur. Bu kimse tövbeye davet edilir; kabul etmezse boynu vurulur. Malı Müslümanlara helaldir ve öldüğü zaman Müslümanların kabrine defnedilemez. Her kim bu konuda tevakkuf ederse ve ‘Kur'ân ne mahlûktur ne de değildir’ derse, o da kâfir gibidir. Her kim Kur'ân'ın lafzı mahlûktur derse bid'atçıdır; o kimse ile oturulmaz ve konuşulmaz.” Zühîlî meclis halkasını, kendi meclisinden çıktıktan sonra Buhârî'nin meclisine gitmeme konusunda uyarmış; onun meclisine gittikleri takdirde, onların da tenkit edileceğini ifade etmiştir.⁶⁵⁶

Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere Ashâbu'l-Hadîs, Vâkıfe'nin ve Lafziyye'nin de Cehmiyye ile aynı durumda olduğunu ifade ederek, onları tenkit etmiştir.⁶⁵⁷ İbn Hanbel, Kerâbîsî'yi Bişr el-Merîsî'nin takipçisi olarak tanımlamıştır. Kerâbîsî, Cehmiyye ile aynı konumda bir bid'at sahibi olarak tasvir edilmiştir.⁶⁵⁸ Hanbelî mezhebinin önemli simalarından birisi olan Ebû Bekir el-Hallâl (ö. 311/923), Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyleyenler ile bu konuda vakf eden veya Kur'ân'ın

⁶⁵⁴ Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 409.

⁶⁵⁵ Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî (ö. 748/1348), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1996, XII, s. 458, 459.

⁶⁵⁶ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II, s. 354.

⁶⁵⁷ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, s. 84; Bağdâdî, *Târîhu*, V, s. 611-624.

⁶⁵⁸ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, V, s. 624.

lafzının mahlûk olduğunu ileri sürenlerin hepsinin tek bir grup olduğunu ve birbirlerinden bir farkları olmadığını kabul etmektedir.⁶⁵⁹

Kur'ân'ın lafzının yaratılmışlığı konusunda Ashâbu'l-Hadîs'in ihtilaf etmesi, Ashâbu'l-Hadîs'in mütekellimlere yönelttikleri tenkitlerin aynılarının, Ashâbu'l-Hadîs'ten olup bu konuda farklı görüş beyan edenlere de yöneltilmesi sonucunu doğurmuştur.

1.3.1.2. Vâkıfe

Sözlükte “durmak, tereddüt edip karar verememek” anlamındaki “v-k-f” kökünden türeyen vâkıfe “duranlar, tereddüt edip karar veremeyenler” anlamına gelmektedir. İslam düşünce tarihinde, farklı grupları nitelemek üzere Vâkıfe ismi kullanılmıştır.⁶⁶⁰ Ancak *halku'l-Kur'ân* konusu çerçevesinde Vâkıfe, Kur'ân hakkında doğru olanın durup hiç konuşmamak olduğunu benimseyen, onun mahlûk veya gayr-ı mahlûk olduğunu söylemeyenler için kullanılmıştır.⁶⁶¹

Vâkıfe, hem Lafziyye tarafından hem de Kur'ân'ın yaratılmamış olduğunu savunan Ahmed b. Hanbel ve Ashâbu'l-Hadîs'in çoğunluğu tarafından tenkit edilmiştir.

⁶⁵⁹ Ebû Bekr el-Hallâl, (ö. 311/923), *Kitâbü's-Sünne*, thk. Atiyye ez-Zehrânî, Riyad, V, s. 125-128.

⁶⁶⁰ Vâkıfe ismi, Hâricîler arasında çeşitli konularda hüküm vermekten geri duranlar için kullanıldığı gibi, İmamın gerçekte ölmeyip tekrar dünyaya döneceğini ileri sürerek, bir sonraki imamın imâmetini kabul etmeyen Şîî grupları için de kullanılmıştır. “Bununla birlikte Vâkıfe, imâmetle ilgili konularda ve bazı itikadî tartışmalarda, çoğunluğun görüşüne uymayıp kabul veya red konusunda bir karara varamayan, Şîa dışı gruplar için de kullanılmıştır. Nitekim Mu‘tezile’den Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim, Hz. Ali ile diğer sahâbîler arasında, bir üstünlüğün varlığını düşünmedikleri için Vâkıfe’den sayılmıştır. Ayrıca İslâm fırkaları arasında cereyan eden, Kur'ân'ın kadîm veya hâdis olduğu, Cemel Vak‘ası’nda kimin haklı, kimin haksız bulunduğu tartışmalarında görüş bildirmeyen grupların da Vâkıfe’den sayıldığı bilinmektedir.” Bkz. Mustafa Öz, “Vâkıfe”, *DİA*, 2012, IVII, s. 487; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 40.

⁶⁶¹ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz*, s. 50; Dârimî, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, s. 169.

İbn Kuteybe, Vâkıfe'nin, şüphe eden, dalâlete düşen olarak anıldığı ve Ehl-i Sünnet'in bir kısmının onların küfründe şüphe edenleri dahi kâfir olmakla itham ettiği bilgisini aktarmaktadır.⁶⁶² Ehl-i Sünnet ile kastedilenin ise, Ashâbu'l-Hadîs'in çoğunluğu olduğu anlaşılmaktadır. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Vâkıfe hakkında Ahmed b. Hanbel'in, onların Cehmiyye'den daha kötü bir durumda olduklarına dair sözlerini aktarmaktadır.⁶⁶³

Vâkıfe'yi tenkit eden bir diğer isim olan Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye* adlı eserinde, bir bölümü Vâkıfe'ye ayırmış ve onların görüşlerini reddetmiştir.⁶⁶⁴ Dârimî, Vâkıfe'nin Kur'ân'ın yaratılmışlığı konusunda tercih etmeleri gereken iki görüşten birisini benimsemedikleri halde kendilerine muhalif olan kimseleri, bid'at üzere olmakla itham etmesini eleştirmektedir. Dârimî'ye göre, Kur'ân'ın yaratılmış olup olmadığına dair iki görüşten birisi, hakikate ve sünnete uygundur. Bu durumda Vâkıfe'nin, iki görüş arasında bir tercih yapmayışı bu konuda hangi grubun görüşünün doğru hangisinin hatalı olduğunu bilmedikleri anlamına gelmektedir. Ona göre, bunu bilmeden karşı tarafı bid'atle itham etmeleri doğru değildir.⁶⁶⁵

Kur'ân'ın lafzının mahlûk olduğunu kabul etmeyenlere muhalefet eden İbn Kuteybe de Kur'ân'ın yaratılmışlığı konusunda iki seçenekten birisinin hak olduğunu belirtmiş ve Vâkıfe olarak anılan kimseleri de hakkı tercih etmedikleri için eleştirmiştir.⁶⁶⁶ “Kur'ân mahlûk mudur, değil midir bilmiyoruz” şeklindeki görüşü

⁶⁶² İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz*, s. 50.

⁶⁶³ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (ö. 290/903), *Kitâbu's-Sünne*, thk. Muhammed b. Saîd b. Salim el-Kahtânî, Riyad, Dârü Âlimu'l-Kütüb, 1996, I, s. 179.

⁶⁶⁴ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 169-174.

⁶⁶⁵ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 169.

⁶⁶⁶ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz*, s. 51.

savunan Vâkıfe'nin bilgi ve kavrayış zayıflığına dayandığını vurgulayan Dârimî, bu konunun temelinde, Allah'ın bütün sıfatlarının yaratılmamış olduğu ve mahlukların bütün sıfatlarının yaratılmış olduğu olmak üzere, iki husus olduğunu ifade etmektedir. Dârimî eğer Allah'ın sıfatlarının yaratılmış olduğu kabul edilirse Cehmiyye ile aynı görüşe sahip olunacağını; Allah'ın sıfatlarının yaratılmamış olduğu kabul edilirse, O'ndan sadır olan ve O'na izafe edilen kelâmın mahlûk olmadığına kabul edilmiş olacağını ileri sürmektedir.⁶⁶⁷ Dârimî, Vâkıfe'nin, Kur'ân'ın yaratılmışlığı konusunda cevap vermekten çekinen ve susmayı tercih eden büyük hadis âlimlerini, kendilerine dayanak olarak gördüklerini haber vermektedir. Ancak Dârimî, bu kişilerin dinin aslı ve fîrû konusunda yetkin ve hakkaniyetli kimseler olduklarını; hiç şüphe duymadan Kur'ân'ın mahlûk olduğunu savunanları tekfir ettiklerini ifade ederek, onların bu konuda açık bir görüş beyan etmemiş olmalarının, Vâkıfe için bir kaynak değerinde olamayacağını açıklamaktadır.⁶⁶⁸ Sonuçta, Vâkıfe'nin, İbn Kuteybe ve Dârimî tarafından, bu konuda bir görüşün savunulmasının gerekliliği üzerinden eleştirildikleri anlaşılmaktadır. Ayrıca Dârimî, Vâkıfe'yi, Kur'ân'ın yaratılmamış olduğunu savunanlara bid'at nispet ederek, toplum nazarında Cehmiyye'ye bir korunak ve kalkan olmak ile itham etmiş ve eleştirmiştir.⁶⁶⁹

1.4. Ef'âlü'l-İbâd/İnsan Fiilleri

İnsan fiilleri konusunda, oluşan eylemlerin Allah'a mı yoksa insana mı ait olduğu, insan sorumluluğunun ve Allah'ın mutlak hâkimiyetinin ne şekilde temellendirileceği gibi hususlar kader konusunun ana hatlarını teşkil etmektedir.⁶⁷⁰

⁶⁶⁷ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 170.

⁶⁶⁸ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 172, 173.

⁶⁶⁹ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 170.

⁶⁷⁰ Aydın, *Akılcı Din Söylemi*, s. 167.

İnsan fiilleri ve kader konusunda Ashâbu'l-Hadîs, kader ile ilgili Hz. Peygamber'e, sahâbe ve tabiîne nispet edilen rivayetleri esas almıştır. Ancak Buhârî *Halku ef'âli'l-'ibâd* adlı eserinde, Kur'ân'ın lafzının yaratılmış olduğunu ispatlamak için, insan fiillerinin yaratılmış olduğuna dair ilgili gördüğü ayet ve hadisleri daha fazla ön plana çıkarmıştır. Kaderi ispat etmek üzere nakledilen rivayetler arasından bazıları şöyledir: “Acizlik ve beceriklilik, her ikisi de kaderdendir.”, “Her şey bir kader iledir. Hatta eli yanağa koymak bile kaderlerdir.”⁶⁷¹

Buhârî, insan fiilleri konusunda ortaya çıkan ayrışmayı şu şekilde ifade etmektedir:

“İnsanlar, fâil, mef'ul ve fiilde ihtilaf ettiler. Kaderiyye, fiillerin tümü Allah'tan olmayıp beşerdendir, dedi. Cebriyye fiillerin tümü Allah'tandır, dedi. Cehmiyye ise, fiil ile mef'ul ikisi birdir ve bu nedenle mahluktur, dedi.”.⁶⁷²

Buhârî ise, yaratmanın Allah'ın fiili; insan fiillerinin ise yaratılmış olduğunu ileri sürmektedir.⁶⁷³ Konu hakkında İbn Kuteybe, Ehl-i İsbât ile Kaderiyye arasındaki farkı vurgulayarak, Ehl-i İsbât'ın Allah dilemedikçe iman edilemeyeceğini; Kaderiyye'nin ise nefis kendisi dilerse iman edeceği görüşüne sahip olduğunu ifade etmektedir.⁶⁷⁴ İbn Kuteybe ise, bir kısma mâlik olan ile tüme mâlik olanın bir olmayacağı ve yaratılmış varlıkların tamamının Allah'a ait olduğu gerekçeleriyle, kulların irade ettiğini yapmaya kâdir ve dilediğini yapabilen bir fâil olduğu görüşüne karşı çıkmıştır.⁶⁷⁵ İbn Kuteybe'ye göre irade kula verilemez. Bu nedenle dalâlet ve

⁶⁷¹ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 64, 65.

⁶⁷² Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 220.

⁶⁷³ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 221.

⁶⁷⁴ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz*, s. 15.

⁶⁷⁵ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz*, s. 14.

hidayet bahsinde iradenin Allah'a değil kula verilmesi yanlışın en çirkinlerinden birisidir.⁶⁷⁶ İbn Kuteybe, Allah'ın adil olduğunu ve kesinlikle haksızlık yapmayacağını vurgulamaktadır. Ona göre, Allah nasıl yaratmış, nasıl takdir etmiş, nasıl vermiş veya nasıl engel olmuşsa bütün bunların O'nun adaleti ile gerçekleştiğini bilmek gerekmektedir.⁶⁷⁷ İbn Kuteybe, istitâatın fiilden önce mi fiille birlikte mi olduğu konusunda ise, kendilerinin istitâatın fiil ile beraber olduğu görüşünü kabul ettiklerini ifade etmektedir.⁶⁷⁸

İbn Kuteybe, kader konusunda Kaderiyye ile Ehl-i İsbât'ın ihtilaflarının sonucunda Cehmiyye'nin ortaya çıktığını düşünmektedir. Cehmiyye'nin, insana ait fiilleri mecazen insana nispet ettiğini ve kulu, hayra ve şerre gücü yetmeyen, bir işi sağlıklı bir şekilde yerine getiremeyen bir mükellef haline getirdiğini ifade etmektedir. Ona göre, bu uç görüşlerin ortaya çıkmasına, Kaderiyye'nin kader konusundaki aşırı görüşleri sebep olmuştur. İbn Kuteybe'ye göre Kaderiyye ve Cehmiyye bu görüşleri ile hatalıdır ve haktan sapmıştır.⁶⁷⁹ İnsan fiilleri konusunun itikadî bir mesele olarak görülmüş ve bu konuda farklı görüşler, sapkınlıkla itham edilmiştir.

1.5. İman

Ashâbu'l-Hadîs'in reddiye literatürüne bakıldığında iman konusunun tartışılmadığı, sadece bu görüşü benimseyenlerin tenkit edildiği görülmektedir. Kader, sıfatlar, tevhid ve adalet konularında Mu'tezile ile fikir ayrılıkları olan Ashâbu'l-Hadîs, iman konusunda ise Mürcie ile önemli bir karşıtlık yaşamıştır.⁶⁸⁰ Mu'tezile ise büyük

⁶⁷⁶ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz*, s. 17.

⁶⁷⁷ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz*, s. 22.

⁶⁷⁸ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 94.

⁶⁷⁹ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz*, s. 20.

⁶⁸⁰ Kutlu, *Selefilîğin Fikri Arkapları*, s. 79.

günah işleyenin, mü'min ya da kâfir olmayıp, bu ikisi arasında bir yerde (el-menzile beyne'l-menzileteyn), yani fasık olduğu fikri ile bu konuda Mürcie'nin aksi bir görüşü benimsemiştir.⁶⁸¹ Bu tartışmalar çerçevesinde, iman ve amel konusunda, temelde, biri Mürcie'nin diğeri Ashâbu'l-Hadîs'in olmak üzere iki iman nazariyesi geliştirilmiştir.⁶⁸² Ashâbu'l-Hadîs, iman hakkındaki tartışmalara aktif olarak katılmış ve amellerin imandan bir parça olduğu inancının en başta gelen savunucuları olmuşlardır.⁶⁸³ Onlar, Mürcie'nin iman konusundaki görüşlerini reddetmek ve kendi görüşlerini âsâr ile temellendirmek üzere, *Kitâbu'l-Îmân* türü eserler kaleme almışlardır.⁶⁸⁴ Ayrıca *sünen*, *câmi'*, *musannef* gibi çok konulu hadis edebiyatının iman bölümlerinde görüşlerini temellendirmişlerdir.⁶⁸⁵ *Kitâbu'l-Îmân* adlı eserlerde, ırcâ fikri ve Mürcie'nin iman nazariyesi bid'at olarak nitelendirilmiş ve Kur'ân ayetleri ile âsâra uygun olmadığı gerekçesiyle reddedilmiştir.⁶⁸⁶

⁶⁸¹ "El-Menzile Beyne'l-Menzileteyn" tabiri ile ifade edilen Mu'tezile'nin görüşüne göre, büyük günah işleyen kişi, imandan çıkmakla birlikte, inanç esaslarını inkâr etmediğinden küfre girmeyip fık statüsünde bulunmaktadır. Fâsik kimse, işlediği büyük günahı tövbe etmeden öldüğü takdirde küfr konumuna geçip ebediyen cehennemde kalır, ancak azabı kâfirlerinkinden hafif olur. Mu'tezile kelâmcıların bu görüşü, büyük günah işleyeni kâfir sayan Hâriciler'le onu mü'min kabul eden Mürcie arasında farklı bir anlayışı temsil etmektedir. Bkz. İlyas Çelebi, "Menzile Beyne'l-Menzileteyn", *DİA*, 2004, XXIX, s. 161; Kutlu, *Selefilğin Fikri Arkaplanı*, s. 80.

⁶⁸² Kutlu, *Selefilğin Fikri Arkaplanı*, s. 80.

⁶⁸³ Ashâbu'l-Hadîs'in iman nazariyesi hakkında kapsamlı bilgi için bkz. Kutlu, *Selefilğin Fikri Arkaplanı*, s. 79-169.

⁶⁸⁴ *Kitâbu'l-Îmân* adıyla yazılan eserlerin listesi için bkz. Kutlu, *Selefilğin Fikri Arkaplanı*, s. 26-32.

⁶⁸⁵ Kütüb-i sitte olarak anılan ve hadis edebiyatının en önde gelen altı eserinde yer alan iman ile ilgili bölümlerinin muhtevası hakkında bilgi için bkz. İsmail Lütfi Çakan, "Hadis Edebiyatında İmanla İlgili Bölümlerin Muhteva Değerlendirmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5-6, 1987-1988, s. 255-275; Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 378.

⁶⁸⁶ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), *Kitâbu'l-Îmân*, thk. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî, Riyad, Mektebetü'l-Maarif, 2000, s. 32, 64.

Ashâbu'l-Hadîs imanı, dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve amel olarak tanımlamıştır.⁶⁸⁷ İbn Kuteybe iman ile vasıflandırılanları üç gruba ayırmaktadır. Birincisi, münafıklar, Hristiyanlar ve Yahudiler gibi kalbiyle değil sadece diliyle tasdik edenlerdir. İbn Kuteybe, bu kimselere, iman etti denilebileceği halde, mü'min denilemeyeceğini vurgulamaktadır. İkinci grup, günahlarla kirlenmiş ve ısrar etmeksizin taatte kusur etmiş olmakla birlikte, kalbiyle ve diliyle tasdik etmiş kimselerdir. Bu kimseler, büyük günahları terk ettikleri müddetçe mü'mindirler. Ancak imanı kâmil olmayan bu kimseler, büyük günah işledikleri zaman, günah işledikleri esnada mü'min değillerdir. Diğer grup ise, diliyle ve kalbiyle tasdik etmiş, farzları eda etmiş ve büyük günahlardan kaçınmış, hakikî mü'minlerdir.⁶⁸⁸ Böylece İbn Kuteybe, hakikî imanı, dil ve kalp ile tasdik ve amelleri yerine getirmek olarak tanımlamış olmaktadır. Amellerin en faziletlisi hakkında rivayetleri sıralayan Buhârî, bu hadislerde Hz. Peygamber'in imanı "amel" olarak değerlendirdiğini vurgulamaktadır.⁶⁸⁹

Amelleri imanın unsuru sayan Ashâbu'l-Hadîs, amellerin yer almadığı farklı iman tanımlarını reddetmiştir. Mürcie, imanı, söz olarak veya sadece kalbin fiili yani marifet ya da hem dilin hem de kalbin eylemi olarak tanımlamıştır. Yani iman; ikrar, tasdik (marifet) veya bunların her ikisi şeklinde tanımlansa da ameller iman tanımının dışında bırakılmıştır.⁶⁹⁰ Kerrâmiyye'ye göre iman yalnızca dil ile ikrardan ibarettir, kalbin tasdiki ve amel onlara göre imandan değildir.⁶⁹¹ Cehmiyye, imanın marifetten ibaret olduğunu kabul etmiştir. Şehristânî, Cehmiyye'nin görüşünü, "bir kimse marifete

⁶⁸⁷ Ashâbu'l-Hadîs, farklı iman tanımları yapmış olsa da bütün tanımlarda amel unsuru ortaktır. Ashâbu'l-Hadîs'in farklı iman tanımları için bkz. Kutlu, *Selefilîğin Fikri Arkapları*, s. 82, 83.

⁶⁸⁸ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 251-253.

⁶⁸⁹ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 79.

⁶⁹⁰ Kutlu, *Selefilîğin Fikri Arkapları*, s. 80, 81.

⁶⁹¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 162.

ulaşırsa, sonra diliyle inkâr etse bunlar kâfir olmaz; çünkü ilim ve marifet inkârla ortadan kalkmaz, o kimse mü'mindir.” şeklinde ifade etmektedir.⁶⁹² Buhârî, Mürcie'nin “iman, fiilsiz sözdür” görüşünün bid'at; Cehmiyye'nin “iman, marifettir” görüşünün küfr olduğunu rivayetlere dayanarak savunmaktadır.⁶⁹³ Ashâbu'l-Hadîs'in, iman konusunda, Mürcie, Cehmiyye ve Kerrâmiyye'nin görüşlerini reddettiği ve onları küfürle itham ettiği anlaşılmaktadır.

1.6. Cennet ve Cehennemin Ebedîliği

Ashâbu'l-Hadîs'in muhataplarını küfürle itham ettiği konulardan birisi de cennet ve cehennemin ebedî olmadığı fikridir. Cennet ve cehennemin hâlihazırdaki mevcudiyeti ve ebedîyeti konuları, İslam âlimlerinin tartıştığı konulardan birisidir.⁶⁹⁴ Ashâbu'l-Hadîs, cennet ödülünün kesileceğini söyleyenlerin, cennet ve cehennemin ebedî olacağı ile ilgili ayetleri⁶⁹⁵ inkâr etmiş olacakları için, kâfir olacağını kabul etmektedir.⁶⁹⁶ Bu konuda tenkit edilen isimler Cehm b. Safvân ve Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf olmuştur. İbn Kuteybe, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın, cehennemliklerin azabının ve

⁶⁹² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s.128.

⁶⁹³ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 35, 36.

⁶⁹⁴ Bu konuda ileri sürülen kelâmî görüşler, dört noktada değerlendirilmektedir. Birincisi; Cehenneme giren kişi, hiçbir şekilde oradan çıkamayıp, sonsuz olarak azab görür. İkincisi; Cehennemlikler ebediyen Cehennemde kalırlar, fakat bir müddet azab gördükten sonra, bir nevi bağışıklık kazanarak taşlaşır veya elem duymayacak hale gelirler. Üçüncüsü; Mü'minler Cehennemden çıktıktan sonra, kâfirlerin azabı uzun zaman devam etse de ebedî değildir, bir gün sona erecektir. Dördüncüsü; Cehennemden mü'minler çıkar, kâfirlerin azabı ise sonsuza kadar sürer. Günahları sebebiyle Cehennemi hak eden mü'minler, cezalarını çektikten sonra imanları sebebiyle Cennete girecekler, şirk içinde ölenler ise ebedî olarak Cehennemde kalacaklardır. Bkz. Osman Oral, “Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin Hulûd/Cennet ve Cehennemin Ebedîliği Konusuna Yaklaşımı”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015/2, c. 2, sy. 3, s. 87-108; İbrahim Toprak, *Cennet ve Cehennemin Ebedîliği*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010, s. 97.

⁶⁹⁵ Sâd 38/54; Râd 13/35; Vâkı'a 56/33; Hûd11/108.

⁶⁹⁶ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 28.

cennetliklerin nimetlerinin ebedî olmayıp sona ereceğini kabul ettiğini ifade etmektedir.⁶⁹⁷

Eş'arî'nin aktardığına göre, Cehm dışındaki herkes, cennetliklerin nimetlerinin ve cehennemliklerin azabının, dâimi ve kesintisiz olduğunu söylemiştir. Cehm b. Safvân cennet, cehennem ve ehillerinin fani olduğunu ve yok olacağını kabul etmiştir. Sonuçta Allah, tek olarak baki kalacaktır. Nitekim O vardı, O'nunla birlikte bir şey yoktu. Ebü'l-Hüzeyl ise, cennet ve cehennem ehlinin hareketlerinin sona ereceğini ve onların dâimi bir sükûn ile hareketsiz olacaklarını söylemiştir.⁶⁹⁸

1.7. Allah'ın İbrahim'i Dost Edinmesi

Kelâmcıların Hz. İbrahim'in Allah'ın dostu olduğu ile ilgili ayetler hakkındaki görüşleri, Ashâbu'l-Hadîs'in onları çeşitli dışlayıcı ve ötekileştici kavramlarla itham etmelerine neden olmuştur. Nitekim Emevî halifesinin emri ile Ca'd b. Dirhem'i katleden Hâlid b. Abdullah el-Kasrî, onun öldürülmesinin gerekçesi olarak; "Çünkü o, 'Allah, Musa Peygamber ile konuşmamıştır', 'Allah İbrahim Peygamber'i dost edinmemiştir' demektedir. Allah onun bu sözlerinden büyük ve yücedir." sözlerini sarfetmiştir.⁶⁹⁹ Allah'ın İbrahim'i dost edinmesi hususunun, Ca'd b. Dirhem'in öldürülmesine gerekçe olara sunulduğu anlaşılmaktadır.

"Kimin dini, iyilik yaparak kendini Allah'a teslim eden ve hakka yönelen İbrahim'in dinine tabi olan kimsenin dininden daha güzeldir? Allah, İbrahim'i dost

⁶⁹⁷ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 95.

⁶⁹⁸ Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 339, 340.

⁶⁹⁹ Emevî halifesi Hişâm b. Abdülmelik'in Irak Valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'ye Ca'd'ı yakalayıp idam etmesini emrettiği; Ca'd'ın bir kurban bayramı günü Kûfe veya Vâsıt'ta muhtemelen 124/742 yılında idam edildiği bilinmektedir. Mustafa Öz, "Ca'd b. Dirhem", *DİA*, VI, s. 543. Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s.40; Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 19.

(halîl) edildi.” ayetinde⁷⁰⁰ yer alan “halîl” kelimesini kelâmcılardan bazıları, “rahmetine muhtaç” manasına geldiğini kabul etmişlerdir.⁷⁰¹ Kelâmcılara göre Allah, mahlukattan bir dost edinmekten münezzehtir. Çünkü dostluk (hillet), sadakat (beraberlik) gerektirir.⁷⁰² İbn Kuteybe, “halîl” kelimesinin “rahmetine muhtaç” şeklinde anlaşıldığı takdirde, Hz. İbrahim’in faziletine hâlele geleceğini ifade etmektedir. Sadece Hz. İbrahim’in değil, bütün insanların Allah’a muhtaç olduğu gerekçesiyle söz konusu te’vili reddetmektedir.⁷⁰³

Sonuçta Ashâbu’l-Hadîs’in, Allah’ın sıfatları, halku’l-Kur’ân, rû’yetullah, imanın mahiyeti ve cennet ve cehennem ebedî olup olmadığı gibi hususları, inkâr, küfr ve dalâlet düzeyinde tartıştığı anlaşılmaktadır. Halbuki bu konuların Ashâbu’l-Hadîs’in sunduğu gibi iman esasları olmadıklarını ve bu konulardaki yorum farklılıklarının dinden çıkmayı veya küfrü gerektirmediğini vurgulamak gerekmektedir. Ancak Ashâbu’l-Hadîs, muhalif gördüğü grupları, bu konulardaki yorum ve görüş farklılıklarından ötürü, çeşitli şekillerde dinsel dışlamaya ve ötekileştirmeye tabi tutmuştur.

2. DIŞLAYICI SÖYLEMİN SOMUTLAŞTIĞI KAVRAMLAR: TEORİK/TEOLOJİK ÇERÇEVE

Düşünceler, dil aracılığı ile insanları etkileyebilme potansiyeline dönüştüğü için, dışlayıcı söylemin somutlaştığı kavramların tespiti önem kazanmaktadır. Tespit edilen kavramlar üzerinden, Ashâbu’l-Hadîs’in düşünce kodlarına dair ipuçları elde etme imkânı da doğmaktadır. Aynı zamanda tenkit edici bir araca dönüştürülerek muğlak

⁷⁰⁰ Nisâ 4/125.

⁷⁰¹ İbn Kuteybe, *Te’vîlü muhtelifi’l-hadîs*, s. 122.

⁷⁰² İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi’l-lafz*, s. 32.

⁷⁰³ İbn Kuteybe, *Te’vîlü muhtelifi’l-hadîs*, s. 122.

halde kullanılan bu kavramların anlamlarının ve Ashâbu'l-Hadîs'in bunları kullandığı bağlamların izahı vasıtasıyla, Ashâbu'l-Hadîs'in muhatapları belirginleşecektir.

Ashâbu'l-Hadîs'in ilgili eserlerinde, hem niteleme düzeyinde hem de mezhebî ve dinî aidiyetler düzeyinde dışlayıcı kavramlar bulunmaktadır. Söz konusu eserlerin hacminin çoğunluğunu, Hz. Peygamber, sahâbe ve tabiînden nakledilen rivayetler, yani âsâr oluşturmaktadır. Bu nedenle dışlayıcı kavramlar hem âsârda hem de reddiye sahiplerinin ayetlerden ve âsârdan hareketle yaptıkları yorumlarda ve tespitlerde bulunmaktadır. Bu durumda, sadece bir grubun, muhatapları hakkında dışlayıcı bir dil kullanması değil, aynı zamanda âsârın dışlayıcı söyleme kaynaklık etmesi veya taraflı kullanımı gibi bir problemin varlığı da söz konusu olmaktadır.

2.1. Mezhebî ve Dinî Aidiyetler Düzeyinde Dışlayıcılık

Mezheplerin ve ekollerin kendi kimliklerini tanıtmak üzere kullandıkları veya diğer mezhep ve ekollerin onları nitelemek üzere kullandığı isimleri bulunmaktadır. Bu isimlerin bazıları, hem mezheplerin kendileri tarafından hem de muhatapları tarafından genel kabul görmüştür. Bazen de bir isme, mensuplarının yüklediği anlam ile muhaliflerinin yüklediği anlam birbirinden farklı olmuştur. Örneğin, Mu'tezile ismi, muhalifleri tarafından "sapma ve uzaklaşma" anlamında kullanılmıştır. Ancak kendilerini daha ziyade "Ashâbu't-Tevhîd ve'l-Adl" olarak isimlendiren Mu'tezile mensupları, bu ismi "batıldan ve sapkınlıktan uzaklaşmak, hakka yönelmek, arınmak, tevhid ve takva ehli" anlamlarında kullanmıştır.⁷⁰⁴

Bazı isimler ise, doğrudan karşı tarafı tenkit maksadı ile kullanılmış ve mensupları tarafından benimsenmemiştir. "Entelektüel birikimden yoksun kalabalık

⁷⁰⁴ Osman Aydın, "Mu'tezile", *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed. Hasan Onat, Sönmez Kutlu, Ankara, Grafiker Yayınları, 2013, s.128; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 81.

halk yığınları” anlamında kullanımı söz konusu olan *Haşviyye* ismi, muhalifleri tarafından, her ne kadar böyle bir nitelemeden kendileri hoşnut olmasa da Ashâbu’l-Hadîs için de kullanılmıştır.⁷⁰⁵ Tıpkı bunun gibi Ashâbu’l-Hadîs, muhataplarını, kendilerinin kabul etmediği belli mezhebî ve dinî aidiyetler veya nitelemeler üzerinden tenkit etmiştir. Bu durumda dinî grupların, kendilerini ve fikirlerini kabul ettirebilmek için, muhaliflerini olumsuz içeriğe sahip lakap ve isimlerle vasıflandırdıkları anlaşılmaktadır.

Gruplar kendilerini isimlendirirken, övgü ve medh içeren isimler tercih ettikleri için, bir mezhep veya ekol için kullanılan ismin, dışarıdan onlara verilmiş olması, mensupları tarafından manasının değiştirilerek kabul edilmesi ya da hiç kabul edilmemesi gibi durumlar, ismin niteleme anlamından ziyade, tenkit amacıyla kullanıldığını gösterebilmektedir. Mezheplerin isimleri, bir mezhebe işaret ederken aynı zamanda, tanıtıcı ve tanımlayıcı birer sıfat niteliğinde olup mezhebin mahiyeti hakkında bilgi vermektedir.⁷⁰⁶ Bu nedenle Ashâbu’l-Hadîs’in muhalifleri için kullandıkları mezhep veya grup aidiyetini ifade eden kavramların tespiti önem kazanmaktadır. Nitekim Ashâbu’l-Hadîs’in muhalifleri için kullandığı isim ve nitelemelerin çoğunluğu, dışlama ve ötekileştirme amacıyla tercih edilen kavramlar olmuştur.

Ashâbu’l-Hadîs’in muhalifleri için, mezhebi ve dinî aidiyetler düzeyinde kullandığı dışlayıcı kavramlar, *Cehmiyye*, *Kaderiyye*, *Mu‘attıla*, *Zenâdika*, *Mecûsiyye*,

⁷⁰⁵ Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadîşçiliğin Tarihî Arka planı*, Ankara, Otto Yayınları, 2017, s. 27, 76.

⁷⁰⁶ Çağfer Karadaş, “Mezhep ve İsim, Mezhep-İsim Münasebeti ve Ehl-i Sünnet Topluluğuna Verilen İsimler”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 2005, c. 5, sy. 3, s. 16.

Mülhid ve *Müşebbihe* olarak tespit edilmiştir. Bu çalışmada ele alınan reddiyelerde, Mu‘tezile ismi ise, nadir olarak kullanılmıştır.⁷⁰⁷

2.1.1. Cehmiyye

Buhârî’nin *Halku ef‘âli’l-‘ibâd ve’r-reddu ‘ale’l-Cehmiyye ve Ashâbi’t-Ta‘îl*, Ahmed b. Hanbel’in *er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, İbn Kuteybe’nin *el-İhtilâf fi’l-lafz ve’r-red ‘ale’l-Cehmiyye ve’l-Müşebbihe*, Dârimî’nin *Nakzü’l-İmâm Ebî Sa‘îd ‘Osmân b. Saî’d ‘ale’l-Merisiyyi’l-Cehmiyyi’l-‘anîd fîme’fterâ ‘alellâhi mine’t-tevhîd ve er-Red ‘ale’l-Cehmiyye* adlı eserlerinin her birinin başlığında Cehmiyye ismi yer almaktadır. Bu nedenle bu eserlerin, doğrudan Cehmiyye’yi reddetmek üzere yazıldığı gibi bir izlenim oluşmaktadır. O halde, Cehmiyye adında bir ekolün var olup olmadığı ve Cehmiyye ismi ile kimlerin kastedildiğinin tespit edilmesi önem kazanmaktadır.

Bir diğer adı Cebriyye olan Cehmiyye, kurucusu olan Cehm b. Safvân’a⁷⁰⁸ nispetle anılmaktadır. Cehm’in, Ca’d b. Dirhem’in görüşlerinden etkilendiği bilinmektedir.⁷⁰⁹ Cehmiyye ile ilgili somut bilgiler, tabakât kitapları, mezhepler tarihi alanındaki kaynaklar ve muhaliflerinin tenkit maksadıyla yazdığı eserlerde yer

⁷⁰⁷ Bkz. Buhârî, *Halku ef‘âli’l-‘ibâd*, s. 128; İbn Kuteybe, *Te’vîlü muhtelifi’l-hadîs*, s. 200, 115.

⁷⁰⁸ Cehm b. Safvân’ın hayatına dair, onun Horasan’ın Semerkand kentinde doğup büyüdüğü, hayatının ilk bölümünü Tirmiz’de geçirdiği ve Ca’d b. Dirhem’den ders aldığı bilinmektedir. Sadece düşünceleri ile değil siyasî tavrı ile de etkin olan Cehm hakkında, Horasan Valisi Haris b. Süreyc’in kadılığı ve kâtipliğini yaptığı, sonra onunla birlikte Emevîler’e karşı giriştikleri isyanda Nasr b. Seyyâr’a karşı ayaklandığı ve Selm b. Ahvaz el-Mâzinî tarafından öldürüldüğü bilgileri bulunmaktadır. Ahmed b. Hanbel, Allah düşmanı olarak vasıflandırdığı Cehm b. Safvân hakkında, onun Horasan ve Tirmiz’de yaşadığı; cedel ve kelâm sahibi olduğu; sözlerinin çoğunun Allah’a dair olduğu bilgilerini aktarmaktadır. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, s. 196, 197; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.157; Buhârî, *Halku ef‘âli’l-‘ibâd*, s. 48, 49; Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İstanbul, İnsan Yayınları, 1999, I, s. 94; Ay, *Mu‘tezile ve Siyaset*, s. 45.

⁷⁰⁹ Buhârî, *Halku ef‘âli’l-‘ibâd*, s. 20.

almaktadır.⁷¹⁰ Mezhepler tarihi kaynaklarında, Cehmiyye ve tasnifi ile ilgili birbiriyle çelişen bilgiler bulunmaktadır. Ashâbu'l-Hadîs'in, Cehmiyye ismini merkeze almaları ve hedef olarak Cehmiyye'yi göstermeleri, 3./9. asırda böyle bir ekol veya mezhebin olduğu izlenimini vermektedir. Nitekim bazı kaynaklarda Cehmiyye, bir fırka olarak ele alınmaktadır. Bütün bunlara rağmen, reddiyelerde doğrudan ismi geçen muhataplar göz önünde bulundurulduğunda, Cehmiyye'nin müstakil bir fırka olup olmadığının incelenmeye muhtaç olduğu anlaşılmaktadır.⁷¹¹

Cehmiyye'yi benimseyen belli başlı âlimlerin olmayışı, yani belli bir tarihten sonra Cehmiyye'nin, Cehm b. Safvân'dan başka müntesibinin gösterilememesi ve Cehmiyye'ye nispet edilen görüşler ile diğer ekollerin görüşleri arasındaki fikri benzerlikler bulunması,⁷¹² bir itikadî mezhep veya ekol olarak Cehmiyye'nin varlığından söz etmenin mümkün olmadığına işaret etmektedir. Benimsedikleri metodoloji ve din anlayışı itibariyle Ashâbu'l-Hadîs'in, birçok farklı grubu ve ismi, özellikle akıl ile iman esaslarını yoruma tabi tutmaya öncülük ettikleri ve düşünceleriyle çeşitli ekollere tesir ettikleri için Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân isimlerine nispetle Cehmiyye olarak nitelendirdiği anlaşılmaktadır.

⁷¹⁰ Şerafettin Gölcük, "Cehmiyye", *DİA*, 1993, VII, s. 234.

⁷¹¹ Bir düşüncenin veya siyasî hareketin bir mezhep olarak isimlendirilebilmesi için gerekli şartlar arasında, İslam'a mensubiyet, itikadî veya siyasî konularda yoğunlaşma, bu yoğunlaşmanın gruplaşmaya dönüşmesi, özgün bir metodoloji yahut kendi içinde tutarlılık özelliklerini taşıması ve yazılı bir edebiyatının olması gerektiği kabul edilmektedir. Bkz. Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 83-87.

⁷¹² Cehmiyye'nin Allah'ın yaratılanlara benzemekten tenzihi ve müteşabihatın te'vili konularında, Ehl-i Sünnet kelâmcılarına; marifetullahın aklın vücûbu konusunda Mâturidîyye'ye; Allah'ın sıfatlarının nefy,, rü'yetullah, kabir azabı, şefaât, mizan ve sıratın inkârı konularında Mu'tezile'ye; cennet ve cehennemin ebedî olmadığı görüşünde Ebü'l-Hüzeyl el-Allafa ve iman anlayışında Mürcie'ye tesir ettiği kabul edilmektedir. Gölcük, "Cehmiyye", *DİA*, VII, s. 236; Aydın, *Akıl Din Söylemi*, s.347.

Ashâbu'l-Hadîs'in, sıklıkla Cehmî vasfını bir grubu sadece nitelemek maksadıyla değil; küfr ve inkâr düzleminde ve tenkit niteliğinde kullandığı görülmektedir. Bu sebeple bazen Ashâbu'l-Hadîs, ilgili bir görüşü eleştirmeksizin ya da aksi görüşü destekleyecek rivayet ve ayetlere yer vermeksizin, o görüşü savunanları "Cehmî" olarak nitelendirmekle yetinmektedir. Örneğin onlar, Allah'ın arşa istivâsı hakkında, kendileri gibi düşünmeyenleri Cehmî olarak vasıflandırmıştır.⁷¹³ Benzer şekilde Dârimî, Ali b. Haşrem'in sözüne dayanarak, rü'yetullahı inkâr eden kişinin Cehmî olduğunu belirtir.⁷¹⁴ Böylece bazen görüşler eleştiri konusu edilmeksizin, Cehmiyye'ye mal edilerek reddedilmiştir. Bu doğrultuda Watt'ın, "Cehmî" lafzının bir hakaret tabiri olduğu ve gerçekte hiçbir zaman Cehm'e uyan veya alenen öyle olduğunu söyleyen kimselerin olmadığına dair ifadelerini vurgulamak gerekmektedir.⁷¹⁵ Tıpkı Kur'an'ın mahlûk olduğunu savunanlar gibi, Kur'an'ın lafzının mahlûk olduğunu ve bu konuda vakf edilmesi gerektiğini kabul edenlerin de Cehmî olarak nitelendirilmiş olması,⁷¹⁶ Cehmiyye kavramının ötekileştirici bir niteleme olarak kullanıldığını açıkça göstermektedir. Zira Kur'an'ın lafzının yaratılmış olduğu görüşünü, Cehmiyye'ye mensup olmadığı bilinen ve Ashâbu'l-Hadîs'ten olan Buhârî ve İbn Kuteybe gibi isimler de kabul etmektedir.

⁷¹³ Buhârî, *Halku ef'âli'l- 'ibâd*, s. 41.

⁷¹⁴ Ashâbu'l-Hadîs tarafından, Hz. Peygamber'in, başını göğze kaldırıp aya bakarak, ay zahmet çekmeksizin nasıl görülüyorsa kıyamet gününde de öylece Allah'ın görüleceğini haber verdiği rivayeti yalanlayanların Cehmî olduğu, bu kimselerden sakınılması gerektiği kabul edilmiştir. Bkz. Buhârî, *Halku ef'âli'l- 'ibâd*, s. 31; Dârimî, *Nakzü'd-Dârimî*, I, s. 209.

⁷¹⁵ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 204.

⁷¹⁶ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, s. 84; Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, V, s. 611-624; Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 170.

Cehmiyye olarak isimlendirilen kimseler, birçok insanı dalâlete sokmakla itham edilmiştir.⁷¹⁷ Ahmed b. Hanbel, Cehmiyye'nin bazı görüşlerini duyan cahil insanların, onların sözlerinin Allah'a iftira olduğunu ve bu sözlerle küfr ve dalâlete vardıklarını bilmedikleri için, onların Allah'ı yücelttiklerini sanabileceklerini ifade etmektedir.⁷¹⁸ Ahmed b. Hanbel, Ebû Hanîfe'nin ve Amr b. Ubeyd'in ashâbından birçok kimsenin, insanları dalâlete sürükleyen Cehm'e ittiba ettiğini belirtmektedir.⁷¹⁹ Buhârî, Hz. Peygamber'e atfedilen "Ümmetimin münafıklarının çoğunluğu Kur'ân okuyucularıdır." hadisinin, Mu'attıla, Cehmiyye ve Ehl-i Ehvâ için söylendiğini iddia etmektedir.⁷²⁰ Ashâbu'l-Hadîs tarafından Cehmiyye'nin, Allah'ın Hz. Musa'ya hitabı hususunda ve imanın kalp ile ilgili olduğu görüşleri sebebiyle, Râfıza, Kaderiyye ve Hâruriyye'den daha kötü bir statüde olduğu ileri sürülmüş ve dinsel anlamda ötekileştirilmiştir.⁷²¹

Ashâbu'l-Hadîs'in, Cehmî veya Cehmiyye isminin aşağılayıcı ve olumsuz bir anlamda kullanması ile muhatapları hakkında Mu'tezile yerine, Cehmiyye ismini tercih etmesi birbiriyle bağlantılıdır. En başta halku'l-Kur'ân görüşü olmak üzere çeşitli fikirlerinden dolayı Mu'tezile, Cehmiyye mensubu olarak nitelendirilmiştir. Mu'tezile kastedilerek Cehmiyye kelimesini kullanmak yaygın hale gelmiştir. Ancak Mu'tezile kelâmcıları bu isimlendirmeyi ve Cehm b. Safvân ile ilişkilendirilmeyi kabul etmemişlerdir. Watt'a göre Cehmî tabiri, dinden dönen veya devlete isyan eden gibi bir içerik kazanmıştır. Yani Ashâbu'l-Hadîs, Kur'ân'ın yaratılmışlığı gibi reddetmek

⁷¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 207.

⁷¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 212.

⁷¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 207.

⁷²⁰ Buhârî, *Halku ef'âli'l- 'ibâd*, s. 228.

⁷²¹ Buhârî, *Halku ef'âli'l- 'ibâd*, s. 48.

istediği görüşleri benimseyenleri, öldürülmesi sebebiyle kötü şöhretle anılan Cehm b. Safvân ile irtibatlandırarak gözden düşürme gayreti göstermiştir.⁷²²

Ashâbu'l-Hadîs'in reddiye eserlerinde, Mu'tezile'nin Cehmiyye ile özdeşleştirilmesini, tenkit edilen görüşler üzerinden değerlendirmek gerekmektedir. Cehm b. Safvân'a nispet edilen temel görüşler ile Mu'tezile'nin görüşlerinin aynı olmadığını ve reddiyelerde Cehm'e ve bu fırkaya aitmiş gibi gösterilen görüşlerin aslında o dönemde, Mu'tezile'nin Tevhid anlayışını yansıttığını vurgulamak gerekmektedir.⁷²³ Cehm b. Safvân'a göre insanın, yaptığı şeyin dışında bir başkasını yapmasını sağlayacak istitâatı⁷²⁴ bulunmamaktadır. Zira insanın fiilleri, tıpkı bitkilerin hareketleri, suların akması ve taşın düşmesi gibi Allah tarafından takdir edilmektedir ve yaratılmaktadır. İnsanın fiillerinin insana nispeti, tıpkı bu varlıklarda olduğu gibi mecazîdir. İnsanın fiilleri mecburi olduğu gibi, sevap ve azablar da mecburidir.⁷²⁵ Bu görüşlerin aksine Mu'tezile, irade hürriyetine ve insanın sorumluluğuna dayalı bir anlayışı savunmaktadır.⁷²⁶ Mu'tezile, cebrî olan Cehm ile birlikte anılmaktan hoşlanmamaktadır. Kaynaklarda, Mu'tezile'nin Cehmiyye isimlendirmesinden rahatsız olduğuna dair bilgiler yer almaktadır. Ahmed Emîn *Fecrü'l-İslâm* adlı eserinde, Mu'tezile'nin Bağdat ekolünün kurucularından Bîşr b. el-Mu'temir'in (ö. 210/825),

⁷²² Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 204, 205; Aydın, *Akıl Din Söylemi*, s.349.

⁷²³ Aydın, *Akıl Din Söylemi*, s.349.

⁷²⁴ İstitâat, iradî fiilleri gerçekleştirmeyi sağlayan yetenek ve güç anlamında bir terimdir. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "İstitâat", *DİA*, 2001, XXIII, s. 399.

⁷²⁵ Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, Beyrut, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1969, s. 286.

⁷²⁶ Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, s. 46.

kendilerinin Cehm'e nispet edilmelerinden duyduğu rahatsızlığı ve Cehm'in değil, Amr b. Ubeyd'in ashâbından olduklarını belirttiği dizelerini aktarmaktadır.⁷²⁷

Ashâbu'l-Hadîs, Cehmiyye ismini Kur'ân'ın yaratılmışlığı konusunda ön plana çıkarmaktadır.⁷²⁸ Kur'ân'ın yaratılmışlığı görüşünün bireysel anlamda ilk olarak Bîşr el-Merîsî tarafından ele alındığı ve Me'mûn zamanında devlet politikası haline getirildiği tespiti⁷²⁹ göz önünde bulundurulduğunda Bîşr el-Merîsî'den bir asır önce yaşayan Cehm b. Safvân'ın kastedilmesinin mümkün olmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır.⁷³⁰ Dolayısıyla, Ashâbu'l-Hadîs'in 3./9. asırda muhatabı olan Mu'tezile'nin görüşlerini, Cehmiyye adı altında sunmasının, anakronik bir yaklaşım olduğu söylenebilir.

Sonuçta, Cehmiyye'nin, müstakil mevcudiyetini muhafaza etmiş bir ekol olmadığı; ancak Cehm'in görüşlerinin, başka mezhepleri etkilemiş olmasının mümkün olduğu anlaşılmaktadır.⁷³¹ Cehmiyye ismi, Ashâbu'l-Hadîs tarafından muhataplarını reddetmek ve gözden düşürmek üzere kullanılmaktadır. Ashâbu'l-Hadîs, 2./8. asrın sonlarından itibaren, muhalif olduğu bütün grupları, hatta kendilerinden olup farklı görüş iddia edenleri dahi Cehmî olarak vasıflandırmaktadır. 3./9. asırda Ashâbu'l-

⁷²⁷ Bu dizeler şöyledir: “Cehmîleri kendimizden ayrı tutarız,biz onlardan değiliz. Onlar da bizden değil, biz onlardan razı değiliz. Onların önderleri Cehm'dir. Cehm kimdir? Biz onu bilmiyoruz. Biz takva ve ilim sahibi olan Amr'ın ashâbıdınız.” Bkz. Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, s. 288.

⁷²⁸ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 214.

⁷²⁹ Osman Aydın, “Kur'ân'ın Yaratılmışlığı Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Rolü (I)”, *Dini Araştırmalar*, Ocak-Nisan 2001, c. 3, sy. 9, s. 143.

⁷³⁰ Mu'tezile'nin beş esasından biri olan “Tevhid” ilkesinin alt başlıkları olan Allah'ın sıfatları, halku'l-Kur'ân, gibi konuların Mu'tezile'nin ilk öncüleri olan Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd döneminde basit ve yüzeysel bir seviyede tartışıldığı bilinmektedir. O dönemde, Allah'ın sıfatlarının nefyedilmesi ön plandadır. Bkz. Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, s. 48. Bu bilgiler, her ne kadar halku'l-Kur'ân görüşü Allah'ın sıfatları konusunun bir uzantısı olsa da o dönemde Kur'ân'ın yaratılmış olduğuna dair bir iddianın olmadığı tespiti destekler mahiyettedir.

⁷³¹ Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, s. 287.

Hadîs'in reddiye eserlerinde Cehmiyye olarak nitelendirilenlerin arasında, Mu'tezile'nin sıfatlar ve halku'l-Kur'ân görüşlerini benimseyenler ve temelde iman konusundaki görüşleri sebebiyle, bazı Hanefî-Mürciî kimseler bulunmaktadır.⁷³² Nitekim Dârimî'nin, İslam'da Cehmiyye'den başka zındık olmadığına dair ifadesi,⁷³³ bu kavramın kullanılan diğer bütün isimlendirme ve kavramları kapsayacak anlamda kullanıldığını göstermektedir.

2.1.2. Kaderiyye

Sözlükte kaderiyye, “kadere mensup olan, kader taraftarı” manasındaki “kaderî”den gelmekle birlikte, ilk dönemlerden itibaren bu anlamın aksine çoğunlukla, insan özgürlüğünü savunan ve ezelî kader anlayışını reddeden grupları ifade etmek üzere kullanılmıştır. Kader konusunda insanın özgürlüğünü dile getiren ilk isimlerin, Ma'bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dımaşkî olduğu ve bu iki isme nispetle Kaderiyye isminin kullanıldığı bilinmektedir. Bu görüşün hem teolojik hem de siyasî arka planı bulunmaktadır. Emevî idarecilerinin, halkın karşı çıktığı bazı uygulamalarını kadere yükleyerek kendilerini aklamaya çalışmaları,⁷³⁴ insan özgürlüğü söylemlerine ortam hazırlamıştır.⁷³⁵ Devlete muhalif olan, başlangıçta kendi içinde bağdaşık olmayan esnek nitelikteki ilgili zümrelere Kaderiyye ya da Ehlü'l-Kader isimleri, onları kötüleme amacıyla muhalifleri tarafından verilmiştir.⁷³⁶ Zaman içinde Kaderiyye, özgür irade

⁷³² İşcan, *Selefilik*, s. 167.

⁷³³ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 186.

⁷³⁴ Emevîler'in ilâhî kaynaklı iktidar iddiasıyla bütünleşen cebir idelojisi ve bu ideolojiye karşı ortaya çıkan hürriyet fikri hakkında bilgi için bkz. Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, s. 92-162.

⁷³⁵ Bkz. Aydın, *Akılci Din Söylemi*, s. 140-149.

⁷³⁶ İlyas Üzümlü, “Kaderiyye”, *DİA*, 2001, XXIV, s. 64.

fikrini benimsedikleri için, Mu‘tezile’nin bizzat kendisi için de kullanılmıştır.⁷³⁷ Mu‘tezile, irade hürriyeti konusunda, kaderi zihniyetten etkilenmiştir, ancak Mu‘tezile’yi ilk asırdaki Kaderiyye ile özdeş veya bir şubesi olarak kabul etmek mümkün değildir.⁷³⁸

Daha önce belirtildiği üzere bir akımı, tam anlamıyla bir mezhep veya düşünce okulu saymak için temel ilkeleri ve sistematize edilmiş görüşlerinin bulunması gerekmektedir.⁷³⁹ Tıpkı Cehmiyye gibi, Kaderiyye’nin de bu özellikleri sağlamadığı görülmektedir.⁷⁴⁰ Bu durumda Kaderiyye’nin temsilcilerinin görüşleri hakkında verilen bilgileri değerlendirirken, onların görüşlerinin daha sonraki dönemlerde kullanılan tabirlerle tasvir edilme ihtimalini göz ardı etmemek gerekmektedir.⁷⁴¹ Tarihi süreçte, farklı anlamlara bürünen Kaderiyye’nin başlı başına bir mezhep olmaktan çok, özgür irade söylemini benimseyenler için kullanıldığı görülmektedir. 3./9. asırda Ashâbu’l-Hadîs bu kavramı, Mu‘tezile için kullanmıştır.

Kader konusunda iki farklı görüşü benimseyen grupların, birbirlerini nitelemek üzere Kaderiyye ismini kullanmış olduğu görülmektedir. Yani Ashâbu’l-Hadîs, kader konusunda ilk defa görüş beyan eden Ma‘bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dımaşkî isimlerini ve Mu‘tezilî kelâmcıları, Kaderiyye olarak isimlendirirken; buna tepki olarak Mu‘tezile de kaderi ispat eden Ashâbu’l-Hadîs’i Kaderiyye olarak isimlendirmiştir.⁷⁴²

⁷³⁷ Aydın, *Akılcı Din Söylemi*, s.135.

⁷³⁸ Aydın, *Akılcı Din Söylemi*, s. 139, 167.

⁷³⁹ Aydın, *Akılcı Din Söylemi*, s. 167.

⁷⁴⁰ Ahmed Emin, *Fecrü’l-İslâm*, s. 287.

⁷⁴¹ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 127, 128.

⁷⁴² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, II, s. 722; Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015, III, s. 748.

Bu kullanım şekli dahi, kelimeye yüklenen olumsuz anlamı gösterir niteliktedir. Ashâbu'l-Hadîs'in Kaderiyye kelimesini kullanımı incelendiğinde, tıpkı Cehmî ve Cehmiyye lafızları gibi dışlayıcı bir anlamda kullanıldığı açıkça görülmektedir. Nitekim Mu'tezile için Ashâbu'l-Hadîs'in seçtiği nitelemelerden hem Cehmiyye'nin hem de Kaderiyye'nin ilk temsilcileri, Emevî yönetimi tarafından siyasî görüşleri sebebiyle öldürülen isimlerdir.⁷⁴³ Ashâbu'l-Hadîs, kelâmcıları nitelemek üzere, yönetime muhalefetleri sebebiyle öldürülen ve toplum nezdinde gözden düşürülen isimlere nispetle anılan Cehmiyye ve Kaderiyye kavramlarını kullanmayı tercih etmiştir.

