T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM) ANABİLİM DALI

HANBELİ AKAİD SİSTEMİ

(DOKTORA TEZİ)

127777

Zübeyir BULUT

ANKARA - 2003

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM) ANABİLİM DALI

127777

HANBELİ AKAİD SİSTEMİ

(DOKTORA TEZİ)

Zübeyir BULUT

Danışman
Prof. Dr. Ahmet AKBULUT

ANKARA - 2003

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM) ANABİLİM DALI

HANBELİ AKAİD SİSTEMİ

(DOKTORA TEZİ)

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ahmet AKBULUT

Tez Jürisi Üyeleri:

Adı ve Soyadı :	İmza
Prof. Dr. Ahmet AKBULUT	
Prof. Dr. Hasan ONAT	
Prof. Dr. Nahide BOZKURT	
Doç. Dr. İlhami GÜLER	
Doç. Dr. Kazım SARIKAVAK	

Tez Sınav Tarihi :
15.10.2003

ÖNSÖZ

İslam düşüncesinin uzun tarihi süreci içerisinde önemli tartışmalara konu olan ve başlangıçta ehl-i re'y, ehl-i hadis gibi çeşitli isimlerle anılan ve daha sonra her biri bağımsız bir mezhep haline gelen akide/kelam ekollerinden Hanbel'i mezhebini incelemeye çalıştık. Bu mezhep, III/X. yüzyıldaki doğuş döneminden, günümüze kadar ki tarihi seyri içerisinde ve hatta günümüzde meydana gelen hemen hemen bütün dini tartışmalarda taraf olmuş ve rakipleri ile bazen ilmi tartışma sınırlarını aşacak şekilde mücadele etmiştir.

Hem önemli bir ekolün tarihi gelişimini ortaya koymak hem de bugünkü Müslümanların yaşadıkları selefilik, gelenekçilik, muhafazakarlık ve modernizm gibi çeşitli güncel tartışmalarda taraflardan biri olan Hanbeliler'in temel yaklaşımlarını anlayabilmek için bu mezhebin tarihini ve görüşlerini araştırdık. Çünkü bugünkü dini düşünceyi belirleyen temel ilke ve kabullerin hemen hemen tamamı incelediğimiz ekolün yaklaşımların ürünleridirler.

Bu çalışmada, Hanbeli mezhebinin kuruluşu ve tarihçesi konusunda genel tarih ve Hanbeli tabakat kitapları ile bazı meşhur bilginler hakkında yazılmış hususi monografilerden yararlanılmış, mezhep içerisinde gelişen ve özellikle de siyasi tarihi ilgilendiren bazı hareketler hakkında imkan nispetinde kaynakça verilmiş, mezhebin metodolojisine dair görüşler ise onların temel akide, usuli'd-din kitaplarından alınmıştır. Kaynaklar kısmında Hanbeli eserlerinden neşredilenler baskı tarihleriyle verilmeye çalışılmıştır. Ayrıca Hanbeli tarihinde mezhebin gelişmesine görüş ve eserleri ile katkıda bulunan kişiler ve onların özellikle akaid ve kelama dair eserlerine yer verilmeye gayret edilmiştir.

"Hanbeli Akaid Sistemi" adlı çalışmamızın giriş kısmında Ahmed b. Hanbel ve Hanbeli Mezhebi'nin Doğuş ve Gelişim süreci ve bu süreçte Mihne Olayı ve Haşeviye olgusu üzerinde durduk. Birinci bölümde Ahmed b. Hanbel ve Hanbeli ekolünün akide konularına genel olarak nasıl yaklaştıklarını ve bilgi kaynaklarını ele aldık. İkinci bölümde Ahmed b. Hanbel ve Hanbeliler'in İman konusundaki görüşlerini ayrıntılı olarak inceledik. Üçüncü bölümde Allah'ın sıfatları, Halku'l-Kuran ve Ruyet konularını ele aldık.

Çalışma süresince bütün sıkıntılara katlanan, kendilerine yeterince vakit ayıramadığım eşim Yurdagül ve oğullarım Halid ve Serdar'a, fikirlerinden, eserlerinden ve kütüphanesinden her zaman istifade ettiğim hocam Prof. Dr. Hüseyin ATAY'A ve bu araştırma süresince, görüş ve düşünceleriyle bana yol gösteren, değerli katkılarını esirgemeyen tez danışmanım ve hocam Prof. Dr. Ahmet AKBULUT'a teşekkürlerimi sunarım.

Zübeyir BULUT

ANKARA 2003

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ : IV
İÇİNDEKİLER : V
KISALTMALAR : VIII
A. ARAŞTIRMANIN KONUSU, ÖNEMİ, AMACI, YÖNTEMİ VE PLANI : 1
B. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI : 3

GİRİŞ

A. HANBELİ MEZHEBİNİN DOĞUŞ VE GELİŞİMİ (HİCRİ III-VII.ASIR): 18
1. Rey Taraftarlarının Ortaya Çıkışı : 24
2. Hadis Taraftarlarının Teşekkülü : 27
3. Ashabu'l-Hadis - Hanabile Münasebeti : 35
B. HANBELİ MEZHEBİNİN KURULUŞ VE TARİHÇESİ : 36
1. Kuruluş ve Tarihçe : 36
2. Hanbeli Mezhebinin Mihne ve Haşeviye Olgusu İlc İlgisi : 41
C. MEZHEBİN YAYILDIĞI COĞRAFYA : 74

BİRİNCİ BÖLÜM
HANBELİ AKAİDİNİN BİLGİ KAYNAKLARI

A. HANBELİLER VE AKAİD MESELELERİ : 78
1. Akaidle İlgili Görüşlerini Hadislerle İfade Etmeleri : 81
2. Hanbeli Mezhebinin Temel İtikadi Görüşleri : 84
3. Hanbeli Mezhebinin Yöntemleri : 89
B. SİSTEMİN KAYNAKLARI : 97
1. Hanbeli Akaid Sisteminde İmam Şafii'nin Rolü : 97
2. Ahmed b. Hanbel : 104
3. Eşari'nin Mutezile'den Kopuşu : 109
4. Kadiri İman Bildirgesi : 111
C. BİLGİ KAYNAKLARI VE NASSI ELE ALIŞ ŞEKLİ : 113
1. Kur'an-ı Kerîm : 114
2. Sünnet/Hadis : 116
3. Sahabe ve Tabiun Sözleri (icma) : 122

4. Akıl ve Rey (Kıyas) : 125
5. İçtihad ve Taklid : 130
D. MEZHEBİN GENEL KARAKTERİSTİĞİ (ZİHNİYET YAPISI) : 130
1. Selefilik : 131
2. Subjektif İradc Taraftarlığı : 133
3. İstishabcılık : 133
4. Müdahalecilik : 134
E. HANBELİ MEZHEBİ VE SİYASET : 139
F. HANBELİ MEZHEBİ VE TASAVVUF : 143

İKİNCİ BÖLÜM
İMANLA İLGİLİ MESELELER

A. İMANIN TANIMI : 150
B. İMAN İLE AMEL ARASINDAKİ İLGİ : 161
C. İMANIN ŞUBELERİ : 167
D. İMANDA İSTİSNA :170
E. İMANIN DERECELERİ : 185
F. İMANDA ARTMA VE EKSİLME : 190
G. İMAN VE İSLAM İLİŞKİSİ : 197
H. İMAN VE BÜYÜK GÜNAH İLİŞKİSİ : 208
I. DEĞERLENDİRME : 217

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
HANBELİ AKAİDİNDE SIFATLAR MESELESİ

A. ALLAH'IN İSİM VE SIFATLARLA TANITILMASI : 221
1. Sıfatlar Meselesinin Hanbeliler Açısından Önemi : 227
2. Sıfatlar Meselesinde Ashabu'l-Hadisin Metodu : 229
B. TEVİLİN REDDELİŞ SEBEPLERİ : 242
1. Nakli Sebepler : 244
2. Akli Sebepler : 246
C. İSİM, SIFAT VE ZAT TABİRLERİ : 255
D. HABERİ SIFATLARIN ANLAŞILMASI : 269

1. Selef Metodu : 270
2. Halef Metodu : 271
3. Mutezile : 272
4. Ehl-i Sünnet : 273
E. ZAT-SIFAT İLİŞKİSİ : 277
1. Mutezilede Zat-Sıfat İlişkisi : 278
2. Ehl-i Sünnette Zat-Sıfat İlişkisi : 283
F. HANBELİLER'E GÖRE ALLAH'IN SIFATLARI : 286
1. Zatına Taalluk Eden Sıfatlar : 286
2. Fiillerine Taalluk Eden Sıfatlar : 304
3. Allah Mekan İlişkisi : 343
4. Ru'yetu'llah meselesi : 355
SONUÇ : 368
KAYNAKÇA : 376
ÖZET : 391
ABSTRACT : 392

Kısaltmalar

AAS : Asian and African Studies
a.g.e. : Adı geçen eser
a.g.m. : Adı geçen makale
a.g.t. : Adı geçen tez
a.mlf. : Aynı müellif
AJAS: Amarican Journal of Arabic Studies
AÜİFD : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b. : İbn, bin
BEO : Bulletin d'Etudes Orientales Institut Français de Damas, Damas-Beyrouth
bk. : Bakınız
BSMESB : British Society for Middle Eastren Studies Bulletin
BSOAS : Bulletin of the School of Oriental and African Studies, London
c. : cilt
C.Ü.İ.F.D : Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
çev. : çeviren
DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul
DFİFD : Daru'l-Fünun ilahiyat Fakültesi Dergisi
EAD : Etüdes Arabes Dossiers
ed. : Edition
EI2 (İng) : The Encyclopedia of Islam (new edition), Leiden
GA: Geschichte der Arabischen Litteratüre
GAS : Geschichte der Arabischen Schrifttums
h. : Hicrî
haz. : Hazırlayan
HI : Hamdard İslamiscus, Karachi
hk. : Hakkında
Hz. : Hazreti
IC : Islamic Culture
IS : İslamic Studies
IJMES : International Journal of the Middle East Studies
IOS : Israel Oriental Studies
IS : Islamic Studies
İA : İslam Ansiklopedisi
İç. : İçinde
İst. : İstanbul
JAH : Journal of Asian History
JAOS : Journal of the Amarican Oriental Society, New Haven
JBIPS : Journal of the British Institute of Persian Studies
JNES : Journal of Near Eastern Studies
JPHC : Journal of the Pakistan Historical Society
JRAS : Journal of the Royal Asiatic Society, London
JSS : Journal of Semitics Studies
JTVI : Journal of the Victoria Institute
krş. : karşılaştırınız
Ktp. : Kütüphane, kütüphanesi
MAUİ : Mecelletü'l-Adab ve Ulumi'l-İnsaniyye
MBİ : Mecelletü'l-Buhusi'l-İslamiyye, Riyad
MBİTİ : Mecelletü'l-Bahsi'l-İlmi ve't-Turasu'l-İslami
ME : Mecelletü'l-Ezher, Kahire
MHAD : Mukayeseli Hukuk Araştırmaları Dergisi
MHİ : Mevsuatu'l-Hadarati'l-İslamiyye
MIDEO : Melanges de Institud Diminician des Etudes Oriantales du Caire
MKUI : Mecelletü'l-Külliyetü'l-Ulumi'l-İctimaiyye,
MLM : Melanges Louis Massignon
nşr. : neşreden
nr. : numara
PIHRC : Procedings of the Indian Historical Records Commissions
s. : Sayfa
SAI : Studia Arabica at Islamica
SB : Sebilu'r-Reşad
SI : Studia Islamica
Suppl. : Supplement, bk. GAL
sy. : Sayı
takd. : Takdim
thk. : Tahkik
TMWJ : The Muslim World Journal
trc. : Tercüme, tercüme eden
ts. : Tarihsiz
vb. : Ve benzeri, ve bunun gibi
vd. : ve devamı, ve diğer
v. : Varak
vs. : Vesaire
yy. : Yer yok.
zikr. : Zikreden

A. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI, ÖNEMİ, YÖNTEMİ, PLANI:

Araştırmamızın konusu Ahmed b. Hanbel ve Hanbeli mezhebinin akide ve kelam sisteminin tespit ve tahlilini yapmaktır. Hanbeli ekolü Ehl-i Sünnet dairesinde Selefin devamı olarak görülen *Ehl-i Hadis* denilen grubun bir kolu olarak ortaya çıkmış ve hem akide hem de fıkhî bir mezhep olarak gelişimini tamamlamıştır. Araştırmamız mezhebin akide ve kelami yönünü merkeze alan bir incelemedir.

Genel olarak Kitap, Sünnet, Sahabe ve Tabiin sözlerinden hareketle İslamın anlaşılması gerektiğini; bunların dışındaki şahsi re'y ve akli istidlallerin mecbur kalınmadıkça kullanılamayacağını ilke olarak benimseyenlerin oluşturduğu *Ehlü'l-Hadis*, *Ehlü's-Sünne*, *Selef* veya *Ashabu'l-Hadis* isimleriyle bilinen bu ekol, hicri. II. Asrın ortalarında teşekkül etmiştir.

Selef'in zihniyeti, tarihsel olarak sünni anlayışa damgasını vurmuş ve tezahürleri günümüze de yansımıştır. İslam düşünce geleneğinde, rey ve onu kullananlara şiddetli eleştiriler yönelten ve hadislere büyük önem veren bu ekol, hicri III. asrın ilk çeyreğinde yaşanan *Mihne Süreci* ile gelişmiştir. Temellerini daha önceki olayların belirlediği düşünce ve inanç sistemi, *Mihne Sürecin*de yaşanan büyük sıkıntı ve mücadelelerle pekiştirilmiş ve sistemleştirilmiştir. Araştırmanın konusu siyasal, sosyal ve tarihsel yönleri ile bu sistemin tespit ve tahlilini yapmaktır.

Ahmed b. Hanbel Müslüman kültür ve medeniyetinin önemli şahsiyetlerinden, Hanbeli mezhebi de önemli düşünce ekollerinden biridir. Hanbeli mezhebi Müslüman düşüncesine gerilemenin gelişmesi anlamında katkıda bulunan bir düşünce ekolüdür. Bu ekol mensupları, inançları uğrunda bazen mağdur olmuş, bazen de resmi iktidarın tasvibini kazanarak inanç sistemlerini baskıyla kabule zorlamışlardır. Kendilerini Sünnet'e ve Sahabe yoluna ait gören ve nas ve nakli merkeze alan, rey ve aklı olabildiğince dışlayan bu düşünce ekolünün akide ve kelam konularına nasıl baktıkları, nasıl temellendirdikleri, diğer düşünce ekol ve mensuplarını nasıl değerlendirdiklerinin ortaya konulması araştırmanın amacı olmaktadır

Kendilerini nassa ve nakle sımsıkı sarılmakla niteleyen bu ekolün düşünce sisteminin ve zihniyetinin Müslüman düşüncesine olumlu ve olumsuz katkı ve etkilerinin ortaya konulması bir zorunluluktur. Hanbeli Mezhebinden diğer İslam düşünce ekolleri de büyük oranda etkilenmiş ve kendi düşünce sistemlerini kurarken adeta bu ekolün ortaya koyduğu temel esasları göz önünde bulundurma zorunluluğu hissetmişlerdir. Hanbeli ekolü halkla iç içe olan ve halk nezdinde popülaritesi yüksek bir harekettir. Bugün bile, *Çağdaş Müslüman Düşünce Akımları*'nda ve özellikle de halk kültüründe akide alanında bu ekolün etkileri hala devam etmektedir. İslam dünyasında *Yeni Selefilik* diye adlandırılan görüşlerin Ahmed b. Hanbel ve Hanbeliliğe dayandırılması da, bu ekolün araştırılmasını gerektirmektedir

Araştırmada Ahmed b. Hanbel ve Hanbeli ekolüne mensup şahısların eserleri temel kaynaklar olarak kullanılacaktır. Böylece onların nas ve nakli nasıl anladıkları, yorumladıkları ve bunlara dayanarak nasıl bir akide sistemi oluşturdukları ortaya konmaya çalışılacaktır. Ayrıca mensup oldukları genel grup olması nedeniyle *Ehl-i Hadis*'e ait kaynaklara da müracaat edilmiştir. Ehl-i Hadis ve Hanbeliler, oluşturdukları akide sisteminin unsurlarını kabul etmeyenlere karşı ağır yargılarda bulunmuşlardır. Ayrıca Ahmed b. Hanbel ve Hanbeli düşüncenin fikirleri yer yer Hanefî-Maturidî akide sistemiyle mukayese edilerek incelenmiştir.

İtikadi Mezhepler belli bir dönemin siyasi, iktisadi, sosyal ve kültürel şartları içinde ortaya çıkmış siyasi/dini topluluklardır. Her birisi din anlayışındaki farklılaşmaların kurumlaşması sonucu ortaya çıkan dini nitelikli tezahürler olmakla beraber hiçbirisinin dini bütün yönleriyle temsil ettiğini iddia etmek mümkün değildir. Mezhepler ve görüşleri dinle özdeşleştirilmeden ve içinde doğup geliştikleri ortamdan tecrit edilmeden incelenmelidir. Bu sebeple araştırmamızda Hanbeli ekolünün Akide konusundaki görüşlerini doğrulama ve yanlışlamaya gitmeden tam bir tarafsızlık anlayışı içerisinde inceleyerek ortaya koymaya çalışacağız.

Hanbeli ekolüne mensup olanların fikirlerini hadis, sahabi ve tabiin veya sonraki bir alimin sözü olarak göstermeye çalışmalarına dikkat edilmiştir. Özellikle *mihne süreci* sonrasında Hanbelilerin muhaliflerinin dini durumlarıyla ilgili rivayetlerine özel dikkat gösterilmiştir. Konularla yakından ve uzaktan ilişkili kabul edilen ve delil olarak kullanılan hadisler diğer kaynaklar gibi sadece birer doküman olarak kullanılmıştır.

Bazı makalat türü eserlerin, adından *Ashabu'l-Hadis* olarak söz ettiği *Hadis Taraftarları* grubu hicri II. asrın ikinci yarısından itibaren siyasi ve itikadi konulardaki tartışmalarda kendine has görüşleri ile tanınmaya başlanmıştır. *Hadis taraftarları* özellikle itikadi konularda en çok eser veren ekoldür. *Hadis Taraftarları* H. III. asırdan itibaren *Şafii-Eşari, Hanbeli* ve *Maliki* olmak üzere üç farklı akıma ayrılmıştır. H. III. asrın ilk çeyreğinde meydana gelen *Mihne süreci* sonrasında Ahmed b. Hanbel'in fikirleri etrafında oluşan *Hanbeli* ekolü de *Hadis Taraftarları* grubunun bir alt kolu durumundadır. Bu nedenle özellikle ilk dönemle ilgili olarak akide konularının tespitinde Ahmed b. Hanbel'e ait eserler yanında *Hadis Taraftarlarına* ait eserler de dikkate alınmış ve kullanılmıştır. Çünkü Sünni düşüncenin bir kolu olan *Ehl-i Hadis* farklı kollara ayrılsa da özellikle akide sisteminde büyük benzerlikler ve ortaklıklar göstermektedir. Daha sonra belli bir dönemde ise, *Hanbeli* ekolü özellikle Akide-Kelam alanında *Ehl-i Hadis*'in temsilcisi haline gelmiştir. Bu nedenle zaman zaman *Ehl-i Hadis*'in bütün kollarına ait eserler konuların tahlilinde kullanılmıştır.

Araştırmamız bir düşünce ekolü olarak Ahmed b. Hanbel ve *Hanbeli* ekolünün akide ve kelam sistemini ortaya koymaya yöneliktir. Birinci bölümde Ahmed b. Hanbel ve *Hanbeli*

ekolünün akide konularını genel olarak nasıl ele aldığını ve onların bilgi kaynaklarını inceledik. Ayrıca, genel olarak Hanbeli mezhebi Şafii'nin attığı temeller üzerinde yükselmiş bir düşünce ekolü olduğu için, Şafii'nin Hanbeli düşüncesiyle ilgisini de ele aldık. İkinci bölümde Hanbeli İman Nazariyesini ele aldık ve inceledik. Üçüncü bölümde Allah'ın sıfatları, Halku'l-Kuran ve Ruyet konularını ele aldık. Tezimiz sonuç bölümü ile sona ermektedir.

B. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Hanbelî mezhebi akide alanında sayıca çok eser vermiştir; ancak bu eserler hacim yönünden küçük, içerik yönünden de birkaç istisnası hariç birbirinin tekrarı metinlerdir. Kaynakların büyük bir kısmı matbudur. Hanbeli mezhebinin tarihine ve akaid konusundaki görüşlerine dair oldukça zengin bir literatür mevcuttur. Tefsirler, Hadis koleksiyonları ve bunların şerhleri, tabakat kitapları, tefsir, hadis ve fıkıh usulüne dair eserler ile, mezhepler tarihi, İslam tarihi ve diğer çeşitli alanlardaki muhtelif eserler yanında *Ashabu'l-Hadis* ve *Hanbeli* akaidine dair yazılmış müstakil eserler bize son derece kıymetli bir malzeme temin etmiştir. Bu bakımdan ihtiva ettikleri zengin iktibaslarla bugün elimizde olmayan birçok eserden faydalanmamızı sağlayan İbn Teymiyye'nin "*Mecmu'u Feteva*"sı,[1] İbn Hacer'in "*Fethu'l-Bari*"si[2] gibi eserler ve tabakat kitaplarına işaret etmek gerekir. Müstakil eserler içerisinde ise, bilhassa, *Ashâbu'l-Hadîs*'in tarihi ile ilgili nadir bilgileri bize aktaran Hatib Bağdadi'nin "*Şerefü Ashabi'l-Hadis*"i[3] ile, araştırmamızın her safhasında, bizim için sık başvurulan önemli birer kaynak teşkil etmiş olan Ebu Ya'la el-Ferra'nın "*el-Mu'temed fi Usuli'd-Din*"[4] adlı eseri ve İbn Ebu Ya'la'nın "*Tabakatu'l-Hanabile*"sini[5] zikredebiliriz.

1. EHL-İ HADİSE AİT KAYNAKLAR:

a. Hadis Koleksiyonları:

Hadis koleksiyonlarının pek çoğunda akaid konularıyla ilgili özel bölümler yer almaktadır.[6] Bölümlere içeriklerine göre konulan başlıkların, eserin müellifinin görüşlerini aksettirecek bir özelliğe sahip olduğu da görülmektedir.[7]

1- İmam Malik'in (179/795) "*el-Muvattâ*"ının[8] akaidle ilgili bölümü "Kitâbu'l-Kader, 1- Bâbun'n-Nehyi ani'l-Kavli bi'l-Kader; 2- Bâbun Câmiun mâ câe fî Ehli'l-Kader"dir. Bu

---

[1] İbn Teymiyye eserinin V. ve VI. Ciltlerini sıfatlar konusuna, III. Cildini de Selef akidesine tahsis etmiştir.
[2] Eserin "Kitâbu't-Tevhîd" bölümü, elimizde mevcut olmayan "Kitâbu's-sünne"lerin bir çoğunu nakletmiştir.
[3] Hatib el-Bağdadi, *Şerefu Ashâbi'l-Hadis*, Haz. M. Said Hatiboğlu, (II. Baskı) Ankara 1991.
[4] Kadi Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Mu'temed fi Usûli'd-Din*, (thk. takd. V.Z. Haddad), Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1974.
[5] İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, I-II, (tah. Ebu Hazım Üsame b. Hasan-Ebu'z-Zehrai Hazım Ali Behcet), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1997; IV cilt olarak hazırlanan eserin III ve IV. ciltleri İbn Receb'in *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*'sini içerir; *Tabakâtu'l-Hanâbile*, (tah. Muhammed Hamid el-Fiki), Kahire 1952.
[6] Ehl-i Hadisin akâid edebiyatıyla ilgili müstakil bir makale için bkz. Kırbaşoğlu, Hayri, "Ashâbu'l-Hadîs'in Akâid Edebiyatı", *İslami Araştırmalar*, Sayı: 5; s. 79-89, Ankara 1987.
[7] Mesela bk. Ebû Dâvud, *es-Sünen*, Kitabu's-Sünne, (IV/197-246, V/4596-4772).
[8] Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ*, (nşr. Muhammed Fuad Abdulbaki) Mısır, 1370/1951, II/898-901.

bölümde İmam Malik, konuyla ilgili hadislere, Sahabe ve Tabiin'in görüşlerine ve toplumda yaygın bulunan anonim rivayetlere yer vermiş, bazen kendi görüşünü de açıkça belirtmiştir.[9]

2- Dârimî (255/868) "*es-Sünen*"inde akaidle ilgili olarak, "Bâbu İttibâi's-Sünne";[10] "Bâbu İctinâbi Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bid'a ve'l-Husûmihâ";[11] "Bâbun fî Şe'ni's-Sâati ve Nüzûli'r-Rabb"; "Bâbu'n-Nazari İla'llahi Teâlâ";[12] ve benzeri bölümlere yer vermiştir.

3- Buhari, (256/870) "*el-Câmiu's-Sahîh*"inde akaidle ilgili özel bir bölüm ayırmış ve buna "Kitâbu't-Tevhîd ve'r-Red ale'l-Cehmiyye ve Gayrihim"[13] başlığını koymuştur. Eserin Kitab ve Bab'ların, büyük bir dikkat ve itinayla seçilip tertiplendiği görülmektedir. Bu tertip içerisinde "Kitabu'l-İman"ı eserin başında olması son derece dikkat çekicidir. Hadis kitapları içerisinde iman konusunu eserinin başına alan sadece Buhari ve Müslim olmuştur.[14]

4- Ebu Davud es-Sicistani,(275/888) *es-Sünne*'sinin "Kitâbu's-Sünne"[15] adlı bölümünde akaidle ilgili konulara, şu başlıklar altında değinmiştir: Bâbu Şerhi's-Sünne, Bâbu Mücânebeti Ehli'l-Ehvâ ve Buğdihim, Bâbu Terki's-Selâm ala Ehli'l-Ehvâ, Bâbun fî Lüzûmi's-Sünne, Bâbun fi't-Tafdîl, Bâbun fi'l-Hulefâ, Bâbun fî Reddi'l-İrcâ, Bâbu'd-Delîl alâ Ziyâdeti-l-İmân ve Nuksnihi, Bâbun fi'l-Kader, Bâbun fi'l-Cehmiyye, Bâbun fi'r-Rü'ye, Bâbun fi'r-Reddi ale'l-Cehmiyyeti, Bâbun fi'ş-Şefâati, Bâbun fî Halki'l-Cenneti ve'n-Nâr", Bâbun fi'l-Havz, Bâbun fi'l-Meseleti'l-Kabr ve Azâbi'l-Kabr, Bâbun fî Zikri'l-Mîzân, Bâbun fi'd-Deccâl, Bâbun fî Katli'l-Havâric veya Bâbun fî Kıtâli'l-Havâric.[16] Ebu Davud zamanında tartışılan akaidle ilgili meselelerin pek çoğuna temas etmiş ve bu konularda kendi görüşünü aksettiren hadisleri bu başlıklar altında toplamış; bazen de kendi görüşünü açıkça ifade ettmiştir.[17]

5- Müslim (261/874) "*es-Sahîh*"inde akide konularına "Kitâbu'l-İmân" ve "Kitâbu'l-Kader" bölümlerinde yer vermiş;[18] İmanın tarifi, iman-amel münasebeti, imanın artıp eksilmesi, şirk, rü'yet, şefaat, kader ve benzeri konulara temas etmiştir.

---

[9] Malik, *el-Muvatta*, 46, Kitabu'l-Kader, 1. V. 6 (II/900).
[10] Darimi, *es-Sünen*, I/144, (nşr. Ahmed Muhammed Dehman) Beyrut ts.
[11] Darimi, age. I/108.
[12] Darimi, age. II/325.
[13] Bu başlık el-Müstemli nüshasına göredir. Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, XIII/290, Bulak Mısır 1301. İbn Battal ve İbnu't-Tîn ise başlığı *Kitabu Reddi'l-Cehmiyyeti ve Gayrihimi't-Tevhid* şeklinde tespit etmişlerdir. age XIII/290. İbn Hacer (852/1448) "el-Müstemli" nüshasındaki bu "gayrihim" ibaresiyle Kaderiyye'nin kastedildiğini; Havâric ile ilgili konulara "Kitabu'l-Fiten"de, Râfıza ile ilgili konulara da "Kitabu'l-Ahkam"da temas ettiğini, nitekim bid'atın başının da Buhari'nin zikrettiği bu dört fırka (Cehmiyye, Kaderiyye, Havâric, Râfıza) olduğunu söylemiştir. Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, XIII/290.
[14] Buhari, Kitabu'l-İman'ı Mürcie'nin iman nazariyesine reddiye olarak yazmıştır. Bk.Buhari, Kitabu'l-İman, I/17. Onun Kitabu'l-İman'ı Mürcie'nin iman nazariyesine reddiye olarak yazması hakkkında geniş bilgi için bk. Çakın, Kamil, "Buhari'nin Mürcie ile İman Konusunda Tartışması", AÜİFD (1992) XXXII, s. 183-198.
[15] Ebu Davud, *es-Sünen*, Kitabu's-Sünne, r. 4595-4772 (IV/197-246, (nşr. M.M.Abdülhamid), ts.
[16] Ebu Davud, age. IV/197-242.
[17] Mesela 4737 nolu hadisin akabinde "Kale Ebu Davud: Haza delilun ala enne'l-Kur'ane leyse bi mahluk" ibaresi yer almaktadır. Bk. age. IV/24.
[18] Müslim, Sahih, Kitabu'l-İman,I/36-202,Kitabu'l-Kader,IV/2036-2052 (nşr.M.F.Abdulbaki),Beyrut 1375/1956.

6- Tirmizî (297/909) "*es-Sünne*"sinde "Kitabu'l-Kader"[19] ile, "Kitabu'l-İman"[20] bölümlerine yer vermiş, koyduğu bab (konu) başlıklarıyla görüşlerini açıklamıştır.

b. Müstakil Eserler:

1- Hasan el-Basrî'nin (110/728), Halife Abdülmelik b. Mervan'ın sorusu üzerine Kader ve Cebr konularıyla ilgili olarak yazdığı "*Risâle ila Abdilmelik b. Mervan*" adlı eseri, konumuzla ilgili en eski kaynağı teşkil etmektedir.[21]

2- Malâtî (377/987) *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bid'a* adlı eserinin sonunda "Kâle Abdullah b. el-Mubârek" başlığı altında iki sayfalık Abdullah b. el-Mübârek'in (181/797) akaid konularıyla ilgili görüşlerini ihtiva eden bir bölüme yer verir.[22]

3- Kuteybe b. Said'in (204/819) "*Kitâbu'l-İmân*" adlı bir eseri bulunduğunu Sâbûni (449/1057) zikretmiş ve eserin son kısmını kendi eserinde nakletmiştir.[23]

4- Şâfii'ye (204/819) akaidle ilgili iki eser nispet edilir. Bunlardan ilki İbn Ebî Ya'lâ'nın *Tabakâtu'l-Hanâbile* adlı eserinde nakledilmiştir.[24] Risale Allah'ın sıfatları ve rü'yetden bahsetmektedir. İkincisi, "*Kitâbu'l-Fıkhi'l-Ekber*" adlı eseridir. El yazması halindeki nüshaları[25] yanında, matbu[26] nüshaları da vardır. Eserin Şafii'ye aidiyeti şüphelidir.[27]

5- Esed b. Musa el-Emevi'nin (212/827) Esed b. Furat'a (213/828) gönderdiği, sünnete uyma ve bidatten sakınma konusundaki "*Esedü's-Sünne*" isimli risalesi.[28]

---

[19] Tirmizi, cs-Sünen, (el-Camiu's-Sahih), 33 Kitabu'l-Kader, 1-19, v. 2133-2157, (IV/443-459), (nşr. Ahmed Muhammed Şakir, M. Fuad Abdulbaki, İbrahim Atve İvaz), Mısır 1356-1395/1937-1975.

[20] Tirmizi, age. Kitabu'l-İman, 1-8, v. 2606-2644 (V/3-27).