İbn Kuteybe'nin muhatap aldığı Mu'tezilî âlimleri zikrederken, birkaç istisna dışında⁷⁴⁴ "Mu'tezile" isimlendirmesini kullanmadığı; "Kaderî", "Kaderiyye", "mütেকellimûn" ve "Ashâbu'l-Kelâm" kavramlarını tercih ettiği görülmektedir.⁷⁴⁵ Mu'tezile, kendileri hakkında kullanılan Kaderiyye nitelendirmesini kabul etmemiş ve aksine kaderi ispat etmeye çalışanlara, bu ismin daha layık olduğunu iddia etmiştir. İbn Kuteybe ise, bir şeyin kendisine ait olduğunu iddia eden kimsenin, o şeyin başkasına ait olduğunu iddia eden kimseden daha fazla o isme nisbet edilmeye layık olduğunu, bu sebeple kaderi insana izâfe edenlere, Kaderiyye denildiğini ifade etmektedir. Kaderiyye dışındakiler ise kaderi kendilerine değil Allah'a izafe etmişlerdir.⁷⁴⁶

Bu isimlendirmenin gerekçesi olarak aynı zamanda, Hz. Peygamber'e nispet edilen rivayetler de esas alınmıştır. İtikadî fırkalara dair, Hz. Peygamber'e atfen bu grupların doğacağını haber veren, bu fırkaları vasıflandıran, söz konusu fırkaları ve

⁷⁴³ Ma'bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dımaşkî'nin Emevî iktidarı tarafından öldürülüşü hakkında değerlendirmeler için bkz. Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 235-237.

⁷⁴⁴ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 200, 115.

⁷⁴⁵ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 79.

⁷⁴⁶ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 137.

akidelerini tenkit eden rivayetler bulunmaktadır.⁷⁴⁷ Bazı rivayetler, doğrudan bir fırka ismini hedef alırken; bir diğer kısmı, belli bir fırkanın görüşlerini reddeden ve aynı zamanda başka bir fırkayı savunan bir yapıdadır.⁷⁴⁸ Henüz fırkaların var olmadığı bir dönemde, bu fırkaları Hz. Peygamber'e atıfla dinsel dışlamaya tabi tutmak, hem bu konudaki rivayetleri hem de bu zihniyeti sorgulamayı kaçınılmaz kılmaktadır.

Hâricî, Kaderî ve Mürcîî zümreler hakkında Hz. Peygamber'e dayandırılan tafsilatlı rivayetler bulunmaktadır.⁷⁴⁹ Ashâbu'l-Hadîs, bu rivayetleri söz konusu fırkaları gözden düşürmek ve dışlamak için etkin bir şekilde kullanmıştır. Ancak onların bu rivayetleri kullanımı, bu amaçla sınırlı kalmamıştır. İbn Kuteybe, bu rivayetlere dayanarak, Ashâbu'l-Hadîs'e yönelik yakıştırmaların asılsız olduğunu açıklamıştır. Ashâbu'l-Hadîs'in, bazen Haşeviyye, Nâbite, Mücbire ve Cebriyye; mecazi olarak sel artıkları manasında "el-Ğusâ" ve insanın en rezilleri manasında "el-Ğusr" şeklinde

⁷⁴⁷ Hatipoğlu, *İslam Tenkid Zihniyeti*, s. 84-88.

⁷⁴⁸ Hatipoğlu, *İslam Tenkid Zihniyeti*, s. 87.

⁷⁴⁹ Kaderiyye ile ilgili hadisler şunlardır: "Kaderiyye, bu ümmetin Mecûsîleridir. Hastalandıklarında ziyaret etmeyin, öldüklerinde de şahitlik yapmayın, cenazelerine gitmeyin."; "Ümmetim içinde iki sınıf vardır ki İslâm'dan nasipleri yoktur: Mürcie ve Kaderiyye."; "Ehl-i kader ile oturmayın, onlarla tartışmaya girişmeyin."; "Ümmetimden iki sınıf vardır ki, havz-ı kevserime gelemeyecek ve cennete giremeyeceklerdir: Kaderiyye ve Mürcie."; "Ümmetimin helâkı üç şeyden dolayıdır: İrkçılık, Kaderiyye ve sika olmayanlardan rivayet."; "Allah hiçbir nebî göndermemiştir ki, onun ümmeti içinde Kaderiyye ve Mürcie bulunmasın. Dikkat edin! Allah Kaderiyye ve Mürcie'ye yetmiş peygamberin diliyle lânet etmiştir."; "Kıyamet günü bir münadî şöyle nida eder: Allah'ın düşmanları ayağa kalksın! Onlar Kaderiyye'dir."; "Her ümmetin bir Mecûsîsi; her ümmetin bir Hristiyanı; her ümmetin bir Yahudisi vardır. Benim ümmetimin Mecûsîsi Kaderiyye, Hristiyanları Haşebiyye, Yahudileri Mürcie'dir."; "Hz. Peygamber 'O gün yüzüstü ateşe sürüklendikleri zaman, cehennem azabını tadın denir; Allah her şeyi bir kader ile yaratmıştır' ayeti hakkında 'bu ayet Kaderiyye hakkında nazil olmuştur' buyurdu.". Bu hadislerin tarikleri ve değerlendirmesi hakkında bkz. Yavuz Köktaş, "Kaderiyye ve Mürcie ile İlgili Hadîslerin Değerlendirmesi", *Hadîs Tetkikleri Dergisi*, c. 1, sy. 2, 2003, s. 113-143; Hatipoğlu, *İslam Tenkid Zihniyeti*, s. 83.

isimlendirildiğini ve bütün bunların birtakım lakaplar olduğunu ifade etmektedir.⁷⁵⁰ Bu noktada vurgulanan şey, bu isimlerin ve niteliklerin hiçbirinin rivayetlerde zikredilmemiş olduğudur. Ashâbu'l-Hadîs'e verilen söz konusu bu isimler, Rasûlullah tarafından verilmiş olmayıp sonradan çıkmıştır. İbn Kuteybe'ye göre, Kaderiyye, Râfiziyye, Mürcie ve Hâricîlerin isimleri Rasûlullah tarafından verilen isimlerdir. Kaderiyye ismi hadiste sabit olup, onların bu ümmetin Mecûsîleri olduğu, hastalanırsa ziyaretlerine gidilmeyeceği, ölürlerse cenazelerinde bulunulmaması gerektiği, Rasûlullah'tan rivayet edilmiştir.⁷⁵¹ Hz. Peygamber'in Kaderiyye ismini zikrettiği iddia edilen hadislerden bir diğeri ise, Kaderiyye'nin Mürcie ile birlikte geçtiği, "Ümmetimden iki sınıf insan vardır ki şefaata nail olamazlar. Onlar yetmiş peygamber tarafından lanetlenmişlerdir. Bunlar Mürcie ve Kaderiyye'dir." hadisidir.⁷⁵²

İbn Kuteybe'nin ifadeleri göz önünde bulundurulduğunda, Ashâbu'l-Hadîs'in muhataplarını isimlendirme konusunda dahi, âsârı esas aldığı açıkça görülmektedir. Ashâbu'l-Hadîs'in bu refleksi, sadece dinî yani amelî ve itikadî konularda âsârı merkeze almadıklarını; metin merkezli düşünmeyi dünya görüşü haline getirdiklerini göstermektedir. Bu sebeple Ashâbu'l-Hadîs'ten kimileri, muhataplarını nitelendirmek için tercih ettiği isimleri meşrulaştırmak ve onları gözden düşürmek üzere, hadis üretme faaliyetine girişmiş veya mevcut malzemeyi kullanmıştır. Zira Hz. Peygamber'e aidiyetinden şüphe duyulmadığı takdirde, onun bir grubu veya görüşü bu denli tenkit ettiğine dair ilgili rivayetler, bu görüşlerin doğru olup olmadığını değerlendirmenin önüne geçecek potansiyele sahiptir. Bu rivayetlerin tümüyle karşı tarafı dinsel

⁷⁵⁰ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 136.

⁷⁵¹ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 136-138.

⁷⁵² İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 136.

dışlamaya ve ötekileştirmeye tabi tutmak için üretildiği ve Ashâbu'l-Hadîs'in, hadislerin değerini, anakronik rivayetler vasıtasıyla istismar ettiği anlaşılmaktadır.⁷⁵³

Hız. Peygamber döneminde gündemde olmayan bazı şeylerin, daha sonraları hadis rivayetlerine yansımaları önemli bir problem olarak önümüzde durmaktadır. Hız. Peygamber'in vefatından çok daha sonra ortaya çıkan Kaderiyye ve Mürcie fırkalarıyla ilgili rivayetleri de bu çerçevede değerlendirmek gerekmektedir.⁷⁵⁴ Eş'arî ve Mâtürîdî gibi diğer bazı kelâmcılar bu rivâyetleri, Kaderiyye ve Mu'tezile'nin aleyhine kelâmî tartışmalarda delil olarak sunmaya devam etmişlerdir. Eş'arî, Kaderiyye'nin, Hız. Peygamber tarafından "bu ümmetin Mecûsîleri" olarak adlandırıldığını ifade etmektedir.⁷⁵⁵ Mâtürîdî bu rivâyetleri, "ma'dûma" şey denilip denilemeyeceği ve Kaderiyye'nin zemmedilmesi konusunu tartışırken zikretmektedir.⁷⁵⁶ Nesefî ise bu rivayeti esas alarak, Kaderiyye'nin kötülenmesi gerektiğini belirtmektedir.⁷⁵⁷ Bu durumda, mezheplerin birbirlerinin görüşleri hakkındaki eleştiri ve tenkitleri değerlendirilirken, söz konusu rivayetlerin dışlama ve ötekileştirme maksadıyla kullanıldığını göz önünde bulundurmak gerektiği söylenebilir.

2.1.3. Mecûsiyye

Mecûsilik, Zerdüş'tün tebliğ ettiği, monoteist bir teoloji içeren inanç ve düşüncelerin, eski İran inanç ve gelenekleriyle mezcedilmesinden oluşan, köklü ve etkin

⁷⁵³ İslam düşünce tarihinde, sadece Ashâbu'l-Hadîs değil, bir görüşü benimseyenler, kendi görüşlerinin başkaları tarafından da kabul edilmesini sağlamak için sık sık Hız. Peygamber'in sözlerini kullanmış ya da ona birtakım sözler isnad etmişlerdir. Bkz. Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası* s. 258.

⁷⁵⁴ Köktaş, "Kaderiyye ve Mürcie ile İlgili Hadîslerin Değerlendirmesi", s. 141.

⁷⁵⁵ Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36), *el-İbane ve Usûlü Ehli's-Sünnet*, çev. Ramazan Biçer, İstanbul, Gelenek Yayınları, 2010, s. 88.

⁷⁵⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 155.

⁷⁵⁷ Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille fî usûli'd-dîn*, II, s. 359, 360.

bir dindir.⁷⁵⁸ Zerdüş'tün fazla uzun ömürlü olmayan monoteist öğretisi, süreç içinde düalizme evrilmiştir. Daha önceki dönemlerde de düalizmin referansı olabilecek inanç ve düşünceler mevcut bulunmakla birlikte, . Sâsânîler devri (226-651) ve sonrasında bu öğretilerde, Mecûsîliğin en çarpıcı özelliği olarak bilinen iki aslî Tanrı olarak kabul edilen Ahura Mazda (Ohrmazd)-Ehrimen (Angra Mainyu)⁷⁵⁹ düalizmi hâkim olmuştur.⁷⁶⁰ Bu düalizimde, bütün iyiliklerin yaratıcısı ve sorumlusu olan bir iyi tanrı ile bütün kötülüklerin yaratıcısı ve sorumlusu olan bir kötü tanrının varlığına ve bu ikisi arasında sürekli bir mücadelenin gerçekleştiğine inanılmaktadır.⁷⁶¹

Ashâbu'l-Hadîs'in reddiyelerinde Mecûsiyye ismi, Mecûsilik ile görüş benzerliğine sahip oldukları iddiasıyla, karşı tarafı itham eden bir niteleme olmuştur. Hz. Peygamber'den aktarılan "Kaderiyye bu ümmetin Mecûsîleridir. Hastalandıklarında ziyaret etmeyin, cenazelerine gitmeyin." şeklindeki rivayet delil gösterilerek, Kaderiyye'nin ümmetin Mecûsîleri olduğu iddia edilmiştir.⁷⁶² İbn Kuteybe, Mecûsîlere en çok benzeyen kimselerin Kaderiyye olduğunu vurgulamıştır.⁷⁶³

⁷⁵⁸ Bu din, Sâsânîler döneminde yönetici sınıfla da yakından irtibatlı olan rahip sınıfı Mecî'den (Mecûs) hareketle İslâm kaynaklarında Mecûsilik, Batı kaynaklarında ise Zerdüş'tün isminden dolayı Zoroastrianism veya Ahura Mazda isminden hareketle Mazdeizm olarak adlandırılmıştır. Ayrıca ateş kültüyle ilgili inanç ve ritüelleri sebebiyle Ateşperestlik adıyla da bilinmektedir. Bkz. Şinasi Gündüz, "Mecûsilik", *DİA*, 2003, XXVIII, s. 279.

⁷⁵⁹ Ohrmazd, iki unsurdan iyi olanı; Ehrimen, düalizmin negatif kutbunu temsil etmektedir. Bkz. Mehmet Alıcı, *Mecusi Geleneginde Tektanrıcılık ve Düalizm İlişkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, s. 177-189.

⁷⁶⁰ Gündüz, "Mecûsilik", *DİA*, XXVIII, s. 282.

⁷⁶¹ Hilmi Karaağaç, "Kaderiyye/Mu'tezile'nin Mecûsilikle İthamının Teolojik Arkapları", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c. 13, sy. 1, s. 196.

⁷⁶² Kaderiyye'nin Mecûsilik ile itham edildiği rivayetleri, sened ve metin açısından tahlil eden Hilmi Karaağaç, bu rivayetlerin genellikle zayıf ve mevzû rivayetleri çokça içeren hadis kaynaklarında geçtiğini; sahih hadis kaynaklarında geçen konuya ilişkin hadislerin tamamının ise ihticâc edilemeyecek

Ashâbu'l-Hadîs'in muhatapları için, neden Mecûsiyye nitelemesini tercih ettiğini sorgulamak gerekmektedir. Buhârî, Mu'tezile'nin Allah'ın fiilinin mahlûk olduğunu, insan fiillerinin ise yaratılmamış olduğunu savunduğunu ifade ettikten sonra, bu görüşün Müslümanların fikrine aykırılık teşkil ettiğini vurgulamıştır. Bu görüşün, Mecûsi olan ve sonradan Müslüman olduğunu iddia eden Senesveyh'in sözlerine uygun olduğunu belirtmiştir.⁷⁶⁴ Böylece Mu'tezile'nin kader konusundaki görüşü ile Mecûsilik arasında bir ilişki kurulmuştur. Bu doğrultuda İbn Kuteybe, Kaderiyye'nin "Biz, Allah'ın olmasını istemediği şeyleri ve takdir olunmayan şeyi yapabiliriz" sözleri ile iki İlâh'ın varlığını kabul eden Mecûsiler'in görüşlerinin birbirine benzediğini söylemektedir.⁷⁶⁵

Eş'arî, Kaderiyye'nin Allah'ın hayrı; şeytanın ise şerri yarattığını iddia ettiklerinden ötürü, Hz. Peygamber tarafından "bu ümmetin Mecûsileri" olarak adlandırıldığını ifade etmektedir.⁷⁶⁶ Hz. Peygamber'in Kaderiyye'yi, Yahudi ya da Hristiyanlara değil, Mecûsilere benzetmesinin nedeninin, kendilerine özgü görüşlerinde Mecûsiler ile aynı düşünceleri paylaşmaları olduğu ileri sürülmektedir. Eş'arî, bu benzerliği şöyle kurmaktadır: "Mecûsiler, tapındıkları 'nur' hakkında, 'O kimseye zarar vermez, zira başkasına zarar eden sefihtir' demektedir. Kaderiyye de 'Allah, şerri yaratmamıştır. Zira kötülükleri ancak kötü olan yapar' demektedir."⁷⁶⁷

metruk hadisler olduğunu ortaya koymuştur. Bkz. Karaağaç, "Kaderiyye/Mu'tezile'nin Mecûsilikle İthamının Teolojik Arkapları", s. 191-212.

⁷⁶³ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, S. 137, 138.

⁷⁶⁴ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 128.

⁷⁶⁵ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 137, 138.

⁷⁶⁶ Eş'arî, *el-İbane ve Usûlü Ehli's-Sünnet*, s. 24, 88.

⁷⁶⁷ Eş'arî, *el-İbane ve Usûlü Ehli's-Sünnet*, s. 156.

Bu bilgilerden, Mu‘tezile’nin kader konusundaki görüşünün, Mecûsiliğin düalist Tanrı anlayışına benzetildiği anlaşılmaktadır. Kendinden önceki Mu‘tezilî kelâmcıların görüşlerine yer veren ve bunları sistematize eden Kâdî Abdülcebbâr, Allah’ı adl ve hikmet ile nitelendirdiklerinde bununla, Allah’ın asla çirkin fiil işlemediğini, çirkin işleri tercih etmediğini ve yaptıklarının tümünün hasen olduğunu kastettiklerini ifade etmektedir.⁷⁶⁸ Yani Mu‘tezile, hiçbir surette kötülüğün yaratılmasını, Allah’a bağlamak istememekte ve Allah’ı çirkin fiil işlemekten tenzih etmektedir.⁷⁶⁹ Kâdî Abdülcebbâr, insan fiillerinin, onlarda yaratılan şeyler olmadıklarını; onları bizzat insanların yaptıklarını izah etmektedir. Burada vurgulanan, fiillerin yaratılması bakımından insanların, konu değil, özne olduklarıdır.⁷⁷⁰ Kulların fiillerinde zulüm ve haksızlığın olması sebebiyle Allah’ın insanların fiillerini yaratmadığı; aksi takdirde Allah’ın, bu kötü fiillerin fâili olacağı ifade edilmektedir. Halbuki Allah, bütün kötü şeylerden ve zulümden münezzehtir.⁷⁷¹ Kâdî Abdülcebbâr, insan fiillerinin Allah ile olan bağlantısını, Allah’ın insanda o fiili yapmaya sevk eden kudreti yaratmış olması ile izah etmektedir.⁷⁷² Kısaca, Mu‘tezile’nin, insanın sorumluluğunu ve Allah’a kötü fiillerin layık olamayacağı fikrini merkeze alarak, insan özgürlüğünü savunduğunu ifade etmek mümkündür.

Ashâbu’l-Hadîs, Mu‘tezile’yi bu görüşleri sebebiyle, düalist Tanrı tasavvuruna sahip olmak ile itham etmiş ve bu sebeple Mecûsiyye ismi ile tenkit etmiştir. Tevhid ve adalet ilkeleri gereği, Allah’ın birliğine ve adaletine zarar getirecek her türlü şeyden

⁷⁶⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, II, s. 8.

⁷⁶⁹ Ay, *Mu‘tezile ve Siyaset*, s. 156.

⁷⁷⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, II, s. 65, 68, 76.

⁷⁷¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, II, s. 76.

⁷⁷² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, II, s. 58.

Allah'ı tenzih eden Mu'tezile'nin, düalist bir Tanrı anlayışına sahip olmadığı açıktır. Nitekim erken dönemlerden itibaren, Mu'tezile kelâmcılarının düalist Tanrı tasavvuruna sahip akımlarla mücadele ettiği de bilinmektedir. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf vasıtasıyla üç binden fazla Mecûsî'nin Müslüman olduğuna dair nakledilen bilgi, bu mücadelenin gerçekliğini ortaya koymaktadır.⁷⁷³ Buna rağmen Mu'tezile'nin, "İki İlâh edinmeyin; çünkü yalnızca O'dur biricik İlâh!" ifadeleriyle⁷⁷⁴ Kur'an'da açıkça reddedilen, düalist Tanrı inancına mensubiyeti ifade eden bir kavramla nitelendirilmesi, Müslüman toplum nezdinde onların, İslam dairesinin dışında görülmesini kolaylaştıracaktır. Nitekim Mecûsilik, Hz. Peygamber döneminden itibaren Müslümanların tanıdığı ve muhatap olduğu bir din olduğu için bu ithamın amacı kolaylıkla anlaşılmaktadır.⁷⁷⁵ Mu'tezile'nin tevhid ve tenzih konusundaki hassasiyeti göz ardı edilerek, tümüyle karşı çıktığı düalizmle itham edilmesi hakkaniyetli olmadığı gibi ilmî ahlakla da bağdaşmamaktadır.

2.1.4. Zenâdika

Zındık, Pehlevî dilinde "zendik", orta dönem Farsça'sında "zendîg" şeklinde geçmektedir. Arapça'ya geçen kelime "zındîk" şeklinde telaffuz edilmiş, çoğulu "zenâdika", masdarı "zendeka" olarak tespit edilmiştir. Kelime, önceleri Maniheiztler'i nitelerken, daha sonra çeşitli manalarda yorumlanmıştır.⁷⁷⁶ İbn Manzûr *Lisânü'l-Arab* adlı eserinde, zındık kelimesini şöyle açıklamaktadır: "Zındık, zamanın ezeliliğine inanan kimse, anlamında kullanılmaktadır. Aslen Farsça olan bu kelime

⁷⁷³ İbnü'l-Murtazâ (ö. 840/1437), *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Suzana D. Wilzer, Dârü Mektebeti'l-Hayat, Beyrût, 1961, s. 44.

⁷⁷⁴ Nahl 16/51.

⁷⁷⁵ Hz. Peygamber döneminde Mecûsiler ile ilişkiler hakkında bilgi için bkz. Mehmet Mahfuz Söylemez, , "Hz. Peygamber Döneminde Mecûsiler", *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu*, Çorum, İslami İlimler Dergisi Yayınları, 2007, s. 415-425.

⁷⁷⁶ Mustafa Öz, "Zındık", *DİA*, 2013, XLIV, s. 390.

Arapçalaşmıştır. Zendîk, ‘darlık ve daralma’ anlamına gelmektedir. Kişiye zındık denmesi, kendini daraltması, zora sokmasındandır.” Ayrıca İbn Manzûr zındık kelimesinin, Allah’ın birliğine ve ahirete inanmayan kişiler için kullanıldığı bilgisini aktarmaktadır.⁷⁷⁷ Zındık kelimesi Kemalpaşazâde tarafından, içinde barındırdığı propaganda amacını vurgular şekilde izah edilmektedir.⁷⁷⁸

İslam düşünce literatüründe zındık teriminin, Zerdüş, Maniheizt ve Mazdekî çevrelerle alakalı kullanıldığı görülmektedir.⁷⁷⁹ Daha evvel bahsedildiği üzere, Emevîler’in son zamanlarından itibaren aralarında Zenâdîka’nın da bulunduğu çevre kültür ve inançlarla, Mu‘tezile’nin ilk temsilcileri teolojik bir zeminde mücadele ederken;⁷⁸⁰ daha sonra Abbasî halifeleri siyasî ve toplumsal anlamda mücadeleye devam etmiş ve kelâmcıları desteklemiştir. Halife Mehdî, Bağdat’ta ve büyük kentlerde kadıya veya doğrudan halifeye bağlı özel bir mahkeme olan *Dîvânü’z-Zenâdîka*’yı kurmuş, buraya “sâhibü’z-zenâdîka” unvanlı bir görevli tayin etmiştir. Yapılan tahkikatlar neticesinde suçu sabit görülenler, hapis veya ölüm cezasına çarptırılmıştır.⁷⁸¹

Zındık ismi başlangıçta, İslam coğrafyasının genişlemesiyle toplumda zuhur eden, özellikle İran kökenli dinî akımları benimseyenleri ifade etmek üzere kullanılmıştır. Sonrasında bu kavramın, anlam değişmesine ve genişlemesine uğrayarak,

⁷⁷⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, s. 1871.

⁷⁷⁸ Kemalpaşazâde (ö. 940/1534), “Risale fi mâ yete‘allaku bi-tashihi lafzi’z-zindîk”, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, s. 352.

⁷⁷⁹ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, s. 12.

⁷⁸⁰ Tartışmaların temelinde, Allah’ın varlığı ve birliği ile alemin yaratılmışlığı bulunmaktadır. Nübüvvetin ispatı, tartışılan konulardan bir diğeri olmuştur. Bkz. Melhem Chokr, *İslam’ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, İstanbul, Anka Yayınları, 2002, s. 36; Öz, “Zındık”, *DİA*, XLIV, s. 163-170.

⁷⁸¹ Chokr, *Zındıklık ve Zındıklar*, s. 36; Öz, “Zındık”, *DİA*, XLIV, s. 390.

Müslüman olduklarını söyleyerek eski dinlerini muhafaza edenleri, sapkın inançlara sahip olanları, Allah’a inanmayanları, içinde yaşadıkları Müslüman toplumun mensubu görünmeleri nedeniyle inançsızlıklarını gizleyenleri ve hatta ana akıma aykırı dinî ve felsefî inançları tanımlamak üzere oldukça geniş bir çerçevede kullanıldığı görülmektedir.⁷⁸² İslam dininin tevhid gibi temel ilkelerine aykırı olan inançları veya inançsızlığı niteleyen bu kavram, zaman içinde Ashâbu’l-Hadîs’in de katkılarıyla, İslam çatısı altındaki isim veya grupların, birbirini tenkit ettiği bir kavram haline de dönüşmüştür.⁷⁸³

Chokr’un şu ifadeleri, zındık kelimesinin spekülâtif kullanımını açıkça ortaya koymaktadır:

“Fıkıhçı için zındık, şeriatın kurallarına uymayan ve ibadetlerini yerine getirmeyen kişiydi. İlahiyatçı, aslında tevhid dogmasından ayrılan kişinin, radikal düalistin, septik kişinin, dehrî diye bilinen materyalistin ve aşırıya kaçan Şîî’nin zındık olduğunu söylerdi. Eğer bir gelenekçi sohbete katılmış olsaydı, selefi küçümseyen Râfîzîleri ve

⁷⁸² Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s. 11-14.

⁷⁸³ Zındık kavramının Müslüman ekoller için kullanıldığını gösteren en somut örneklerden birisi Gazzâlî’nin, zındıklık hakkında yaptığı üçlü tasniftir. Mutlak zındıklık ile Mu’tezile olmak üzere iki farklı mertebenin esas alındığı bu kıyaslamada, üçüncü mertebe, İslam filozoflarının yaptığı te’villerle örneklendirilmiştir. Gazzâlî, mutlak zındıklığın Allah’ın, Hz. Peygamber’in ve haşrın prensip olarak reddedilmesi olduğunu ifade ederek, bu mertebeyi diğer ikisinden ayırmaktadır. Her ne kadar Gazzâlî, onların metodlarının birbirine yakınlığını kabul etse de İslam filozoflarının te’villerinin Mu’tezile’ye göre daha ileri gittiğini ifade etmektedir. Bu sebeple iki grubun farklı mertebelerde olduğu vurgulanmaktadır. Gazzâlî, “Ümmetim yetmiş küsur fırkaya ayrılacak. Zındıklar müstesna hepsi cennete girecektir.” lafzıyla aktarılan hadiste “zındıklar” lafzı ile, mutlak zındıklar mertebesi dışında olup ümmet mefhumuna dahil olan zındıkların (Mu’tezile ve İslam filozofları gibi) kastedildiğini düşündüğünü ifade etmektedir. Bkz. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İslam’da Mûsamaha Faysalî’t-tefrika beyne’l-İslam ve’z-zendeke*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2018, s. 47, 48.

din konusunda kendi görüşlerine uyan, Ashâbu'l-Ehvâ olan kelâmcıları zındık olarak kabul ederdi.”⁷⁸⁴

Bu ifadeler, kavramın; zamanın ve mekânın değişmesine paralel olarak, reddedilmek istenen öteki fikir ve düşünceleri nitelemek üzere pek çok yerde kullanıldığını göstermektedir.⁷⁸⁵ Nitekim başlangıçta Mu‘tezile, İslam düşüncesine aykırı inançlarını reddetmek üzere, Zenâdika’ya reddiyeler kaleme almışken; sonraki süreçte Ashâbu'l-Hadîs tarafından, Mu‘tezile’nin kendisi de zındıklık ile itham edilmiştir.

er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye adlı eserinin başlığında Zenâdika ile Cehmiyye ismini buluşturan Ahmed b. Hanbel, eserin ilk kısmında, Kur’ân’ın birtakım ayetlerini, özellikle müteşabih ayetleri, metnin bütünlüğünden koparıp konuyla ilgili diğer ayetleri gözetmeksizin, aralarında çelişki olduğunu iddia eden bir grubun iddialarına cevap vermektedir.⁷⁸⁶ Ahmed b. Hanbel, Allah’ın kitabı hakkında şüpheyi düşmek, fitne yaymak, hem kendilerini hem de cahil insanları saptırmakla tasvir ettiği bu grubu, Zenâdika olarak isimlendirmektedir.⁷⁸⁷ Bu eserde, Zenâdika’nın kimler olduğuna dair bir işaret bulunmamaktadır. Kur’ân’da çelişkili ayetlerin bulunduğu iddiası ve bu iddianın ispatı için ortaya konan fikirlerin mantıkî temellerden yoksun

⁷⁸⁴ Chokr, *Zındıklık ve Zındıklar*, s. 26.

⁷⁸⁵ Zındık isminin, mevcut muhataba yöneltilen dışlayıcı bir niteleme olduğunu gösteren geç dönemden bir örnek, Osmanlı literatüründe zendeka ve ilhâd teriminin, genel bir ifadeyle Ortodoks Müslümanlığa aykırılığı ya da inançsızlığı ifade etmek üzere kullanılmış olmasıdır. Ahmet Cevdet Paşa’nın 19. yüzyılda Fransız İhtilali’nin, Osmanlı İmparatorluğu’ndaki tesirlerinden bahsederken zındık ve ilhâd terimlerini kullanması, buna örnek olarak zikredilmiştir. Bkz. Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s. 7.

⁷⁸⁶ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, s. 169-196.

⁷⁸⁷ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, s. 169-174.

olması, Zenâdika ile Mu'tezile veya Cehmiyye'nin kastedilmemiş olduğu kanaatini beraberinde getirmektedir.⁷⁸⁸

Ahmed b. Hanbel, Zenâdika'nın iddialarına yanıtlarını tamamladıktan hemen sonra, Cehmiyye'nin de insanları Kur'ân ve hadislerdeki müteşabihlere çağırmak ve dalâlete düşürmekle Zenâdika'ya benzediğini iddia etmektedir.⁷⁸⁹ Bu durumda Ahmed b. Hanbel'in, Zenâdika ile, Mu'tezile ve Cehmiyye'den farklı bir grubu kastettiği anlaşılmaktadır. Her ne kadar bu eserde, Mu'tezile ve Cehmiyye, Ahmed b. Hanbel tarafından doğrudan Zenâdika olarak itham edilmemişse de Kur'ân'da çelişkilerin olduğunu iddia eden Zenâdika ile Mu'tezile ve Cehmiyye arasında benzerlik kurulması ve hatta aynı eserde konu edinilmeleri, Zenâdika isminin gözden düşürme aracı olarak kullanıldığını göstermektedir.

İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs* adlı eserini yazma amacının Zenâdika'ya, yani Allah'ın ayetlerini ve peygamberlerini yalanlayan inkârcılara cevap vermek değil, sadece Müslümanlardan olduğunu söyleyip de hadislerde tutarsızlık, çelişki ve akıl dışı şeyler bulunduğunu iddia edenlere cevap vermek ve onları reddetmek olduğunu ifade etmektedir. Onun bu açıklaması, kelâmcıları, Zenâdika kapsamına dahil etmediğini göstermektedir.⁷⁹⁰

⁷⁸⁸ Bekir Topaloğlu'na göre eserde, müellifin çağdaşı olan ve Kur'ân'a ta'n ettiği nakledilen İbnü'r-Ravendî ile taraftarlarının hedef alınmış olması kuvvetle muhtemeldir. Bkz. Bekir Topaloğlu, "er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye", *DİA*, 2007, XXXIV, s. 515. Binyamin Abrahamov, bu eserde Zenâdika ismi ile Kur'ân'a saldıran İslam dışındaki insanların veya Kur'ân'ı olumsuz bir şekilde eleştiren İbn Ravendî gibi küfre düşen Mu'tezilî kelâmcıların kastedilmiş olabileceğini ifade etmektedir. Bkz. Abrahamov, *İslam Kelâmı*, s. 88, 89.

⁷⁸⁹ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 196.

⁷⁹⁰ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, s. 195.

Buhârî'nin, *Halku Ef'âli'l-İbâd*'ında ve Dârimî'nin reddiyelerinde ise, kelâmcıların zındıklık ile itham edildiği görülmektedir. Buhârî, Abdullah b. İdrîs'in (ö. 192/807-808) Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddia edenlerin zındık olduğu, onlara lanet edilmesi gerektiği, onlarla aynı yerde oturulmaması gerektiği ve onlarla nikâhlanılamayacağına dair sözlerini aktarmaktadır.⁷⁹¹ Bîşr el-Merîsî'nin, Cehm'in öğrencisi olduğu ve Merîsî ve ashâbının sözlerinin, zındıklığa celbettiği ifade edilmektedir. Yine *Halku Ef'âli'l-İbâd*'da Cehmiyye'nin, İsmâil b. Ebî Üveys (ö. 226/840) tarafından, Irak zındıkları olarak nitelendirildiği bilgisi bulunmaktadır.⁷⁹² Cehmiyye, Kur'ân'ın yaratılmışlığı ve arşa istivâ hakkındaki görüşleri nedeniyle zındık olarak anılmıştır.⁷⁹³

Çalışmada referans alınan eserler arasında muhataplarını zındıklık ile itham etme noktasında en sert üsluba sahip olanın, Dârimî'nin reddiyesi olduğu görülmektedir. Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*'de aşikâr olan küfürlerinden dolayı, Cehmiyye'nin zındıklardan daha çirkin bir konumda olduğunu ifade etmektedir.⁷⁹⁴ Dârimî, birbirine benzeyen grupların aynı konumda olacağı gerekçesiyle, eğer Cehm ve arkadaşları, sahâbe döneminde ortaya çıkmış olsalardı sahabenin, bu kimseleri Zenâdîka ile aynı grupta değerlendireceğini iddia etmektedir.⁷⁹⁵ Bu doğrultuda Dârimî, muhataplarının *Ehl-i Kible*'den⁷⁹⁶ olmadıklarını savunarak onları zındıklık ile itham etmektedir.⁷⁹⁷

⁷⁹¹ Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, s. 21.

⁷⁹² Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, s. 28.

⁷⁹³ Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, s. 21, 22, 28.

⁷⁹⁴ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 175.

⁷⁹⁵ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 178.

⁷⁹⁶ “Kâbe’ye doğru yönelerek namaz kılanlar” anlamındaki ehl-i kible (ehlü’l-kible) tamlaması, İslâm literatüründe çeşitli kelâm ekolleri tarafından, kendilerince küfre girmediği kabul edilen ve Kâbe’ye doğru yönelerek namaz kılmanın farz olduğuna inanan değişik mezheplere bağlı bütün müslüman

2.1.5. Mülhid

“Eğmek ve kıvrırmak” kök anlamına sahip olan “ilhâd” kelimesi, sözlükte “meyledip yönelmek, gerçekten sapmak, emredileni yerine getirmemek, kuşku duymak, mücadele ve münakaşa etmek” gibi anlamlara gelmektedir.⁷⁹⁸ İlhâda sapan kimseye ise, “mülhid” denmektedir. Kur’ân’da da yer alan ilhâd⁷⁹⁹ kelimesi, bir ayette⁸⁰⁰ zulüm ile birlikte kullanıldığı için, Allah’a şirk koşturmakla ilgili sapma şeklinde de tanımlanmıştır.⁸⁰¹ Felsefe ve kelâm terimi olarak ilhâd, dinden çıkma sonucunu doğuracak inanç ve görüşleri savunma anlamında tanımlanmaktadır.⁸⁰²

İslam düşünce literatüründe, ilhâd ve mülhid kavramlarının kapsamına, hem Allah’ı veya İslam’ın temel ilkelerini reddedenler hem de bazı Müslüman şahsiyetler ve gruplar dahil edilmiştir. İnançsızlığı ifade etme noktasında, benzer olarak kullanılan kâfir ve müşrik gibi nitelendirmeler ile, zındık ve mülhid nitelendirmesinin kullanımı arasında bir fark olduğu anlaşılmaktadır. Kâfir ve müşrik açık inançsızlığı ifade ederken; zındık ve mülhid ise daha ziyade gizli inançsızlığı göstermek üzere kullanılmıştır.⁸⁰³ Ancak buna rağmen Ashâbu’l-Hadîs’in, bu kavramların her birini

zümreleri ifade etmek üzere kullanılan bir tabirdir. Bkz. Metin Yurdagür, “Ehl-i Kible”, *DİA*, 1994, X, s. 515, 516.

⁷⁹⁷ Dârimî, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, s. 174.

⁷⁹⁸ İsfahânî, *Müfredât*, s. 882; Mustafa Sinanoğlu, “İlhâd”, *DİA*, 2002, XX, s. 90.

⁷⁹⁹ “L-h-d” kökünden türeyen kelimeler Kur’ân’da, saptırmak, nispet etmek ve sığınak anlamlarında kullanılmaktadır. İlgili ayetler şunlardır: A’râf 7/180; Fussilet 41/40; Hacc 22/25; Nahl 16/103; Kehf 18/27; Cinn 72/22. Bkz. Okuyan, *Kur’ân Sözlüğü*, s. 739, 740.

⁸⁰⁰ Hacc 22/25.

⁸⁰¹ İsfahânî, *Müfredât*, s. 882.

⁸⁰² Sinanoğlu, “İlhâd”, *DİA*, XX, s. 90.

⁸⁰³ Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s. 14.

kendileri gibi düşünmeyen Müslümanlar için çok rahat bir biçimde kullandığı görülmektedir.

A'râf Sûresi 180. ayette fiil olarak kullanılan ilhâd tabiri, kendilerinden uzak durulması tavsiye edilen ve zamanı gelince cezalarını çekecek oldukları haber verilen sapkın kimseleri nitelemektedir. Tıpkı ayette sapkınlardan uzak durulması gerektiğine dair yapılan çağrı gibi, kelâmcılardan uzak durulması gerektiğini ifade eden Ashâbu'l-Hadîs, muhaliflerini nitelemek üzere, ilhâd ve mülhid kelimelerini kullanmıştır.⁸⁰⁴ İlhad ve mülhid kavramları, tek başına kullanıldığı gibi aynı zamanda diğer dışlayıcı kavramlarla birlikte anlamı kuvvetlendirmek üzere de kullanılmıştır. Özellikle zındık ve mülhid kavramları sonraki süreçte, birbirlerini pekiştirecek şekilde bir arada kullanılmıştır.⁸⁰⁵

Dârimî, eserinde “Arşa İman” başlığı altında muhataplarını mülhid grup olarak anmaktadır.⁸⁰⁶ Kur’ân’da zikredilen arş kelimesinin, Ashâbu'l-Hadîs’in anladığı şekliyle iman konusu haline getirilmesi, arşa dair farklı yorumları gündeme getirenlerin, inkârcı anlamında mülhid olarak isimlendirilmesine sebep olmuş gözükmektedir. Her ne kadar Dârimî, farklı konu ve bağlamlarda ilhâd ve mülhid nitelemelerini kullansa da bu örnek, Ashâbu'l-Hadîs’in muhataplarını inkâr ile itham etmelerine neden olan zihinsel arka planı gösteren bir örnek niteliğindedir.

2.1.6. Mu‘attıla

“Boş ve hâli olmak” anlamından türeyen “mu‘attıla” kelimesi, kaynaklarda Allah’ın zâtını sıfatlarından soyutlayanları ifade etmek üzere kullanılmaktadır.

⁸⁰⁴ Dârimî, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, s. 79, 100, 159.

⁸⁰⁵ Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s. 13.

⁸⁰⁶ Dârimî, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, s. 49, 57.

Hasımları tarafından, sıfatlar konusundaki görüşleri nedeniyle, Mu‘tezile kelâmcılarına verilen Mu‘attıla ismi yerine, Ehl-i Ta‘tıl tâbiri de geçmektedir.⁸⁰⁷ Bu nitelendirme ile Mu‘tezile’nin sıfatların gerçekliğini inkâr ederek, Allah’ı sıfatlardan yoksun bıraktıkları ifade edilmektedir.⁸⁰⁸ Ayrıca bu isimlendirmenin, sıfatlar konusu ile ilişkili olduğu için halku’l-Kur’ân fikri ile ilişkili olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu doğrultuda, Buhârî, Vekî‘ b. el-Cerrâh’ın (ö. 197/812), Kur’ân’ın yaratıldığına dair çirkin sözlerle “ta‘tıl” fikrine varıldığına dair ifadelerini aktarmaktadır.⁸⁰⁹

Sonraki süreçte Mu‘attıla tabiri, Allah’ın varlığını tanımayan ve tabiatın yaratıcının tasarrufundan bağımsız olarak varlığını sürdürdüğünü ileri sürenler için de kullanılmıştır.⁸¹⁰ Bu anlamdaki Mu‘attıla’nın, İslâmî gruplarla bir ilgisi olmadığı açıktır.⁸¹¹ Öte yandan Şehristânî, Cahiliyye Araplarını “Mu‘attıla” ve “Muhassıla” şeklinde ikiye ayırmaktadır. “Mu‘attıla” ile eğitilmemiş ve cahil Araplar; “Muhassıla” ile eğitimi ve tahsili olan Araplar kastedilmiştir. Mu‘attıla Arapları kendi içinde, yaratıcıyı ve öldükten sonra dirilip hesaba çekilmeyi inkâr edenler; sadece öldükten sonra dirilmeyi inkâr edenler; peygamberi inkâr edip putlara tapanlar ve başka dinlere temayül edenler şeklinde kategorize edilmiştir.⁸¹² Aynı zamanda Cahiliyye Arapları içindeki ilimden ve birtakım temel inançlardan yoksun olanları nitelemek üzere

⁸⁰⁷ Dârimî, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, s. 49; Sinanoğlu, “Muattıla”, *DİA*, XXX, s. 330.

⁸⁰⁸ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 46.

⁸⁰⁹ Buhârî, *Halku ef‘âli’l-‘ibâd*, s. 43.

⁸¹⁰ Sinanoğlu, “Muattıla”, *DİA*, XXX, s. 330.

⁸¹¹ Sinanoğlu, “Muattıla”, *DİA*, XXX, s. 331.

⁸¹² Abdülkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî (ö. 548/1153), *el-Milel ve’n-Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015, s. 766-770.

kullanılan olumsuz muhtevaya sahip olan bu kavramın da Ashâbu'l-Hadîs tarafından muhataplarını tenkit etmek üzere tercih edildiği görülmektedir.

Ashâbu'l-Hadîs'in reddiye eserlerinde, Mu'attıla'nın ciddi ithamlara maruz kaldığı görülmektedir. *Halku ef'âli'l-'ibâd*'da yer alan "İlim Ehlinin, Allah'ın Kelâmını Değiştirmek İsteyen Mu'attıla Hakkında Söyledikleri" şeklindeki bâb başlığı,⁸¹³ Mu'attıla'nın Allah'ın kelâmını değiştirmekle itham edildiğini göstermektedir. Ayrıca Mu'attıla, âsârın tamamına ve Kur'ân'a muhalefet etmekle itham edilmiştir.⁸¹⁴ Mu'tezile ismi yerine sık sık Mu'attıla ismini kullanan Dârimî,⁸¹⁵ *er-Red 'ale'l-Cehmiyye* adlı eserinde, yaşadığı bölgenin Mu'attıla'dan temizlenmesi ve Allah'ın kullarını onlardan kurtarması için dua etmektedir.⁸¹⁶ Buhârî'nin *Halku ef'âli'l-'ibâd* adlı eserinin tercümesinde "Mu'attıla" ve "ta'til" kavramlarının, "dinsizler" ve "dinsizlik" şeklindeki çevirisi ise,⁸¹⁷ Ashâbu'l-Hadîs'in bu kavrama yüklediği dışlayıcı anlamın bir yansıması niteliğindedir.

2.1.7. Müşebbihe

Sözlükte "benzetmek" anlamındaki teşbîh kelimesinden türeyen müşebbihe, "benzetenler" manasındadır. Terim olarak Allah'ı yaratıklara veya yaratıkları Allah'a benzeten yahut bu sonuçları doğurduğu ileri sürülen inançları benimseyenleri ifade

⁸¹³ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 17.

⁸¹⁴ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 77.

⁸¹⁵ Mu'attıla isminin kullanımına örnek olarak bkz. Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 47, 49, 57, 64, 119, 168.

⁸¹⁶ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 57.

⁸¹⁷ Bkz. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Hadîs-i Şerîfler Işığında İlâhî Kelâmın Müdâfaası*, çev. Yusuf Özbek, İstanbul, İz Yayıncılık, s. 11, 26.

etmektedir.⁸¹⁸ Daha evvel bahsedildiği üzere, Allah'ın sıfatlarını anlama biçimlerinden birisi teşbih olmuştur. Şehristânî, Şîa'dan bazı aşırı grupların ve Ashâbu'l-Hadîs'in Haşevî adıyla anılan bir grubunun, Müşebbihe'den olduğunu belirtmektedir.⁸¹⁹ Tenzih yöntemini prensip edinen Mu'tezile, teşbihe karşı oldukça ciddi eleştiriler yöneltmiştir. Müşebbihe olarak anılan gruplar ile birlikte, Allah'ın sıfatları konusunda tevfiz tutumunu benimseyen Ashâbu'l-Hadîs de Mu'tezile'nin hedefinde olmuştur. Nitekim Ashâbu'l-Hadîs'e, Müşebbihe isminin Mu'tezile tarafından verildiği ifade edilmektedir.⁸²⁰ Ahmed b. Hanbel'in ifadelerine göre Cehm, Allah'ı herhangi bir şey ile vasıflandırılanları, "müşebbihe" ve "kâfir" olarak tenkit etmektedir.⁸²¹

Müşebbihe kavramını, tıpkı Kaderiyye isimlendirmesinde olduğu gibi, her iki grubun da birbirine karşı kullandığı görülmektedir. İbn Kuteybe'nin *el-İhtilâf fi'l-Lafz ve'r-Red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe* isimli eseri, Cehmiyye ve Müşebbihe olarak nitelendirilen kimselere yazılmış bir reddiyedir. Ashâbu'l-Hadîs, Cehmiyye'yi Müşebbihe ismiyle de anmıştır. Bu adlandırmanın gerekçesi ise, Cehmiyye'nin Tanrı tasavvurunun işitemeyen, göremeyen, konuşamayan putlara; sağır ve dilsiz kimselere benzemesi olarak açıklanmıştır.

Ashâbu'l-Hadîs'in, Allah'ın sıfatları konusundaki görüşleri nedeniyle muhalif gördüğü kimseleri, Allah'ı putlara benzetmek ile suçladığı ve bu sebeple *Müşebbihe* nitelemesini kullandığı anlaşılmaktadır. Tenzih prensibine dayalı Allah tasavvuruna

⁸¹⁸ Yavuz, "Müşebbihe", *DİA*, XXXII, s. 156.

⁸¹⁹ Şehristânî, *İslam Kelâmı ve Mezhepleri*, s. 150.

⁸²⁰ Ashâbu'l-Hadîs'e verilen bir isim olarak Müşebbihe hakkında bkz. Kırbaçoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, s. 73, 74.

⁸²¹ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 206.

sahip olan Mu‘tezile’nin teşbih ile suçlanması, ilmî tutarlılık ve ilim ahlakı açısından sorgulanabilir bir yaklaşımdır.

2.2. Niteleme Düzeyinde Dışlayıcılık

Buraya kadar çeşitli grup, mezhep veya dinî aidiyetler düzeyinde dışlayıcı kavramlar ele alınmıştır. Bu başlık altında, Ashâbu’l-Hadîs’in reddiyelerinde tespit edilen niteleme düzeyindeki dışlayıcı kavramlar ele alınacaktır. Niteleme düzeyinde dışlayıcılık kapsamında tespit edilen kavramları, *bid‘at*, *re‘y*, *kıyas*, *nazar*, *hevâ*, *zeyğ*, *dalâlet*, *küfr* ve *şirk* şeklinde sıralamak mümkündür. Bu kavramlar bazen, *ehl-i bid‘at*, *ehlü’r-re‘y*, *ehlü’l-ehvâ*, *ehl-i zeyğ*, *ehl-i dalâlet* şeklinde, “ehl” kelimesi ile birlikte, mensuplarını niteleyen bir sıfat niteliğinde kullanılmıştır. Niteleme düzeyinde dışlayıcı kavramların, Ashâbu’l-Hadîs’in reddettiği metodolojiye ve kimi zaman bir görüşe nispetle kullanıldığını vurgulamak gerekmektedir. Bu çalışmada, her biri dinî, ahlâkî ve metodolojik boyutları itibariyle kapsamlı değerlendirmeye tabi tutulması mümkün olan bu kavramlar, Ashâbu’l-Hadîs’in akaid metinlerinde dışlayıcı anlamda kullanımları itibariyle ele alınacaktır.

2.2.1.Re‘y, Kıyas, Nazar, Hevâ ve Zeyğ

“Re‘y”, “kıyas”,⁸²² “nazar”,⁸²³ “hevâ”,⁸²⁴ ve “zeyğ”,⁸²⁵ kavramları Ashâbu’l-Hadîs’in akaid metinlerinde kullanılan dışlayıcı ifadeler arasında bulunmaktadır. Giriş

⁸²² İbn Kuteybe, re‘y ve kıyasa karşı Irak ehlinin en sertinin Şa‘bî (ö. 104/722) ve en yumuşak davrananının ise Mücâhid (ö. 103/721) olduğunu belirtmektedir. Şa‘bî’nin re‘y ehline bakıp ve şöyle dediği aktarılmaktadır: “Bunlar sana Rasûlullah’ın ashâbından ne rivayet ederlerse onu kabul et. Fakat kendi re‘yleri ile söylediklerini ise helaya fırlat!”. Yine Şa‘bî’nin, “Kıyastan sakınınız. Çünkü siz kıyas yaptığınızda, haramı helal ve helali de haram yaptınız demektir.” sözleri aktarılmaktadır. Bkz. İbn Kuteybe, *Te‘vilü muhtelifi’l-hadîs*, s. 109, 110.

⁸²³ İbn Kuteybe, *Te‘vilü muhtelifi’l-hadîs*, s. 63, 64.

⁸²⁴ Dârimî, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, s. 122, 123.

bölümünde re'y ve eser perspektifleri ele alınırken sözlük ve terim anlamları izah edilen “re'y”, Ashâbu'l-Hadîs tarafından, olumsuz anlamda, muhalif gördükleri kimseleri itham etmek üzere kullanılmıştır. “Kıyas” kavramı da bazen, re'y nitelemesini pekiştirmek üzere onun yanında yer almıştır. Aslen olumlu anlam ihtiva eden re'y kelimesi, olumsuz içerikli olan “hevâ” ile eş anlamlı olacak şekilde kullanılmıştır. Ashâbu'r-Re'y'in ve kelâmcıların metotları arasında bulunan ve özünde bilinenden bilinmeyene ulaşmak üzere akıl yürütme anlamını ihtiva eden, “kıyas, istihsan ve nazar”, İbn Kuteybe tarafından ihtilafın kaynağı olarak görülmüştür.⁸²⁶ Bazen kelâmcılar hakkında, “nazar ehli” ve “nazarda derinleşenler” şeklinde bahseden İbn Kuteybe, ehl-i nazar nitelemesini, ehl-i re'y ve ehl-i hevâ gibi olumsuz ve tenkit amaçlı kullanmaktadır.⁸²⁷

Re'y, kıyas, istihsan ve nazar, dinî konularda akli önceleyen eğilimin, dini anlama ve yorumlama şekilleri ile ilgili olan metodolojik kavramlardır. Dolayısıyla bu kavramların, Ashâbu'l-Hadîs tarafından, hakikî manalarından koparılarak yergi ifadesine dönüştürülmeleri, dışlayıcı dilin sebeplerinden birisinin, metodolojik farklılık olduğunu göstermektedir. Ashâbu'l-Hadîs'in muhatapları hakkında kullandığı “zeyğ” kavramını da bu doğrultuda değerlendirmek mümkündür. Sözlükte “meyletme, sapma, eğri olma” gibi anlamlara gelen “zeyğ” kelimesi, Kur'ân'da fitne çıkarmak ve bu amaçla onları te'vil etmek üzere müteşâbihlerin peşine düşenler için “Kalplerinde eğrilik bulunan kimseler” anlamında kullanılmıştır.⁸²⁸ Ashâbu'l-Hadîs'in re'y ehli hakkında, onların, dinî konularda hevâ ve heveslerine uydukları ve ayetlerdeki ifadeleri

⁸²⁵ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 64, 69, 77, 85, 119, 158.

⁸²⁶ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 62-64.

⁸²⁷ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz*, s. 22.

⁸²⁸ Âl-i İmrân 3/7.

kendi kişisel görüşlerine göre te'vîl ettikleri şeklindeki iddiaları göz önünde bulundurulduğunda, zeyğ kavramını kullanma sebepleri daha net anlaşılmaktadır.

Sözlükte “istek, heves, meyil, sevme, düşme” gibi anlamlara gelen “hevâ” terim olarak, “nefsin, akıl ve din tarafından yasaklanan kötü arzulara karşı olan eğilimi” veya “doğruluk, hak ve faziletten saparak haz ve menfaatlere yönelen nefis” manasında kullanılmıştır.⁸²⁹ Kur’ân-ı Kerîm’de hevâyâ uymak yasaklanmış, hevânın olumsuz arzu ve eğilimlerden ibaret olduğuna dikkat çekilmiştir.⁸³⁰ Hadis, akaid, kelâm ve mezhepler tarihi literatüründe, genellikle sünnet çizgisinden saparak, inanç ve davranışları beşerî görüş ve arzular doğrultusunda oluşturma eğilimleri için “ehvâ”, bu eğilimleri birer akım haline getirenler için de “nefsin arzularına uyanlar” anlamında “ashâbü’l-ehvâ” ve “ehl-i ehvâ” tabirlerinin kullanıldığı belirtilmektedir.⁸³¹

Her ne kadar re’y kavramı, hevâ kelimesinin zıddı olarak, doğruya ulaşma amacıyla iyi niyetle ve düşünerek elde edilen görüşü ifade etse de⁸³² zaman içinde re’y kelimesine, “keyfilik ve temelsizlik” anlamlarının dahil edildiği görülmektedir.⁸³³ Bu doğrultuda re’yin, “kişinin şer‘î meselelerde görüşüne göre hareket etmesi ve görüşünü naklin önüne almasıdır”⁸³⁴ şeklinde tanımı yapılmaktadır. Böylece re’y, naklin

⁸²⁹ Mustafa Çağırıcı, “Hevâ”, *DİA*, 1998, XVII, s. 274; Cürcânî, *Mu‘cemü’t-Ta‘rifât*, s. 216.

⁸³⁰ Hevâ kelimesinin Kur’ân’da kullanıldığı anlamlardan birisi, “canların çektiği, arzu ettiği şeyler” (Nâzi‘ât 79/40; Necm 53/23; Tâ-Hâ 20/16), bir diğeri ise “bir şeyin herhangi bir şeye dayanmaksızın, iki şey arasında durması (havada olması)” (İbrâhîm 14/43) şeklindedir. Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Kur’ân Terimleri Sözlüğü (el-Eşbâh ve’n-Nezâir fi’l-Qur’âni’l-Kerîm)*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte, çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul, İşaret Yayınları, 2016, s. 394.

⁸³¹ Çağırıcı, “Hevâ”, *DİA*, XVII, s. 276; Yusuf Şevki Yavuz, “Ehl-i Ehvâ”, *DİA*, 1994, X, s. 505.

⁸³² Kılıçer, “Ehl-i Re’y”, *DİA*, X, s. 521.

⁸³³ Toshihiko Izutsu, *Kur’ân’da Tanrı ve İnsan*, çev. M. Kürşad Atalar, İstanbul, Pınar Yayınları, 2014, s. 105.

⁸³⁴ Uraler, *Sünnete Uymanın Önündeki Engeller*, s. 86.

alternatifi veya karşıtı olarak konumlandırılmaktadır. Re'yin hevâ ile eş anlamlı hale getirilme sürecinde, rivayetlerin de etkin olarak kullanıldığı görülmektedir. Örneğin, Buhârî, “Re'yin ve Zorlama Kıyasın Kötülüğü Babı” altında Hz. Peygamber’e nispet edilen “Allah, ilmi, insanlara verdikten sonra onlardan söküp almaz, ancak âlimleri, ilimleriyle birlikte ortadan kaldırmak suretiyle ilmi çeker. Neticede kendilerinden fetva istenen ve kendi re'yleleriyle fetva veren cahil insanlar kalır. Onlar böylece hem saptırırlar hem de saparlar.” hadisine yer vermektedir.⁸³⁵ Hadiste cahil kimselere yöneltilen tenkit, re'yin kendisine yöneltilmiş gibi genelleştirilerek başlıklandırılmıştır. Zira Ashâbu'l-Hadîs, sünnet ve eserin karşısına konumlandığı re'y ile hevâyı özdeşleştirme eğilimindedir. Ancak Hz. Peygamber’e isnad edilen rivayetlerde yer alan re'y kavramı, hem övgüye hem de yerilmeye layık olacak şekilde tasnif edilebilir olduğundan, ya Hz. Peygamber devrine kadar uzanan bir eser-rey ihtilafının varlığı ya da konuyla ilgili sonraki tartışmaların geçmişe yansıtılması söz konusu olabilecektir. İlk seçeneğin varlığına dair bir veri bulunmaması, açıkça ikinci ihtimali doğrulamaktadır.⁸³⁶

Sahâbe ve tabiîn döneminde başlatılan Kur'ân ve sünnete dayalı dinî bilginin re'y ve ictihadla zenginleştirilmesi gayretlerini sistemleştiren, Ebû Hanîfe ve öğrencileri⁸³⁷ kelâmcılarla birlikte Ashâbu'l-Hadîs'in hedefinde olmuştur. Onlar, hadis ilmindeki yetkinliklerinden ziyade sahip oldukları fikirler ve mensubiyetleri açısından değerlendirilmiş; sonuçta kabul ya da reddedilmişlerdir.⁸³⁸ Örneğin, cerh ve ta'dil âlimi muhaddis Ukaylî'nin (ö. 322/934) çeşitli gerekçelerle hadiste zayıf sayılan, kendisine yalancılık veya uydurmacılık isnat edilen râvîlere dair kaleme aldığı *ed-Du'afâü'l-kebîr*

⁸³⁵ Buhârî, *el-Câmi 'u's-sahîh*, “İ'tisâm” 7, s. 609.

⁸³⁶ İsmail Hakkı Ünal, bilindiği kadarıyla Hz. Peygamber ve Hulefa-i Râşid'in döneminde hadis-rey ihtilafı olmadığını belirtmektedir. Bkz. Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, s. 35.

⁸³⁷ Kılıçer, “Ehl-i Re'y”, *DİA*, X, s. 521.

⁸³⁸ Özafşar, “Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması”, s. 240.

adlı eserinde, Ebû Hanîfe'nin husumet ehli ve Mürcî'î olduğuna; güvenilir ve hadis sahibi olmadığına dair rivayetler aktarılmaktadır.⁸³⁹

İbn Kuteybe, kelâmcılar ile Ashâbu'r-Re'y'i isim olarak ayırmış ve her iki grubu da eleştirmiştir. İbn Kuteybe'nin, Ashâbu'r-Re'y'i kelâmcılar ile birlikte ele alması, Ashâbu'l-Hadîs'in sadece kelâmcılara değil re'y yöntemini benimseyen her türlü metodolojiye karşı olan duruşuna işaret etmektedir. İbn Kuteybe'ye göre, Ashâbu'r-Re'y tıpkı kelâmcılar gibi ihtilaf içindedir.⁸⁴⁰ İbn Kuteybe eleştirilerinde, Ashâbu'r-Re'y ismi özelinde Ebû Hanîfe ismini merkeze almıştır.⁸⁴¹ Ashâbu'r-Re'y ve Ebû Hanîfe, önce kıyas yapıp, sonra kıyası terk ederek istihsana başvurmak; bir mesele hakkında bir görüş ileri sürüp hüküm verdikten sonra, o hükümden vazgeçmek gibi gerekçelerle eleştirilmişlerdir.⁸⁴²

Ashâbu'l-Hadîs, Ashâbu'r-Re'y'in, Allah'ın kitabını ve Hz. Peygamber'in sünnetini bırakıp, kıyasa sarıldıklarını ileri sürmüştür.⁸⁴³ Ashâbu'l-Hadîs'in Ashâbu'r-Re'y hakkında en kritik iddialarından birisi, onların sanki hiç Kur'ân okumuyormuş gibi

⁸³⁹ Ebû Ca'fer el-Ukaylî (ö. 322/934), *Kitâbü'd-Du'afâi'l-kebîr*, thk. Abdülmuti Emin Kal'acî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1984, IV, s. 268-285.

⁸⁴⁰ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 102.

⁸⁴¹ Hayri Kırbasoğlu'nun verdiği bilgiye göre, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs* adlı eserin Reîsu'l-Kuttâb nüshasında Ashâbu'r-Re'y'in ele alındığı ilgili kısmın başlığı, "Ebû Hanîfe'nin Acayıplikleri ve Hükümleri" şeklinde yer almaktadır. Bkz. İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaaası*, s. 68.

⁸⁴² İbn Kuteybe'nin aktardığı rivayete göre, Ebû Hanîfe'ye bir sene evvel soru sormuş olan bir kimse aynı şeyi tekrar sorduğunda Ebû Hanîfe verdiği hükümden tamamen dönmüştür. Bu durum karşısında soru soran kimse hayıflanarak o fetva ile pek çok kan akıttığını ve pek çok nikâh kırdığını söylemiştir. Bu meseleye dair Ebû Hanîfe'ye, böyle bir şeyin nasıl mümkün olduğu sorulduğunda Ebû Hanîfe, "O, geçen seneki görüşüm idi. Bu sene ise görüşüm geçen senekinden başkadır." demiştir. Karar değişikliğinden hayıflanmış kişinin ifadeleri, Ebû Hanîfe'yi Allah'ın laneti ile itham etmesi ile son bulmuştur. Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 102, 103.

⁸⁴³ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 105.

Kur'ân'a muhalefet ediyor olduklarına dairdir.⁸⁴⁴ Ashâbu'r-Re'y'in, ayet ve hadislere, özürsüz olarak muhalefet ettiği ileri sürülmüştür.⁸⁴⁵ Nazzâm'ın kendi görüşlerine dayanarak, Müslümanların icmâna ve hadislere muhalefet ettiği iddia edilmiştir.⁸⁴⁶

Ashâbu'l-Hadîs'in muhalifleri arasında Ashâbu'r-Re'y'in mevcut olmasının sebepleri arasında benimsedikleri metodolojilerin yanı sıra, Hanefîler'in Abbâsî devletinin yargı sahasındaki etkinliğini de zikretmek mümkündür.⁸⁴⁷ Bîşr b. Gıyâs ve Ahmed b. Ebî Duâd gibi Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünü savunan Mu'tezile âlimleri, aynı zamanda Ebû Hanîfe ashâbındandır.⁸⁴⁸ Me'mûn, Hanefîlere yargı mekanizmasında Mu'tezilîlerle birlikte adlî sorumluluklar vermiş; böylece Hanefîler, hem sürece dahil olmuş hem de Ashâbu'l-Hadîs'in karşı çıktığı halku'l-Kur'ân fikrinin gelişmesinde rol oynamışlardır.⁸⁴⁹ Bu doğrultuda Ashâbu'r-Rey isimlendirmesi kapsamına fıkıhta re'ylerine başvuranlar ile Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden itikadî

⁸⁴⁴ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 107.

⁸⁴⁵ Bu iddia hakkında verilen örnek için bkz. İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s.107, 108.

⁸⁴⁶ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 68.

⁸⁴⁷ Benjamin Jokisch, *Islamic Imperial Law* adlı kitabında Kâdî'l-kudâtlık makamının teşekkül ettiği tarih olan 170/786 tarihinden 235/850 yılına kadar atanan kadıların %80'inin Hanefî mezhebine mensup olduğunu; geriye kalan %20'nin ise diğer hukuk ekollerine veya Ehl-i Hadîs'e mensup olduklarına dair bir veri olmadığını ifade etmiştir. Sonraki süreçte, ilk defa, 317/929 yılında Kâdî'l-kudâtlık makamına Mâlikîler'den ve 328/940 yılında da Şâfiîler'den atama yapılmıştır. Bu durumda 170/786 yılında Ebû Yusuf'la başlayan Kâdî'l-kudâtlık makamına yaklaşık 150 yıl boyunca atanan kâdî'l-kudâtların ve kadıların Hanefî mezhebine mensup oldukları anlaşılmaktadır. Bkz. Benjamin Jokisch, *Islamic Imperial Law: Harun al-Rashid's Codification Project*, Walter de Gruyter, Berlin, 2007, s. 293; Yavuz Selim Göl, *Abbâsîler Döneminde Kâdî'l-Kudâtlık*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018, s. 96, 97.

⁸⁴⁸ M. Esad Kılıçer, "Ehl-i Rey", *DİA*, 1994, X, s. 523.

⁸⁴⁹ Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü*, s. 263.

meselelerde Mürcie ya da Mu'tezile ile uyumlu görüş benimseyen şahısların da dahil edildiğini söylemek mümkündür.⁸⁵⁰

2.2.2.Bid'at ve Dalâlet

Dalâl veya dalâlet masdarları, “kaybolmak, telef olmak, şaşırarak ve yanılmak, bilerek veya bilmeyerek doğru yoldan az veya çok ayrılmak, azmak ve sapmak” anlamlarına gelmektedir. “Maksada ulaştırarak yolu bulamamak, istenen sonuca götürmeyen bir yola girmek” şeklinde tarif edilen dalâlet, daha çok “dinî yoldan sapmak” anlamında kullanılmaktadır.⁸⁵¹ Kur'ân-ı Kerîm'de müştaklarıyla birlikte çok yerde geçen dalâlet kavramı, daha çok hidâyetin zıddı olarak “küfr ve inkârı kapsayan sapkınlık” anlamında kullanılmaktadır.⁸⁵² Öte yandan dalâlet, mutlak hakikatin, gerçek kurtuluşun sadece kendilerinde olduğunu iddia eden belirli dinlerin, başka inanç ve düşünceler için kullandığı bir kavram olmuştur.⁸⁵³ Ancak dalâletin bu kullanımı, sadece farklı dinlerle sınırlı kalmamıştır. Ashâbu'l-Hadîs'in de metinlerinde görüldüğü üzere, kendilerinin hak üzere olduğunu iddia eden bazı Müslüman gruplar, Ehl-i Bid'at olarak gördükleri diğer kimseleri dalâlete sapmakla itham etmiştir.⁸⁵⁴

Arapça'da “icat etmek, örneği olmaksızın yapıp ortaya koymak, inşa etmek” anlamlarına gelen bid'at, “daha önce benzeri bulunmayıp sonradan ortaya çıkan şey”

⁸⁵⁰ Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefilik-Mu'tezile İlişkisi*, s. 39.

⁸⁵¹ Ömer Faruk Harman, “Dalâlet”, *DİA*, 1993, VIII, s. 427; Cürcânî, *Mu'cemü't-Ta'rîfât*, s. 117.

⁸⁵² Cihat Tunç, “Dalâlet”, *DİA*, 1993, VIII, s. 428.

⁸⁵³ Tunç, “Dalâlet”, *DİA*, VIII, s. 428.

⁸⁵⁴ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 60, 119.

anlamına gelmektedir. İbtidâ‘, bid‘at çıkarmak; mübtedi‘ ise, bid‘at çıkaran veya işleyen kimse manasındadır.⁸⁵⁵

İslam’dan önceki dönemde bid‘at, alışlagelene, örf ve âdete uymayan yeni bir şey icat etme ya da ortaya koyma anlamlarında ve sünnetin karşısı anlamında kullanılmıştır.⁸⁵⁶ Bid‘at kelimesinin kökünden türemiş üç farklı kalıp, Kur’ân’da dört yerde geçmektedir. Bu ayetlerde aynı kökten gelen kelimeler, Allah’ın gökleri ve yeryüzünü “eşsiz ve benzersiz şekilde yaratması”; Hz. Muhammed’in “ilk ve türedi” Rasûl olmadığı; Hristiyanlar’ın Allah emrettiği halde, Allah’ın rızasını kazanmak için ruhbaniyeti “uydurup ortaya atması” bağlamlarında kullanılmaktadır.⁸⁵⁷

Bid‘at kavramının, tanımlayanına göre şekillenen, farklı tanım ve tasnifleri de bulunmaktadır. Genellikle yapılan tarifler, geniş kapsamlı ve dar kapsamlı tanımlar olmak üzere, iki ana grupta incelenmektedir. Geniş kapsamlı tarife göre bid‘at, Hz. Peygamber’den sonra ortaya çıkan her şeydir. Dinî mahiyette görülen amel ve davranışlar ile birlikte, günlük hayatla ilgili olarak sonradan ortaya çıkan yeni fikirler, uygulama ve âdetler de bid‘at sayılmıştır. Geniş kapsamlı bid‘at tanımı yapanlar, bid‘ati, yapılmasında mahzur bulunmayan “iyi bid‘at” (bid‘at-ı hasene) ile yapılması yasaklanan “kötü bid‘at” (bid‘at-ı seyyie, bid‘at-ı mezmûme, bid‘at-ı dalâl) şeklinde ikiye ayırmışlardır. Bid‘atı dar kapsamlı olarak anlayanlar ise onu, “Hz. Peygamber’den sonra ortaya çıkan ve dinle ilgili olup, ilâve veya eksiltme özelliği taşıyan her şey” şeklinde tarif etmişlerdir.⁸⁵⁸ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, bid‘ati, “sünnete muhalif fiil” ve

⁸⁵⁵ Rahmi Yaran, “Bid‘at”, *DİA*, 1992, VI, s. 129.

⁸⁵⁶ Kadir Gürler, “Bid‘at Kavramı Üzerine”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2003, c. 3, sy. 1, s. 64.

⁸⁵⁷ Bakara 2/117; En‘âm 6/101; Ahkâf 46/9; Hadid 57/27.

⁸⁵⁸ Yaran, “Bid‘at”, *DİA*, VI, s. 129.

“sahâbe ve tâbîn döneminde mevcut olmayan ve kendisini şer’î bir delilin gerektirmediği her yeni şey” olarak tanımlamıştır.⁸⁵⁹

Bid‘at ile ilgili yapılan tanım, tasnif ve değerlendirmeler doğrultusunda,⁸⁶⁰ bid‘atın “ortaya çıkan ve icat edilen her yeni şey” şeklindeki kelime anlamının doğrudan dinî terim haline getirilmesi eleştirilmiştir.⁸⁶¹ Çünkü bu durumda, yapılan tanım, dinin, amelî ve fikrî bakımdan mevcut olandan farklı bir yeniliğe kapalı olduğu izlenimini vermektedir. Bid‘atın, “dinin özüne ve ilkelerine olan aykırılık” olarak değil de; “elde mevcut olan malzemeden farklı ve yeni olan” şeklinde tanımlanması ile Ashâbu’l-Hadîs’in âsârı merkeze alan bakış açısı arasında bir uyum olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Nitekim bu kavramın, âsâr ile re’y geleneklerinin yaşadığı gerilimden bağımsız olarak tanımlanmış olması da tarihsel gerçeklik bakımından mümkün değildir. Yani bid‘at ile ilgili yapılmış tanım, tasnif ve değerlendirmeler, kavramın içinde geliştiği dinî, sosyal ve siyasî bağlam gözetilerek analiz edilmek durumundadır. Bu takdirde ayette,⁸⁶² dinin ilkelerine ve özüne aykırı olacak şekilde yeni bir uygulama veya hayat tarzı uydurmak anlamında kullanılan kelimenin, birinci olarak mevcut bulunandan farklı olana ve değişime karşı olan tepkiyi ifade eden; ikinci olarak birbirine muhalif görüşleri benimseyenlerin muhataplarını kötülemek üzere kullandıkları dinî-ahlâkî bir terim haline dönüştüğü görülebilecektir.⁸⁶³

⁸⁵⁹ Cürcânî, *Mu‘cemü’t-Ta‘rîfât*, s. 40.

⁸⁶⁰ Bid‘at tanımları ve tasnifleri hakkında daha kapsamlı bilgi için bkz. Mevlüt Özler, *Tarihsel Bir Adlandırma Tahlili Ehl-i Sünnet-Ehl-i Bid‘at*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2010, s. 44-66; Gürler, “Bid‘at Kavramı Üzerine”, s. 64-78.

⁸⁶¹ Bkz. Özler, *Ehl-i Sünnet-Ehl-i Bid‘at*, s. 49-53.

⁸⁶² Hadîd 57/27.

⁸⁶³ Bid‘at kavramının, düşünceyi mahkûm edecek şekilde kullanıldığı ve eleştirisi hakkında bkz. Özler, *Ehl-i Sünnet-Ehl-i Bid‘at*, s. 52.

Bid‘at kavramının, sünnet-bid‘at kutuplaşmasının bir tarafını temsil edecek şekilde kullanımı, ayetlerden değil, bid‘at ile ilgili çok sayıdaki rivayetler üzerinden inşa edilmiştir. Bid‘atleri reddeden rivayetlerin en başında “İşlerin en fenası sonradan ortaya çıkanlardır (muhdesât). Bütün bid‘atler dalâlettir.” şeklindeki, bid‘at ile muhdesât ve dalâleti özdeşleştiren rivayet gelmektedir.⁸⁶⁴ “Allah bid‘at sahibinin amellerini, bid‘atını terk edene kadar kabul etmez.”⁸⁶⁵ ve “Her sonradan uydurulan şey bid‘attir. Her bid‘at dalâlettir. Her sapık da cehennemliktir.”⁸⁶⁶ şeklindeki rivayetler bid‘at sahiplerinin amellerinin kabul edilmeyeceği ve cehenneme layık olduklarını ifade etmektedir. Bu rivayetlerin yanı sıra sünnet ile bid‘at karşıtlığını ifade eden rivayetler de bulunmaktadır.⁸⁶⁷ Yaşanan dinî, sosyal ve siyasî gelişmeler ile birlikte bu rivayetler referans gösterilerek bid‘at, sünnetin karşısına konumlandırılmış ve kutuplaşma derinleştirilmiştir. Nitekim sünnet-bid‘at karşıtlığının var olduğu rivayetler hakkında, yeterli sayıda ve sıhhatte merfu haberin olmadığı ve ilgili rivayetlere ihtiyatla bakılması gerektiği vurgulanmaktadır.⁸⁶⁸

Hadis ıstılahında “bid‘at”, dine aykırı ve dolayısıyla kötülenmeye layık manâlarda; bu kelimeden türeyen mübtedi‘ tabiri, dine aykırı olan yola sapmış veya dalâlette kalmış kimseler hakkında kullanılmıştır.⁸⁶⁹ Bu doğrultuda Ehl-i Bid‘at, aklı

⁸⁶⁴ Muhammed b. İsmâ‘îl et-Tirmizî (ö. 279/892), *el-Câmi‘u’s-sahîh (Kütüb-i Sitte içinde)*, nşr. Salih b. Abdülaziz, Riyad, Dâru’s-Selam, 2000, “İlim” 16, s. 1921; bû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî (ö. 273/887), *es-Sünen (Kütüb-i Sitte içinde)*, nşr. Salih b. Abdülaziz, Riyad, Dâru’s-Selam, 2000, “Sünnet” 7, s. 2479.

⁸⁶⁵ İbn Mâce, *es-Sünen*, “Sünnet” 7, s. 2480.

⁸⁶⁶ Ebû Abdîrrahmân en-Nesâî (ö. 303/915), *es-Sünen (Kütüb-i Sitte içinde)*, nşr. Salih b. Abdülaziz, Riyad, Dâru’s-Selam, 2000, “Salâtu’l-‘İdeyn” 22, s. 2193.

⁸⁶⁷ Örnek olarak bkz. İbn Mâce, *es-Sünen*, “Cihad” 40, s. 2650.

⁸⁶⁸ Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara, TDVY, 2017, s. 39.

⁸⁶⁹ Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, s. 62.

esas alıp nasları te'vil etmek suretiyle Hz. Peygamber'den sonra sünnete aykırı bazı inanç ve davranışları benimseyenler şeklinde tanımlanmaktadır.⁸⁷⁰ Ashâbu'l-Hadîs, Kur'ân-ı Kerîm'de açıkça yer almayan, Rasûlullah ve sahâbe tarafından dile getirilmeyen her düşünceyi geniş anlamıyla sünnete aykırı kabul ettiği için Havaric, Şîa, Cehmiyye, Mürcie, Mu'tezile, Cebriyye, Müşebbihe ve Mücessime gibi isimlerle anılan fırkaları Ehl-i Bid'at olarak itham etmiştir.⁸⁷¹

Dârimî'nin aktardığına göre, Mâlik b. Enes'e istivâ hakkında soru sorulduğunda, "Keyfiyeti makul değildir. İstivâ da meçhul değildir. Ona iman etmek vacip ve ondan soru sormak da bid'attir. Korkarım ki sen, dalâlet ehli birisin." şeklinde cevap vermiştir. Bu ifadelerden anlaşılan, istivâ hakkında haberin olduğu, ancak onun keyfiyetinin insan aklının sınırları dışında olduğu, ona sadece iman etmek gerektiği, bu konuda soru sormanın bid'at olduğu ve soru soranın ise dalâlet ile vasıflandırıldığı kabul edilmektedir. Mâlik b. Enes'in bu cevabı, Dârimî tarafından teyid edilmiş ve savunulmuştur.⁸⁷² Kelâmcıların ve rey ehlinin, âsârı yalanladıklarını ve reddettiklerini ileri süren Dârimî, âsârı, sünnet ile bid'atın ayırıcısı olarak nitelemiştir.⁸⁷³

Ahmed b. Hanbel'in *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye* adlı eserinde, muhatabını gözden düşüren, onların bilgi kapasitelerini sorgulayan bir ifade tarzı bulunmaktadır. Bu doğrultuda Ahmed b. Hanbel, muhataplarını dalâlet ve bid'ate nispet etmektedir. Ahmed b. Hanbel, Allah hakkında yalan söylenmesinin haram kılındığına yönelik ayetleri hatırlatmakta ve dalâlet ehlinin fitnesinden Allah'a sığındığını ifade

⁸⁷⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Ehl-i Bid'at", *DİA*, 1994, X, s. 501.

⁸⁷¹ Bu iddia Sünni kelâmcılar tarafından da kabul görmüş; bu gruplar Ehl-i bid'at olarak nitelendirilmiştir. Yavuz, "Ehl-i Bid'at", *DİA*, X, s. 502.

⁸⁷² Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 78, 79.

⁸⁷³ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 122.

etmektedir.⁸⁷⁴ Kendilerini de Cehm ve onun gibi bid‘at çıkaranlardan kılmayan Allah’a hamd etmektedir.⁸⁷⁵ İbn Kuteybe’nin, kelâm meclislerinden uzak durulması gerektiğine dair düşüncesini desteklemek üzere şiirlerden yaptığı alıntılarda da bid‘at ehlinde uzak durulması gerektiğine dair ifadeler bulunmaktadır.⁸⁷⁶

Kelâmcıları Ehlü’l-Bid‘at olarak nitelendirmekten geri durmayan Dârimî’nin, bid‘at nitelendirmesi ile ilgili dikkat çeken açıklamaları bulunmaktadır. Daha evvel bahsedildiği üzere, Kur’ân’ın yaratılmışlığı konusunda susmayı tercih eden Vâkıfe, “Kur’ân yaratılmıştır” veya “yaratılmamıştır” demenin bid‘at olduğunu ileri sürmüştür. Böylece Vâkıfe, Kur’ân’ın yaratılmamış olduğunu savunan Ashâbu’l-Hadîs’in çoğunluğunu bid‘at ile tenkit etmiş olmaktadır. Bu durum, bir yandan bid‘at kelimesinin farklı görüşleri kötölemek üzere kullanılan dışlayıcı bir kavram olduğunu; öte yandan da bu kavramı kendisi dışındakileri tenkit için kullanan bir grubun dahi bu kavramla itham edilebileceğini göstermektedir.

Kur’an’ın yaratılmamış olduğunu savundukları için kendilerine bid‘at isnad edilmesinden rahatsız olan Dârimî, Vâkıfe’nin Kur’ân’ın yaratılmamış olduğunu savunanları mübtedi‘ olarak itham etmesinin zulüm olduğunu ifade etmiştir. Dârimî, bid‘atin ağır bir itham olduğunu ve bid‘atçının çok kötü bir durumda olduğunu vurgulamaktadır. Bu nedenle kimin hak kimin batıl olduğunu iyice anlayıp idrak etmeden, bid‘at hükmü vermenin yanlış olduğunu belirtmiştir.⁸⁷⁷ Dârimî, her iki görüşten birini tercih etmeyen Vâkıfe’nin hak ve batılı bilmeksizin bid‘at hükmü verdiklerini ve bunun cahillik ve sapkınlık olduğunu ifade etmiştir. Bu açıklamalarından

⁸⁷⁴ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, s. 235.

⁸⁷⁵ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, s. 264.

⁸⁷⁶ İbn Kuteybe, *Te’vilü muhtelifi’l-hadis*, s. 114, 115.

⁸⁷⁷ Dârimî, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, s. 169.

birinci olarak, bir görüşü bid‘at veya savunalarını bid‘atçı olarak nitelemenin ağır bir itham olarak kabul edildiği; ikinci olarak da bid‘atın, hakkın karşıtı olan batıl anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Dârimî’nin bid‘at konusundaki bu görüşleri, hem Ashâbu’l-Hadîs’i bu ithamdan uzak tuttuğunu; hem de ağır olarak vasıflandırdığı bu kavramla muhataplarını tenkit etmekten çekinmediğini göstermektedir.

2.2.3. Şirk

Sözlükte “ortak kabul etmek, ortak koşmak” anlamına gelen “şirk” terim olarak, “Allah’ın zâtında, sıfatlarında, fiillerinde veya O’na ibadet edilmesinde ortağı, dengi yahut benzerinin bulunduğu inanma” demektir.⁸⁷⁸ Ayetlerde Allah’ın kendisine ortak koşulmasını bağışlamayacağı,⁸⁷⁹ Allah’a ortak koşanların derin bir dalâlete yani sapkınlığa gömülmüş olduğu,⁸⁸⁰ Allah’a ortak koşanlara cennetin haram edileceği ve varacağı yerin ateş olduğu⁸⁸¹ haber verilmektedir. Bunun yanı sıra Kur’ân ayetlerinde, “Onların çoğu, Allah’a ortak koşmadan inanmazlar” ifadeleri⁸⁸² ile şirk eleştirilmiş; vahyin nâzil olduğu toplumdaki parçalanmış Tanrı tasavvurları, tevhide dönüştürülmeye çalışılmıştır. Şirk ile küfr birbirini ile ilişkili iki kavram olup, bu kavramlar kimi zaman aynı anlamda değerlendirilmiş; kimi zaman da küfrün şirkten kapsamlı olduğu, her müşriğin kâfir olduğu, ancak her kâfirin müşrik olmadığı kabul edilmiştir.⁸⁸³

Buhârî’nin *Halku ef‘âli’l-‘ibâd* adlı eserinde söz konusu ettiği bir rivayette, Kur’ân’ın mahlûk olduğu görüşünü benimseyen kimselerin, müşrik olarak itham

⁸⁷⁸ İsfahânî, *Müfredât*, s. 519; Sinanoğlu, Mustafa, “Şirk”, *DİA*, 2010, IIIIX, s. 193.

⁸⁷⁹ Nisâ 4/48.

⁸⁸⁰ Nisâ 4/116.

⁸⁸¹ Mâide 5/72.

⁸⁸² Yûsuf 12/106.

⁸⁸³ Ahmed Sâim Kılavuz, *İman Küfür Sınırı Tekfir Meselesi*, İstanbul, Marifet Yayınları, 2016, s. 75, 76.

edildiği görülmektedir.⁸⁸⁴ Kur'ân'da eleştirilen Yahudî ve Hristiyanlar, Ashâbu'l-Hadîs'in muhataplarını kıyasladığı kategoriler olmuştur. Aslında bu kıyaslama, Müslümanların kendi arasındaki dışlayıcılığın, dinler arası dışlayıcılıktan daha ileriye gittiğini göstermektedir. İbn Mübarek'e atfedilen, Cehmiyye'nin sözlerine nispeten Hristiyan ve Yahudilerin sözlerinin daha sevimli olduğuna dair ifadeler, Ashâbu'l-Hadîs tarafından sıkça dillendirilmiştir.⁸⁸⁵ Bu doğrultuda Ashâbu'l-Hadîs, Cehmiyye'nin sözlerini konuşmaktansa, Yahudi ve Hristiyanlar'ın sözlerini konuşmayı tercih ettiğini ifade etmektedir.⁸⁸⁶ Yahudi ve Hristiyanların en azından Allah'ın arşın üzerinde olduğu konusunda hemfikir olmaları, bu konuda ileri sürülen delillerden birisi olmuştur.⁸⁸⁷ Buhârî, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu benimseyenlerin dalâletine, Yahudi, Hristiyan ve Mecûsiler'in küfürlerinde bile rastlamadığını ifade etmektedir.⁸⁸⁸

Buhârî'nin aktardığına göre, Abdullah b. İdrîs'e Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünü zikredenlerin kimler oldukları sorulduğunda, onların Yahudi, Hristiyan ve Mecûsî olmadıkları; tevhid ehlinde görülemeyecekleri; ancak zındıklardan oldukları cevabı verilmiştir. Bu kimselerin tevhid ehlinin dışında tutulmalarının nedeni ise, Kur'ân'ın mahlûk olduğunun iddia edilmesinin, aynı zamanda Allah'ın mahlûk olduğunun kabul edilmesi anlamına geleceğine dair kabuldür.⁸⁸⁹

Ashâbu'l-Hadîs'in kelâmullahın mahlûk olduğu takdirde Allah'ın da yaratılmış olacağını iddia etmesi ile Allah'ın zâtı ile kâim kadîm sıfatları kabul etmesi arasında

⁸⁸⁴ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 18.

⁸⁸⁵ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 48.

⁸⁸⁶ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 25.

⁸⁸⁷ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 26.

⁸⁸⁸ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 32.

⁸⁸⁹ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 21.

sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Ashâbu'l-Hadîs'in kendi sıfat anlayışına ve ezeli kelâm doktrinine dayanarak, Mu'tezile'yi Allah'a yaratılmışlık vasfı nispet etmekle itham ettiği ve onları, Yahudi ve Hristiyanlar'dan daha aşağı bir konumda gördüğü anlaşılmaktadır. Öte yandan Ashâbu'l-Hadîs'in muhataplarını, halku'l-Kur'ân görüşü nedeniyle şirk ile itham etmesi, Ashâbu'l-Hadîs tarafından Kur'ân'ın yaratılmışlığı fikrinin, müşriklerin Kur'ân'ın Allah'tan gelen bir vahiy değil, beşer sözü olduğu iddiaları ile özdeşleştirildiği göz önünde bulundurulduğunda daha anlaşılır olmaktadır.

2.2.4. Küfr

Sözlükte “örtmek, gizlemek ve nankörlük etmek” gibi manalara gelen “küfr”, terim olarak genellikle “Allah'tan alıp din adına tebliğ ettiği hususlarda peygamberi tasdik etmemek, ona inanmamak” şeklinde tanımlanmaktadır. Küfrü benimseyene ise “fitrî yeteneğini köreltip örten” anlamında “kâfir” denmektedir. Küfr, imanın zıttı olarak yalanlama ve inkâr manalarında da kullanılmaktadır.⁸⁹⁰ “Bilmemek, yadırgamak” manasındaki “nükr” kökünden türeyen inkâr, “kabul etmemek, reddetmek, hoş görmemek” anlamına gelirken; bu tavrı sergileyene de “münkir” adı verilmektedir.⁸⁹¹ Yalanlamak yani “tekzîb” ise, “bir şeyi, doğru kabul etmek, ona iman etmek” anlamındaki “tasdik”in zıttıdır.⁸⁹²

İslam düşünce tarihinde gündeme gelen ilk tartışmalardan birisi büyük günah meselesi olmuş ve bu bağlamda iman ve küfr kavramları da tartışma konusu olmuştur. İslam geleneğinde erken bir dönemde gündeme gelen tekfir; teolojik, politik ve

⁸⁹⁰ Kılavuz, *İman Küfür Sınırı*, s. 69.

⁸⁹¹ Mustafa Sinanoğlu, “Küfür”, *DİA*, 2002, XXVI, s. 533, 534.

⁸⁹² Toshihiko Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul, Pınar Yayınları, 2017, s. 61.

ideolojik çağrışımları olan bir kavramdır.⁸⁹³ Hâricîler, siyasî kanaatlerini meşrulaştırmak üzere, dinî nasları basite ircâ ederek büyük günah konusunu, Müslümanların gündeminde merkezî bir noktaya taşımışlardır.⁸⁹⁴ Hâricîler iman ne olduğundan, hatta küfrün ne olduğundan ziyade, kimlerin kâfir olduğu ile ilgilenmişlerdir.⁸⁹⁵ İnanç sahibi bir kişinin, kendisinin de üyesi olduğu inançtaki başka bir inanç sahibini, inkârcı ve kâfir sayması anlamındaki tekfir veya ikfâr kavramı, Haricî düşüncesinin ana teması olmuştur.⁸⁹⁶ Böylelikle kaçınılmaz olarak kâfir kavramı, karmaşık bir yapı kazanmış ve tekfir yaygın hale gelmiştir.⁸⁹⁷ Kâfir ve mü'min Kur'ân'da iki zıt kavram iken, Müslümanların birbirlerini küfr ile itham etmesi sonucunda küfr kavramı, inançsızlıkla birlikte aslen sapkınlık anlamını ihtiva eder olmuştur.⁸⁹⁸

Ashâbu'l-Hadîs 3./9. asırda kaleme aldığı akaid metinlerinde muhataplarını sık sık küfr ile itham etmiştir. Buhârî'nin aktardığı, Cehmiyye'yi Mürcie'nin ortaya çıkardığı ifade edilen bir rivayette, Cehmiyye'nin kâfir olduğu ve Merîsî'nin de Cehmiyye'den olduğu iddia edilmiştir.⁸⁹⁹ Ebu Bekr b. Ayyâş (ö. 193/809), Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778) ve İbnü'l-Mübârek (ö. 181/797) gibi isimler tarafından Cehmiyye,

⁸⁹³ Esen, “Tekfir Söyleminin Dinî ve İdeolojik Boyutları”, s. 98.

⁸⁹⁴ Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası* s. 209.

⁸⁹⁵ İzutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 35.

⁸⁹⁶ Muammer Esen, “Tekfir Söyleminin Dinî ve İdeolojik Boyutları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, LII, sy. 2, s. 98; Hâricîler'e göre küfr kavramı hakkında daha fazla bilgi için bkz İzutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 36-49.

⁸⁹⁷ İzutsu, Hâricîler'in tekfir kapısını sonuna kadar açtığını; böylece tekfirin kendi hiziplerine bağlı olanların ellerinde son derece tehlikeli bir silah haline geldiğini ifade etmektedir. İzutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 40, 49.

⁸⁹⁸ İzutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 40.

⁸⁹⁹ Buhârî, *Halku ef'âli'l- 'ibâd*, s. 35, 36.

halku'l-Kur'ân görüşü nedeniyle, doğrudan kâfirlikle itham edilmiştir.⁹⁰⁰ Bu doğrultuda Buhârî, ilim ehlinin, Kur'ân mahlûk olduğu görüşünü savunanları, kâfir olarak nitelendirdiklerini ve şeytana benzettiklerini ifade ederek onları tasdik etmektedir.⁹⁰¹ Ashâbu'l-Hadîs muhataplarını sadece halku'l-Kur'ân görüşleri nedeniyle küfr ile itham etmemiş; bu üslup, dışlayıcı söyleme temel oluşturan konuların tamamına hâkim olmuştur. “Allah'ın arşı”nı te'vil edenler ve Allah'ın Hz. Musa ile doğrudan konuşmadığını iddia edenler de kâfir olmakla itham edilmiştir.⁹⁰²

Dârimî, Ehl-i Kible'nin tekfir edilemeyeceği prensibini kabul etmekle birlikte, Mu'tezile, Cehmiyye veya kelâm ilmi ile meşgul olan kimseleri de Ehl-i Kible'nin kapsamı dışında tutmaktadır. Çünkü ona göre, onların benimsedikleri görüşler, Kur'ân ve rivayetlerde sabit olduğu üzere açıkça inkârdır.⁹⁰³ Dârimî'nin, “Cehmiyye'nin Tekfir Edilmesinin Delillendirilmesi” başlığı altında, Cehmiyye'yi küfr ile itham ettiği hususlar; Allah'ın sıfatları, Kur'ân'ın yaratılmışlığı, Allah'ın Hz. Musa ile bizzat konuşması, Allah'ın haberi sıfatlarının ve arş, istivâ gibi kavramların te'vili ve Allah'a mekân nispeti ile ilgili tartışmalardan oluşmaktadır.⁹⁰⁴ Bu başlık altında Dârimî, Cehmiyye olarak andığı kelâmcıları, açık inkârları sebebiyle, Kur'ân ayetlerine ve âsâra dayanarak tekfir ettiğini iddia etmektedir. Bunun sebebi ise Ashâbu'l-Hadîs'in ilgili konularda kendi görüşlerini delillendirmek üzere getirdikleri ayetlerin başka bir şekilde anlaşılmasının mümkün olmadığına ve aksini iddia etmenin ise apaçık küfr olduğuna

⁹⁰⁰ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 23, 25, 29, 35, 40, 42.

⁹⁰¹ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 42.

⁹⁰² Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 43.

⁹⁰³ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 174.

⁹⁰⁴ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 174-179.

inanmalarıdır. Dârimî'nin, eserinin sonunda yer alan bu bölümde, eserin tamamına hâkim olan dışlayıcı söylemini temellendirme niyetinde olduğu anlaşılmaktadır.⁹⁰⁵

Dârimî, muhataplarının küfre layık olduğu iddiasını bahsedildiği gibi rivayetlere de dayandırmaktadır. Ancak bunu iki farklı şekilde yaptığı görülmektedir. Birincisi, ulema arasından Cehmiyye'yi küfr ile itham edenlerin rivayetlerini sıralamaktadır.⁹⁰⁶ Cehmiyye'nin küfrüne delil olarak kabul edilen bu rivayetlerin çoğunluğunu, halku'l-Kur'ân görüşünü savunanların küfr ile itham edildiği ifadeler oluşturmaktadır. İkinci olarak ise Dârimî, Hz. Ali ve Hz. Abbas'ın *Ridde*⁹⁰⁷ ehline karşı tutumlarını delil olarak esas almaktadır. Dârimî, muhaliflerinin Hz. Ali dönemindeki Ridde ehlinde bir farkı olmadıklarını ve o dönemde ortaya çıksalar aynı konumda olacaklarını iddia ederek, onlara küfr nispet etmektedir.⁹⁰⁸

Ashâbu'l-Hadîs'in muhaliflerine yönelttiği, Kur'ân ayetlerini ve hadisleri yalanlamak ve inkâr etmek şeklindeki iddialarının temelinde de ayetlerin farklı anlam ve yorumları bulunmaktadır. Örneğin, Allah'a mekân nispet edilemeyeceği görüşü ile Allah'ın arşa istivâsını haber veren ve Allah hakkında fevkiyet ifade eden ayetlerin⁹⁰⁹ açıkça inkâr edildiği ileri sürülmektedir.⁹¹⁰ Böylece Ashâbu'l-Hadîs'in tespit ettiği akaid esaslarına aykırı her türlü görüş ve yorumun, ayetlere ve âsâra dayanarak küfr ve inkâr ile özdeşleştirildiği anlaşılmaktadır. Dârimî'nin muhataplarına yönelttiği ağır

⁹⁰⁵ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 174-182.

⁹⁰⁶ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 179-181.

⁹⁰⁷ Sözlükte “dönmek; geri çevirmek, kabul etmemek” anlamlarındaki “redd” kökünden türeyen ridde ve irtidâd, fıkıh terimi olarak müslüman bir kişinin, kendi iradesiyle İslâm dininden çıkmasını ifade eder. Bkz. İnce, İrfan, “Ridde”, *DİA*, 2008, XXXV, s. 91-93.

⁹⁰⁸ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 175, 180.

⁹⁰⁹ Tâ-Hâ 20/5; Nahl 16/50; En'âm 6/18; Âl-i İmrân 3/55.

⁹¹⁰ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 177.

tenkitlerden bir diğeri de onların ayetleri delil getirirken bunu, Kur'ân'a olan inançları sebebiyle değil; öldürülme ve rezil olma korkusuyla yaptıkları şeklindedir. Dârimî, bu korkuları olmasa onların Kur'ân'ın aslını bile yok edeceklerini ileri sürmüştür.⁹¹¹

er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye adlı eserde rü'yetullahın mümkün olmadığına dair görüş, “Cehmiyye'nin Allah'ın ‘O gün birtakım yüzler aydındır. Rablerine bakarlar.’⁹¹² ayetlerini inkârlarının beyanı” başlığı altında işlenmiştir.⁹¹³ “Cehmiyye'nin Allah'ın Musa ile Konuştuğunu İnkârı”⁹¹⁴ ve “Cehmiyye'nin Allah'ın Arşın Üzerinde Olduğunu İnkârının Beyanı”⁹¹⁵ başlıkları da söz konusu ayetlerin yorumlanma şekli ile ayetin inkârının eş değerde görüldüğünü beyan etmektedir.

İbn Kuteybe, küfrü iki kısma ayırmaktadır:

“Birincisi, dinin asıllarından birini, mesela Allah'ı, peygamberlerini, kitaplarını veya yeniden dirilişi inkâr eden bir kimse İslam cemaatinden çıkmış olur. Ölse, Müslüman akrabaları ona mirasçı olamaz, cenaze namazı da kılınmaz. İkincisi ise dinin fûrû'undan bir fer'i te'vil yoluyla inkâr etmek, kaderi, mestlere meshetmeyi, bir defada yapılan üç talakın vukuunu ve buna benzer şeyleri inkâr etmektir. Bu inkâr ile İslam'dan çıkılmış olmaz, bunlardan birini terk edene de kâfir denmez. Tıpkı münafığa, iman etti denilip de mü'min denilmediği gibi.”⁹¹⁶

İbn Kuteybe'nin bu ayırımına göre, dinin asıllarını inkâr edenler kâfir olarak nitelendirilirken, dinin aslından olmayan konuları te'vil yoluyla inkâr edenler kâfir

⁹¹¹ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 178.

⁹¹² Kıyâme 75/22, 23.

⁹¹³ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 259.

⁹¹⁴ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 265.

⁹¹⁵ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 287.

⁹¹⁶ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 188.

olmamaktadır. İbn Kuteybe'nin bu ifadeleri, dışlayıcı söylemin etkin olduğu bu dönem için dikkat çekici bir ayrımdır. İbn Kuteybe'nin küfr veya tekfir hususunda, Ashâbu'l-Hadîs'in çoğunluğuna göre çok daha ılımlı bir konumda olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuçta, bu kavramların dışlayıcı anlamda kullanımında birtakım motivasyonların bulunduğu anlaşılmaktadır. Mezhebî ve dinî aidiyetler düzeyinde dışlayıcılıkta vurgulanması gereken husus, Mu'tezile'nin teolojik düzeyde mücadele ettiği Zenâdîka, Mecûsiyye ve Mülhid gibi grupların isimlerinin zaman içinde Mu'tezile için kullanılmış olduğudur. Böylece Mu'tezile, din dışı grup gibi gösterilmeye çalışılmıştır. Öte yandan Cehmiyye, Kaderiyye, Mu'attıla ve Müşebbihe isimlendirmelerinin her biri de aşağılayıcı manalar yüklenen kavramlar olup, Mu'tezile'yi nitelemek üzere bilhassa tercih edilmiştir.

Niteleme düzeyinde dışlayıcılıkta, ayetlerde ve rivayetlerde kullanılan kavramların, temel hareket noktası olduğu anlaşılmaktadır. Rivayetler söz konusu olduğunda, bu kavramların rivayetlerden hareketle seçilip anlam genişlemesine, daralmasına veya değişmesine uğraması muhtemel olmakla birlikte, belli kavramların rivayetlere sonradan dahil edilmiş olması ihtimali de bulunmaktadır. Hevâ, ayetlerdeki olumsuz anlamından hareketle Ashâbu'l-Hadîs'in muhataplarına tahsis ettiği bir kavram haline dönüşürken; bid'at ve re'y kavramlarının kullanımında ise, rivayetler referans gösterilmiştir. Ashâbu'l-Hadîs tarafından naklin karşısına konumlandırılarak, hevâ ile özdeşleştirilen re'y, kıyas ile birlikte metodolojik farklılığa işaret edecek şekilde ve dışlayıcı anlamda kullanılmıştır. Ashâbu'l-Hadîs'in, muhataplarını, bid'at ehli olmaları gerekçesiyle dalâlet ile; re'y ve hevâları ile dini yorumladıkları gerekçesiyle ise zeyğ ile nitelendirdiği anlaşılmaktadır. Böylece bid'at, sadece sünnetin değil, hidayetin de karşısına konumlandırılmış olmaktadır. Re'y ve hevâ, daha ziyade metodolojik

farklılığa işaret ederken; bid'at ve dalâlet, hakikat ve kurtuluşun tam aksini ifade eder niteliktedir.

Hakikat ve kurtuluş bakımından dışlayıcılık, Kur'ân ayetlerinde bağışlanmayacağı haber verilen şirk ve küfr kavramlarının Ashâbu'l-Hadîs tarafından muhalifleri hakkında kullanılması ile perçinlenmiştir. Ashâbu'l-Hadîs'in dışlayıcı tutumu, bir yandan da kurtuluşa kendilerinin layık olduğu iddiasını içermektedir. Her ne kadar mevzû⁹¹⁷ olduğu kabul edilse de Hz. Peygamber'e nispet edilen "Kıyamet günü olunca Ashâbu'l-Hadîs hokkalarıyla gelirler, mürekkepleri mis gibi kokar. Allah (cc.) onlara, 'Siz Ashâbu'l-Hadîs'siniz; değil mi ki siz benim Peygamberime salat getiriyordunuz, o halde götürün onları Cennet'e!' der."⁹¹⁸ şeklindeki rivayet bu hususta oldukça dikkat çekmektedir. Bu rivayet, Ashâbu'l-Hadîs'in kurtuluşunu garantide gören zihniyetinin ipuçlarını vermektedir.

Küfr, şirk, dalâlet, zeyğ ve hevâ, Kur'ân'da yer alan dinî ve ahlâkî kavramlardır. Küfr kavramını semantik yöntem ile ele alan Izutsu, bu kavramların her birini birbirleri ile anlam ilişkileri doğrultusunda değerlendirmiştir. Ayetlerden hareketle şirk, dalâlet ve zeyğ kavramlarının zaman zaman küfr ile eşitlendiği görülürken; hevânın ise, insanı bunlara götüren amillerden biri olarak ele alındığı görülmektedir.⁹¹⁹ Zira bu kavramlar, birbirlerini daha anlaşılır kılacak bir anlam örgüsüne sahiptir. Kur'ân'da zikredilen bu kavramlar, insanın Allah ile olan temel ahlâkî ilişkisiyle ilgili kavramlar kategorisindedir. Ku'an'da söz konusu edilen ahlâkî kavramlar, değer bildirme özelliği

⁹¹⁷ Mevzû, hadis adı altında uydurulan sözleri ifade eden terimdir. Bkz. M. Yaşar Kandemir, "Mevzû", *DİA*, 2004, XXIX, s. 493.

⁹¹⁸ Kırbasoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, s. 26.

⁹¹⁹ Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul, Pınar Yayınları, 2011, s. 213- 229.

olan betimleyici kelimelerdir.⁹²⁰ İki anlam katmanına sahip olan bu kavramların Ashâbu'l-Hadîs tarafından, sosyal ve dinî kimlik ifade eder nitelikte ve dışlayıcı anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu kavramların ihtiva ettiği dinî ve ahlâkî boyuttaki olumsuz değerlerin kelâmcılara ve re'y ehline nispet edilmesi onların, iman, hidayet ve hakikat gibi değerlerin tam karşısına konumlandırıldığını göstermektedir.

3. DIŞLAYICI SÖYLEMİN SOSYAL ALANA YANSIMALARI: PRATİK ÇERÇEVE

Ashâbu'l-Hadîs'in, re'y perspektifini benimseyenlere, esasen kelâmcılara karşı dışlayıcı tutumunun, üç farklı tezahürü olduğu anlaşılmaktadır: Teorik/teolojik anlamda dışlayıcılık, kurtuluşa ulaşma bakımından dışlayıcılık ve pratik alanda dışlayıcılık. İlk iki dışlayıcılık türü, Ashâbu'l-Hadîs'in akaid metinlerindeki dışlayıcı söyleminin teorik çerçevesini sunan kavramlardan tespit edilmektedir. Teorik anlamda inşa edilen dışlayıcı söylemin, pratik boyutlarının ve sonuçlarının olması kaçınılmazdır. Nitekim Ashâbu'l-Hadîs'in birtakım ifadeleri açıkça onların dışlayıcılığı, pratik alana taşıma çabaları ve amaçları olduğunu göstermektedir.

Ashâbu'l-Hadîs'in akaid metinleri, içerik ve üslup itibariyle, toplum nezdinde itibar kazanma ve toplumu harekete geçirme potansiyeline sahip özellikler barındırmaktadır. Bahsedildiği üzere, söz konusu eserlerin hacminin çoğunluğunu, âsâr oluşturmaktadır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra gündeme gelen tartışmalara şahit olan ve bireysel kanaatlerini belirten tâbiînin veya tebeu't-tâbiînin görüşleri; ele alınan ilgili eserlerde, Hz. Peygamber'e nispet edilen rivayetler ile birlikte hadis formatında ve tartışmasız, mutlak doğruymuş gibi aktarılmaktadır. Bu rivayetler arasında, dışlayıcılığı sosyal alana taşıma amacı barındıran birçok ifade bulunmaktadır. Bunların Hz.

⁹²⁰ Izutsu, *Kur'ân'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, s. 67-69.

Peygamber’e nispet edilen rivayetler ile aynı değerde sunulması; siyasî, sosyal ve teolojik tartışmaların beslediği dışlayıcı ifadelerin kabulünü kolaylaştırmıştır. Öte yandan ele alınan eserlerin, hadislerle referanslarla kaleme alınmış olması, yazara ait dışlayıcı ifadelerin pratik anlamda karşılık bulma imkânını artırmaktadır. Örneğin Dârimî, sık sık muhaliflerinin görüşlerinin batıl ve imkânsız olduğunda şüphe olmadığını ve onların insanları yanılttıklarını ifade etmektedir.⁹²¹ Bu ifadelerin, dinin ana kaynaklarından sayılan hadislerle bağlantılı olarak zikredilmesi, onları kaynak değeri bakımından güçlü göstermekte ve ifadelerin sorgulanma ihtimalini zayıflatmaktadır.

Dârimî’nin *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye* adlı eserinde, kitlelere seslenildiği anlaşılan ve onların duygularını harekete geçirecek bir hitap tarzının varlığı söz konusudur. Bu üslup, ele alınan konuların canlılığına ve toplumsal bir boyutta gündemde olduğuna işaret etmektedir. Bu doğrultuda, “Size yazıklar olsun!” şeklindeki nida ifadelerini ve “Allah’ı idrak edemiyorum, hani O nerede?!” şeklindeki soru ifadelerini örnek olarak zikretmek mümkündür.⁹²² Dârimî’nin muhataplarına yönelttiği meydan okumalar ise, bu üsluba verilebilecek bir diğer örnek niteliğindedir. Dârimî, kendilerinin yalnızca Allah’ın kitabından delil getirdiklerini belirttikten sonra, “bana Allah’ın kitabını getirin!” şeklinde çağrıda bulunmaktadır.⁹²³ Dârimî bazen muhataplarına, tıpkı kendilerinin detaylı bir şekilde naklettikleri gibi, kendi görüşlerini desteklemek üzere hadis getirmeleri konusunda meydan okumuş ve asla getiremeyeceklerini de ifade etmiştir.⁹²⁴ Benzer şekilde Dârimî, muhataplarına, toplumu etkilemek için dillerine

⁹²¹ Dârimî, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, s. 50, 59.

⁹²² Dârimî, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, s. 78.

⁹²³ Dârimî, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, s. 60.

⁹²⁴ Dârimî, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, s. 101, 158.

doladıkları yanıltıcı sözleri ve yaptıkları manipölasyonları bırakma çağrısı yapmaktadır.⁹²⁵ Dârimî'nin, Allah'ın ayetlerini inkâr eden Mu'attıla'nın varlığına rağmen âsârı görmezden gelmeyen ve bunları nakledip doğrulayan ulemanın daima var olacağını söylemesi ise toplumu bu konuda motive etme gayreti gibi gözükmeştir.⁹²⁶

Bahsedilen üslup özelliklerine sahip olan Ashâbu'l-Hadîs'in, dışlayıcı söyleminin pratik çerçevesi, dinî tecrit, hukukî tecrit ve sosyal tecrit olmak üzere üç başlık altında ele alınacaktır. Her ne kadar dinî, hukukî ve sosyal tecrit birbirleriyle iç içe olsa da söz konusu ayrımın yapılması, dışlayıcı söylemin pratik boyutunu analiz etmeyi kolaylaştıracaktır.

3.1. Dinî Tecrit

Ashâbu'l-Hadîs, çeşitli gerekçelerle kelâm ile ilgilenmeyi zemmetmiştir. Böylece hem kelâm ilmi ile meşgul olanlara hem de meşgul olmak isteyenlere baskı uygulanmıştır. Kelâmcılar ile ihtilafı özdeşleştiren İbn Kuteybe, helak olanların çoğunluğunun kelâm ile meşgul olan ve dini, kıyas kriterlerine göre hamledenler olduğunu gözlemlediğini belirtmektedir.⁹²⁷ 3./9. asırda kaleme alınan Ashâbu'l-Hadîs'in reddiye eserlerindeki kelâm karşıtlığı, sonraki süreçte de güçlenerek devam etmiştir. Ahmed b. Hanbel sonrası dönemde iyice güçlenen Ashâbü'l-Hadîs'in Bağdat grubundan Ebû Bekir el-Hallâl (ö. 311/923), Hasan b. Ali el-Berbehârî (ö. 329/940-41), İbn Batta el-Ukberî (ö. 387/997) ve onların Horasan'daki temsilcileri Ebû Süleyman el-Hattâbî (ö. 388/998) ve Ebû Abdullah İbn Mende'nin (ö. 395/1005) görüşlerinin etkisiyle, 4./10. yüzyıldan itibaren kelâm ilminin zararlı olduğunu ileri süren ve bu

⁹²⁵ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 99.

⁹²⁶ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 79.

⁹²⁷ İbn Kuteybe, *el-İhtilâfî'l-lafz*, s. 12, 13, 14.

alandaki eser verenleri tenkit eden bir yazım türü ortaya çıkmıştır. Hâce Abdullah Herevî'nin (ö. 481/1089) *Zemmü'l-Kelâm ve Ehlihi* adlı eseri, bu türün en önemli örneklerinden birisidir.⁹²⁸ Böylece kelâm meclislerinin önü kapatılmaya çalışılmıştır.

İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs* adlı eserini yazma gayesinin, kelâmcıların, Kur'ân'ı, istihsanları ile manalandırmak ve kendi mezheplerini destekleyecek şekilde te'vil etmek suretiyle Allah'a karşı gösterdikleri cüretkârlıklarını ve cehaletlerini ortaya koymak olduğunu belirtmektedir.⁹²⁹ İbn Kuteybe, kelâmcıların, Allah hakkında bilmedikleri şeyleri söylediklerini, ortaya attıkları şeyler ile insanları fitneye düşürdüklerini, hadis ehlini hadis rivayeti konusunda eleştirmelerine rağmen kendilerinin hadisleri te'vil ederken ortaya koydukları şahsî görüşleri eleştirmediklerini ve baş olma arzusu ile hareket ettiklerini ileri sürmektedir.⁹³⁰ Kelâmcılar, kendi kıyaslarına aykırı olan ayetleri, çirkin bir şekilde te'vil etmek, ayetlerin anlamını saptırmak ile itham edilmektedir.⁹³¹ Nitekim İbn Kuteybe'nin kelâmcıların çözemediği problemleri ilim ehline bırakması gerektiğine dair ifadeleri, kelâmcıların onun nazarında ilim ehline dahil edilmediğini göstermektedir.⁹³²

Ahmed b. Hanbel'in, Allah'ın kelâmcıları Kur'ân'ı anlamaktan men ettiğine dair iddiası bulunmaktadır.⁹³³ Dikkat çeken benzer bir diğer ifade tarzı ise, konuyla ilgili

⁹²⁸ M. Sait Özvarlı, "Zemmü'l-Kelâm", *DİA*, 2013, LIIV, s. 240.