[21] Al-Hasan al-Basri, *Risala ila Abdilmalik b. Marvan*, (Studien zur Geschichte der İslamischenfrömmigkeit I), Band, XXI. Heft, I, Berlin Und Leipzig'1933, s. 51-83. Risale L.Doğan ve Y.Kutluay tarafından tercüme edilmiş ve "*Hasan Basri'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu*" adıyla AÜİFD (Ankara 1954) III-IV/75-84'te yayınlanmıştır. Şehristani, Halife'nin Kader ve Cebr konusundaki sorusunu Kaderiyye mezhebine muvafık cevapladığı; Kur'an ayetleri ve akli delillerle sonuca vardığı, bundan dolayı muhtemelen eserin, Kader konusunda Selefin görüşüne muhalif olduğu için Hasan el-Basri'ye değil, muhtemelen Vasıl b.Ata'ya ait olabileceğini söylemektedir. *el-Milel ve'n-Nihal*, (nşr. Emir Ali Mehna-Ali Hasan Faur), Beyrut 1414/1993,I/61.

[22] Malati, *et-Tenbih ve'r-Red ala Ehli'l-Ehva ve'l-Bid'a*, (nşr. Sven Dedering), 1936, s. 143-144.

[23] Sabuni, Ebu Osman, Akidetü's-Selef ve Ashabi'l-Hadis, Kuveyt 1397 ve Mecmuatu'r-Resaili'l-Müniriyye, Mısır 1343, s. 105-135; Mecmuatu'r-Resaili'l-Kemaliyye (rakam 3) fi't-Tevhid, (12 risale), (nşr. M.Said Hasan el-Kemal), Mektebetü'l-Mearif, Taif ts. s. 119-121; Nasır b. Abdurrahman b. Muhammed el-Cedi', *Akidetü's-Selef ve Ashabi'l-Hadis ev er-Risaletü fi İ'tikadi Ehli's-Sünneti ve Ashabi'l-Hadis ve'l-Eimmeti*, (I.Baskı), Daru'l-Asime, Riyad 1415, s. 147, 307-318.

[24] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/263-264.

[25] Yazma nüshası (Cairene Library in Madjmu'a,23 fola.45-58) bulunur.Zikr.Wensinck,*The Müslim Creed*,s.265.

[26] Haffening, *İslam Ansiklopedisi*, (XI/270),"eş-Şafii" maddesi. Kahire, Matbaa'Adabiya, 1900; ve Kahire, 1324.

[27] Eserin Şafii'ye aidiyeti konusunda bk. Wensinck, a.g.e. 264-265; Haffening, a.g.e. XI/270. Abdulkahir el-Bağdadi, bu iki eserden bahsetmez, fakat Şafii'nin kelama dair başka iki eserini zikreder. Bunlardan biri, "*fi Tashihi'n-Nübüvve ve'r-Red ala'l-Berahime*" diğeri ise, "*fi'r-Reddi ala Ehvai'l-Ehva*"dır. Abdulkahir el-Bağdadi, *Usuli'd-Din*, s. 308, (III. Baskı) Beyrut 1401/1981. Katip Çelebi, eserin adını "*Kitabu İsbati'n-Nübüvve ve'r-Red ale'l-Berahime*" şeklinde verir ve Abdulkahir el-Bağdadi'den naklen, nübüvvet konusunda eser yazanların bu eseri örnek almış olduklarını zikreder, *Keşfü'z-Zunun*, II/1384.

[28] "*Risaletu Esed b. Musa ila Esed b. el-Furat fi Lüzumi's-Sünne ve't-Tahzir mine'l-Bid'a*". el-İşbili, Muhammed b. Hayr, *Fehresetü ma Ravahu an Şuyuhihi*, (nşr. Franciscos Codera-J.Ribera Tarrago), Saracosta 1893, s. 299; Esed b. el-Furat için bk. *İslam Ansiklopedisi*, IV/369.

6- Ebû Bekir, Abdullah b. ez-Zübeyr el-Humeydî'nin (219/834), *Müsned*'inin sonunda yer alan "*Usûlü's-Sünne*"si.[29]

7- Ebû Ubeyd, el-Kasım b. Sellam'ın (224/838) "*Kitâbu'l-İmân; meâlimihi ve sünenihi ve'stikmalihi ve derecatihi*" adlı eseri.[30]

8- Muhammed b. Ukkaşe el-Kirmani'nin, (225 de hayatta) "*Risale fî Usûli's-Sünne ve'l-Cemâa*" adlı eseri.[31]

9- Nuaym b. Hammad'ın (228/842) "*er-Red ale'l-Cehmiyye*" adlı eseri.[32]

10- Ebû Bekir, Abdullah b.Muhammed b.Ebi Şeybe'nin (235/849) "*Kitâbu'l-İmân*"ı.[33]

11-Hafız Huşeyş b. Esrem b. el-Esved, en-Nesai'nin (253/867) "*Kitâbu'l-İstikâme fî'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bid'a*" adlı eseri.[34]

---

[29] el-Humeydi, Abdullah b. cz-Zübeyr, *el-Müsned*, Tah. Habiburrahman el-'Azamî, Alemü'l-Kütüb, II/546-548. Akide metni için bk. Fevvaz Ahmed Zemerli, *Akaidu Eimmeti's-Selef*, s. 151-157, (I. Baskı), Beyrut 1415/1995.

[30] Nşr.M.Nasiruddin Elbani, *Min Kunuzi's-Sünne Resailu Erbaa*, (ikinci kitap)s.47-102,Kuveyt, ts. Eser, Sönmez Kutlu tarafından "İman: Alametleri, Hükümleri, Kemale Ermesi ve Dereceleri" adıyla tercüme edilmiş ve *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, (Ankara 2000) adlı eserin 209-252 sayfalarında ek olarak yayınlanmıştır.

[31] Bkz. İbn Hacer, *Lisanu'l-Mizan*, Haydarabad 1329-1331/1911-1913, V/286. Malati bu eserin üç sayfa tutan bir bölümünü "*et-Tenbih*" adlı eserinde nakletmiştir. age, s. 11-13. Bu kısım eserin bize ulaşan yegane kısmıdır. Malati'nin eserden bu kadar geniş bir alıntıda bulunmuş olması; sünni çevrelerce hüsnü kabul görmüş olduğuna delil sayılabilir. Muhammed b. Ukkaşe, bu eserde zikrettiği görüşlerin; ileri gelen hadis imamlarının üzerinde ittifak ettikleri görüşler olduğunu söylemektedir. (Malati, age. s. 5-11) Muhammed b. Ukkaşe'nin bu görüşleri rüyasında Rasulullaha arz edip onun tasvibini aldığını söylediğini ilave edelim. (İbn Hacer, *Lisanu'l-Mizan*, V/287). Malati'nin naklettiği bu bölümün Hadisçilerin akidesine dair yazılan diğer eserlerde mevcut olan görüşlerle mutabakat (uyum) arz ettiğini de belirtmek gerekir. (Kırbaşoğlu, agm. s. 82). Diğer bir tahkik el-Kevseri, Mısır 1413-1993, el Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-Türas, s. 14-17.

[32] Bu eserden İbn Hacer, (*Fethu'l-Bari*, XIII/322, Bulak (Mısır) 1301) ve İbn Teymiyye (*Mecmuu Feteva*, V/413) bahsetmişlerdir. İbn Hacer Halku'l-Kur'an konusuyla ilgili kısa bir alıntıda bulunmuştur. (age, XIII/322)

[33] Nşr. Muhammed Nasiruddin Elbani, *Min Kunuzi's-Sünne: Resailu Erbaa*, (birinci kitap) s. 1-46.

[34] Eser ve müellif hk. bk. İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, Haydarabad 1325, III/142; Zehebi, *Tezkiratu'l-Huffaz*, Haydarabad, 13751377/1955-1958, II/551; İbn Hacer, *el-İsabe*, I/290. Eser bize tam olarak ulaşmamıştır. Neşşar, eserin mevcut olduğunu söylemektedir. Bkz. *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, II/95, (çev. Osman Tunç) İst. 1999. Malati *et-Tenbih*'te bu eserden geniş çapta nakilde bulunmuştur. Tespitlere göre bu alıntı otuz sayfa kadardır. Bk. *et-Tenbih*, nşr. Sven Dedering, 77-97, 100-110 sayfalar arası. Watt, buna ilâveten, on sayfalık bir kısmın daha "*Kitabu'l-İstikame*"den nakledilmiş olduğunu belirtir. Bk. Watt, *İslam Düş.Teş.Devri*, s. 114 (dipnot 1); Malati, *et-Tenbih*, s. 126-135. Watt, Huşeyş'den yapılan bu alıntının Kaderiyye'ye tam bir reddiye olduğunu belirtir ve temel noktaları maddeler (6 madde) halinde açıklar ve yorumlar getirir. Bk. Watt, age. s. 114-121. Malati'nin "*et-Tenbih*" adlı eserini neşreden Sven Dedering, Huşeyş'in "*Kitabu'l-İstikame*" adlı eseri hakkında şu bilgileri vermektedir: "Huşeyş Ehlü'l-Ehva ve'l-Bid'a'nın görüş'lerini reddederken pek çok ayet ve hadisi delil olarak kullanmıştır. Malati, bu hadisleri, isnatlarını haczedip, sadece sahabinin adını zikrederek nakletmişse de, aslında isnatların tam olarak verilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Bu husus İbn Hacer'in *el-İsabe*'sinde el-Haris b. Malik el-Ensari'nin tercüme-i halini anlatırken *Kitabu'l-İstikame*'den naklettiği bir pasajdan (İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, III/142) anlaşılmaktadır". Bk. Malati, *et-Tenbih*, Mukaddime, s. (y). Yine Dedering, Huşeyş'in eserinden bize ulaşan bu pasajların fırkalar ve mezhepler tarihi ile ilgili bilebileceğimiz en eski kitap olduğunu söyleyerek (Bk. age. ay.) eserin önemine işaret etmiştir. Watt da eserle ilgili olarak, Huşeyş'in Cehmi olarak damgalanan sekiz akideyi ele aldığına ve sonra da Cehm'in fikirlerini belli noktalardan çürütmeye çalıştığına, (Watt, age. s. 184) ancak onun "cebr"den bahsetmesinin dikkat çekici olduğuna işaret eder. (Watt, age. ay.) Watt, Huşeyş'den "Hanbeli yazar" olarak bahsetse de (Watt, age. ay; krş. Kırbaşoğlu, agm. s. 84) Neşşar Huşeyş'i şiddetli bir şekilde eleştirir ve Müşebbihe'den sayar. Bu onun Hanbeli olduğuna işaret sayılabilir. Bu nedenle biz de onun eserini Ehl-i Hadis'e ait eserler içine aldık. Huşeyş ve eserinden bahseden Neşşar, usuli'd-din ilminde ona güvenilemeyeceğini, onun sadece Müşebbihe'den nakilde bulunan biri olduğunu söylemiştir. Bk. Neşşar, age. II/113. Neşşar eserinde Cehm b. Saffan'ı (128/745) anlattığı bölümde, (age.II793-152. Huşeyş'in Cehm'e yönelttiği eleştirilerin haksız olduğunu savunmaktadır. (age. II/111, 112,117).

12- Buhari'nin (256/869) "*Halku Efâli'l-İbâd*" adlı eseri.[35]

13- İbn Kuteybe'nin (276/889) "*el-İhtilâf fi'l-Lafz ve'r-Red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*"[36] ve *Tevilu Muhtelifi'l-Hadis*[37] adlı eserleri.

14- Hafız İbnü'l-Ahrem, Ebu Cafer Muhammed b. el-Abbas b. Eyyüb el-İsbehani'nin (301/913) "*Vasiyye*"si.[38]

15- et-Taberi'nin (310/922), "*el-İtikad*"[39] ve "*Sarihu's-Sünne*" adlı eserleri.[40]

16- İbn Huzeyme, Muhammed b. İshak'ın (311/923) "*Kitâbu't-Tevhîd*" adlı eseri.[41]

17- el-Acurri, Ebu Bekir Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdillah el-Bağdadi'nin (360/970) "*Kitâbu'ş-Şerîa*" adlı eseri.[42]

Burada zikredilen eserler elde mevcut olan veya belli konularda bazı kaynaklarda alıntıları bulunan ve dolayısıyla kendilerinden faydalanılan eserlerdir. Sadece ismi belirtilen ancak mevcut olmayan eserler alınmamıştır. Bu eserlerin sayısı da oldukça fazladır.[43]

2- HANBELİLERE AİT KAYNAKLAR

a- Ahmed b. Hanbel'e Ait Eserler:

Ebû İshak eş-Şirâzî "*el-İşârât*"ında, Ahmed b. Hanbel'in *usul*(uddin)e dair hiçbir eser yazmadığını da söylemiştir.[44] Ancak bu iddia pek kabul görmemiş olmalı ki, bir çok müellif Ahmed b. Hanbel'in akaidle ilgili eserleri olduğunu kabul etmişlerdir.

1- *el-Müsned*:[45] Ahmed b. Hanbel'in tertip ettiği 30.000 kadar hadis, oğlu Abdullah ve talebesi Ebu Bekir el-Kattıi'nin çeşitli ilavelerinden oluşur.

2- *er-Red ale'z-Zenâdıka ve'l-Cehmiyye*:[46] Bu eserde, Selef akidesi savunulmaktadır.

---

[35] Nşr. Bedr el-Bedr, ed-Daru's-Selefiyye, ts., Çev.Yusuf Özbek İstanbul 1992.
[36] Nşr. Kevseri, Mısır 1349 ve Beyrut 1405/1985.
[37] Nşr. M.Z.Neccar, Beyrut 1972.
[38] Zehebi, *Tezkiratu'l-Huffaz*, II/747. Zehebi, Allah'ın Arş üzerinde oluşu ve Kur'an'ı telâffuz edişinin mahluk olduğunu söyleyenin kafir olacağı hususlarının eserde yer alan konulardan bazıları olduğunu söylemiştir.
[39] Sabuni, *Akidetü's-Selef ve Ashabi'l-Hadis*, (Müniriyye) s. 108; (Kemaliyye), s. 78-80; Nasır b. Abdurrahman, s. 69, 171-173. Sabuni, "*Akidetü's-Selef ve Ashabi'l-Hadis*" adlı eserinde bu eserden "el-Lâfza bi'l-Kur'an" konusuyla ilgili bir iktibasta bulunmuştur. Sabuni, a.g.e. s. 108-109; s. 78-80; s. 171-173.
[40] Nşr. Bedr b. Yusuf el-Matuk, el-Kuveyt, 1405/1985, Kahire baskısı için bk. *İslam Ansiklopedisi*, XI/595.
[41] Nşr. Muhammed Halil Herras, Mısır 1387/1968.
[42] Mısır 1369; Nşr. Muhammed Hamid el-Faki, (I. Baskı) Beyrut 1403/1983.
[43] Bk. Kırbaşoğlu, "Ashabu'l-Hadis'in Akaid Edebiyatı", *İslami Araştırmalar*, Sayı: 5; s. 79-89, Ankara 1987.
[44] Ebu'l-Mehasin el-Hüseyni, ed-Dimeşki, *Zeylü Tezkiratu'l-Huffaz*, 162 (dipnot 1) Beyrut trs. DİTA.
[45] I-VI, Kahire1313; Nşr. Ahmed Muhammed ed-Derviş, Kahire 1401/1981; nşr. Ahmed M.Şakir-Hamza Ahmed ez-Zeyn, Kahire 1416/1995; nşr. Şuayb el-Arnaud, Muhammed Naim el-Irksusi, İbrahim ez-Zeybek, Beyrut 1416/1996; Ebu Bekir el-Kattı'î, *Zevaidu Abdullah b. Ahmed b. Hanbel*, nşr. Amir Hasan Sabri, Beyrut 1410/1990. *Hasaisu'l-Müsned*, Ebu Musa el-Medinî, s. 25-26. Arif Aytekin, *Ahmed b.Hanbel'in Hadis Anlayışı ve Müsned*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1997.
[46] Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenadıka*, nşr. ve thk. Abdurrahman Amire, Riyad 1397/1975, 1402/1982; Türkçe'ye tercüme ve neşreden Kıvamüddin Burslan, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*,V-VI (İstanbul 1927), 278-327; nşr. M.Hamid el-Fıki, *Şezeratü'l-belatin min tayyibati kelimati selefine's-salihine*, Kahire 1375,s. 4-40; nşr. Muhammed Fihr,Hama 1967; nşr. Ali Sami en-Neşşar-Ammar Talibi, *Akaidü's-Selef*, içinde, İskenderiye 1971; nşr. A.İzzeddin es-Seyrevani, Dımaşk 1408/1988; İng. terc. M. S. Seale, *Müslim*

3- İbn Ebi Ya'la, "*Tabakâtu'l-Hanâbile*" adlı eserinde, birisi bizzat Ahmed b. Hanbel-in ifadesiyle "*Usûlü's-Sünne*"[47] başlığıyla, ikincisi onun imla ettirerek yazdırdığı,[48] üçüncüsü ve dördüncüsü ise "*Risâletün fi's-Sünne*" ve "*Sıfâtu'l-Mü'min min Ehli's-Sünneti ve'l-Cemâa*" başlıkları altında kendisinden nakledilen[49] dört akide metni nakletmiştir.

4- *el-Akîde*:[50] İtikadi konularla ilgilidir.

5- *Kitâbu's-Sünne*[51]

6- *Kitâbu's-Sünne*:[52] Kelam fırkalarıyla ilgilidir. Oğlu Abdullah rivayet etmiştir.

7- İbn Nedim[53] ve Abdurrahman Umeyra,[54] *Kitâbu'l-İman* adlı bir eserinin olduğunu zikreder. Buhari ve Ebu Züra'nın kendisinden rivayette bulundukları Züleym b. Hutayt'ın Buhara'da iken Ahmed b. Hanbel'in bu eserini rivayet ettiğini ifade eden bir rivayetin mevcudiyeti[55] de bunu doğrulamaktadır. Ayrıca Ebu Main er-Razi'nin Ahmed b. Hanbel'in bu eseri üzerinde çalışmış olduğu ve ona ilaveler yaptığı İbn Hacer'in sözlerinden anlaşılmaktadır.[56]

Theology, London 1964, s. 96-125. Kevseri, Ahmed b. Hanbel'in böyle bir eserinin olduğunun, hicri IV asırda ortaya çıkıp yayıldığını, Zehebi'nin de eserin ona nispetini kabul etmediğini söylemektedir. Bkz. İbn Kuteybe, *el-İhtilaf fi'l-Lafz*, nşr. el-Kevseri, Mısır 1349 ve Beyrut 1405/1985, s. 55 (dipnot). Aynı şekilde eserin diğer naşiri Neşşar da bu isimde bir eserin Ahmed b. Hanbel'e ait olup olmadığının şüpheli olduğunu, eserin metninin ve teknik eleştiriye tabi tutulduğunda onun akaidine uyan kısımlar bulunsa da bu ibarelerin ve ifadelerin onun kendisine ait olmadığının görüleceğini söylemektedir. Objektif bir eleştiriye tabi tutulduğunda, risalenin hicri IV. asırda Ahmed b. Hanbel'e nispet edildiğini söyleyen Neşşar, Kevseri'nin görüşünü kabul etmektedir. Hanbeli mezhebine mensup bir kelamcı olan ve Ahmed b. Hanbel'in hayatını yazan İbn Cevzi de onun böyle bir kitabının bulunduğunu zikretmemiştir. Neşşar'a göre bu kitabın Ahmed b.Hanbel'e ait olmadığı kanaatini uyandıran en büyük neden, ona en yakın çevrenin, onunla oturup kalkanların böyle bir eserden haberdar olmamalarıdır. Kitabın Ehl-i Sünnet'in ilkelerine uygun olduğunu söyleyen Neşşar, Ebu Hanife'ye ve Şafii'ye nispet edilen *Fıkh-i Ekber* kitaplarının ne kadar Ebu Hanife'nin ve Şafii'nin görüşlerini yansıtıyorsa, bu kitabın da İbn Hanbel'in görüşlerini o kadar yansıttığı kanaatinde olduğunu söylemektedir. Bk. Ali Sami en-Neşşar, *İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, I/349-351. Ancak eserin diğer bir muhakkik ve naşiri olan Abdurrahman Umeyra bu iddia üzerinde geniş bir şekilde durmuş ve Kevseri'nin aksi bir neticeye ulaşmıştır. Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenadıka*, nşr. Abdurrahman Umeyra, Mukaddime, 72-78.

[47] İbn Ebi Ya'la, *Tabakatu'l-Hanabile*, "Usulü's-Sünne" I/226-230. Bu metin Lalekai'nin *Şerhu Usuli İtikadi Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa*, I/156-164'de zikredilmiştir. Ayrıca "Usulü's-Sünne" Muhammed Nasiruddin el-Elbani tarafından "*el-Mücahid*" dergisinin 1411 senesi Şaban ayı sayısında yayınlanmıştır.

[48] İbn Ebi Ya'la, *Tabakatu'l-Hanabile*, I/287-290. (Bu iki metin birbirine yakındır.)

[49] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, "Risaletün fi's-Sünne", I/272; "Sıfatu'l-Mü'min Min Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa", I/304-305. Bu iki metin birbirine yakındır. Birinci, üçüncü ve dördüncü risaleler Fevvaz Ahmed Zemerli tarafından *Akaidu Eimmeti's-Selef* isimli derlemede yer almaktadır. Beyrut 1415/1995.

[50] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/251-265; nşr. Abdulaziz İzzeddin eş-Şeyrevanî, Dımaşk 1408/1988.

[51] Bu eser, Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah'ın "*Kitabu's-Sünne*"si değildir. Zira el-Kettani (*er-Risaletü'l-Mustatrafe*, s. 29) ve W.M. Patton (*Ahmad b. Hanbal and The Mihna*, Kahire 1377/1958, s. 28), Hem Ahmed b. Hanbel'in hem de oğlu Abdullah'ın ayrı ayrı birer "*Kitabu's-Sünne*" telif etmiş olduklarını ifade etmektedirler. Eser Kahire ts. ve Mekke de 1349 da basılmıştır.

[52] Kahire ts.Mekke 1349;nşr. Ebu Hacir Muhammed Said b. Besyuni, Beyrut 1405/1985. "*es-Sünne*" ve "*İ'tikadu Ehli's-Sünne*" diye de bilinir. Müserred b. Müserhed'in rivayeti ile *Tabakatu'l-Hanabile* de vardır. I/315-317.

[53] İbn Nedim *el-Fihrist*, nşr. Gustav Flügel, Beyrut 1964, s. 220.

[54] Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenadıka*, s. 76.

[55] İbn Ebi Ya'la, *Tabakatu'l-Hanabile*, I/173.

[56] İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, IV/121; Zehebi, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, XI/301, Beyrut 1985. Sönmez Kutlu bu eserin, Ebu Bekir el-Hallal'ın "*Cami Müsned min Mesail*" adlı eserinin V.91b-144b /s. 221-290 arasında (British Museum, Or. 2675) olduğunu tespit ettiğini söyler. Bk. *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 23 (dipnot 41).

8- "*Cevâb(*veya *Cevâbât)u'l-Kur'an*".[57]

9- Ahmed b. Hanbel'in, Müsedded b. Müserhed'e (228/842) gönderdiği "*Risâletü Ahmed b. Hanbel ilâ Müsedded b. Müserhed*" isimli akide metni.[58]

10- *Kitâbu'z-Zühd*:[59] Zühd ve takvaya dairdir.

11- *Kitâbu'l-Vera'*:[60] Zühd ve takvaya dairdir.

12- *Kitâbu's-Salât*:[61] Namazın hükümlerine dairdir.

13- *Şiir*:[62] Ona nisbet edilen, ölüm, Ahiret Günü, Allah'a itattan bahseden şiirler.

14- *Kitâbu'l-İlel ve Marifetu'r-Ricâl*:[63] Hadislerdeki illetlerle ilgilidir.

15- *Kitâbu'l-Eşribe*:[64] Hz. Peygamber'in haram içkilere dair hadisleri, sahabe ve tabiînin sözleri toplanmıştır.

Ayrıca, İbn Ebi Ya'la'nın *Tabakâtu'l-Hanâbile*"sinde pek çok kimseden Ahmed b. Hanbel'in akide konusundaki ifadeleri ve sorulara verdiği cevapları yer almaktadır.[65]

b. Mesail Kitapları: Bu eserler yanında, Ahmed b. Hanbel'in kendisine sorulan binlerce soruya verdiği cevaplar öğrencileri tarafından "*mesail*" adıyla bir araya getirilmiştir.

1- *Mesailu'l-İmam Ahmed b. Hanbel*:[66] Oğlu Salih'in (265/878) rivayetidir.

---

[57] Bk. İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/13 ve I/177; İbnu'l-Cevzi, *Manakıbu'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, Beyrut 1397/1973, s. 191. Salih Tuğ, eserin bir yazmasının "*Cevabu'l-İmam Ahmed b. Hanbel an Sualin fi Halki'l-Kur'an*" adı altında Topkapı Sarayı Revan Kitaplığı, 510/9 no'da kayıtlı olduğunu zikretmektedir. Salih Tuğ, *İslami Bilimler Ansiklopedisi*, "Ahmed b. Hanbel" maddesi, I/113.

[58] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/315-317; Bk. İbn Teymiyye, Mecmuu Feteva, V/396, 131-132, 242, 375. Kader, Rafz, İtizal, Halku'l-Kur'an ve irca gibi fitneler karşısında işin içinden çıkamayan Müsedded b. Müserhed Ahmed b.Hanbel'den, bu hususlarda kendisine Resulullahın sünnetinin ne olduğunu yazmasını istemiş, o da adı geçen akide metnini göndermiştir. (İbn Ebi Ya'la, age, I/315). Bu metnin tamamını İbn Ebi Ya'la *Tabakat* adlı eserinde nakletmiştir. Bk. age. I/315-317. Ebu'l-Kasım, Abdurrahman b. Mende bu mektubun sıhhatini tenkid etmiş (İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/131-132 ve V/381 vd.), İbn Teymiyye ise *Ehl-i Hadis ve's-Sünne* arasında meşhur olduğunu, İbn Batta'nın (387/997) da "*el-İbane*"sinde bunu naklettiğini ve birçok müellifin bu mektuba itimad ettiğini söyleyerek bu itirazı reddetmiştir. (İbn Teymiyye, age. V/131-132). İslami Bilgiler Ansiklopedisi'nde "Ahmed b. Hanbel" maddesini yazan Salih Tuğ, onun eserleri arasında akaidle ilgili görülen şu eserleri de zikretmiştir: (Bk. *İslami Bilgiler Ansiklopedisi*, "Ahmed b. Hanbel" maddesi, I/113.) *Kitabu Ehli'l-Milel ve'r-Ridde, Kitabu'l-İrca, Muhtasar fi Usuli'd-Din, el-Akide.* (Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa kol., no: 2763/3, 32b-36b. varakları, İstinsah tarihi, 669 H.); *el-Akide*, Ebu Bekir el-Hallal, Ahmed b. Muhammed b. Harun (311/923) rivayeti, (nşr. Abdulaziz eş-Şeyrevanî, Dımaşk 1988.

[59] Mekke 1357, Beyrut 1398, 1986; İskenderiye 1984; Dımeşk 1986.

[60] Kahire 1340, nşr. ve thk. Zeyneb el-Kârût, Beyrut 1403/1983; nşr. Ebû Hâcir M. Said Besyûnî, Beyrut 1986.

[61] Bombay 1311; Taş baskısı *es-Salat ve ma yelzemu fiha* adıyla, Kahire 1322; İbn Kayyım el-Cevziyye'nin *Kitabu's-Salat ve Ahkami tarikiha* adlı eseri ile, Kahire 1323, 1347; nşr. Muhammed Abdürrezzak Hamza, *er-Risaletü's-seniyye fi's-Salat* adıyla, Kahire 1964.

[62] El yazması. Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen Ebu Bekir el-Hallal'ın rivayeti "*el-Akide*"ye yazdığı önsözde kitabın muhakkiki Abdülaziz eş-Şeyrevanî kaydeder. Bk. s. 19.

[63] Tah. T.Koçyiğit-İ.Cerrahoğlu, Ankara 1963, İst.1987; nşr. Subhi es-Semerrai, I-IV, Riyad 1409/1988; nşr. V. b. Muhammed Abbas, I-II, Beyrut-Riyad 1408/1988; nşr. Muhammed Hüsam Beyzun, Beyrut 1410/1990.

[64] Nşr. Subhi Casim el-Bedri, Bağdat, 1396/1976; Subhi es-Semerrai, Beyrut 1405/1985.

[65] Fevvaz Ahmed Zemerli, "*Akaidu Eimmeti's-Selef*" adlı derlemesinde yukarıda Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen eserlerden "Usulü's-Sünne", "es-Sünnetü'l-leti tuffiye anha Resulillah", "Sıfatu'l-Mü'min min Ehli's-Sünneti ve'l-Cemaa", ve "Tabakatu'l-Hanabile"de Ahmed b. Hanbel'den rivayet edilen sözleri ve verdiği cevapları "Akvalu li'l-İmam Ahmed fi'l-Akide: Mecmuatun min Tabakati'l-Hanabile li'bni Ebi Ya'la" başlıkları altında

2- *el-Mesail*.[67] Küçük oğlu Abdullah'ın rivayetidir.

3- *Kitabu'l-Mesail*:[68]

4- *el-Mesail*:[69] İshak b. İbrahim b. Hani'nin (275/888) rivayetidir.

5- *el-Mesail*:[70] Ebu Davud es-Sicistani'nin (275/889) rivayetidir.

Bunlardan başka İshak b. Mansur el-Kevsec (251/865), Ebu Bekir el-Esrem (260/873 veya 273/886), Hanbel b. İshak (273/886), Abdülmelik el-Meymuni (274/887), Ebu Bekir el-Merruzi (275/889), Ebu Hatim er-Razi (277/890), Harb b. İsmail el-Kirmani (280/873), İbrahim b. İshak el-Harbi (285/898) ve Abdullah b. Abdülaziz el-Beğavi (286/899) gibi alimler tarafından toplanan "*mesail*"lerin bir kısmı günümüze kadar gelmiştir.[71]

c- Hanbelilere Ait Eserler:

Mihne süreci ve sonrasında Ahmed b. Hanbel ismi etrafında bir fıkıh ve akide mezhebi oluşturulmuş ve bu yönde eserler verilmiştir. Bu eserlerin büyük çoğunluğu yazma veya matbu olarak metinlerinin ya tamamı ya da alıntılar yoluyla bize ulaşmıştır. Ancak hiçbir dönemde Hanbeli ekolünü Ehl-i Hadis dışında düşünmek mümkün değildir. Bir dönemden sonra Hanbelilik Ehl-i Hadisi temsil eder konuma yükselmiş ve bu uğurda hem fikri hem de siyasi alanda mücadelenin bayraktarlığını yapmışlardır.

1- Abdullah b. Muhammed b. el-Muhacir'in (256/869) *Kitabu's-Sünne*[72] adlı eseri.

2- Hanbel b. İshak b. Hanbel b. Hilal b. Esed'in (273/886),[73] *Kitabu's-Sünne*'si.[74]

3- Hanbel b. İshak'ın "*Zikru Mihneti'l-İmam Ahmed b. Hanbel*" adlı eseri.[75]

4- Ebu Davud es-Sicistani'nin (275/888), "*Kitabu's-Sünne*"[76] ve "*Kitabu'r-Red ala Ehl-i'l-Kader*"[77] adlı bir eserleri.

---

toplamıştır. Bk. age. s. 5-56, (I. Baskı), Daru'l-Kütübi'l-Arabi, Beyrut 1415/1995. Ahmed b. Hanbel'in eserleri Bk. Muhammed İsa Salihiyye, *el-Mu'cemü'ş-şamil li't-türasi'l-Arabiyyi'l-matbu*, Kahire 1992, II/224-229

[66] Nşr. Fazlurrahman Din Muhammed, I-III, Delhi 1408/1988

[67] Nşr. M. Züheyr eş-Şaviş, (I. Cilt), Beyrut 1400, 1401, 1408/1988.

[68] Tah. Muhammed b. Abdullah ez-Zahim-Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed-Ebu Yakup İshak b. İbrahim el-Hanzali, I-III, Daru'l-Menar, Kahire 1992.

[69] Nşr. Züheyr eş-Şaviş, Beyrut ts. el-Mektebetü'l-İslami

[70] Nşr. Muhammed Behcet el-Beytar, Kahire 1353/1934.

[71] İbn Ebi Ya'la,*Tabakat*, I/83-88, I/202-206; İbn Kesir, *el-Bidaye*, XI/69, 79; Sezgin, GAS, I/507-508.

[72] Ahmed b. Hanbel'in yakın arkadaşlarından idi. hak. bk. İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/187-188. İbn Ebi Ya'la eserden kısa bir alıntı yapmıştır. Bk. *Tabakat*, I/188.

[73] Ahmed b. Hanbel'in amca oğludur. Eserleri arasında "Tarih"i ve "Fiten"i de zikredilir. Bk. Zehebi, *Tezkire*, II/600; İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/144-146.

[74] Eserden İbn Hacer ve İbn Teymiyye nakilde bulunmuştur. Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, XIII/449; İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/24, 413, 496; el-Kettani, *er-Risaletü'l-Mustatrafe*, s. 29..

[75] Ahmed b. Hanbel'in maruz kaldığı mihne ile ilgili derleme bir eserdir. Zehebi eserin adını "*Kitabu'l-Mihne*" (*Tezkire*,I/601),el-İşbili ise "*Kitabu Mihneti Ahmed b. Hanbel*" (el-İşbili, M.b. Hayr, *Fehresetü ma Ravahu an Şuyuhihi*, Saragosta 1893, Nşr. Francis Coscodera- J. Ribera Tarrago, s. 301), olduğunu söylemektedir. İki el yazma nüshası bulunan eser, (el-Mektebetü't-Teymuriyye, no. 2000'de ve el-Mektebetü'z-Zahiriyye, Mecmu' 48'de kayıtlıdır. İkinci nüshayı Yusuf el-Işş tanıtmıştır. Bkz. *Fihrusu Mahtutati'z-Zahiriyye*, VI/265); Ayrıca bk. Patton, age. s. 19) iki defa basılmıştır. (Mısır 1403/1983, Tah. Muhammed Nağş).

5- Osman b. Said ed-Dârimî'nin (280/893) Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyen Bişr el-Merisi'ye(227/841)[78] yazdığı reddiye. Eserin adı "*Kitâbu'r-Red alâ Bişri'l-Merîsî*";[79] "*Red alâ Bişr*",[80] veya "*Kitabu'n-Nakz alâ Bişr el-Merîsî*",[81] şeklinde kaydedilmektedir. Ayrıca onun "*er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdıka*"[82] adlı eseri vardır.

6- Harb b. İsmail el-Kirmani'nin (288/900) "*Kitâbu's-Sünne*"[83] adlı eseri.

7- Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in (290/902) "*Kitâbu's-Sünne*"[84] adlı eseri.

8- Ebu Bekr, Ahmed b. Ali b. Said b. İbrahim el-Kureşi el-Emevi el-Mervezi'nin (292/904) "*Kitâbu's-Sünne*"[85] adlı eseri.

9- Ebu Bekir Ahmed b. Muhammed b. Harun el-Hallal'ın (311/923) "*Kitâbu'l-Câmi' Li-Ulûmi'l-İmam Ahmed*"[86] ve Ahmed b. Hanbel'in usülü'd-din hakkındaki görüşlerini ortaya koyduğu "*Kitâbu's-Sünne*"[87] adlı eserleri.

10- Ebu Davud es-Sicistani'nin oğlu Abdullah'ın (316/928) manzum "*Akîde*"si.[88]

11- İbn Ebi Hatim, Abdurrahman b. Muhammed b. İdris b. el-Münzir et-Temimi, er-Razi'nin (327/938) "*Kitâbu's-Sünne*"[89] adlı eseri.

---

[76] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/24 ve 413; el-İşbili, *er-Risaletü'l-Mustatrafe*, s. 29. Ayrıca "*Mesail*"i vardır. Nşr. Muhammed Behcet el-Baytar, Kahire 1353/1934.

[77] İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, IV/170.

[78] Hak.bk. Zehebi, *Tezkire*, II/621-622. Bişr el-Merisi, hak.bk.Watt,*İslam Düş. Teş. Devri*,s. 246-250 ve indeks.

[79] İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, XIII/329.

[80] Watt, age. s. 250 (dipnot. 99).

[81] Ebu Hamid b. Merzuk, *Beraetü'l-Eşariyyin*, I/7; terc.Habib Seven, *Ehl-i Sünnetin* Müdafaası, s. 26, İst. 1994.

[82] Nşr. 1358/1939 Kahire, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye; Nşr. Gosta Vitestam, Leyden 1960; Nşr. Ali Sami en-Neşşar *Akaidu's-selef*, İskenderiye 1971; Tah. Züheyr eş-Şaviş, Beyrut 1982.

[83] Ahmed b. Hanbel'in arkadaşıdır. Kendisinden akaidle ilgili rivayetlerde bulunmuştur. Bk. Zehebi, *Tezkire*, I/613; İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/136-137. O, Ahmed b. Hanbel'in "İnsanlar ilme ekmek ve su gibi ihtiyaç duyarlar. Çünkü ilme her an ihtiyaç duyulur. Ekmek ve suya ise her gün bir veya iki defa ihtiyaç duyulur" dediğini nakleder. Bk. age. I/137. İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/413; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Arifin*, I/264.

[84] Beyrut 1405/1985, Thk. Muhammed b. Said b. Salim el-Kahtani, Suudi Arabistan 1986.

[85] Dımeşk kadısı, Ahmed b. Hanbel'den rivayette bulunmuştur. Bk. Zehebi, *Tezkire*, II/663; İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/57-62. (Pek çok konuda rivayet var); İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/24.

[86] Ahmed b. Hanbel'in ilmini toplayıp tedvin etmiştir. Bk. Zehebi, *Tezkira*, III/785-786; Suyuti, *Tabakatu'l-Huffaz*, Mısır 1393/1973, 329, r. 751. İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/11-13. Hanbeli mezhebinin ilk kurucu imamlarından olan Hallal bu eserinde uzun seyahatler sonunda İbn Hanbel'in hadis, fıkıh ve akaide dair görüşlerini toplamıştır. Yaklaşık yirmi ciltten meydana gelen bu eserin, VIII/XIV. asrın başlarında mevcut olduğu bilinmektedir. Eserin diğer isimleri *el-Cami Li-Mesaili'l-İmam Ahmed b. Hanbel* ve *Cami Müsned min Mesail*'dir. (İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lamu'l-Muvakkıin*, I/28) Kitab hak. bk. İbn Teymiyye, *Mecmu'u Feteva*, 34/111. Eserin günümüze ulaşan bölümlerinden bir kısmı Seyyid Kisrevi Hasan tarafından *Ahkamu ehli'l-milel mine'l-Cami' li-mesaili'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, (Beyrut 1414/1994) ve *el-Vukuf ve't-tereccül mine'l-Cami' li-mesaili'l-imam Ahmed b. Hanbel* (Beyrut 1415/1994) adlarıyla yayımlanmıştır. (British museum, Or: 2675'de mikro filmi var.)

[87] Zehebi, *Tezkira*, II/785; İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/413; el-Kettani, *Risaletü'l-Mustatrafe*, s. 29; Eser "*es-Sünne*" ismiyle tahkik edilerek basılmıştır. (I-III, nşr. Atiyye Atik ez-Zahrani, Riyad 1415/1994.)

[88] Bk. Zehebi, *Tezkire*, II/767-773; Suyuti, *Tabakatu'l-Huffaz*, 322, r.741; İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/44-47. Abdullah bu manzum akide metnindeki görüşlerin; kendisinin, babası Ebu Davud'un, Ahmed b. Hanbel'in, gerek kendileriyle görüştüğü, gerek başkaları vasıtasıyla görüşlerini öğrendiği "Ehl-i İlm'in akidesi olduğunu da ilave etmektedir. Bk. İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/46. Akide metni "*Mecmuatu'r-Resaili'l-Kemaliyye fi't-Tevhid ve'l-Akaid*" adlı derlemenin 123-125 sayfalarında yayınlanmıştır.

[89] Pek çok eseri vardır. Bk. Zehebi, *Tezkire*, III/829-831; İbn Ebi Hatim, *Adabu'ş-Şafii ve Menakıbuhu*, 7, 8 (Mukaddime), İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/47-48.

12- İbn Ebi Hatim er-Razi'nin "*er-Red ale'l-Cehmiyye*"[90] adlı eseri.

13- el-Berbehari, el-Hasen b. Ali b. Halef, Ebu Muhammed'in (329/940) "*Şerhu Kitabi's-Sünne*"[91] adlı eseri

14- el-Haşimi, Ebu Ali Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. İsa'nın, (345/957) "*Mukaddime fi İtikâdi Ahmed b. Hanbel*"[92] adlı eseri.

15- en-Neccad, Ahmed b. Süleyman b. el-Hasen el-Bağdadi el-Hanbeli'nin, (348/959) "*Kitâbu's-Sünne*"[93] ve "*er-Red alâ men Yekulu'l-Kur'ani Mahlûk*" adlı eserleri.[94]

16- Hallal'ın öğrencisi Ebu Bekir Abdulaziz b. Cafer'in (363/973-4) *el-Cami' Şerhu Kitâbi'l-Cami*[95] adlı eseri. O, Hallal'ın kitabını bu isimle şerh etmiştir.

18- Ebu Ahmed el-Hakim, Muhammed b. Muhammed b. Ahmed b. İshak'ın, (378/988) "*Şiâru Ashâbi'l-Hadîs*" adlı eseri[96]

19-İbn Şahin, Ömer b. Ahmed b. Osman el-Bağdadi'nin, (385/995) "*Kitâbu's-Sünne*"[97] ve "*Şerhu Mezâhibi Ehli's-Sünne*" adlı eserleri.[98]

20- İbn Batta el-Ukberi'nin (387/997) "*Kitâbu'ş-Şerh ve'l-İbâne*" adlı eseri.[99]

21- Muhammed b. İshak b. Muhammed b. Yahya b. Mende'nin (395/1004)[100] akaidle ilgili eserleri: "*Kitâbu's-Sıfât*",[101] "*Kitâbu'r-Red ale'l-Lafziyye*",[102]; "*Kitâbu't-Tevhîd ve Marifeti Esmâi'l-lahi ve sıfâtihi ale'l-İttifak ve't-Teferrüd*",[103]; "*Kitâbu'l-İman alâ Resmi'l-İttifâk ve't-Teferrüd*",[104]; "*Kitâbu'r-Red ale'l-Cehmiyye*",[105]

---

[90] Bk. Zehebi, *Tezkira*, III/830; İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/53, 413; İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/47; İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, XIII/291. Eserden, İbn Hacer, (*Tezkira*, XIII/291) İbn Teymiyye, (*Feteva*, V/53); İbn Ebi Ya'la, (*Tabakat*, II/47-48) ve el-Kevseri (İbn Kuteybe, *el-İhtilaf fi'l-Lafz*, s. 56-57, (dipnot) nakillerde bulunmuşlardır. Kevseri, eserde hatalı görüşlere rastlandığını, müellifin kendisinin de kelam ilmini bilmediğini itiraf ettiğini (bk. Beyhaki, *el-Esma ve's-Sıfat*'ta s. 269) söyleyerek tenkide çalışırken, (Bk. İbn Ebi Hatim, *Adabu'ş-Şafii*, s. 8), ez-Zehebi, tam aksine, bu eserin onun imam olduğuna delalet ettiğini söylemiştir. (*Tezkire*, III/830).

[91] Zamanında Hanbelilerin şeyhi idi ve onlarla muhalifleri arasında çıkan olaylardan dolayı Sultanın adamlarından saklanmak zorunda kalmıştır. Bidatçılara karşı çok sert olduğu söylenir. Bk. İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/16-38. Berbehari, bu eseriyle Ahmed b. Hanbel'in "*Kitabu's-Sünne*"sini şerh etmiştir. Bk. *Tabakat*, II/16-38.

[92] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/156-159.

[93] Bk. Zehebi, *Tezkire*, III/868. Henri Laoust, *La profession de foi d'İbn Batta*, (Mukaddime), İbn Batta el-Ukberi, *Kitabu'ş-Şerh ve'l-İbane ala Usuli's-Sünneti ve'd-Diyane*, Damas 1958.

[94] Kuveyt, ts. (thk. Rıdvan Muhammed İdris).

[95] Hakkında bk. İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/105-111.

[96] Akideye dairdir. Thk. Seyyid Subki es-Semerrai, Daru'l-Hulefa li'l-Küttab el-İslami, Kuveyt ts.

[97] Çok eser vermiştir. Bk. Zehebi, *Tezkire*, III/987-989. İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, VI/486.

[98] İbn Şahin, *Şerhu Mezahibi Ehli's-Sünne*, Thk. Adil b. Muhammed, Kurtuba, 1995.

[99] Thk. Henri Laoust, Damas 1958.

[100] Hayatı ve eserleri için bk. İbn Mende, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 7-27. İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/142-143.

[101] Zehebi, *Siyeru Alami'n-Nübela*, XVII/41.

[102] Zehebi, *Siyeru Alami'n-Nübela*, XVII/41.

[103] Thk. Ali b. Muhammed Nasır el-Fakihi, Medine 1414/1994.

[104] Thk. Ali b. Muhammed Nasır el-Fakihi, Medine Camiatu'l-İslamiyye ts.

[105] Thk. Ali b. Muhammed Nasır el-Fakihi, baskı yeri yok, 1401/1981.

22- Ebu'l-Fadl et-Temimi, Abdulvahid b. Abdulaziz b. el-Haris'in (410/1019) "*Kitâbu'l-İtikâd Mervî Ahmed b. Hanbel*" adlı eseri.[106]

23- Ebu'l-Kasım, Hibetullah b. el-Hasen el-Lalekai'nin (418/1027) "*Şerhu Usûli'l-İtikâdi Ehli's-Sünneti ve'l-Cemâa*" adlı eseri.[107]

24- es-Sabuni, Ebu Osman, İsmail b. Abdurrahman en-Nisaburi'nin (449/1057) "*Akidetü's-Selef ve Ashâbi'l-Hadîs*", adlı eseri.[108]

25- Kadı Ebu Ya'la el-Ferra'nın (458/1066) akaid konularına da yer verdiği "*Kitâbu'r-Rivâyeteyn ve'l-Vecheyn*" [109] ve "*el-Mutemed fi Usûli'd-Dîn*"[110] adlı eserleri.

26- Ebu Muhammed et-Temimi, Rızkullah b. Abdilvehhab b. Abdilaziz el-Hanbeli'nin (488/1095) "*Mukaddime fi Akîdeti'l-İmam Ahmed b. Hanbel*" adlı eseri.[111]

27- Muvaffakuddin Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Kudame el-Makdisi'nin (620/) "*Lüma'tu'l-'İtikâd el-Hadi ila Sebîli'r-Reşâd*" adlı eseri.[112] Akaide dair diğer eserleri, *İsbatu Sifati'l-Uluvvi*,[113] *Münazara fi'l-Kur'ani'l-Azim*,[114] *el-Burhan fi beyani'l-Kur'an*,[115] *Zemmü't-Te'vil*,[116] *Tahrimu'n-nazar fi kütübi ehli'l-kelam*,[117] *el-Akide fi ilmi't-tevhid*,[118]

---

[106] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/152), II/251-265.

[107] Bk. Zehebi, *Tezkire*, III/1083-1085. I-II, Thk. Ahmed Sa'd Hamdan, Riyad, ts; *Muhtasaru's-Sevaiki'l-Mürsele*, Tah. Seyyid İbrahim, Kahire 1412/1992.

[108] es-Sabuni, İsmail b. Abdurrahman, Ebu Osman, *Akidetü's-Selef ve Ashabi'l-Hadis*, Kuveyt 1397 ve *Mecmuatu'r-Resaili'l-Müniriyye*, Mısır 1343, s. 105-135; *Mecmuatu'r-Resaili'l-Kemaliyye* (rakam 3) *fi't-Tevhid*, (12 risale), (nşr. Muhammed Said Hasan el-Kemal), Mektebetü'l-Mearif, Taif ts. s. 119-121; Nasır b. Abdurrahman b. Muhammed el-Cedi', *Akidetü's-Selef ve Ashabi'l-Hadis ev er-Risaletü fi İ'tikadi Ehli's-Sünneti ve Ashabi'l-Hadis ve'l-Eimmeti*, (I. Baskı), Daru'l-Asime, Riyad 1415, s. 147, 307-318. Bu kitap Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın akidesini tavzihte Selef-i Salihin'in Usuli'd-Dini'ni beyanda önemli kitaplardandır. Müellif bu kitapta akideyi açıklamakla yetinmiş delilleri zikretmemiştir; Hadis ve eserleri rivayet etmekle yetinmiştir. Bu kitap Selefi Salihinin itikadı konusunda ulemanın itimad ettiği kaynaklardan sayılır. Bk. İbn Teymiyye, *Şerhu'l-Akideti'l-İsfehaniyye*,s.29; *Deru Teârudu'l-Akl ve'n-Nakl*, II/26; İbn Kayyim,*İctimau'l-Cuyuşi'l-İslamiyye*,s.97.

[109] Bk. İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/166-197. Topkapı Sar.Müz.Ktp, III. Ahmed, nr.1121. Eserin fıkıhla ilgili kısmı *el-Mesailu'l-fikhiyye min Kitabi'r-Rivayeteyn ve'l-Vecheyn* (nşr. A.b.Muhammed el-Lahim)adıyla neşredilmiştir.

[110] Thk. Vedi' Zeydan Haddad, Daru'l-Meşrik, Beyrut 1974.

[111] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/225-249.

[112] Dımaşk 1338/1919; nşr. Ahmed b. M.Abdüsselam,Kahire 1340/1921, (*Aşru resail ve akaid* adlı mecmua iç. s. 28-54); nşr.A.kadir el-Arnaud,Dımaşk 1391-1395,1408/1987; nşr. Bedr b. Abdullah el-Bedr, Kuveyt 1406/1986, 1416/1995;(*Silsiletü Akaidi's-Selef* iç.). *Akidetü'l-İmam Muvaffakuddin*, (Kahire 1329/1911, *el-Mecmuu'l-müştemil ale'd-düreri'l-atiyye* iç. s. 551-560) ve kısaca *el-İ'tikad*, nşr. Adil A.mümin Ebu'l-Abbas, Kahire 1410/1989. M.Salih el-Useymin *Şerhu Lüma'tu'l-İ'tikadi'l-Hadi ila sebile'r-Reşad* adıyla şerhetmiştir. (Riyad 1415/1995)

[113] Nşr. Ahmed b. Atiyye b. Ali el-Gamidi, Beyrut-Medine 1409/1988; Tanta 1413/1993; nşr. Bedr b. Abdullah el-Bedr, Kuveyt 1416/1995, *Silsiletü akaidi's-selef* iç.).

[114] Nşr. Ebu Abdullah M. b. Hamed el-Hamud, Kuveyt 1410/1990. Ayrıca *Hikâyetü'l-Münazara fi'l-Kur'an maa ba'zı ehli'l-bid'a* (nşr.Abdullah b.Yusuf el-Cedi',Riyad 1989) adıyla da neşredilmiştir.

[115] *el-Burhân fi Meseleti'l-Kur'an* adıyla yayınlanmıştır. Nşr. Suud b. Abdullah el-Fenisan, *Mecelletü'l-Buhusi'l-İslamiyye*, XIX, Riyad 1407, s. 189-284.

[116] Kahire 1329; nşr. Muhammed Ahmed Abdüsselam Hıdır, Kahire 1351; nşr. Bedr b. Abdullah el-Bedi, Kuveyt 1416/1995, *Silsiletü akaidi's-selef* içinde, s. 213-272; nşr. Muhammed Said b. Hasan el-Kemal, Mektebetü'l-Mearif, ts. Taif, *Mecmuatu'r-resaili'l-kemaliyye fi't-Tevhid*, (12 risale), s. 133-160.

[117] İngilizce terc.*Ibn Qudama's Censure of Speculative Theology* ile birlikte,terc.ve nşr.G.Makdisi, London 1962.

[118] Süleymaniye, Laleli, nr. 3732/1. v. 1a-9a. Bu eser, *Risale fi'l-İ'tisam bi's-Sünne*, (Manisa Halk Ktp., nr. 6584/7. v. 254a-255b) adlı risalenin değişik bir varyantı olup ikisi birlikte Hans Daiber tarafından *The Creed ('Akida) of the Hanbalite Ibn Qudama al-Makdisi: A Newly Discoverded Text* adıyla neşredilmiştir. (Studia

Risâletü't-Tenzîh,[119] *Cüz'ün fihi mes'ele hel yenbağı el-ıttıla' ala kütübi'l-mübtedia' em la*,[120] *Risâle ile'ş-Şeyh Fahriddin İbn Teymiyye fî tahlidi ehli'i-bida' fi'n-Nâr*,[121] *es-Sıratu'l-mustakim fi isbati'l-harfi'l-kadim*,[122]

28- Takiyuddin İbn Teymiyye'nin (728/1328) akaide dair eserleri, *Mecmu'atü'r-Resâil*;[123] *Mecmu'atü'r-Resâili'l-Kübrâ*;[124] *Kitâbu Mecmu'ati'l-Feteva*;[125] *Mecmu'ati'r-Resâil ve'l-Mesâil*;[126] *Mecmu'atü Feteva İbn Teymiyye* (*el-Feteva'l-Kübrâ*) adlı eserleri.[127]

29- İbn Kayyım el-Cevziyye, Şemseddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ebu Bekir, (751/1350), *İ'lamu'l-Muvakkın an Rabbi'l-Alemîn* adlı eseri.[128]

30- Muhammed b.Ahmed es-Sefarini,(1189/) *Levâmi'u'l-Envâri'l-Behiyye ve Sevâtiu-l-Esrâri'l-Eseriyye Şerhu'd-Dürreti'l-Mudiyye fi Akîdeti'l-Fırkati'l-Mardiyye* adlı eseri.[129]

31- Muhammed b. Abdülvehhab (1206/1792), *Kitâbu't-Tevhîd*,[130] adlı eseri.

32- Süleyman b. Abdullah (1233/1817), *Teysiru'l-Azizi'l-Hamid fi Şerhi Kitâbi't-Tevhîd* adlı eseri.[131]

33- Süleyman b. Abdullah, (1233/1817) *Fethu'l-Mecîd Şerhu Kitâbi't-Tevhîd*,[132]

d. Cedel Kitapları: Fıkhi ve kelami anlayışları sebebiyle İslam düşünce tarihinde diğer mezheplerle sürekli tartışan ve müdahaleci bir özelliğe sahip olan Hanbeli alimleri, bu tartışmaların usul ve erkanından bahseden cedel ilmi sahasında çeşitli kitaplar yazmışlardır.

34- Nasuhiddin İbnü'l-Hanbel, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Abdulvahid, (634/1236) *Kitâbu İstihrâci'l-Cidâl mine'l-Kur'ani'l-Kerîm*,[133]

Arabica et İslamica, Fest. İhsan Abbas, Beirut 1981, s. 105-125; *Textual Sources for the Study of Islam*, ed. Andrew Rippin and Jan Knappert, Manchester 1986, s. 121-127).

[119] Nşr. Ahmed Adnan Salih, Bağdad 1989.

[120] Manisa İl Halk Ktp., nr. 6584/6., vr. 251a-253b. Bid'at fırkalarına mensup kişilerin kitaplarının okunup okunamayacağına dair iki yapraklık bir eserdir.

[121] GAL,Suppl,I/689.Bid'at ehlinin Cehennemde ebedi olarak kalacağına dair F.İbn Teymiyye'ye yazdığı risale.

[122] Suud b. Abdullah el-Fenisan bu eserin bir nüshasının kendisinde olduğunu ve neşretmeyi düşündüğünü söylemektedir. (*Mecelletü'l-Buhusi'l-İslamiyye*, XIX, Riyad 1407, s. 197).

[123] Kahire 1323/1906.

[124] I-II, Kahire 1385/1966.

[125] Kahire 1326-9/1908-11.

[126] I-V, 1349/1930.

[127] I-XXXVII, *Mecmua'tü Feteva İbn Teymiyye*; nşr. A. b.Muhammed Kasım en-Necdi, Riyad 1381-86/1961-67.

[128] I-IV, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire 1374/1955; I-IV, nşr. Taha Abdurrauf Sa'd, Kahire 1388/1968, Beyrut 1973; I-IV, nşr. Abdurrahman el-Vekil, Kahire 1389/1969; I-IV; nşr. Muhammed Abdüsselam İbrahim, Beyrut 1414/1993. Eser akide konularının da yer aldığı ansiklopedik bir kitaptır.

[129] Beyrut 1405/1985 (II. baskı).

[130] Muhammed b. Abdülvehhab'ın bütün eserleri *Müeelefatü'ş-Şeyhi'l-İmam Muhammed b. Abdülvehhab*, I/XII, nşr. Abdülaziz b. Zeyd er-Rumi-Muhammed Biltaci-Seyyid Hicab, Riyad, ts. Camiatu'l-İmam M.b. Suud) adıyla neşredilmiştir. Bunlarda I.Ciltte başta *Kitabu't-Tevhid* olmak üzere *el-Akide ve'l-Adabu'l-İslamiyye* konularındaki çeşitli risaleleri, XII. Ciltte ise çoğunluğu tevhid konusunda yazılmış olan bazı risaleleri bulunmaktadır.

[131] Nşr. Züheyr eş-Şaviş, Beyrut 1409/1989.

[132] Nşr. Züheyr eş-Şaviş, Beyrut 1409/1989.

[133] Nşr. Zahir el-Elmai, Riyad 1981; (Naşir ayrıca aynı isimle bir doktora tezi hazırlamıştır. Türkçe); Muhammed el-Habib el-Heyle, "*İstihracu'l-cedel mine'l-Kur'ani'l-Kerim li'bni'l-Hanbeli*", *Mecelletü'l-bahsi'lilmi ve't-*

35- Necmeddin et-Tufi, *Alemü'l-cezel fî ilmi'l-cedel*,[134]

e. el-Ahkamu's-Sultaniyye Kitapları: İslam hukuk tarihinde, devletin esas teşkilatı ve idaresiyle ilgili konular genel olarak el-Ahkamu's-Sultaniyye başlığı altında incelenmiştir. Bu konuda Hanbeli literatürü içerisinde birçok kaynağa rastlanmaktadır.

36- İbn Batta, (387/997) *Mes'eletü'l-hal' ve mâ yehillü minhü ve mâ lâ yehillü (el-Hal' ve ibtalü'l-hile)*,[135]

37- Kadî Ebu Ya'la el-Ferra (458/1066), *el-Ahkâmu's-Sulataniyye*,[136]

38- İbn Teymiyye, *es-Siyasetü'ş-şer'iyye fi islahi'r-ra'i ve'r-rai'iyye*,[137]

39- İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebu Abdullah Muhammed b. Ebu Bekir ed-Dımeşki, (751/1350) *et-Turûku'l-hükmiyye fi's-siyaseti'ş-şer'iyye*,[138]

f. Biyografi ve Monografi Kitapları:

Hanbeli tarihinde monografiler daha ziyade mezhebin kurucu imamı Ahmed b. Hanbel ile mezhebin doktrin ve gelişimine önemli katkılarda bulunan İbn Teymiyye ve Muhammed b. Abdülvehhab hakkında yazılmıştır.

ı. Ahmed b. Hanbel Hakkında Yazılan Kitaplar:

40- Salih b. Ahmed b. Hanbel (265/878), *Siretü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*,[139]

41- Hanbel b. İshak b. Hanbel, (273/886) *Mihnetü İbn Hanbel*,[140]

42- Hallal, (311/923) *Kitabu Ahlaki'l-İmam Ahmed b. Hanbel*,[141]

43- Ebu Muhammed er-Razi, (327/938) *Kitabu Fezaili'l-İmam Ahmed*,

---

türasi'l-İslami, III (Mekke 1400), s. 319-352. Eserde, Kur'an-ı Kerim'de övülen ve yerilen cedel çeşitleriyle ilgili ayetler verilmiş, çeşitli peygamberlerin hayatından cedel örnekleri verilmiş, daha sonra da Allah'ın varlığı ve birliği, Hz. Muhammed'in risaleti konusunda deliller serdedilmiştir. Eser küçük bir risale boyutunda olmasına rağmen, Kur'an-ı Kerim'deki zengin cedel örneklerini vermesi bakımından önemli bir kaynaktır.

[134] Nşr. Wolfhart Heinricsh, Wiesbaden 1987.

[135] Nşr. Muhammed Hamid el-Fiki, Kahire 1349/1931.

[136] Nşr. M. Hamid el-Fiki, Kahire 1357/1938; Beyrut 1403/1983; nşr. Muhammed Abdulkadir Ebu Faris, *el-Kadi Ebu Ya'la el-Ferra ve Kitabuhu el-Ahkamu's-Sultaniyye*, Beyrut 1403/1983.

[137] Bombay 1306,Kahire1322/1969; nşr. A.S. en-Neşşar-Ahmed Zeki Atiyye, Kahire 1951,1971;nşr. Muhammed Mübarek, Beyrut 1966; İbn Teymiyye, *Mecmu'u Feteva*, Riyad 1383, XXXVIII/244-297. Eser devletin esas teşkilat ve idaresiyle ilgili temel Hanbeli kaynaklardan biridir. Kitabın konulara arasında velayet ve imamet kavramları, devlet başkanı ve kadılığın şartları ve görevleri, ganimetler ve sadakalar ve bunların toplanarak dağıtılması, had ve kısas cezalarının tatbiki gibi İslam hukukunun anayasa, idare, maliye ve cezayla ilgili çeşitli hükümleri bulunmaktadır. Müellif, eserini yazarken önce genel kural ve prensipleri ortaya koymuş, daha sonra da ayrıntıları özet bir şekilde anlatmıştır. Ayrıca, yaşanan hayattan örnekler vermiş, devrin olaylarını, zamanın ve ülkenin içinde bulunduğu şart, imkan ve ihtiyaçları dile getirmiştir. Bu sebeple eser, müellifin yaşadığı Memlükler döneminin çeşitli siyasi ve idari olayları hakkında tarihi bir belge niteliğindedir. Fransızca trc. H. Laoust, *Le Traite de droit public d'İbn Taimiya*, Beyrut 1948. Türkçe terc. Kemal Solak, *İslam'da İdare Edenler ve Edilenler*, İstanbul 1974; Vecdi Akyüz, *Siyaset, es-Siyasetü'ş-Şer'iyye*, İstanbul 1985.

[138] Nşr. Muhammed Hamid el-Fiki, Kahire 1953; Medinetü'l-Münevvere 1971; Beyrut ts. Daru'l-kütübi'l-ilmiyye; nşr. Muhammed Cemil Ahmed, Kahire 1961. *el-Firasetü'l-merziyye fi ahkami's-siyaseti'ş-şer'iyye* adıyla da anılan eser, daha ziyade yargı sistemiyle ilgili konuları kapsamaktadır. Bu yönüyle kitap, sadece Hanbeli mezhebinde değil, bütün olarak İslam muhakeme usulü hakkında temel kaynaklardan biridir.

[139] Nşr. Fuad b. Abdülmün'im Ahmed, Riyad 1404/1983; 1415/1995.

[140] Kahire ts.