⁹²⁹ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 121.

⁹³⁰ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 61.

⁹³¹ İbn Kuteybe'nin eleştirdiği te'vil örneklerinden birisi, "Allah dilediğini saptırır" ayetinin "dalâlete nispet eder" şeklindeki te'vilidir. İbn Kuteybe, ayette bu anlamın kastedilmesi istense "onları saptırttı, fasıklığa itti, zulme itti, yani onlara nisbet etti" denileceğini iddia etmektedir. Bkz. İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz*, s. 15.

⁹³² İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 61.

⁹³³ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 249.

izahların, Allah hakkında akıl sahibi olanlar ve Allah'tan hidayet dileyenler için bu açıklamaların yeterli olacağı ifadeleriyle son bulmasıdır.⁹³⁴ Bunların dışında kelâmcıların Ashâbu'l-Hadîs tarafından, gerçeği örterek insanları aldatmak, insanları şüpheyne düşürmek, Müslüman cemaatini ayırmak, Allah'ın Kitabı'na ve Hz. Peygamber'e iftira etmek ile itham edildikleri görülmektedir.⁹³⁵

Değinilmesi gereken önemli bir diğere husus ise, Ashâbu'l-Hadîs'in, muhatap gördüğü kimselerin inançlarını ve samimiyetlerini sorgulamasıdır. Bu doğrultuda onların, Kur'ân ayetlerinde geçen hususlara aslında inanmadıkları; Kur'ân ayetlerini inkâr ettikleri gerekçesiyle, insanların kendilerini tekfir etmelerinden ve bu sebeple öldürülmekten sakınmak için ayetleri dilleriyle ikrar ettikleri iddia edilmektedir.⁹³⁶ Ashâbu'l-Hadîs, muhaliflerinin görüşlerini ve delillerini aktardıktan sonra, onların yakışksız şeyleri kendilerinden def etmeye çalıştıklarının herkes tarafından anlaşıldığını ve bir şey ispat edemeyeceklerini ifade ederek, onların iman iddialarını hafife almış ve ilmî kapasitelerini sorgulamıştır.⁹³⁷

Bütün bu tenkitler, kelâm ilmini gözden düşürme, kelâmcıların inançlarını, dinî bilgi ve yetkinliklerini yok sayma gayesine matuftur. Dinî hususlarda kelâmcılara olan güvenin zedelenmesi ve kelâmcıların gözden düşürülmeye çalışılması, dinî tecridin bir boyutunu ifade etmektedir. Öte yandan Ashâbu'l-Hadîs'in, kelâmcıları dışlamak ve yalnızlaştırmak üzere birtakım dinî yaptırımlar uygulama girişiminde bulunduğu da görülmektedir. Bu hususa dair verilebilecek örnekler arasında, Cehmî bir kimsenin

⁹³⁴ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 235, 241.

⁹³⁵ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 242, 256; Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 159.

⁹³⁶ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 50, 51.

⁹³⁷ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 209, 210, 211.

arkasında namaz kılınmayacağı, kestiklerinin yenilemeyeceği ve onların cenaze namazlarının kılınmayacağına dair ifadeleri zikretmek mümkündür.

Ashâbu'l-Hadîs tarafından, “Kaderiyye, ümmetin Mecûsileridir” şeklindeki rivayet esas alınarak onların cenazelerine gidilmemesi gerektiği ifade edilmiştir.⁹³⁸ Buhârî'nin nazarında, bir Rafizî, Yahudî veya Hristiyan kimsenin arkasında namaz kılmak ile Cehmî bir kimsenin arkasında namaz kılmanın bir farkı bulunmamaktadır.⁹³⁹ Kur'ân'ın mahlûk olduğunu savunanların, kâfir oldukları ve arkalarında namaz kılınmayacağı ileri sürülmüştür.⁹⁴⁰ Buhârî'ye göre, Cehmî kimsenin arkasında namaz kılınmayacağı gibi, onların kestikleri şeyler de yenilmez.⁹⁴¹ Bid'at ehlinin arkasında namaz kılma hususunda, ancak kendilerinden razı olunan ve adil kimselerin arkasında namaz kılınabileceğini ifade eden Abdullah b. İdrîs, Cehmiyye'nin savaşılmaması gereken kimseler olduğu ve onların arkalarında namaz kılınmayacağı kanaatinde dir.⁹⁴² Buhârî'nin aktardığı rivayete göre, Ubeydullah b. Âişe (ö. 228/843), Kur'ân'ın mahlûk olduğunu düşünenlerin arkalarında, ihtiyatla olursa namaz kılınabileceğini, ancak arkalarında namaz kılınmamasının daha doğru olduğunu söylemektedir.⁹⁴³ Bu konuda bir başka görüş ise, onların arkasında namaz kılanların namazını iade etmesi gerektiğidir.⁹⁴⁴ Müslüman olan kimseler için uygulanması mümkün olmayan bu muameleler, dinî tecridin vardığı boyutu anlaşılır kılmaktadır.

⁹³⁸ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 188.

⁹³⁹ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 38, 39.

⁹⁴⁰ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 31.

⁹⁴¹ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 38, 39.

⁹⁴² Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 47.

⁹⁴³ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 37.

⁹⁴⁴ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 37.

Ashâbu'l-Hadîs'in dışlayıcı söyleminin yansıdığı ve hem dinî hem de sosyal tecrit olarak nitelendirilmesi mümkün olan sahalardan birisi, hadis râvilerinin dinî ve ilmî yönden tenkidini konu edinen cerh ve ta'dil⁹⁴⁵ literatürü olmuştur.⁹⁴⁶ Bu doğrultuda bid'at ehli olarak nitelendirilen râviler, hadisçiler tarafından cerh edilmiş ve onların naklettikleri hadislerin kabul edilip edilmeyeceği tartışılmıştır.⁹⁴⁷ Hadisçiler, bid'at sahibi râvi kavramıyla, râvinin Kaderiyye, Hâriciyye, Rafiziyye, Mürcie ve Mu'tezile

⁹⁴⁵ Hadis ıstılahında cerh, hâfızası kuvvetli ve dikkatli bir âlimin, fisk ve yalancılık gibi kendisinde bulunan veya güvenilir râvilerin rivayetine muhalefet etmek gibi rivayetinde yer alan bir kusurundan dolayı, hem kendisinin hem de rivayetinin reddedilmesidir. Râviye böyle bir kusuru nisbet eden kimseye cârih, kusurlu kişiye de mecrûh denilmektedir. Hadis terimi olarak ta'dil ise, "râviyi, rivayetinin kabulünü gerektiren sıfatlarla nitelemek" manasına gelmektedir. Bkz. Emin Aşikkutlu, "Cerh ve Ta'dil", *DİA*, 1993, VII, s. 394-401.

⁹⁴⁶ Bu konu hakkında örnek olarak şu çalışmalar zikredebilir: Abdulfettâh Ebû Gudde, "Halk-ı Kur'ân Meselesi; Râviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri", çev. Mücteba Uğur, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1972, sy. 20, s. 307-321; Ataullah Şahyar, "Bi'dat Ehlinin Hadis Rivayeti Kapsamında Mihne Sürecinin Cerh ve Ta'dile Etkisi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013/2, c. 12, sy. 24, s. 29-57; Mehmet Şimsek, *Bid'at Ehlinin Hadis Rivâyeti*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1982; Zehra Özdemir, *Hadis Usulünde Ehl-i Bid'at Problemi ve Uygulamadaki Yansımaları*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, 2007; Sabri Kızılkaya, *Cerh ve Ta'dilde Mezhep Taassubu*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1998; Uğur Erman, "Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Re'y Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Ta'dil İlmîne, Dönemin Te'lîfâtına ve Sosyal/Beşerî İlişkilere Yansıması (Hicrî III. Asır)", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, Kasım/2017 c. 9, sy. 2, s. 990-1010.

⁹⁴⁷ Hadisçilerin bu konudaki görüşleri, dört grupta değerlendirilmiştir: 1. Bir grup hadisçiye göre, bid'at ehli, itikadî sapmalara girdiği ve Ehl-i Sünnet çizgisinden uzaklaştığı için kâfir olmuştur ve bunlardan hadis rivayet edilmez. 2. Bir diğer görüşe göre, mezhebi lehine yalancılığı caiz görmeyen bid'at ehlinin rivayeti kabul edilir. Bu görüşü beyan edenler, dikkat edilmesi ve kaçınılması gereken asıl hususun "hadis uydurmacılığı" olduğu fikrini ortaya koymuşlardır. 3. Muhaddisler arasında en yaygın olan görüş ise, mezhebinin davetçisi olmayan bid'at ehlinin, rivayet ettiği hadislerin delil olarak kullanılabileceği ve onlardan hadis rivayet edilebileceğidir. Ancak mezhebinin propagandasını yapan bid'atçının hadisleri ile ihticac olunmaz ve kendisinden de hadis rivayet edilmez. 4. Bu husustaki bir başka görüş de te'vil yoluyla ister fiska düşmüş olarak kabul edilsin, isterse küfre düşmüş olsun bid'at ehlinin rivayetlerinin mutlak surette kabul edileceğidir. Bkz. Şahyar, "Mihne Sürecinin Cerh ve Ta'dile Etkisi", s. 32-34.

gibi grupların mensubu olduğunu kastetmektedir.⁹⁴⁸ İbn Sîrîn'e (ö. 110/729) nispet edilen "Önceden isnad hakkında sormuyorlardı; fakat fitne vâki olunca Sünnet ehline bakıp hadisini alır, bid'at ehline bakıp hadisini almaz oldular" sözleri bid'atin ve fitnenin cerh ilmini gerektirdiğini ortaya koymaktadır.⁹⁴⁹ Cerh ve ta'dil ilminin doğuşunda hadis uydurmacılığının önemli bir etken olduğu da göz önünde bulundurulduğunda bid'at ehli olmakla itham edilen kelâmcıların neyle tenkit edildiği daha anlaşılır olmaktadır.

Kelâmî konularla ilgilenen ve özellikle halku'l-Kur'ân anlayışını benimseyenler, *cerh ve ta'dil* ulemasınca sîkâ kabul edilmemiştir. Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşü, muhaddislerin anlayışına göre sahibini küfre düşüren bid'atlerden sayıldığı için halku'l-Kur'ân fikrini benimseyen Hanefiler de Ashâbu'l-Hadîs'in hedefinde olmuş ve toplum nazarında gözden düşürülerek görüşlerine ve aktardıklarına itibar edilmemesi hedeflenmiştir.⁹⁵⁰ *Cerh ve ta'dil* ilmî bir yöntem olmak yerine kimi zaman kişileri dinen yargılamanın bir vesilesi haline dönüştürüldüğü anlaşılmaktadır.

Mihne döneminde, Halife Me'mûn tarafından Halku'l-Kur'ân görüşünü kabul etmeyenlerin rivayetleri reddedilmiş, şer'î ve adlî meselelerde de şahitlikleri kabul edilmemiştir. Ashâbu'l-Hadîs ise, tam aksine halku'l-Kur'ân fikrini savunanları cerh

⁹⁴⁸ Şahyar, "Mihne Sürecinin Cerh ve Ta'dile Etkisi", s. 32.

⁹⁴⁹ Aşıkutlu, "Cerh ve Ta'dil", *DİA*, VII, s. 394.

⁹⁵⁰ Hicrî ilk dört yüz yılda fukahânın coğrafi dağılımı üzerine yapılan bir çalışmada, Hanefilerin, 250/864 yılına kadar olan zaman diliminde başkentin içinde yer aldığı Irak'ta, dört Sünnî mezhebin en büyüğü ve Irak'ın bütün fukahâsının yaklaşık % 20'sini oluşturduğu; Mihne'nin sonuçlarının görüldüğü 251-400/865-1010 arası dönemde ise, Hanefilerin sayı ve oranlarının hızlı bir şekilde düştüğü ve dört Sünnî mezhebin en zayıfı konumunda olduğu tespit edilmiştir. Bkz. Monique Bernards-John Nawas, "The Geographic Distribution of Muslim Jurists During The First Four Centuries AH", *Islamic Law and Society*, Brill, 2003, c. 10, sy. 2, s. 168-181; Mehmet Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefiler", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2010/1, c. 9, sy. 17, s. 125.

etmişlerdir.⁹⁵¹ Halku'l-Kur'ân konusundaki farklı düşüncesi veya Mihne döneminde bu mesele karşısındaki tutumu nedeniyle, bazı büyük hadisçiler de kara listeye alınmıştır.⁹⁵² Bid'at ehli olmak bir cerh sebebi olarak görülmüşse de bid'at sahibinin rivayetlerine nasıl muamele edileceği hususunda tam bir görüş birliği sağlanmamıştır.⁹⁵³ Söz konusu râvilerin rivayetleri, râvinin küfre düşüp düşmemesi, mezhebinin propagandasını yapıp yapmaması (dâi) gibi kriterler üzerinden farklı değerlendirmeler yapılmıştır.⁹⁵⁴

Bütün bunlar, söz konusu dışlayıcılığın belirleyenlerinin arasında, siyasî ve sosyal şartların da var olduğunu göstermektedir. Bu durumda, bid'at ehlinin cerh edilmesinin, teolojik, siyasî ve sosyal şartlar içinde verilen subjektif bir karar olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bid'at kavramının dışlayıcı mahiyeti de bu sonucu desteklemektedir. Ashâbu'l-Hadîs'in muhataplarını cerh etmesi, onların hem dinî sahada hem de toplumsal anlamda güvenilir olmadıkları iddiasını taşımaktadır. Zira kendisinin dinî ve ilmî yönden yetersizliği nedeniyle, naklettiği hadisleri kabul edilmeyen şahısların, toplum nezdinde itibarının zayıflaması da kaçınılmazdır.

3.2. Hukukî Tecrit

İslam âlimleri, dinin ve hukukun, “zarûriyyat-ı hamse, makâsıd-ı hamse, külliyyât-ı hamse” gibi adlarla anılan, beş temel gayesi olduğunu belirtmişlerdir. İnsanların temel hakları olan ve her türlü hükmün ardındaki gaye olarak kabul edilen bu

⁹⁵¹ Ali Kaya, “Mihne Hadisesi ve Hadis İlmine Etkileri Bakımından Mihne'nin Sonuçları”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, c. 19, sy. 1, s. 19.

⁹⁵² Ali b. el-Medîni (ö. 234/848-49) ve Yahyâ b. Ma'in'in (ö. 233/848) cerh edildiğine dair bkz. İğde, *Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, s. 81; Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, Ankara, Otto Yayınları, 2018, s. 301.

⁹⁵³ Kızılkaya, *Cerh ve Ta'dilde Mezhep Taassubu*, s. 162.

⁹⁵⁴ Ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Kızılkaya, *Cerh ve Ta'dilde Mezhep Taassubu*, s. 162-175.

beş temel unsur, “hayat, nesil, akıl, mal ve dinin güvenliği” şeklinde sıralanmaktadır.⁹⁵⁵ Diğer hakların sürdürülebilir olabilmesi için gerekli olan hayat güvenliği, birincil öneme sahiptir. Ashâbu’l-Hadîs’in, muhatapları hakkında hayat hakkı dahil olmak üzere, hak mahrumiyeti doğuracak bir söyleme sahip olduğu görülmektedir. Bu kapsamda Ashâbu’l-Hadîs’in muhalifleri hakkında, onların katledilmeleri gerektiği, şahitliklerinin kabul edilmeyeceği, onlarla evlenilemeyeceği ve miraslarının helal olmayacağı şeklinde ifadeleri bulunmaktadır. Burada hak ihlalinin politik alana yansımalarından bahsetmek de mümkündür. Halife Mütevekkil ile birlikte, Mu‘tezilî âlimlerin siyasetten uzaklaştırılması ve sürgün edilmeleri bunun somut örneklerindendir.

Abdullah b. İdrîs, Cehmiyye’nin savaşılmaması gereken bir çevre olduğunu ve bu çevreye mensup kişilerle nikâhlanılamayacağını ifade etmektedir.⁹⁵⁶ Buhârî’ye göre, Cehmî kimselerle evlenilmez ve şahitlikleri kabul edilmez.⁹⁵⁷ Buhârî’nin aktardığı bir rivayette ise, Cehmiyye’nin kâfir olduğu ve bu nedenle nikâhlarının geçersiz olacağı ifade edilmektedir.⁹⁵⁸ Abdurrahmân b. Mehdî’nin (ö. 198/813-14), eğer Cehmiyye’den birisi ile akrabalık bağı olsaydı, onun mirasından hiçbir şeyi kendisi için helal görmeyeceğini ifade ettiği aktarılmaktadır.⁹⁵⁹ Böylece Ashâbu’l-Hadîs, muhataplarının şahitlik hakkından mahrum edilmesini telkin etmiş, onlarla nikâhlanılamayacağını ve onların miraslarının paylaşılamayacağını ileri sürmüştür.

Ashâbu’l-Hadîs’in kelâmcılara ve re’y ehline karşı en sert söylemi, onların katledilmeleri gerektiği yönündeki iddiaları olmuştur. Allah’ın, Hz. Musa ile

⁹⁵⁵ Ertuğrul Boynukalın, “Makâsıdü’ş-Şerîa”, *DİA*, 2003, XXVII, s. 425.

⁹⁵⁶ Buhârî, *Halku ef‘âli’l-‘ibâd*, s. 47.

⁹⁵⁷ Buhârî, *Halku ef‘âli’l-‘ibâd*, s. 38, 39.

⁹⁵⁸ Buhârî, *Halku ef‘âli’l-‘ibâd*, s. 29.

⁹⁵⁹ Buhârî, *Halku ef‘âli’l-‘ibâd*, s. 38.

konuşmadığını öne sürenlerin tevbe etmeye davet edilmeleri; tevbe etmezlerse katledilmeleri gerektiği ileri sürülmüştür.⁹⁶⁰ Buhârî'nin aktardığı rivayetler arasında bulunan “Kur’ân’ın mahlûk olduğunu söyleyen zındıktır. Böyle söyleyen tevbeye çağrılır. Tevbe etmediği takdirde katledilir.”⁹⁶¹ ve “Her kim ‘Kur’ân mahluktur’ derse, o, Hz. Muhammed’e indirileni inkâr etmiştir. Tevbeye çağrılır, tevbe etmediği takdirde boynu vurulur.”⁹⁶² şeklindeki ifadeleri Ashâbu’l-Hadîs’in bu iddiasını açıkça gösteren birer örnek niteliğindedir.

Katledilmeleri için doğrudan hedef gösterilen isimler olduğu da görülmektedir. Bîşr el-Merisi, Allah’ın laneti ile anılmış;⁹⁶³ pislik olarak nitelendirilmiş; tevbe etmediği takdirde boynunun vurulmasına hükmedilmiş ve gayesinin insanları kendi küfrüne sokmak olduğu ifade edilmiştir.⁹⁶⁴ Yezîd b. Hârûn’un (ö. 206/821), Merîsî’nin katli konusunda kendi gayretleriyle, Bağdat ahalisini provoke ettiğine dair ifadeleri bulunmaktadır.⁹⁶⁵

Her ne kadar bu söylemin pratikte nasıl karşılık bulduğuna dair tam manasıyla bir bilğimiz olmasa da İbn Kuteybe’nin, bir mecliste itikadî konularda, hadis ehlinin icmâi ile sabit olan görüşler anlatılsa hiç kimsenin karşı çıkmayacağı ancak bu görüşlere muhalif olan kelâmcıların görüşlerinden biri zikredilse göz açıp kapamasına fırsat verilmeden öldürüleceğine dair ifadeleri, o dönemin şartlarını ve gerçekliğini betimler

⁹⁶⁰ Buhârî, *Halku ef’âli’l-‘ibâd*, s. 46.

⁹⁶¹ Buhârî, *Halku ef’âli’l-‘ibâd*, s. 22.

⁹⁶² Buhârî, *Halku ef’âli’l-‘ibâd*, s. 36.

⁹⁶³ Buhârî, *Halku ef’âli’l-‘ibâd*, s. 36.

⁹⁶⁴ Buhârî, *Halku ef’âli’l-‘ibâd*, s. 37.

⁹⁶⁵ Yezîd b. Hârûn (ö. 206/821) kendisinin tanıdıkları arasında, savunduğu fikirlere dair en çok bilgisi olanın el-Merîsî olduğunu söylemiştir. Bkz. Buhârî, *Halku ef’âli’l-‘ibâd*, s. 37, 38; Dârimî, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, s. 179.

niteliktedir.⁹⁶⁶ Nitekim Abdurrahmân b. Mehdî (ö. 198/813-14), elinde bir kılıç olsa ve Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyleyen birini görse, onun boynunu vuracağını söylemektedir.⁹⁶⁷ Tasvir edilen bu ortamda, toplumu bir arada tutan ilkelerden biri olan karşılıklı güvenden söz etmenin mümkün olmadığı da açıkça anlaşılmaktadır.

Dârimî'nin *er-Red 'ale'l-Cehmiyye* adlı reddiyesinde yer alan son başlık, “Zenâdîka'nın ve Cehmiyye'nin Katli ve Tövbeye Davet Edilmesi” şeklindedir.⁹⁶⁸ Dârimî, bu başlık altında, zındık olduklarını iddia ettiği Cehmiyye'nin katledilmeleri gerektiğini delillendirmektedir. Mu'attıla'nın Allah'ın kelâm sıfatı hakkındaki görüşleri sebebiyle, Allah'ın Kitabı'nı reddetmeye yaklaştıklarını ifade eden Dârimî, Mu'attıla'nın eğer Hz. Peygamber ve ashâbının döneminde ortaya çıkmış olsaydı, onlara ancak Ridde ehli gibi muamele edileceğini iddia etmektedir. Dârimî'nin bu ifadeleri, sadece onların katledilmesi gerektiği iddialarını değil, Ashâbu'l-Hadîs'in akaide metinlerinde hukukî tecridin neye göre belirlendiğini anlaşılır kılacak niteliktedir.

Mürtedlerin, tevbeye davet edildikten sonra tevbe etmezse mi, yoksa tevbeye davet edilmeksizin mi öldürülmesi gerektiğine dair farklı görüşler ışığında Dârimî, zındıkların tövbeye davet edilmeksizin öldürüleceği; mürtedlerin ise tevbeye davet edileceği sonucuna ulaşmaktadır.⁹⁶⁹ Dârimî'nin aktardığına göre, Ahmed b. Hanbel, Cehmiyye'nin liderlerinin tevbeye davet edilmeksizin öldürüleceğini; diğerlerinin ise tevbeye davet edileceğini kabul etmektedir. İmam Mâlik, Zenâdîka ve benzerleri gibi İslam'dan çıkanların, küfürlerini gizledikleri ve sözlerine güvenilemeyeceği için tövbeye davet edilmeksizin katledileceklerini belirtmektedir. Ancak ona göre, İslam'dan

⁹⁶⁶ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, s. 66.

⁹⁶⁷ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 38.

⁹⁶⁸ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 182-187.

⁹⁶⁹ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 185.

çıkıp başka dine geçtiğini söyleyenler ise, tevbeye davet edilir, eğer tevbe etmezse öldürülürler.⁹⁷⁰ Dârimî bu görüşlere dayanarak, Medine fukahasının, en büyük küfre sahip olan Cehmiyye'nin, tevbeye davet edilmeksizin öldürülmesi gerektiği hükmünü verdiklerini ifade etmekte ve onları onaylamaktadır.⁹⁷¹

Dârimî'nin verdiği bilgiye göre Şâfiî, bu konuda diğer zikredilen isimlerden farklı bir kanaate sahiptir. Şâfiî'ye göre, İslam'ı izhar eden kimse, bunu sözlü ifade ettiği için öldürülmez. Bu doğrultuda, Hz. Peygamber'in "Sen onların kalbini açıp baktın mı!" sözlerini zikreden Şâfiî'nin görüşünü kabul etmeyen Dârimî, diliyle ikrar edenlerin tıpkı münafıklar gibi öldürülmeyeceğini; ancak zındıkların münafıklardan daha kötü bir durumda olduklarını ve açıkça inkâr ettikleri için öldürülmeleri gerektiğini ifade etmektedir.⁹⁷² Dârimî, münafıklar ile Mu'attıla'yı kıyaslayarak Mu'attıla'nın küfürlerinin daha açık olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu doğrultuda O, münafıkların Allah'ın birliğini, kendi içlerinde kabul ettiklerini ama peygamberliği inkâr ettiklerini; Allah'ın sıfatlarını nefyeden Mu'attıla'nın ise, Rasûlullah ve kitap ile mücadele eden zındıklar olduklarını ve görünüşte İslam'a girip açıkça İslam'ı bozduklarını ifade etmektedir.⁹⁷³ Böylece kelâmcılar, münafıklardan çok daha kötü bir konuma layık görülmüş, müşriklerle benzerlikleri vurgulanmış ve bu nedenle katledilmeleri gerektiği ispatlanmaya çalışılmıştır.⁹⁷⁴

Dârimî, kâfir veya zındık olarak nitelediği muhaliflerinin öldürülmesi gerektiğine dair iddiası hakkında, iki delil ileri sürmektedir. Bunlardan birisi, Ca'd b.

⁹⁷⁰ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 184.

⁹⁷¹ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 185.

⁹⁷² Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 186.

⁹⁷³ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 186.

⁹⁷⁴ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 186, 187.

Dirhem'in, Emevî halifesinin emri ile öldürülmesidir. Halife Hişam b. Abdülmelik'in emriyle, Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'nin kurban bayramı sabahında, namaz kıldırıp hutbe okuduktan sonra halka, "Allah kurbanlarınızı kabul etsin. Ben ise Ca'd b. Dirhem'i kurban edeceğim. Çünkü o, 'Allah, Musa Peygamber ile konuşmamıştır', 'Allah, İbrahim Peygamber'i dost edinmemiştir' demektedir. Allah, onun bu sözlerinden büyük ve yücedir." şeklinde seslendiği ve sonrasında aşağı inip onu katlettiği rivayetlerde yer almaktadır.⁹⁷⁵ Siyasî katlin dinen meşrulaştırıldığı bu uygulama, Ashâbu'l-Hadîs tarafından, lanetlenmeye, kötü görülmeye layık görülmemiş; bilakis valinin fiili onaylanmış ve güzel bulunmuştur.⁹⁷⁶

Delil olarak gösterilen bir diğer husus ise, Hz. Ali'nin Zenâdîka'dan bir kişiyi yaktırdığına dair rivayettir. Bu rivayete göre, Hz. Ali'nin huzuruna Zenâdîka'dan bir grup insan getirilir⁹⁷⁷ ve Hz. Ali onları ateşte yaktırır. Bu haber, o sırada İbn Abbâs'a ulaşınca, o: "Ben olsaydım, onları yakmazdım, sadece öldürürdüm. Zira Hz. Peygamber: 'Kim dinini değiştirirse, onu öldürünüz' ve 'Allah'ın azabıyla azablandırmayınız. Ateşle ancak Allah azab eder' buyurmuştur." diyerek itiraz eder.⁹⁷⁸ Dârimî, Cehmiyye ve Mu'attıla isimlendirmesini kullanarak onların, Zenâdîka'nın en kötülerinden biri olduğunu ifade etmektedir.⁹⁷⁹ Bu kıyaslama üzerinden, eğer Mu'attıla o dönemde ortaya çıkmış olsaydı, sahâbe ve tabînin, Mu'attıla'ya Zenâdîka'ya

⁹⁷⁵ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 40; Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 19.

⁹⁷⁶ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 40.

⁹⁷⁷ Rivayetlerde, Hz. Ali'nin huzuruna getirilenler için genellikle mürted ya da zenâdîka lafzı kullanılmaktadır. Bkz. Mustafa Ertürk, "Şiddet İçerikli Bazı Rivâyetlerin Tahlîli ve Tenkîdi", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/2, c. 1, sy. 2, s. 87.

⁹⁷⁸ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 175, 182.

⁹⁷⁹ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 182, 186.

yaptıkları muamelenin aynısını yapacakları ifade edilmektedir.⁹⁸⁰ Yani Dârimî, muhataplarının katledilmesi gerektiğini, onların mürted veya zenâdîka olarak anılan gruplarla aynı konumda, hatta onlardan daha kötü konumda oldukları iddiasıyla ispatlamaya çalışmaktadır.

Hem Ca'd'ın hem de Zenâdîka'dan bir grubun öldürülmesinin siyasî kararlar olduğu anlaşılmaktadır. Ca'd b. Dirhem'in, Emevî iktidarına muhalefet edenler arasında olduğu ve Irak'ta Yezid b. Abdülmelik'e başkaldıran Yezid b. Mühelleb (ö. 102/720) isyanına⁹⁸¹ katıldığı bilgileri bulunmaktadır. Dolayısıyla Ca'd b. Dirhem'in öldürülüşünü, bu siyasî bağlamda değerlendirmek gerekmektedir.⁹⁸² Hz. Ali'ye nispet edilen rivayet, doğruluk değeri göz önünde bulundurulmaksızın⁹⁸³ değerlendirildiğinde dahi, onların devlete isyan eden gruplardan biri olduğu anlaşılmaktadır.⁹⁸⁴ Bununla birlikte Ridde hareketlerinin, sırf vicdani kanaatten kaynaklanan normal vakıalar olmayıp, çoğunlukla İslam yönetiminin nizamını yıkmaya yönelik geliştiği göz önünde bulundurulduğunda, Ashâbu'l-Hadîs'in, dine ircâ edilen birtakım siyasî olayları

⁹⁸⁰ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 178.

⁹⁸¹ 101/719 yılında, mevalinin ekonomik durumunu düzeltmeye, onlara yapılan haksızlığı gidermeye, mevaliyi ikinci sınıf vatandaş olmaktan kurtulmaya yönelik olarak gerçekleştirilen isyana birçok Mürcîî isim katılmıştır. Bkz. Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, s. 296; Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, s. 97-99.

⁹⁸² Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, s. 296.

⁹⁸³ İsnad ve muhteva açısından değerlendirilen bu hadisin, sened bakımından müşkil olduğu tespit edilirken; muhteva bakımından da isabetli görülmemiştir. Bkz. Ertürk, “Şiddet İçerikli Bazı Rivâyetlerin Tahlili ve Tenkîdi”, s. 87-94. Dârimî'nin, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye* adlı eserin dipnotunda ise bu hadisin sahih olduğu bilgisi yer almaktadır. Bkz. Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 175.

⁹⁸⁴ Hz. Ali döneminde, Hâricîler ile yaşanan mücadelelerin anlatımında bazı kimselerin dinden çıkacağı ile ilgili Hz. Peygamber'e nispet edilen rivayetlerin kullanımı, Hz. Ali'nin yaktırdığı iddia edilen grup ile Hâricîlerin kastedilmiş olma ihtimalini akla getirmektedir. Nehrevan Savaşı'ndan sonra, oradakilere Rasûlullah'a nispetle “Bazı kimseler zuhur edip okun yaydan çıktığı gibi dinden çıkacaklar. Bu kavmin içinde doğuştan bir eli eksik biri bulunacaktır.” hadisi duyurulmuştur. Bkz. Mustafa Günal, *Hz. Ali Dönemi ve İç Siyaset*, İstanbul, İnsan Yayınları, 1998, s. 225.

dayanak olarak dışlayıcı söylemi, pratik alana taşımaya çalıştığını söylemek mümkündür. Ma‘bed el-Cühenî, Gaylân ed-Dımaşkî ve Ca‘d b. Dirhem gibi isimlerin öldürülmesinin arkasında da siyasî bir karar olsa dahi, ölümlerinin gerekçesi olarak, düşüncelerinin ve inançlarının ileri sürülmesi ise, yaşam hakkını ihlal eden söylemin, pratiğe dönüşme potansiyelini göstermektedir.

Hukukî tecrit söz konusu olduğunda, Ashâbu’l-Hadîs’in reddiye eserlerindeki muhataplarını, mürted konumunda değerlendirdiğine vurgu yapmak gerekmektedir. Ridde ve irtidâd, fıkıh terimi olarak müslüman bir kişinin kendi iradesiyle İslâm dininden çıkmasını; mürted ise irtidat edeni ifade etmektedir.⁹⁸⁵ İslam hukuku kaynaklarında, mürtedle ilgili genel anlamda kabul edilen hükümler arasında, mürtedin öldürülmesi, tövbesi, malı ve tasarruflarının hükmü, bıraktığı mirasın hükmüne dair birtakım ortak kanaatlerin var olduğu görülmektedir.⁹⁸⁶ İslam hukuku literatüründe yer alan mürted hakkındaki bu hükümler, değerlendirmeye ve tartışmaya açık olmakla birlikte, burada vurgulanmak istenen, kelâmcıların, Ashâbu’l-Hadîs tarafından mürtedlerle ilgili hükümlere göre tenkit edildiğidir.⁹⁸⁷ Ashâbu’l-Hadîs’in, muhaliflerinin katledilmeleri gerektiği, şahitliklerinin kabul edilmeyeceği, onlarla evlenilemeyeceği ve var olan nikâhlarının geçersiz sayılacağı ve miraslarının helal olmayacağı gibi ifadelerin hepsi, onların mürtedler ile aynı konumda görülmesi ile bağlantılı gözükmektedir. Dinî tecrit başlığı altında ele alınan, onların arkasında namaz kılınamayacağı, cenaze namazlarının kılınmayacağı ve kestiklerinin yenmeyeceğine dair iddiaların da mürtedler ile ilgili hükümlerden beslendiği anlaşılmaktadır.

⁹⁸⁵ İnce, “Ridde”, *DİA*, XXXV s. 88.

⁹⁸⁶ Vehbe Zuhaylî, *İslam Fıkıh Ansiklopedisi*, İstanbul, Risale Yayınları, 1989, VII, s. 465-471.

⁹⁸⁷ Dinden dönenlere uygulanan yaptırımların eleştirisi hakkında bkz. Şaban Ali Düzgün, *Din Birey ve Toplum*, Ankara, Akçağ Yayınları, 2012, s. 145-179.

3.3. Sosyal Tecrit

Ashâbu'l-Hadîs'in dışlayıcı söylemi, kişilerin toplumdan tecrit edilmesine yönelik bir vurguya sahiptir. Sosyal tecridi, dinî ve hukukî tecriddən bağımsız düşünmemek gerekmektedir. “Arkasında namaz kılınmaz, onlarla evlenilmez, şahitlikleri kabul edilmez, kestikleri hayvanlar yenilmez, cenaze namazları kılınmaz, mirası helal görülmez” şeklindeki dinî ve hukukî boyutları bulunan dışlayıcı ifadelerin hepsi, aynı zamanda bir tür sosyal tecriddir. Bunlarla birlikte Ashâbu'l-Hadîs'in muhatapları olan kelâmcılarla sosyal ilişkilerin kesilmesi gerektiğine yönelik açık çağrısı olduğu görülmektedir.

Ashâbu'l-Hadîs, itikadî konularda kendilerine muhalefet edenleri, bid'at ehli sayıp onları kötölemiş ve terk etmiştir.⁹⁸⁸ Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddia edenler lanetlenmiş; onlarla oturulamayacağı ifade edilmiştir.⁹⁸⁹ Bu doğrultuda onlarla oturulmaması ve onların sözlerinin dinlenmemesi gerektiğine dair rivayetler bulunmaktadır.⁹⁹⁰ Buhârî'ye göre, onlara selam verilmez ve hastalandıklarında ziyaretlerine de gidilmez.⁹⁹¹ Topluma yapılan bütün bu çağrılar, Ashâbu'l-Hadîs'in muhataplarının sosyal tecridine yöneliktir. Bu telkinler, hem Ashâbu'l-Hadîs'in muhaliflerine hem de topluma yapılan bir baskıdır. Zira bu çağrıya uymayıp, kelâmcılarla sosyal ilişki kuranların da dışlanacağı açıktır. Nitekim Buhârî, Cehmiyye'nin küfrünün farkında olmayanlar hariç, Cehmiyye'yi tekfir etmeyenlerin cehaletine hükmedeceğini belirtmektedir.⁹⁹² Bu durumda, onlarla sosyal münasebet

⁹⁸⁸ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, s. 64.

⁹⁸⁹ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 23, 21, 32.

⁹⁹⁰ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 32.

⁹⁹¹ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 38, 39.

⁹⁹² Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 32.

kuranlar bir yana, onları tekfir etmeyenlerin dahi sosyal baskı altına alındığı anlaşılmaktadır.

Ashâbu'l-Hadîs'in bazı isimleri hedef aldığı; onların ahlâkî ve ilmî kişiliklerini, bilgi kapasitelerini ve birikimlerini tenkit ettiği görülmektedir. Şahısların doğrudan hedef gösterilmesi, onların itibarlarının toplum nezdinde zayıflatılma çabası ile alakalıdır. İbn Kuteybe, Nazzâm ve Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın ahlâkî kişilikleri hakkında tenkitte bulunmuştur. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, yalancı ve iftiracı olmakla; Nazzâm, ahlaksız ve günahkâr olmakla itham edilmiştir.⁹⁹³ Cehm b. Safvân'ın ilim ehlinde sayılamayacağı, sözünün manasız bir sıfat ve temelsiz bir bina gibi olduğu ifade edilmektedir.⁹⁹⁴ Mu'tezilî kelâmcı Nazzâm, zayıf görüşlü olmak ve kötü tercihlerde bulunmakla; Ubeydullâh b. el-Hasen, çirkin, çelişkili ve tutarsız görüşlere sahip olmakla itham edilmiştir.⁹⁹⁵ Dini zayıf olmakla itham edilen Sümâme b. Eşres, İslam'a eksiklik atfetmek, İslam ile alay etmek ve Allah'ı tanıyarak iman eden kimsenin söylemeyeceği türden şeyleri dile getirmek ile anılmıştır.⁹⁹⁶

Muhammed b. el-Cehm el-Bermekî'nin, Aristoteles'in oluş-bozuluş ve mantığın tarifleri hakkındaki kitaplarını mushaf edindiği ve bütün zamanını bunlarla geçirdiği, ancak oruç ibadetine ihtimam göstermediği ifade edilmiştir.⁹⁹⁷ Câhız'ın, ümmetin en yalancısı, en çok hadis uydurana, batıla en çok yardım edeni olduğu; hadislerle alay ettiği; kitaplarında gülünç ve abes şeyler yazdığı; bunlarla, gençleri ve nebiz içen

⁹⁹³ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 94, 66.

⁹⁹⁴ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 27.

⁹⁹⁵ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 67, 95.

⁹⁹⁶ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 99.

⁹⁹⁷ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 99.

kimseleri kendisine çekmeye çalıştığı ileri sürülmüştür.⁹⁹⁸ Ebû Hanîfe, daha ziyade benimsediği yöntem itibariyle eleştirilmiş; onun sık sık karar değiştirdiği iddia edilerek bu konuda örnekler verilmiştir.⁹⁹⁹ Bişr b. Hâris'in, Merîsî'nin ölüm haberini işittiğinde, "Pazarda uygun bir yer olsaydı secdeye kapanıp Allah'a onun canını aldığı için şükrederdim." dediği aktarılmaktadır.¹⁰⁰⁰

İslam toplumunda, seçtikleri dinlerin ibadetlerini yerine getirme ve toplumlarını kendi hukuklarına göre organize etme konusunda engellenmeyen gayri Müslimlerin, zaman zaman ayrıma tabi tutulduğu ifade edilmektedir. Bu ayrımın, Halife Mütevekkil döneminde (232-247/847-861) de yaşandığı ve zimmilerin kendi kıyafetlerini giymesinde zorluk çıkarıldığı belirtilmektedir.¹⁰⁰¹ Bu durum, Ashâbu'l-Hadîs'in din anlayışının, hem Müslümanlara hem de diğer din mensuplarına yansıyacak boyutta dinî, hukukî ve sosyal dışlayıcılığa elverişli olduğunu göstermektedir.

Sonuçta, Ashâbu'l-Hadîs'in muhalif gördüğü kimselere yaptığı baskı, zorlama ve şiddet girişimlerinin hem sözlü hem de pratik düzeyde olduğu anlaşılmaktadır. Dışlayıcı söylemin teorik çerçevesini belirleyen kavramlar vasıtasıyla sapkınlık ve din dışılık ithamı düzeyinde gerçekleşen dışlayıcılık, belli şekillerde dinî, hukukî ve sosyal alanda, pratik anlamda işletilmeye çalışılmıştır. Dinî, hukukî ve sosyal tecridin ne düzeyde gerçekleştiği hakkında ise İbn Kuteybe'nin, bir mecliste itikadî konularda, hadis ehlinin icmâî ile sabit olan görüşlere muhalif bir görüş zikreden, göz açıp kapamasına fırsat verilmeden öldürüleceğine dair ifadeleri ile birlikte Ashâbu'l-Hadîs'ten olduğu halde, Kur'ân'ın lafzı konusunda Ashâbu'l-Hadîs'in çoğunluğundan

⁹⁹⁸ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 111, 112.

⁹⁹⁹ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 102-105.

¹⁰⁰⁰ Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), *Telbîsü İblîs*, Beyrut, Dâru'l-Kalem, ts., s. 16

¹⁰⁰¹ Düzgün, *Din Birey ve Toplum*, s. 146, 147.

ayrılan Buhârî'nin ilim meclisine gidilmesinin yasaklanması ve toplumsal anlamda baskı görmesi, duruma açıklık getirecek birer örnek niteliğindedir.¹⁰⁰²

Hukukî tecrit kapsamı altında ele alınan ifadeler değerlendirildiğinde, Ashâbu'l-Hadîs'in muhaliflerinin, temel hak ve hürriyetlerini hedef aldığı anlaşılmaktadır. Bir gruba mensubiyeti ya da teolojik bir görüşü nedeniyle kişilerin hayat, nesil, akıl, mal ve din güvenliği olarak sıralanan bütün temel haklarının ihlaline yönelik bir söylemin varlığı söz konusudur. Dışlayıcılığın, sadece teolojik alanda hakikat ve kurtuluş iddiasıyla sınırlı kalmayıp; insanların temel hak ve hürriyetlerini ortadan kaldıran söylem ve uygulamalara evrildiği görülmektedir.

Herhangi bir dine ve geleneğe mensup teologların, tarihçilerin, edebiyatçıların seyyahların ve politikacıların diğer din veya gelenekler hakkında söyledikleri ve yazdıklarının yapıcı ve kalıcı bir etki bıraktığı göz önünde bulundurulduğunda,¹⁰⁰³ İslam düşüncesinin erken döneminde, Ehl-i Sünnet veya Ehl-i Sünnet-i Hâssa ismi ile anılan Ashâbu'l-Hadîs'in, kendisine ve muhataplarına dair inşa ettiği söylemin kendisinden sonraki düşünce biçimlerini etkilemesinin kaçınılmaz olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Ashâbu'l-Hadîs'in dini koruma gayesi ile başlattığı bu tutum, bir tür dışlayıcı söyleme evrilmiş ve sonrasındaki dışlayıcı yorumların referans gösterdikleri kaynaklar haline dönüşmüştür. Ashâbu'l-Hadîs'in dışlayıcı söyleminin somutlaştığı kavramlar, farklı muhataplık ilişkilerinde kullanılmaya devam etmiştir. Daha sonraki süreçte, bu konuda toplumsal uzlaşmayı hedefleyen ve Ehl-i Sünnet-i Âmmе olarak adlandırılan Ehl-i Sünnet düşüncesi, dışlayıcı söylemin en keskin ifade biçiminden biri olan tekfire engel olmak üzere, Ehl-i Kible'nin tekfir edilemeyeceği ilkesini benimsemiştir. Ancak Müslümanların birlik ve beraberliği açısından önemli olan bu

¹⁰⁰² Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II, s. 354.

¹⁰⁰³ Ay, "İnsanın Doğal Yaratım Kapasitesi", s. 59.

ilke, sıklıkla ihlal edilmiştir. Daha sonraki asırlarda Ehl-i Sünnet düşüncesinde, dışlayıcı söylemin tezahürlerine dair örnek olarak Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) ve Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) görüşlerine değinmek mümkündür.

Gazzâlî, tekfirin; tekfir edilenin malına el konulması, kanının dökülmesi ve cehennemde ebedî kalınmasına hükmedilmesi gibi hukukî sonuçlar doğuran şer'î bir mesele olduğunu ve hemen tekfir yoluna gidenlerin cahil olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁰⁴ Gazzâlî'ye göre, tekfirden ileri gitmek “Allah'ın kulları üzerindeki geniş rahmetini daraltmak” anlamına gelecektir.¹⁰⁰⁵ Gazzâlî, mezheplerin muhaliflerini tekfir etmesini doğru bulmamasına rağmen, delilleri hatalı olanların “dalâlet ehli” ve “bid'at ehli” olarak nitelendirilebileceğini düşünmektedir. Nitekim Gazzâlî'ye göre, bir kişinin başka bir kişiyi dalâlet ehli olarak adlandırması, kendisine göre o kişinin yoldan sapmış olmasından kaynaklanmaktadır. Gazzâlî'nin bid'at tanımı ise, seleften gelen görüşler haricinde görüş beyan etmek şeklindedir. Dolayısıyla selefin hakkında söz etmediği konularda yeni bir görüş ortaya atılması durumunda, Gazzâlî'ye göre o kişiyi bid'at ehli olarak adlandırmak mümkündür.¹⁰⁰⁶ Öte yandan her ne olursa olsun, tekfire kapı aralanmaması gerektiğine dair vurgusuna rağmen¹⁰⁰⁷ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde, Meşşâî filozofları, ahirette cismanî haşrin kabul edilmemesi, âlemin kıdemi ve Allah'ın cüz'iyatı külliyyat cihetiyle bilmesi olmak üzere üç konuda tekfir etmektedir.¹⁰⁰⁸

¹⁰⁰⁴ Gazzâlî, *İslam'da Müsamaha*, s. 51, 52.

¹⁰⁰⁵ Gazzâlî, *İslam'da Müsamaha*, s. 56.

¹⁰⁰⁶ Gazzâlî, *İslam'da Müsamaha*, s. 42.

¹⁰⁰⁷ Gazzâlî, *İslam'da Müsamaha*, s. 41.

¹⁰⁰⁸ Konu hakkında kapsamlı bilgi için bkz. Muhammet Özdemir, *Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

Meşhur Eş'arî kelâmcısı Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38), ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağına, bunlardan birinin kurtuluşa erip cennete, ötekilerin de aşırılığa saparak, derin bir çukur ve kızgın bir ateşe girecekleri şeklindeki rivayeti esas alarak mezhepleri, “kurtuluşa eren fırka” ve “batıl fırkalar” şeklinde tasnif etmektedir.¹⁰⁰⁹ Mu'tezile, Hâricîler ve Cehmiyye gibi ekolleri Ehlü'l-Ehvâ olarak niteleyen Bağdâdî, onların cenaze namazlarının kılınmasının ve arkalarında namaz kılmanın caiz olmadığını ifade etmektedir. Bağdâdî, onların miraslarının fey olduğu; bu nedenle ne kendi aralarında, ne de Sünniler arasında paylaşamayacağını iddia etmektedir. Kaderiyye ve Mu'tezile'nin “ümmetin Mecûsileri” ve zındıkları olduğu, tevbeyle icabet etmedikleri takdirde öldürülmeleri gerektiği kabul edilmektedir.¹⁰¹⁰ Ashâbu'l-Hadîs'in görüşleriyle paralel olan bu görüşler, dışlayıcı söylemin sonraki dönemlerde de varlığını sürdürdüğünü göstermektedir.

¹⁰⁰⁹ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 1.

¹⁰¹⁰ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 283, 284.

II. BÖLÜM

ASHÂBU'L-HADÎS'İN AKAİD METİNLERİNDE DIŞLAYICI SÖYLEME TEMEL OLUŞTURAN DÜŞÜNSEL ESASLAR

Ashâbu'l-Hadîs'in re'y perspektifini benimseyenlere karşı takındığı dışlayıcı tutum, onları din dışı olmakla itham etme noktasına kadar ulaşmıştır. Ashâbu'l-Hadîs'in düşünsel arka planının bu tutuma hangi bakımlardan zemin hazırladığını değerlendirmek gerekmektedir. Bu bölümde, dışlayıcı söyleme temel oluşturan düşünsel esaslar, metodolojik, zihinsel ve ahlâkî çerçevede ele alınacaktır.

1. METODOLOJİK ÇERÇEVE

Re'y ve eser perspektiflerinin arasındaki gerilimin kökenleri, birtakım zihinsel esaslardan beslenmekle birlikte bu farklılaşma, iki farklı metodolojiyi ifade etmektedir. Ashâbu'l-Hadîs'in, Mu'tezile ile birlikte Ebû Hanîfe ve çevresini de eleştirmesi hem farklılaşmanın fikhî ve itikadî konular olmak üzere iki kanat üzerinden gerçekleştiğini hem de kırılmanın metodolojik olduğunu göstermektedir. Zira hem Ebû Hanîfe ve öğrencileri hem de Mu'tezile başta olmak üzere kelâmcılar, metodolojilerinde rasyonel unsurlara yer vermişlerdir. Metodoloji farklılığını, temelde, her iki perspektifin bilgi kaynağı olarak akla ve habere yükledikleri anlam ve değer netleştirmektedir.

1.1. İtikadî Konularda Aklın Dışlanması

Ashâbu'l-Hadîs, metodolojilerinde akla yer verenleri, esasen, dinî konularda metin dışında bir kaynak kullandıkları için tenkit etmiştir. Dârimî'nin, muhataplarına, görüşlerini desteklemek üzere, tıpkı kendilerinin yaptığı gibi, ayet veya hadis getirmeleri gerektiğine dair çok kez yaptığı çağrı,¹⁰¹¹ dinî konularda başka bir kaynağın

¹⁰¹¹ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 101, 158.

kabul edilmediğini ve Ashâbu'l-Hadîs'in kelâmcılara yönelik dışlayıcı söylemin bir gerekçesinin bu olduğunu göstermektedir. Kelâmcıların dini anlama, yorumlama ve bilgi üretme çabaları, kullandıkları yöntem sebebiyle, safsata ve yanıltmaca olarak görülmüştür.¹⁰¹² Akıl yöntemleri ve te'villeri kullandıkları için, Ashâbu'l-Hadîs muhataplarını, ayetleri ve hadisleri inkâr etmek ile itham etmiştir.¹⁰¹³ O halde, Ashâbu'l-Hadîs'in dışlayıcı söyleminin sebeplerinden birisinin, dinî konularda, akli ve nakli kullanma biçimindeki farklılaşma olduğunu söylemek mümkündür.

Kelâm, esasında, Kur'ân'ın sunduğu yeni teolojik eksende teslis, şirk ve senevî inançlara karşı Allah'ın birliğini ve bunu tesis eden metafizik prensipleri aklın sınırları içinde ispatlama çabasını ifade etmektedir.¹⁰¹⁴ İlk kelâm ekolü olan Mu'tezile'nin kelâm sisteminde, akıl ve vahiy kaynaşmış ve ahlâkî değerler evreni ortaya çıkmıştır.¹⁰¹⁵ Kelâmcıların ortak kanaati, dinî bilgi söz konusu olduğunda epistemik bir kaynak veya yöntem olarak aklın vazgeçilmez bir unsur olduğuna dairdir. Kelâmın bilgi sisteminde akıl, epistemolojik bir değere sahiptir.¹⁰¹⁶ Nitekim Mâturîdî'nin (ö. 333/944) bilgi teorisinde, bilgi kaynakları; duyular, haber ve akıldan oluşmaktadır.¹⁰¹⁷

¹⁰¹² Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 99.

¹⁰¹³ Örnek olarak bkz. Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 98, 99; Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 259.

¹⁰¹⁴ İbrahim Aslan, *Kâdî Abdulcebbâr'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, Ankara, Otto Yayınları, 2014, s. 9.

¹⁰¹⁵ Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, s. 10.

¹⁰¹⁶ Ramazan Altıntaş, "Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri", *Kelâmda Bilgi Problemi: Bildiriler*, 2003, s. 2.

¹⁰¹⁷ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 45- 52.

Hem kelâmcılar hem de Ashâbu'l-Hadîs akıllı kullanmaktadır.¹⁰¹⁸ Ancak onların sistemlerinde, akla yüklenen anlam ve değer ile akla verilen statü birbirinden oldukça farklıdır.¹⁰¹⁹ Kelâm literatüründe akıl; vâcib, müstahil, imkân, iyi ve kötü oluş vb. zorunlu bilgilerden oluşan bir kategoridir. Akıl, içerik olarak zarûriyât, evveliyât, müşahedât, tecrübiyât, mütevatirât ve fitriyât olarak nitelenen bilgileri kapsamına alacak şekilde kullanılmıştır.¹⁰²⁰ Dolayısıyla kelâmcılar tarafından aklın, düşünmeyi mümkün kılan bilginin kendisi ve bilgi üretme vasıtası olarak görüldüğünü söylemek mümkündür.¹⁰²¹ Mu'tezile kelâmcıları, Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları gibi ulûhiyet bahislerini ve diğer itikadî konuları, evrensel bir şekilde ele alma ve muhalif düşünce sistemleriyle ortak bir zemin üzerinden tartışma imkânı sağlayabilmek için akıldan hareketle temellendirme yoluna gitmişlerdir.¹⁰²² Mu'tezile, akletmeyi teolojinin ilk mukaddimesi ve hareket noktası olarak belirlerken; Ashâbu'l-Hadîs bu prensibin yerine koşulsuz teslimiyeti ve imanı koymuştur.¹⁰²³

Dine ilişkin re'yi kişisel görüş, subjektif bir akıl yürütme anlamında gören ve onu hevâ ile özdeşleştiren Ashâbu'l-Hadîs ise akıllı, ilâhî mesajları mecaza başvurmadan

¹⁰¹⁸ Binyamin Abrahamov, İbn Teymiyye örneği üzerinden, selefi zihniyetin rasyonalizm değil de mantık çerçevesi içinde kaldığını vurgulamaktadır. Bkz. Abrahamov, *İslam Kelâmı*, s. 14.

¹⁰¹⁹ Abrahamov, *İslam Kelâmı*, s. 39.

¹⁰²⁰ Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, s. 32.

¹⁰²¹ Mâtürîdî'nin bilgi teorisinde, bilgi edinmenin yollarından birisi olan akıl yürütme, "istidlâl" olarak adlandırılmaktadır. Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 49-52.

¹⁰²² Mehmet Bulgen, "Kelâm İlminde Ulûhiyet Bahislerinin Güncellenmesi Üzerine", *Kelâm İlmi ve İslâm Hukukunda İçerik Sorunları*, ed. İlyas Çelebi-Mehmet Bulgen, İstanbul, Ensar Yayınları, 2017, s. 144.

¹⁰²³ Mu'tezile'nin akıl anlayışı hakkında bilgi için bkz. İbrahim Aslan, "Mu'tezile Rasyonalizmi Üzerine", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2017, c. 12, sy. 2, s. 81-102.

anlamanın imkânı olarak kullanmışlardır.¹⁰²⁴ Bunun dışında onlar, kendi görüşlerini ve akidelerini savunmak için akli kanıtlara başvurmuşlardır. Buna örnek olarak, Ashâbu'l-Hadîs'in reddiyelerinde yer alan, kelâmcıların görüşlerini çürütmek üzere yaptıkları izahları ve farazi diyalogları zikretmek mümkündür. Bunların dışında basit akli argümanlar, kapalı ifadelerin olduğu ayet ve hadislerin mecazî yorumlarını çürütmek için kullanılmıştır.¹⁰²⁵

Koçyiğit, Ashâbu'l-Hadîs'in dinî ve bilhassa itikadî konularda, sadece Kur'ân ve sünneti esas aldıklarını; hiçbir re'y ve ictihada iltifat etmediklerini ifade etmektedir. Zira Kur'ân, insanların ihtilaf ettikleri konularda onların aralarını bulmak ve adaletle hükmetmek üzere indirilmiştir. Yine Kur'an'da, insanların dinî ve dünyevî anlaşmazlıklarında, Kur'ân ve sünnete başvurmaları emredilmiştir. Dolayısıyla bu anlayışa göre, dinî ve itikadî konularda bir insanın ihtiyaç duyacağı her türlü bilgi, tam olarak bu iki kaynaktan mevcut olup, Müslümanların bunun dışında bilip öğrenmekle veya iman etmekle mükellef oldukları başka bir husus bulunmamaktadır.¹⁰²⁶

İbn Kuteybe, kelâmcıların kıyas ve delil yöntemine tabi olmalarını eleştirmekte ve kazançlı olanın taklit¹⁰²⁷ ve Rasûlullah'ın izinden gitmek olduğunu düşünmektedir.¹⁰²⁸ İbn Kuteybe, Kur'ân ayetlerinin ve hadislerin manalarının ihtiva ettiği inceliklerin ve garib kelimelerin, *istitâat*, *tevlid*, *tafra*, *cüz*, *araz*, *cevher*, *keyfiyet*,

¹⁰²⁴ Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, s. 30.