44- Kadi Ebu Ya'la el-Ferra, (458/1066) *Fezailu Ahmed*,[142]

45- Ebu'l-Ferec A. b. Cevzi, (597/1200) *Menakıbu'l-İmam Ahmed b. Hanbel*,[143]

46- Takıyüddin Abdulgani el-Makdisi el-Cemmaili, (600/1203) *el-Mihne an İmami Ehli's-Sünne ve Kaidihim ile'l-Cenne*,[144]

47- Zehebi, (748/1348) *Tercümetü'l-İmam Ahmed min Tarihi'l-İslam*,[145]

48- Bedreddin Muhammed b. Muhammed b. Ebu Bekir es-Sa'di', (903/1394) *el-Cevherü'l-Muhassal fi Menakıbi Ahmed b. Hanbel*,[146]

49- W. M. Patton, *Ahmad b. Hanbal and the Mihna*,[147]

50- Ali Abdülhalik, *Ahmed b. Hanbel ve'l-mihne*,[148]

51- Muhammed Ebu Zehre, *İbn Hanbel hayatuhu ve asruhu, arauhu ve fıkhuhu*,[149]

52- Mustafa eş-Şek'a, *el-İmam Ahmed b. Hanbel*,[150]

53- Abdülgani ed-Dakar, *Ahmed b. Hanbel İmamu Ehli's-sünne*,[151]

54- Abdülaziz el-Müsned, *İmamu's-Sâbirîn*,[152]

55- Ahmed A. ed-Dûmî, *Ahmed b. Hanbel beyne mihneti'd-din ve mihneti'd-dünya*,[153]

56- Abdülhamid el-Cündi, *Ahmed b. Hanbel İmamu ehli's-sünne*,[154]

57-Yusuf Şevki Yavuz, *İslam Akaidinin Üç Şahsiyeti:Ahmed b. Hanbel, İbn Fürek, Kadı Beyzavi*,[155]

58- Fehmi Ced'an, *el-Mihne Bahsun fi Cedeliyyeti'd-Dini ve's-Siyasi fi'l-İslam*,[156]

59- Muhammed Abid el-Cabiri, *el-Musakkafun fi Hadarati'l-İslamiyye: Mihnetü İbn Hanbel ve Nekbetü İbn Rüşd*,[157]

II. İbn Teymiyye Hakkında Yazılan Eserler:

60- İbn Kayyım el-Cevziyye, *Esmau müellefati Şeyhilislam İbn Teymiyye*,[158]

---

[141] Zehebi, *A'lamü'n-nübela*, XI/185.
[142] İbn Ebu Ya'la, *Tabakat*, II/175.
[143] Kahire 1349/1931; 1399/1978; Beyrut 1393/1973; 1977; nşr. Abdullah b. Abdurrahman et-Türki Ali Muhammed Ömer, Kahire 1399/1979.
[144] Kahire 1932; nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, *Mihnetü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, Kahire 1407/1987.
[145] Nşr. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire ts. Mektebetü't-türasi'l-İslami, (Talai'u'l-Müsned içerisinde).
[146] Nşr. A. b. A. et-Türki, Kahire1407/1987;nşr. M.Z.M. Azb, Kahire ts. Bu eserler, Ahmed b. Hanbel'in hayat ve menkıbeleri ve Hanbeli mezhebinin kuruluş süreci ve temel prensipleri hakkında önemli birer kaynaktır.
[147] Heidelberg 1897; Arapça terc. Abdüaziz Abdülhalik, *Ahmed b. Hanbel ve'l-mihne*, Kahire 1377/1958.
[148] Kahire 1958.
[149] Kahire 1981; Türkçe terc. Osman Keskioğlu, Ankara 1404/1984.
[150] Kahire-Beyrut 1404/1984.
[151] Beyrut 1408/1988.
[152] Riyad 1402/1982.
[153] Beyrut ts. Menşuratü'l-mektebeti'l-Asriyye.
[154] Kahire, ts. Darü'l-Mearif.
[155] İstanbul 1989.
[156] Amman 1989.
[157] Beyrut 1416/1994.
[158] Nşr. Selahaddin el-Müneccid, Beyrut 1403/1983.

61-Şemseddin Muhammed b. Abdülhadi el-Makdisi, (744/1343) *el-'Ukudu'd-dürriyye fi menakıbı Şeyhülislam Ahmed İbn Teymiyye*,[159]

62- Mer'i b. Yusuf el-Kermi el-Makdisi, (1033/1624) *el-Kevakibu'dürriyye fi menakıbı İbn teymiyye*,[160]

63- Selahaddin el-Müneccid, *Şeyhülislam İbn Teymiyye: Siretuhu ve ahbaruhu ve asruhu inde'l-müerrihin*,[161]

64- Muhammed Ebu Zehre, *İbn Teymiyye: Hayatuhu ve asruhu, arauhu ve fıkhuhu*,[162]

65- Saib Abdülhamid, *İbn Teymiyye, hayatuhu ve 'aka'iduhu*,[163]

III. Muhammed b. Abdülvehhab Hakkında Yazılan Kitaplar:

66- Abdullah es-Salih el-Useymin, *eş-Şeyh M. b. Abdülvehhab hayatuhu ve fikruhu*,[164]

67- Abdülhalim el-Cündi, *el-İmam Muhammed b. Abdülvehhab ev İntisaru'l-menheci's-selefi*,[165]

68- Ahmed b. Hacer b. Muhammed, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhab, akidetuhu's-selefiyye ve da'vetuhu'l-ıslahiyye ve sena'ü'l-ulema aleyh*,[166]

69- Amine Muhammed Nusayri, *eş-Şeyhülislam Muhammed b. Abdülvehhab ve menhecühü fi mebahisi'l-'akide*,[167]

IV. Tabakat Kitapları:

70- Muhammed b. Ebu Ya'la el-Ferra, (526/1132) *Tabakatu'l-Hanabile*,[168]

71- İbn Receb, *ez-Zeyl ala Tabakati'l-Hanabile*,[169]

V. Mezhep Hakkında Yapılan Çalışmalar:

72- İbn Bedran, (1346/1927) *el-Medhal ila Mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*,[170]

73-Muhammed Ahmed Ali Mahmud, *el-Hanabile fi Bağdad*.[171]

---

[159] Nşr. Muhammed Hamid el-Fiki, Kahire 1356/1938.
[160] Kahire 1329/1911; nşr. Necm Abdurrahman Halef, Beyrut 1406/1986.
[161] Beyrut 1976.
[162] Kahire, ts. Darü'l-fikri'l-Arabi; Türkçe tercümesi: *Şeyhülislam Ahmed İbn Teymiyye* (trc. Osman Keskioğlu), İstanbul 1407/1987; *İmam İbni Teymiyye* (trc. Nusrettin Bolelli vd.), İstanbul 1988.
[163] Beyrut, ts. el-Ğadir li'd-dirasat ve'n-neşr. İbn Teymiyye ile ilgili çalışmalar için bkz. Koca, age. s. 225-227.
[164] Riyad 1979, 1986, 1412/1992.
[165] Kahire 1978.
[166] Kahire, ts. Matbaatu'l-medeni.
[167] Kuveyt 1409/1988.
[168] Nşr. M.H.el-Fiki, Kahire 1952; nşr. Ebu Hazim Üsame b. Hasan-Ebu Zehrai Hazim Ali Behcet, 1417/1997. Hanbeli tarihinin en güvenilir kaynaklarından biri olan ve 513/1119 yılına kadar yaşamış 706 bilginin hayatının yer aldığı bu kitapta, Hanbeli alimleri altı tabakaya ayrılmıştır. Birinci tabakada Ahmed b. Hanbel, arkadaşları, öğrencileri ve ondan herhangi bir mesele, hadis ya da olay nakledenler; ikinci tabakada Ahmed b. Hanbel'in öğrencilerinin öğrencileri yani ikinci nesil anlatılır ve diğer tabakalar da bu şekilde devam eder. Birinci ve ikinci tabakada şahıslar alfabetik, sonraki tabakalarda ise ölüm tarihlerine göre ele alınmıştır.
[169] Nşr. H.Laoust-Sami ed-Dehhan, Dımaşk 1370/1951; nşr.M.Hamid el-Fiki, Kahire 1952-1953; Beyrut ts. Daru'l-marifeti li't-tibaati ve'n-neşr; nşr. Ebu Hazim Üsame Hasan-Ebu'z-Zeharai Hazim Ali Behcet,1417/1997.
[170] Abdülkadir b. Bedran ed-Dimeşki, Nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Beyrut 1405/1985. Hanbeli mezhebinin kuruluşu, esasları, tarihi ve literatürü hakkında bir giriştir. Eser müstesna bir mevkie sahiptir.

GİRİŞ

A- HANBELİ MEZHEBİNİN DOĞUŞ VE GELİŞİM SÜRECİ (H.III-VII. ASIR)

İslam kelamcılarının Kur'an ve Sünnet'i anlama ve yorumlama biçimleri, kaynaklara verdikleri değer ve kullandıkları farklı metotlar çeşitli akide mezhep ve ekolleri doğurmuştur.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra siyasi sahada yaşanan gelişmeler, ileriki devirlerin fikir hareketlerine zemin hazırlamış hatta doktrinlerin ortaya çıkmasında önemli roller oynamıştır. İlk Halife Ebu Bekir, Beni Saide toplantısında Muhacirlerin ve Ensarın desteğiyle halife seçilir seçilmez devlete karşı mali sorumsuzluk talepleriyle ayak direyen zümrelerin isyanıyla karşı karşıya gelmiştir.[172] Halife'nin kararlı tutumu, karizması ve nispeten Hz. Peygamber devrinin henüz tazeliğini koruyan atmosferi, isyan girişimlerinin başarılı olmasını önlemiştir.[173] İkinci halifenin dirayetli yönetimi, kendisini bir suikasta kurban gitmekten kurtarmaya yetmemiştir.[174] Üçüncü halife kabile olgusunu, yönetiminde bir müddet avantaj olarak kullanmış ancak daha sonra bu durum, aleyhine gelişmelere sebep olmuş; bir iç ayaklanmada onun da kurban edilmesine yol açmıştır.[175]

Hz. Peygamber'in vefatını takip eden çeyrek yüzyılda, ilk üç devlet başkanından ikisi suikasta kurban giderken, fetihlerin beraberinde getirdiği coğrafya genişlemesi, refahın artması ve nüfus yapısının karmaşıklaşması, beraberinde pek çok yeni sorunu da gündeme getirmiştir. İslam toplumu çevre kültür ve antik inançlarla yüz yüze gelmiş, onları etkilemiş ve onlardan etkilenmiştir. Özellikle yeni kurulan yerleşim merkezleri, kadim kültürlerden maddi ve manevi pek çok şeyi tevarüs etmiştir.[176] Özellikle üçüncü halifenin dramı, ardı arkası kesilmeyen kargaşaların kapısını aralamış ve dördüncü halife de yaklaşık beş yıllık bir iç mücadele sonucunda, suikasta kurban gitmiştir.[177] Henüz kökleri kazınamamış olan kabilecilik, Emevi-Haşimi mücadelesi, her alanda kendini hissettirir olmuştur.[178] Muaviye'nin iktidarı ele geçirmesi ve devlet merkezini değiştirmesi, dirayetli yönetimi ile yeni fetihlere girişmesi, kısmen iç bunalımların üstünü örtmüştür. Ancak, oğlu Yezid'in zamanında bir trajedi yaşanmış; Hz. Peygamber'in torunu ve yakınları katledilmiştir.[179]

---

[171] Beyrut 1406/1986. Mezheple ilgili çalışmalar hak. geniş bilgi için bk. Koca, Hanbeli Mezhebi, s. 233-236.
[172] Taberi, II/241 (I/1869).
[173] Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 47-110, 115-116.
[174] Taberi, IV/190-191 (I/2722); Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 125.
[175] Taberi, IV/365-378 (I/2980-2999); Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 135-171.
[176] Söylemez,M.*Kuruluşundan Emevilerin Başlangıcına Kadar Kufe'nin Siyasi Tarihi*,(Yük.Lis.T)Ank.1995,4-8.
[177] Taberi, V/143-147 (I/3456-3462); Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 171-220. Taberi,IV/539 (I/3224); Mesudi, *Murûc*, II7405; İbn Abdi Rabbih, *el-Ikdu'l-Ferid*,IV/319, İbn Cevzi, *Muntazam*, V/120; İbn Kesir, *Muhtasar*, I/175. Cemel ve Sıffin'in sonuçları hakkında bk. Akbulut, *Sahabe Dönemi*, s. 194-208.
[178] Bu mücadelenin tarihi seyri ile ilgili olarak bkz. Sarıçam, İbrahim, *Emevi Haşimi İlişkileri*, Ankara 1997; Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 34-220.
[179] Taberi, V/400-467 (II/295-384). Aycan, İrfan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebi Süfyan*, 191-254.

Abdullah b. Zübeyr'in Mekke'ye hakim olması ve devlet içerisinde devlet dedirtecek şekilde yaklaşık dokuz yıllık hilafeti, bölünmüşlüğün kalplerden dışa vurmuş hali gibidir.[180] Ülke içerisinde merkezi otorite kaybolmuş; birçok bölgeye Haricilik egemen olmuştur.[181] Üçüncü çeyrek asır iç isyanlara; ayaklanmalara, katliamlara, hatta kutsal mekan Kabe'nin yakılmasına ve yıkılmasına sahne olmuştur.[182]

İlk Asrın son çeyreğinde Mervani'lerin egemen olduğu siyasi yapı, İslami hassasiyetin yanında, Arapçılık duygularını da yoğunlaştırır.[183] Özellikle Abdülmelik'in hilafet dönemi; yüz yirmi binden fazla insanın başını aldığı söylenen vali Haccac b. Yusuf'un eliyle iç huzurun nispeten sağlandığı bir dönemdir.[184] Ancak siyaseten bu böyle olmakla beraber, nüfus yapısındaki derin değişim ve karışım, kültürel alanda Arap, Mevali çatışmasını gündeme getirmiştir.[185] Bu sırada Şiilik içten içe gelişmiştir.[186]

İkinci asrın ilk çeyreği, Abbasoğullarının gizli teşkilatlanması ile siyasi isyanların; özellikle de Şii isyanların sahnede olduğu yıllardır. Fakat her şeye rağmen Zeyd b. Ali'nin ve oğlu Yahya'nın Kufe ayaklanmaları başarısızlıkla sonuçlanmıştır.[187] Mevali'nin başını çektiği, Kitap ve Sünnet'e davet eden, eşitlik ve adalet isteyen, imtiyazlara karşı çıkan ve on üç sene sürecek olan bir ayaklanma, Horasan'da baş gösterir.[188] Daha sonraki bazı itikadi doktrinlere fikir babalığı yaptığı sıklıkla dile getirilen Cehm b. Saffan da bu ayaklanmanın başını çekenlerden biridir.[189] Onun adı "vatan hainliği" ile eş anlamlı hale gelir.[190]

Bu dönem, siyasi bakımdan hezimete uğrayan çevre kültürlerin, kültürel alanda sosyal dokuya nüfuz etmeye çalıştığı bir dönemdir. Siyasi muhalefeti temsil eden Şia'nın, çevre kültürlerden büyük oranda etkilendiği, adeta bu kültürleri İslamın bünyesinde kamufle eden bir organizma görevi gördüğü kültür tarihimizin gerçeğidir.

İkinci asrın ikinci çeyreğine gelindiğinde bütün bu siyasi, fikri ayaklanmaların bitap düşürdüğü Emeviler, ömrünü tamamlamak üzeredir. Horasanlı Ebu Müslim, Haşimilerin,

---

[180] Taberi, V/496 ((II/424); VI/187-194 (II/844-854). Bu olayla ilgili bir rivayetin değerlendirmesi için bkz. Ünal, İsmail Hakkı, 'Hz. Peygamber'in Dilinde Konuşturulan Tarih: Yere Batırılacak Ordu Rivayeti', *İslamiyat*, I/II/1998, s. 39-51; Özafşar, Mehmet Emin, "Rivayet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Camiu's-Sahih'i", AÜİFD, XXXIX/337-339.

[181] Taberi, V/613. Sadece Muaviye dönemindeki Harici isyanlarının sayısı on altıya ulaşmıştır. Aycan, a.g.e. s.208. Daha sonra da Haccac eliyle durduruluncaya kadar artarak devam etmiştir. Vıda, G.Levi Della, Hariciler, İA, MEB, V/I/234; Fığlalı, Ethem Ruhi, *İbadiyenin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara 1983, s. 72.

[182] Taberi, V/498-499 (II/420-427).

[183] Hodgson, *İslamın Serüveni*, I/167, 173-174.

[184] Taberi, VI/382; Hitti, a.g.e. II/326-329.

[185] İbn Abdi Rabbih, *el-Ikdu'l-Ferid*, III/380-381.

[186] Hodgson, *İslamın Serüveni*, 1/210.

[187] Hodgson, *İslamın Serüveni*, I/223-224; Sarıçam, *Emevi Haşimi İlişkileri*, s. 334-351, 363.

[188] Taberi, VII/95 (II/1567); İbn Cevzi, *Muntazam*, VII/169; Hodgson, *İslamın Serüveni*, 1/226.

[189] Taberi, VII/330-331, 335 (II/1918-1919, 1924); Watt, *İslam Düş. Teş. Devri*, s. 178.

başta Şiiler olmak üzere, bütün muhalefetin desteğini alarak, Abbasiler'den Seffah'ı Kufe'de halife ilan ederek 132/750 yılında Emevi hanedanına son vermiştir.[191]

Abbasi yönctimi, hem kendine iktidar kapısını aralayan Ebu Müslim'i öldürerek, hem de onlara en fazla destek sağlayan Şii oluşuma sırt dönerek, yaptıkları zulümlerle Emevileri aratmadılar.[192] Mansur döneminin ilk yıllarında devlet yapılanmasında oldukça etkili olan vezir İbnu'l-Mukaffa, İran Zerdüşt geleneğine uygun bir sistem önerir. Bu dönem, siyasal ve kültürel alanda İran etkisindedir.[193] Kültürel alanda sosyal dokuya, özellikle halk İslamına nüfuz etmeye çalışan çevre kültürlerin, siyasal ve entelektüel anlamda da etkinliğini artırdığı bir dönemdir. Bu dönemde Fars kültüründen yapılan çevirilerin İslam kültürünc etkisi sanılandan çok daha fazla gibidir.[194] Nitekim halkın din yorumunu derinden etkilediği anlaşılan çevrc kültürlerin ortaya çıkardığı anlayışlarla mücadele, bu evrede en üst düzeye çıkar. Özellikle, entelektüelleri derinden etkileyen Maniheizm'in halife Mehdi döneminde bir hayli ağırlık kazandığı gözlenir.[195] İlk Mu'tezililerin, kadim din ve geleneklere karşı kaleme aldıkları eserlerin isimleri dahi, bu etkinin boyutlarını ortaya koyar.[196]

Ayrıca, siyasctin ulemayı kendine bağlama politikasını reddeden Ebu Hanife ve Malik b. Enes dahi Abbasi yönetiminin hışmına uğramaktan kurtulamamışlardır.[197] Daha önce, Emeviler döneminde de siyaset ulemadan kurbanlar almıştır.[198] Bu durum, Abbasilerin ilk çeyrek yüzyılında da devam etmiş; fakat, ikinci hicri asrın son çeyreğine girildiğinde devlet ile ulema arasında bir uzlaşma zemini bulunmuştur. Özellikle Harun Reşid döneminde Ebu Yusuf'un Baş Kadı olması; buna paralel olarak kimi fakih ve dilcilerin ve bilhassa Hadis ile uğraşanların[199] devlet katında itibar görmesi; halk ile devlet arasında bir yakınlaşmayı beraberinde getirmiştir. Halife Mehdi zamanında Maniheizm ve benzeri kültürel tehditleri bertaraf etmek için onore edilen rasyonel tutumlu, polemik kabiliyeti yüksek alimlerin yerini; entelektücl birikimleri fazla olmayan, halk tipi ilim adamları almıştır. Yönetimin bürokratik kademelerinde Irak fakihlerinden istifade edilirken, halkı dini bakımdan bilgilendirmede

---

[190] Ehli hadis onlara Abbasi ayaklanmasına destek olmaları sebebiyle vatan hainliğiyle suçlar. Cehm ve Cehmiy-ye'nin hakaratamiz bir niteleme olarak kullanılması hakkında bk. Watt, *İslam Düş. Teş. Devri*, s. 183-184.
[191] Taberi, VII/353, 420 (II/1949/III/23); İbn Cevzi, *Muntazam*,VII/294; Hodgson, *İslamın Serüveni*,I/227-228.
[192] Taberi, VII/489 (III/112; İbn Cevzi, *Muntazam*, VIII/14.
[193] Hodgson, *İslamın Serüveni*, I/238-239.
[194] Koçyiğit, "Cehmiyye (Mu'tezile)'de Akılcılık", AÜİFD, 1968 XVI/104; Karlığa, Bekir, "Grek Düşüncesinin İslam Dünyasına Girişi ve Yol Açtığı Yeni Eğilimler", *İslam, Gelenek ve Yenileşme*, İstanbul 1996, s. 49-50.
[195] Hodgson, *İslamın Serüveni*, I/150. Halife Mehdi'nin bu zümrelere karşı bir sindirme politikası izlediği bilinmektedir. 168/784'de Bağdat'ta pek çok zındık ölümle cezalandırılmıştır. Bk. Taberi, VIII/167 (III/522); İbn Cevzi, *Muntazam*, VIII/293.
[196] İbn Nedim, *Fihrist*, 204-208.
[197] Saymeri, *Ahbar*, s.57-63; İbn Abdilber, *İntika*, s. 43-44; Zehebi, *Menakıb*, s. 15-16; Sairi, *Kadaya*, s. 240-242.
[198] İbn Sa'd, Tabakat, V/126;VI/263-266; Zehebi, Nübela, IV/230;328,Sairi, a.g.e. s. 213-217;218-225.
[199] Bk. Hatib,*Tarih*,VII/14; İbn Cevzi, *Muntazam*, VIII/323; Zehebi, *Nübela*, IX/288; Hodgson, a.g.e. s. 351-352.

özellikle hadisçilerden yararlanılmıştır. Hadisçilerin devlet nezdindeki değeri o kadar artmıştır ki, onlar bunu muhalifleri için bir baskı unsuru olarak bile kullanmışlardır.[200]

Bu sırada, Abbasiler devrinin başından beri devlet katında önemeli mevkiiler kazanan İran asıllı ve önceleri Budist rahipliği yapan Bermeki ailesi, Harun er-Reşid zamanında devletin en yüksek tepesine kadar yükselmişler; 188/803 yılında ansızın halife tarafından yok edilinceye kadar bürokrasiyi ve maliyeyi kontrollerinde tutmuşlardır.[201] İslamı kabul ettiklerinden hep şüphe duyulan Bermekiler'in, her fırsatta kadim inanç ve kültürlerin propagandasını yapmaktan kaçınmadıkları iddia edilmektedir.[202]

Hicri ikinci asrın son çeyreğine girildiğinde vaizler (kussas) camilerde; Peygamber'e nispet edilen hadislerle; İslami renge büründürülen İncil ve Tevrat kıssalarıyla halkı dini bakımdan bilgilendiriyorlardı. Böylece kendine has tarih, ahlak ve ahiret bilgisiyle, eski din ve kültürlerin genel düşüncelerini içeren bir halk İslamı vücuda geldi.[203] Bu halk İslamına teorik zemin hazırlayan entelektüel birikim, hadisçiler vasıtasıyla temin ediliyordu. Gerçi ulema arasında, özellikle hür düşünce taraftarı Ebu Hanife ve arkadaşları ile, serbest görüşe şiddetle karşı çıkan, yüzü avama dönük hadisçiler arasında bir çekişme, ta öteden beri göze çarpıyordu.[204] Hadisçilerin avam kesimi, bu sıralarda iyiden iyiye etkinliğini artırmıştı. İşte tam bu noktada, daha evvel kadim İran kültür ve dinlerinin Müslüman toplumu tehdit eden heretik anlayışlarına karşı mücadeleye girişen Mu'tezili alimler; gittikçe güçlenen ve yoğunluk kazanan halk İslamında bu kadim kültür ve dinlerin izlerini sezdiler, bu sefer onlarla mücadeleye giriştiler.[205] Bu sırada yönetimde olan, Me'mun; kendi entelektüel birikimi ile de fark ettiği bu duruma müdahale etmek istedi. Etrafında fıkıhta Hanefi ekolüne mensup, ancak kelami konularda Mu'tezili yorumu benimseyen ilim adamları vardı. Bunların bir kısmı yüksek düzeyde bürokratik görevler de üstlenmişlerdi. Onlar da kendisini teşvik etti. Bunun sonunda İslam tarihinde ilk kitlesel engizisyon hadisesi yaşandı.

Halife öncelikle halk üzerinde etkili olan ilim adamlarını, özellikle hadisçileri Kur'an konusunda imtihana tabi tuttu. Onları, Kur'an'ın mahluk olduğu fikrini benimsemeye zorladı. Halkın tevhid inancını ve devletin yüksek çıkarlarını koruma adına, anlamsız bir baskı politikası izledi. Trajik olanı, insan hürriyetini şiar edinen ve hür düşünceyi temsil eden bir zihniyetin mensubu olarak halifenin bu politikaları izlemesidir.

---

[200] Hodgson, *İslamın Serüveni*, I/245, 351-352.
[201] Hodgson, age. I/249.
[202] İbn Kuteybe, *el-Mearif*, s. 382; Cahız, *el-Beyan ve't-Tebyin*, III/350-352.
[203] Hodgson, *İslamın Serüveni*, I/260.
[204] İbn Abdilber, *Camiu Beyani'l-İlm*, II. Baskı, y.y., t.y., s. 496-499.

Hicri III. asrın ilk yarısında, Memun ile başlayan, Mutasım ve Vasık dönemlerinde devam eden ve Mütevekkil zamanında son bulan *Mihne* veya *Halku'l-Kur'an Fitnesi* İslam kültür tarihinin akışını derinden etkilemiştir. Eğer İslam tarihini "Fitnelerin Tarihi" olarak inceleyecek olursak, ilk iki asırdaki bütün isyanların, kargaşaların, açıkça yönetim ve iktidar ekseninde odaklandığını görürüz. Bu olayda ilk defa fikir vitrindedir, yönetim ve iktidar olgusu kamufle edilmiştir. Onun için bu olay, kültür tarihimizin en önemli olayı olarak görülebilir.

İslam dininin iman esaslarından bahseden akaid ilmi, Asr-ı Saadetten itibaren günümüze kadar çeşitli aşamalar geçirmiştir. Bu tarihi süreç içinde kelam ilmi doğmuş, tevhid ilmi ortaya çıkmış, İslam felsefesi teşekkül etmiştir. Hz. Peygamber döneminde tedvin edilmiş bir akaid ilmi bulunmadığı gibi yine tedvin edilmiş herhangi bir İslami ilim de mevcut değildi. Peygamber devri, Kur'an'ın öğrettiği akidenin olduğu gibi kabul edildiği bir devirdir. Hz. Muhammed'in risaleti ile başlayıp onun vefatına kadar yaklaşık yirmi üç yıl devam eden bu devir, İslam akaidinin doğuş ve kuruluşunun tamamlandığı bir dönemdir. Her konuda olduğu gibi akaid konularında ortaya çıkan problemler de Hz. Peygamber tarafından çözüme kavuşturuluyordu. Ancak, o dönemde dahi bazı fikri hareketlerin olduğunu gösteren bazı rivayetler mevcuttur.[206]

Râşit Halifeler devrinde İslam akaidi, Hz. Peygamber döneminden farklı değildir. Hz. Peygamberin dini terbiyesi altında yetişen sahabe problemlerin çözümünde öncelikli konumdadır. Ortaya çıkan bazı problemler halifelerin dirayetli yönetimleri ve bilgi sahibi sahabenin katkılarıyla çözüme kavuşturulmuştur. Müslüman alimler arasında fıkıh konularında birbirinden farklı görüşler mevcut olduğu halde[207] akaidde ittifak vardı. Ancak, bazı ihtilaflar uzun müddet devam etmiş, sonucu akaide varan ve bir çok fırka ve mezheplerin ortaya çıkışına sebep olmuştur. Bu ihtilafların başında *iman, kader* ve *sıfatlar* konusu gelmektedir.[208]

İlk fikri hareketlerin ve ihtilafların Hz. Peygamberin vefatından sonra başladığını ve h. I. asrı içine aldığını söyleyebiliriz. Müslümanlar Hz. Peygamberin vefatından sonra *halife seçimi* meselesi ile karşılaşmış ve bu konuda ihtilafa düşmüşlerdir. Devlet reisinin seçimi siyasi bir mesele ise de Şia tarafından daha sonra bir iman meselesi haline getirilmiştir. Emevilerin 41/661 yılında iktidara gelmesiyle 132/750 yılına kadar süren dönem, hilafetin saltanata dönüşmesi sebebiyle İslam tarihinde önemli bir kırılmayı ifade eder.[209]

---

[205] Dırar b. Amr,'ın *Kitabu'r-Red ale'r-Rafıza ve'l-Haşeviyye*; *Kitabu'r-Red ale'l-Haşeviyye* adlı eserleri; Bişr el-Mu'temir'in *Kitabu'r-Red ale'l-Cühhal*'i; Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'ın *Kitab ala Ashabi'l-Hadis fi't-Teşbih*'i örnek verilebilir. Bk. İbn Nedim, *el-Fihrist*, (thk. Rıza el-Müzenderani), III. Baskı, Beyrut t.y., 204-215.

[206] Müslim, *Sahih*, İman, 60; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I/240, II/456, VI/106; Ebu Davud, *Sünen*, Edeb, 109;

[207] Eşari, *İstihsanu'l-Havd fi İlmi'l-Kelam*, s. 94-95.

[208] Müslim,*Sahih*,İman, 1; İbn Teymiyye, *er-Risaletu-l-Hamaviyye*, 15; İbnu'l-Esir, *el-Kamil*, V/263, 429, VII/75.

[209] Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 109; a. Mlf. *İslam Hukukunda İctihad*, s. 51; a. Mlf. "Fıkıh", DİA, XIII/4.

Hz. Osman'ın şehit edilmesi ve sonrasında ortaya çıkan Cemel[210] ve Sıffin[211] savaşları Müslümanlar üzerinde derin etkiler bırakmış ve bu iç savaşlar çözümü zor akaid problemlerini ortaya çıkarmıştır. Savaşan iki tarafın da Müslüman olması, büyük günah, imanın tarifi ve sınırı, hür irade, cebr tartışmalarını ortaya çıkarmıştır. Bazı sosyal ve siyasi olaylar sonuçta akaid sahasına etki eden amiller olmuştur. Bu olaylar esnasında, daha sonra itikadi ve fıkhi bir nitelik kazanacak olan Şia ve Havaric[212] adında iki siyasi grup doğmuştur. Emevi-Haşimi mücadelesine dönüşen bu siyasi çekişmenin dışında kalmaya çalışan pek çok müslüman ise *mu'tezile*,[213] *huleysiye*,[214] *şukkak*,[215] *mürcie*,[216] *es-sevadu'l-a'zam*, *ehlu'l-haşv*, *etbau'l-muluk*[217] gibi isimlerle isimlendirilmişlerdir.

Harici ve Şii çevrelere karşı aynı safta yer alan bu tarafsızlar grubu, h. I.asrın sonlarına kadar farklı eğilimdeki insanları içinde barındırıyordu. Mürci'e, bu tarafsızlar grubu içerisinde doğdu ve bu dönemde Emevi-Haşimi çekişmesine, Emevi zulmüne, Ali'yi ya da Osman'ı haklı görme çabalarına ve Hariciler'in tedhiş eylemleriyle kendileri dışındaki Müslümanları tekfir eden aşırı fikirlerine karşı çıktı ve de uzlaşmacı tavrıyla bütün Müslümanların birliğini ve eşitliğini savundu. Bu durum, Mürci'e'nin siyasi iktidarla ilişkilerine de yansıdı. Emevi zulmüne karşı oluşları, onların Haşimiler adına mücadele eden oluşumlar şeklinde yansıdı ve bu oluşumlardan Şii fikirler teşekkül[218] etmeye başladı. Mutezile, büyük günah işleyenin durumu, tevhid ve adalet gibi konularda yaşanan tartışmalardan sonra kendine has görüşleriy-

---

[210] Bu konuda geniş bilgi için bk. Akbulut, *Sahabe Dönem İktidar Kavgası*, s. 186-199.

[211] Geniş bilgi için bk. Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, s.44-50; Akbulut, *Sahabe Dönemi*,s.199-213.

[212] Hariciliğin ortaya çıkışı ile ilgili değerlendir.için bk. Eşari, *Makalat*, s. 16, 127-128; Şehristani, *el-Milel*, (tah. Abdulemir Ali Mehna-Ali Hasan Faur), Beyrut 1990, I. 141; Mesudi, *Muruc*, III. 145; Taberi, *Tarih*, II. 3352; Razi, *İtikadatu fıraki'l-İslamiyye*, Kahire 1978, s. 51; Numan el-Kadi, *el-Firaku'l-İslamiyye fi'ş'iri'l-Emevi*, Kahire 1970, s. 206; Fığlalı, *İbadiyenin Doğuşu ve Görüşleri*, s. 54-56; Wellhausen, *İslamiyetin İlk Devirlerinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*, çev. Fikret Işıltan, Ankara 1989, s. 11-12; M. Watt, *İsl.Düş.Teş.Dev.*, s. 24.

[213] Naşi el-Ekber, onları siyasi olaylara karışmayanlar, (mu'tezile) olarak niteler. Bkz. *Mesailu'l-İmame*, tahk. Josef Van Ess, Beyrut 1971, s. 17. Tarihçilerde genel olarak bu grubu mutezile olarak nitelerler ve bu kavramı şu anlamda kullanırlar: Mutezile, Cemel vakası olarak bilinen Hz. Ali ve Hz. Aişe arasındaki mücadeleye katılmayan; Hz. Ali ile Muaviye arasındaki çekişmeye iştirak etmeyen veya Nehrevan harbinde Hz. Ali'den eman dileyerek ayrılanların müşterek ismidir. Tarih kitaplarında bu şekildeki kullanımı için bk. Taberi, I/3244-3248; İbn Kuteybe, *el-İmame ve's-Siyase*, nşr. Kahire 1969, I/53; Minkari, *Vakatu Sıffin*, tahk. Abdüsselam Harun, Kahire 1962, s. 65; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Mısır. t.y., VII//227; Mesudi, *Müruc*, II/360; Dineveri, *Kitabu Ahbari't-Tival*, tahk. Abdulmumin Amir, Mısır 1960, s. 148-149. Her ne kadar bazı yazarlar onları Mu'tezile'nin öncüleri olarak (Naşi el-Ekber, age. s. 16-17; Nevbahti, *Fıraku'ş-Şia*, İstanbul 1931; Kummi, *Kitabu'l-Makalat ve'l-Fırak*, Tahran 1964, s. 5) görüyorlarsa da bu dönem mu'tezile veya itizal etme tabirinin hicri II. Asrın ilk çeyreğinden sonra kullanılan ve itikadi bir mezhebe tekabül eden Mutezile ile ilişkisi yoktur.

[214] Siyasi olayl.uzak durup köşeye çekilenler (*huleysiye*) nitelemesi için bk.Naşi el-Ekber,*Mesailu'l-İmame*, s.16.

[215] Onları bazı Hariciler, bu siyasi çekişmelerde haklı tarafın hangisi olduğu konusunda şüpheye düştükleri için (şükak) olarak nitelerler. Kalhati, *el-Keşf ve'l-Beyan*, tahk. Seyyide İsmail Kaşif, Umman 1980, II/325-236.

[216] Büyük günah işleyenin mümin olduğu ve ahirette cezalandırılıp cezalandırılmayacağı konusunu Allaha bıraktıkları için (mürcie) olarak isimlendirildiler. Kevseri, *Te'nibu'l-Hatib*, Beyrut 1981/1401, s. 62-63.

[217] Şii yazarlar Muaviye'ye biat ettikleri için böyle isimlendirirler. Nevbahti, age. s. 6; Kummi, age. s. 5.

[218] İlk Şii fikirlerin teşekkülü konusunda geniş bilgi için bk. Onat, Hasan, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ankara 1993, s. 115-137; E. Ruhi Fığlalı, *İmamiye Şiası*, İstanbul 1984, s. 107-143.

le teşekkül etti.[219] Böylece h. I. asırda hilafet ve bunun neticesinde gündeme gelen büyük günah ve iman problemleri etrafında Haricilik, Şia, Mürci'e ve Haşeviye, h. II. asrın ilk çeyreğinde ise Mutezile, İslam düşüncesindeki yerlerini aldılar.[220] Bu ana gövdede temsil edilen Mürci'e ve Ehl-i Sünnet'in öncüleri; Hariciler, Şii oluşumlar ve Mu'tezile'ye karşı tek cephe idiler. Bu dönemde *asha-bu'l-hadis*'e mensup kimseler de bu grubun içinde yer almışlardı. Bu anlamda, Makdisi, Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey'i Mürcie'nin iki kanadı olarak görmektedir.[221]

İslam düşüncesinde hicri II. asırda reyin veya hadisin nüfuz alanını genişleten ya da birisine daha fazla yetki veren iki önemli eğilim ortaya çıkmıştır. Bazı kaynaklar, *ashabu'l-hadis* ve *ashabu'r-rey* olarak tanımlanan bu iki ekolü birbirinden ayıran sınırları tespitte zorlanırlar ve onları daha çok bir fıkıh ekolü olarak sunmaya çalışırlar. Bu sebeple *ashabu'l-hadis* ve *ashabu'r-rey* konusunda şu ana kadar yapılan çağdaş araştırmalarda da, genelde bu ekollerin fıkhi boyutu üzerinde durulur. Birinciler fıkıhta katı hadisçiliğin, ikinciler ise, katı reyciliğin savunucuları olarak takdim edilirler.[222] Düşünce tarihinde derin izler bırakan ve makalat türü eserlerin *ashabu'l-hadis* olarak bahsettiği birinci grubun itikadi cephesi yeterince incelenmemiştir. Birbirinden farklı zihniyetleri temsil eden bu iki ekol, *usulu'd-din*'de de farklı görüşler üretmişlerdir.

1- REY TARAFTARLARININ ORTAYA ÇIKIŞI

Abbasiler devrinde, ilim sahasında önemli gelişmeler oluyor ve özellikle de Abbasilerin siyasetine ters düşmeyen alimlere destek olunuyordu. Bunun sonucu olarak da çeşitli alimler resmi görevlere getiriliyordu. Bu dönemde var olan dini düşüncede özgürlük ve çeşitliliğin sonucu olarak Hicaz ve Irak ekolleri metodolojik bir farklılaşma noktasına gelmişler, bu ayrışmada Iraklılar re'yciliği, Hicazlılar ise eser veya hadisciliği temsil eder olmuşlardı.[223]

Kufe, bu denemden itibaren Mürcie'nin en etkili merkezlerinden biri haline gelmeye başladı.[224] Mürcie'nin itikadi ve fıkhi görüşleri, Hammad b. Ebi Süleyman'ın başını çektiği ve daha sonra Ebu Hanife etrafında odaklanan bir grup tarafından burada sistemleştirildi.

---

[219] Mutezile hakkında geniş bilgi için bk. Kemal Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara 1967; Osman Aydınlı, *İlk Mutezili Fikirlerin Teşekkülü*, Ankara 1992, (Basılmamış yüksek lisans tezi).

[220] Naşi el-Ekber, age. s. 20; Nevbahti, age. s. 6; Kummi, age. s. 5.

[221] Ebu Abdillah, Muhammed. b. Ahmed el-Makdisî, *Ahsenü't-tekasim fi marifeti'l-ekalim*, tah. J. Geoje,Leiden 1906, s.37;Ebu Hatim er-Razi,*Kitabu'z-zine fi kelimati'l-İslamiyye*,tah. Abdullah es-Semerrai,Bağdat1988,s.266.

[222] Bu iki grubu bu açıdan ele alan bazı çalışmalar için bk. Ignaz Goldziher, *Zahiriler*,Çev.C.Tunç, Ankara 1982, s. 3-6, 24; *Müslim Studies*, İng.ye çev. C.R.Barber, S.M. Stern, London 1967, II/181-184; Josep Schact, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. M. Dağ-A.Şener, Ankara 1986, s. 39-58; Esad Kılıçer, *İslam Fıkhında Rey Taraftarları*, Ankara 1994; "Ehl-i Re'y", DİA, X. 521-524.

[223] Goldziher, "Fıkıh", İA, IV/605-606; Hacvi, *el-Fikru's-Sami*, II/383-384; Karaman, *İslam Hukukunda İçtihat*, s. 101-125; a. mlf. *İslam Hukuk Tarihi*, s. 175; a. Mlf. "Fıkıh", DİA, XIII/7; Ehl-i re'y hk. Bk. Kılıçer, *İslam Fıkhında Re'y Taraftarları*, Ankara 1975; a. mlf. "Ehl-i Re'y", DİA, X/520-524.

[224] Geniş bilgi için bk. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 86-89 Ank. 2000.

Ebu Hanife ve taraftarları itikadi konularda ve özellikle fıkhi konularda reyin kullanımı üzerinde ısrar etmeleri ve pek çok meseleyi bu yöntemle çözmeye çalışmaları sebebiyle, kendilerine, muhalifleri tarafından Rey taraftarları, Kûfe Mürciesi veya Fukaha Mürciesi[225] gibi isimler verildi. Rey ehlinin başında Ebu Hanife, İbn Ebi Leyla ve Evzai gelir.[226] Mürcienin düşünce sisteminin oluşumunda ve diğer bölgelere yayılmasında en fazla rolü, bu hareketin merkezinde yer alan Rey taraftarları üstlendi.[227] Bu yüzden, Hadis taraftarlarınca yazılan tabakat ve cerh-tadil kitaplarında, Ebu Hanife sürekli Mürcie'nin bir mensubu ve önderi olarak görülmüş ve reyiyle hükmettiği ve irca fikrini benimsediği için tenkit edilmiştir.[228]

Bu dönemdeki Rey taraftarları, genel olarak mevali kökenlidir. Onların fıkıh yanında çeşitli bilim dalları ve uzmanlık alanlarıyla ilgilendikleri görülür. "Onların en önemli ayrıcalıkları, kentleşme sürecinin ve büyük göçlerin yaşandığı Kufe gibi bir yerde, üst üste yığılan sorunları çözmek için büyük bir mesai harcamış olmalarıdır. Böyle bir yapıya sahip olan ve toplumsal yapının sürekli değiştiği bu şehirde, mevcut problemlerin çözümünde reye ve akli metodlara daha fazla başvurulması zorunlu idi. Bu sebeple onlar, gerek itikadi gerekse fıkhi konularda bu metoda öncelik tanıdıkları için böyle bir isimle anılmayı hak ettiler."[229] Bu reyci anlayış, Kufe'de doğmuş olması ve benimseyenleri arasında Arap olmayanların daha fazla olması dolayısıyla, Arapların yoğunlukta olduğu Sünnet yurdu kabul edilen Hicaz'a alternatif olarak Kufe ekolü diye meşhur oldu.

Irak (Küfe) ekolünün ehl-i re'y olarak isimlendirilmeleri onların Kitap ve Sünnet'i terk edip yalnızca re'y ile hüküm verdikleri anlamına gelmez. Ehl-i Hadis ile Ehl-i Re'y arasında Kitap ve Sünnet'in delil değeri konusunda herhangi bir ihtilaf yoktur, farklılık sadece ayet ve hadislerin yorum metotları veya hadislerin sıhhatini kabul şartları konusundadır. Ancak Ehl-i Hadis kendilerini İslamın tek temsilcisi olarak görmekte ve Ehl-i Re'yi tavırlarından dolayı yoğun bir şekilde kınamaktadır. Bunda alimler arasındaki ilmi rekabetin ve o dönemin önemli bir toplumsal problemi olan Arap-Mevali ayrımının da önemli etkisi vardır. Ehl-i hadis daha çok Arap soylulardan oluşurken, ehl-i reye mensup kimselerin büyük çoğunluğu mevali denen

---

[225] Cahız, *el-Usmaniyye*, tah. A. Muhammed Harun, Beyrut 1991, s. 147; İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İman*, s. 277; *Kitabu'l-iman el-evsat*,Daru'l-Furkan,t.y. s.49; İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, Haz. S. Hizmetli, Ankara 1981, s.85-86.
[226] Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Firak*, (terc. E.R. Fığlalı), Ankara 1991, s. 246-247.
[227] Mürcie ile Rey taraftarları arasındaki ilişki konusunda geniş bilgi için bk. Kutlu, *Türklerin İsl.* s. 202-211.
[228] Bk. İbn Hibban, *Kitabu'l-mecruhin*, III/61-74; Buhari, *et-Tarihu'l-kebir*, Beyrut, t.y., VIII/81; *et-Tarihu's-Sağir*, II/100; Sa'di el-Haşimi, *Ebu Züra' er-Razi (264/877) ve cühuduhu fi's-sünneti'n-nebeviyye ma'a tahkiki kitabihi'd-düafa ve ecvibetihi ala esileti'l-berzai*, Medine 1989, I/35; İbn Sa'd, VI/368; Fesevi, *Kitabu'l-marife ve't-tarih*, Bağdad 1975, II/746; İbn Kuteybe, *el-Mearif*, tahk. Servet Ukkaşe, Kahire 1981, s. 625; Ukayli, *Kitabu'd-düafai'l-kebir*, tahk. Abdulmuti Emin Kalaci, Beyrut t.y., IV/283; Sehmi, *Tarihu Cürcan*, s. 130; Bağdadi, *Tarihu Bağdad*, XIIII/323-450. el-Herevi, *Zemmü'l-Kelam ve Ehlihi*, s. 111. İrca fikrinin geliştirmesinde ve sistemleştirilmesinde katkıda bulunan Mürcii şahsiyetler için bk. Kutlu, *İslam Düş. İlk Gel.* s. 40-41.
[229] Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 41-42.

Arap unsurunun dışında kalan ve yeni Müslüman olan kavimler içerisinden yetişmiş kimselerden oluşuyordu. Nitekim re'yi ihdas edenlerin Medine'de Rebia, Basra'da Osman el-Betti ve Kûfe'de Ebu Hanife adındaki üç köle çocuğu olduğu söylenmiştir.[230]

Hadis taraftarlarının teşekkülünde en fazla rol oynayan ve daha sonra kendi adlarına nispetle fıkıh mezhebi kurulmuş olan Malik, Şafii ve Ahmed b. Hanbel'in üçü de Arap'tır. Arapların yaşantıları ve kültürlerinde önceden beri var olanlara bağlılık anlamındaki sünnet telakkileri, onlarda; Kitap, Sünnet, sahabe ve tabiuna ittiba şeklinde tezahür etmiş görünmektedir. Hadisleştirilmiş olan bu telakkiye göre, bunların dışındakilerin hepsi, yani rey ve kıyas, sonradan ortaya çıkmış bidat görüşlerdir; bunlara tabi olmak, insanı dalalete düşürür.[231] Hatta onların din anlayışlarında Arapçılık önemli bir rol oynamış ve Arap'ı sevmek, imanın şubelerinden birisi sayılmıştır.[232] Bütün bu sebeplerle, sosyal değişmenin daha az yaşandığı, istikrarın ve muhafazakarlığın hakim olduğu, Hz. Peygamber'in uygulamalarının yeterli görüldüğü Mekke ve Medine, Sünnet'in yurdu (*daru's-sunne*) olarak kabul edilmiş; büyük bir değişmenin yaşandığı ve Arap olmayanların (*mevali*) çoğunlukta olduğu, reyin daha fazla kullanıldığı Irak ise, Rey taraftarlarının merkezi olarak görülmüştür. Bu yüzden, bu iki anlayış bazen Irak ehli ve Hicaz ehli şeklinde de ifade edilmiştir. Mevalinin eğitim, kültür, bilim ve siyasi hayata egemen olmaya başladığı, bir anlamda iktidarı zorladığı durumlarda ise Hanbeliler ve ehl-i hadis Abbasi hilafetinin güçlenmesine çalışmışlardır. Reyi kullanma, bölgesel ve etnik yapıyla ilgili görülmüş, akli istidlalde bulunmanın, reye başvurmanın, esir alınan Arap olmayanların işi olduğu şeklindeki anlayış, bazı hadislere dahi yansımıştır.[233] Ebu Hanife, Osman el-Betti ve Hilalu'r-Re'y'in reye başvurmaları, mevali olmalarıyla açıklanmaya çalışılmıştır.[234]

---

[230] "Bazıları insanların işleri doğru gidiyordu ne zamanki Kûfe'de Ebu Hanife, Basra'da Osman el-Bettî, Medine'de Rebîa İbn Abdirrahman ortaya çıktılar ve rey ile hüküm verdiler, hem kendileri sapıttılar, hem de insanları doğru yoldan çıkardılar". İbn Abdilber, *Camiul-beyani'l-İlm ve Fadlihi*, II/181; Hatib el-Bağdadi, *Tarihu Bağdad*, XIII/395; Kılıçer, *İslam Fıkhında Rey Taraftarları*, s. 83; a.mlf. "Ehl-i Re'y", DİA, X/523.

[231] "Sünnetime ve hidayet üzere olan Hulefa-i raşidinin sünnetine, dört elle ve sımsıkı sarılınız. Sonradan ortaya çıkan işlerden uzak durunuz. Çünkü her sonradan ortaya çıkan şey, bidat, her bidat ise, sapıklıktır". Bu hadisin çeşitli varyantları için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV/126-127; Darimi, *es-Sünen*, I/44-45 (Mukaddime); İbn Mace, *es-Sünen*, I/15-17 (Mukaddime); Ebu Davud, *es-Sünen*, V/13-15; Tirmizi, *es-Sünen*, V/44-45; İbn Teymiyye, *el-Akidetü'l-Vasıtiyye*, İstanbul 1975, s. 19. Dinde reyiyle kıyas yapanları eleştiren başka hadisler de vardır: "Ümmetim yetmiş küsur fırkaya ayrılacak. Bunlardan fitnesi en büyük olanı, dinde reyleriyle kıyas yapıp, Allah'ın helal kıldığını haram, haram kıldığını helal yapanlar olacaktır." Bk. İbn Abdilberr, *Cami'*, II/134.

[232] Bk. İbn Şahin, Arapları sevmeyi imanın 75 şubesi arasında sayar. Kadi Ebu Ya'la, *Mesailu'l-iman*, s. 227.

[233] Abdullah b. Amr b. El-As (63/682) kanalıyla Hz. Peygamber'den rivayet edilen şu hadis oldukça ilginçtir: "İsrailoğullarının durumu, aralarında esir milletlerin çocukları olan *muvelledun* sınıfı türeyinceye kadar mutedildi. Ne zaman ki bunlar, kendi görüşleriyle hüküm vermeye başladılar, işte o zaman hem kendileri dalalete düştüler, hem de İsrail oğullarını dalalete düşürdüler." Bk. İbn Mace, *es-Sunen*, I/21.

[234] Fesevi, reyi esir çocuklarının işi olarak tanımlayan hadisi zikrettikten sonra Sufyan es-Sevri'nin hadisle ilgili şu ilginç yorumunu verir: "Biz bu hadis üzerine düşündük ve anladık ki, Medine'de reyi ilk konuşan Rabi'a, Kufe'de Ebu Hanife, Basra'da ise Osman el-Betti'nin her üçü de esir çocuklarından imiş." Bk. *Kitabu'l-Marife ve't-Tarih*, Bağdad 1975, III/20-21. İmam Malik de, Irak ehliyle ilgili olarak şöyle demiştir: "Onları Ehl-i Kitap gibi değerlendiriniz. Ne tasdik ediniz, ne de yalanlayınız." Bk. İbn Abdilberr, *Cami*, II/157.

2- HADİS TARAFTARLARININ TEŞEKKÜLÜ

Haricilik, Mürcie, Şia, Kaderiye ve Mutezile'nin teşekkülü ile birlikte, genel dini akım veya merkezi zümre içerisinde bu gruplara ve fikirlerine karşı bir tepki oluşmaya başlamış; bu gruplar tarafından ileri sürülen görüşler, sonradan ortaya çıkmış rey ya da bidat kabul edilirken, görüşlerin sahipleri hep birlikte *ehlu bid'a*, *sahibu bid'a* veya *sahibu rey* olarak tanımlanmıştır. Bunların her birine ayrı bir fırka adı verilmiştir. Bu grupların dışında kalan kimseler ise, çoğunluk (*cema'at*), *es-sevadu'l-a'zam*, *sahibu sünne*, *ehlu's-sünne* ya da Peygamberin ve ashabının yolunda gidenler anlamında *ehlu's-sünne ve'l-cema'a/sahibu's-sünne vel'cemaa* gibi kavramlarla tanımlandılar.[235] Hicri I. asrın son çeyreğinden itibaren bidat fırkalarına ve onların fikirlerine karşı ilk mücadeleyi başlatan ve bu hareketin öncülüğünü yapan pek çok şahsın Hadis taraftarları olarak bilinen grubun teşekkülünde en önemli rolü oynayanların bu kimseler olduğu anlaşılmaktadır.[236]

Siyasi iktidarla ilişkilerinde ortak bir tavır benimsememiş olan bu şahıslardan İbrahim en-Nehai, (95/713) Amir b. Şa'bi, Ata b. Ebi Rebbah, el-Hasan el-Basri ve Said b. el-Müseyyib gibi iktidarın haksızlıklarını eleştirenler olduğu gibi, hiç eleştirmeyenler ve onların samimi taraftarı olan ve onlara itaatı telkin edenler de vardır. Bununla birlikte, bulundukları şehirlerde dini otorite kabul edilen[237] bu kimseler iman anlayışlarında Mürcie'ye; İmamet anlayışında Şia'ya; kader ve sıfatlar konusunda Mutezile'ye karşı aynı cephede mücadele etmekteydiler. Özellikle Kufe'de, İbrahim en-Nehai ile meclisine devam eden Zer b. Abdullah ve Hammad b. Ebi Süleyman arasında imanla ilgili şiddetli tartışmalar oluyordu.[238] Hatta bundan dolayı, onun, Hammad'la yolları ayrılmıştır. Ahmed b. Hanbel'in verdiği bilgilere göre, ilk ayrılık, Hammad b. Ebi Süleyman'ın imanda istisnayı, yani "inşaallah müminim" demeyi kabul etmemesiyle başladı ve İbrahim en-Nehai'yi ölümünden sonra şüphecilikle(şakk) suçladı.[239] Çünkü o, "Sen mümin misin?" sorusuna Mürcie'nin verdiği "Ben gerçekten müminim" cevabına karşı çıkarak, "Ben Allah'a, bize ve İbrahim'e indirdiklerine inandım" şeklinde cevap veriyordu.[240] Diğer taraftan, İbrahim en-Nehai, hilafet konusunda hem Mürcie, hem de Sebeiye'yi eleştiriyordu. Çünkü o, Hz.Ali'yi, Hz.Osman'dan daha çok sevdiği için olsa gerek "Ben ne Sebeiyim, ne de Mürciiyim" diyordu.[241] İbrahim en-Nehai, bu tartışmalardan sonra,

---

[235] Bu grubun el-Cema'a olarak tanımlandığına dair hadisler rivayet edilmektedir. Bk. Tirmizi, *es-Sünen*, IV/465-466; İbn Mace, *es-Sünen*, II/1321-1322; Ebu Davud, *es-Sünen*, V/5-6.
[236] Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 45. Bu kimselerin isimleri hk. bk. Kutlu, a.g.e. s. 45.
[237] Bk. İbn Sa'd, VII/170.
[238] Nisaburi, Mesail, II/162. Ahmed b. Hanbel'de, bu iki şahsı irca ve iman konusunda ilk fikir yürütenler olarak zikreder. Bk. *Kitabu'l-iman*, v. 103a, 127b, 137b.
[239] *Kitabu'l-İlel*, tahk. T. Koçyiğit-İ.Cerrahoğlu, Ankara 1963, II/246.
[240] İbn Sa'd, VI/274.
[241] İbn Sa'd, VI/275.

irc'a fikrini bidat ilan ederek, yanındakilerin bu muhdes fikrin sahiplerinden, yani Mürcie'den uzak durmalarını,[242] irc'a fikrini benimseyenlerin, meclisini terk etmelerini istiyordu.[243]

Reye ve onu kullananlara karşı aşırı eleştirileriyle tanınan Amir eş-Şa'bi[244] de Mürcie, Kaderiye ve Şia'ya karşı mücadele veriyordu.[245] Bu eleştirileri Mekke'de Zuhri,[246] Basra'da Katade[247] sürdürmekteydi. Hatta bu dönemde Hz. Peygamber'den Mürcie ve Kaderiye'yi lanetleyen hadisler rivayet edilmeye başlanmıştı.[248]

"Sünnet", bu kimseler vasıtasıyla, hicri I. asrın sonlarından itibaren itikadi ve siyasi konularda "bidatin zıddı" olarak Kur'an'ın yanı sıra önem kazandı. Kur'an, baştan itibaren itikadi ve siyasi konularda başvurulan ilk kaynaktı. Hz. Peygamber'in Kur'an'ı hayata geçirmesi ve ilk dört halifenin uygulamaları anlamındaki Sünnet, ameli konularda çok çeşitli manalara gelmekteydi. Ancak Abdurrahman b. el-Eş'as, Yezid b. Muhalleb'in ve diğerlerinin isyanlarında Kitap ve Nebi'nin Sünneti[249] birlikte kullanılmaya başlandı. Sünnet kavramıyla, Hz. Peygamber'in ve tarihi bir vakıa olduğu kabul edilen halifelerin siyasi uygulamaları kastedilmekteydi ve Emevilerin keyfi uygulamalarının (bid'at) değil, onların uygulamalarının kabul edilmesi istenmekteydi. Bu nedenle, Emevilerin kötü uygulamalarının karşısına, kısmen tartışmalı olan ilk halifelerin sünneti yerine, özellikle Peygamber'in Sünneti, onun fiili tatbikatı olarak değil, idealleştirilmiş bir tatbikat olarak çıkarılmıştı.[250]

Böylece hicri I. asrın sonlarında, kazai faaliyetlerinde olduğu gibi siyasi ve itikadi konularda da sünnet, kavramlaşma sürecine girmişti. Halifelerin tarihi sırası, iyilik ve kötülüklerin Allah'tan geldiği, bilinmeyenin Allah'a havale edilmesi, büyük günah işleyenin mümin sayılması ve baştan beri uygulananların aynen devam ettirilmesi gibi hususlar Sünnet; bunların aksi olan, halifelerin sırasını tartışma, kader ve irca' fikri, büyük günah işleyenin tekfir edilmesi, Hz. Osman veya Hz. Ali'den birisini övüp diğerini eleştirmek veya reye aşırı güvenmek gibi hususlar bidat olarak görülmeye başlandı.[251] Bu konularda ortaya çıkan anlaş-

---

[242] İbn Sa'd, VI/273.

[243] İbn Sa'd, VI/274. Hatta o, Hammad b. Ebi Süleyman'ı kastederek, "Bu melunun, irc'a fikrini ortaya attıktan sonra, bir daha, yanıma gelmesine izin vermeyiniz" demiştir. Bk. Abdullah b. Ahmed, *es-Sünne*, I/365.

[244] İbn Sa'd, VI/250-251.

[245] "Müminlerden ve Beni Haşim'den salih kimseleri sev; ama bir Şii olma, bilmediğini irca et; ama sakın bir Mürcii olma; iyiliğin Allah'tan kötülüğün nefsinde olduğunu bil ama sakın Kaderi olma." Bkz. İbn Sa'd, VI/248.

[246] Acurri, *eş-Şeri'a*, s. 143. "İslam'da irca'dan daha tehlikeli bir bidat ortaya atılmadı."

[247] Ebu Nuaym el-İsfehani, *Hilye*, III/67. "Bu ümmet için irca'dan daha tehlikelisi yoktur" demiştir.

[248] "Ümmetimin iki sınıfı vardır ki, bunların İslam'dan bir nasibi yoktur. Ehlu'l-irca ve Ehlu'l-kader" hadis veya sahabe sözü olarak rivayet edilmektedir. Bkz. Tirmizi, *Sünen*, III/202; IV/454; İbn Mace, *Sünen*, I/24, 28. Diğer hadisler için bkz.Abdullah b.Ahmed b.Hanbel,*es-Sünne*,I/325;Acurri,*eş-Şeri'a*,s.148;İbn Ebi Asım,*Kitabu'sünne*,s.447-448;Ahmed b.Hanbel,*Kitabu'l-İman*,v.127b,Kadi Ebu Ya'la,*el-Mut'emed*,s.268;İbn Batta, *Kitabu'ş-şerh ve'l-İbane*,s.53;İsfera'ini,*et-Tabsir fi'd-din*,thk.Zahid el-Kevseri,Beyrut1988,s.90;Bağdadi, *Mezhepler* 148.

[249]Taberi,II/1391,1567,1867,1931;İbn A'sam,*Kitabu'l-futuh*,VII-VIII/86-87,246;İbnu'l-Esir,*el-Kamil*,V/183,187.

[250] Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 322.

[251] Bkz. Malati, *et-Tenbih*, s. 145. Bidatin Sünnet'in zıddı olarak kullanımı için bk. İbn Sa'd, III/182-183; V/340.

mazlıklardan sonra, daha önce kesin olarak içeriği belirlenmemiş olan Sünnet kelimesi, daha bilinçli ve bidate karşılık itikadi içerikli olarak kullanıldı. Bu sebeple Muhammed b. Sîrîn, Hz. Peygamber'den rivayet edilse bile, isnad zincirinin aranmasını ve rivayet edenlerin eğilimlerinin inceledikten sonra hadislerin alınmasını şart koştu. Hariciler, Şia, Mürcie ve Mutezile Ehl-i Bidat kabul edilirken, bunların dışındakiler Ehl-i Sünnet olarak nitelendirildi.[252] Böylece Sünnet kavramı, kader, i'tizal ve irca' gibi sonradan ortaya çıkan fikirlerin (*r'ey muhdes*) zıddı olarak kullanıldı.[253] Kendisini sonradan ortaya atılmış fikirleri savunan mübtedi' değil, Sünnete tabi olan müttebi' olarak tanımlayan Ömer b. Abdilaziz,[254] resmi bir talimatla, bu bidatlerin yok edilmesi ve sünnetlerin diriltilmesini ister.[255] Haricileri Kitap ve Sünnet'e davet ederken,[256] Kaderileri eleştirmek için bir reddiye yazar ve bu eserinde, kaderi yalanlamaları nedeniyle onları, Allah'ın Kitabı ve Resulullah'ın Sünneti'ne uymamakla suçlar. O, eserine başlarken, Sünnet'in önemi üzerinde durur ve Ehl-i Sünnet'in, Sünnet'e sarılmanın bir kurtuluş ve hidayet olduğu şeklindeki görüşünü açıklar.[257]

Bu eserin ona nispeti doğruysa, o dönemde yavaş yavaş, tepkisel bir Ehl-i Sünnet bilincinin oluşmaya başladığı söylenebilir. Aynı şekilde, bazı çevreler, insanların ortaya koyduğu fikirlerin kendi görüşü mü, yoksa bir rivayet mi olduğunu sormaya, şayet eser ise ilim olarak kabul etmeye, rey ise almamaya başlarlar.[258] Bu grubun önde gelenlerinden İbn Sîrîn de, kendisine bir şey sorulduğunda, yarın fikir değiştirebileceği korkusuyla reyiyle cevap vermekten kaçınırdı.[259] Bütün bu tutumlar, rey ya da bidat kavramının Sünnet kavramına zıt bir anlamda kullanılmasına sebep oldu.