¹⁰²⁵ Abrahamov, *İslam Kelâmı*, s. 46.

¹⁰²⁶ Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, s. 54.

¹⁰²⁷ Hayri Kırbaçoğlu, taklit ile kastedilenin hadislere uymak olduğunu belirtmektedir. Bkz. İbn Kuteybe, *Hadis Müdafası*, çev. M. Hayri Kırbaçoğlu, s. 81.

¹⁰²⁸ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, s. 117.

kemiyet ve *eyniyet* gibi konular ile anlaşılamayacağını iddia etmektedir.¹⁰²⁹ O, zikredilen bu konularda tartışılmasını dahi eleştirmektedir.¹⁰³⁰ Bu ifadelerden, Ashâbu'l-Hadîs'in, kelâmcıların akla ve istidlâle yüklediği rolü, Hz. Peygamber'in yolundan gitmeye alternatif bir yöntem olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Dârimî, muhataplarından açık bir delil getirmelerini talep ettiğinde, delillerin getirilmesi gereken kaynakları, Kur'ân, sünnet ve icmâ olarak sıralamıştır.¹⁰³¹ Bu bilgiler, Ashâbu'l-Hadîs'in kendi yöntemine dair açık izahlardır. Ashâbu'l-Hadîs'in, kabul edilen temel üç kaynağı -Kur'ân, sünnet ve icmâ- taklit yöntemini benimsediği anlaşılmaktadır. Ayetlerde, Hz. Peygamber ve sahabeye isnad edilen rivayetlerde hüküm bulunamazsa, selef âlimlerinin görüşlerine uyulmaktadır.¹⁰³² Bir şeyi akılla bilmek veya kaynak olarak akli kullanmak ise yolunu kaybetmek ve dalâlete düşmek olarak değerlendirilmektedir.¹⁰³³ Bu doğrultuda, Ashâbu'l-Hadîs'in en belirgin özelliklerinin, ayetleri ve hadisleri mümkün olduğu kadar yoruma tâbi tutmadan ve kıyasa başvurmada uygulamak, aklî-edebî ilimlerden ziyade naklî ilimlerle ilgilenmek olduğu ifade edilmektedir.¹⁰³⁴

Ashâbu'l-Hadîs'in benimsediği yöntem, dinî söylemlerinde farklı şekillerde farklı şekillerde tezahür etmiştir. Bunlardan birisi, kelâm ilmine ve akla yapılan hücum olmuştur.¹⁰³⁵ Dârimî, selef, kelâmcıların gündeme getirdikleri meseleleri araştırmayı

¹⁰²⁹ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, s. 61.

¹⁰³⁰ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz*, s. 11.

¹⁰³¹ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 60.

¹⁰³² Akbulut, *Kur'ân'a Yabancılaşma Süreci*, s. 136, 137.

¹⁰³³ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 123.

¹⁰³⁴ Aydın, "Ehl-i Hadîs", *DİA*, X, s. 507.

¹⁰³⁵ Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2016, s. 48-62.

çirkin gördüklerini;¹⁰³⁶ Hz. Muhammed başta olmak üzere, sahâbe ve tabînin ümmeti böyle bir durumdan sakındırma çabasında olduklarını; kendilerinin Kur’ân ve Allah hakkında hevâları ile konuşmaktan ve dolayısıyla dalâlete düşmekten çekindiklerini belirtmekte ve bu görüşlerini Kur’ân hakkında muhalefet veya tartışmanın küfr olduğuna dair birtakım rivayetlerle desteklemektedir.¹⁰³⁷ Bu doğrultuda Zenâdîka ve Allah hakkında konuşan kimseler zuhur edene dek ümmet için bir tehlike olmadığını ifade etmektedir.¹⁰³⁸ Dârimî’nin bu açıklamalarından Ashâbu’l-Hadîs’in, akıl karşıtı tutumunu, rivayetlere dayandırarak temellendirdiği anlaşılmaktadır.

Ashâbu’l-Hadîs’in metodolojisine dair değinilmesi gereken bir diğer husus ise, te’vil karşıtlığıdır. Kelâm ilmini reddeden Ashâbu’l-Hadîs, imana taalluk eden konuların, Kur’ân’daki bazı kapalı ifadelerin ve haberî sıfatların tartışılmaması gerektiğini kabul etmiştir. Bu gibi konular hakkında benimsenen metot, karar vermemek (tevkîf) ve bilgilerini Allah’a havale etmek (tevfiz) olmuştur.¹⁰³⁹ Eş’arî, Ashâbu’l-Hadîs’in “nasıl” ve “niçin” sorularını bid’at kabul etikleri için sormadıklarını ifade etmektedir.¹⁰⁴⁰ Buhârî, Ahmed b. Hanbel ve ehlinin, anlaşılması zor olan şeyleri araştırıp irdelemeyi hoş karşılamadıklarını; hakkında ilim gelip, Rasûlullah’ın açıklamış olduğu hususların dışında kelâmcılarla tartışmaya girmekten kaçındıklarını

¹⁰³⁶ Dârimî burada, “araştırmak, meşgul olmak” anlamına gelen “havz” kelimesini kullanmaktadır. Eş’arî ise *er-Risâle fi İstihşâni’l-havz fi ilmi’l-keâm* adlı eserinde kelâm ilmini eleştiren ve kelâmî tartışmaları bid’at gören Ashâbu’l-Hadîs’in iddialarını aklî delillerle çürütürerek, kelâm ilminin konularının ve aklî istidlâllerin aslında Kur’ân ve sünnette yer aldığını ispatlamaya çalışmaktadır. Bkz. Talat Koçyiğit, “Ebu’l Hasan el-Eş’arî ve Bir Risalesi”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1960, s. 165-174; Özvarlı, M. Sait, “el-Has ale’l-Bahs”, *DİA*, 1997, XVI, s. 270-271.

¹⁰³⁷ Dârimî, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, s. 42.

¹⁰³⁸ Dârimî, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, s. 42, 44, 45.

¹⁰³⁹ Abrahamov, *İslam Kelâmı*, s. 40.

¹⁰⁴⁰ Eş’arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 239.

belirtmektedir.¹⁰⁴¹ Dârimî, muhaliflerine ilgili ayetleri ve âsârı zikrederek cevap verdikten sonra, onların aleyhine söyleyebilecekleri birçok görüş ve sözlerinin var olmasına rağmen, bunların yeterli olacağını ifade etmektedir. Bu konuda onun gerekçesi ise, zayıf olarak nitelendirdiği insanların kalplerinin, bu bilgileri taşıyamayacağı endişesidir.¹⁰⁴²

Buhârî, seleften bir âlimin, Allah'ın nerede olduğu sorulacak olsa, gökte olduğu; göklerden evvel arşın nerede olduğu sorulsa, suyun üzerinde olduğu; sudan evvel arşın nerede olduğu sorulsa, “bilmiyorum” cevabını vereceğini söylediğine dair bir rivayeti aktarmaktadır. Buhârî, bu tutumun, “O dilemedikçe O'nun ilminden hiç bir şey kavrayamazlar.”¹⁰⁴³ haberine dayandığını kabul etmektedir. Buhârî'ye göre bu ayette geçen ifadeler, Allah'ın beyan ettikleri dışında bir şeyin kavranamayacağı anlamına gelmektedir.¹⁰⁴⁴ Ashâbu'l-Hadîs'in bu tutumu, te'vilin reddi fikrini beraberinde getirmiştir. Ashâbu'l-Hadîs, her ne kadar aynı ayetler üzerinden farklı yorumların ve görüşlerin mevcudiyetinden haberdar olsa da Kur'an'ın zâhirinin ve bâtının kendi görüşlerini desteklediğini ve te'vile yer olmadığını kabul etmektedir.¹⁰⁴⁵ Dârimî, muhataplarını te'vil yaptıkları için, delilin kendi aleyhlerinde olduğunu bildikleri halde delile karşı kibirlenen inkârcılar olarak görmektedir.¹⁰⁴⁶ Nasların çok açık olduğunu,

¹⁰⁴¹ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 99.

¹⁰⁴² Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 158.

¹⁰⁴³ Bakara 2/255.

¹⁰⁴⁴ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 41.

¹⁰⁴⁵ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 77.

¹⁰⁴⁶ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 77.

avam ve havas herkes tarafından anlaşıldığını ve te'vile bir alan olmadığını ileri sürmektedir.¹⁰⁴⁷

Ashâbu'l-Hadîs, bir konuda, Hz. Peygamber ve ondan sonraki ilim ehlinde sahih yolla gelen âsâr, Kitap'tan bir söz ve bunlar hakkında icmâ olduğu takdirde, te'vile yer olmadığına dair Müslümanların icmâsı olduğunu kabul etmiştir. Bu durumda te'vil yapanlar ise, kibirli ve inkârcı olmakla nitelendirilmiştir.¹⁰⁴⁸ Hz. Peygamber'in ve sahabenin te'vil yapmadığı iddiası te'vilin bir yöntem olarak reddedilmesinde gerekçe olarak gösterilmiştir. Dârimî tarafından birçok konuda ayetlerin, Hz. Peygamber'den, sahabeden ve tabiînden gelen âsârın; te'vil yapan, dalâlette olan ve şüphelerine tabi olan kimseler dışında herkes için yeterli olduğu vurgulanmıştır.¹⁰⁴⁹ Benzer şekilde müteşabih ayetlerin te'vil edilmesini eleştiren Ahmed b. Hanbel de ayetlerin te'vil edilmesi ile ulaşılan bazı görüşleri, fitne olarak nitelendirmiştir. O, Kur'ân-ı Kerîm'deki "kılmak, etmek ve yapmak" anlamındaki "ce'ale" fiilinin "halaka" yani "yaratma" anlamına geldiğine dair görüşü dile getirenlerin Kur'ân'ın indirildiğini inkâr etmek ve Kur'ân'ın te'vili ile fitne çıkarmak niyetinde olduklarını ileri sürmüştür.¹⁰⁵⁰

Ashâbu'l-Hadîs'in Kur'ân metnine ve âsâra dayanarak temellendirmeye çalıştığı akıl karşıtı söylemin tezahürlerinden birisi, ilk üç neslin kutsallaştırılması olmuştur. Ashâbu'l-Hadîs tarafından, Kur'ân ve Hz. Peygamber'in hadisleri ile birlikte, ilk üç nesli teşkil eden Müslümanların söz ve davranışlarını kudsiyet mertebesine yükseltmiştir.¹⁰⁵¹ Onların metodolojisinde, fikhın ve teolojinin yalnızca naslara

¹⁰⁴⁷ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 78.

¹⁰⁴⁸ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 119.

¹⁰⁴⁹ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 158.

¹⁰⁵⁰ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 215.

¹⁰⁵¹ Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 32.

dayanarak tespit edilmesi, eserlerinde konuyla ilgili Hz. Peygamber'den, sahabeden ve tabîinden rivayet edilmiş sözleri sıralamakla yetinmelerine neden olmuştur.¹⁰⁵² Ashâbu'l-Hadîs'in bu tutumunun arkasında, ayetlerde ve âsârda, Müslümanların ihtiyaç duyduğu ve duyacağı her türlü soru ve sorunların cevabının olduğu fikri yatmaktadır.

Halife Me'mûn'un huzurunda *halku'l-Kur'ân* meselesini tartışan Bîşr el-Merîsî ile Abdülazîz b. Yahyâ el-Kinânî'nin bir diyalogu,¹⁰⁵³ Ashâbu'l-Hadîs'in naslarda her türlü sorunun çözümü olduğuna dair görüşlerini anlaşılır kılmaktadır. Me'mûn'un Bîşr'e yeni bir sorusu veya delili olup olmadığını sorması üzerine Bîşr, "Ey mü'minlerin emiri! Kinanî, konuştuğu her şey için Kur'ân nassı istiyor. Bu ise güç yetirilemeyecek şeylerdendir. Çünkü insanların dinlerini bilmek konusunda ihtiyaç duydukları her konuşma Kur'ân nassıyla Allah'ın Kitab'ında bulunmaz; ancak bunlar Kur'ân'da te'ville bulunur." demiştir. Bunun üzerine Kinanî, insanların dinlerini bilmek için ihtiyaç duydukları ve münakaşa yaptıkları her şeyin Kur'ân'da mevcut olduğunu ve Allah'ın kitabında hiçbir şeyin eksik bırakılmadığına dair fikrini beyan etmiştir.¹⁰⁵⁴ Dinî konularda, insanların ihtiyaç duyduğu ve duyacağı her şeyin naslarda ve âsârda bulunduğu dair kabul, kaynak olarak aklı dışarıda bırakmaktadır. Burada Bîşr, ihtiyaç duyulan yeni soru ve sorunlar karşısında Kur'ân'ın değerini göz ardı etmemiş, aksine Kur'ân'a dayalı bir yorumlama faaliyetinden söz etmiştir. Kinanî, Allah'ın sözlerini söylediğini, yalnızca ona tabî olduğunu ve bid'at ehlinden olmadığını ifade etmiştir.

¹⁰⁵² Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, s. 103.

¹⁰⁵³ Halku'l-Kur'ân tartışmasının en erken dönem kaynağı sayılan *el-Hayde* isimli eser, Mürcî-Hanefî ulemasından Bîşr el-Merîsî ile Şâfiî ulemasından Abdülazîz b. Yahyâ el-Kinânî'nin konu hakkındaki tartışmasını içermektedir. Bkz. Esen, *Kelâmullah Tartışmaları ve el-Hayde*.

¹⁰⁵⁴ Esen, *Kelâmullah Tartışmaları ve el-Hayde*, s. 102.

Böylece tartışmanın sınırları, naslar ile sınırlandırılmış ve sınırların dışındaki her türlü yeni söz, bid‘at olarak nitelendirilmiştir.¹⁰⁵⁵

Ahmed b. Hanbel’in, Kur’ân’ın yaratılmışlığı fikrine karşı ayetlerden getirdiği bir delil, onun, naslarda zâhirî olarak her şeyin mevcut olduğuna dair inancını göstermektedir. Kur’ânda insanlara “deyiniz ki”¹⁰⁵⁶ kalıbında birçok husus zikredilmiş olduğu halde, “Deyiniz ki: ‘Allah’ın kelâmı yaratılmıştır’.” şeklinde bir ifade tarzının olmayışı, Kur’ân’ın yaratılmış olmadığına delil olarak getirilmiştir.¹⁰⁵⁷ Nitekim Ahmed b. Hanbel’e göre, “demeyin” lafzıyla insanların uyarıldığı ve birtakım şeylerden nefyedildiği ayetlerde¹⁰⁵⁸ “‘Kur’ân, Allah’ın kelâmıdır’ demeyiniz.” şeklinde bir ifade bulunmayışı ise, onun kelâm olarak isimlendirilmesine imkân vermektedir.¹⁰⁵⁹ Ahmed b. Hanbel’in bu açıklamalarına göre, bir başka kimsenin, Kur’ân ayetlerinde “‘Kur’ân yaratılmıştır’ demeyiniz.” ifadesinin bulunmayışı sebebiyle, Kur’ân’ın yaratılmış olduğunu savunma ihtimali bulunmaktadır. Buna rağmen Ashâbu’l-Hadîs, aklî delillendirmelerden kaçınmak ve sadece Kur’ân’ı esas almak için bu tarz zorlama yorumlar yapmıştır.

Hadislerin bir konu hakkında derlenmesi ve delil olarak sunulması tümüyle subjektif süreçlerdir. Bu kategorizasyonlar vasıtasıyla aslında hadislere belli anlamlar yüklenmektedir. Bazen konuyla ilgisi olmayan hadisler, kabul edilen görüşü

¹⁰⁵⁵ Esen, *Kelâmullah Tartışmaları ve el-Hayde*, s. 57.

¹⁰⁵⁶ Ayetlerdeki karşılığı, “قولوا” ve “قل” şeklindedir: Bakara 2/83, 136; Ahzâb 33/70; Ankebût 29/46; Âl-i İmrân 3/64; Kehf 18/29; Zuhurf 43/89.

¹⁰⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, s. 238.

¹⁰⁵⁸ *er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye* adlı eserde bu konuda örnek olarak zikredilen ayetler şunlardır: Nisâ 4/94, 171; Bakara 2/104, 154; Kehf 18/ 23, 24; İsrâ 17/23, 29, 33, 36, 37; Kasas 28/77; En‘âm 6/151. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, s. 238, 239.

¹⁰⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, s. 239.

desteklemek üzere kullanılmaktadır. Bazen ise bir konu hakkında iki farklı görüşü destekleyecek nitelikte rivayetler mevcut olmasına rağmen, bunlar arasından sadece tercih edilen görüşü desteklediği düşünülenler seçilmektedir.

Buhârî'nin *Halku ef'âli'l-'ibâd* adlı eseri incelendiğinde, onun, kendi görüşlerini, hadisler üzerinden izah etmeye çalıştığı görülmektedir. Ashâbu'l-Hadîs'in, dinî konulara dair bütün meselelerin âsârda mevcut olduğuna dair kabulleri, onları, daha evvel gündemde olmayan konuları dahi hadislerle bağlantılı olarak açıklamaya sevk etmiştir. Örneğin, Buhârî, "Hz. Peygamber'in Yüzüğüne Allah'ın Kitabından Naksettirmesi ve O Üzerinde İken Hacetini Gidermesi" başlıklı bâbın altında Kur'ân ayetlerinin yazılı bulunduğu sayfalara abdestsiz dokunulabileceğine ve yaratılmışların sözleri ile yemin edilemeyeceğine dair rivayetleri zikretmektedir.¹⁰⁶⁰ Sıralanan rivayetlerle açıklanmak istenen husus ise, Kur'ân lafızlarının yazılı halinin ve insanların kıraatlerinin mahlûk olduğudur. Okunan şeyin kendisinin ise mahlûk olmadığı ve Allah'ın kelâmı olduğu kabul edilmektedir.¹⁰⁶¹ Kur'ân'ın kendisi yaratılmış olmadığı halde lafzı itibarıyla yaratılmış olduğu fikri, Kur'ân ayetlerinde geçen lafızların, Hz. Peygamber ve sahâbe tarafından yüzüklere, mektuplara yazıldığına ve bunlara abdestsiz dokunulduğuna dair hadislerle izah edilmiştir.

Ahmed b. Hanbel ve Dârimî, aynı yöntemi kullanarak Buhârî'nin görüşünün aksine, hadisler üzerinden Kur'ân'ın bütünüyle yaratılmamış olduğunu ispat etmeye çalışmışlardır. Hatta Buhârî'nin insanların tilaveti ile Allah'ın kelâmının ayrı olduğuna dair âsârdan delil olarak getirdiği sözlerden birisi, bu görüşü reddeden Ahmed b. Hanbel'e aittir. Ahmed b. Hanbel'in Âsım b. Behdele'nin (ö. 127/745) kıraatından hoşlanmadığına dair ifadeleri, Buhârî tarafından Kur'ân'ın kendisi ile kıraatının ayrı

¹⁰⁶⁰ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 188-224.

¹⁰⁶¹ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 192.

şeyler olduğuna hamledilmiştir.¹⁰⁶² Ashâbu'l-Hadîs'e göre, sahih oldukları kabul edilerek yer verilen bu rivayetlerin verdiği bilgilerin yanlış olma ihtimali bulunmamaktadır. Ancak görüldüğü üzere, aynı konu hakkında iki farklı görüş de hadislerle dayandırılmaktadır.

Bir konu hakkında farklı nitelikte rivayetlerin varlığına rağmen arzu edilenlerin seçilmesine dair verilebilecek örnekler arasında, hadis külliyyatında yer alan ve tekfirin tehlikelerine işaret eden rivayetlerin¹⁰⁶³ Ashâbu'l-Hadîs tarafından görmezden gelinmesini zikretmek mümkündür. Her ne kadar merkeze âsâr alınmış olsa da bunlar arasından seçilen ve konuyla ilgili olduğu düşünülen hadislerin seçimi subjektiftir. Bu durumda rivayetlerin hem kendi görüşünü desteklemek üzere seçilmiş olması hem de muhatapları tenkit etmek üzere hadislerle anlamlar yüklenmesi ihtimali doğmaktadır.

Re'yi kabul etmeyen ya da alanını oldukça daraltan tutuma zemin hazırlayan hususlardan birisinin, Hz. Peygamber'in re'yinin, vahiyden kaynaklandığı veya vahiy mesabesinde sayılabileceği fikrinin olduğu söylenebilir.¹⁰⁶⁴ Hz. Peygamber'in Kur'ân dışında vahiy aldığı kabulü, onun re'yinin de vahiy kaynaklı olduğu düşüncesine sebebiyet vermektedir. Ashâbu'l-Hadîs, tartıştığı konuları delillendirirken, vahiy dışında haber verilmesi mümkün olmayan gaybî¹⁰⁶⁵ bilgileri ihtiva eden rivayetleri de

¹⁰⁶² Buhârî, *Halku ef'âli'l- 'ibâd*, s. 206.

¹⁰⁶³ Örnek olarak Tirmizî, *el-Câmi 'u's- sahih*, "İman" 16, s. 1917.

¹⁰⁶⁴ Bu fıkre dair örnekler için bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bâri*, XIII, s. 306; Uraler, *Sünnete Uymanın Önündeki Engeller*, s. 92; M. Esad Kılıçer, *İslam Fıkında Re'y Taraftarları*, Ankara, DİB Yayınları, 1994, s. 15.

¹⁰⁶⁵ Gayb, akıl ve duyular yoluyla hakkında bilgi edinilemeyen varlık alanı anlamına gelmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de, bu kelime, beşerî bilginin erişemediği şeyler hakkında kullanılmaktadır. Gayb bilgisinin Allah'ın mutlak inhisarında olduğunu ifade eden ayetler (Neml 27/65; Yunus 10/20; En'âm 6/59) bulunmaktadır. Ancak elçilere, kendilerine tebliğ edilen vahiy vasıtası ile gaybı bilme imkânı verilmektedir. Bu doğrultuda Hz. Peygamber'e Kur'ân kaynaklı gayb bilgisinin verilmiş olduğu ve onun,

kullanmıştır.¹⁰⁶⁶ Bu rivayetlerin bir kısmı, Hz. Peygamber'e isnad edilmeksizin aktarılmaktadır.¹⁰⁶⁷ Bu durumda, Hz. Peygamber'in gaybdan haber verdiği ve Kur'an dışında vahyin imkânı gibi kabullerin, itikadî konularda aklın dışlanması sebebiyet veren unsurlardan olduğunu söylemek mümkündür.¹⁰⁶⁸

İbn Kuteybe'ye göre sünnet, Cebrâil aracılığıyla Allah'tan gelmektedir. Rasûlullah'a nispet edilen "Bana Kur'an ve onunla beraber, onun misli verildi" hadisi bu doğrultuda değerlendirilmiş ve "misli" ile sünnetin kastedildiği savunulmuştur.¹⁰⁶⁹

Kur'an vahyinin dışında kati gaybî bilgi edinme imkânına sahip olmadığı belirtilmektedir. Bu konu hakkında kapsamlı bilgi için bkz. Mehmed Said Hatipoğlu, *Hiz. Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy*, Ankara, Otto Yayınları, 2012.

¹⁰⁶⁶ Örneğin, Allah'ın Hz. Musa ile konuşması hakkında, isnad verilmeksizin, Zühri'den, Hz. Musa'nın Rabbinin sözünü işittiğinde "Bu kelâm senin midir?" diyerek şaşırması üzerine Allah'ın, bütün lisanların kudretine sahip olduğu halde, Musa'nın kaldırabilmesi için on bin lisanın kuvvetinde konuştuğunu, daha fazlasıyla konuşsa, Musa'nın öleceğini bildirdiği rivayet aktarılmaktadır. Benzer şekilde, Allah'ın Musa'ya hitap ettiğinde, Allah'ın ve nidasının semada olduğuna dair aktarılan rivayet, buna örnek olarak verilebilir. Kelâmullah konusunda, Amr b. Âs'a (ö. 43/664) nispet edilen, Kur'an geldiği yere dönmeden kıyametin kopmayacağına dair ifadeler de gaybî bir konu hakkında zikredilen rivayetler arasındadır. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 270; Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 53; Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 165.

¹⁰⁶⁷ Hadis literatüründe, isnadı sahâbede kalmakla birlikte, Hz. Peygamber dönemine izafe edilen rivayetlere "hükmen merfû" denilmektedir. Hz. Peygamber'e isnad edilmemekle beraber sahâbenin veya tabiûnun ictehad eseri olarak söylemesi mümkün olmayan hadisler de bu kavram ile ifade edilmektedir. Örneğin herhangi bir sahabî veya tabiûnin kıyametle ilgili söylediği bir söz, onun bu sözü kendisine Hz. Peygamber'den başkası söylemiş olamayacağı düşüncesinden hareketle merfû sayılmaktadır. Bkz. Muhammet Yılmaz, "Mevkûf Hadisler ve Hükmen Merfû Kavramı", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, c. 1, sy. 1, s. 169, 170.

¹⁰⁶⁸ Sünnetin vahiy olduğunu kabul eden görüşün delilleri hakkında bilgi için bkz. Ahmet Keleş, "Sünnet Vahiy İlişkisi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, c. 1, s. 167-177; Vahy-i Gayr-i Metlûv doktrinin eleştirisi için bkz. Akbulut, *Kur'an'a Yabancılaşma Süreci*, s. 92-98.

¹⁰⁶⁹ İbn Kuteybe sünneti, Cebrâil'in Allah'tan getirdiği sünnet; Allah'ın Rasûlullah'a mübah kılması ile Hz. Peygamber'in kendi görüşüne dayanarak emrettiği sünnet; tatbiki ile sevap kazandıran, terkinde günah olmayan edep maksatlı sünnet olmak üzere üç gruba ayırmıştır. Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, s. 282, 283.

Dolayısıyla ona göre, sünnet ve Kur'ân, Kur'ân'ı nesh etme hususunda kaynak olarak aynı değerdedir. Nitekim İbn Kuteybe, kelâmcıların Kur'ân'a aykırı olmakla eleştirdiği birtakım hadisleri, sünnetin Kur'ân'ı nesh ettiği fikri doğrultusunda açıklamaktadır.¹⁰⁷⁰ Dârimî de Allah'ın Kur'ân ve Rasûlullah'a inenler dışında, kendisine kelâm nispet etmediğini ifade etmektedir.¹⁰⁷¹ Böylece, Kur'ân ile birlikte aynı zamanda Hz. Peygamber'e atfedilen birtakım hadislerin, Allah'a nispeti kabul edilmektedir.

Buhârî'nin, *Sahîh* adlı eserinde, kendi kanaatinin yansımaları olan bâb başlıklarından birisini, "Hz. Peygamber'in Ümmetinden Kadın ve Erkeklerle Re'y ve Temsil Olmaksızın Öğretmesi" şeklinde isimlendirmiştir.¹⁰⁷² Bu bâbtaki bir rivayette¹⁰⁷³ yer alan "Hz. Peygamber onların yanına geldi ve Allah'ın kendisine öğrettiği şeylerden kadınlara da öğretti." ibaresinden hareketle, ölen çocukların, annesine ve babasına şefaathçi olacağı¹⁰⁷⁴ haberinin tevkifi, yani Allah tarafından bildirilmiş olduğu; bu konuda re'y ve kıyasa yer olmadığı kabul edilmiştir.¹⁰⁷⁵ Bu durumda bu ifadelerin, Hz. Peygamber'in haber verdiği ancak Allah'ın Kur'ân dışında kendisine vahiyle bildirdiği hususlar şeklinde kabul edilmiş olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁰⁷⁰ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, s. 280.

¹⁰⁷¹ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 160.

¹⁰⁷² Muhammed b. İsmâil el-Buhârî (ö. 256/870), *el-Câmi'u's-sahîh (Kütüb-i Sitte içinde)*, nşr. Salih b. Abdülaziz, Riyad, Dâru's-Selam, 2000, "İ'tisâm" 9, s. 609.

¹⁰⁷³ Sözü edilen rivayet şu şekildedir: "Ebu Saîd şöyle demiştir: Bir kadın Rasûlullah'a geldi ve 'Ya Rasûlullah! Erkekler senin sözlerini alıp gittiler. Şu halde biz kadınlar için de bir gün ayır da bizler o gün sana gelelim, sen de Allah'ın sana öğrettiği şeylerden bize öğretirsin!' dedi. Rasûlullah 'Şu günlerde, şu saatlerde, şu mekânda toplanın' buyurdu. Kadınlar toplandılar. Rasûlullah onların yanlarına geldi ve Allah'ın kendisine öğrettiği şeylerden kadınlara da öğretti. Sonra onlara 'İçinizden hiçbir kadın yoktur ki çocuklarından üç tanesini kendisinden önce ahirete yollasın da bunlar cehenneme karşı onun için perde olmasın!' dedi.". Bkz. Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "İ'tisâm" 9, s. 609.

¹⁰⁷⁴ Uraler, *Sünnete Uymanın Önündeki Engeller*, s. 93.

¹⁰⁷⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bâri*, XIII, s. 306.

Buhârî aynı bölümde başka bir bâbı da “Hz. Peygamber hakkında vahiy indirilmemiş konularda, kendisine soru sorulduğunda ‘bilmiyorum’ der veya kendisine o konuda vahiy inene kadar o soruya cevap vermez; rey ve kıyasa göre hüküm vermezdi” şeklinde isimlendirmiştir.¹⁰⁷⁶ Bu ifadelerden, kendisine soru sorulsa bile Hz. Peygamber’in vahiy dışında kendi re’y ve kıyasıyla görüş bildirmediği kanaatinin varlığı anlaşılmaktadır. Bu durumda Hz. Peygamber’in Kur’ân dışında sarfettiği sözlerin bir kısmının da vahiy kategorisinde değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) buradaki vahiy ile kastedilenin hem okunmasıyla ibadet edilen Kur’ân hem de bunun dışında başka şeyler olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁷⁷

Buhârî’nin *Halku ef‘âli’l-‘ibâd* adlı eserinin bir bölümü, Hz. Peygamber’in kendisine indirileni, tam ve kusursuz bir şekilde tebliğ ettiğine dair hadislere tahsis edilmiştir.¹⁰⁷⁸ Konuyla ilgili ayetleri içeren hadisler ve sahâbenin Hz. Peygamber’in üzerine düşen tebliğ vazifesini yerine getirdiğine şahitlik ettiklerine dair rivayetler de zikredilmiştir. Buhârî’nin, muhataplarını hedef aldığı bir eserde söz konusu rivayetleri derlemesi, tüm emir ve yasakların belirlenmiş ve inanılması gereken her şeyin Hz. Peygamber’in tebliği ile sabit olduğunu; yani Hz. Peygamber’in tebliği dışında kalan unsurlara yer olmadığını vurgulamaya çalıştığı izlenimini uyandırmaktadır. Ancak Buhârî’nin, Hz. Peygamber’in tebliği ile sadece Kur’ân’ı değil onun bütün sözlerini ve kudsî hadisleri de kastettiğini göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Buhârî, *Halku ef‘âli’l-‘ibâd* adlı eserinde kudsî hadislere ve farklı isnadlarına yer vermektedir.¹⁰⁷⁹ Bu hadislerin senedinde, Hz. Peygamber’in ilgili rivayeti, Allah’tan aldığı açıkça ifade

¹⁰⁷⁶ Buhârî, *el-Câmi‘u’s-sahîh*, “İ’tisâm” 8, s. 609.

¹⁰⁷⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-Bâri*, XIII, s. 303.

¹⁰⁷⁸ Buhârî, *Halku ef‘âli’l-‘ibâd*, s. 155-170.

¹⁰⁷⁹ Buhârî, *Halku ef‘âli’l-‘ibâd*, s. 170-176.

edilmektedir. Sözü edilen rivayetlerin muhteva itibariyle konudan bağımsız olmaları, Hz. Peygamber'in Kur'an dışında vahiy aldığını ispatlama gayretinin varlığına işaret etmektedir. Kur'an dışında vahyin kabulü ise, elçilik görevinin sınırlarını genişleterek, suistimal edilebilecek pek çok malzemenin gündeme gelmesine imkân sağlamaktadır. Metin merkezli bir din anlayışına sahip olan Ashâbu'l-Hadîs'in birtakım rivayetleri vahiy olarak kabul etmesinin, hem onların hakikatin temsilcisi olma iddiasını hem de dışlayıcı tutumunu beslediği söylenebilir.

Ahmed b. Hanbel'i te'vil¹⁰⁸⁰ yapmaya en uzak kalmış kişi olarak nitelendiren Gazzâlî (ö. 505/1111), buna rağmen Ahmed b. Hanbel'in de te'vile mecbur kaldığını, kendisine ulaşan üç örnek üzerinden aktarmaktadır.¹⁰⁸¹ Her ne kadar Ashâbu'l-Hadîs, dini anlama, açıklama ve yaşama konusunda, bilhassa itikadî hususlarda, sadece selefin geleneğine bağlı kaldıklarını iddia etseler de bazen bizzat kendilerinin de bu ilkeyi terk etmek durumunda kaldığı anlaşılmaktadır. Toplumun, zamanın, imkân ve ihtiyaçların değişmesi doğrultusunda ortaya çıkan yeni soru ve sorunlar, muhatapların benimsediği yöntemler ve iddialar karşısında, bilgi üretme ve yorum yapma kaçınılmaz bir ihtiyaçtır. Başlangıçta Ashâbu'l-Hadîs mensubu olan; halku'l-Kur'an meselesine ve kelâm sıfatına dair görüşlerinden dolayı Ahmed b. Hanbel ve diğer bazı Ashâbu'l-Hadîs mensuplarının tenkitlerine maruz kalan İbn Küllâb, selef akaidini, kelâmi delillerle teyit etmeye başlayan ilk Sünnî kelâmcı olarak anılmaktadır. İbn Küllâb, Cehmiyye ve Mutezile'nin

¹⁰⁸⁰ Gazzâlî'ye göre te'vil, "bir delilin desteklediği ihtimalden ibaret olup, bu delil sayesinde zâhîrin delalet ettiği anlamdan daha ağır basan ve zanna galip gelen anlamdır. Her te'vil, bir anlamda, lafzî hakikatten mecaza çevirmektir." Bkz. Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111), *el-Mustasfa İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, çev. Yunus Apaydın, Kayseri, Rey Yayıncılık, 1994, II, s. 35.

¹⁰⁸¹ Gazzâlî, yapılmasının kaçınılmaz olduğunu düşündüğü te'vilin, nazarî düşünce sahasında mütehasıs olmakla gerçekleşebileceğini vurgulamaktadır. Nitekim ona göre, Ahmed b. Hanbel'in te'vili sayılı kez yapması nazarî düşünce alanındaki yetersizliğinden; Mu'tezilî ve Eş'arî âlimlerin birçok nassın zâhîrî manalarını te'vil etmeleri ise nazarî düşünce alanındaki çabalarından kaynaklanmaktadır. Bkz. Gazzâlî, *İslam'da Müsamaha*, s. 38, 39.

görüşlerini eleştirmekle birlikte kelâm ilminin bazı temel ilkelerini benimsemiştir.¹⁰⁸² Ashâbu'l-Hadîs'in içinden çıkan ve ilerideki ana akıma ciddi tesirleri bulunan bu eğilimin varlığı dahi, başlı başına Ashâbu'l-Hadîs'in metodolojisinin tarihsel olarak yetersiz kaldığını gösterir niteliktedir.

Ahmed b. Hanbel, her ne kadar Cehmiyye'nin Hristiyanlar'ın yöntemlerini kullanarak, onlara cevap vermiş olmasını eleştirmiş olsa da kendisi, Cehmiyye'nin görüşlerini eleştirmek üzere *er-Red ale'z-Zenâdika ve Cehmiyye* adlı eserinde zaman zaman ayetleri yorumlamış ve kıyasa başvurmuştur. Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrini benimseyenlerin, Kur'an'ın mahlûk olduğuna dair Kur'an'da ve Rasûlullah'ın sünnetinde bir haber bulamayacak oluşları¹⁰⁸³ Ahmed b. Hanbel'e göre, bu fikrin geçersizliğine işaret eden en temel husustur. Ancak Ahmed b. Hanbel, aynı zamanda, muhataplarının görüşlerini birtakım aklî delillendirmeler vasıtası ile de reddetmeye çalışmıştır. Kur'an'da ve âsârda açıklanmayan konuların gündeme getirilmemesi gerektiği prensibinin kabulüne rağmen, "Kur'an mahlûk değildir" görüşü savunulmuş ve ispatlanmaya çalışılmıştır. Benimsenen prensibe aykırı görünen bu durum, karşılıklı etkileşim ve iletişimin, kaçınılmaz sonuçlarına işaret etmektedir.

Sonuçta, Ashâbu'l-Hadîs'in dinî konularda aklı reddettiği, Kur'an ve âsârı merkeze aldığı ve taklidi esas aldığı; bu metodolojinin dışlayıcı bir yapıya sahip olduğu anlaşılmaktadır. Metin, yapısı ve amacı itibariyle, farklı anlayış ve yorum biçimlerinin bizatihi kaynağı durumundadır.¹⁰⁸⁴ Zira Kur'an ve hadisler, İslam düşünce

¹⁰⁸² Yavuz, "İbn Küllâb", *DİA*, XX, s. 156.

¹⁰⁸³ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 214.

¹⁰⁸⁴ Dil yapısına göre oluşmuş bir metin olarak Kur'an, bu dil yapısını dikkate almak durumunda olduğu için, yorumcuyu bir dereceye kadar metne bağımlı hale getirse bile, anlama ve açıklama yetilerine sahip olan yorumcunun metin karşısında "dili kullanmak zorunda olan özerk bir varlık" olduğu kabul

geleneğindeki bütün ekollerin veya mezheplerin nazarında temel kaynak niteliğindedir. Bu sebeple din ve inanç konularına dair meselelerde farklılığın, yorum farklılığı olduğu vurgulanmaktadır. Yorum, farklılığın ve çeşitliliğin bir alt şubesi veya detayı olarak nitelendirilmektedir.¹⁰⁸⁵ Te'vil, metin ile insan ilişkisinde bir tutum olarak, sisteme aklı ve tecrübeyi dahil etmek anlamına gelmektedir.¹⁰⁸⁶ Bu tutum, Kur'ân'ın anlaşılmasında farklı yorumların imkânına alan açmaktadır. Farklı yorumlara alan açmak, tek bir yorumun mutlaklaştırılıp uyulması gereken bir inanç ilkesi gibi sunulamayacağını kabul etmek anlamına gelmektedir.¹⁰⁸⁷

Naslar, anlama ve yorumlama farklılıklarına açık olduğuna göre, hakikat iddiası söz konusu olduğunda, kendisine atıf yapılan dinî metinlerin bizatihi kendisinin değil, dinî metinlerin anlaşılma ve yorumlanma biçimlerinin yanılmaz otoritesi söz konusu olmaktadır. Bu durumda Ashâbu'l-Hadîs, ayetleri ve âsârı kutsallaştırma iddiasıyla, metinden anladıklarını mutlaklaştırmış olmaktadır.¹⁰⁸⁸ Söz konusu yorumları, tutarlılığı, doğruluğu ve ahlakîliği bakımından kritik edebilecek tek donanım olan aklın reddi, hakikat iddiasını ve dışlayıcı söylemi güçlendirmektedir. Nitekim Ashâbu'l-Hadîs tarafından akıl reddedildiği gibi metodolojisinde akla yer veren kelâm ilmi de

edilmektedir. Bkz. Şaban Ali Düzgün, “Matürîdî'nin Kur'ân Yorum Yöntemi”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 202, c. 10, sy. 1, s. 1.

¹⁰⁸⁵ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Söylem ve Yorum*, s. 82.

¹⁰⁸⁶ Kur'ân, insana hitap ederken doğal olarak beşerî bir dil ve terminoloji kullanmaktadır. Bu nedenle Kur'ân'ın insana ulaşmak için kullandığı bu düzlemin, vahiy ile beşerî dili aynı ufukta birleştirdiği ifade edilmektedir. Bkz. Şaban Ali Düzgün, “İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkânı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, XLVI, sy. 2, s. 24, 25.

¹⁰⁸⁷ Düzgün, “İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkânı”, s. 25.

¹⁰⁸⁸ Örneğin, Dârimî, ayetlerden getirilen delillerle birlikte bir görüşünü açıkladıktan sonra, Kur'ân'da bu delillerden daha açık başka bir delil olup olmadığını sorarak, aslında görüşünü mutlaklaştırmaya çalışmaktadır. Bkz. Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 61.

reddedilmiştir. Akıl, re'y ve yorum, mücadele edilmesi gereken bid'atler olarak görülmüştür.

1.2. İtikadî Konularda Rivayetlerin Kullanımı ve Âhâd Haberinin Değeri

Ashâbu'r-Re'y'in ve Mu'tezile'nin maruz kaldığı eleştirilerden birisi de hadis anlayışlarına yönelik olmuştur. Ashâbu'l-Hadîs ve muhatapları arasındaki çatışmanın nedenlerinden birisinin, hadisi kabul veya reddetmekten kaynaklı ithamlar olduğu görülmektedir. Sünnetin karşısına konumlandırılan ve Ashâbu'l-Hadîs tarafından muhataplarına yakıştırılan ehl-i bid'at nitelemesi, kelâmcıların ve re'y taraftarlarının sünneti ve hadisi inkâr ettiği şeklinde kurgulanmıştır. Bu iddia, çağımızda yapılan bazı araştırmalarda da öne sürülmeye devam edecek bir etkiye sahip olmuştur.¹⁰⁸⁹ Öte yandan ilk kelâmî tartışmalar, hadis inkârcılığının sebeplerinden birisi olarak görülmektedir.¹⁰⁹⁰ Bu kanaat, saf akidenin bozulması ile ilişkili olarak izah edilmektedir.¹⁰⁹¹

Ashâbu'l-Hadis ve Ashâbu'r-Re'y ayrımı, re'y ve hadis metodolojilerinin karşı karşıya gelmesi nedeniyle, Ashâbu'r-Re'y'in hadis ile meşgul olmadığı ve sistemlerinde hadise yer olmadığı gibi bir izlenim verebilmektedir. Nitekim Ashâbu'l-Hadîs'in iddiası da bu yönde olmuştur. Hâlbuki Ashâbu'l-Hadîs ve Ashâbu'r-Re'y'i birbirinden ayırtıran, rivayetlerin topyekûn kabulü veya reddi değil, mevcut malzemenin nasıl anlaşılacağı, nasıl değerlendirileceği ve yerinin ne olacağı sorunudur.¹⁰⁹² Her iki ekol

¹⁰⁸⁹ Mu'tezile'nin hadisleri kısmen veya tamamen reddettiği ileri sürülen söz konusu çalışmalar hakkında bilgi için bkz. Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 302, 303.

¹⁰⁹⁰ Kamil Çakın, "İlk Hicri Asırlarda Hadis Karşıtlığının Nedenleri", *İlahiyat Akademisi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi*, 2018, sy. 7-8, s. 67-69.

¹⁰⁹¹ Çakın, "İlk Hicri Asırlarda Hadis Karşıtlığının Nedenleri", s. 78,79.

¹⁰⁹² Ahmet Uyar, "Hadisleri/Sünneti Anlamada Farklı Yaklaşımlar (Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y Ekolleri)", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2004/2, c. 2, sy. 5, s. 30. İslam Hukuku açısından değerlendirildiğinde,

için de hadisler vazgeçilemez ve ihmal edilemez bir kaynaktır.¹⁰⁹³ Ebû Hanîfe'nin, Kur'ân'dan ve hadislerin bütününden çıkarılan dinin genel ilkelerine, hadisleri arz ettikten sonra uygun düşmeyenleri şâz olarak nitelendirip reddetmesi, söz konusu farklılaşmanın belirleyicilerinden birisi olmuştur.¹⁰⁹⁴ Ashâbu'r-Re'y, hükümlerine esas aldıkları hadisleri tenkitten geçirerek kabul ettikleri ve hadis seçiminde re'y beyan ettikleri için bu isimle anılmışlardır.¹⁰⁹⁵

Mu'tezile'nin hadis anlayışı hakkında, iddia edildiği gibi sünnet ve hadisi inkâr etmemiş olduğu; aksine hadis tenkidciliği ve hadisin bilgi değeri bakımından hadisle yakından ilgilendikleri belirtilmektedir.¹⁰⁹⁶ Mu'tezile her ne kadar hadisçilerin bu faaliyetlerine nispetle daha az olsa da hadis rivayetinde bulunmuş, onların rivayetleri muteber hadis eserlerinde yer almış, onlar hadisle ilgili eserler telif etmiş, hadislerin

“hiçbir mezhep (bilgi ve hüküm açısından) temel kaynak olarak Kur'ân ve sünnetin delil oluşunu reddetmemiştir”. Temel ayrışma, Kur'ân ve sünnet olmak üzere “iki kaynağın yanında akıl, re'y, örf vb. üçüncü bir kaynağın dahil olup olamayacağı, daha da ötesi bunların Kur'ân'a ve özellikle de sünnete alternatif bir hüküm kaynağı olarak ileri sürülmesinin mümkün olup olamayacağı tartışmasıdır. Ehl-i Re'yi diğerlerinden farklı kılan temel unsurlar arasında, dinî ahkâmın çoğunlukla gerekçesi akılla kavranabilen hususlar olduğunu kabul etmeleri, illet ve gerekçeleri bilinen hükümlerin diğer meselelere de kıyas edilebileceğini savunmaları, bu minvalde hüküm çıkarmada re'yi maharetle ve diğerlerine nazaran daha sık kullanmaları, naslardaki gayelerin tespit edilmesine önem vererek, dinî metinlerin tutarlı bir şekilde yorumlanması gereğine inanmaları, nasları konularına bölümlleme metodunu benimsemeleri ve hukukun pratik yönünü öne çıkarmaları sayılabilir.” Bkz. Murat Şimşek, “Ehl-i Re'y Fıkıh Ekolünün Temsilcisi Ebû Hanîfe”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2012, sy. 19, s. 46, 47.

¹⁰⁹³ Ashâbu'r-Re'y'in temsilcilerinden sayılan Ebû Hanîfe'nin öğrencileri Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in, Hanefî fıkında kullanılan hadisleri içeren *Kitabü'l-Âsâr* adlı eserleri, hadisle meşgul olduklarına bir örnektir. Bkz. İ. Lütfî Çakan, “el-Âsâr”, *DİA*, 1999, III, s. 460; Salim Ögüt, “Ebû Yûsuf”, *DİA*, 1994, X, s. 264.

¹⁰⁹⁴ Hanefî hadis geleneğinde hadis tenkid yöntemi olarak arz hakkında bkz. Mehmet Özşenel, *Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, İstanbul, İfav Yayınları, 2018, s. 50-98; Ögüt, “Ehl-i Hadis”, *DİA*, X, s. 511.

¹⁰⁹⁵ Hatipoğlu, *İslam Tenkid Zihniyeti*, s. 94.

¹⁰⁹⁶ Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 317.

anlaşılmasına yönelik yorumlar yapmış, hadislerin kullanılmasına ve araştırılıp nakledilmesine karşı çıkanlarla mücadele etmiştir.¹⁰⁹⁷ Ancak Mu‘tezile, hadisleri; Kur’ân, sünnet, akıl ve icmâa uygunluğuna göre kabul veya reddetmiştir. Mu‘tezilî kelamcılar hadisleri, daha ziyade itikadî esaslara ne derece kaynaklık edebileceği bakımından ele almıştır. Hadisler, bilginin kaynağı sayılan “haberler” genel başlığı altında, epistemolojik değeri araştırılarak, kesin ve zannî bilgi ifade etmelerine göre sınıflandırılmış ve hadislerin kullanım alanı tespit edilmiştir.¹⁰⁹⁸

Hadislerin anlaşılması, değerlendirilmesi ve konumunun tespiti hakkındaki farklılık, Ashâbu’l-Hadîs ile Ashâbu’r-Re’y ve kelâmçıların metodoloji ve zihniyet farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Söz konusu iki farklı temayülün kökleri, daha erken döneme kadar uzanmaktadır. Hz. Peygamber’in vefatından sonra, sahabenin doğrudan Hz. Peygamber’e soru sorabilme ve yanlış anlaşılmaları düzeltme imkânları ortadan kalkmıştır. Bundan sonraki süreçte, Hz. Peygamber’den görülen ve işitilenler, insanların farklı değerlendirmeleri üzerinden öğrenileceğinden farklı anlamlandırmaların sayısı artmıştır. Hadisleri anlama ve yorumlamada sahâbe arasında iki farklı temayül var olmuştur. Lafız-mana ve rivayet-dirayet ilişkisi açısından, lafza ve rivayete öncelik veren yaklaşım, hadisleri anlamada lafızcı; sünneti anlamada da şekilci davranmıştır.¹⁰⁹⁹ İkinci temayül ise, bir hadisi anlamaya çalışırken, Hz. Peygamber’in ne dediğinden ziyade, ne demek istediğini araştırma; duyulan her rivayeti olduğu gibi kabul etmeme; Hz. Peygamber’in her yaptığı işi sünnet kategorisine dahil etmeme gibi hassasiyetler göstermiştir. İkinci temayüle sahip sahâbîler, anlamada istinbat ve fıkıh melekelerini aktif olarak kullanmış ve hadislerin Kur’ân’ın temel ilke ve esasları

¹⁰⁹⁷ Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 319.

¹⁰⁹⁸ Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 321.

¹⁰⁹⁹ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 77.

doğrultusunda anlaşılmasına özen göstermişlerdir.¹¹⁰⁰ Bu iki yaklaşım her ne kadar kapsamlı birer metodoloji olmasalar da daha sonra ortaya çıkacak usûl ve yöntemlere öncülük etmiştir.¹¹⁰¹ Bu doğrultuda re'y ehli, amaç ve anlam tutarlılığına önem verenlerin oluşturduğu çizgiyi; hadis ehli ise amaç ve anlam tutarlılığından ziyade nasların zâhirini esas alan ve bunları mantıkî sonuçlarına ulaşmaya yanaşmayanları temsil eden eğilimi ifade etmektedir.¹¹⁰²

Bir hadis, isnad ve metin olmak üzere iki bölümden oluşurken, hadis ilimleri de isnad ve metne yönelik çalışmalar olarak iki kısma ayrılmıştır. Bu doğrultuda hadis ilmi; hadis isnadı ve isnad zincirini oluşturan râvilerin durumlarının yanı sıra, lafızlarından anlaşılan mana ve maksadın, İslam'ın genel ilke ve esasları ile Hz. Peygamber'in sünnetine uygunluğunu araştırmak ile de meşgul olmaktadır. Ancak tarihsel sürece bakıldığında, rivayet ile dirayetin birleştiği ve dirayete ait olan unsurların rivayet ilimlerine ircâ edildiği, muhaddislerin sıhhat ve sübût problemlerine gösterdiği özeni, delalet problemlerine yeterince göstermedikleri tespit edilmiştir.¹¹⁰³ Bu nedenle hadis ehli, re'y ehlini, hadis bilmemek ve re'y ile kıyası hadislere tercih etmek ile suçlarken; re'y ehli de hadis ehlini rivayet ettikleri üzerinde düşünmemek ile suçlamıştır. Bu nedenle, hadis ve sünnetin anlaşılması ve yorumlanması konusu,

¹¹⁰⁰ Görmez, birinci temayüle örnek olarak, Abdullah b. Ömer, Ebû Hureyre, Abdullah b. Amr b. Âs, Ebû Zerr el-Gıfârî; ikinci temayüle ise, Hz. Âişe, Hz. Ömer, Abdullah b. Mesûd, Abdullah b. Abbas gibi isimleri zikretmiştir. Bkz. Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 77, 78.

¹¹⁰¹ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 78.

¹¹⁰² Apaydın, "Kıyas", *DİA*, XXV, s. 530.

¹¹⁰³ İlk hadis usûlcülerinden sayılan Râmhürmüzî'nin (ö. 360/970) kitabına *el-Muhaddisu'l-Fâsıl Beyne'r-Râvî ve'l Vâ'î* ismini vermesi, hadisçiler arasında sadece rivayet ile uğraşıp onları anlamaya ve kalbe nüfuz ettirmeye (va'y) önem vermeyenlerin varlığına işaret olarak değerlendirilmektedir. Bkz. Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 41; Mehmet Görmez, "Sünnet ve Hadis'in Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu ve Yeni Bir Metodoloji İçin Atılması Gereken Adımlar", *İslâmî Araştırmalar*, 1997, c. 10, sy. 1-2-3, s. 31.

Ashâbu'l-Hadîs ile Ashâbu'r-Re'y farklılaşmasının ana nedenlerinden birisi olarak görülmüştür.¹¹⁰⁴

Ashâbu'l-Hadîs'in, muhataplarına ve kelâmcıların da Ashâbu'l-Hadîs'e yönelttiği çeşitli eleştiriler bulunmaktadır. İbn Kuteybe, kelâmcıları, hadislere nazar (akıl yürütme) ile itiraz ettikleri ve kendi görüşlerini destekler mahiyette ise hadisleri kabul ettikleri, desteklemiyorsa onları reddettikleri ve râvilerini de yalanladıkları iddiasıyla eleştirmiştir.¹¹⁰⁵ Nazzâm, Kur'ân ile tenakuz halinde, aklî delillere aykırı veya birbirini nakzeden rivayetlerin var olduğunu ve aklî delillerin bazen hadisleri nesh edebileceğini düşünmektedir.¹¹⁰⁶ Bu nedenle Nazzâm kendi görüşlerine dayanarak (istihsan), Müslümanların icmâma ve hadislerine muhalefet etmekle itham edilmiştir.¹¹⁰⁷ Muhataplarına sık sık âsârdan delil getirmeleri için çağrıda bulunan Dârimî, rü'yetullah konusu bağlamında, onların aslında âsârı, delil olarak kabul etmediklerini ileri sürmektedir. Âsârdan yüz çevirenlerin ise, selefın yol göstericiliğinden sapan, hevâyı din edinmek isteyen ve Kur'ân'ı re'y ile te'vil etmek isteyen kimseler olduğu belirtilmektedir.¹¹⁰⁸ İbn Kuteybe, Evzâî'nin, Ebû Hanîfe'yi re'y ile hüküm verdiği için değil ancak kendisine bir hadis ulaştığı halde, hadise muhalefet etmesinden ötürü kınadığını aktarmaktadır.¹¹⁰⁹ Böylece hadislerin, belli kriterlere tabi tutularak kabul veya reddedilmesi eleştirilmektedir.

¹¹⁰⁴ Görmez, "Sünnet ve Hadis'in Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu", s. 32.

¹¹⁰⁵ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz*, s. 37.

¹¹⁰⁶ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, s. 93, 94.

¹¹⁰⁷ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, s. 68.

¹¹⁰⁸ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 121, 122.

¹¹⁰⁹ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, s. 103.

Kelâmcılar ise muhaddisleri, uydurma ve çelişkili rivayetlerde bulunmak; ihtilafın vukuuna, fırkaların çoğalmasına, Müslümanların arasındaki bağların kopmasına, Müslümanların birbirine düşman olup, birbirini küfürle itham etmelerine sebep olmak; bu uydurma ve mütenakız rivayetlerle her fırkanın kendi mezhebi için birtakım hadislere bağlanabilmelerine imkân vermek; teşbih ifade eden hadisleri rivayet ederek Allah’a iftira etmek;¹¹¹⁰ mantıksız rivayetlerle mülhidleri kışkırtmak ve güldürmek, İslam’a girmeye meyli olanları İslam’dan soğutmak, şüphede olanları şüphede bırakmak; Ashâbu’l-Hadîs’in Ali b. el-Medînî (ö. 234/848-49) veya Yahyâ b. Ma‘in (ö. 233/848) gibi önde gelen isimlerinin cerh etmesi sebebiyle, hadisinde muvafakat edilmiş olmasına rağmen hadis rivayet eden şeyhlerden¹¹¹¹ hadis yazmamak, onları yalancılıkla itham etmek; rivayet ettikleri şeyler hakkında insanların en cahili olmak ve onları sadece nakletmek; ilmin zâhiri ve hadisin ismi ile yetinmek gibi birçok sebeple eleştirmiştir.¹¹¹²

Kelâmcıların Ashâbu’l-Hadîs’e yönelttiği eleştirilerden bir diğeri, onların, muhalif gördüğü kimselerden hadis almamalarına yöneliktir. Kelâmcılar, Ashâbu’l-Hadîs’in, Gaylân ed-Dımaşkî, Amr b. Ubeyd, Ma‘bed el-Cühenî ve Amr b. Fâ‘id gibi isimlerden kaderî oldukları gerekçesiyle hadis almayı kabul etmedikleri halde yine kaderî görüşü benimsedikleri nakledilen Katâde (ö. 117/735),¹¹¹³ İbn Ebî Arûbe (ö.