Hicri I. asrın son çeyreğinden başlayarak II. asrın sonlarına kadar Havarıc, Mürcie, Şia ve Mutezile'nin dışında kalan ve bunların fikirlerini eleştiren merkezi veya mutedil bir zümre bulunmaktaydı. Bu fırka mensupları, onlar için Mürcie tanımlaması yapmakta ve pek çok kimseyi bu ekolün bir alt grubu gibi görmekteydiler. Sebep, Mürcie'nin, baştan itibaren ana gövdenin içinde ve pek çok konuda diğer fırkalara karşı mutedillerle aynı safta yer almış olmalarıdır. Ancak her konuda ortak bir takım ilkelere henüz ulaşamamış bu ana bünyede, bir süre sonra Mürcie'ye karşı yoğun eleştiriler başlar ve dışlanmak istenir. Böylece onlardan

---

[252] Müslim, *es-Sahih*, I/15; el-Hatib el-Bağdadi, *Kitabu'l-Kifaye fi ilmi'r-rivaye*, Haydarabad 1357, s. 230.
[253] Bk. Hatib el-Bağdadi, *el-Kifaye*, s. 115, 120, 125-126, 230.
[254] İbn Sa'd, V/368. Ömer b. Abdilaziz'in Sünni Kelamın oluşumuna katkısı hakkında bkz. Esen, Muammer, *Ehl-i Sünnet Kavramının Doğuşu ve Sünni Anlayışlar*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 1995, s. 133-138.
[255] İbn Sa'd, V/376. Böyle bir uygulama ilk olarak onun tarafından, sonra Mihne uygulamasına son veren Mütevekkil, daha sonra da Kadiri Akide bildirgesi olarak bilinen bir uygulamayı Halife Kadir-i Billah yapıyor. Bu tür uygulamaları Siyasi iktidarın dine ve ilme müdahalesi olarak görmek gerekir.
[256] İbn Sa'd, V/357-358.
[257] Bk.Ebu Nuaym el-İsfehani, *Hilye*, V/346; Bağdadi,*Usuli'd-Din*, s. 307; *el-Fark*, s. 220.
[258] Bk. İbn Sa'd, V/469.
[259] İbn Abdilberr,*Cami'*,II/33. Abdullah b.Amr da, reyi kesin bilgi ifade etmeyen zandan ibaret görür. Age. II/33.

bazıları bütün bu fırkaları ehlu'l-bida', kendilerini ise ehlu's-sunne olarak tanımlamaya başladı. Bu tarihlerden itibaren Ehl-i Sünnet, mevcut fırkalara karşı tepki gösteren mutedil pek çok kimse arasında müşterek kabul gören şemsiye bir kavram oldu ve ona herkes kendi rengini verdi. Bunlar, bazı konularda farklı eğilimlere sahip, ancak pek çok noktada ortak kanaatlerde birleşmiş insanları içinde barındıran ve dini düşüncede daha sonra meydana gelen gelişmelerde önemli rol oynayan, her asırda yeni boyutlar kazanan ve renklenen bir grup oldular. İşte Hadis taraftarları, bu bünyeden beslenen ve gelişen fikri oluşumlardan biridir.[260]

H.II. asrın ortaları, İslam dünyasında Havaric, Mürcie, Şia ve Kaderiye/Mutezile gibi pek çok mezhebin ortaya çıktığı ve bir kısmının teşekkülünü tamamladığı, bir kısmının da bu süreci yaşamakta olduğu bir dönemdir. Bütün bu oluşumların sonucunda, birtakım yeni fikirler ortaya çıkmış, daha önce tartışılmayan konular gündeme gelmiş, daha önce Kitap ve Sünnet'in içinde kalınarak sınırlı bir şekilde kullanılan akıl ve rey, daha çok kullanılan bir delil olmaya başlamıştır. Şii oluşumlar, imamet; Mürcie, iman; Mutezile ise beş esas konusunda aklı ve birtakım akli istidlalleri sık sık kullanır olmuştur. Ayrıca bu konularda bazı mezheplerin kendilerini desteklemek için hadis uydurma faaliyetleri artmıştı. Bunun da ötesinde, bunlar arasında kıyasıya bir fikri mücadele sonucu İslam toplumu farklı gruplara ayrılmış, özellikle yabancı kültürlerle temas sonucu Müslümanlarla diğer din mensupları ve felsefe mektepleri arasında meydana gelen tartışmaların yoğunlaşması, Abbasi yönetiminin daha çok Şii, Mürcii ve Zeydi çevrelerle yakın temas içerisinde olması, bu oluşumların dışında kalan çevrelerde sert tepkilerle karşılanmıştır. İslam dünyasında bu fikir çatışmalarının çıkışıyla birlikte bir "hadise muhalefet" cereyanının doğması, buna karşılık olmak üzere de bir "Ehl-i Sünnet Cephesi"nin teşekkülünü kaçınılmaz hale getirmiştir. Bu cephe, Ehl-i Sünnet muhitinde Hadis taraftarlarınca kurulmuş ve onlar bütün bu çeşit fırkalarla mücadele de Ehl-i Sünnet'in bayraktarlığını üzerlerine almışlardır.[261] *Ashabu'l-hadis*, Abbasi iktidarının ilk dönemlerinden itibaren, Müslümanların içinde bulundukları parçalanmışlıktan kurtarmak, toplumsal hayatı, idealleştirilen Hz. Peygamber dönemine göre şekillendirmek; birlik ve bütünlük içerisinde yaşatmak için, çözümün Kitap'ın yanı sıra, Hz. Peygamber'in hadisleri, sahabe ve tabiunun sözlerinde olduğuna inanan; bunları bir araya toplayıp, konularına göre tasnif eden; genelde görüşlerini hadislere dayandıran; onlara bağlanmayı teşvik eden; Kitap ve Hadis'ten bağımsız rey kullanmaktan sakındıran ve onu kullananları eleştiren kimselerin ortak adı olmuştur.[262]

---

[260] Kutlu, *İslam Düşüncesine İlk Gelenekçiler*, s. 49.
[261] Hatiboğlu M. Said, *Şerefu Ashabi'l-Hadis*, "Mukaddime", s. 9.
[262] Tanımlar için bk. Ebu Hatim er-Razi, *Kitabu'z-zine*; İbn Hazm, *el-Fasl*, II/113; Şehristani, *el-Milel*, I/243.

Ehl-i hadis Hicaz ve özellikle Medine merkezli bir harekettir. Onlar hadisleri toplamakta, haberleri nakletmekte, hükümleri naslara dayandırmakta daha fazla gayret gösteriyorlar; bir haber yahut eser buldukları müddetçe hafi ve celi kıyasa başvurmuyorlardı. İmam Şafii, "Benim bir görüşümü bulur ve bu görüşüme de muhalif bir haber bulursanız, iyi bilin ki, benim görüşüm bu haberdir" der.[263] Liderliği de Malik b. Enes yapıyordu.[264] Hadis ehlinin ileri gelenlerinin başında da İmam Şafii ve Ahmed b. Hanbel gelmektedir.[265]

Bu harekete mensup alimler ellerindeki sünnete dair malzemenin daha güvenilir olduğunu düşünerek diğer bölgelere mensup kimselerin ellerindeki sünnete dair malzemeyi başka kaynaklarca teyit etmedikçe hüccet saymamışlardır. İmam Malik'in "Iraklıların hadislerini Ehl-i Kitabın sözü gibi kabul ediniz, onları ne tasdik, ne de tekzip ediniz"[266] sözü onların bu konudaki yaklaşımını göstermektedir. İmam Malik, Medinelilerin icmaını bir fıkhi kaynak olarak kabul ederdi. Onun, Sünneti ve Medine icmaını bulamadığı yerde ancak reyi kullandığı söylenir.[267] İmam Malik *Muvatta*'ında, hadislerle birlikte sahabenin haberlerini ve kendi reyini de işlemiştir.[268] Ancak taraflar bu dönemin başlarında henüz kesin çizgilerle birbirinden ayrılmadığı için, onların hangi gruba mensup olduklarını tespit konusunda birtakım zorluklar bulunmaktadır. İbn Kuteybe aralarında Malik ve Evzai'nin de bulunduğu bir çok müçtehidi ashab-ı re'y, sadece hadis rivayetiyle meşgul olanları ise ashab-ı hadis olarak zikretmiş ve Ahmed b. Hanbel'i ise iki zümrenin de dışında tutmuştur.[269] Ahmed b. Hanbel henüz meşhur olmamıştır. Tirmizi ise, Şafii'yi ashab-ı hadisten saymıştır.[270] Makdisi, bir yerde Şafii'leri ashabı hadisten, bir başka yerde ise Ebu Hanife ile birlikte ehl-i re'yden kabul eder.[271] Şehristani müçtehitleri ashab-ı hadis ve ashab-ı re'y şeklinde iki gruba ayırır. Ashab-ı hadisi Hicazlılar yani Malik, Şafii, Süfyan es-Sevri, Ahmed b. Hanbel, Davud b. Ali ve bunların arkadaşları teşkil eder. Ashab-ı re'y ise Irak ehli yani Ebu Hanife ve arkadaşlarıdır.[272] İbn Kayyım el-Cevziyye de Hanefi ekolü dışındaki üç büyük fıkıh mektebini yani Malikiler, Şafiiler ve Hanbelileri ehl-i hadis olarak gösterir. Ancak o, ehl-i hadisin, ehl-i bidat tabirinin karşıtı olarak yani Ehl-i sünnet anlamında kullanılması halinde Ebu Hanife ve arkadaşlarını da

---

[263] Şehristani, *el-Milel*, I/244.
[264] İmam Şafii'nin onun için "Malik ve Uyeyne olmasaydı Hicazın ilmi yok olurdu" İbn Vehb ise "Malik ve Leys olmasaydı sapıtır giderdik" demişlerdir. Bk. Zehebi, *Tezkiretu'l-Huffaz*, I/208.
[265] Bağdadi, *el-Fark beyne'l-firak*, s. 246-247.
[266] İbn Abdilber, *Camiu Beyani'l-İlm ve Fadlihi*, II/193.
[267] Kılıçer, Esad, *İslam Fıkhında Rey Taraftarları*, s. 117 vd.
[268] Kılıçer, Esad, *İslam Fıkhında Rey Taraftarları*, s. 118.
[269] İbn Kuteybe, el-Mearif, s. 494 vd.
[270] Tirmizi, "Büyü", 12, 14.
[271] Makdisi, *Ahsenü't-Tekasim*, s. 37, 179-180.
[272] Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, II/11-12.

ehl-i hadisten saymıştır.[273] Hanefiler fıkhi anlamda ehl-i hadis değil ehl-i rey, Akidevi anlamda sünnet-bidat ayrımında ise ehl-i sünnet'ten (ehl-i hadis) sayılıyorlardı.[274]

Hicri III. asır müelliflerinden İbn Sa'd (230/844), meşhur eserinde zikrettiği kimseleri Mürcii, Kaderi, Harici, Sebei ve Osmani gibi mezhepleri ve bazen de görüşleri hakkında bilgiler verir. Ancak bunların dışındaki kimseleri, *sahibu'l-hadis* ya da *sahibu's-sünne*, *ehlu'l-sünne*, *sahibu's-sünne* ve *cema'a* veya *ashabu'l-hadis* olarak tanımlar. O, *sahibu'l-hadis* veya *sahibu hadis* kavramlarını muhaddis anlamında,[275] diğer kavramları ise, bütünüyle kişilerin akidesine işaret etmek için kullanmıştır.[276] Bu kullanımlar, bu dönemde *ashabu'l-hadis* diye bir grubun varlığını göstermektedir. Mutezile, Havaric, Mürcie, Sebeiye ve Şia gibi fırkalara mensup olmayanlar için *ashabu'l-hadis* yerine, daha çok *sahibu sunne*, *ehlu's-sunne* veya *sahibu sünne* ve *cema'a* kavramları da tercih edilmektedir ve terkib halinde kullanılan *sunne*

---

[273] İbn Kayyım el-Cevziyye, *I'lamu'l-Muvakkin*, I/101, II/294, III/362. Ayrıca bkz. Goldziher, *Zahiriler*, s. 3-5; Karaman, *İslam Hukukunda İçtihat*, s. 131; a. mlf, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 182-183; a. mlf. "Fıkıh", DİA, XIII/7; Aydınlı, "Ehl-i Hadis", DİA, X/507; Öğüt, "Ehl-i Hadis", DİA, X/509; Kılıçer, "Ehl-i Re'y", DİA, X/523. Ehl-i rey ve ehl-i hadis mensupları hak. bk. Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Hanbeli Mezhebi*, s. 19-20.

[274] Kaynaklarda *ehlu'l-hadis*, *ashabu'l-hadis*, *ashabu'l-eser* veya *sahibu's-sünne* olarak isimlendirilenler ve bu ekolün teşekkülünde en fazla rol oynayanların ölüm tarihleri 130/747 yılından sonraya rastladığı ve bunların çeşitli şehirlerde belli şahıslar etrafında toplanan kimselerden oluştuğu görülmektedir. (Mesela bk. Müslim, *Sahih*, I/8; Fadl b. Sazan, *el-İdah*, Beyrut 1982, s. 7; İbn Kuteybe, *el-Me'arif*, s. 501 vd.; Hakim en-Nisaburi, *Kitabu Marifeti ulumi'l-hadis*, s.63-68; Berbehari, *Şerhu Kitabi's-sünne*, (İbn Ebi Ya'la,age, II/32); Ebu Ahmed el-Hakim, *Şiaru Ashabi'l-hadis*, tah.S. Subhi es-Semerrai,Daru'l-Hulefa li'l-Kuttab el-İslami, ty, s.32-33; Sabuni, "Akidetü's-selef", s.119-120; İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/412. Kırbaşoğlu'nun, Ehlu'l-Hadis ve Ashabu'l-Hadis kavramını kullananlarla ilgili verdiği kimselerden birkaçı dışında diğerlerinin ölüm tarihleri de bu döneme rastlamaktadır. Bk. *Ashabu'l-Hadis'e göre Allah'ın Sıfatları*, s. 19-20, 28-29.) Mesela Medine'de Malik b. Enes (179/795); ("Rey taraftarlarından uzak durun, çünkü onlar Ehl-i Sünnet'in düşmanlarıdır." Bk. İsfehani, *Hilye*, VI/327.) Mısır'da Leys b. Sa'd (175/791), Şafii (204/819); ("Ashabu'l-hadis'i görünce, sanki canlı olarak Resulullah'ı yanımda görüyorum". Bk. Bağdadi, *Şeref*, s. 46.) Şam'da Evza'i (157/773); Cezire'de Ebu İshak el-Fezari (186/802); Kufe'de Süfyan b.Said es-Sevri (161/777); (Ashabu'l-hadis'i yeryüzünün bekçileri ve abdal olarak görür. Bk. el-Hatib el-Bağdadi, *Şeref*, s. 44, 50.) Şerik b.Abdillah (177/793); Ebu'l-Ahvas (177/793) ve Fudayl b.İyad (187/802); (Ashabu'l-Hadis'ten birini görünce "Ey enbiyanın varisleri" diye hitab ederdi. Bk. el-Bağdadi, *Şeref*, s. 46.) Basra'da Şu'be b.el-Haccac (160/776), Hammad b.Selem b. Zeyd(165/781), Hammad b. Zeyd(179/795); (Tevbe 122. ayette geçen "...dinde derinleşmeleri için..." ifadesinde bahsedilenlerin ashabu'l-hadis olduğunu iddia eder. Bk. El-Hatib el-Bağdadi, *Şeref*, s. 59; krş. S. 61.) Yezid b. Zürey' (182/ 798); ("Rey taraftarları, Sünnet düşmanıdırlar." Bkz. el-Hatib el-Bağdadi, *Şeref*, s. 7.) Ebu Said Abdirrahman b.Mehdi (198/813) ve Yahya b.Sai'd el-Kattan (198/813); Vasıt'ta Huşeym b.Beşir(183/799), Yezid b. Harun(206/821) ve Asım b.Ali(221/835); Horasan ve Maveraünnehir'de Ebu Hamza es-Sukkeri (168/784), Abdullah b. el-Mubarek (181/ 797) (O "Kıyamete kadar ümmet arasında, hak için mücadele edecek, galip gelecek bir grup var olacaktır" hadisinde bahsedilen grubun Ashabu'l-hadis olduğunu iddia eder. Bkz.Bağdadi, *Şeref*, s. 26; krş.s. 58,65.) ve Nadr b. Şumeyl (203/818) bulunmaktadır. Mutezile ile Hadis taraftarları arasında tartışmaların ve bazı kavgaların yaşandığı mihne dönemi dikkate alınırsa (Eğer rivayet doğruysa Bağdad'da Ahmed b. Hanbel ile Dırar b. Amr arasında bir tartışma yapılmış ve bu tartışmadan sonra bazı fikirleri dolayısıyla Dırar Hadis taraftarlarınca dövülmüştür. Dırar b. Amr daha sonra kaçmış ve Yahya el-Halid'e sığınmıştır. Bk. Zehebi, *Siyer*, X/545.) bu ekolün, diğer şehirlere göre Bağdad'da daha geç benimsendiği anlaşılır. Çünkü Bağdad'da yaşayıp listelerde ismine yer verilen Ebu Ubeyd Kasım b.Sellam(224/838), Ebu Sevr İbrahim b.Halid (240/854) ve Ahmed b. Hanbel'in (241/855) ölüm tarihleri hicri III.asrın ortalarına rastlamaktadır. (Naşi el-Ekber, İmamet konusunda Haşviye ve Ashabu'l-Hadis'in görüşlerine özel bir yer ayırmış ve onlardan Kufe, Basra/Vasıt ve Bağdad olmak üzere üç ayrı grubun görüşlerine ve mensuplarına yer vermiştir. Bk. Naşi el-Ekber, *Mesailu'limame*, s. 65-67. Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 50-51.)

[275] İbn Sa'd, *Tabakat*, V/290, VII/280, 327, 341, 344, 345, 373, 488, 450, 451.

[276] VI/371, 378, 381, 385, 386, 389, 390, 394, 397, 405, VII/268, 347, 356, 359, 363, 373, 360, 486, 487, 488,

kelimesini *bid'a*'nın zıddı olarak kullandıkları anlaşılmaktadır.[277] O halde, *ashabu'l hadis* dışında *sahibu sunne* ve *cema'a* denen bazı kimselerin bulunduğu ve *ashabu'l-hadis*'in böyle tanımlanan çevreler içerisinde daha özel bir grup olduğu sonucuna varılmaktadır.[278] Fakat, Makalat türü eserlerin tasniflerinde ve onlar için kullandıkları isimden hareketle, bu grubun adı olarak Ashab-ı Hadis/*Hadis Taraftarları* ismi daha yaygın olarak kullanılmaktadır.[279]

Hicri IV. asırdan itibaren makalat türü eserler, Ashab-ı Hadis'i ya tıpkı Mürcie, Hariciler, Şia ve Mutezile gibi İslam düşüncesinde ortaya çıkmış müstakil[280] bir itikadi mezhep ya da Mürcie'nin veya Ehl-i Sünnet'in bir alt grubu olarak ele almaktadırlar. Eşari, Müslümanları on gruba ayırarak Hariciler, Mürcie, Şia ve Mutezile'nin yanı sıra Ashab-ı Hadis'i saymakta[281] ve Ashab-ı Hadis ve Ehl-i Sünnet'in görüşleri başlığı altında onların itikadi görüşlerini özetlemektedir.[282] O, muhtemelen bu grubu kurtuluşa eren tek fırka olarak kabul ettiği için diğer mezhepler gibi alt gruplara ayırmamakta ve mensupları hakkında geniş bilgiler vermemektedir. Şehristani ise, Ashab-ı Rey ve Ashab-ı Hadis'i, müçtehitler sınıfı olarak kabul ederek şu şekilde tanımlamaktadır: "*Ashabu'l-hadis*: Malik b. Enes, Muhammed b. İdris eş-Şafii, Süfyan es-Sevri, Ahmed b. Hanbel ve Davud b. Ali b. Muhammed el-İsfehani'nin taraftarlarının oluşturduğu Hicaz ehlidir. Onlar, hadis tahsiliyle, haberleri nakletmekle ve hükümleri nasslara dayandırmakla meşgul olup, kıyas-ı celiye başvurmadıkları için bu şekilde tanımlandılar".[283] O, her ne kadar bu grubu bir fıkıh ekolü gibi kabul ediyor görünse de, mensupları olarak gösterdiği şahıslardan Ahmed b. Hanbel ve Davud b. Ali'nin sıfatlar ve müteşabih ayetler konusunda Ashab-ı Hadis'in ilk öncülerinden Malik b. Enes'i takip ettiğini, başka bir yerde açıkça ifade etmektedir.[284] Onlar için selef tabirini kullanması ve kelami görüşlerinden bahsetmesi ve onları ehlu's-sunne ve'l-

---

[277] Bazen de Sünnet, bidatin veya Cehm'in görüşlerinin reddi olarak kullanılmıştır. Bk.İbn Sa'd,VII/357;V/357-358,376. Hadis taraftarları ve diğer mezhep mensuplarınca, çok erken dönemlerden itibaren Sünnet kelimesi aka-id sisteminin adı olarak kullanılmıştır. Kırbaşoğlu, "Ehlü's-Sünne Kavramı Üzerine", *İsl.Araş.*I(1986),s. 76-79.

[278] Hicri III. asırda Hadis taraftarları Ehl-i Sünnet'in gerçek temsilcilerinin ve Sünnilerin kendileri olduğunu iddia etmeye başladılar. Bu da, Ehl-i Sünnet'in daha kapsamlı ve geniş grupları içerdiğini gösterir. Bk. İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 82; Kırbaşoğlu, "Sünnet Deyiminin Ortaya Çıkışı", *İslami Araştırmalar* II (1988), 6, s. 26; Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s.53. Bu dönemde Hadis Taraftarlarını Hanbeliler temsil etmektedir.

[279] Kırbaşoğlu, *Ashabu'l-Hadis'e Göre Allah'ın Sıfatları Problemi*, s. 15; Kutlu, *İslam Düş. İlk Gel.*, s. 53.

[280] Horezmi, Hadis taraftarlarını müstakil bir fırka olarak kabul eder. Bk. Haşşab, "Tahkiku'l-mustalahat et-tarihiyye el-varide fi kitabi meftahi'l-ulum li'l-Horezmi", s. 164.

[281] Eşari, *Makalat*, s. 5, 217.

[282] *Makalat*, s. 290-297. Eşari'nin bu grubu ifade etmek için başka kavramlar da kullanır: ehlu'l-istikame, ehlu's-sunne ve'l-istikame, ehlu's-sunne ve ashabu'l-hadis, ehlu'l-cema'a, ehlu's-sunne ve'l-cema'a, ehlu'l-hadis. Bk. *Makalat*, s. 3, 211, 298, 434, 454, 455, 471, 474, 475.

[283] Şehristani, *el-Milel*, I/245.

[284] Şchristani, *el-Milel*, I/118-119. O, Hadis taraftarlarını selef olarak da isimlendirir ve onlar arasında Malik b. Enes, Ahmed b. Hanbel, Sufyan es-Sevri ve Davud b. Ali'yi sayar. Bkz. el-Milel, I/105. M.Sıddık Hasan Han da, aynı taksimatı yapar. Bk. *Habie'etu'l-ekvan fi iftiraki'l-ümem ala'l-mezahib ve'l-edyan*, Lübnan 1984, s. 88-89.

cema'a'nın (Sıfatiyye) alt gruplarından sayması, onun, Hadis taraftarlarını aynı zamanda, itikadi bir boyutunun olduğunu da kabul ettiği anlamına gelmektedir.[285]

Bağdadi ve İsfera'ini ise, 73. fırkanın Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat, bunun da Rey ve Hadis taraftarlarından meydana geldiğini, her ikisinin bütün sahalarla ilgili alimleri olduğunu ve onların bazı kelami esaslarda birleştiklerini iddia ederler.[286] İbn Hazm, İslam fırkalarını Ehl-i Sünnet, Mutezile, Mürcie, Şia ve Hariciler olarak beş gruba[287] ayırdıktan sonra Ehl-i Sünnet'i sahabe, tabiun ve Ashab-ı Hadis'le onlara tabi olan fukaha olarak tanımlar.[288] Bu ifadeden onun, Hadis taraftarlarını doğrudan bir fırka olarak gördüğü açıkça anlaşılmaktadır. Şii yazarlardan Nevbahti ve Kummi, Mürcie'nin alt gruplarından saydığı Şukkak ve Butriye-nin Ashab-ı Hadis; mensuplarının ise, Sufyan es-Sevri, Şerik b. Abdillah, İbn Ebi Leyla, Şafii ve Malik'ten oluştuğu ve bunların Haşviye olarak da isimlendirildiklerinden bahseder.[289] İbn Ravendi de, Şiiler gibi, Ashab-ı Hadis'i beş fırkadan birisi olarak kabul eder.[290] Şii yazarlar, genel olarak hilafet sırasında Hz. Ali'yi Hz. Ebu Bekir'in önüne koymayan ve tarihi sırayı kabul eden herkesi Mürcii saymıştır. Ancak Hadis taraftarları olarak gösterdikleri şahıslara bakılırsa, gerek bu ekolün teşekkül tarihi, gerekse mensuplarını tespit konusunda diğer kay-naklarla uyuşmaktadırlar. Bu hususta, İsmaili yazar Ebu Hatim er-Razi de diğer Şii yazarların tarifini kabul etmiş görünmektedir. Yalnız o, Mürcie'nin bir başka adının *ehlu's-sunne ve'l-cema'a* olduğunu, bu mezhebin Hadis taraftarları ve Rey taraftarları olmak üzere iki ana gruptan meydana geldiğini ileri sürerek, *ashabu'l-hadis*'in Haşviye, Müşebbihe, Şukkak, (Hanbeliler olabilir) Malikiye ve Şafiiye gibi adlarla da bilindiğini kaydeder. Onun bu kavramlarla ilgili açıklamalarından anlaşıldığına göre, Mürcie, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in bir başka adıdır. Hadis taraftarları ve Rey taraftarları, bu grubun iki alt koludur. Her duydukları hadisi rivayet ettikleri için Haşviye, sıfatlar konusunda teşbih ifade eden hadisler dolayısıyla teşbihi kabul ettikleri için Müşebbihe, imanda istisnayı kabul ettikleri için Şukkak ve bu ekol mensuplarınca kurulan fıkhi mezhepler dolayısıyla da Malikilik ve Şafiilik olarak isimlendirilmişlerdir.[291] Mutezîlî yazarlardan Cahız,[292] Hayyat[293] ve Ebu'l-Kasım el-Belhi[294]

---

[285] Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 54.

[286] Bağdadi, *Mez. Ar. Fark.*, s. 7, 21; İsferaini, *et-Tabsir*, s. 16. Muahhar yazarlardan Ali b. Muhammed b. Abdullah el-Fahrî, Hadis taraftarlarını usulu'l-furuuda, yani fıkıhta ehl-i sunne ve'l-cemaa'nın iki ana kolundan birisi olarak verir. Bk. *Kitabu telhisi'l-beyan fi zikri firaki ehli'l-edyan*, s. 41, (Tah. Reşid el-Bender), 1415/1994.

[287] İbn Hazm, *el-Fasl*, II/111.

[288] İbn Hazm, *el-Fasl*, II/113.

[289] Nevbahti, s. 6-7; Kummi, s. 5-6. Fadl b. Sazan da, Hadis taraftarları arasında Sufyan Sevri, Yezid b. Harun, Cerir b. Abdillah, Veki' b. Cerrah'ı sayar. Bk. *el-İdah*, s. 7.

[290] Hayyat, *el-İntisar*, s. 209.

[291] Bk. *Kitabu'z-zine fi kelimati'l-İslamiyye*, s. 266-269.

[292] Haşviye adıyla bir fırkanın görüşlerine yer verir. Bk. *el-Usmaniyye*, s. 123.

Ashab-ı Hadis yerine Haşviye'yi kullanır ve İslam'da ortaya çıkan ana fırkalardan biri olarak kabul ederler. İbnu'l-Murtaza ise, Ahmed b. Hanbel, İshak b. Rahaveyh, Davud b. Ali, el-Kerabisi ve Muhammed b. İshak b. Huzeyme'yi bu fırkanın önde gelenleri arasında verir.[295] Mutezile, onları Haşviye olarak isimlendirdiği için,[296] Hadis taraf-tarları yerine bu kavramı seçer. Burada verilen isimlerden anlaşıldığına göre, Hadis taraftarları diye bilinen grubun Hanbeli, Şafii ve diğerlerinden oluşan geniş bir taraftar kitlesi vardır. Esas olarak, ilim ve kültür tarihimizde bilgi kaynaklarını rivayetlere teksif eden, anlama yöntemi olarak lafızların zahirine sarılan Ehl-i Hadis'in ortaya çıkması, hicri II. Asrın sonlarına tekabül eder. En geniş ve kapsamlı olarak, Hadis hareketi, I. Asrın sonlarında başlamakla birlikte, hadisin ezici bir halk hareketine dönüşmesi, II. Asrın sonlarında gerçekleşmiştir.[297]

Mihne olayı, Hadis taraftarları grubunun fikri sisteminde önemli bir dönüm noktasıdır. Ancak bu olay, Ashab-ı Hadis'in teşekkül sürecinden çok, farklı gruplara ayrılmasında rol oynayan ve özellikle Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarını ön plana çıkaran bir olay olmuştur.

III/IX.asırda ise Abbasi halifelerinin siyasi desteklerini de kazanan Mutezile karşısında Ehl-i Sünnet'in liderliğini Ahmed b. Hanbel yapmıştır. Onun Abbasi halifelerinin çeşitli zulüm ve baskılarına kararlılıkla karşı çıkması, halk nazarında büyük bir şöhret ve saygınlık kazanmasına sebep olmuş ve Mu'tezile'nin karşıtı olarak kullanılan "Ehl-i Sünnet"in yegane temsilcileri olarak Ahmed b. Hanbel ve onun fıkıhta mensup olduğu Ehl-i Hadis grubu görülmeye başlanmıştır. Ancak, Ahmed b. Hanbel ve arkadaşlarının fıkhi görüşleri Ehl-i Hadis'in bütününü kapsayamamış ve yine Ehl-i Hadis adı altında kalmak üzere ve fakat İmam Malik ve Şafii'den ayrı bir tonda müstakil bir mezhep olma sürecine girmiştir.

3- ASHABU'L-HADİS-HANABİLE MÜNASEBETİ

İbn Teymiyye, Şafii, Davud ez-Zahiri ve Ahmed b. Hanbel'in ashabından olup, Ehlu'l-Hadis'e mensup olanlardan bahseder.[298] Muahhar Hanbelilerde görülen Ashabu'l-Hadis'in önde gelen isimlerini Ahmed b. Hanbel'in ashabı olarak gösterme eğiliminde[299] de, bu münasebeti görmek mümkündür. Çağdaş müellifler arasında da, Hanbeliler ile Ehlu'l-

---

[293] Onun tasnifi şöyledir: Hariciler, Mutezile, Mürcie, Haşviye, Zeydiye, Carudiye ve Revafız. Bk. *el-İntisar*, s. 197-198. Krş. age., s. 127. Bir başka yerde Ashabu'l-hadis olarak da onların fikirlerine yer verir. Bk. age. s. 213.

[294] Bk. Ahmed b. Yahya el-Murtaza el-Yemeni (840/1436), *Kitabu'l-milel ve'n-nihal min eczai kitabi'l-bahri'z-zehhar el-cami li mezahibi ulemai'l-emsar*, tahk. Muhammed Cevda Meşkur, Tebriz 1959, s. 6, 10. Neşvanu'l-Himyeri de, Ebu'l-Kasım'ın tasnifini tekrarlar. Bk. *el-Huru'l-Iyn*, nşr. Kemal Mustafa, Kahire 1948, s. 147.

[295] İbnu'l-Murtaza, *Kitabu'l-milel ve'n-nihal*, s. 11-12.

[296] Onlara, Resulullah'tan rivayet edilmeyen şeyleri hadismiş gibi rivayet ettikleri için Haşviye denilmiştir. Onların tamamı, cebr ve teşbihi savunur. Bk. Neşvau'l-Himyeri, *el-Huru'l-Iyn*, s. 147. Iraki, Şeriat'ın hükümlerinde kıyası kullanmayı caiz görmedikleri için onlara bu ismin verildiğini iddia eder. Bk. *el-Firak*, s.84.

[297] Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, s. 17-18.

[298] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, VI/528, 159.

Hadis'i bir tutanlar vardır.[300] Meşhur hadisçiler, Ahmed b. Hanbel'le olan yakın ilişkilerinden dolayı, onun ashabı olarak zikredilmişlerdir. Bu yüzdendir ki, muahhar Hanbeliler, derecesi ne olursa olsun, Ahmed b.Hanbel ile ilişkisi bulunan her Ehl-i Hadis mensubunu, onun ashabı olarak göstermeye çalışmışlardır. Hanbeliler ile Ehlu-l-Hadis'i aynı kabul edenler de, bu hususu göz önünde bulundurmuş olmalıdırlar. Hicri IV. asrın sonlarına kadar, varlığını kabul etmemizde bir sakınca bulunmayan bu yakın ilişkinin, daha sonraları içinde geçerli olacağını söylemek güçtür. Mesela, Dr. Vedi'in tespitine göre, hicri 380-458 tarihleri arasında yaşamış olan Kadi Ebu Ya'la'nın kelâmî metotları ilk kullanan bir Hanbelî olduğunu görmekteyiz.[301] Bu ise, Hanbelilerin -özellikle akaid alanında- Ehlu'l-Hadis'ten, metod bakımından ayrılış noktasına işaret edebilir. Bu takdirde, Dr. Vedi'in Hanbelilerin Ehlu'l-Hadis olarak görülmesine itirazı, ancak, Ebu Ya'la'dan sonraki Hanbeliler için geçerli olduğu takdirde kabul edilebilir. Hicri IV. asrın sonlarına kadar, Ehlu'l-Hadis ile Ahmed b. Hanbel'in ashabı arasında sıkı bir alakanın bulunduğu ise, rahatlıkla ifade edilebilecek bir husustur ve bu sebeple, iki grubun, hicri IV. asra kadar olan devrede, aynı gösterilmesini hatalı kabul etmek zordur.[302]

B- HANBEL MEZHEBİNİN KURULUŞ VE TARİHÇESİ

1- KURULUŞ VE TARİHÇE:

Ahmed b. Hanbel'in Merv kökenli olduğu, ailesinin Bağdat'a göçü esnasında 164/780 yılında Merv'de veya Bağdat'ta doğduğu rivayet edilmektedir.[303] Ahmed b. Hanbel'in doğumundan yaklaşık otuz yıl önce, Abbasiler hilafeti ele geçirmiş, Emevilere karşı katliama

---

[299] Mesela İbn Ebi Ya'la'nın (526/) "*Tabakatu'l-Hanabile*" adlı eserinin pek çok yerinde, keza İbn Teymiyye'nin *Mecmuu Feteva*'sında (VI/216) bunu görmek mümkündür.

[300] "Sünni İslam'ın 'sağ' kanadı, İslam'da tasavvufun bir hayat tarzı olarak doğuşuna daima şüpheci bir gözle bakmıştır. Bu kanadı oluşturanlar, Ahmed b. Hanbel'in izinden giden Hanbeliler ile Hadis Ehlidir. Aslına bakılırsa Hanbelilerle Hadis Ehli, mutlak anlamda olmasa bile neredeyse aynı gruptan ibarettir. Bizzat Ahmed b. Hanbel kendisi bir hadisçiydi. Öyle ki III/IX.yüzyılın tarihçisi Taberi, onu bir fakih olarak tanımak istemiyor ve onun sadece bir hadisçi olduğunu üzerinde ısrar ediyordu. Her ne kadar Hadis, çeşitli liflerden örülü bir bütün ise de -mesela o, sufi rivayet ve yönelişlerin muayyen bir çekirdeğini ihtiva etmektedir- onun genel vasfı, şüphesiz, sadeliğe önem vermesi ve faaliyeti ön planda tutmasıdır. Kontrolden uzak nazari düşünceye güvenmeyen Hanbeliler, hem akli felsefenin hem de nazari tasavvufun açıkça düşmanı olmuşlardır. Onlara göre, halkın cezbeci tasavvufu 'küfür'dür. Onlar, İslamdaki bu yeni gelişmeler karşısında ahlaki dinamizm duygusunu ve sade bir ferdiyetçiliği daima canlı tutmuşlardır." Bk. Fazlurrahman, *İslam*, (II. Baskı) s. 270. Ancak,Vedi' Zeydan, özellikle batılı şarkiyatçıların ve İslamologların, Hanbelileri hadisçiler olarak göstermekle hataya düştüklerini ve bu sebeple, Hanbelilerin ihmal edilmiş olduklarını söylemektedir. Bk. *el-Mutemed fi Usuli'd-Din*, p. 28.

[301] Bk. *el-Mutemed fi Usuli'd-Din*, Introduction, p. 21, 28.

[302] Kırbaşoğlu, agt. s. 96-97. Ahmed b. Hanbel Ehl-i Hadise mensup bir alimdir ve bu grubun düşünce sistemini bütünüyle kabul etmiş ve bu uğurda hayatını ortaya koymuştur. Mihne sonrasında Ehl-i Hadis'in bayraktarlığını yapmasından dolayı popülaritesi artmış olan Ahmed b. Hanbel etrafında yoğun bir kümeleşme olmuş ve Ehl-i Hadis onun ismiyle anılır olmuştur. Daha sonra Eşari Ehl-i Hadis e katılarak, -ki o tarihte Hanbeliler her şeye hakimdir ve Eşari kendisini Ahmed b. Hanbel'in çizgisine ait görür- Ehl-i Hadis'e yeni bir yön verir. Özellikle metodolojik anlamda Ehl-i Hadis'e katkı yapan Eşari kelami metodu kullanır. Bundan sonra Hanbeliler Eşari ve Eşarilere tavır alırlar ve aralarında sert tartışma ve mücadeleler meydana gelir. Ancak bu metod Hanbelileri de etkilemiş ve nazari olarak metodolojilerini etkilemiş ve bunun ilk örneğini de Kadi Ebu Ya'la *el-Mutemed*'inde ortaya koymuştur. Eser neredeyse tamamen Eşari metoduna göre yazılmıştır. Bu şekilde değerlendirmeye örnekler için bk. el-Cabiri, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s.210,279-280,287,291.vb.

girişilerek bulunabilen bütün Emevi ailesi fertleri öldürülmüş, Muaviye ve Ömer b. Abdülaziz dışındaki Emevi halifelerinin mezarları açılarak kemiklerinden bile öç alma yoluna gidilmişti.[304] Abbasilerin Emevilere karşı giriştikleri katliamın izleri henüz silinmeden Harun er-Reşid'in ölümünden (193/809) sonra oğulları Emin ile Memun arasında hilafet mücadelesi başlamış; bu mücadelede, anne ve baba tarafından Abbasi ailesine mensup olan Emin'i Araplar, annesi İranlı bir cariye olan Me'mun'u ise İranlılar desteklemişti. Memun'un halife olmasıyla (198/813) Arap unsur devlet idaresinden tamamen uzaklaştırılmış ve bu durum Arapların başta Türk ve İran unsurlar olmak üzere yabancılara karşı içlerinde daima bir kıskançlığın bulunmasına sebep olmuştur.[305] Memun, halifeliğinin son yıllarında Türkleri askeri birliklerine almış ve bunu bir devlet politikası haline getirmiş, hatta kendisinden sonra kardeşi Mutasım (218-227/833-842) ordudaki bu Türk unsur sayesinde hilafete geçebilmiş, bu durum ise tabii olarak devlet idaresinde Türk nüfuzunu artırmıştır.[306]

Abbasiler devri, Kelam ilminin sistemleştiği bir dönemdir. Emeviler devrinde ortaya çıkan Mutezile; Halife Me'mun, Mu'tasım ve Vasık (227-232/842-847) dönemlerinde en parlak devrini yaşamıştır. Özellikle Bağdat'ta Mutezili Bişr b. Mutemir'in etkisiyle Sümame b. Eşres, Ebu Musa el-Murdar, Cafer b.Mübeşşir, Cafer b.Harb, Ahmed b.Ebu Duad ve Muhammed b. Abdullah el-İskafi gibi alimlerin dahil olduğu Bağdat Mutezile ekolü meydana gelmiştir. Basra ekolüne nispetle felsefeden daha çok etkilenen Bağdat Mutezilesi, halifeler nezdinde itibar kazanmaya çalışarak kendi görüşlerini devletin resmi mezhebi haline getirmiştir.[307]

Hanbeli Mezhebinin doğuş ve kuruluşunu, II/VII ve III/IX. yüzyılda Hicaz ve Irak bölgelerinde görülen fikir hareketlerinden, fıkhi gelişme ve ekolleşmeden ve bu arada gündeme gelen re'y, hadis ve kelam tartışmalarından ve Ahmed b. Hanbel'in fikri mücadelesinden ayrı düşünmek mümkün değildir. Abbasilerin 132/750 yılında idareyi ele geçirmelerinden Ahmed b. Hanbel'in yaşadığı III/IX. yüzyılın ilk yarısına kadar geçen süre içerisinde

---

[303] İbnu'l-Cevzi, *Menakıb*, s. 34-37.

[304] İktidarın Abbasiler'e geçişi ile ilgili olaylar ve değerlendirmeler hakkında bkz. Bosworth, *İslam Devletleri Tarihi*, İstanbul 1980, s. 8; Lacy O'leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, s. 48-57. Ahmed eş-Şami, *ed-Devletu'l-İslamiyyeti fi'l-Asri'l-Abbasiyyi'l-Evvel*, Demmam, 1404-1985, s. 25-27; Hudari, *Muhadaratu Tarihi'l-Ümmeti'l-İslamiyye: ed-Devletu'l-Abbasiyye*, s. 56-60; W.Montgomery Watt, *The Maşesty that Was Islam*, s. 95-106; Hasan Ahmed Mahmud-Ahmed İbrahim eş-Şerif, *el-Alemi'l-İslami fi'l-Asri'l-Abbasi*, s. 47-48; Hugh, Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate*, s. 44; İsamuddin Abdurrauf el-Fıkı, *ed-Devletu'l-Abbasiyye*, s. 15-21; Muhammed Qasım Zaman, "*The Abbasid Revolution: A study of the religious dynamics*", JOAH, XXI/2 (1987), s. 119-149; Yıldız, "*Abbasiler*, DİA, I/34; Bozkurt, Nahide, *Abbasi İhtilali*, Ankara 1999.

[305] Abbasiler döneminde Araplarla diğer unsurlar arasındaki ilişkiler hk. Bk. Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, s. 99-102; Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate*, s. 135-163; İsamuddin Abdurrauf el-Fıkı, *ed-Devletu'l-Abbasiyye*, s. 38-49; Kaddure, *eş-Şuyu'iyye ve Eseruhu'l-İçtimai ve's-Siyasi fi'l-Hayati'l-İslamiyye fi'l-Asri'l-Abbasiyyi'l-Evvel*,s. 65-126, 201-326; Fuad Efram el-Bustani, "*Temazucu'l-anasırı'l-beşeriyyeti fi Bağdadi'l-Abbasiyyin*", el-Meşrik, XXXII/3 (Beyrut 1934), s. 409-440.

[306] Abbasiler döneminde Türklerin konumu hak. bk. Hasan Ahmed Mahmud- Ahmed İbrahim eş-Şerif, *el-Alemi'l-İslami fi'l-Asri'l-Abbasi*, s. 311-367; İsamuddin Abdurrauf el-Fiki, *ed-Devletu'l-Abbasiyye*, s. 217-224.

fıkhi ve itikadi faaliyetlerde büyük gelişmeler olmuş, bu süre içinde, Emeviler devrinde oluşan çevre ve muhit farklılığına dayalı Hicaz ve Irak ekolleri, hüküm çıkarmada re'y ve hadise verilecek yer ve değer konusuyla ilgili *metodolojik* bir farklılaşma noktasına gelinmiştir. Bu ayrışmada Iraklılar re'yciliği, Hicazlılar ise eser veya hadisçiliği temsil ediyor, Ehl-i Re'y'in liderliğini Ebu Hanife, Ehl-i Hadis'in liderliğini ise Malik b. Enes yapıyordu. Ancak Irak bölgesindeki re'y hareketi ve fikrî-kelâmî akımlar, aynı bölgede hadis merkezli gelenekçi bir anlayışın güçlenmesine zemin hazırlamış oldu. Ayrıca erken tarihlerden itibaren tasavvufun önemli merkezlerinden biri haline gelen Bağdat'ta tasavvuf ilminin gerçek kurucuları sayılan Ma'ruf-i Kerhi, Haris el-Muhasibi ve Seri es-Sakati gibi alimler yetişmişti.

Abbasilerin ilk yüzyılı İslam hukuk mezheplerinin teşekkül ettiği bir dönemdir. Önceki dönemlerde daha çok çevre ve üstat ayrılığı ile fıkıh hükümlerinin ortaya konulmasında kullanılan malzeme farklılığına dayanan Hicaziyyun-Irakiyyun ayrımı yerini, hadis ve reyin İslam hukukunun kaynakları arasında yer alıp almayacağı veya ne ölçüde alacağı tartışmalarına dayanan ehl-i hadis ve ehl-i re'y ayrımına bırakmıştı. Ülkenin sınırlarının genişlemesi ve ihtiyaçların çoğalması fıkhi faaliyetleri artırmış ve fıkıh bir bütün olarak tedvin edilerek sistematik hale gelmiş ve müçtehitlerin farklı yorumlarına dayanan mezhepler teşekkül etmeye başlamıştır. Bunun sonucu olarak Irak'ta reyi etkin bir şekilde kullanan Hanefi, Hicaz'da Sünnet'e ve Medine'nin hukuki tatbikatına özel bir önem veren Maliki mezhebi ve bu iki mezhep arasında telifçi bir yol takip eden Şafii mezhebi teşekkül etmiştir.[308]

Ahmed b. Hanbel'in görüşleri etrafında oluşan ve ona nispetle anılan Hanbeli Mezhebi, gerek mezhep imamının yaşadığı dönem, gerekse mezhepleşme süreci bakımından Hanefi, Maliki ve Şafii mezhebinden sonra ortaya çıkmış dördüncü büyük Sünni mezhebidir. Hanbeli mezhebi, temel felsefesini ve prensiplerini kurucusu Ahmed b. Hanbel'in fıkıh, kelam, hadis ve ahlaka dair görüşlerine dayandıran ve Sünni İslam dünyasında yaşayan dört büyük mezhepten dördüncüsüdür. Bu mezhebe mensup alim ve bu mezhebin görüşleriyle amel eden ve itikadi olarak onu izleyen kimselere Hanbeli denilir.[309]

Bu mezhep tarih sahnesine çıkışını, ismini aldığı Ahmed b. Hanbel'in varlığına borçludur. Fikir ve düşünceleriyle, İslam tarihinde bir takım önemli siyasi ve ilmi hareketlerin meydana gelmesine etki etmiş olan, hadisçi, kelamcı ve fıkıhçı Ahmed b. Hanbel'in dedesi Hanbel b. Hilal Emeviler devrinde Serahs valiliği yapmış, Abbasiler'in idareyi ele geçirme-

---

[307] D. Gimaret, "Mu'tazila", EI (İng), VII/784.

[308] İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 201-291; Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, s. 142-157; De Lacy O'leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, s. 67-73, 96-118; Fazlur Rahman, *İslam*, 36-125, Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 169-224; Yıldız, "Abbasiler", DİA, I/40-42.

[309] Bunlara "Hanabile" de denir.

sinde önemli görevler üstlenmiş, babası Muhammedi ise Abbasi ordusunda vazife yapmıştır. Babası henüz otuz yaşlarında öldüğü için, Şeybanoğulları'ndan olan annesi Safiye bint Meymune'nin himayesinde büyümüş ve dedesine nispetle meşhur olmuştur.

Ahmed b. Hanbel küçük yaşlarda Kuranı ezberlemiş, bir müddet Bağdatlı alimlerden gramer ve fıkıh okumuş ve özellikle 179/795 dan itibaren kendisi tamamı ile tahsiline vermiş, bu maksatla Küfe, Basra, Mekke, Medine, Dımeşk, Halep ve el-Cezireye muhtelif seyahatler yaparak, söz konusu bölgelerdeki muhaddis ve alimlerle görüşmüştür. el-Müsned'indeki rivayetlerinden yaklaşık iki yüz seksen kadar hocadan ders aldığı anlaşılan Ahmed b. Hanbel'in hocaları arasında Hanefi Mezhebinin ikinci imamı sayılan Ebu Yusuf, İbrahim en-Nehai'nin öğrencisi Huşeym b. Beşir, Küfeli Veki' b. Cerrah, Hicaz ekolünün büyük otoritesi Süfyan b. Uyeyne, Basralı Abdurrahman b. Mehdi, Yahya. b. Said el-Kattan, Abdürrezzak es-Sanani ve İmam Şafii gibi devrin pek çok önemli alimi bulunmaktadır.[310] Hocalarının listesine bakıldığı zaman İbn Hanbel'in fıkhi ve itikadi formasyonunun hadis ve Hicaz ekolüne dayandığı, re'y ekolünün temsilcilerinden Ebu Yusuf'un etkisinde kalmadığı anlaşılır. Ebu Yusuf'un, Ebu Hanife çizgisini takip ettiği de, itikadi alanda tartışmalıdır.[311]

Ahmed b. Hanbel'in Bağdat'ta iki yıl süren ikameti sırasında Şafii ile bazı ilmi müzakerelerde bulunmuş olması[312] ve *er-Risale*'sinden haberdar olması, onun Şafii'nin sade bir talebesi olduğu anlamına gelmez. Zira onlar arasındaki ilişki, sıradan hoca-talebe ilişkisi olmayıp, aynı seviyedeki insanların karşılıklı bilgi alışverişi şeklindeydi. Çünkü, Ahmed b. Hanbel'in, İmam Şafii'nin usulünden yararlandığı gibi, Şafii de onun zengin hadis külliyatından istifade etmiş ve zaman zaman adını açıkça zikretmese de "güvenilir kimse bana söyledi (haddeseni es-Sika)" diyerek[313] ondan rivayetlerde bulunmuştur. Ayrıca Şafii onun hadisleri kendisinden daha iyi bildiğini söyleyerek kendi görüş ve fetvalarının aksine sahih bir hadise rastlaması halinde kendisine haber vermesini istemiştir.[314]

Ahmed b. Hanbel'in şahsi ve ilmi hayatının gelişmesinde, *Halku'l-Kur'an* konusundaki tartışmalardan dolayı yaşadığı *mihne* olayının önemli etkisi olmuştur.[315] Abbasi Halifesi Me'mun (218/833), hilafetinin sonuna doğru Mu'tezile imamlarından Bişr b. Gıyas el-Merisi

---

[310] Ahmed b. Hanbel'in hocalarının bir listesi için Bk. Zehebi, *A'lamu'n-Nübela*, XI/180-181.

[311] Ebu Yusuf'un, Ashab-ı rey'den olduğu ancak sonradan Ashabu'l-Hadis tarafına geçtiği rivayet olunur. Bk. Ebu İshak eş-Şirazi (476/1083), *Tabakatu'l-Fukaha*, (Matbatu Bağdad), Bağdad 1352/1933, XIII/113.

[312] Beşşar Awwad, "Ahmed b. Hanbel", *Mevsu'atu'l-Hadarati'l-İslamiyye*, Amman 1993, s. 350.

[313] Zehebi, *A'lamu'n-Nübela*, XI/182-183; İbnu'l-Cevzi, *Menakıb*, s.116.

[314] Zehebi, a.g.e., XI/213; Kandemir, "Ahmed b. Hanbel", DİA, II/79.

[315] Ahmed b. Hanbel'in mihnesi hakkında yazılan bazı eserler için Bk. Patton, *Ahmad b. Hanbal and the Mihna*, Heidelberg, 1897; Ali Abdülhak, *Ahmed b. Hanbel ve'l-Mihne*, Kahire 1958; Fehmi Ced'an, *el-Mihne: Bahsun fi fi'l-İslam Cedeliyyeti'd-Diniyyi ve's-Siyasiyyi*, Beyrut 1989; Ahmed Abdülcevad ed-Dumi, *Ahmed b. Hanbel beyne Mihneti'd-Din ve Mihneti'd-Dünya*, Beyrut ts. (Menşuratü'l-Mektebeti'l-Asriyye); Muhammed Abid el-Cabiri, *el-Musakkafun fi'l-Hadarati'l-Arabiyye: Mihnetu İbn Hanbel ve Nekbetu İbn Rüşd*, Beyrut 1995.

ve Başkadı Ahmed b. Ebu Duad'ın etkisiyle benimsediği ve baskı ile kabul ettirmeye çalıştığı Kur'an'ın mahluk olduğu fikrine karşı sürdürdüğü kararlı tavrı ve mücadelesi, başta birkaç yıl süren hapis cezası olmak üzere çeşitli işkence ve mahrumiyetlere maruz bırakılmasına sebep olmuşsa da bu durum aynı zamanda ilim, zühd ve takvasının geniş halk kitlelerince tanınmasına, görüş ve metodunun ilim muhitlerinden destek bulmasına imkan sağlamıştır. Aynı baskı ve sorgulama Halife Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde de devam etmiştir.[316] Mütevekkil'in (232-247/847-861) Sünniliğe eski itibarını vermesinden sonra eğitim ve öğretim faaliyetlerine tekrar başlayan Ahmed b. Hanbel, Halife Mütevekkil'in[317] kendisine karşı yumuşak tavırlarına ve çeşitli ihsanlarda bulunma arzusuna rağmen o, idarecilerden uzak durmaya ve mütevazı şartlar içerisinde yaşamaya devam etmiştir.[318]

Ahmed b. Hanbel'in hadisciliği bir yana, onun mihne olayı sırasında insanlar hakkında edindiği tecrübe, düşünce dünyası ve metodolojisi üzerinde özellikle cerh ve ta'dil konularındaki ölçülerine açık bir şekilde tesir ettiği görülmektedir, bir kimsenin mihne olayı karşısındaki tavrını cerh ve ta'dile ölçü almıştır. Mesela, kendisi zayıf bir ravi olmasına rağmen, mihne olayında İbn Hanbel'in görüşlerini benimsemesinden dolayı Muhammed b. Humeyd er-Razi'nin rivayetini hasen kabul etmiş,[319] Mihne olayında Mu'tezile'nin baskılarına dayanamayarak onlara müsbet cevap verenlerden Yahya b. Main (233/848), Ebu Nasr et-Temmar ve Küreyb Muhammedi b. Ala el-Hadrami gibi şahıslardan -muhaddisler arasında mümtaz mevkilerine ve güvenilirliklerine rağmen- hadis yazılmasını hoş karşılamamıştır.[320]

Akaid konularına dair Ahmed b. Hanbel'in yazdığı risalelerden ve Mu'tezile'ye karşı verdiği mücadeleden onun hadisçiliği ve fıkıhçılığı yanında aynı zamanda akaid konularıyla da yakından ilgilenerek Selef akidesini savunan ve Ehl-i Sünnet inancının yerleşmesine katkı-

---

[316] İbnu'l-Cevzi, *Menakıb*, 308-317, 348-349; İbn Kesir, *el-Bidaye*, X/272-280.

[317] Ahmed b. Hanbel Mütevekkil hakkında "Onun sağlık, selameti ve başarısı için dua ediyorum" demiştir. Bk. el-Hallal, *es-Sunne*, I/84.

[318] Yaklaşık yetmiş beş yaşında 12 Rebiülevvel 241 Cuma günü (31 Temmuz 855) vefat ederek Bağdat'taki şehitler kabristanına (Mekabiru'ş-Şüheda) gömülen İbn Hanbel'in şahsiyeti, kişiliği ve cenazesine katılanların sayısı hakkında anlatılan menkıbeler (İbnu'l-Cevzi, *Menakıb*, s. 188-285) halkın ona karşı olan samimi duygularını ifade etmektedir. Özellikle daha sonra Hanbeli mezhebinin ayırt edici vasfı haline gelen bid'at ve hurafeye ve bu arada kabirleri ziyaret konusundaki hassasiyetlerine rağmen, ateşli taraftarlarının onun kabrine karşı gösterdikleri aşırı hürmet ve alaka sebebiyle burası bir ziyaretgaha dönüşmüş ve daha sonra taraftarları tarafından korumaya alınmış (İbnu'l-Cevzi, age., s. 409-418; İbn Kesir *el-Bidaye*, X/340-343) ve 574/1178 yılında Halife Müstadi' (566-574/1171-1179) tarafından kabrine sünnetin en sadık müdafii olarak onu metheden bir kitabe konmuş, (İbn Kesir, age, XII/300) ancak VIII/XIV. asırda Dicle nehrinin taşması sonucunda meydana gelen selin tahribiyle kabir ortadan kaybolmuştur. (Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, s. 166) Ahmed b. Hanbel, Kitap ve Sünnet'ten ayrılmamış, hayatını Hz.Peygamber ve arkadaşlarının sözlerini toplamaya vakfetmiş ve onları kendisi için rehber edinmiş, hilmi, sabrı ve güzel ahlakı ile temayüz etmiş bir şahsiyettir. Uzlet ve inzivayı seven Ahmed b. Hanbel, dönemin idareci ve halifelerinden daima uzak durmaya çalışmıştır. (Onun güzel ahlakı ve karakteri hk. bk. İbnu'l-Cevzi, *Menakıb*, s. 255-350). Ayrıca onun hayatının bazı dönemleriyle ilgili olarak bk. Ziaul Haque, "Ahmad İbn Hanbal: The Saint-Scholar of Bagdad", HI, VII 1/3 (1985), s. 69-90)

[319] Bu konudaki diğer bazı örnekler için bk. İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, I/201.

[320] Beşşar Awwad, "Ahmed b. Hanbel", *Mevsu'atu'l-Hadarati'l-İslamiyye*, s. 352-353.

da bulunan bir akaid bilgini olduğu anlaşılmaktadır. Onun akaide dair fikirleri oğulları Abdullah ve Salih yanında, Müsedded b. Müserhed (228/843), İsmail b. Yahya el-Müzeni, Ebu Bekr el-Hallal (311/923), Ahmed b. Cafer el-İstahri, Abdulvahid b. Abdulaziz et-Temimi (410/1020) ve Rızkullah b. Abdülvehhab et-Temimi (488/1095) gibi raviler tarafından nakledilmiştir.[321] Ne varki, Hanbeli mezhebi mensuplarının, imamları hakkındaki bazı mübalağalı sözleri ve ona muhalefeti Hz. Peygamber ve ashabına muhalefet olarak yorumlamaları,[322] ayrıca teşbih ve tecsimi benimseyen bazı grupların kendilerini İbn Hanbel'e aitmiş gibi gösterme çabaları,[323] onun görüşlerinin doğruluğu konusunda bazı şüpheler doğurmaktadır.[324] Öte yandan, Mu'tezile'nin Ahmed b. Hanbel'i Hz. Peygamber'in getirdiği dini değiştirmek ve hatta Maniheizm'i benimsemekle itham etmesi,[325] onun itikadi cephesini gerçek hüviyetiyle belirlemeyi güçleştirmektedir. Buna bir de yaşadığı siyasi baskılar ve mihne olayı eklenince iş daha da zorlaşmaktadır. Bu genel bilgilerden sonra Ahmed b. Hanbel ve Hanbeliliğin ortaya çıkmasına yol açan Mihne ve Haşeviye olgusu üzerinde durmak istiyoruz.

2- HANBELİ MEZHEBİNİN MİHNE VE HAŞEVİYE OLGUSU İLE İLGİSİ

a. MİHNE VE HAŞEVİYE OLGUSU:

İslam düşünce tarihinde kırılma noktası kabul edilebilecek '*mihne*'[326] veya "*Halku'l-Kur'an Fitnesi*" hicri III. asrın en önemli olayı; "*Haşeviye*" kavramı da bu dönemle ilgili en önemli kavramdır.[327] İslam düşünce tarihinin kısa bir kesitinde yaşanan *mihne* olayı ve onun

---

[321] Yavuz, *İslam Akaidinin Üç Şahsiyeti*, s. 20.

[322] Hatib, *Tarihu Bağdad*,IV/423; İbn Ebu Ya'la, *Tabakat*,I/18-21. Bu tür yorumlara şu örnekler verilebilir. Ali b. el-Medini, "Allah bu dini iki adamla kuvvetlendirmiştir ki, onların üçüncüsü yoktur. Bu kişiler; Ridde günü Ebu Bekir es-Sıddik, Mihne günü ise Ahmed b. Hanbel'dir" demiştir. Rebi' b. Süleyman, Şafii'nin şöyle dediğini söyler: "Kim Ahmed b. Hanbel'e buğzederse, o kafir olur". Ahmed b. İshak b. Rahuye babasından şöyle duyduğunu söyler:"Ahmed b. Hanbel ve kendisini feda etmesi olmasaydı, İslam yeryüzünden kaybolurdu". Kuteybe b. Said, "Ahmed b. Hanbel bizim imamımızdır. Kim ondan razı olmazsa o bid'atçıdır". Muhammed b. İshak b. İbrahim el-Hanzali babasından şunu işittiğini söyler: "Ahmed b. Hanbel, Allah ile yeryüzündeki kulları arasında hüccettir". Meymuni, Ali b. el-Medini'nin şöyle dediğini duymuş: "Rasulullahtan sonra İslam hakkında Ahmed b. Hanbel'in yaptığını hiç kimse yapmadı". Ona "Ey Ebu'l-Hasan! Ebu Bekir es-Sıddik da yok mudur?" dedim. O, "Ebu Bekir es-Sıddik da değil, çünkü onun bir takım arkadaşları ve yardımcıları vardı, Halbuki Ahmed b. Hanbel'in arkadaş ve yardımcısı yoktu" dedi. Bk. İbn Ebu Ya'la, *Tabakat*, I/18-21.

[323] Ebu'l-Yüsr el-Pezdevi,*Usulü'd-Din*,(H.Peter Linss),Kahire1383/1963,s.253;çev.Ş.Gölcük,İst.1980,s.362-363.

[324] Koca, Ferhat, *Hanbeli Mezhebi*, s. 32.

[325] Zehebi, *A'lamu'l-Nübela*, XI/253, 261, 273; Subki, *Tabakatu'ş-Şafiiyye*, (nşr. Abdulfettah Muhammed el-Hulv-Mahmud Muhammed et-Tinahi), Kahire 1385/1966, II/52.

[326] Arapça bir kelime olan 'mihne'nin aslı m-h-n'dir; bir şeyin aslına vakıf olmak, üzerinde derinlemesine düşünmek, denemek, soruşturmak, imtihan etmek, musibete duçar olmak, sıkıştırmak, boyun eğdirmek, kırbaçla dövmek, niyetini açığa çıkarmak ve benzeri anlamlara gelir. (Bk. İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, I-XV,Daru Sadr, Beyrut 1414/1994, XIII/401-402.) Kelime Arap şiirinde kullanıldığı gibi, Kur'an'da ve Hadislerde de yer almıştır. Kur'an'da iki yerde geçer; Hucurat, XLIX/3; Mümtehine, LX/10. Bu surenin ismi de aynı kökten gelmektedir ve 'İmtihan Suresi' manasınadır. Hz.Aişe'den gelen bir rivayette bu imtihanın nasıl yapıldığı da açıklanmaktadır; şirk koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarını öldürmemek,iftira atmamak ve isyan etmemek üzere söz verip, Peygamber (s.a.v)'e biat etmek. Bk. Ahmed, *Müsned*, I-VI, Çağrı Yay. İstanbul 1982, VI/270.

[327] Özafşar, M.E, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı Mihne Olayı ve Haşeviye Olgusu*, Ankara 1999, s. 14.

bir sonucu olan Hanbelilik (Haşeviye) olgusunu ele alan pek çok çalışma yapılmıştır.[328] Bu tarihi olay ve büyük ölçüde onun hayat verdiği kavram, inanç yönüyle akide ve kelam ilmini, teknik yönüyle de hadis ilmini ilgilendirmektedir. Ayrıca, günümüze kadar uzanan hadis merkezli cereyanların her türlü tarihi ve kültürel oluşumların tarihi seyri ve iç dinamizmini incelemede de anahtar rolü oynamaktadır. Bu itibarla bir dördüncü asır Berbehari isyanını; bir yedinci asır İbn Teymiyye fenomenini; bir Vahhabi isyanını,[329] Senusiyye hareketini ve nihayet çağdaş Selefi akımları tahlilde, özellikle "Haşevi" kavramının çok önemli yeri vardır.