¹¹¹⁰ Teşbih ifade ettiği ileri sürülen rivayetlere verilen örnekler için bkz. İbn Kuteybe, *Te’vîlü muhtelifi’l-hadîs*, s. 53, 54.

¹¹¹¹ Sözlükte “yaşlı kimse” anlamındaki şeyh kelimesi hadis literatüründe “kendisinden hadis rivayet edilen hoca” manasına gelmektedir. Bkz. Ahmet Yücel, “Şeyh”, *DİA*, 2010, XXXIX, s. 50.

¹¹¹² İbn Kuteybe, *Te’vîlü muhtelifi’l-hadîs*, s. 47, 53-58.

¹¹¹³ Dönemin revaçta olan dinî ve içtimaî ilimlerini öğrenmiş olan Katâde, özellikle tefsir alanında uzmanlaşmış, ayrıca Arap dili, Câhiliye şiiri, Arap tarihi ve neseb ilminde devrinin önde gelen âlimi olmuştur. Katâde’nin, şerri kullara hamlederek Ehl-i Sünnet inancına ters düştüğü ileri sürülmüştür. Bkz. Abdülhamit Birişik, “Katâde b. Diâme”, *DİA*, 2002, XXV, s. 22.

156/773),¹¹¹⁴ İbn Ebî Nuceyh, Muhammed b. el-Munkedir (ö. 131/748)¹¹¹⁵ ve İbn Ebî Zi'b (ö. 156/773)¹¹¹⁶ gibi isimlerden hadis rivayet etmelerini eleştirmektedir.¹¹¹⁷

Mu'tezile'nin eleştirilerinin, Ashâbu'l-Hadîs'in yöntemine ve tutarsızlıklarına yönelik olduğu görülmektedir. Nitekim hadis ilmi ile meşgul olan Yahyâ b. Yemân'a nispet edilen, "Onlardan birisi hadisleri yazar, ama onlar üzerine kafa yorup düşünmez. Sonra da kendilerine bir mesele sorulunca azad olabilmek için gerekli parayı nasıl temin edeceğini düşünen bir köle gibi oturur kalır" sözleri, muhakemeye önem vermeyen eğilimin varlığını ortaya koymaktadır.¹¹¹⁸ Öte yandan kelâmcılar, birtakım rivayetlerin birbirleriyle çelişkili, Kur'ân'a, aklî delillere, görünen realite ve tecrübeye aykırı olduğunu ifade etmişlerdir. Kelâmcıların eleştirdiği bir diğer önemli husus ise antropomorfik ifadeleri barındıran rivayetler olmuştur.¹¹¹⁹

¹¹¹⁴ Muhaddis ve fakih olan İbn Ebû Arûbe'nin, hocası Katâde gibi, kaderî olduğu ileri sürülmüştür. Bkz. Mehmet Ali Sönmez, "İbn Ebû Arûbe", *DİA*, 1999, XIX, s. 421.

¹¹¹⁵ Hadîs, kıraat âlimi ve zâhid olan İbnü'l-Münkedir'in güvenilirliğinde ittifak edilmiştir. 200'den fazla müsned hadis rivayet ettiği kaydedilmekte olup, bunlardan bazıları Kütüb-i Sitte'de yer almıştır. Bkz. Mehmet Görmez, "İbnü'l-Münkedir", *DİA*, 2000, XXI, s. 157.

¹¹¹⁶ İbn Ebû Zi'b, tebeu't-tâbiünden Medineli fakih, muhaddistir. Kendisi Ashâbu'l-Hadîs'in fakihlerinden sayılmıştır. İbn Ebû Zi'b'in Kaderiyyeci görüşleri benimsediği ileri sürülmüştür. Bkz. İbrahim Hatipoğlu, "İbn Ebû Zi'b", *DİA*, 1999, XIX, s. 453.

¹¹¹⁷ İbn Kuteybe, Ashâbu'l-Hadîs'in kendilerinden hadis aldıkları bu isimlerin, ilim ehli ve rivayette doğru kimseler olmaları sebebiyle onlardan hadis alınabileceğini ve onların rivayet ettikleri ile amel edilebileceğini belirtmektedir. Ancak hevâdan olan sapkın inançlarına dair, yani kader ile ilgili rivayetlerin onlardan yazılamayacağı ve onlarla amel edilemeyeceği vurgulanmaktadır. İbn Kuteybe'nin bu kimselerden hadis alma konusundaki kriterini, rivayetlerin, onların kendi mezheplerine muvafık rivayetler olup olmadığı belirlemektedir. Mezhebin görüşünü destekleme gayreti ile tahrif, ziyade ve noksanlık olabileceğinden, kendi mezheplerine muvafık rivayetlerin onlardan alınamayacağını ifade etmektedir. Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, s. 56, 57, 141.

¹¹¹⁸ İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihî*, I, s. 1031; Kırbasoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, s. 78, 79.

¹¹¹⁹ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, s. 290-489.

Kelâmcılar, birbirleriyle çelişkili olan rivayetlerin birtakım eleştiri, değerlendirme ve açıklamalara muhtaç oluşundan ötürü, bazı rivayetleri tenkit veya te'vil etmiştir. Kelâmcıların hadislere dair tenkit ve te'villeri ile bunlara verilen cevapları, İbn Kuteybe'nin *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs* adlı eserinde görmek mümkündür.¹¹²⁰ İbn Kuteybe'nin hadislere dair açıklamalarında, Ashâbu'l-Hadîs'in dinî düşüncelerine ve yöntemlerine dair izler bulunmaktadır. Bu açıklamaların, hadisleri ve Ashâbu'l-Hadîs'i savunma gayesi ile yapılmış olması, birtakım zorlama te'villere ve sadece muhalif görüşün aksi bir görüşünü ispat etmek üzere, ilmî değerden yoksun yaklaşımlara başvurulması gibi birtakım sonuçlar doğurmuştur.¹¹²¹ İbn Kuteybe fikrî ağırlığını Ashâbu'l-Hadîs'ten yana koyduğu halde onun bilgi ve kültür birikimi zaman zaman onu bu sınırların dışına iterek, birtakım te'viller yapmasına sebep olmuştur.¹¹²² İbn Kuteybe'nin *Te'vil*'inde, hadislere yöneltilen eleştirileri veya kelâmcıların hadisleri te'vil ederek ortaya koydukları manaları reddederken delil olarak İncil'e ve Tevrat'a atıflar yaptığı görülmektedir. İbn Kuteybe, Allah'ın görüleceğine dair İncil'den; Allah'ın Âdem'i kendi suretinde yarattığına dair hadisin te'vil edilmesini reddetmek için ise, Tevrat'tan delil getirmiştir.¹¹²³ Onun bu yaklaşımı, farklı şekillerde değerlendirmeye açık olsa da İncil ve Tevrat'taki ifadeleri dahi aklî yorumlardan daha kıymetli gördüğüne dair bir tespitin ileri sürülmesini mümkün kılmaktadır.

Kelâmcıların birtakım hadisler hakkındaki tenkit ve te'villeri ile onlara verilen cevaplara birkaç örnek vermek yerinde olacaktır. Kelâmcılar, Rasûlullah'ın, "Benden sonra nebî yoktur. Ümmetimden sonra başka ümmet de yoktur. Helal, Allah'ın benim

¹¹²⁰ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 290-489.

¹¹²¹ Hatice Dülber, *İbn Kuteybe ve Hadis Anlayışı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2008, s. 68.

¹¹²² Kamil Çakın, *Hadisin Güncel Problemleri*, Ankara, Motif Yayınları, 2004, s.48.

¹¹²³ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 301, 321.

ağzımdan kıyamet gününe kadar helal kıldığıdır. Haram da Allah'ın benim ağzımdan kıyamet gününe kadar haram kıldığıdır.” buyurduğuna dair rivayet ile Mesih'in ineceğine, domuzları öldüreceğine, haçı kıracağına ve helal olan şeyleri arttıracığını dair rivayetlerin birbiriyle çelişkili olduğunu iddia etmiştir. Hz. Âişe'den rivayet edilen, “Rasûlullah hakkında Hâtemu'l-Enbiyâ (son nebi) deyiniz. Ondan sonra nebî yoktur demeyiniz.” sözlerinin de aynı şekilde birinci rivayetle çelişkili olduğu belirtilmiştir. İbn Kuteybe, Mesih İsa'nın geçmiş bir peygamber olduğunu, Allah'ın onu kendisine yükselttiğini ve ahir zamanda kıyamet alameti olarak tekrar indireceğini kabul etmektedir. Bu hadisler arasında çelişki bulunmadığını ise, Mesih İsa'nın indiği zaman Hz. Muhammed'in şeriatından hiçbir şey nesh etmeyeceği, Hz. Muhammed'in ümmetinden olan imamın öne geçeceği ve Mesih'in de onun arkasında namaz kılacağı ile izah etmektedir. Hz. Âişe'nin ise, Mesih'in geleceğini bildiği için “Rasûlullah'tan sonra Mesih inmeyecek' demeyin” manasında bu sözleri sarf ettiğini söylemektedir.¹¹²⁴

İbn Kuteybe'nin aktardığına göre Nazzâm, İbn Mes'ûd'un ayın yarıldığını ve kendisinin de buna şahit olduğunu iddia ettiğini; ancak bunun yalan olduğunu ifade etmektedir. Nazzâm'e göre, Allah'ın, sadece onun ve onunla beraber olanlar için ayı yarması söz konusu değildir. Ancak âlemlere bir âyet, peygamberler için bir delil, kullar için bir teşvik ve bütün beldeler için bir burhan olması için ayın yarılması mümkündür.¹¹²⁵ Nazzâm, bunu bütün insanlar bilmediği, inanmayanlara karşı delil olarak kullanılmadığı ve şiirlere de konu olmadığı gibi gerekçelerle bu hadisenin gerçekleşmiş olmasının mümkün olmadığına işaret etmektedir.¹¹²⁶ İbn Kuteybe, Nazzâm'ın bu ifadelerinin, İbn Mes'ûd'u yalancı saymaktan öte, peygamberlik

¹¹²⁴ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 271, 272.

¹¹²⁵ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 70, 71.

¹¹²⁶ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 71.

alametlerinden birinin değerini dūřürmek ve hatta Kur'ân'ı inkâr etmek anlamına geldiğini düşünmektedir. Zira İbn Kuteybe'ye göre, ayın yarılması ayet¹¹²⁷ ile sabittir.¹¹²⁸ İbn Kuteybe bu görüşünü, Hz. Peygamber'e nispet edilen, tıpkı ayın yarılmasında olduğu gibi, sayıca az kişinin şahit olduğu farklı mucizevi olayların haberleri ile desteklemiştir.¹¹²⁹

İbn Kuteybe'nin, recm ile ilgili ayetlerin yazılı olduğu sahifelerin koyun tarafından yendiği hakkındaki rivayete yöneltilen tenkitlere dair yaptığı açıklamalar, hem Ashâbu'l-Hadîs'in hadislere bakış açısını yansıtmakta hem de İbn Kuteybe'nin hadisleri savunma gayesi ile yaptığı birtakım zorlama yorumlarına örnek teşkil etmektedir. İbn Kuteybe, recm ile ilgili ayetlerin yazılı olduğu sahifelerin bir hayvan tarafından yenmiş olmasında bir tuhaflık olmadığını, o dönemde Kur'ân'ın hurma dallarına, derilere, taşlara, tuğla ve kiremitlere yazıldığını ve dağınık halde bulunduğunu, hayvanlar tarafından bunlara zarar gelmesinin ise mümkün olduğunu savunmaktadır.¹¹³⁰ İbn Kuteybe, koyunun sahifeyi yemesine şaşırılmaması gerektiğini ise, onun hayvanların en makbulü ve kıymetli olması ile açıklamıştır.¹¹³¹ Kelâmcılar ise, Kur'ân'a batıl bir şeyin yaklaşamayacağına dair ayet¹¹³² ile bu rivayetin çelişki halinde

¹¹²⁷ Kamer 54/1.

¹¹²⁸ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 75.

¹¹²⁹ İbn Kuteybe, ashâbdan birinin Hz. Muhammed ile kurdun konuştuğunu görmesi; devenin sahibini Hz. Muhammed'e şikayet etmesi; bir kabrin ölüyü dışarı fırlatması ile ilgili rivayetleri örnek vermiştir. Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 76. Bu rivayetlerin yer aldığı kaynaklar için bkz. İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaası*, çev. M. Hayri Kırbaşoğlu, s. 47.

¹¹³⁰ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 440; Buhârî'nin *Halku ef'âli'l-'ibâd* adlı eserinde İbn Abbas'a isnad ile zikredilen ifadelerde, Kur'ân'ın tahrif ve değişimden uzak olduğu vurgulanmaktadır. Bkz. Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 165-166.

¹¹³¹ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 441.

¹¹³² Fussilet 41/42.

olduğunu belirtmektedir.¹¹³³ İbn Kuteybe, bu ayetin sadece şeytanın Kur'ân'dan olmayan bir şeyi, Kur'ân'a dahil edemeyeceği ile ilgili olduğunu kabul etmektedir.¹¹³⁴ İbn Kuteybe, ayetin yazıldığı sahifelerden sadece birinin yok olmasına rağmen, ayetin ezberlerde veya başka sahifelerde neden yer almadığı sorusuna cevap niteliğinde, Allah'ın bir ayet inzal ettikten sonra onun tilavetini iptal ettiği halde onunla amel edilmesini sürdürmesinin caiz olduğunu ileri sürmektedir.¹¹³⁵

İbn Kuteybe'ye göre Rasûlullah ve ondan sonraki Müslümanlar recm cezasını tatbik etmiştir.¹¹³⁶ Yani İbn Kuteybe, ayetin yazılı olduğu sahifeler zarar gördükten sonra, ayetin tilaveti iptal olsa da recm hükmünün devam edebileceğini savunmaktadır. Hz. Peygamber'in sünnetinin Cebrâil vasıtasıyla Allah'tan geldiğini kabul eden İbn Kuteybe'nin, Kur'ân'da yer almasa bile sünnet gereği recmin varlığını ispatlama girişimi yerine, ayetin yok edildiğini ama hükmünün devam ettiğini savunması, açıkça rivayetleri savunma kaygısıyla hareket ettiğini göstermektedir. Bu yaklaşımın, hem selefın rivayetlerini, Kur'an'dan daha belirleyici bir konumda gördüğü hem de Kur'an'ın korunmuşluğu görüşünü ortadan kaldırdığı söylenebilir.

Rivayetleri savunmak üzere zaman zaman ma'kul olmayan izahlara başvuran İbn Kuteybe'nin, Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen rivayetler hakkında yaptığı yorum, onun, çelişkili görünen rivayetleri açıklamak ve hatta reddetmekten kaçınmadığını göstermektedir. İbn Kuteybe, Ashâbu'l-Hadîs'ten olan bütün fırkaların kendi görüşünü destekleyecek nitelikte, Ahmed b. Hanbel'e dayandırdığı çok sayıda muhtelif rivayetlerin varlığından söz etmektedir. İbn Kuteybe, rivayetlerin çok olduğu ve

¹¹³³ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi 'l-hadîs*, s. 439.

¹¹³⁴ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi 'l-hadîs*, s. 444.

¹¹³⁵ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi 'l-hadîs*, s. 442.

¹¹³⁶ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi 'l-hadîs*, s. 443.

birbirine zıt düştüğü böyle durumlarda o rivayetleri ilga ettiklerini ve değerlendirmeye tabi tutmadıklarını ifade etmektedir.¹¹³⁷ İbn Kuteybe bu hususa, kendisinin de Ashâbu'l-Hadîs'in çoğunluğundan ayrılarak savunduğu, Kur'ân'ın lafzının mahlûk olduğu görüşünün aleyhine olan bir rivayet bağlamında dikkat çekmektedir. Rivayetleri sadece senedleri itibariyle değil, içerikleri itibariyle değerlendirmeye açan Ashâbu'r-Re'y ve Mu'tezile bu tutumları sebebiyle Ashâbu'l-Hadîs tarafından eleştirilmiştir. Ancak İbn Kuteybe, Ashâbu'l-Hadîs'in kendi arasında ihtilafa düştüğü bir konuda, çelişkili rivayetlerin ilkesel olarak ilga edilmesi gerektiğini izah etmiştir. Zira İbn Kuteybe'nin benimsediği görüşün aleyhine olarak, Ahmed b. Hanbel'e dayandırılan rivayetler bulunmaktadır. İbn Kuteybe'nin, selefi olan Ahmed b. Hanbel'in görüşüne muhalif olmamak için bu rivayetlerin durumuna dair açıklama yaptığı anlaşılmaktadır.

Ashâbu'l-Hadîs'in itikadî konularda delil olarak kabul ettikleri hadisler için, mütevatir olma şartı koymadıkları, yalnızca bu konulardaki hadislerin "sahih" olmasını yeterli gördükleri bilinmektedir.¹¹³⁸ Ahmed b. Hanbel, bir hadisle amel edebilmek için, sadece o hadisin sahih bir isnadının olmasını şart koşmakta ve hadisin metni ile ilgili bir değerlendirmeye yer vermemektedir. Bu tavır Ashâbu'l-Hadîs'in genel tavrı olup, onların metin tenkidi yapmadıklarını göstermektedir.¹¹³⁹ Onların bu tutumu, hadisleri metni itibariyle değerlendirmeye tabi tutan Ashâbu'r-Re'y ve Mu'tezile âlimlerini, sünnet ve hadis inkârı ile itham etmesine neden olmuştur. Söz konusu ithamın, aynı zamanda âhad haberin bilgi değerine dair görüş farklılığından kaynaklanmış olduğu

¹¹³⁷ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz*, s. 45.

¹¹³⁸ Kırbaçoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, s. 117.

¹¹³⁹ Ramazan Özmen, *Hanbelî Usûlcülerin Hadis Metodolojisi*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2018, s. 156.

görülmektedir. Zira Mu‘tezile’nin ve Ashâbu’r-Re’y’in metin tenkidini esas alması ile ahad haberleri kabul etme kriterleri arasında ilişki bulunmaktadır.

Âhad haber veya haber-i vâhid, ilk zamanlar “bir veya birkaç kişinin haberi” anlamına gelirken, daha sonra “mütevâtir seviyesine ulaşmayan haber” manasında kullanılmıştır.¹¹⁴⁰ İtikadî konularda haber-i vâhidin bilgi ve delil değeri olup olmadığı, ilk dönemlerden itibaren tartışılan konulardan birisi olmuştur.¹¹⁴¹ Kelâm ilminde de haber-i vâhidin akaid konularında kesin delil teşkil edip etmeyeceği hususu tartışılmıştır.¹¹⁴² Hanefî geleneğin ve Mu‘tezile’nin âhad haberlerle ilgili tutumu Ashâbu’l-Hadîs’ten farklı olmuştur. Kelâm âlimlerinin büyük çoğunluğu, haber-i vâhidin sadece zannî bir delil teşkil edebileceği, zannî delilin ise akaid konularında tek başına yeterli olamayacağı hususunda ittifak etmişlerdir.¹¹⁴³ Kâdî Abdülcebbâr, bir bilgi kaynağı olarak haberi, doğruluğu bilinen, yalan olduğu bilinen ve doğru ya da yalan olduğu bilinmeyen haberler olarak üçe ayırmaktadır.¹¹⁴⁴ Haber-i vâhidi ise, doğruluğu ve yalan olduğu bilinmeyen haber kategorisinde değerlendirmiştir. Kâdî Abdülcebbâr’a

¹¹⁴⁰ Mustafa Ertürk, “Haber-i Vâhid”, *DİA*, 1996, XIV, s. 349.

¹¹⁴¹ Konu hakkında bilgi için bkz. Ali Osman Koçkuzu, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikad ve Teşri Yönlerinden Değeri*, İstanbul, Ensar Yayınları, 2014.

¹¹⁴² İbn Kuteybe, kelâmcıların, haberin sabit olması için gerekli şartların neler olduğu hususunda ihtilaf ettikleri bilgisini vermektedir. Mütakellimlerden bazıları haberin sadık bir kişi ile, bazıları iki kişi ile, bir diğer kısmı ise üç kişi ile sabit olacağını söylemiştir. Bunların yanı sıra haberin sadık olması için gerekli kişi sayısının, dört, on iki, yirmi veya yetmiş olması gerektiğine dair farklı görüşler de bulunmaktadır ve bu sayıların her birisi için farklı bir ayet esas alınmaktadır. Örneğin, haberin iki sadık kişi ile sabit olacağını söyleyenler, iki şahit emrini; sadık üç kişi ile sabit olacağını söyleyenler, Tevbe Sûresinin 122. ayetindeki “taife” kelimesinin en az üç kişiden teşekkül edeceğini esas almışlardır. İbn Kuteybe, kelâm ve re’y ehlinin, Kur’ân’da geçen bir sayıdan hareketle, haberin sahih olması için delil teşkil edecek sayıları, farklı aklî seviyelerine göre tercih ettiklerini ileri sürmektedir. Bkz. İbn Kuteybe, *Te’vîlü muhtelifi’l-hadîs*, s. 117, 118; Yusuf Şevki Yavuz, “Haber-i Vâhid”, *DİA*, XIV, 1996, s. 352.

¹¹⁴³ Yavuz, “Haber-i Vâhid”, *DİA*, XIV, s. 355.

¹¹⁴⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, II, s. 716.

göre şartları ile vârid oldukları takdirde, haber-i vâhid ile amel caizdir. İtikad konularında haber-i vâhid varsa, üzerinde düşünülür ve aklî delillere uygun olması durumunda kabul edilir. Ancak aklî delillere uygun değilse, onların reddedilmesi ve Hz. Peygamber'in onu söylemediğine hükmedilmesi gerekir.¹¹⁴⁵

Buhârî, *Sahîh*'inde "bir haber, birden çok râvi tarafından rivayet edilmedikçe delil değeri taşımaz" diyenlere cevap niteliğinde "haber-i vahidin caizliği"ne dair bâb başlığı koymuştur.¹¹⁴⁶ İbn Kuteybe ise, tek bir kişiden gelmiş olsa dahi, adil ve sadık bir kişinin verdiği haberin sadık olduğunu kabul etmiştir. Bu konuda onun esas aldığı delil ise, tek bir peygamberin Allah'tan verdiği haberlerde sadık olması, Allah'ın bütün insanlara tek bir peygamber göndermesi ve ona uymalarını, emirlerini dinlemelerini emretmesi olmuştur.¹¹⁴⁷ İbn Kuteybe, ilâhî kaynaklı vahyin, tek bir peygamber vasıtasıyla haber verilmesini, kelâmcılara göre zannî bilgi ifade eden âhad haberin güvenilirliğine delil olarak göstermiştir.

Ashâbu'l-Hadîs, âhad haber ayrımı yapmaksızın, sahih olduğunu düşündüğü hadislerin tamamını hem amelî hem de itikadî konularda delil olarak kabul etmiştir. Eş'arî *Makâlât*'ında, Ashâbu'l-Hadîs'in kaidelerini ve görüşlerini zikrettiği kısımda, onların Hz. Muhammed'den sika¹¹⁴⁸ râvilerle gelen rivayetleri esas aldıklarını ve bunlardan hiçbir haberi reddetmedikleri bilgisini vermektedir. Ashâbu'l-Hadîs için dinî konularda, sahih rivayetlere ve adaletli, güvenilir râvilerin naklettiklerine teslimiyet esas

¹¹⁴⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, II, s. 718.

¹¹⁴⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bâri Şerhu Sahîhi'l-Buhârî-Muhtasar-*, çev. İbrahim Tüfekçi, İstanbul, Polen Yayınları, 2008, XXIV, s. 305.

¹¹⁴⁷ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 118.

¹¹⁴⁸ Sika, râvinin güvenilir olduğunu ifade eden bir hadis terimidir. Adâlet ve zabt vasıflarına sahip râviler hakkında kullanılan ta'dîl lafızlarındandır. Bkz. Ahmet Yücel, "Sika", *DİA*, XXXVII, 2009, s. 175.

olup, bunlara dair tartışma söz konusu değildir.¹¹⁴⁹ *Kitâbu'l-Îmân* yazarı Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), akaid konuları ile ilgili hadisler hakkında, bu hadislerin hak olduğunu, bunda şüphe olmadığını ve bu hadisleri sika râvilerin rivayet ettiğini ifade etmiştir.¹¹⁵⁰

Ahmed b. Hanbel, sahih isnadla rivayet edilen hadislerin, olduğu gibi kabul edilip bu hadislerle iman edilmesi gerektiğini ve bunlardan hiçbirinin reddedilmesinin mümkün olmadığını savunmuştur.¹¹⁵¹ İbn Kuteybe de sika râvilerin rivayet ettiği sahih hadislerle iman edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.¹¹⁵² İbn Huzeyme, *Kitâbü't-Tevhîd* adlı akaid türü eserinin sahîh ve sâbit hadislerle dayandığını iddia etmektedir.¹¹⁵³ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye* adlı eserinde, metniyle sahih olarak Hz. Peygamber ve seleften gelen rivayetlerin açık bir delil olduklarını belirtmektedir.¹¹⁵⁴ Dârimî tarafından

¹¹⁴⁹ Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 237, 239.

¹¹⁵⁰ Ebû Bekr ez-Zübeydî (ö. 379/989), *Tabakâtu'n-Nahviyyîn ve'l-Luğaviyyîn*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, Dâru'l-Maârif, 1984, s. 200.

¹¹⁵¹ Kırbasoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, s. 118.

¹¹⁵² İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz*, s. 41.

¹¹⁵³ İbn Huzeyme, *Kitâbü't-Tevhîd*'de, re'y ve kıyasa ihtiyaç duymadığını, Kur'ân ayetleri ve Hz. Peygamber'den sahîh bir sened ile nakledilen haberler dışında delil getirmediğini, eserinin güvenilir raviler tarafından nakledilmiş, sahîh ve sâbit hadislerden müteşekkil olduğunu, zayıf ve munkatı' cinsinden hiçbir rivayeti almadığını ve böylesi haberlere delil olmaları bakımından ihtiyacı olmadığını iddia etmektedir. Onun bu iddialarının doğruluk değerinin kritik edildiği bir çalışmada, yapılan sıhhat değerlendirmeleri sonucunda, 918 isnaddan 471'inin makbûl, 447'sinin merdûd olduğu; yani isnadların yarısının çeşitli sebeplerle zayıf olduğu tespit edilmiştir. Bkz. Rabia Zahide Temiz, *İbn Huzeyme'nin Kitabu't-Tevhid Adlı Eseri ve Hadis İlmi Açısından Değeri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014, s. 477. Bu tespit, her ne kadar Ashâbu'l-Hadis'in rivayet merkezli kurguladığı akaid eserlerinin bütününe doğrudan kapsamıyor olsa Ashâbu'l-Hadis'in diğer akaid türü eserlerinde delil olarak getirilen hadislerin de sıhhat açısından değerlendirilmeye tabi tutulması gerektiğini ve Ashâbu'l-Hadis'in, sadece sahih rivayetleri naklettiklerine dair iddialarının temelsiz olma ihtimalini göstermektedir. Bkz. Muhammed b. İshâk ibn Huzeyme (ö. 311/924), *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Muhammed Halil Herrâs, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983, s. 10, 143.

¹¹⁵⁴ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 101.

“sünen”, “âsâr”, “fıkıh” ve “ilim” olarak isimlendirildiği belirtilen hadislerin, kendisinden iktibaslar yapılan, kendisiyle hüküm verilen, kendisine yaslanan, bir önceki nesilden bir sonraki nesile miras bırakılan ve Kur’ân’dan sonra en önde gelen kaynak niteliğinde olduğu vurgulanmıştır. Âsâr; hak ile batılın, sünnet ile bid‘atın ayırıcısı; kimin hidayetden dalâlete saptığının öğreticisi olarak vasıflandırılmıştır.¹¹⁵⁵ Aktarılan rivayetlerin uydurma olmadığı ve birbirleriyle bu alanda yarışan fakih, basiretli ve rehber imamlardan nakledildiği belirtilmiştir.¹¹⁵⁶ Sonuçta, Ashâbu’l-Hadîs’in, akaid konularında, tevatür şartı aramaksızın, âhad olsa dahi, sahih saydıkları bütün hadisleri, delil olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır.¹¹⁵⁷

Kelâmcılar ile Ashâbu’l-Hadîs’in hadislere bakış açısını bir örnek üzerinden izah etmek mümkün görünmektedir. Kelâmcılar “Kıyamet günü Rabbinizi, on dördünde ayı gördüğünüz gibi göreceksiniz. Onu görmek için izdihama maruz kalmayacaksınız.” hadisinin sahih olması durumunda hadisteki “görme”nin, “Rabbinin kudretine bakmaz mısın, gölgeyi nasıl yayıyor?” ayetinde¹¹⁵⁸ olduğu gibi “bilmek” anlamına geleceğini belirtmiştir.¹¹⁵⁹ İbn Kuteybe’nin verdiği bu bilgi, kelâmcıların iddia edildiği gibi hadisleri doğrudan reddetmediklerine ve gerektiğinde te’vil ettiklerine bir örnektir. Benzer şekilde, kelâmcılar, mü’minin kalbinin, Allah’ın parmaklarından iki parmağının arasında olduğuna dair rivayette geçen parmakların, “nimet” şeklinde anlaşılabileceğini

¹¹⁵⁵ Dârimî, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, s. 122.

¹¹⁵⁶ Dârimî, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, s. 101, 119.

¹¹⁵⁷ Kırbasoğlu, *Ehl-i Sünnet’in Kurucu Ataları*, s. 119.

¹¹⁵⁸ Furkân 25/45.

¹¹⁵⁹ İbn Kuteybe, *Te’vîlü muhtelifi’l-hadîs*, s. 287.

ve hadisin sahih olacağını; ancak eğer hakikaten parmak kastediliyorsa, bunun muhal olacağı ve teşbih ifade edeceğini belirtmiştir.¹¹⁶⁰

İbn Kuteybe, rü'yetullah ile ilgili haberlerin, cahil, inatçı ve zalim kimseler dışında inkâr edilemeyecek kadar çok sayıda sika râvilerden çeşitli tariklerle geldiğini ve bu sebeple yalan olmalarının mümkün olmadığını ifade etmiştir.¹¹⁶¹ Bu şartlardaki rivayetler sahih olmadığı takdirde, deve, sığır ve koyunun zekâtı, malların ve paraların zekâtı, boşanma, teşehhüd, köle azat etme ve hac menasiki gibi, Kur'ân'da hiçbir açıklama bulunmadığı halde amel etmekte olunan dinî hususların, asılsız ve hükümsüz olması gerektiği belirtilmektedir.¹¹⁶² Buradan Ashâbu'l-Hadîs tarafından, hadislerin delil olma kriterleri bakımından amelî ve itikadî konularda bir ayrım yapılmadığı anlaşılmaktadır. Zira İbn Kuteybe, amelî konularda verdiği örneklerle itikadî bir konuyu kıyaslamıştır.

Amelî konularda haber-i vâhidin kabul edileceğine dair Hanefî gelenek, Mu'tezile ve Ashâbu'l-Hadîs arasında ittifak olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Mu'tezile ve Hanefiler ile Ashâbu'l-Hadîs, amelî konularda haber-i vâhidin hangi şartlarda kabul edileceği konusunda farklılaşmışlardır.¹¹⁶³ Bu husustaki farklılıklar, her iki eğilimin habere yüklediği anlam ve değeri anlaşılır kıldığı için, onların görüşleri kısaca kıyaslamak yerinde olacaktır. Hanefilere göre haber-i vâhid, kesin ilim ifade etmez, ancak amelî gerektirir.¹¹⁶⁴ Hanefî usulcüler, Kur'ân, bilinen sünnet ve sahabenin ileri

¹¹⁶⁰ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi 'l-hadîs*, s. 302.

¹¹⁶¹ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi 'l-lafz*, s. 31.

¹¹⁶² İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi 'l-hadîs*, s. 297, 298.

¹¹⁶³ Ebû Hanîfe ve Hanefilerin haber-i vâhid tanımı ve değeri hakkında görüşleri bkz. Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, s. 152-197; Mu'tezile'nin haber-i vâhid tanımı ve kabul şartları hakkında bilgi için bkz. Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 127-165.

¹¹⁶⁴ Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, s. 154.

gelenlerinin bir şey üzerindeki muvafakatı gibi birtakım umumî asıllara muhalif olan haber-i vâhidin reddedileceğini kabul etmişlerdir. Bunun, esasında hadis tenkidinden farklı olmadığı ifade edilmektedir.¹¹⁶⁵ Dolayısıyla aslında bu, sadece âhad haberler için yapılan bir şey olmayıp, hadisleri, Kur'ân ve sahih sünnete arz etme anlamına gelmektedir. Hadis tenkidi yapan Mu'tezile'nin de benzer yöntemi benimsediği bilinmektedir.¹¹⁶⁶ Önemli bir diğer husus, Hanefilere göre *umûmü'l-belvâda*,¹¹⁶⁷ yani umumî olarak ihtiyaç duyulan hallerde varid olan haber-i vâhidin kabul edilmemesidir. Herkes tarafından bilinmesi gereken amellerin meşhur veya mütevatir olarak nakledilmiş olması gerektiğinden bunların haber-i vâhid ile gelenleri, Hanefî mezhebince makbul sayılmamıştır.¹¹⁶⁸

Mu'tezilî âlimlerin, haber-i vâhidin muhtevasının kabul edilebilmesi için ileri sürdüğü şartlar, Kur'ân'a ve mütevatir sünnete aykırı olmamak, icmâa aykırı olmamak, sahâbe uygulamasına aykırı olmamak ve akla aykırı olmamak şeklinde sıralanmıştır. Haber-i vahîd ile kıyas çeliştiği takdirde, sıhhati kesin olan kıyasın, haber-i vâhide tercih edileceği kabul edilmiştir. Haber-i vâhidin *umûmü'l-belvâ* olmaması durumunda kabul edilmesi gerektiği savunulmuş; *umûmü'l-belvâ* ifade eden haber-i vâhidin reddedilmesi konusunda Mu'tezile'nin ihtilaf ettiği belirtilmiştir. Bazı Mu'tezilî âlimler,

¹¹⁶⁵ Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, s. 171.

¹¹⁶⁶ Mu'tezile'nin hadis tenkitçiliği hakkında bilgi için bkz. Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 234-270.

¹¹⁶⁷ “Belvâ kelimesinin aslı olan belâ, sözlükte, tecrübe etmek, denemek, mübtelâ olmak gibi anlamlara gelir. Umûmü'l-belvâ ise, insanların devamlı karşılaştıkları veya belirli aralıklarla sürekli yapageldikleri, yani mübtelâ oldukları iş ve amellerdir ki, bu gibi amellere terettüb eden hükmün herkes tarafından bilinmesi tabiidir.” Bkz. Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, s. 176.

¹¹⁶⁸ Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, s. 176.

had cezalarında ve başkası aleyhine sonuç doğuracak konularda, haber-i vâhidin delil olmayacağını düşünmüşlerdir.¹¹⁶⁹

Âhad haber ayrımı yapmaksızın, sahih gördükleri hadislerin tamamını, hem amelî hem de itikadî konularda delil olarak kabul eden Ashâbu'l-Hadîs'in ve özelde Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini referans alan Hanbelî usulcülerin,¹¹⁷⁰ âhad haberin hangi şartlarda kabul edildiğine dair görüşlerini, Hanefî gelenek ile ortak kavramlar üzerinden izah ettikleri söylenebilir.¹¹⁷¹ Hanbelî usûlcüler, âhad haberler ile ibadet ve kulluk etmenin, aklen ve dinen mümkün olduğunu kabul edip haber-i vâhidin delil oluşunu temellendirme yoluna gitmişlerdir.¹¹⁷² Ashâbu'l-Hadîs ve sonrasında Hanbelî usulcüler, haber-i vâhidlerle amelin gerekliliği ve akaid alanında delil olduğu konusunda oldukça savunmacı bir tutum sergilemişlerdir.¹¹⁷³ Bu doğrultuda sübutuna ve onunla amel edilebilir olduğuna dair bir delilin delalet ettiği haber-i vâhidlerin, kendilerine başvurulması bakımından Kur'ân ayetleri ile aynı konumda olduğu ileri sürülmüştür.¹¹⁷⁴

¹¹⁶⁹ Ebû'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044), "Haber-i Vâhid Kesin İlim İktizâ Etmez", *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i*, çev. Ömer Osman Arık, der. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yayıncılık, 2014, I, s. 423, 439; Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 138-143.

¹¹⁷⁰ Hanbeliliğin oluşumunda Ashâbu'l-Hadîs'in rolü hakkında bilgi için bkz. İğde, *Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, s. 101-179.

¹¹⁷¹ Hanbelilerin hadis metodolojisi hakkında kapsamlı bilgi için bkz. Özmen, *Hanbelî Usûlcülerin Hadis Metodolojisi*.

¹¹⁷² Ebû Ya'lâ el-Ferrâ' (ö. 458/1066), *el-'Udde fî usûli'l-fıkh*, thk. Ahmed b. Ali b. Seyr el-Mubârakî, Riyad, 1993, III, s. 857; Ahmed b. el-Hasen el-Kelvezânî (ö. 510/1116), *et-Temhîd fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Müfid M. Ebû Amşe, Muhammed b. Ali b. İbrâhim, Mekke, Câmîatü Ümmü'l-Kura, 1985, III, s. 35.

¹¹⁷³ Özmen, *Hanbelî Usûlcülerin Hadis Metodolojisi*, s. 165.

¹¹⁷⁴ Ferrâ', *el-'Udde fî usûli'l-fıkh*, III, s. 881.

Hanbelî usûlcüler, Hanefî ve Mu'tezilî alimlerin aksine *umûmü'l-belvâda* haber-i vâhidin kabul edileceğini savunmuşlar ve haber-i vâhidin asıllara muhalif olduğu gerekçesi ile reddedilebileceğini kabul etmemişlerdir.¹¹⁷⁵ Çünkü onlara göre haber-i vâhid de tıpkı Kur'ân, sünnet ve icmâ gibi asıllardan bir asıldır.¹¹⁷⁶ Bu nedenle onlara göre haber-i vâhidin reddedilmesi, Kur'ân ayeti, sünnet ve icmânın reddedilmesi ile aynı anlama gelmektedir. Hadler konusunda, hem hadlerin ispatında hem de şüphe ile hadlerin düşürülmesinde, haber-i vâhid delil olarak görülmüştür.¹¹⁷⁷ Hak kaybı veya kul ihlali söz konusu olabilecek had cezalarında, zannî bilgi ifade eden haber-i vahîdlerin delil olarak kabul edilmesi, rivayetleri kurtarmak üzere gösterilen aşırı savunmacı zihniyetin bir emaresi olarak değerlendirilebilir.¹¹⁷⁸ Hanbelî usûlcüler, Ahmed b. Hanbel'in kıyası terketmesi ve kıyasa muhalif olan haber-i vâhidleri delil olarak kullanmasını esas alarak haber-i vâhidin kıyasa önceleneceğini kabul etmişlerdir.¹¹⁷⁹

Âhad haberlerin doğruluk değerinin tespitinin, râvinin durumunun ve haberin muhtevasının incelenmesine bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Ashâbu'l-Hadîs, bu haberlerin doğruluğunu tespit için râvilerin güvenilir oluşu ile ilgilenirken; Mu'tezile kelâmcılarının ve Hanefîlerin daha ziyade, haberin muhtevası ile ilgilendiği görülmektedir.¹¹⁸⁰ Daha çok sened ile ilgilenen Ashâbu'l-Hadîs, muhteva ile ilgili yeni şartlar getiren ve haber-i vâhidler dahil hadisleri bu şekilde değerlendiren muhataplarını,

¹¹⁷⁵ Özmen, *Hanbelî Usûlcülerin Hadis Metodolojisi*, s. 173.

¹¹⁷⁶ Ferrâ', *el-'Udde fî usûli'l-fikh*, III, s. 896; Özmen, *Hanbelî Usûlcülerin Hadis Metodolojisi*, s. 177-179.

¹¹⁷⁷ Ferrâ', *el-'Udde fî usûli'l-fikh*, III, s. 886; Özmen, *Hanbelî Usûlcülerin Hadis Metodolojisi*, s. 180, 181.

¹¹⁷⁸ Özmen, *Hanbelî Usûlcülerin Hadis Metodolojisi*, s. 187.

¹¹⁷⁹ Ferrâ', *el-'Udde fî usûli'l-fikh*, III, s. 888; Özmen, *Hanbelî Usûlcülerin Hadis Metodolojisi*, s. 187.

¹¹⁸⁰ Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 130.

hadisleri keyfî olarak reddetmek ile itham etmiştir. Mu‘tezile ve Ashâbu’r-Re’y’in bu şekilde eleştirilmesi, Ashâbu’l-Hadîs’in aklı, hevâ ile aynı değerde görmesi ile doğrudan ilişkili gözükmektedir. Ashâbu’l-Hadîs’in aklı dışlayan metodolojisi, belli kriterlere göre hadis tenkit faaliyetinde bulunan muhataplarını, hadisleri reddetmek ve hadis karşıtı olmak ile itham etmelerine neden olmuştur. Öte yandan Ashâbu’l-Hadîs tarafından haber-i vâhidin itikadî konularda delil olarak kabul edilmesi, kelâm ilmini ilgilendiren önemli bir sonuç ortaya çıkarmıştır. Haber-i vâhidlerin Kur’ân ayetleri ile aynı düzlemde değerlendirilmesi, Ashâbu’l-Hadîs’in, rivayet merkezli birtakım görüşlerini, inanç esası haline getirmelerine neden olmuştur. Bu durumda, iman esası haline dönüştürülen hususlarda, farklı fikirleri bulunanların, Ashâbu’l-Hadîs tarafından küfr ve dalâlet ile itham edilmesi kolaylaşmıştır.

2. ZİHNİSEL ÇERÇEVE

Her bir zihniyet, dini, kendi referans çerçevesi doğrultusunda, kendi ürettiği yöntem ve teolojik öncüllerden hareketle yorumlamaktadır.¹¹⁸¹ Ortaya çıkan yöntem ve teolojik öncüller, örtülü değerler sistemi olarak anılan zihniyetin ürünü olmaktadır.¹¹⁸² Zihniyetlerin arka planında, genel anlamda insan doğası, toplumsal yapı ve dinî metinler olmak üzere üç ana başlıkta ifade edilmesi mümkün olan, antropolojik, psikolojik, coğrafi, kültürel, sosyal, dinî ve siyasî birçok etken bulunmaktadır.¹¹⁸³ Dolayısıyla bu unsurlar, zihniyetin ürettiği din anlayışını ve söylemini etkilemektedir. Bu doğrultuda Ashâbu’l-Hadîs’in zihniyetini analiz etmek ve dışlayıcı söyleme zemin hazırlayan noktaları ortaya çıkarmak gerekmektedir.

¹¹⁸¹ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri*, s. 48.

¹¹⁸² Mucchielli, *Zihniyetler*, s. 7.

¹¹⁸³ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri*, s. 14.

Ashâbu'l-Hadîs zihniyet özellikleri itibariyle, dogmatik, gelenekçi, âsârcı ve muhafazakar din söylemi kategorisinde değerlendirilmektedir.¹¹⁸⁴ Kutlu'nun tarihsel din söylemlerini zihniyetler olarak sınıflandırmasında, Ashâbu'l-Hadîs'in içinde yer aldığı "Gelenekçi-Muhafazakar" din söyleminin temel göstergeleri; hayal edilen altın çağa dönme arzusu, tarihe ve dinî-kültürel tecrübeye aşırı güven, akıl karşıtı tutumu benimseme, somut-biçimsel düşünceyi önceleme, metin merkezli dinî bilgi üretme, şekilci dindarlığı savunma, seçilmişlik psikolojisiyle hareket etme ve pasif siyasî tutum sergileme şeklinde tespit edilmiştir.¹¹⁸⁵ Selefî yaklaşım, inancını, tarihin bir önceki döneminin kültürel yapısına bağlayan ve o dönemi, mutlak doğrunun simgesi olarak gören, her çeşit değişim ve gelişmeye karşı düşünsel kapıları kapamış bir zihin dünyası olarak tanımlanmaktadır.¹¹⁸⁶

Farklı zihniyetlerin en temel belirleyenlerinden birisi, psikolojik etken olarak zikredilebilecek, bireylerin ilgi, alaka, hal, tutum, davranış, huy, mizaç, zekâ ve muhayyile gibi farklı özellikleridir.¹¹⁸⁷ İnsanlar, aynı sosyal, siyasî ve kültürel ortamda bulunsa dahi tabiatları gereği, birbirinden farklı oldukları için farklı anlama ve yorumlama biçimleri söz konusu olmaktadır. Bu tür farklılıklar, her zaman diliminde ve bütün topluluklarda bir şekilde tezahür edeceğinden, vahyin tebliğ edildiği dönemde dahi, dini anlama, açıklama, yorumlama ve yaşayış biçimleri, bireylerin kendi tabiatları doğrultusunda farklılıklar göstermiştir. Bu durum, hem muhatabın birtakım özelliklerinden hem de sözün dil vasıtasıyla aktarılmış olmasından ve dilin yapısından

¹¹⁸⁴ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri*, s. 48.

¹¹⁸⁵ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri*, s. 51-60.

¹¹⁸⁶ Akbulut, *Kur'ân'a Yabancılaşma Süreci*, s. 123.

¹¹⁸⁷ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri*, s. 16, 17.

kaynaklanmaktadır. Hadislerin anlaşılmasında da dinleyenler arasında anlayış farklılıkları söz konusu olmuştur.

Hiz. Peygamber'in yaşadığı dönemde de onun fiilleri ve sözleri farklı şekillerde anlaşılıp yorumlanmıştır.¹¹⁸⁸ Sahâbe arasında Hiz. Peygamber'in sözlerini, lafızcî ve şekilci bir yaklaşımla anlayan bir eğilim var olmuştur. Bu kimseler, Hiz. Peygamber'e ait bir sözün zâhiri neyi ifade ediyorsa onu anlamışlar; Hiz. Peygamber'in o söz ile ne demek istediğini, neyi amaçladığını düşünmemişlerdir.¹¹⁸⁹ Bu eğilimde olan sahabe, genellikle Hiz. Peygamber'in talimatlarını lafzî, uygulamalarını ise şeklî olarak anlamışlar; rivayete verdikleri kadar dirayete önem vermemişlerdir.¹¹⁹⁰ Hiz. Peygamber'in bir savaş dönüşünde ashâbına, Benî Kurayza'ya varmadan ikinci namazını kılmamalarını bildirmesi üzerine, bir grup sahabenin vaktin daralması ve sözün maksadının bir an önce hedefe ulaşmak olduğunu düşünmeleri sebebiyle namazı yolda kılması; bir diğer grubun ise sözün lafzına sadık kalarak namazlarını yolda kılmamış olmaları ve namazı ertelemeleri, insanların tabiatları itibarıyla anlama, yorumlama ve uygulama noktasında farklı olduklarını gösteren örneklerden birisidir.¹¹⁹¹

¹¹⁸⁸ Sahabenin sünnet anlayışı, zâhirî yaklaşımlar, fikhî yaklaşımlar ve ictihadî yaklaşımlar olarak üç grupta değerlendirilmektedir. Bkz. Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 150-443; Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 75.

¹¹⁸⁹ Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 151.

¹¹⁹⁰ Bu yaklaşımın sebepleri arasında, muhakeme güçlerinin zayıf olması, re'y ile karar vermekten çekinmeleri, taklit ve teslimiyete yatkın mizaçları zikredilmektedir. Bkz. Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 151, 152.

¹¹⁹¹ Buhârî, *el-Câmiu 's-sahih*, "Salâtu'l-Havf", V, s. 74. Nitekim lafızcî anlayışın en tipik temsilcilerinden biri olan İbn Hazm (ö. 456/1064) da daha sonra, "Ben de orada olsam Kureyzaoğulları yurduna varmadan ikinci namazını kılmazdım!" demiştir. Bkz. İbn Hazm el-Endelüsî (ö. 456/1064), *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut, Dâru Âfâki Cedid, 1983, III, s. 28.

Ashâbu'l-Hadîs'in, ayetleri ve âsârı literal anlamları ile anlamasını, te'vili reddetmelerini, Allah'a birtakım beşerî vasıflar, mekân, sınır ve hareket nispet etmelerini bu doğrultuda değerlendirmek mümkün görünmektedir. Kur'ân'da genel hatlarıyla, insan duyularına ve tecrübesine hitap eden fiziksel alan ve metafizik (gayb) alan olmak üzere iki ayrı alanın varlığından söz edilmektedir. Metafizik alana dair hususlar, insanın duyularına ve tecrübelerine hitap eden varlıklar referans alınarak birtakım dil sanatları ile ifade edilmektedir. Başka bir ifadeyle fiziksel varlık alanı ile metafizik (gayb) alan arasında anoloji (benzetme/kıyas) yapılmak suretiyle ve fiziksel alanın dili kullanılarak metafizik alandan söz edilmektedir.¹¹⁹² Bu doğrultuda metafizik alana dahil olan Allah hakkındaki haberî sıfatlar da dil vasıtası ile insanın anlama düzeyine sunulan ifadelerdir. Bu ifadeler, literal veya sembolik şekilde, farklı okuma biçimlerine elverişli bir yapıya sahiptir.

Ashâbu'l-Hadîs, bu ifadeleri literal anlamları ile kabul ederken; kelâmcılar, onların aksine Allah hakkındaki bu ifadelerin, lafzî anlamları itibariyle birtakım benzetmeler içermeleri sebebiyle, te'vil edilmesi gerektiğini kabul etmiştir.¹¹⁹³ Ashâbu'l-Hadîs'in teşbihe varan ifadelerinin arkasında yatan nedenlerden birisi, Tanrı ve diğer metafizik varlıklar ile fizikî varlıklar arasındaki ontolojik ayrımın yapılmamasıdır.¹¹⁹⁴ Nitekim Dârimî'nin, Allah'ın duyularla idrak edilebilir bir varlık olduğu iddiası, onun fizikî âlem ile metafizik âlem arasında ayrım yapmamış olduğunu

¹¹⁹² Ömer Faruk Yavuz, "Kur'ân'daki Kutsal Mekân, Zaman ve Eşya Kavramlarının Sembolik Değeri", *Milel ve Nihal Dergisi*, 2005-2006, c. 3, sy 1-2, s. 388, 389.

¹¹⁹³ Fahreddin er-Râzî, *Esâsu't-takdîs fi İlmi'l-Kelâm* adlı eserinde Müşebbihe'nin, Mücessime'nin ve teşbih ve tecsime zemin hazırlayan fikirlere sahip olan Ashâbu'l-Hadîs'in iddialarına karşı Allah'ın sıfatlarıyla ilgili müteşâbih lafızları te'vil etmektedir. Bkz. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209), *Allah'ın Aşkınlığı Esâsu't-Takdîs fi İlmi'l-Kelâm*, çev. İbrahim Coşkun, İstanbul, İz Yayıncılık, 2018.

¹¹⁹⁴ Rahman Harbi, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Teşbihî Dil*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010, s. 62.

göstermektedir.¹¹⁹⁵ Allah'ın duyularla idrak edilebileceği fikri, Allah'a yön, mekân ve sınır nispet eden bir Tanrı tasavvuruna sebep olmuştur. Teşbih veya antropomorfizm, somut düşünme biçimi ile ilişkili olup, bu eğilimin daha ziyade çocukların ve bazı ilkel kavimlerin düşünce tarzlarında; ayrıca çeşitli mitolojilerde ve mitolojik düşüncenin etkisi altında olan felsefelerde bulunduğu ifade edilmektedir.¹¹⁹⁶ Bu düşünme biçimi, Ashâbu'l-Hadîs'in literal bakış açısı ile yakından ilişkili görünmektedir.

Ashâbu'l-Hadîs'in reddiyelerinde, literal anlayışın gölgesinde birtakım somut ve basit açıklamaların yapıldığı görülmektedir.¹¹⁹⁷ Soyut düşünme, felsefî analiz ve aklî temellendirmelerden kaçınan Ashâbu'l-Hadîs, basit ve somut düşünceye dayalı bir dinî söylem geliştirmiştir.¹¹⁹⁸ Onların Tanrı tasavvurunu şekillendiren bu düşünme biçimi, sadece ayetleri ve hadisleri değerlendirirken değil aynı zamanda muhataplarının görüşlerini anlayıp yorumlarken de etkili olmuştur. Örneğin, Cehm b. Safvân'ın Allah'ı mekândan tenzih eden görüşleri, Ashâbu'l-Hadîs tarafından Allah'ın fiziksel olarak her yerde olduğu şeklinde anlaşılmıştır. Ahmed b. Hanbel, Allah'ın her yerde olması durumunda, bu görüşü savunanlara Allah'ın her şeye bitişik mi yoksa onlardan ayrı mı olduğunun sorulması gerektiğini ifade etmiştir. O'nun her şeyle beraber olduğu ancak onlara ne bitişik ne de onlardan ayrı olmadığı şeklinde cevap verilmesi durumunda böyle bir ihtimalin mümkün olmayacağını ve onların bu iddialarının geçersiz olduğunu belirtmiştir.¹¹⁹⁹ Ahmed b. Hanbel'in bu açıklaması, aynı zamanda duyulur âlem ile gayb alemindeki ontolojik farklılığın kavranmadığını göstermektedir. Halbuki Mu'tezile

¹¹⁹⁵ Dârimî, *Nakzü 'd-Dârimî*, I, 223.

¹¹⁹⁶ Harbi, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Teşbihî Dil*, s. 62.

¹¹⁹⁷ Bu konu hakkında bkz. İşcan, *Selefilik*, s. 185-206.

¹¹⁹⁸ Kutlu, *Selefiliğin Fikri Arkapları*, s. 217.

¹¹⁹⁹ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale 'z-Zenâdika ve 'l-Cehmiyye*, s. 308.

ve Mâtûrîdî kelâmcıları, bu farkı gözeterek, duyular alemini aşan Allah hakkında, akıl yürütme vasıtasıyla bilgi elde edebileceğini ve bunun insan için zorunlu olduğunu kabul etmektedir.¹²⁰⁰

Lafızların literal anlaşıldığına dair verilebilecek bir diğer örnek, ayetlerde Kur'ân için “indirilme” fiilin kullanılması ile ilgilidir. Dârimî, Mu‘attıla’nın iddia ettiği gibi, Allah’ın sadece göğün yedi kat üzerinde değil yerin yedi kat altında da var olduğu iddiasının doğru olması durumunda ayetlerde, Kur'ân için “yükseltilme” lafzı ile birlikte “yerin altından çıkarma” gibi lafızların da kullanılmış olması gerektiğini ifade etmektedir.¹²⁰¹ Kur'ân’ın “indirilmesi” mekânsal bir anlamda, Allah’ın göklerin üzerinde olduğu ve Kur'ân’ın da oradan indirilmiş olduğu şeklinde anlaşılmıştır. Dârimî, “Cebrâil’in, Kur'ân’ı Rabbinden hak olarak indirdiğine” dair ayet¹²⁰² ışığında, Allah’ın bir mekânda değil her yerde olduğu görüşüne yönelttiği eleştiri de benzer şekildedir. Dârimî’ye göre, Allah’ın her yerde olduğunu iddia etmek aynı zamanda O’nun yerde olduğu anlamına da gelecektir ve aynı zamanda, ilgili ayetten, Hz. Peygamber’in Allah ile beraber bir evde olduğu ve Cebrâil’in dışardan oraya geldiği gibi bir sonuç çıkacaktır. Dârimî’ye göre bu, ayeti yalanlamak anlamına gelecektir.¹²⁰³

Lafızcı anlayışı pekiştiren etkenlerden birisi, lafza atfedilen kutsallık olmuştur. Allah, Hz. Peygamber ve sonrakiler, Kur'ân için “kelâmullah” dediği halde, Mu‘tezile tarafından “halkullah” denilmesi, Allah’a, Hz. Peygamber’e, geçmiş ve gelecek

¹²⁰⁰ Kâdî Abdülcebâr, Allah’ın insana ilk vacip kıldığı şeyin, Allah’ı bilmeye (mârifetullah) ulaştıran kail yürütme (nazar) olduğunu ifade etmektedir. Çünkü Allah, sadece düşünme (tefekkür) ve akıl yürütme (nazar) yoluyla bilinebilir. Bkz. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, I, s. 64; Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 49-52.

¹²⁰¹ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 77, 78.

¹²⁰² Nahl 16/102.

¹²⁰³ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 78.

ümmetlere muhalefet etmek için yeterli görülmüştür.¹²⁰⁴ Benzer şekilde Ashâbu'l-Hadîs, Allah'ın arşın üzerinde olduğuna dair Müslümanların dua ederken ellerini aşağıya, öne, arkaya, sağa, sola değil ancak semaya doğru kaldırmalarını delil olarak sunmaktadır. Dârimî'ye göre insanlar, Allah'ın göklerin üzerinde olduğunu bildikleri için bu şekilde yapmıştır. Yine Müslümanlar, O'nun göklerin üzerinde bulunduğunu bildikleri için namaz secdesinde “sübhâne rabbiye'l-a'lâ” demektedirler. Hiç kimse “sübhâne rabbiye'l-esfel” dememektedir.¹²⁰⁵ Bu ifadelerden Ashâbu'l-Hadîs'in düşünce dünyasında, sembolik ve mecazî dile yer olmadığı anlaşılmaktadır.

Ahmed b. Hanbel'in isim olarak “Allah”ın mahlûk olduğu görüşüne getirdiği eleştiriler hem literal bakış açısına hem de somut düşünce biçimine verilebilecek örnekler arasındadır. Ahmed b. Hanbel tarafından eğer Allah ismi yaratılmışsa, bu isim yaratılmadan önce Allah'ın isminin ne olacağı ve Allah adına nasıl yemin edileceği sorgulanmıştır.¹²⁰⁶ Sonuçta, “Allah”ın isim değil, Allah'ın kendisi olduğu ifade edilmiştir. “Allah”ın isim olamayacağı “En güzel isimler Allah'ındır.” ayetinde¹²⁰⁷ Allah lafzının, “isimler” kelimesinden ayrı tutulmasıyla delillendirilmektedir.¹²⁰⁸ Bu gerekçe ile Ahmed b. Hanbel tarafından Allah'ın isim olduğu ve lafız itibarıyla yaratılmış olduğu görüşü, küfürle itham edilmiştir.¹²⁰⁹

Din ve bütün bileşenleriyle toplum, karşılıklı etkileşim halinde olan iki olgu olup, hem toplumun din üzerinde etkileri hem de dinin toplum üzerinde etkileri

¹²⁰⁴ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 158.

¹²⁰⁵ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 62.

¹²⁰⁶ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 314, 315.

¹²⁰⁷ A'râf 7/180.

¹²⁰⁸ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 316.

¹²⁰⁹ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 316.

bulunmaktadır.¹²¹⁰ Dolayısıyla sosyo-politik ve kültürel yapının, dinî düşünce biçimlerine etki ettiği sosyolojik bir gerçektir.¹²¹¹ Her birey, kendi grubunun, sınıfının ya da toplumunun kültürünü edindiği bir kültürleşme süreci yaşamaktadır. Zihniyetin belirleyenlerinden birisi olan kültürel düzey, bir kültürün tipik ve ortak durumlarının bütününden oluşmaktadır. Temel unsurlarıyla kültür, bireylerin davranış şemalarını ve değerler sistemini biçimlendirmektedir.¹²¹² Nitekim coğrafya ve iklim gibi unsurların tesirinde olan yaşam ortamlarının, psikolojik ve kültürel yapıyı biçimlendirdiği bilinmektedir. Bu hususta yeryüzü şekilleri, rüzgâr rejimi, sıcaklık farkı vb. gibi unsurların etkisine göre, halkların mizacı konusunda sınıflandırmalar yapılmaktadır.¹²¹³ Yaşam ortamı ve ortamın şartları doğrultusunda gelişen yaşam mantığı, birtakım temel tutumları belirlemektedir.¹²¹⁴

İslam öncesi Arap toplumunun sahip olduğu kültür, her ne kadar dinin tesiriyle olumlu yönde değişim yaşamış olsa da dinin anlaşılması ve yaşanması konusunda belirleyici bir faktör olmayı sürdürmüştür. Dolayısıyla Ashâbu'l-Hadîs'in din söyleminin de içinde bulundukları kültür ve coğrafyadan etkilenmiş olması kaçınılmazdır. Ashâbu'l-Hadîs'in öncülerinin daha ziyade, kentleşme öncesi bir kültürel zihnin taşıyıcısı olan Araplardan oluştuğu ifade edilmektedir.¹²¹⁵ Arapların göçebe ve

¹²¹⁰ Mustafa Özdemir, "Din-Birey ve Toplum İlişkisi Üzerine (Ünver Günay, Peter Berger, E. M. Hamdi Yazır Örneği)", *Mütefekkir Dergisi*, 2017, c. 4, sy. 7, s. 11.

¹²¹¹ İslam dini, Arap, Roma, Mısır ve Sasani gibi güçlü kültür ve medeniyetlerin yurdu olan bir coğrafyada vahyedildiği ve yayıldığı için Müslüman olan bireyler, kaçınılmaz olarak sahip oldukları kültürün gölgesinde dini anlamış, yorumlamış ve yaşamış ve yeni din anlayışları ve söylemleri inşa etmişlerdir. Bkz. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, s. 144; Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri*, s. 18.

¹²¹² Mucchielli, *Zihniyetler*, s. 47.

¹²¹³ Mucchielli, *Zihniyetler*, s. 47,48.

¹²¹⁴ Yaşam ortamlarının zihniyete etkisine dair örnekler için bkz. Mucchielli, *Zihniyetler*, s. 48-53.

¹²¹⁵ Kutlu, *Selefilik'in Fikri Arkapları*, s. 216.

Çöl hayatı ile ilgili tecrübelerinin, onların din anlayışına çeşitli şekillerde yansıdığı söylenebilir. Çöl hayatında iklim ve göçebe yaşam şekli, kararsız ve belirsizdir. Bu nedenle insanın etkin olabileceğı alan çok dar olup, ataların önceden tespit ettiğı yolları ve izleri takip etmek en güvenilir yollardan birisidir. Bu nedenle çölde en temel kuralın, geleneğe uygun hareket ederek ataları taklit etmek olduğı belirtilmektedir.¹²¹⁶ Öte yandan kabile merkezli olan bedevî hayatta, toplumsal, hukukî yapıların ve hâkim olan değerlerin kabile esasına dayandığı bilinmektedir. Çöl hayatının ağır şartlarına uyum sağlamak için kabile dayanışması esas olmuştur.¹²¹⁷ Bu durumda çöl hayatının getirdiğı geleneklere bağlılığın ve taklide dayanan kabilevî yaşam tarzının, Ashâbu'l-Hadîs'in dinî anlayışında, selefeye bağlılık, çoğunluğa itimad ve değişime kapalılık şeklinde tezahür ettiğini söylemek mümkündür.

Emevîler devrinde Ashâbu'l-Hadîs ve Ashâbu'r-Re'y şeklindeki fikhî gruplaşmanın, bulunduğı coğrafyaya nispetle, Medine Ekolü-Kufe Ekolü veya Hicazlılar-Iraklılar şeklinde ifade edildiğı bilinmektedir.¹²¹⁸ Hicaz, Hz. Muhammed'in dünyaya geldiğı, yaşadığı, vahye mazhar olduğı ve vefat ettiğı bölgedir. Hicaz ekolünün merkezi, Hz. Muhammed'in ve Müslümanların hicret ettiğı Medine'dir. Sade hayatın ve muhafazakarlığın hâkim olduğı Hicaz bölgesinde, sosyal değişim daha az yaşanmıştır.¹²¹⁹

Hanefî ve Mu'tezilî söylemler ise, daha ziyade Irak, Basra ve Bağdat gibi kadîm kelâm ve felsefelerin güçlü olduğı bir kültür havzasında ortaya çıkmış ve

¹²¹⁶ İşcan, *Selefilik*, s. 52, 53.

¹²¹⁷ Mustafa Fayda, "Bedevî", *DİA*, 1992, V, s. 313, 314.

¹²¹⁸ Öğüt, "Ehl-i Hadîs", *DİA*, X, s. 508, 509.

¹²¹⁹ Öğüt, "Ehl-i Hadîs", *DİA*, X, s. 510.

gelişmiştir.¹²²⁰ Öte yandan re'y ve kelâm çizgisini sürdürenlerin önemli bir kısmının Arap olmayıp, mevalî kökenli olduğunu vurgulamak gerekmektedir.¹²²¹ Dış etkilerin daha fazla olduğu bu coğrafyada, çeşitlilik ve diğer toplumlarla etkileşim söz konusu olmuştur. Kent hayatının, yaşamak veya var olmak için entelektüel mücadeleyi ve insanların etkinliklerini rasyonel bir biçimde örgütlemesini gerekli kıldığı ifade edilmektedir.¹²²² O halde daha ziyade kozmopolit bir havzada doğan re'y perspektifinin, dini, aklî ve rasyonel zeminde inşa etme girişiminin içinde bulundukları yaşam mantığı ile uyumlu olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim daha fazla soru ve ihtiyaçla karşılaşan Kufe ehlinin re'ylerinin fikhî açıdan daha titiz ve hüküm çıkarma yönünden daha kuvvetli olduğu ifade edilmektedir.¹²²³

Aynı zamanda bireysel tutumların ve benimsenen metodolojilerin etkili olduğu bu süreçte, farklı dinler ve kültürlerle karşılaşma sonucunda Ashâbu'r-Re'y ile Ashâbu'l-Hadîs'in, içinde bulundukları coğrafya ve sosyo-kültürel yapı itibariyle farklı tepkiler verdiği anlaşılmaktadır. Re'y perspektifi, dışarıya açık bir tutumla, herkes için ortak payda olan rasyonel zeminde, Kur'ânî ilkelere dayanarak, İslam'ı temellendirme girişiminde bulunmuş ve diğer dinlere karşı teolojik mücadele vermiştir. Daha çok sade bir yaşam tarzına alışık olan Ashâbu'l-Hadîs ise kendi yaşam mantığına aykırı bir kültür değişimi ile karşılaşmış ve değişime direnç gösteren bir tutum göstermiştir. Zira

¹²²⁰ Aslan, "Mu'tezilî ve Hanefî Söylemlerin Etkileşimi Üzerine", s. 83.

¹²²¹ Önemli bir kısmı mevâlî çocuğu olan âlimler, İslâmî ilimlerin kuruluş ve gelişmesinde etkin rol oynamıştır. Bütün ilim merkezlerinin en ünlü hukukçuları da mevalî arasından çıkmıştır. Kâdî Şüreyh, Hasan-ı Basrî, Mekke fukahâsından Amr b. Dînâr, Ebû Hanîfe, Evzâî ve Tâvûs gibi âlimler bunların başında gelen isimlerdendir. Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Atâ, Cebriyye görüşünü ilk defa ortaya atan Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân da mevâlîdendir. Bkz. İsmail Yiğit, "Mevâlî", *DİA*, 2004, XXIX, s. 426.

¹²²² Mucchielli, *Zihniyetler*, s. 51.

¹²²³ Kılıçer, *İslam Fıkhiında Re'y Taraftarları*, s. 58.

yaşanan ortam ile dünya görüşü arasında çatışma söz konusu olduğunda tedirginlik duygusu ortaya çıkmaktadır.¹²²⁴ Evrensel bir zeminde dinî söylem geliştirmeye çalışan Ashâbu'r-Re'y'in aksine, Ashâbu'l-Hadîs, yaşadığı tedirginlikle Arap kültürünü koruma refleksi göstermiş ve dini yerelleştirme girişiminde bulunmuştur.¹²²⁵

3./9. asırda yaşanan sosyo-politik alandaki istikrarsızlığın ve İbn Kuteybe'nin tasvir ettiği toplumsal ahlâkî yozlaşmanın, dışlayıcı söylemi tetiklemiş olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Nitekim dinî, ahlakî, sosyal ve siyasî kaos ortamlarında çözümü geçmişte arama ve geçmişi kutsallaştırılma eğiliminin arttığı bilinmektedir.¹²²⁶ Ayrıca bu asırda, Halife Mütevekkil ile birlikte Ashâbu'l-Hadîs'in ve akıl karşıtı söylemin Abbasî yönetimi tarafından desteklendiğini hatırlamak gerekmektedir. Bu süreçte Abbasî halifelerinin izlediği politikalar, toplumdaki teolojik kimlik krizini derinleştirmiştir.¹²²⁷ Ashâbu'l-Hadîs'in, metodolojisinde akla ve yeni fikirlere yer verenlere karşı inşa ettiği dışlayıcı söylemin zihinsel arka planında, bütün bu unsurların bir yönüyle etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Ashâbu'l-Hadîs'in düşünsel esaslarını değerlendirebilmek için öncelikle kendilerine yükledikleri misyonu görmek gerekmektedir. Ashâbu'l-Hadîs, kendilerini, Ehlü's-Sünne, Ehl-i İlim,¹²²⁸ Ehl-i Salât veya Musallûn¹²²⁹ ve Muvahhidûn¹²³⁰ gibi

¹²²⁴ Mucchielli, *Zihniyetler*, s. 52.

¹²²⁵ Akbulut, *Kur'an'a Yabancılaşma Süreci*, s. 138.

¹²²⁶ Kutlu, *Selefilik'in Fikri Arkapları*, s. 213.

¹²²⁷ Aslan, "Mu'tezilî ve Hanefî Söylemlerin Etkileşimi Üzerine", s. 88.

¹²²⁸ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 51; Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 257, 262.

¹²²⁹ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 99, 158, 160.

¹²³⁰ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 160.

kavramlarla nitelemektedir. Ehlü's-Sünne, Kur'ân'da veya Hz. Peygamber'in sözlerinde geçen bir kavram değildir.¹²³¹ Ehlü's-Sünne kavramının kullanıldığı en eski rivayetlerden biri, Müslim tarafından nakledilen İbn Sîrîn'e isnad edilen şu ifadelerdir: "İsnaddan sormazlardı. Fitne ortaya çıkınca '(hadisleri işittiğiniz) kişilerin isimlerini zikredin', denilmeye başlandı. Bu kişiler *Ehlü's-Sünne*'den iseler hadisleri alınır, *Ehlü'l-Bid'at*'tan iseler alınmazdı."¹²³² Müslim'in bu rivayetinin bu lafızlarla sahih olması durumunda, Ehlü's-Sünne kavramının kullanımına dair elimizdeki en eski verilerden birinin bu rivayet olduğu belirtilmektedir.¹²³³ Dolayısıyla bu rivayetten hareketle bu kavramın oldukça erken bir tarihte kullanıldığı ve bu kullanımda Ehlü's-Sünne kavramının, bir grubu ifade etmekten ziyade, Ehlü'l-Bid'at karşıtı bir anlama sahip olduğu görülmektedir.¹²³⁴

Başlangıçta kendine has bir kimlik kazanmış belirli bir grubun adı olmaksızın genel olarak Kur'ân ve sünnete uyan geniş ulema ve halk kitlesine verilen Ehlü's-Sünne ismi, çok zaman geçmeden ekollerin kendisi dışındaki ekolleri tenkit etmek için kullandığı bir kavram haline gelmeye başlamıştır. 2./8. asrın âlimlerinden Mâlik b. Enes Ehl-i Rey'i tenkit ederken "Re'ycilerden uzak durunuz. Çünkü onlar Ehlü's-Sünne'nin

¹²³¹ Ehlü's-Sünne kavramının Kütüb-i Sitte içinde yer alan hadislerde kullanılmamış olduğu; bu nedenle Kütüb-i Sitte esas alındığı takdirde bu kavramın ilk defa Hz. Peygamber tarafından kullanıldığını söylemenin mümkün olmadığı ifade edilmektedir. Bkz. Kamil Çakın, "Ashâbu'l-Hadis Perspektifinden Ehl-i Sünnet", *Dini Araştırmalar*, c. 8, sy. 24, , s. 14.

¹²³² Çakın, "Ashâbu'l-Hadis Perspektifinden Ehl-i Sünnet", s. 14.

¹²³³ Çakın, "Ashâbu'l-Hadis Perspektifinden Ehl-i Sünnet", s. 14.

¹²³⁴ Ehlü's-Sünne kavramını analiz ederken dikkate alınması gereken bir diğer husus ise kavramın siyasî boyutudur. Ehlü's-Sünne kavramı, erken dönemde siyasî alanda da kullanılmış ve bu kavramla ilk dört halifenin hilafetinin meşruiyetini kabul eden halk ve ulema kastedilmiştir. Dolayısıyla kavramın, Müslümanların ekseriyetini ifade eden anlamını koruyarak siyasî bir boyutta da kullanılmış olduğu görülmektedir. Bkz. Çakın, "Ashâbu'l-Hadis Perspektifinden Ehl-i Sünnet", s. 14, 17.

düşmanlarıdır.” ifadesini kullanmaktadır.¹²³⁵ Mâlik b. Enes’in ifadelerinden, ilk dönemlerde Ehlü’s-Sünne kavramının, Ashâbu’r-Re’y’in karşısındaki Ashâbu’l-Hadîs’e delalet edecek tarzda kullanıldığı anlaşılmaktadır.¹²³⁶ Eş’arî’nin ifadeleri, Ehl-i Sünne’yi o döneme kadar ve o dönemde Ashâbu’l-Hadîs’in temsil ettiğini açıkça ortaya koymaktadır.¹²³⁷ Nitekim Mütevekkil’in, muhaddislerin hadis nakletmeye devam edip “sünnet ve cemaat”i izhar etmelerini emretmesi,¹²³⁸ Ashâbu’l-Hadîs’in, Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat’in temsilcisi olma iddiasına veya vafına sahip olduğunu göstermektedir.¹²³⁹ Nitekim İbn Kuteybe, bir kimse bir şehre gittiğinde, şehrin sakinlerinden kendisine Kaderiyye’yi veya Mürchie’yi göstermelerini istediği takdirde, mutlaka onlardan birilerinin gösterileceği; Ehl-i Sünnet’i göstermelerini istediğinde ise Ashâbu’l-Hadîs’ten bir kimsenin gösterileceğini söylemektedir.¹²⁴⁰ Yani Ashâbu’l-Hadîs, Ehl-i Sünnet kavramını sadece kendilerini ifade edecek tarzda kullanmıştır.

Ashâbu’l-Hadîs’in, Ehlü’s-Sünne kavramı üzerinden hakikatin temsilcisi olma ve kurtuluşa layık olma iddiasını gündeme getirdiği anlaşılmaktadır.¹²⁴¹ İbn Kuteybe’ye göre Ashâbu’l-Hadîs, hak gizli iken onu ortaya çıkarmış, kaybolmuş bir halde parça

¹²³⁵ Çakın, “Ashâbu’l-Hadis Perspektifinden Ehl-i Sünnet”, s. 15, 16.

¹²³⁶ Çakın, “Ashâbu’l-Hadis Perspektifinden Ehl-i Sünnet”, s. 16.

¹²³⁷ Eş’arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 237.

¹²³⁸ Mes’ûdî, *Mürûcû’z Zeheb*, IV, s. 71.

¹²³⁹ Mütevekkil’in bu emirlerinden çıkan diğer sonuçlar ise, hadis âlimlerinin akaidle meşgul oldukları gerçeği; onların kendi akidelerini, bu konudaki hadisleri rivayet etmek suretiyle ortaya koyduklarıdır. Bkz. Kırbaçoğlu, *Ehl-i Sünnet’in Kurucu Ataları*, s. 89.

¹²⁴⁰ İbn Kuteybe, *Te’vîlü muhtelifi’l-hadîs*, s. 137.

¹²⁴¹ Ashâbu’l-Hadîs bu iddiayı, takip edilmesi gerektiğini düşündükleri isimler üzerinden somutlaştırmaya çalışmıştır. Bu doğrultuda Buhârî ve İbn Kuteybe, kendilerine uyulması gereken selef âlimlerinin isimlerini sıralamıştır. Bkz. Buhârî, *Halku ef’âli’l-’ibâd*, s. 97; İbn Kuteybe, *Te’vîlü muhtelifi’l-hadîs*, s. 65, 66.

parça iken, hakkı bir araya toplayıp yaymıştır. Bu sayede sünnetten yüz çevirenler sünnete boyun eğmiş, sünnetten haberi olmayanlar sünnetten haberdar olmuş, Rasûlullah'ın hadislerine muhalif olsa bile herhangi birinin re'yi ile hüküm verenler Rasûlullah'ın hadisleri ile hüküm verir olmuştur.¹²⁴² İbn Kuteybe, bulabilecekleri yerlerde hakkı aramak, doğuda ve batıda, karada ve denizde Rasûlullah'ın hadislerini, haberlerini aramak ve onun sünnetine uymak sebepleriyle Ashâbu'l-Hadîs'i, Allah'a yaklaşan kimseler olarak övgüyle zikretmiştir. Onlardan birinin, tek bir hadis veya sünneti nakledenin ağzından işitebilmek için yaya yola çıkıp, ıssız çöllerde konakladıklarını anlatmıştır. Ayrıca o, Ashâbu'l-Hadîs'in hadislerin, sahih ve sahih olmayanını, nâsihini ve mensuhunu, fukahadan kimlerin hadislere re'yi ile muhalefet ettiğini öğrenene kadar hadisleri araştırdıklarını ve incelediklerini ifade etmiştir.¹²⁴³

Bütün bu ifadelerden Ashâbu'l-Hadîs'in cemaati veya çoğunluğu merkeze alan düşünme biçimi ile dışlayıcı söylemi arasında bir bağlantı olduğu anlaşılmaktadır.¹²⁴⁴ Tarihe ve dinî kültürel tecrübeye güven hususu, “çoğunluğun” görüşüne verilen kıymet ile ilişkili gözükmektedir. Selefte tabi olan Ashâbu'l-Hadîs, farklılıkları tehlike olarak görmüş ve farklı fikirler karşısında “çoğunluğun” görüşüne güvenmeyi tercih etmiştir.¹²⁴⁵ İbn Kuteybe, temel esaslarında ittifak halinde olan Ashâbu'l-Hadîs'ten uzaklaşıldığı takdirde cemaatten ayrılığa, nizamdan dağınıklığa, ünsiyetten vahşete ve ittifaktan ihtilafa düşüleceğini kabul etmektedir.¹²⁴⁶

¹²⁴² İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi 'l-hadîs*, s. 127.

¹²⁴³ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi 'l-hadîs*, s. 127.

¹²⁴⁴ Hâricilerdeki karizmatik cemaat anlayışı iddiasının bir benzerinin, Ashâbu'l-Hadîs için de söz konusu olduğu ifade edilmektedir. Bkz. Kutlu, *Selefilîğin Fikri Arkapları*, s. 64.

¹²⁴⁵ Akbulut, *Kur'ân'a Yabancılaşma Süreci*, s. 140.

¹²⁴⁶ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi 'l-hadîs*, s. 64

Hakikat ve kurtuluş iddiasıyla hareket eden Ashâbu'l-Hadîs, bir tür seçilmişlik fikriyle, dini koruma ve bid'atleri yıkma şeklinde özel bir misyon üstlenmiştir.¹²⁴⁷ Onlara göre din ve ilim kendilerine emanet edilmiş; peygamber ve ümmet arasında kendileri aracı kılınmıştır.¹²⁴⁸ Ashâbu'l-Hadîs'i dinî yönden bütün iyi ve güzel sıfatları kendilerinde toplayan bir grup olarak tanımlayan Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), Ashâbu'l-Hadîs'in değerine dair *Şerefü Ashâbi'l-Hadîs* adında müstakil bir eser kaleme almıştır.¹²⁴⁹ Bu eserde, Hz. Peygamber'in hadis ehline ikramda bulunmaya teşvik ettiği belirtilmiştir. Hadis ehlinin Hz. Peygamber'e en yakın ve en güvenilir kimseler olduğu ve sünnetin öğretilmesinde Rasûlullah'ın mirasçıları sayıldığı ifade edilmiştir. Gerçeğin hadis ehliyle birlikte bulunduğu, hadis ehlinin âhirette kurtuluşa en lâyık kimseler olacağı ve hadis ehlini sevmenin Ehl-i Sünnet'in ayırt edici bir özelliği olduğu kabul edilmiştir.¹²⁵⁰

Ebû Bekir b. Ayyâş'tan (ö. 193/809) rivayet edilen, “Her devirde Ehl-i Hadîs'in öteki âlimlere nisbeti, Ehl-i İslâm'ın diğer din müntesiplerine nisbeti gibidir.”¹²⁵¹ sözü, Ashâbu'l-Hadîs'in konumlandırıldığı noktayı anlamak için oldukça dikkat çekici bir ifadedir. Öte yandan Hz. Peygamber'den rivâyet edilen bir hadiste geçen “bu ümmetten kıyamete kadar ilâhî yardım ve desteğe mazhar olacak kişilerin” kim olduğu Ahmed b. Hanbel'e sorulduğunda; “Bu ilâhî desteğe nâil olacak kişiler Ashâbu'l-Hadîs değilse

¹²⁴⁷ Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), *Şerefü Ashâbi'l-Hadîs*, haz. Mehmed Said Hatipoğlu, Ankara, AÜİFY, 1972, s. 8; Kutlu, *Selefilîğin Fikri Arkapları*, s. 222.

¹²⁴⁸ Bağdâdî, *Şerefü Ashâbi'l-Hadîs*, s. 8, 9, 43.

¹²⁴⁹ Bağdâdî, *Şerefü Ashâbi'l-Hadîs*.

¹²⁵⁰ İbrahim Hatiboğlu, “Şerefü Ashâbi'l-Hadîs”, *DİA*, 2010, XXXVIII, s. 555.

¹²⁵¹ Şa'ranî, *Kitabu'l-Mizan*, thk. Dr. Abdurrahmân Umeyre, Beyrut, Âlimu'l-Kütüb, 1989, I, s. 206.

başka kim olabilir!” şeklinde yanıt verdiği rivayet edilmektedir.¹²⁵² Bu ifadeler, tipik hakikat tekelciliğini ve mezhep taassubunu yansıtmaktadır.

Buhârî, Hz. Peygamber’e atfedilen “Ümmetimde hak üzere zâhir olacak bir grup eksik olmayacaktır. Karşı çıkanlar da onlara bir zarar veremeyecektir.” hadisini zikretmektedir. Bu doğrultuda Buhârî’nin Kur’ân’ın yaratılmışlığı konusundaki ayrışma üzerinden, “daima hak üzere zâhir olacağı” belirtilen grubun mensuplarının bir listesini verdiği görülmektedir.¹²⁵³ Dolayısıyla ona göre, bu kimselere itimad edilmesi ve onların görüşlerinin esas alınması gerekmektedir.

İbn Kuteybe’nin kader görüşünü temellendirme şekli, Ashâbu’l-Hadîs’in çoğunluğun yoluna tabi olma prensibine dair dikkat çekici örneklerden birisidir. Nazzâm, “Şakî, anasının karnında iken şakî, saîd de anasının karnında iken saîd olandır” hadisi sebebiyle İbn Mes’ûd’u eleştirmiş ve sakînin neden sakî, saîdin neden saîd olduğu üzerinde düşünülmesinin önemini vurgulamıştır.¹²⁵⁴ Bu doğrultuda İbn Kuteybe, kader konusunda Ashâbu’l-Hadîs’in görüşünü destekleyecek mahiyette, ilgili birtakım ayet ve hadisleri zikretmiştir.¹²⁵⁵ Ardından getirilen delil ise, bu görüşün Cahiliye döneminde de sonrasında da toplum tarafından kabul edilişi olmuştur. İbn Kuteybe, konuyla ilgili şiirlere yer vermiştir.¹²⁵⁶ Araplar dışındaki bütün milletlerin de kaderin

¹²⁵² Bağdâdî, *Şerefü Ashâbi’l-Hadîs*, s. 27.

¹²⁵³ Buhârî, *Halku ef’âli’l-‘ibâd*, s. 96, 97.

¹²⁵⁴ İbn Kuteybe, *Te’vîlü muhtelifi’l-hadîs*, s. 70.

¹²⁵⁵ İbn Kuteybe, *Te’vîlü muhtelifi’l-hadîs*, s. 77-79.

¹²⁵⁶ Şiirlerde kader ile ilgili dikkat çekici dizeler şunlardır: “Eğer sana sıtma takdir olunmuşsa muhakkak yakalanırsın. Dağın zirvesine yükselsen bile...Kelâm bunu yazdıysa bundan nasıl kaçabilirsin?”, “O takdirde kader karşısında ihtiyarım olurdu”, “Bir kişi istediğine ermiş değildir. Eğer o kaderde yazılmamışsa...”. Bkz. İbn Kuteybe, *Te’vîlü muhtelifi’l-hadîs*, s. 79, 80; *Hadis Müdafaası*, çev. M. Hayri Kırbaçoğlu, s. 50.

varlığını kabul ettiğini belirten İbn Kuteybe, Hint kültürünün kadîm miraslarından olan *Kelile ve Dimne* adlı eserden ve Firuz ile ilgili sorulan bir soruya, Hürmüz'ün verdiği cevaptan alıntı yapmıştır.¹²⁵⁷ Ayet ve hadislerden sonra, Arapların ve diğer bütün milletlerin kadere inandıklarına dair deliller getirilmesi, İbn Kuteybe'nin toplumun genel kabulüne doğruluk değeri atfettiğini göstermektedir. Söz konusu insan olduğunda farklı görüşlerin var olmasının kaçınılmaz olduğunu kabul eden İbn Kuteybe, itikadî konularda farklı görüşlerin varlığını bir sorun olarak görmekte ve çözümü, geleneğe veya çoğunluğa teslimiyet üzerine inşa etmektedir.

Hakikatin, bir topluluğa özgü kılınması, dışlayıcı söyleme gerekli altyapıyı sağlar niteliktedir. Bir gruba aidiyetin, doğruluk iddiasını geçerli kılmak için yeterli görülmesi, öteki grupların hakikatin karşısına yerleştirilmesine neden olmaktadır. Ayrıca cemaat vurgusunu; Ashâbu'l-Hadîs'in düşünsel çerçevesinin temel belirleyenleri arasında olan, ilk üç neslin idealizasyonu, dini düşüncede sabitlik ve kesinlik fikri ve taklid hususları ile bir arada değerlendirmek gerekmektedir. Ashâbu'l-Hadîs'in, İslam'ı ilk ortaya çıktığı ve ilk mensuplarının anladığı biçimde anlayıp koruma eğilimini taşıdığı iddia edilmektedir. Buna karşın Ashâbu'r-Re'y'in ise aklî istidlâli ön plana çıkararak ortam ve şartları ona göre değerlendiren eğilimi temsil ettiği savunulmaktadır.¹²⁵⁸ Ashâbu'l-Hadîs, gelecekte gündeme gelmesi muhtemel hususlar dahil olmak üzere dinî konulara dair her şeyin verili olduğu fikrine sahiptir. Onlara göre dinî hususların cevapları Kur'ân'da, Hz. Peygamber'in ve selevin sünnetinde mevcuttur.

¹²⁵⁷ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 81, 82.

¹²⁵⁸ Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, s. 83, 84.

H. Peygamber'den sonra yaşıyan ilk üç neslin sözleri de Ashâbu'l-Hadîs tarafından Kur'ân ayetleri ve H. Peygamber'in sünneti ile aynı değerde görölmektedir.¹²⁵⁹

İbn Kuteybe, "Ümmetimin en hayırlısı, benim peygamber gönderildiğim asırdır." şeklindeki rivayeti, H. Peygamber'in ashâbının diğer bütün Müslümanlardan daha hayırlı olduğu ve insanların hiçbirisine onlara verilen üstünlüğün verilmediğı şeklinde izah etmektedir. Onun bu açıklaması, Ashâbu'l-Hadîs'in selefe yüklediğı değeri ve rolü daha anlaşılır kılmaktadır.¹²⁶⁰ Dârimî, inanan ve selefın metodu üzere olanlara, ilmi âsâr üzerinden takip etmeyi tavsiye etmektedir. Âsâra tabî olmamak ise, Dârimî tarafından mü'minlerin yolundan başka bir yolu takip etmeyi istemek olarak görölmektedir.¹²⁶¹ Bu durumda selefın söylediklerinin, inandıklarının ve yaptıklarının toplamı, Ashâbu'l-Hadîs tarafından o gün ve gelecek için din alanında yeterli görölmüştür. Bu doğrultuda eserci zihniyet, İslam dininin evrenselliğini, ilk neslin yaşantısı lehine olacak tarzda görmezlikten gelen bir dünya görüşü olarak tasvir edilmektedir. Bu düşünce biçimi, aynı zamanda aklın evrenselliğine karşılık, İslam'ın yerel formunu muhafaza çabası olarak da değerlendirilmektedir.¹²⁶²

Dinî konulara dair bütün hususların verili olduğu inancı ve geçmişin kutsanması, zihinlerde sabitlik ve kesinlik fikrini, yani taklidi getirmiştir. Hakikatin geçmişte belirlendiğinin kabul edilmesi, geçmiş, güne ve geleceğe dayatma şeklinde kendisini göstermiştir. Bu nedenle, Ashâbu'l-Hadîs, olgusu, güne; zihni, düne ait bir yapı olarak

¹²⁵⁹ Selefi zihniyetin, ilk üç nesli, Müslüman tarihinin veya İslam düşüncesinin değil, İslam dininin bir parçası olarak gördüğü ifade edilmektedir. Bkz. Akbulut, *Kur'ân'a Yabancılaşma Süreci*, s. 123.

¹²⁶⁰ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, s. 181.

¹²⁶¹ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 122.

¹²⁶² Sancar, "Selefi Düşüncenin Şifrelerine Dair Bir Değerlendirme", s. 34.

görülmektedir.¹²⁶³ Tarihin belli bir dönemini nihai kriter kabul edip idealize etmek ve sonradan gelen nesilleri ve tarihsel süreçleri bu ideal dönemden ve nesilden uzaklaşmak şeklinde değerlendirmek, gelecek tasavvuru açısından ciddi problemler taşımaktadır. Her geçen gün iyilikten uzaklaşıldığı şeklindeki tarih bilinci, geleceğe dair umutlu olmayı ortadan kaldırmaktadır. Bu konuda çaba gösterenler ise, ideal dönemden ve nesilden uzaklaştığı gerekçesiyle dışlanmaktadır.

Değişime direnç gösteren¹²⁶⁴ bir zihniyete sahip olan Ashâbu'l-Hadîs, ihtilaf olgusunu re'y ile özdeşleştirme girişiminde bulunmuştur. Güne ait olan olguya aklî yöntemlerle yaklaşan tutum, Ashâbu'l-Hadîs tarafından bid'at ve ihtilaf çıkarmakla itham edilmiştir. Ashâbu'l-Hadîs, ihtilafa ve ayrılığa düşmenin sakıncaları hakkında rivayetler zikretmiş ve ayrılığa düşmekten Allah'a sığındığını belirtmiştir.¹²⁶⁵ İbn Kuteybe'nin, kelâmcıların akla aykırı olmakla tenkit ettiği rivayetlerden birisine dair açıklamalarında, kendilerinin bunlara aklî deliller ve kıyas bakımından değil, mukaddes kitaplar, peygamberlerin haberleri ve ümmetin her devirde üzerinde ittifak etmiş olmaları sebebiyle inandıkları ifade edilmektedir.¹²⁶⁶ Ancak sadece kelâm ve re'y ehlinin bu hususta ittifak etmedikleri; çünkü onların gördükleri ve müşahade ettikleri şeyler hakkında aklın gerekli kıldığı ve kıyasın delalet ettiği şeye inandıkları

¹²⁶³ Akbulut, *Kur'ân'a Yabancılaşma Süreci*, s. 123, 137.

¹²⁶⁴ Değişimi engelleyen unsurlar arasında, kurumsallaşmış yapılar, sabit fikirlilik ve önyargı, aşırı milliyetçilik ve grup taassubu zikredilmektedir. Bkz. Düzgün, *Din Birey ve Toplum*, s. 99, 100.

¹²⁶⁵ Bu hususta Bakara Sûresinin 216. ayeti ve Âl-i İmrân Sûresinin 103. ayeti esas alınmıştır. Bkz. Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 133, 134.

¹²⁶⁶ Kelâmcıların, Rasûlullah'a büyü yapıldığına dair rivayet hakkında, Allah'ın onu koruduğu ve büyüün Hz. Peygamber için caiz olamayacağına dair görüşleri ve İbn Kuteybe'nin bunlara cevap niteliğinde yaptığı açıklamalar için bkz. İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 260-270.

belirlenmektedir.¹²⁶⁷ Ashâbu'l-Hadîs'in ihtilaf hususuna yaklaşımı, dinî konularda, âsârda mevcut olanlarla yetinilmesi gerektiği ve taklid fikri ile beslenmiştir.

İbn Kuteybe, itikadî konular ile fîrû konular arasında bir ayrım yaparak, kelâmcıların iman ve itikad konularında ihtilafa düştüklerini vurgulamaktadır. İbn Kuteybe, kelâmcıların aksine, Ashâbu'l-Hadîs'in itikadî esaslarda ittifak etmelerini, onlarla birlikte olmayı ve onların desteklenmesini gerektiren bir başarı olarak tasvir etmiş ve Ashâbu'l-Hadîs'in itikadî konularda ittifak ettiği görüşlerden bir kısmını sıralamıştır.¹²⁶⁸ İbn Kuteybe'ye göre, fîrû bir meselede mümkün olan ihtilafın, itikadî konularda mazur görülmesi söz konusu değildir. Tevhid, Allah'ın sıfatları, Allah'ın kudreti, cennettiklerin nimetleri, cehennemliklerin azabı, berzah âleminin azabı ve levh-i mahfuz gibi konular itikadî konulara örnek olarak sıralanmaktadır. İbn Kuteybe'ye göre bu konularda ihtilafın varlığı, kelâmcıların benimsediği yöntem sebebiyle kaçınılmaz olmaktadır.¹²⁶⁹ İbn Kuteybe, kelâmcıların ve Ashâbu'r-Re'y'in yöntemleri açık bir şekilde tenkit etmektedir. Kelâmcıların kıyas ve nazar metotlarını kullandıkları halde dinî tek bir mevzuda dahi ittifak edemedikleri düşünülmektedir. Kıyas ve nazar metotları, pozitif bilimlerin araçlarına benzetilerek, bu metotları bildiklerini iddia eden kelâmcıların, tıpkı geometri, hesap ve topografya uzmanları gibi ihtilafa düşmemeleri gerektiği belirtilmektedir.¹²⁷⁰

¹²⁶⁷ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 270.

¹²⁶⁸ Bunlar, "Allah neyi dilerse onun olacağı, neyi dilemezse onun da olmayacağı; Allah'ın hayrın ve şerrin yaratıcısı olduğu; Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olup mahlûk olmadığı; Allah'ın kıyamet günü görüleceği; Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in diğer sahâbîlerden üstün tutulması; kabir azabına iman edilmesi"dir. Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 64; İbn Kuteybe, *el-İhtilâfî'l-lafz*, s. 43.

¹²⁶⁹ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 63.

¹²⁷⁰ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 62.

İbn Kuteybe, insanların akıl, irade ve ihtiyarlarının yaratılış itibari ile farklı olması sebebiyle, dinin esasları, istihsan, nazar ve kıyasa bağlı olarak ele alındığında ortaya farklı görüşlerin çıkacağını ileri sürmektedir. Her şeyin zıddı ile değer kazanacağını düşünen İbn Kuteybe, insanların farklı kapasitelerde ve farklı görüşlere sahip olacak şekilde yaratıldığını, dolayısıyla ihtilafı murad edenin Allah olduğunu vurgulamaktadır. Ancak İbn Kuteybe'ye göre, dinin asıllarına dair konularda ihtilafın değil, ittifakın olması gerekmektedir. Dolayısıyla ona göre, itikadî konularda farklı görüşlere sebebiyet verdiği için istihsan, nazar ve kıyasın yöntem olarak kullanılmaması gerekmektedir. İbn Kuteybe'nin kelâmcıların kullandığı yöntemlere alternatif olarak icmâi esas aldığı anlaşılmaktadır.¹²⁷¹ İbn Kuteybe'ye göre bir şeyin hak olmasının alametlerinden birisi insanların onu kabul etmede fikir birliği etmeleridir. Mütakaddim âlimlerden yani seleften sonraki dönemlerde yapılması gereken, her asırda ve her belde mevcut olan "çoğunluğun" görüşüne tabi olmaktır.¹²⁷²

İbn Kuteybe, tıpkı her fırkanın kendi itikadının hak olduğu, muhalifin ise dalâlet ve hevâ-i nefis üzerinde olduğunu iddia etmesi gibi Ashâbu'l-Hadîs'in de kendilerinin hak üzere olduğunu kabul ettiklerini belirtmekte ve bunun kat'î bir şekilde nasıl bilinebileceğini açıklamaktadır.¹²⁷³ Bu doğrultuda İbn Kuteybe'nin, Ashâbu'l-Hadîs'in kaynaklarına ve benimsedikleri yöneme vurgu yaptığı görülmektedir. İbn Kuteybe, Allah'ın kitabına ve Rasûlullah'ın sünnetine sarılanların hakkı doğru yerde aradığını ifade etmektedir. Ashâbu'l-Hadîs'in dinî hususların hiçbirinde istihsana, kıyasa ve aklî

¹²⁷¹ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, s. 63, 64.

¹²⁷² Nazzâm, Ashâbu'l-Hadîs'in aksine, Müslümanların hata üzerine icmâ edebileceğini kabul etmektedir. Nazzâm'a göre, Hz. Muhammed'in, diğer peygamberlerden farklı olarak, bütün insanlığa gönderildiğine dair icmâ hatalıdır. Zira ona göre, bütün peygamberler, bütün insanlığa gönderilmiştir. Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, s. 66, 67, 68.

¹²⁷³ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, s. 141.

muhakemeye başvurmadıklarını; ne geçmiş felsefe kitaplarına ve ne de sonraki kelâmcılara havale edecek bir şeyleri olmadığını açıklamaktadır. Dolayısıyla İbn Kuteybe'ye göre, Ashâbu'l-Hadîs'in hak üzere olduğunu doğrulayan birinci unsur, onların kaynak olarak sadece Kur'ân'ı ve sünneti esas almaları; ikinci husus ise benimsedikleri yöntem doğrultusunda, Kur'ân ve sünnet dışında bir şey söylemiyor olmalarıdır.¹²⁷⁴

Ashâbu'l-Hadîs'in bu düşünsel esasları, pratik yaşama, mevcut olanı taklid vasıtası ile sürdürmek ve yaşatmak şeklinde yansıtmaktadır. Dinî konularda bütün soruların cevaplarının ve doğacak ihtiyaçların çözümünün verili olduğu fikri; selef ve dinî-kültürel tecrübeye aşırı güven, teolojik anlamda taklid dışında hiçbir sorumluluğun olmadığı bir anlayışa sebep olmaktadır. Cemaat veya çoğunluğun hakikat ile özdeş görülmesi ve taassub taklide neden olan etkenler arasındadır. Grupların en etkileyici yönlerinden birisinin, grup fertlerinin kişisel sorumluluk duygularını kısmen yitirmesi olduğu belirtilmektedir. Grup üyeleri, kendilerini gruba aidiyetleri üzerinden tanımladıklarında, yani bu grubun daha fazla parçası olduklarında, kendilerine özgü bir kimlikleri olduğuna ilişkin duyguları zayıflamakta ve sorumluluklarından uzaklaşmaktadır.¹²⁷⁵ O halde kişinin ait olduğunu hissettiği grubu veya “çoğunluğu” mutlak doğru ile ilişkilendirmesi, bireysel anlamda inançlarını ve düşüncelerini sorgulama veya temellendirme sorumluluğunu zayıflatmaktadır. Öte yandan grup bütünlüğünün verdiği güç ile doğruluk iddiası bir araya geldiğinde taassubun ve dışlayıcılığın ortaya çıkması kaçınılmaz görünmektedir.

¹²⁷⁴ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi 'l-hadîs*, s. 142.

¹²⁷⁵ David O'Keefe Sears vd, *Sosyal Psikoloji*, çev. Ali Dönmez, Ankara, İmge Kitabevi, 2003, s. 607, 608.

Gazzâlî, küfrün, belirli bir mezhebe muhalefet olarak tanımlanmasının sebebinin taklit olduğunu belirtmektedir.¹²⁷⁶ Mâturîdî ise, insanların mezheplere ve dinlere bağlanma hususunda farklı tutumlar sergiledikleri ve ayrılığa düştükleri halde herkesin kendisinin tuttuğu yolun hak, diğerinin ise batıl olduğu noktasında ittifak ettiğini vurgulamaktadır. Mâturîdî, farklı grupların aynı iddiaya sahip oldukları bu realite karşısında taklidin bir çözüm olamayacağını ifade etmektedir. Çünkü iki farklı grup, tam aksi iki kanaati geçmişin izinden gitme iddiasıyla benimseyebilmektedir. Bu noktada Mâturîdî, bir iddianın doğruluk değerinin geçmişe referansla değil ancak akla hitap eden karşı durulmaz bir delil ve inatçı olmayanları haklılığına kabule mecbur eden bir burhan sunması ile mümkün olacağını vurgulamaktadır.¹²⁷⁷ İbn Kuteybe'nin cemaate veya çoğunluğa yüklediği anlam ve değer, kelâmî düşünce sisteminde burhana ve bilgiye yani delile yüklenmektedir. Ashâbu'l-Hadîs ise, akli dinî konularda bir kriter olarak almadığı gibi, alanları da din dışı ilan etme eğiliminde olmuştur.

Mevcut değerlerini ve inançlarını geçmişe ve metne referansla kutsallaştıran zihniyetin en temel sonuçlarından birisi, fanatikleşme olmuştur. Fanatik zihniyetin, her şeyi, inanç sistemine uyanlar ve uymayanlar olmak üzere iki kategoride değerlendirdiği ifade edilmektedir. Bu durumda inanç sistemine uyan şeyler, iyi ve uymayan şeyler, kötü olatacak görülmektedir. Fanatik zihniyetin, eleştirel görüşten uzak ve hoşgörüsüz olduğu ifade edilmektedir.¹²⁷⁸ Ashâbu'l-Hadîs'in selefe ittiba söylemi, sabit fikirlilik ve taklidi benimseyen tutumu tam da bu izahlara uygun düşmektedir. O halde geçmişin kutsanmasına ve taklide dayalı düşünsel çerçevenin, fanatizmi ve dışlayıcı söylemi beslediğini vurgulamak gerekmektedir.

¹²⁷⁶ Gazzâlî, *İslam'da Müsamaha*, s. 23.

¹²⁷⁷ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 39.

¹²⁷⁸ Mucchielli, *Zihniyetler*, s.86.

3. AHLÂKÎ ÇERÇEVE

Ashâbu'l-Hadîs'in dışlayıcı söylemi, 4./10. yüzyıldan itibaren "Zemmü'l-Kelâm" isimli, kelâm yöntemini ve kelâmcıları eleştiren bir yazım türü üzerinden sert bir üslupla devam etmiştir.¹²⁷⁹ "Zem", bir kimseyi kötü veya çirkin bir niteliğiyle anıp onu yerme, kınama anlamında bir ahlâk terimidir. Sözlükte zem, "bir insanı, bir nesneyi veya davranışı onda bulunan ya da bulunduğu iddia edilen kötü ve çirkin bir niteliği yüzünden yermek, kınamak, ayıplamak" anlamında masdar; kötüleyici söz ve davranışları ifade etmek üzere isim olarak kullanılır. Zem kelimesinin karşıtı ise övgüdür.¹²⁸⁰ Zem kelimesinin düşünsel değil ahlâkî bir kavram olması, Ashâbu'l-Hadîs'in akaid konularını hangi zeminde ele aldıklarına ve muhataplarını hangi boyutta tenkit ettiklerine işaret etmektedir.

Reddiye türü eserler ise, bir inanç veya düşünceye karşı çıkıp delil ve dayanaklarını çürütmek amacıyla kaleme alınmaktadır.¹²⁸¹ O halde reddiye literatürü, mahiyeti itibariyle iki farklı görüşü delilleriyle birlikte düşünce zemininde değerlendirmeye imkân tanımaktadır. Buna rağmen Ashâbu'l-Hadîs'in ilgili reddiye eserlerinde, dinî, hukukî ve sosyal boyutlarıyla dışlayıcı söylemin var olması ve bu literatürün "Zemmü'l-Kelâm" türünde devam etmesi, reddiye literatürünün buna imkân sağladığı anlamına gelmektedir.

Bir düşüncenin, düşünce zemininde değil, subjektif kriterlere göre tenkit edilmesi, tartışmasız olarak dışlayıcı dili beslemektedir. Rasyonel unsurları, sisteminin dışında bırakan Ashâbu'l-Hadîs, iyi-kötü, doğru-yanlış, hak-batıl, sünnet-bid'at gibi

¹²⁷⁹ Özvarlı, "Zemmü'l-Kelâm", *DİA*, LIIV, s. 240.

¹²⁸⁰ Mustafa Çağrı, "Zem", *DİA*, 2013, XLIV, s. 233.

¹²⁸¹ Mustafa Sinanoğlu, "Reddiye", 2007, IIIIV, s. 516.

dinî-ahlâkî kavramların dinî önermeler tarafından belirlendiğini kabul etmiştir.¹²⁸² Ancak dinî önermelerin hangi düşünceyi ya da hangi iman iddiasını doğrulayıp doğrulamadığı hususunda anlama, anlamlandırma ve yorumlama faaliyeti söz konusu olacağından buna karar veren yine Ashâbu'l-Hadîs olmuştur. Ahlâkî otoriteyi dinî önermelere bağlama amacına ve iddiasına rağmen bu durumda, Ashâbu'l-Hadîs'in kendisi otorite haline dönüşmüştür.¹²⁸³ Ahlak, rasyonel, objektif ve evrensel olan kriterlere bağlanmadığı için Ashâbu'l-Hadîs'in muhataplarını subjektif bir kararla küfr, dalâlet vb. dışlayıcı kavramlarla itham etmesi çok daha kolaylaşmıştır.

Ashâbu'l-Hadîs'in muhataplarını düşünsel değil, dinî-ahlâkî bir zeminde reddetme girişimi, onların imanlarını sorgulama ve bu konuda hüküm verme girişimleri ile ilişkilidir. Bireylerin tekfir edilmesi, başlangıçta sosyo-kültürel, politik ve ideolojik bir zeminde doğduğu halde, zamanla dogmatik bir doktrin olarak teolojiye evrilmiştir.¹²⁸⁴ Bir kişinin iman edip etmediğine dair yargıda bulunmak, birey ile Allah arasındaki ilişkinin meşruiyetini tartışmak anlamına gelecektir. İslamî bir form kazandırılan tekfir dahil dışlayıcı ithamların, dinin özüne dayandığını söylemek mümkün olmadığı gibi bu konuda insanın yargıda bulanabilecek bir konumda olmadığını vurgulamak gerekmektedir.

¹²⁸² İslam düşüncesinde iyilikle kötülüğün mahiyetine ve ölçüsüne ilişkin tartışmalar, hüsün ve kubuh kavramları üzerinden yapılmıştır. Hüsün ve kubuh meselesi, hem mahiyeti hem de aklın iyilik ve kötülüğü idrak etmedeki yetkisi ve kapasitesi, dolayısıyla iyilik ve kötülük hakkındaki bilgilerin kaynağı açısından inceleme konusu olmuştur. Selefiyye, Eş'ariyye ile Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî usulcülerinin çoğunluğu ve bazı Hanefî usulcülerine göre hüsün ve kubuh şer'îdir. Yani bir fiil Allah tarafından emredildiği için iyi, yasaklandığı için kötüdür. Dolayısıyla bir fiil iyi olduğu için emredilmiş, kötü olduğu için de yasaklanmış değildir. Bkz İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *DİA*, 1999, XIX, s. 60.

¹²⁸³ Ay, "Dinsel/Mezhepsel ve Teolojik Yapıların Oluşturduğu Algılar", s. 69.

¹²⁸⁴ Esen, "Tekfir Söyleminin Dinî ve İdeolojik Boyutları", s. 109.

SONUÇ

Fıkhî ve itikadî ekollerin gelişmesiyle dinî söylemlerin, hakikat ve hidayet iddiasında bulunmaya başladıkları süreçte, Ashâbu'l-Hadîs'in dışlayıcı söylemi önemli bir yer işgal etmektedir. Fikrî ve siyasî zümreleşmelere bir tepki olarak ve Müslümanları içinde bulundukları parçalanmışlıktan kurtarma iddiasıyla ortaya çıkan Ashâbu'l-Hadîs'in, sorunları daha da derinleştiren bir söylemi temsil ettiği anlaşılmaktadır.

Ele alınan reddiyelerin birçoğunun isminde yer alan “Cehmiyye” ifadesi, bu eserlerin Cehmiyye adında bir ekole karşı yazıldığı izlenimini vermektedir. Ancak tartışılan meseleler ve kullanılan dışlayıcı kavramlar, tarihsel gerçeklik göz önünde bulundurularak incelendiğinde, 3./9. asırda Cehmiyye adında bir ekolden bahsetmenin mümkün olmadığı ve Ashâbu'l-Hadîs'in, kendi sistemine ve düşüncesine aykırı bulduğu birçok farklı görüşe, isme veya gruba Cehmiyye ismini yakıştırdığı söylenebilir. 3./9. asırda Ashâbu'l-Hadîs'in reddiyelerinde dışlayıcı söylemin yöneldiği gruplar arasında, Ashâbu'r-Re'y, Mu'tezile kelâmcıları ve Rafizîler olduğu anlaşılmaktadır.

Ashâbu'l-Hadîs'in dışlayıcı söylemine temel oluşturan konular incelendiğinde, bunların imana taalluk eden konular olmayıp, teolojinin doğası itibariyle tartışmaya açık hususlar olduğu anlaşılmaktadır. Ashâbu'l-Hadîs'in bu noktada iki tutumuna dikkat çekmek gerekmektedir. Birincisi, onların, ilgili konulara dair birtakım hususları iman konusu haline getirmiş olmalarıdır. İkincisi ise, Ashâbu'l-Hadîs'in, muhataplarının görüşlerini sık sık onların düşündüklerinden veya söylediklerinden farklı şekilde anlamaları veya sunmalarıdır. Ashâbu'l-Hadîs tarafından iman esası haline getirilerek, farklı düşüncelere kapıları kapatılan konular hakkında fikir beyan edenler, kolaylıkla dışlayıcı ithamlara maruz kalmışlardır. Bazı hususlarda ise Ashâbu'l-Hadîs,

muhataplarının iddialarını, kendi anladıkları şekilde değerlendirerek, bu görüşlerin, bazı ayetleri inkâr anlamına geleceğini veya küfr olduğunu ileri sürmüştür. Böylelikle Ashâbu'l-Hadîs, muhataplarını, Allah'ın sıfatlarının nefyedilmesi, ayetlerdeki birtakım ifadelerin ve haberî sıfatların te'vil edilmesi, halku'l-Kur'ân fikri, rü'yetullahın reddi, farklı iman tanımları ve Allah dışında hiçbir ezeli varlığın olamayacağı gibi hususlarda inkâr, küfr, dalâlet vb. ile itham etmiştir.

Çalışmada ele alınan reddiyeler değerlendirildiğinde, Dârimî'nin *er-Red 'ale'l-Cehmiyye* adlı eserinin, dışlayıcı söylem itibariyle en sert ve keskin üslubu yansıtan eser olduğu tespit edilmiştir. Bu durumun birden fazla sebebinin olması mümkün olsa da söz konusu reddiye yazarları arasında en geç vefat eden ismin Dârimî olması, dinsel dışlayıcılığın zaman geçtikçe arttığı ve sertleştiği ihtimalini akla getirmektedir. Diğerlerine nispetle kendi görüşlerini rivayetler olmaksızın ifade etmekten en fazla kaçınan ismin ise, Buhârî olduğu görülmektedir. Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd* adlı eserinde, çoğunlukla hadislerle atıfla kendi görüşünü izah etmeye çalışmış, az da olsa kendi ifadelerine yer vermiştir. Ancak bu eserde, dışlayıcı ifadelerin yer aldığı rivayetlerin sayısı oldukça fazladır.

Ahmed b. Hanbel'in *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye* adlı eserinde rivayetlerin oranı, diğer eserlere kıyasla belirgin derecede düşüş göstermektedir. Bu eserde, İlâhî sıfatların nefyedilişi, Kur'ân'ın mahlûk oluşu, rü'yetullahın inkârı, Allah'ın arşta veya semada bulunmayışı ve âhiret hayatının fâniliği gibi görüşler, ayetlerden ve hadislerden getirilen delillerle eleştirilmekte ve muhataplar tenkit edilmektedir. Ancak Buhârî'nin *Halku ef'âli'l-'ibâd*'ında ve Dârimî'nin *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*'sinde olduğu gibi, dışlayıcı ifadelerin yer aldığı rivayetler sıralanmamaktadır.

İbn Kuteybe ise, fikri ağırlığını Ashâbu'l-Hadîs'ten yana koyduğu halde, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*'te eleştirilen ve çelişkili olduğu iddia edilen hadisleri savunurken

birtakım te'viller yapmıştır. Öte yandan İbn Kuteybe, içinde bulunduğu grubun bir kesimini, çeşitli sebeplerle eleştirme cesareti göstererek daha tarafsız bir tutum sergilemiştir. Ancak doğrudan isimler üzerinden hedef aldığı kelâmcılara ve Ashâbu'r-Re'y'e, ciddi ithamlar yöneltmekten de geri durmamıştır. Ayrıca ele alınan reddiye eserlerin hiçbirisinde, daha sonraki dönemde sıkça kullanılan *iftirâk hadisine* yer verilmediği ve söz konusu eserlerin bu hadise göre kurgulanmadığı tespit edilmiştir.

Ashâbu'l-Hadîs'in akaid meselelerinde karşı tarafın görüşlerini reddederken ve kendi görüşünü ortaya koyarken rivayetleri merkeze alması ve hatta rivayetleri deyim yerindeyse konuşturması, Ashâbu'l-Hadîs'in görüşlerini ve dışlayıcı söylemini, değişik motiflerle rivayetlere aksettirmiş olabileceğine işaret etmektedir. İlk dönemlerden itibaren temel meşguliyetleri hadis olan ve hadis ilminin teşekkülünde belirleyici bir konumda bulunan Ashâbu'l-Hadîs'in, İslam düşüncesine ve Ehl-i Sünnet kelâmına tesiri göz önünde bulundurulduğunda, rivayetlerin taraflı kullanımı konusunda da yönlendirici bir rolünün olma ihtimali ortaya çıkmaktadır. Öte yandan sünnet ve hadislerin dindeki kritik konumunun, hadislerin bir istismar vesilesi olarak kullanılmış olma ihtimalinin varlığı için yeterli bir sebep olarak görülmesi,¹²⁸⁵ Ashâbu'l-Hadîs'in dışlayıcı söylemini pekiştirmek üzere kullandığı rivayetlere ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini göstermektedir. Bu nedenle, tarihin içinde doğan ve aktarılan ilgili rivayetlerin, dışlayıcı söyleme zemin hazırlayan bütün unsurlar göz önünde bulundurularak değerlendirilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Ashâbu'l-Hadîs'in, muhataplarını nitelemek üzere tercih ettiği kavramların, muhataplarını din dışı ilan etme ve gözden düşürme çabalarıyla ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu kavramlar, içerdikleri manalar sebebiyle, teolojik ve pratik anlamda tecride kapı aralamış gözükmektedir. Dışlayıcı söylem, karşı tarafın görüşlerinin,

¹²⁸⁵ Hatipoğlu, *İslam Tenkid Zihniyeti*, s. 55.

anlaşılma, değerlendirilme, eleştirilme veya kabul edilme gibi süreçleri olmaksızın reddedilmesidir. Bu doğrultuda metodolojilerinde akla yer verenlere karşı dışlayıcı bir dil kullanan Ashâbu'l-Hadîs, sadece bu grupları ve görüşlerini değil, akli ve kelâm ilmini de itibarsızlaştırmaya çalışmaktadır. Bu nedenle Ashâbu'l-Hadîs'in dışlayıcı söyleminin hedeflerinden birisi, dinî konularda aklî bilgi üretmenin imkânını ortadan kaldırmaya yönelik olmuştur.

Ashâbu'l-Hadîs'in eserlerinde tespit edilen dışlayıcı söylemin bireysel, sosyal ve ahlâkî düzeyde sonuçları bulunmaktadır. Kimlik veya söylem, dinî bir form iddiasıyla ortaya çıktığında, bireysel, toplumsal ve dinsel şiddet yaratmaktadır. Ashâbu'l-Hadîs'in, dışlayıcı söylemini sosyal alana taşıma çabası ve kimi zaman doğrudan şahısları hedef alan üslubu, toplumsal bölünme ve güvensizlik ortamı yaratmıştır. Yaşam hakkı dahil olmak üzere, insanların temel hak ve hürriyetlerini din adına ihlal eden, onların toplumda kabul görmesini ve huzur içinde yaşamasına engel olan keskin ifadeler, adil, vicdanî ve etik olmayan sonuçlar doğurmuştur. Ötekileştirme, ayrıştırma, tahamsülsüzlük ve sosyal çatışma yaratan dışlayıcı söylem, ön yargı ve tahriflerle bireyin özgür düşünmesinin ve düşündüğünü ifade etmesinin önündeki en büyük engellerden biri olmuştur.¹²⁸⁶ Hedef alınan isimlerin hem itibarının zedelenmesi sağlanmış hem de toplumu, onlardan uzak tutma çabası hâkim olmuştur.

Ashâbu'l-Hadîs'in sahip olduğu, bulunmuş, formüle edilmiş ve muhafaza edilmesi gereken hakikat anlayışı; değişime ve farklılığa direnç, taassup ve taklit gibi unsurları beraberinde getirmiş ve dışlayıcı söyleme sebep olmuştur. Dışlayıcı söylem, muhtemel bir değişmeyi veya gelişmeyi engelleyerek dogmatizmin egemen olmasına sebep olmuştur. Aklın reddedildiği ve metnin kutsandığı bu süreçte, taklid düşüncesi güçlenmiş, fırka aidiyeti öncelenmiş ve bu döneme, indirgemeci hakikat iddiaları

¹²⁸⁶ Ay, Mahmut, “Dinsel/Mezhepsel ve Teolojik Yapıların Oluşturduğu Algılar”, s. 58.

egemen olmuştur. İnsanın bilişsel kapasitesi, hem toplum nezdinde hem de ilim dünyasında itibar kaybetmiştir.

Dışlayıcı söylemin, hem teolojik hem de pratik/sosyal düzeyde tezahürlerinin olması, İslam düşüncesinde ortaya çıkan farklı gruplara veya geleneklere yönelik bakış açılarının, bu doğrultuda geliştirilmesi gerektiğini göstermektedir. Bir başka ifadeyle farklı iddialara sahip olan dinî gruplar söz konusu olduğunda, temel hak ve hürriyetlerin korunması ile her türlü düşünsel hususun, teolojik bir zeminde tartışılma imkânının birbirinden ayrılması gerektiği anlaşılmaktadır.¹²⁸⁷ Ancak Ashâbu'l-Hadîs'in zihinsel yapısının ve metodolojisinin, farklı görüşleri teolojik tutarlılığı bakımından tartışmaya elverişli olmadığı anlaşılmaktadır.

İslam düşüncesinde var olan dışlayıcı, ayrıştırıcı ve çatışmacı yaklaşımların veya söylemlerin, antropolojik, sosyolojik, teolojik ve metodolojik bakımlardan irdelenmesi gerektiği; Ashâbu'l-Hadîs'in akaid metinlerinde var olan dışlayıcı söylemin tespit ve analizinin, İslam düşünce tarihinde ve günümüzde ortaya çıkan dışlayıcılık probleminin çözümlenmesine katkı sağlayacağı anlaşılmaktadır.

¹²⁸⁷ Ay, Mahmut, “Temel Hak ve Hürriyetler Bağlamında Din-İçin-De Çoğulculuk”, *Dini Düşüncede Sorunlar ve Yorumlar*, ed. Şaban Ali Düzgün, Tuğba Günal, İstanbul, Endülüs Yayınları, 2016, s. 108.

KAYNAKÇA

- ABDULLAH b. AHMED b. HANBEL (ö. 290/903), *Kitâbu's-Sünne*, thk. Muhammed b. Saîd b. Salim el-Kahtânî, Riyad, Dârü Âlimu'l-Kütüb, 1996, I.
- ABDÜLHÂDÎ EBÛ RÎDE, “Nazzam’a Göre Allah’ın Zâtı ve Sıfatları”, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i*, çev. Hüseyin Aydın, der. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yayıncılık, 2014, I, 905-925.
- ABRAHAMOV, Binyamin, *İslam Kelâmı-Gelenekçilik ve Akılcılık*-, İstanbul, İnsan Yayınları, 2010.
- AHMED b. HANBEL (ö. 241/855), *er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye fima şekket fihi min müteşabihi’l-Kur’ân ve te’evvelethü ‘ala gayri te’vilih*, thk. Değşu b. Şebîb b. el-‘Acî, Kuveyt, Garas li’n-Neşr, 2005.
- AHMED EMÎN, *Fecrü’l-İslâm*, Beyrut, Dâru’l-Kitabi’l-Arabî, 1969.
- AK, Ahmet, “Mâturîdîliğin Hanefilik İle İlişkisi”, *Milel ve Nihal Dergisi*, c. 7, sy. 2, 2010, 223-240.
- AKBULUT, Ahmet, *Müslüman Kültürde Kur’ân’a Yabancılaşma Süreci*, Ankara, Otto Yayınları, 2017.
- Sahabe Dönemi İktidar Kavgası Alevi Sünni Ayırışmasının Arka Planı*, Ankara, Otto Yayınları, 2015.
- AKGÜNDÜZ, Said Nuri-BULUT, Zübeyir, “Akaiden Fıkha: Hanefî Fıkıh Kitaplarında Elfâz-ı Küfür”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2017, c. 6, sy. 2, 897-920.

AKOĞLU, Muharrem, “Mu‘ tezile’nin Tarihsel Seyrinde Mihne”, *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. Mahfuz Söylemez, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2016, 27-73.

AKYÜZ, Niyazi, “Dini Grupların Farklılaşma Sürecinde Dini Gruba Yöneltilen İtirazlar”, *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, ed. Niyazi Akyüz-İhsan Çapçioğlu, Ankara, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2008, 280-285.

ALICI, Mehmet, *Mecusi Geleneğinde Tektanrıcılık ve Düalizm İlişkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

ALİBEKİROĞLU, Fatmanur, *Ehlü’r-Rey’in İtikadi Boyutu (Ebu Hanife Örneği)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

Tarihsel Süreçte Hanefilik-Mu‘tezile İlişkisi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.

ALTINTAŞ, Ramazan, “Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri”, *Kelâmda Bilgi Problemi: Bildiriler*, 2003, 73-104.

APAYDIN, H. Yunus, “İbn Hazm”, *DİA*, 1999, XX, 39-42.

“Kıyas”, *DİA*, 2002, XXV, 529-539.

“Re’y”, *DİA*, 2008, XXXV, 37-40.

ARUÇI, Muhammed, “Sümâme b. Eşres”, *DİA*, 2010, XXXVIII, 130-131.

ASLAN, İbrahim, “el-Usûlu’l-Hamse’nin Hanbeli Yorumu: el-Kâdî Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ Örneği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, c. 53, sy. 1, 55-83.

“Mu‘tezile Rasyonalizmi Üzerine”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 2017, c. 12, sy. 2, 81-102.

“Mu‘tezilî ve Hanefî Söylemlerin Etkileşimi Üzerine”, *İslâmî Araştırmalar*, 2016, XXVII, sy. 1, 78-89.

“Sözün Mahiyeti ve Bu Bağlamda Bir Söz Olarak Kelâmullah (Dilbilimsel Bir Yaklaşım)”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2005, c. 3, sy. 1, 141-163.

Kâdî Abdulcebbar’a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu, Ankara, Otto Yayınları, 2014.

AŞIKKUTLU, Emin, “Cerh ve Ta‘dîl”, *DİA*, 1993, VII, 394-401.

AY, Mahmut, “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, 57-75.

“Kelâm’da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları”, *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, 2015, sy. 31, 25-50.

“Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, XLVI, sy. 2, 107-130.

Mu‘tezile ve Siyaset Mu‘tezîlizmin İktidar Tecrübesi, İstanbul, Endülüs Yayınları, 2017.

AYDIN, Ömer, “Haberî Sıfatları Anlama Yolları”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sy. 1, 133-158.

AYDINALP, Halil, “Sosyal Çatışma Sürecinde Din”, *Din Sosyolojisi*, ed. Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu, Ankara, Grafiker Yayınları, 2012, 765-791.

AYDINLI, Abdullah, “Ehl-i Hadîs”, *DİA*, 1994, X, 507-508.

AYDINLI, Osman, “Dırâr b. Amr ve Mu‘tezile’nin Teşekkül Sürecindeki Yeri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, XXXIX, 661-689.

“İlk Mu‘tezile’nin Özgür İrade Söylemi: Amr b. Ubeyd ve Kader Anlayışı”, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/2, c. 1, sy. 2, 127-146.

“Kur’ân’ın Yaratılmışlığı Meselesi ve Mu‘tezile’nin Tarihi Seyrindeki Rolü (I)”, *Dini Araştırmalar*, Ocak-Nisan 2001, c. 3, sy. 9, 45-62.

“Mu‘tezile Ekolü ve Aklın Belirleyiciliği”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 2009, c. 4, sy. 1-2, 145-162.

“Mu‘tezile”, *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed. Hasan Onat, Sönmez Kutlu, Ankara, Grafiker Yayınları, 2013, 127-157.

Akılci Din Söylemi Farklı Yönleriyle Mu‘tezile Ekolü, Ankara, Hititkitap Yayınevi, 2010.

Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu‘tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi, İstanbul, Endülüs Yayınları, 2018.

BİRİŞİK, Abdülhamit, “Katâde b. Diâme”, *DİA*, 2002, XXV, 22-23.

BOUTHOL, Gaston, *Zihniyetler Kişi ve Toplum Açısından Zihin Yapılarına Dair Psikososyolojik Bir İnceleme*, çev. Selim Evrim, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1975.

BOYNUKALIN, Ertuğrul, “Makâsidü’ş-Şerîa”, *DİA*, 2003, XXVII, 423-427.

BOZKURT, Nahide, “Mihne’nin Tarihsel Arka Planı ve Analizi”, *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. Mahfuz Söylemez, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2016, 11-27.

Mutezile’nin Altın Çağı, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2016.

BULĞEN, Mehmet, “Kelâm İlminde Ulûhiyet Bahislerinin Güncellenmesi Üzerine”, *Kelâm İlmi ve İslâm Hukukunda İçerik Sorunları*, ed. İlyas Çelebi-Mehmet Bulğen, İstanbul, Ensar Yayınları, 2017, 89-156.

BULUT, Halil İbrahim, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara, Bilay Yayınları, 2018.

İslam Mezhepleri Tarihi, Ankara, DİB Yayınları, 2016.

BULUT, Zübeyir, “Hanbelî Akaidinin Teşekkülü”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, c. 6, sy. 5, 2017, 2941-2962.

CHOKR, Melhem, *İslam’ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, İstanbul, Anka Yayınları, 2002.

ÇAĞIRICI, Mustafa, “Hevâ”, *DİA*, 1998, XVII, 274-276.

“Zem”, *DİA*, 2013, XLIV, 233-235.

ÇAKAN, İ. Lütfi, “el-Âsâr”, *DİA*, 1999, III, 460.

“Hadis Edebiyatında İmanla İlgili Bölümlerin Muhteva Değerlendirmesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5-6, 1987-1988, 255-275.

ÇAKIN, Kamil, “Ashâbu’l-Hadis Perspektifinden Ehl-i Sünnet”, *Dini Araştırmalar*, c. 8, sy. 24, 13-25.

“İlk Hicri Asırlarda Hadis Karşıtlığının Nedenleri”, *İlahiyat Akademisi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi*, 2018, sy. 7-8, 55-82.

Hadisin Güncel Problemleri, Ankara, Motif Yayınları, 2004.

ÇAMUR, Osman, *Cehm B. Safvân'ın İtikâdî Görüşleri ve Tesirleri (128/745-746)*,
Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler
Enstitüsü, 2017.

ÇELEBİ, İlyas, “Hicab”, *DİA*, 1998, XVII, 429-430.

“Hüsün ve Kubuh”, *DİA*, 1999, XIX, 59-63.

“Kitâbü's-Sünne”, *DİA*, 2002, XXVI, 115-116.

“Menzile Beyne'l-Menzileteyn”, *DİA*, 2004, XXIX, 161-162.

“Sıfat”, *DİA*, 2009, XXXVII, 100-106.

“Sıfâtiyye”, *DİA*, 2016, Ek-2, 509-511.

“Nazzâm”, *DİA*, 2006, XXXII, 466-469.

ÇELEBİ, İlyas-EREL, Sami Turan, “Geçmiş ile Bugün Arasında Kelâm İlmi ve
Yöntem Sorunu”, *Kelâm İlminde Metodoloji Sorunu*, Gaziantep, 2017.

ÇELİK, Hilal-EKŞİ, Halil, “Söylem Analizi”, *Eğitim Bilimleri Dergisi*, c. 27, sy. 27,
2008, 99-117.

ÇOTUKSÖKEN, Betül, *Felsefî Söylem Nedir?*, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1994.

DEMİR, Abdullah, “Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütakellim Hanefîler
Örneği”, *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-
Mâturîdîlik-*, 05-07 Mayıs 2017, c. 1, 643-658.

DEMİRBİLEK, Mine, *İbn Kuteybe'nin Mezhep Anlayışı ve Diğer Mezheplere Bakışı*,
Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler
Enstitüsü, 2016.

- DEMİRBİLEK, Mine-ATALAY, Hakan, “Türkiye’de Selefilik Araştırmalarında Rastlanan Bazı Sorunlar”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 2018, c. 29, sy. 2, 448-459.
- DEMİRTAŞ, H. Andaç, “Sosyal Kimlik Kuramı, Temel Kavramlar ve Varsayımlar”, *İletişim Araştırmaları*, 2003, c. 1, sy. 1, 123-144.
- DIRÂR b. AMR, el-Gatafânî el-Kûfî (ö. 200/815 [?]), *Kitâbu’t-Tahrîş İlk Dönem Siyasî ve İtikadî İhtilaflarında Hadîs Kullanımı*, thk. Hüseyin Hansu, çev. Mehmet Keskin, İstanbul, Litera Yayınları, 2014.
- DÜLBER, Hatice, *İbn Kuteybe ve Hadis Anlayışı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2008.
- DÜZGÜN, Şaban Ali, “İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkânı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, XLVI, sy. 2, 13-42.
- “Matürîdî’nin Kur’ân Yorum Yöntemi”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2012, c. 10, sy. 1, 1-18.
- Din Birey ve Toplum*, Ankara, Akçağ Yayınları, 2012.
- DÜZGÜN, Şaban Ali-AY, Mahmut, “Kelâmın Doğuşu, Gelişimi ve İslam Bilimleri İçindeki Yeri”, *Sistematik Kelâm*, Ankara, Ankuzem Yayınları, 2006, 1-25.
- EBÛ DÂVÛD es-SİCİSTÂNÎ (ö. 275/889), *es-Sünen (Kütüb-i Sitte içinde)*, nşr. Salih b. Abdülaziz, Riyad, Dâru’s-Selam, 2000.
- EBÛ GUDDE, Abdulfettâh, “Halk-ı Kur’ân Meselesi; Râviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta’dil Kitaplarına Tesiri”, çev. Mücteba Uğur, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1972, sy. 20, 307-321.

EBÛ UBEYD, Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), *Kitâbu'l-Îmân*, thk. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî, Riyad, Mektebetü'l-Maarif, 2000.

EBU'L-ARAB et-TEMÎMÎ, Muhammed b. Ahmed b. Temîm (ö.333/945), *Kitâbu'l-Mihen*, thk. Yahya Vehîb el-Cebûrî, Beyrut, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2006.

EBU'L-BEKÂ el-KEFEVÎ (ö. 1095/1684), *el-Külliyât*, Matbaatü'l-Amire, 1287.

EBÛ'L-HÜSEYN el-BASRÎ (ö. 436/1044), “Haber-i Vâhid Kesin İlim İktizâ Etmez”, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i*, çev. Ömer Osman Arık, der. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yayıncılık, 2014, I.

ED-DÂRİMÎ, Ebû Saîd Osmân b. Saîd b. Hâlid (ö. 280/894), *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, thk. Ebu'l-Eşbâl Ahmed b. Salim el-Mısırî, Riyad, Dâru'l-Keyân, 2006.

Nakzü'd-Dârimî 'ale'l-Merîsî = Nakzü'l-Îmâm Ebî Sa'îd 'Osmân b. Saî'd 'ale'l-Merîsiyyi'l-Cehmiyyi'l-'anîd fîme'fterâ 'alellâhi mine't-tevhîd, thk. Reşîd b. Hasan el-Elma'î, Mektübetü'r-Rüşd, 1998, I, II.

EL-BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî (ö. 429/1037-38), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara, TDVY, 2018.

EL-BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmâil (ö. 256/870), *el-Câmi'u's-sahîh (Kütüb-i Sitte içinde)*, nşr. Salih b. Abdülaziz, Riyad, Dâru's-Selam, 2000.

Halku ef'âli'l-'ibâd ve'r-reddu 'ale'l-Cehmiyye ve Ashâbi't-Ta'tîl, thk. 'Amr Abdulmun'im Selîm, Kahire, Dâru İbn Affan, 2007; *Hadîs-i Şerifler Işığında İlâhî Kelâmın Müdâfaası*, çev. Yusuf Özbek, İstanbul, İz Yayıncılık.

EL-CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2001.

Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2010.

EL-CÜRCÂNÎ, es-Seyyid eş-Şerîf (ö. 816/1413), *Mu‘cemü’t-Ta‘rîfât*, nşr. Muhammed Sıddik el-Minşâvî, Kâhire, Dâru’l-Fazîle, ts.

Şerhu’l-Mevâkıf, çev. Ömer Türker, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015, III.

EL-EŞ‘ARÎ, Ebû’l-Hasan (ö. 324/935-36), *el-İbane ve Usûlü Ehli’s-Sünnet*, çev. Ramazan Biçer, İstanbul, Gelenek Yayınları, 2010.

Makâlatu’l-İslamiyyîn, nşr. Helmut Ritter, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1980; *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, İstanbul, Kibalcı Yayınevi, 2005.

EL-FERRÂ’, Ebû Ya‘Lâ (ö. 458/1066), *el-‘Udde fî usûli’l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali b. Seyr el-Mubârakî, Riyad, 1993, III.

EL-FÎRUZÂBÂDÎ, Mecduddîn Muhammed b. Ya‘kûb (ö. 817/1415), *el-Kâmûsu’l-Muhît*, thk. Muhammed Naim el-Arkasûsî, Beyrut, Müessesetü’r-Risâle, 2005.

EL-GAZAFÎ, Said Abdurrahmân Musa, “Eser”, *DİA*, 1995, XV, 372.

EL-GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid (ö. 505/1111), *el-Mustasfa İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, çev. Yunus Apaydın, Kayseri, Rey Yayıncılık, 1994, II.

İslam’da Müsamaha Faysalü’t-tefrika beyne’l-İslam ve’z-zendeka, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2018.

EL-HALLÂL, Ebû Bekr (ö. 311/923), *Kitâbü’s-Sünne*, thk. Atiyye ez-Zehrânî, Riyad, V.

EL-İSFAHÂNÎ, Râgıb, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, ts; *Kur'ân Kavramları Sözlüğü Müfredât*, çev. Mustafa Yıldız, İstanbul, Çıra Yayınları, 2017.

EL-KELVEZÂNÎ, Ahmed b. el-Hasen el-Bağdâdî (ö. 510/1116), *et-Temhîd fî Usûli'l-Fıkıh*, thk. Müfid M. Ebû Amşe, Muhammed b. Ali b. İbrâhim, Mekke, Câmiatü Ümmü'l-Kura, 1985, III.

EL-MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr (ö. 333/944), *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, İsam Yayınları, 2016.

EL-MES'ÛDÎ, Alî b. el-Hüseyn (ö. 345/956), *Mürûcû'z-Zeheb*, thk. Kemal Hasan Mer'î, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2007, IV.

EL-UKAYLÎ, Ebû Ca'fer (ö. 322/934), *Kitâbü'd-Du'afâi'l-kebîr*, thk. Abdülmuti Emin Kal'acî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1984, IV.

EL-VEKÎ', Muhammed b. Halef (ö. 306/918), *Ahbâru'l-Kudât*, Beyrut, Âlemu'l-Kütüb, ts., II.

EN-NEDÎM, Muhammed b. İshâk (ö. 385/995 [?]), *el-Fihrist*, çev. Mehmet Yolcu, İstanbul, Çıra Yayınları, 2017.

EN-NESÂÎ, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî (ö. 303/915), *es-Sünen (Kütüb-i Sitte içinde)*, nşr. Salih b. Abdülaziz, Riyad, Dâru's-Selam, 2000.

EN-NESEFÎ, Ebû'l-Muîn (ö. 508/1115), *Tebsîratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara, DİB Yayınları, 2003, II.

EN-NEŞŞÂR, Ali Sami, *'Akâidu's-Selef*, İskenderiye, Münşe'âtu'l-Me'arif, 1971.

İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu, çev. Osman Tunç, İstanbul, İnsan Yayınları, 1999, I.

EREN, Muhammet Emin, *Hadis Tarih ve Yorum 73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul, Kuramer Yayınları, 2017.

ERMAN, Uğur, “Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Re’y Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Ta’dîl İlmine, Dönemin Te’lifâtına ve Sosyal/Beşerî İlişkilere Yansıması (Hicrî III. Asır)”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, Kasım/2017 c. 9, sy. 2, 990-1010.

ERTÜRK, Mustafa, “Şiddet İçerikli Bazı Rivâyetlerin Tahlîli ve Tenkîdi”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/2, c. 1, sy. 2, 71-99.

ERUL, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara, TDVY, 2017.

ESEN, Muammer, “Sünnî Kelâmın Öncülerinden İbn Küllâb’ın Kelâmî Görüşleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, XLIII, sy. 1, 63-79.

“Tekfir Söyleminin Dinî ve İdeolojik Boyutları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, LII, sy. 2, 97-110.

Ehl-i Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişim Süreci, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2014.

Kelâmullah Tartışmaları ve el-Hayde, Ankara, Araştırma Yayınları, 2005.

ES-SERAHSÎ, Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed (ö. 483/1090 [?]), *Usûlü’s-Serahsî*, thk. Ebü’l-Vefa el-Efganî, Kahire, Dâru’l-Kitabi’l-Arabî, 1372, II.

EŞ-ŞÂFÎÎ, Muhammed b. İdrîs (ö. 204/820), *er-Risâle (İslam Hukukunun Kaynakları)*, çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, Ankara, TDVY, 2012.

EŞ-ŞEHRÎSTÂNÎ, Abdilkerîm b. Ahmed (ö. 548/1153), *el-Milel ve’n-Nihal İslam Kelâmı ve Mezhepleri*, çev. Mustafa Öz, İstanbul, Litera Yayınları, 2016; *el-*

- Milel ve 'n-Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- ET-TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/923), *Târîhu't-Taberî*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kâhire, Dâru'l-Maârif, ts.
- ET-TEFTÂZÂNÎ, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn (ö. 792/1390), *Kelâm İlmi ve İslam Akâidi Şerhu'l-Akâid*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2017.
- ET-TİRMİZÎ, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (ö. 279/892), *el-Câmi'u's- sahîh (Kütüb-i Sitte içinde)*, nşr. Salih b. Abdülaziz, Riyad, Dâru's-Selam, 2000.
- EVKURAN, Mehmet, *Ahlâk Hakikat ve Kimlik İslam Kelâmında Ahlâk Problemi*, Ankara, Araştırma Yayınları, 2013.
- Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelâm*, Ankara, Araştırma Yayınları, 2005.
- EZ-ZEHEBÎ, Şemsüddîn Muhammed (ö. 748/1348), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1996, XII.
- EZ-ZÜBEYDÎ, Ebû Bekr (ö. 379/989), *Tabakâtu'n-Nahviyyîn ve'l-Luğaviyyîn*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, Dâru'l-Maârif, 1984.
- FAHREDDİN er-RÂZÎ (ö. 606/1209), *Allah'ın Aşknlığı Esâsu't-Takdîs fî İlmi'l-Kelâm*, çev. İbrahim Coşkun, İstanbul, İz Yayıncılık, 2018.
- FAYDA, Mustafa, "Bedevî", *DİA*, 1992, V, 311-317.
- GILSON, Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet Aydın, İzmir, 1986.
- GOLDZİHER, Ignaz, "Hadis'te Yeni Eflatuncu ve Gnostik Unsurlar", çev. Ömer Özsoy, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, XXXVI, 405-421.

GÖL, Yavuz Selim, *Abbâsîler Döneminde Kâdî'l-Kudâtlık*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.

GÖLCÜK, Şerafettin, “Cehmiyye”, *DİA*, 1993, VII, 234-236.

GÖMBEYAZ, Kadir, *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

GÖRMEZ, Mehmet, “Fıkhu'l-hadis”, *DİA*, 1995, XII, 547-549.

“İbnü'l-Münkedir”, *DİA*, 2000, XXI, 157.

“Sünnet ve Hadis'in Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu ve Yeni Bir Metodoloji İçin Atılması Gereken Adımlar”, *İslâmî Araştırmalar*, 1997, c. 10, sy. 1-2-3, 31-41.

Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu, Ankara, Otto Yayınları, 2017.

GUTAS, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2015.

GÜDEKLİ, Hayrettin Nebi, *Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımı: Haller Teorisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.

GÜNAL, Mustafa, *Hiz. Ali Dönemi ve İç Siyaset*, İstanbul, İnsan Yayınları, 1998.

GÜNDÜZ, Şinasi, “Maniheizm”, *DİA*, 2003, XXVII, 575-577.

“Mecûsîlik”, *DİA*, 2003, XXVIII, 279-284.

GÜRLER, Kadir, “Bid'at Kavramı Üzerine”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2003, c. 3, sy. 1, 57-78.

- “Rey Kavramının Etimolojik Düzeni ve Kavramsal Gelişimi”, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/2, c. 1, sy. 2, 173-194.
- HACKALI, Abdurrahman, “Ehl-i Hadis Ehl-i Re’y Ayrışması Fıkî mi, İtikâdî mi?”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 2, 2003, 59-68.
- HANSU, Hüseyin, “Sünneti Yorumlamada Öznellik Sorunu: Ubeydullah b. el-Hasen Örneği”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, c. XI, sy. 2, s. 31-50.
- Mutezile ve Hadis*, Ankara, Otto Yayınları, 2018.
- HARBİ, Rahman, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Teşbihî Dil*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- HARMAN, Ömer Faruk, “Dalâlet”, *DİA*, 1993, VIII, 427-428.
- HATÎB el-BAĞDÂDÎ (ö. 463/1071), *Şerefü Ashâbi’l-Hadîs*, haz. Mehmed Said Hatipoğlu, Ankara, AÜİFY, 1972.
- Târîhu Bağdâd ev Medîneti’s-selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf, Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 2001, III.
- HATİBOĞLU, İbrahim, “Şerefü Ashâbi’l-Hadîs”, *DİA*, 2010, XXXVIII, 555.
- “İbn Ebû Zi’b”, *DİA*, 1999, XIX, 453-454.
- HATİPOĞLU, Mehmed Said, *Hiz. Peygamber ve Kur’ân Dışı Vahiy*, Ankara, Otto Yayınları, 2012.
- İslam Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*, Ankara, Otto Yayınları, 2016.

- HODGSON, Marshall G. S., *İslam'ın Serüveni 1. Cilt: İslam'ın Klasik Çağı*, çev. Berkay Ersöz, Phoenix Yayınları, 2017.
- IZUTSU, Toshihiko, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul, Pınar Yayınları, 2017.
- Kur'ân'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul, Pınar Yayınları, 2011.
- Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*, çev. M. Kürşad Atalar, İstanbul, Pınar Yayınları, 2014.
- İBN ABDİLBER en-NEMERÎ (ö. 463/1071), *Câmi' u beyâni'l- 'ilm ve fazlihî*, thk. Ubey el-Eşbâl ez-Zehîrî, Dâru İbni'l-Cevzî, Suudi Arabistan, 1994, I.
- İBN EBÛ YA'LÂ, Ebü'l-Hüseyn Muhammed (ö. 526/1131), *Tabakâtu'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahmân b. Süleyman el-Useymîn, Riyad, 1999, I.
- İBN FÛREK (ö. 406/1015), *el-Hudûdî'l-usûl*, nşr. Muhammed es-Süleymânî, Beyrut, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.
- İBN HACER el-ASKALÂNÎ, Ahmed b. Alî (ö. 852/1449), *Fethu'l-bâri Şerhu Sahîhi'l-Buhari*, thk. Abdulkadir Şeybe el-Hamd, Riyad, 2001, XIII.
- Fethu'l-bâri Şerhu Sahîhi'l-Buhârî-Muhtasar-*, çev. İbrahim Tüfekçi, İstanbul, Polen Yayınları, 2008, XXIV.
- İBN HAZM el-ENDELÛSÎ (ö. 456/1064), *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut, Dâru Âfâki Cedid, 1983, III.
- Mûlahhasu ibtâlî'l-kıyâs ve'r-re'y ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-ta'lîl*, thk. Saîd el-Afgânî, Dimaşk, 1960.

- İBN HUZEYME, Muhammed b. İshâk es-Sülemî (ö. 311/924), *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Muhammed Halîl Herrâs, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.
- İBN KAYYİM el-CEVZİYYE, Ebû Abdillâh Şemsüddîn (ö. 751/1350), *İ'lâmü'l-Muvakkûn 'an Rabbi'l-Âlemîn*, Riyad, Dâru İbnü'l-Cevziyye, 1423/2002, II.
- İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (ö.276/890), *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, thk. Muhammed Muhyiddin el-Esfar, Beyrut, Dâru'l-İslâmî, 1999; *Hadis Müdafaası*, çev. M. Hayri Kırbaçoğlu, İstanbul, Otto Yayınları, 2017.
- Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (ö.276/890), *el-İhtilâf fî'l-lafz ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985.
- İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (ö. 273/887), *es-Sünen (Kütüb-i Sitte içinde)*, nşr. Salih b. Abdülaziz, Riyad, Dâru's-Selam, 2000.
- İBN MANZÛR, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbillah, Haşim Muhammed Şazelî, Kâhire, Darü'l-Meârif, ts.
- İBN SA'D, Ebu Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî (ö. 230/845), *Kitabu tabakâti'l-kebir*, thk. Dr. Ali Muhammed Ömer, Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 2001, II.
- İBN VEHB, Ebû Muhammed Abdullah (ö. 197/813), *el-Câmi' fî'l-hadîs*, thk. Mustafa Hasan Hüseyin Muhammed Ebû'l-Hayr, Riyad, Dâru İbni'l-Cevzî, 1995, I.
- İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebü'l-Ferec (ö. 597/1201), *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Riyad, Dâru'l-Hicr, 1409/1988.
- Telbîsü İblîs*, Beyrut, Dâru'l-Kalem, ts.

İBNÜ'L-MURTAZÂ, el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahya b. el-Murtazâ (ö. 840/1437), *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Suzana D. Wilzer, Dârü Mektebeti'l-Hayat, Beyrût, 1961.

İĞDE, Muhyettin, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, İstanbul, İfav Yayınları, 2016.

İLHAN, Avni, "Amr b. Ubeyd", *DİA*, 1991, III, 93-94.

İNCE, İrfan, "Ridde", *DİA*, 2008, XXXV, 88-91.

İŞCAN, Mehmet Zeki, *Selefilik İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri*, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2017.

JOKİSCH, Benjamin, *Islamic Imperial Law: Harun al-Rashid's Codification Project*, Walter de Gruyter, Berlin, 2007.

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR (ö. 415/1025), *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, thk. Muhammed Mustafa Hilmi ve Ebû'l-Vefâ el-Ğinemî, ed-Dâru'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lif ve't-Terceme, 1965, IV.

Fazlu'l-İ'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile, thk. Fuad Seyyid, Tunus, ed-Dârü't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1986.

Şerhu'l-Usûli'l-hamse, çev. İlyas Çelebi, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, I, II.

KALAYCI, Mehmet, "Eşariliğin Tarihsel Arka Planı: Küllabîlik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 51, sy. 2, 2010, 399-431.

"Kutuplaşma, Konumlanma ve Ayrışma Zemini Olarak Mezheplerde Tekfir ve Tatlil Olgusu", *Hayatın Anlamı İman*, İstanbul, Ensar Yayınları, 2018, 19-213.

KALLEK, Cengiz, “İbnü’s-Selcî”, *DİA*, 2000, XXI, 203-204

KANDEMİR, M. Yaşar, “Hadis”, *DİA*, 1997, XV, 27-64.

“Mevzû”, *DİA*, 2004, XXIX, 493-496.

KARAAĞAÇ, Hilmi, “Kaderiyye/Mu’tezile’nin Mecûsîlikle İthamının Teolojik Arkapları”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c. 13, sy. 1, 191-212.

KARADAŞ, Cağfer, “Mezhep ve İsim, Mezhep-İsim Münasebeti ve Ehl-i Sünnet Topluluğuna Verilen İsimler”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 2005, c. 5, sy. 3, 7-24.

KARAMAN, Hayreddin, “Fakih”, *DİA*, 1995, XII, 126-127.

“Fıkıh”, *DİA*, 1996, XIII, 1-14,

KAYA, Ali, “Mihne Hadisesi ve Hadis İlmine Etkileri Bakımından Mihne’nin Sonuçları”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, c. 19, sy. 1, 7-32.

Osman ed-Dârimî ile Bişr el-Merîsî Arasındaki Hadisle İlgili Tartışmaların Değerlendirilmesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

KELEŞ, Ahmet, “Sünnet Vahiy İlişkisi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, c. 1, 151-194.

KEMALPAŞAZÂDE (ö. 940/1534), “Risale fî mâ yete‘allaku bi-tashîhi lafzi’z-zindîk”, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, 348-354.

KILAVUZ, Ahmed Sâim, *İman Küfür Sınırı Tekfir Meselesi*, İstanbul, Marifet Yayınları, 2016.

“Elfâz-ı Küfür”, *DİA*, 1995, XI, 26-27.

KILIÇER, M. Esad, “Ehl-i Rey”, *DİA*, 1994, X, 520-524.

İslam Fıkında Re’y Taraftarları, Ankara, DİB Yayınları, 1994.

“Ehl-i Re’y”, *DİA*, 1994, X, 520-524.

KIRBAŞOĞLU, Hayri, “İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devrinden Bir Kesit: ‘Ashabü’l Hadis’in Akaid Edebiyatı””, *İslâmî Araştırmalar*, 1987, c. 11, sy. 5, 79-89.

Ehl-i Sünnet’in Kurucu Ataları, Ankara, Otto Yayınları, 2017.

KIZILKAYA, Sabri, *Cerh ve Ta’dilde Mezhep Taassubu*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1998.

KOÇ, Turan, *Din Dili*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2013.

KOÇİNKAG, Mansur, *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Re’y ve Hadis*, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2018.

KOÇKUZU, Ali Osman, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikad ve Teşri Yönlerinden Değeri*, İstanbul, Ensar Yayınları, 2014.

KOÇYİĞİT, Talat, “Ebu’l Hasan El-Eş’ari ve Bir Risalesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1960, 165-174.

Hadis İstılahları, Ankara, AÜİFY, 1980.

Hadiscilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar, Ankara, AÜİFY, 1989.

KÖKTAŞ, Yavuz. “Kaderiyye ve Mürcie ile İlgili Hadislerin Değerlendirmesi”, *Hadîs Tetkikleri Dergisi*, c. 1, sy. 2, 2003, 113-143.

KUTLU, Sönmez, “Çağdaş Araştırmalarda Mezhepleri ve Selefilîği Anlamaya Dair Sorunlar”, *İslam’ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*, ed. Mehmet Evkuran, Ankara, Anadolu İlahiyat Akademisi, 2016, 139-153.

“Ebû Mansûr el-Mâturîdî’nin Mezhebî Arka Planı”, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu, Ankara, Otto Yayınları, 2011, 129-159.

“Ehl-i Sünnet’in Teşekkül Süreci ve Fikri Çerçevesi”, *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed. Hasan Onat, Sönmez Kutlu, Ankara, Grafiker Yayınları, 2013, 343-365.

“Kerrâmiyye”, *DİA*, 2002, XXV, 294-296.

Mezhepler Tarihine Giriş, İstanbul, Dem Yayınları, 2016.

Selefilîğin Fikri Arkaplanı İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler, Ankara, Otto Yayınları, 2016.

Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri, Ankara, Otto Yayınları, 2016.

Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri, Ankara, TDVY, 2010.

KUTLUER, İlhan, “İlim”, *DİA*, 2000, XXII, 108-109.

LAOUST, Henry, *İslam’da Ayrılıkçı Görüşler*, İstanbul, Pınar Yayınları, 1999.

MADELUNG, Wilfred, “Halku’l-Kur’ân (Kur’ân’ın Yaratılışı) Hakkındaki İhtilafın Kökenleri”, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i*, çev. Bülent Ünal, der. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yayıncılık, 2014, II, 470-488.

- MAVİL, Kılıç Aslan, “Bir Mu‘tezile Mâturîdiyye Tartışması -Rû‘yetullah-”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2014, c. 14, sy. 2, 449-478.
- SAKARYA, İbrahim *İbn Kuteybe’nin Kelami Görüşleri ve el-İhtilaf fi’l-Lafz Adlı Eseri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.
- ŞİMSEK, Mehmet, *Bid‘at Ehlinin Hadis Rivâyeti*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1982.
- MELCHERT, Christopher, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü Din-Yorum-Dindarlık*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, İstanbul, Klasik Yayınları, 2018.
- BERNARDS, Monique - NAWAS, John, “The Geographic Distribution of Muslim Jurists During The First Four Centuries AH”, *Islamic Law and Society*, Brill, 2003, c. 10, sy. 2, 168-181.
- MUCCHIELLI, Alex, *Zihniyetler*, çev. Ahmet Kotil, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991.
- MUKÂTİL b. SÜLEYMAN (ö. 150/767), *Kur‘ân Terimleri Sözlüğü (el-Eşbâh ve’n-Nezâir fi’l-Qur‘âni’l-Kerîm)*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte, çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul, İşaret Yayınları, 2016.
- MUTÇALI, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul, Dağarcık Yayınları, 1995.
- NADER, Albert Nasri, *Felsefetü’l-Mu‘tezile*, Mısır, Dâru Neşri’s-Sikâfiyye, 1950, I.
- NASR HÂMİD EBÛ ZEYD, *Söylem ve Yorum*, Mana Yayınları, İstanbul, 2015.
- OCAK, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.

OKUYAN, Mehmet, *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'ân Sözlüğü*, İstanbul, Düşün Yayıncılık, 2015.

ORAL, Osman, “Muhammed Zâhid El-Kevserî'nin Hulûd/Cennet ve Cehennem Ebedîliği Konusuna Yaklaşımı”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015/2, c. 2, sy. 3, 87-108.

ÖĞÜT, Salim, “Ebû Yûsuf”, *DİA*, 1994, X, 260-265.

“Ehl-i Hadîs”, *DİA*, 1994, X, 508-512.

ÖNAL, Recep, “Kelâm Tarihinde Haberi Sıfatlara Yaklaşımlar ve Ebu'l-Berekât En-Nesefî'nin Konuya Bakışı”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2016, c. 14, sy. 2, 376-407.

ÖZ, Mustafa, “Hişâm b. Hakem”, *DİA*, 1998, XVIII, 153-154.

“Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr”, *DİA*, 2006, XXII, 481-482.

“Ma'bed el-Cühenî”, *DİA*, 2003, XXVII, 281-282.

“Râfizîler”, *DİA*, 2007, XXXIV, 396-397.

“Vâkıfe”, *DİA*, 2012, IVII, 487-488.

“Zındık”, *DİA*, 2013, XLIV, 390-391.

ÖZAFŞAR, Mehmet Emin, “Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması (Dini, Psikolojik, Sosyo-Kültürel Temelleri)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 41, sy. 1, 2000, 225-273.

“Polemik Türü Rivâyetlerin Gerçek Mâhiyeti”, *İslâmiyât*, 1998, c. 1, sy. 3, 19-48.

İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arkaplanı, Ankara, Otto Yayınları, 2017.

ÖZDEMİR, Cevdet, “Kimlik ve Söylem”, *Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2001, sy. 2, 107-122.

ÖZDEMİR, Muhammet, *Gazzâlî’nin Tehâfütü’l-Felâsife Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ’nın Görüşleriyle Mukayesesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

ÖZDEMİR, Mustafa, “Din-Birey ve Toplum İlişkisi Üzerine (Ünver Günay, Peter Berger, E. M. Hamdi Yazır Örneği)”, *Mütefekkir Dergisi*, 2017c. 4, sy. 7, 9-19.

ÖZDEMİR, Zehra, *Hadis Usulünde Ehl-i Bid’at Problemi ve Uygulamadaki Yansımaları*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, 2007.

ÖZER, Ahmet, *Ehl-i Hadisin Red Literatürü*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.

ÖZLER, Mevlüt, *Tarihsel Bir Adlandırma Tahlili Ehl-i Sünnet-Ehl-i Bid’at*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2010.

ÖZMEN, Ramazan, *Hanbelî Usûlcülerin Hadis Metodolojisi*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2018.

ÖZPINAR, Ömer, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2013.

ÖZŞENEL, Mehmet, *Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, İstanbul, İfav Yayınları, 2018.

İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybani Örneği, İstanbul, İfav Yayınları, 2017.

ÖZVARLI, M. Sait, “el-Has ale’l-Bahs”, *DİA*, 1997, XVI, 270-271.

“Zemmü’l-Kelâm”, *DİA*, 2013, LIIV, 240-242.

RÂMHÜRMÜZÎ, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdîrrahmân b. Hallâd (ö. 360/971), *el-Muhaddisü’l-fâsıl beyne’r-râvî ve’l-vâ’i*, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb, Dâru’l-Fikr, 1984.

SALİŞ, Hatice, *Hadis Edebiyatında Kitabü’s-Sünne’ler ve Ahmed b. Hanbel’in Kitabü’s Sünne’si*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Ünivesitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

SANCAR, Faruk, “Selefilik Bir Mezhep mi Yoksa Bir Düşünme Tarzı mı? Selefi Düşüncenin Şifrelerine Dair Bir Değerlendirme”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 15, sy. 3, 21-49.

SEARS, David O’Keefe vd, *Sosyal Psikoloji*, çev. Ali Dönmez, Ankara, İmge Kitabevi, 2003.

SİNANOĞLU, Mustafa, “İlhâd”, *DİA*, 2002, XX, 90-92.

“Küfür”, *DİA*, 2002, XXVI, 533-536.

“Muattıla”, *DİA*, 2005, XXX, 330-331.

“Reddiye”, 2007, IIIIV, 516-521.

“Şirk”, *DİA*, 2010, IIIIX, 193-198.

SÖNMEZ, Mehmet Ali, “İbn Ebû Arûbe”, *DİA*, 1999, XIX, 421-422.

SÖYLEMEZ, Mehmet Mahfuz, “Hz. Peygamber Döneminde Mecûsiler”, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu*, Çorum, İslami İlimler Dergisi Yayınları, 2007, 415-425.

SÜT, Abdulnasır, *Basra ve Mu‘tezile İlk Üç Asır*, İstanbul, Endülüs Yayınları, 2018.

ŞA'RANÎ, *Kitabu'l-Mîzan*, thk. Dr. Abdurrahmân Umeyre, Beyrut, Âlimu'l-Kütüb, 1989, I.

ŞAHYAR, Ataullah, "Bi'dat Ehinden Hadis Rivayeti Kapsamında Mihne Sürecinin Cerh ve Ta'dile Etkisi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013/2, c. 12, sy. 24, 29-57.

ŞÂTİBÎ, İbrâhim b. Mûsâ, *el-İ'tisâm*, ed. Ahmet Yaman, Ankara, İ'tisam Yayınları, ts, I.

ŞİMŞEK, Murat, "Ehl-i Re'y Fıkıh Ekolünün Temsilcisi Ebû Hanîfe", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2012, sy. 19, 45-67.

TAN, Oğuzhan, *Tarihî Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

TATAR, Burhanettin, "Din Dilinin Ontolojik-Tarihsel Karakteri Üzerine Notlar", *Din Dili*, İstanbul Kuramer Yayınları, 2015, 19-63.

TEMİZ, Rabia Zahide, *İbn Huzeyme'nin Kitabu't-Tevhid Adlı Eseri ve Hadis İlmi Açısından Değeri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

TOPALOĞLU, Bekir, "er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye", *DİA*, 2007, XXXIV, 514-515.

"Hudûs", *DİA*, 1998, XVIII, 304-309.

TOPRAK, İbrahim, *Cennet ve Cehennem Ebediliği*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010.

TUNÇ, Cihat, "Dalâlet", *DİA*, 1993, VIII, 428-429.

- “Gaylân ed-Dımaşkî”, *DİA*, 1996, XIII, 414-415.
- UĞUR, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara, TDVY, 1992.
- ULUDAĞ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2016.
- URALER, Aynur, *Sünnete Uymanın Önündeki Engeller*, İstanbul, İfav Yayınları, 2012.
- UYAR, Ahmet, “Hadisleri/Sünneti Anlamada Farklı Yaklaşımlar (Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re’y Ekolleri)”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2004/2, c. 2, sy. 5, 29-44.
- ÜMİT, Mehmet, “Mihne Sürecinde Hanefiler”, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2010/1, c. 9, sy. 17, 101-130.
- ÜNAL, İsmail Hakkı, *İmam Ebu Hanîfe’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara, DİB Yayınları, 2018.
- ÜNVERDİ, Veysi, “Kâdî Abdulcebbar’ın Rü’yetullah’ın Reddine İlişkin Dayanakları”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2015, c. 1, sy. 28, 201-245.
- ÜZÜM, İlyas, “Kaderiyye”, *DİA*, 2001, XXIV, 64-65.
- ÜZÜMCÜ, İlyas, “Mücessime”, *DİA*, 2006, XXXI, 449-450.
- WATT, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Ankara, Sarkaç Yayınları, 2010.
- WOLFSON, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2001.
- YAPICI, Asım, *Din Kimlik ve Ön Yargı Biz ve Onlar*, Ankara, Karahan Kitabevi, 2004.
- YARAN, Rahmi, “Bid‘at”, *DİA*, 1992, VI, 129-131.

YAVUZ, Ömer Faruk, “Kur’ân’daki Kutsal Mekân, Zaman ve Eşya Kavramlarının Sembolik Değeri”, *Milel ve Nihal Dergisi*, 2005-2006, c. 3, sy 1-2, 385-403.

YAVUZ, Yusuf Şevki, “Arş”, *DİA*, 1991, III, 406-409.

“Ebû Bekir el-Esam”, *DİA*, 1995, XI, 353-355.

“Ehl-i Bid’at”, *DİA*, 1994, X, 501-505.

“Ehl-i Ehvâ”, *DİA*, 1994, X, 505-507.

“Ehl-i İsbât”, *DİA*, 1994, X, 515.

“Haber-i Vâhid”, *DİA*, XIV, 1996, 352-355.

“İbn Küllâb”, *DİA*, 1999, XX, 156-157.

“İstitâat”, *DİA*, 2001, XXIII, 399-400.

“Kürsî”, *DİA*, 2002, XXVI, 572-573.

“Müşebbihe”, *DİA*, 2006, XXXII, 156-158.

“Nüzûl”, *DİA*, 2007, XXXIII, 310-311.

“Teşbih”, *DİA*, 2011, XXXXI, 558-560.

“Te’vil”, *DİA*, 2012, XLI, 27-28.

“Yed”, *DİA*, 2013, IVIII, 375-376.

YILMAZ, Muhammet, “Mevkûf Hadisler ve Hükmen Merfû’ Kavramı”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, c. 1, sy. 1, 161-179.

YİĞİT, İsmail, “Mevâlî”, *DİA*, 2004, XXIX, 424-426.

YURDAGÜR, Metin, “Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf”, *DİA*, 1994, X, 330-332.

“Ehl-i Kible”, *DİA*, 1994, X, 515-516.

“Haşviyye”, *DİA*, 1997, XVI, 426-427.

YÜCEDOĞRU, Tevfik, *Ehl-i Sünnet’e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiyye Mezhebi*, Bursa, Emin Yayınları, 2015, 179-218.

YÜCEL, Ahmet, “Sika”, *DİA*, XXXVII, 2009, 175-176.

“Şeyh”, *DİA*, 2010, XXXIX, 50.

YÜCESOY, Hayrettin, “Mihne”, *DİA*, 2005, XXX, 26-28.

YÜKSEL, Emrullah, “Hafs el-Ferd”, *DİA*, 1997, XIV, 117-118.

ZUHAYLÎ, Vehbe, *İslam Fıkıh Ansiklopedisi*, İstanbul, Risale Yayınları, 1989, VII.

ÖZET

YURTALAN, Büşra, Ashâbu'l-Hadîs'in Akaid Metinlerinde Dışlayıcı Söylem (3./9. Asır Reddiye Literatürü), Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Mahmut Ay, 320 s.

İslam düşünce tarihinde, farklı dini anlama ve yorumlama biçimleri tezahür etmiş ve farklı dinî söylemler ortaya çıkmıştır. Aynı din içinde var olan farklı söylemler ve gruplar, grup kimliğinin verdiği motivasyonla, kendilerini, diğerlerinden ayırt eden özelliklerini belirlemiş ve ön plana çıkarmışlardır. Kimi zaman dinî söylemler, hakikat ve kurtuluş iddiasına dönüşerek, diğer grupları dışlayan bir söyleme dönüşmüştür.

Ashâbu'l-Hadîs'in akaid metinlerinde, akla bilgi değeri yükleyen her türlü gruba karşı, dışlayıcı bir söylemin varlığı dikkat çekmektedir. 3./9. asırda Ashâbu'l-Hadîs'in dışlayıcı söyleminin tespit ve analiz edildiği bu tez; giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Girişte, araştırmanın konusu, kapsamı, kaynakları ve yöntemi hakkında bilgi verildikten sonra, 3./9. entelektüel yapısı ve iki farklı dinî söyleme zemin hazırlayan, re'y ve eser/hadis perspektifleri ele alınmıştır. Sonrasında dışlayıcı söylemin muhatapları hakkında kısaca bilgi verilmiştir.

Birinci bölümde, Ashâbu'l-Hadîs'in akaid metinlerinde dışlayıcı söylem, teorik/teolojik ve pratik düzeyde tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu doğrultuda dışlayıcı söyleme temel oluşturan içeriksel çerçeve, dışlayıcı söylemin somutlaştığı kavramlar ve dışlayıcı söylemin sosyal alana yansımaları ele alınmıştır.

İkinci bölümde, Ashâbu'l-Hadîs'in akaid metinlerinde dışlayıcı söyleme temel oluşturan düşünsel çerçeve; metodolojik, zihinsel ve ahlâkî bakımlardan tahlil

edilmeye çalışılmıştır. Ashâbu'l-Hadîs'in metodolojik, zihinsel ve ahlâkî esaslarının, dışlayıcı söyleme, ne ölçüde ve ne şekilde zemin hazırladığı değerlendirilmiştir.



ABSTRACT

YURTALAN, Büşra, Exclusionary Discourse in Aqa'id Texts of Ashab al-Hadith (3rd/9th Century Rebuttal Literature), Master Dissertation, Advisor: Prof. Dr. Mahmut Ay, 320 p.

In History of Islamic thought, different forms of religious understanding and interpretation have appeared and different religious discourses have emerged. The different discourses and groups that existed within the same religion have identified and featured the characteristics that distinguish themselves from others with the motivation of group identity. Religious discourses sometimes become a claim of truth and salvation and turn into a discourse that excludes other groups.

It is remarkable that an exclusionary discourse against all groups emphasizing the value of information for the mind takes place in aqa'id texts of Ashab al-Hadith. This dissertation in which the exclusionary discourse of the Ashab al-Hadith in the 3rd/9th century, detected and analyzed, consists of an introduction, two chapters, and a conclusion. At the introduction, after giving information about the subject, scope, sources, and method of the research, the intellectual structure of 3rd/9th century and the perspectives of ra'y and asar/hadith which provide a basis for two different religious discourse are discussed. Then brief information is given about the interlocutors of the exclusionary discourse.

In the first chapter, the exclusionary discourse of the Ashab al-Hadith texts is tried to be determined in theoretical/theological and practical ways. The contextual framework which constitutes the basis of exclusionary discourse, the concepts in which exclusionary discourse becomes concrete and the reflections of exclusionary discourse on the social domain are discussed.

In the second chapter, the intellectual frame constituting the basis of exclusionary discourse in the Ashab al-Hadith's aqa'id texts is tried to be analyzed in terms of methodological, mental and moral aspects. In this chapter, to what extent and how the methodological, mental and ethical principles of Ashab al-Hadith provided a basis to the exclusionary discourse has been interpreted.