"Mihne"'nin, birinin sözlü soruşturması yapılmak suretiyle, ifadesinden hareket edilerek gerçek niyetini tespit etmek manasına geldiğinin altını özellikle çizmek gerekir.[330] Zira bu yönüyle kelime ıstılahi bir anlam kazanmış ve özellikle 'ulema' söz konusu olunca; onların sultan tarafından gerçek niyetlerini ortaya çıkarmak maksadıyla sorgulanmaları[331] anlamını yüklenmiştir. Yani, siyasi yönetimin, gerçek niyetlerini ortaya koymak amacıyla, insanları sorgulamaya tabi tutması veya yönetimin sorgulamak amacıyla bir insanı tutuklatması ve onun yapmadığı, söylemediği şeyleri kabulleninceye kadar, o kişiyi baskıya tabi tutması anlamına da gelmektedir. Hatta Şa'bi'nin: "Mihne, bidattir" dediği nakledilir. İbn Manzur bu sözü şöyle izah eder: "Sultanın sorgulamak maksadıyla bir insanı tutuklaması ve onu yapmadığı, söylemediği şeyleri kabulleninceye kadar baskıya tabi tutmasıdır".[332]

Emeviler döneminde sorgulama usulü olan Mihne, sadece siyasi muhaliflere uygulanmamış, aynı zamanda fikri muhaliflere de tatbik edilmiştir. Sapkın kabul edilen kimi anlayış sahipleri bizzat sultan tarafından sorgulamaya alınmış, rivayetlere göre bazen bu sorgulamalar neticesinde bazıları görüşlerinden dönmüştür.[333]

---

[328] Bunlardan bazıları şunlardır: Mihne hk. W. M. Patton, *Ahmad Ibn Hanbal and the Mihna*, Leiden,1897; J. W. Ess, *Ibn Kullab et la Mihna*, Arabica, XXXVII, (1990), pp. 173-233; J. A. Nawas, *A Reexamination of three current explanations for al-Ma'mun's introduction of the Mihna*,IJMS, XXVI(1994),615-629;Zaman, Muhammed Kasım, *Religion and Politics Under the Early Abbasid, The Emergence of Proto-Sunni Elite*, Laiden, 1997, 106-118; Fehmi Cedan, *el-Mihne Bahsun fi Cedeliyyeti'd-Dini ve's-Siyasi fi'l-İslam*, Beyrut 1989; Cabiri, M. Abid, *el-Musakkafun fi'l-Hadarati'l-Arabiyye, Mihnetu İbn Hanbel ve Nekbetu İbn Rüşd*, Beyrut 1995; Bozkurt, Nahide, *Halife Me'mun Dönemi ve İslam Kültür Tarihindeki Yeri*, (A.Ü.Sos. Bil. Ens. Yay.Doktora Tezi) Ankara 1991; Hanbel b. İshak, Ebu Abdullah, *Zikru Mihneti'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, (thk. Muhammed Nağş), II. Baskı, y.y., 1403/1983; Özafşar, Mehmet Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Arka Planı: Mihne Olayı ve Haşeviye Olgusu*, Ankara 1999. Haşevilik hk. Van Vloten, 'Les Havhwia' Actes du onziéme Congrés İnternational des Oriantalistes, Troisié Section, Paris, 1897-1899, pp. 99123; M.Th Houtsma, 'Die Hashwiyya', Zeitschrift für Assyriologie 26 (1912) pp. 196-202; A. S. Halkin, 'The Hashwiyya', JAOS, LIV (1934), PP. 1-28; Altıntaş, Ramazan, 'Haşviyenin Doğuşu ve Kelami Görüşleri', CÜİFD. Sayı, 3, Sivas 1999, s. 57-100; Mallick, M.Tahir, The Traditionists and The Jahmıyya, Hamdard İslamicus, Wol. III no:31980, s. 31-44.

[329] Hodgson, *İslamın Serüveni*, III/170-171

[330] İbn Manzur, XIII/401.

[331] İbn Manzur. A.g.y.; İbn Esir, *en-Nihaye fi Garibi'l-Hadis*, I-V, (thk. T.A.ez-Zavi ve diğerleri), Baskı y.y., t.y., IV/304; Cabiri, Muhammed Abid, *el-Musakkafune fi Hadarati'l-Arabiyye*, s. 65.

[332] İbn Manzur, a.y.; İbn Esir, a.g.y.

[333] Malati, *et-Tenbih ve'r-Red* (thk. Kevseri), II. Baskı, Beyrut 1968, s. 168; İbn Cevzi, *Muntazam*, VII/98. Gaylan'ın siyasi yönüyle ilgili geniş bilgi için bk. Watt, a.g.e. s. 104-107. Rivayete göre Gaylan şüphesi izale

Siyasi ve fikri muhaliflere karşı geliştirilen Mihne müessesesi, Abbasiler tarafından da uygulanmaya devam edilmiştir. Ulemanın halk üzerindeki nüfuzunun farkında olan Abbasi yönetimi, devrin ileri gelen alimlerini sürekli gözetim altında tutmuş; hatta zaman zaman onların karizmasından yararlanmaya da çalışmıştır. Bu dönemde büyük hadis ve fıkıh otoritesi Malik b. Enes[334] ve büyük fıkıh otoritesi kabul edilen İmam Azam Ebu Hanife soruşturulmuşlardır. Bu soruşturma, Malik'in şöhretini ve itibarını daha da artırmıştır.[335] Fakat bu olayın önemli olan yönü ilk defa Hadis, Ehl-i Hadis ve Hadis rivayeti ile Siyasi iktidar arasındaki ilişkinin ortaya çıkmasıdır. Daha önce Mihne'ye tabi tutulan kimseler daha çok siyasi ve akide konusundaki düşüncelerinden dolayı sorgulanırken, Malik b. Enes ilk defa fıkhi bir konudan ve Ehl-i Hadis'ten bir kimse olarak sorgulanmıştır.

Ebu Hanife hayatında birkaç defa Siyasi İktidar tarafından Mihne'ye tabi tutulmuş ve sorgulanmıştır.[336] Ebu Hanife'nin mihnesine sebep olarak onun kendisinden istenilen resmi kadılık görevini kabul etmemesi gösterilir. Ancak rivayetlerin incelenmesinden bunun işin bahanesi olduğu anlaşılır; zira, asıl neden onun siyasal yönetimin meşruiyeti konusunda farklı kanaatlere sahip olması ve isyanlara destek vermesidir. Bu durumun farkına varan Mansur, bir fırsatını kollamış ve kadılık önerisini reddettiği gerekçesiyle ölümüne giden yolu hazırlamıştır.[337] Ebu Hanife'ye göre Hilafetin meşruiyeti, Müslümanların ittifakı ve onayıyla kayıtlıdır. Ebu Hanife, bu görüşünü Mansur'un yüzüne karşı söylemiştir; hatta daha da ileri giderek onun kendisini siyasal amaçlarına alet etmek istediğini; halka, işkence ve hapis korkusuyla alimlerin kendi yanında yer aldığı görüntüsünü verdiğini, halbuki gerçekte onur sahibi hiç bir kimsenin onun hilafetini onaylamadığını ifade etmiştir.[338]

Bu dönemde sapkın kabul edilen kimi akım mensupları da, gerek ferdi, gerekse kitlesel olarak Mihne'ye tabi tutulmuşlardır. Bunun en yoğun yaşandığı dönem, Halife Mehdi dönemidir.[339] Özellikle Zındıklara karşı başlatılan amansız takip, bu işi yürütmekle sorumlu "Sahibu'z-Zenadika" isimli özel bir dairenin kurulmasıyla rasgelelikten çıkartılmış ve kurum-

---

edilince görüşlerinden vazgeçmiş ve şöyle demiş: "Ey Mü'minlerin emiri! Sapık birisi olarak huzurunuza geldim, beni hidayete sevk ettiniz. Kör olarak geldim, gözlerimi açtınız. Cahil geldim, beni aydınlattınız. Allah'a yemin olsun ki, bu günden sonra bir daha asla bu konudan bahsetmeyeceğim." Bu rivayetin asılsız olduğu iddiası için bk. Watt, Montgomery, *İslam Düş. Teşekkül Devri*, (çev. Fığlalı, E.R.) Ankara 1981, s. 105.

[334] Malik b. Enes'in mihnesi hakkında geniş bilgi için bk. İbn Abdiber, *el-İntika fi Fadaili's-Selaseti'l-Fukaha*, Beyrut t.y., s. 43- 44; İbn Cevzi, *Muntazam*, VIII/64; Taberi, VII/760 (III/200); Zehebi, *Nübela*, VIII/80-81;

[335] İbn Abdilber, a.g.e. s. 44, Zehebi, a.g.e. VIII/81.

[336] Saymeri, *Ahbaru Ebi Hanife ve Ashabihi*, II. Baskı, Beyrut 1976, s. 57-58; İbn Abdilber, *İntika*, s. 170-171; Hatib, *Tarihu Bağdat*, XIII/326-328; Zehebi, *Menakibu'l-İmam Ebi Hanife*, (thk. Kevseri-Afgani),Mısır. T.y., 15-17; Zehebi, *Nübela*, VI/401-402.

[337] İbn Abdilber, a.g.e. s. 170-171; Hatip, a.g.e., XIII/329-330; Özafşar a.g.e. s. 20.

[338] Saymeri, *Ahbaru Ebi Hanife ve Ashabihi* s. 59-60. Halife Ebu Cafer Mansur'un tasarrufundaki Abbasi siyasal erkinin, Hadisleri kendi siyasetleri doğrultusunda yorumlamaya çalışmaları ve Ebu Hanife'nin bu görüşe karşı çıktığı ile ilgili rivayetler için bk. Saymeri, a.g.e. s. 60-61.

laştırılmıştır.[340] Böylece zındıklık; düşünce ve yaşayışı itibariyle şeriata karşı çıkan herkesi, bünyesinde toplayabiliyordu. Zındıklara karşı yürütülen bu kampanyada halife kendisi de sorgulamalara bizzat katılmıştır. Bunun örneklerinden birisi kelamcı, Salih b. Abdulkuddus'un sorgulanmasıdır. Rivayete göre o, İbn Mukaffa[341] ve arkadaşlarıyla birlikte Kur'an'a nazire yazmaya teşebbüs eden; Mutezile'nin ileri gelen otoritelerinden Ebu'l-Hüseyin el-Allaf[342] ile tartışmalar yapan meşhur bir zındıktır. Halife yakalanıp getirilmesi talimatını verir; huzuruna gelince de onun konuşmasından, engin ilminden, şık görüntüsünden ve nezaketinden etkilenir ve serbest bırakır; fakat ardından tekrar huzuruna çağırtarak, kendisine ait, insan karakterinin değişmeyeceği temasını işleyen bir şiiri hatırlatır ve bunun böyle olup olmadığını sorar. Evet demesi üzerine de; öyleyse senin de karakterin değişmeyecek demektir, sana senin yargınla hükmediyoruz der ve öldürülmesi emreder; Salih öldürülür ve şehrin köprüsüne asılır.[343]

Bu Mihne politikası, Mehdi'nin tavsiyesi üzerine oğlu Hadi ve ondan sonra Harun Reşid dönemlerinde de sürdürülmüştür.[344] Ancak Mihne'nin çok yaygın bir şekilde uygulandığı ve hatta kurumsal işleyişini çok sistemli bir biçimde sürdürdüğü dönem Me'mun dönemi olmuştur. O seleflerinden devraldığı bu politikayı Zındıklara karşı artırarak devam ettirmiş, bizzat kendisi toplu sorgulamalara başkanlık etmiştir.[345] Bu sorgulamalardan birisinde kendilerinin ziyafete gittiklerini zannederek aralarına katılan bir otlakçıya, yolda durumlarını açıklayan grubun ifadeleri, Mihne'nin genel devlet politikası olduğunu göstermesi bakımından ilginçtir.[346] Nitekim P.K.Hitti de Mihne kurumunu, teşkilatlı, sistematik tahkikat ve ceza kurumu olarak değerlendirmektedir. Yakalananlar, kalabalık gruplar halinde Mihne'ye sevk ediliyor, burada sorgulanıp yargılandıktan sonra itham vaki görülmezse salıveriliyor, aksi halde derecesine göre hapis veya idam cezasına çarptırılıyordu.[347]

Görülüyor ki, Mihne, uygulamaları dikkate alındığında basit ve gündelik bir baskı olayı değil; bilakis, siyasal otoritenin, devletin güvenliği gerekçesiyle, muhalif düşüncelere

---

[339] Watt, a.g.e., s. 216.

[340] Taberi, VIII/165 (III/520); İbn Cevzi, *Muntazam*, VIII/287; Zaman, Muhammed Kasım, *Religion and Politics under the Early Abbasids; The Emergence of the Proto-Sunni Elite*, Leiden 1997, s. 67. Zındıklar'la ilgili kapsamlı bir araştırma için bk. Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul 1988.

[341] İbnu'l-Mukaffa, Mansur'un iktidarı zamanında öldürüldü. Ashab hakkında yazdığı risalesinde halifeye şeriatı birleştirmesini teklif eden İbnu'l-Mukaffa, gerçekten, şeriatın, farklılık ve tenakuzlarıyla baştan sona na-tamam bir beşer eseri olduğunu söylemek istiyordu. (Bk. Laoust, *İslamda Ayrılıkçı Görüşler*, s. 88).

[342] İbn Murtaza, Muhammed b.Yahya, *Kitabu Tabakati'l-Mutezile*,(nşr.Susanna Diwald-Wilzer) II.Baskı, 1988 s. 44-49;Aydınlı, Osman, *Mutezile'nin Beş Esasının Teşekkülünde Ebu'l-Huzeyl'i Yeri*,(Yay.Dokt.Tezi) Ank.1998.

[343] İbn Cevzi, age. VIII/287; Atvan, *Hüseyin, ez-Zenadıka ve'ş-Şuubiyye fi'l-Asri'l-Abbasiyyi'l-Evvel*, s. 47-55.

[344] Taberi, VIII/190-191 (III/549-550); Zaman, *Religion and Politics*, s. 62.

[345] Mesudi, *Müruc*, IV/9-10.

[346] İfadeler şöyledir: "Şimdi sen de zabta geçtin, zincire vuruldun. Bize gelince; biz, Me'mun'a jurnal edilen Mani inancına sahip bir grubuz, huzuruna gireceğiz; bize sorular sorarak, görüşlerimizi anlamaya çalışacak; çeşitli işkenceler (mihen) yaparak bizi, görüşlerimizden dönmeye ve tevbeye davet edecek..." Mesudi, a.g.y.

[347] F. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, (çev. Salih Tuğ), İstanbul 1989, II/660-661; Ocak, *Zındıklar*, s., 54.

karşı başlattığı sistematik bir sorgulama, caydırma ve imha politikasıdır.[348] Bu politika konjonktüre uygun olarak hem devletin asli unsurları olan Müslüman kişi ve gruplara, hem de sapkın kabul edilen kişi ve gruplara uygulanmıştır.

Haşviye ve Haşeviye[349] sıfatının, bir zümreyi ya da fırkayı nitelemek üzere, ilk defa ne zaman ve kimin tarafından kullanıldığı konusunda farklı kanaatler ileri sürülmektedir. Burada, kelimenin siyasal bir bağlamda da kullanılmış olması bakımından Ahmed b. Hanbel'in naklettiği bir rivayeti zikretmek istiyoruz. "Ebu Said el-Hudri'den nakledildiğine göre Peygamber şöyle buyurmuştur: Yakın bir gelecekte bir takım idareciler olacaktır; etraflarını zulmeden ve yalan söyleyen adamlar sarmış olacaktır. Kim onların zulmüne arka çıkar ve yalanlarını onaylarsa benimle alakası yoktur, benimde onunla alakam yoktur; her kim de onların yalanlarını doğrulamaz, zulümlerine destek vermezse, ben onunlayım, o da benimle".[350] Rivayet sahih ise bu nitelemeyi; belli amaçla, bir lider etrafında toplanmış kalabalık anlamında, ilk defa Hz. Peygamber kullanmış demektir.[351]

Haşeviye nitelemesinin Ehl-i Hadis'le ilgili olarak ilk defa ne zaman kullanıldığına dair kaynaklarda iki rivayet bulunmaktadır; Bunlardan birisi Halife Cafer el-Mansur'un, İbn Cüreyc'in kaleme aldığı bir hadis kitabındaki rivayetlerin başındaki senetlerdeki fazlalıkları el-Haşv olarak nitelemesiyle ilgilidir.[352] Diğer rivayet ise, Ebu Hanife'nin kendisine mektup gönderen Şu'be b. El-Haccac'ı "Şehrin ne iyi haşvidir o", diyerek övmesidir.[353]

Haşeviye kelimesi hadis ve hadisçilerle ilgili bu iki kullanımının dışında, ayrıca, toplumun alt tabakasına mensup, kültür düzeyi düşük, entelektüel birikimden yoksun kalabalık halk yığınları anlamında da kullanılmıştır. Bu kullanımın en tipik misali Memun'un mihne

---

[348] Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, s. 23. Mihne ve mihne uygulamaları hakkında geniş bilgi için bk. Ay, Mahmut, *Mutezile-Siyaset İlişkisi*, (Yayınlanmamış doktora tezi), Ankara 2000, s. 242- 285.

[349] Arapça h-ş-y kökünden türetilmiş bir kelimedir haşevi. el-ihtişa, doldurmak anlamındadır. (Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I/404-405.) Eğer sözü yahut insanı niteleyen bir sıfat olarak kullanılırsa el-Haşv; itimat edilmeyecek boş söz, veya kimse anlamına gelir. (Bk. İbn Manzur, XIV/180.) Huşvetu'n-nas; insanların sefil güruhu; Fülanun min hişveti fülan, denilirse bunun anlamı; filan kimse, falancaların ayak takımındandır, demektir. (Bk. İbn Manzur, agy.) Devenin de, insanın da kötürüm ve pek işe yaramayan takımına Haşiye denir. (Bk. İbn Manzur, agy.; İbn Esir, age., I/392; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V/72.) Kenar, taraf anlamına da gelmekte; hatta buradan taraftar manasını ve kitabın kenarına düşülen not anlamını da ifade etmektedir. İbn Manzur, a.y.; *el-Mu'cemu'l-Vasit*; Atay, Hüseyin, I/383-384. Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, s. 536.) Haşiye literatürde çok kullanılan bir yazım türüdür. Toprağın sıfatı ise; 'arzun haşatun', verimsiz, hayırsız toprak demektir. Bitkinin sıfatı ise, aslı bozulmuş, kokmuş manasınadır. (Bk. İbn Manzur a.y.) Türkçe'de; darmadağınık, işe yaramaz, kırık dökük, kötü anlamında argo olarak kullanılan haşat kelimesi de, bu köktendir. (Bk. *Türkçe Sözlük*, TDK; Doğan, a.g.y.) Elbisenin sıfatı olarak kullanılırsa, onun kenarı veya eteği manasınadır. el-Haşv, toplamak, bir araya getirmek demektir. Gramerdeki haşâ da, bir kuralın istisnası anlamındadır; bir kimseyi, bahsi geçen bir grubun dışına atmak, kenarına koymak, dışında tutmak, onlara dahil etmemek anlamındadır. (Bk. İbn Manzur, XIV/182.)

[350] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III/24,92.

[351] Rivayet hakkında hadis tekniği bakımından değerlendirme için bk. Özafşar, A.g.e. s. 25.

[352] Hatib, *Tarih*, X/404 (5573), Zaman, *Religion and Politics*, s. 126. Halife'nin Malik'in Muvatta'ı ile ilgili diyalogu da benzer niteliktedir. Özafşar, a.g.e. s. 26.

sürecini başlatan mektubunun giriş cümleleridir.[354] Bu mektupta kullanılan "Haşvi'r-raiyye ve sefeleti'l-amme" ifadeleri, Haşviye'nin kitlesel karakterini ve özellikle de toplumun alt katmanlarına mensup kalabalıkları ifade etmektedir. Burada dikkati çekilmesi gereken bir nokta da, hicri II. asırdan itibaren, özellikle de ikinci yarısında, hadisçilik cereyanı, muazzam derecede kitleselleşmiş; hatta mübalağalı da olsa, onlardan ileri gelen bir hadis ravisinin meclisine yetmiş bin dolayında insanın katıldığı ifade edilmiştir.[355] Halkın bu kadar ilgisine mazhar olan zat, Vasıtlı Yezid b. Harun'dur. O, Me'mun'un korkusundan sağlığında mihne sürecini başlatamadığı ileri sürülen kişidir; Bağdat'a gelişinde halk onu adeta bayram yaparcasına karşılamıştır. O, on binlerin gönlüne taht kurmuş, taht sahiplerini de korkutmuş birisidir.[356]

Bu rivayetler mübalağalı olsalar bile, hadis rivayetiyle meşgul olan kesimlerin, halkla iç içe olduklarını ve halk tipi bir alim prototipine uyduklarını gösterir. Halkın onlara rağbet etmelerinin en önemli sebebi, sonuçta Hz. Peygamber'in sözleriyle ilgilenmeleri, yani kutsalla yakın olmalarıdır. Bu itibarla daha h. II. asırda, ravilerin diyar diyar dolaşıp hadis toplamalarına, topladıkları hadislerin içeriğinden çok, muhtelif türden senetleriyle ilgilenip, onları biriktirmelerine; ravilerin fıkıh, kelam gibi entelektüel altyapıdan yoksun bulunmalarına ve kalabalık halk yığınlarının etraflarında toplanmalarına bakılarak hadis rivayetiyle meşgul olanların geneline bu ad, yani Haşevi adı verilmiş gibi gözükmektedir. Ancak Mihne öncesi dönemde meydana gelen kamplaşmalar, bu nitelemeyi literatüre de geçirmiş; Mihne ile birlikte bu niteleme, tarihi bir olgu haline gelmiştir.

Halku'l-Kur'an düşüncesinin, ilk defa Emeviler döneminde Ca'd b. Dirhem tarafından ortaya atıldığı, Cehm b. Saffan tarafından da savunulduğu söylenilen bir anlayıştır. Bu kişilerin hangi saikle böyle bir görüş ortaya attıkları bilinmemektedir. Ancak bu anlayışı, Tevratın yaratılmış olduğu görüşünü benimseyen Yahudi telakkisinin bir yansıması; Hıristiyan teolojisinin etkisi ve Grek felsefesinin tesiriyle izah etmeye çalışanlar bulunmaktadır. Bunun Müslümanlar arsındaki Kader tartışmalarının bir sonucu olarak belirdiğini savunanlar da vardır.[357] En az bunun kadar tartışılan bir husus ta, konunun siyasi mülahazalarla mı, yoksa teolojik endişelerle mi ortaya çıktığıdır. Başta Watt olmak üzere ona tabi olan kimi araştırmacılar, meseleyi salt siyasi bir mesele olarak değerlendirmekte fakat olayın arka planını

---

[353] Saymeri, *Ahbar*, s. 51, 73; Hatib, *Tarih*, IX/259; Zehebi, *Nübela*, VII/206; Özafşar, a.g.e. s. 26.
[354] Taberi, VIII/632, (III/113).
[355] Semani, Abdülkerim, *Edebü'l-İmla ve'l-İstimla*, I. Baskı, Beyrut 1981, s. 16.
[356] Hatib, *Tarih*, XIV/337-347 (7661); Zehebi, *Nübela*, IX/361-362.
[357] Bu konuda geniş bilgi için bk. İbn Kuteybe, *el-İhtilaf fi'l-Lafz*, s. 47; Patton, *The Mihna*, s. 47; Watt, *İslam Düş. Teş. Devri*, s. 305-306; Koçyiğit, *Kelamcılarla Hadisçiler*, s.189-192; Ebu Gudde, Halkı Kur'an Meselesi, (çev. Müçteba Uğur), AÜİFD, XX/307-309; Kırbaşoğlu, Allah'ın Kelamı Olması Açısından Kur'an'ın Mahiyetiyle İlgili İhtilaflar, AÜİFD, XXVIII/427-428; Bozkurt, Nahide, *Halife Me'mun Dönemi ve İslam Kültür Tarihindeki Yeri*, s. 135-136; Yavuz, Halku'l-Kur'an, TDVİA, XV/371-372.

açıklamakta yetersiz kalmaktadırlar.[358] Kimileri ise bunun teolojik bir tartışmanın sonucu olduğunu kabul etmekle birlikte, onu Mu'tezile'nin Kur'an'ı küçümseyen anlayışlarına bağlamaktadır.[359] Bazıları da Mihne'yi ulemanın dini otoriteyi temsiline ve sosyal konumlarına karşı bir meydan okuma olarak görür.[360]

Bu konuda etken unsur; tarihi seyir içerisinde gelinen fikri ve kültürel şartlara ve olayın doğrudan tarihi vesikaları sayılan halife mektuplarından tespit edilebilir. Me'mun'un konuyla ilgili mektupları esas alınırsa, Halku'l-Kur'an anlayışının ve buna bağlı olarak yaşanan Mihne olayının, öncelikle dinin istismarından kaynaklandığı söylenebilir. Daha önce arz ettiğimiz tarihi süreç, halkın din telakkisini iyiden iyiye ablukaya alan çevre kültürlerin tesirini bertaraf etmekle kendini yükümlü hisseden siyasi iradenin tasarrufu olduğu düşünülebilir.[361] Me'mun'un olayı başlattığı zaman ve yer dikkatle izlenmelidir; onun, kendisi Bağdat'ta iken böyle bir işe teşebbüs etmediği, Tarsus'ta bulunduğu bir sırada valisi İshak b. İbrahim'e mektuplar yazdığı görülür. Bu sırada, özellikle Harran bölgesinde yaşayan ve Mandean inancına mensup zümrelere de, mutlaka semavi bir dine girmeleri, aksi takdirde ölümle cezalandırılacakları şeklinde bir talimat yollaması manidardır.[362] Klasik İslami disiplinlerin yanında antik felsefe ile de meşgul olan bir siyasi otoritenin, böyle davranması şaşırtıcı görülmeyebilir. Hele hele Harran bölgesinde yaşayan Mandeanların inançlarının Mesudi tarafından; "Harran Sabiileri, Yunanların avam tabakasıdır, ve felsefeleri ise mütekaddimun felsefesinin Haşviye kısmıdır"[363] şeklinde nitelendirilmesi, Halife'nin de mektubuna başlarken halkın din konusunda sapkın eğilimlere yöneldiğini belirtmesi ve; "Emiru'l-mü'minin şunu iyi bilir ki, tebeanın fikir ve anlayıştan yoksun haşiyesinden olan ekseriyet ve aşağı tabaka..."[364] ifadelerine yer vermesi, kendince ilimden yoksun kitlelerin, gözü yumuk biçimde benimsedikleri doğmalarla mücadele etmeyi, kendine görev telakki ettiği şeklinde yorumlanabilir.[365]

Onun bu konuda yazdığı ikinci mektupta; bilhassa Müslüman halk arasında Allah'tan başka kadim bir varlığın olabileceği şeklindeki inancın, Hıristiyanların Hz. İsa'nın mahluk olmadığı yolundaki tezlerine benzediği, yani onların bu anlayıştan etkilendiklerini ima etmesi de, kendisinin çevre kültürlerin ve kadim inançların Müslümanlık düşüncesi üzerindeki tesirlerini yok etme gayreti içerisinde olduğu şeklinde anlaşılabilir.[366] Tarihi süreç ve kültürel

---

[358] Watt, a.g.e., s. 225; Kırbaşoğlu, a.g.m. s. 429-430.
[359] Koçyiğit, a.g.e., s. 216-217.
[360] Zaman, *Religious and Politics*, s. 108.
[361] Bu görüşün bir savunması için bkz. Bozkurt, a.g.t., s. 139.
[362] Weir, T.H., Harran, İ.A., M.E.B., V/I/300.
[363] Mesudi, *Müruc*, I/95; Ayrıca bkz. Cerrahoğlu, İsmail, Kur'an'ı Kerim Ve Sabiiler, AÜİFD, X/108.
[364] İbn Tayfur, *Kitabu Bağdad*, Kahire 1949, s. 183-184; Taberi, VIII/632; İbn Cevzi, *Muntazam*, XI/16.
[365] Özafşar, a.g.e. s. 42.
[366] İbn Tayfur, *Kitabu Bağdad*, s, 184; Taberi, VIII/635(III/1118); İbn Cevzi, *Muntazam*, XI/19.

ortamla bu ifadelerin örtüştükleri de ileri sürülebilir. Bu konuda çevresinde bulunan Mutezili eğilimli alimlerin onu etkilediği de bir gerçektir.[367]

Bu arada onun mektuplarında "hak etmedikleri halde, halkın gözünde önder olmaya çalışanlar" ve benzeri ifadelere yer vermesi,[368] halk İslamı'nın ve bilhassa buna öncülük eden hadisçilerin o sıralardaki popülaritelerinin, had safhaya ulaştığı şeklinde yorumlanarak orada bırakılamaz. Halkın desteğini, her zaman arkasında görmek isteyen siyasi erkin, açıkça buna ters bir tutum içerisine girmesi, siyaseten anlamlı değildir. Nitekim daha sonra, halkın infiali ve toplumda derinleşen rahatsızlık, siyasi otoriteyi konum değiştirmeye itmiş ve devletin din politikası konjonktüre uygun hale getirilmiştir.

Mihnenin tarafları, Mihne sürecini başlatan ve yürüten Devlet ve Mihne'ye muhatap olan Halk önderleri ve halkın bizzat kendisidir. Buradan Mihne'nin bir devlet politikası olduğunu anlıyoruz. Dolayısıyla, bunu yalnızca siyasal erki elinde tutan Halife'nin şahsına; yahut bürokrasisinde etkin olan yönetici sınıfa veya devletin din politikasını belirleyen bir ulema sınıfına fatura etmek, ikna edici değildir. Mihne süreci dikkatle izlenirse, başta halife olmak üzere, devletin veziri, valileri, danışmanları, kadıları, hasılı, devletin bütün kurumlarının olayın içerisinde yer aldığı görülür. O zaman bu bir devlet politikasıdır ve öyle olduğu için de siyasal bir bakışla yorumlanmak zorundadır. Olaya siyaset gözlüğüyle bakıldığında da bu devlet politikasının gerekçesinin "devletin güvenlik" sorunu olduğu düşünülebilir. Ya devletin güvenliği gerçekten tehdit altındadır, yahut siyasal otorite muhtemel tehditlerin zamanla gelişmesinden endişe etmektedir, onun için de daha büyümeden bertaraf edilmelidir.[369]

Burada dikkat edilmesi gereken nokta Mihne sürecinin mağduru olan çevrelerin, Mihne öncesinin kudretli yöneticileri Mehdi ve Harun Reşid zamanında hatırı sayılır bir yere sahip olmaları, bizzat halifeden destek ve teşvik gören kimseler olmalarıdır.[370] Mihne sonrasında da, Halife Mütevekkil döneminde tekrar itibarları iade edilmekte, yine bizzat halifeden destek ve teşvik görmektedirler; hatta devletin bürokratik atamalarında belirleyici olacak kadar nüfuz kazanmaktadırlar. Şu halde bu çevreler, yönetimlerin görmezden gelemeyecekleri kadar güçlü ve ağırlıklı bir sosyal tabana sahipler demektir.[371]

Bütün bunlar olurken, Abbasi yönetimine karşı yürütülen muhalefet de toparlanma ve iktidarı yeniden ele geçirme hesaplarını sürdürmektedir. Bu çerçevedeki kalkışmalardan birisi, 195/810 yılında Şam'da gerçekleşmiştir. Ali b. Abdullah b. Halid b. Yezid b. Muaviye, Ebu'l-

---

[367] Bozkurt, a.g.t., s. 137.
[368] İbn Tayfur, *Kitabu Bağdad*, 182; Taberi, VIII/632-633, 640.
[369] Özafşar, a.g.e. s. 43.
[370] Zehebi, *Nübela*, IX/290; Zaman, *Religious and Politics*, s. 156-158.
[371] Özafşar, a.g.e., s. 44.

Amaytar es-Süfyani isimli bir zat, kendisinin hem Haşimi hem de Emevi soyundan geldiğini söyleyerek, Emevi yönetimini tekrar egemen kılmak amacıyla halifeliğini ilan etmiştir.[372]

Tarihi rivayetlere ve isyanın başını çeken Ali b. Abdullah'ın kişiliğine bakıldığı zaman bu olay, daha önce de gerçekleşen sıradan Emevi isyanlarından ayrılmaktadır.[373] Öncelikle bu olayın arkasında, bir gün zuhur etmesine mutlak gözüyle bakılan "Süfyani el-Muntazar" inancı yatmaktadır.[374] Cabiri'nin deyimiyle, yönetimde ağırlık kazanan Fars unsuruna karşı tepki olarak tekrar Arapları egemen hale getirme arzusunun beslediği bu anlayış, doğal Arap kabilelerinden de destek görmüştür.[375] Bu girişilen isyanın, etnik bir tabana sahip olduğunu gösterir. Olayı ayrıcalıklı kılan diğer bir husus, Ali b. Abdullah'ın kişiliğidir; o ilmi kişiliği ve karizmatik yönüyle öne çıkmaktadır. Hatta kendisi beklenen Süfyani olduğuna kani olduktan sonra, böyle bir eyleme girişmiştir.[376] Diğer taraftan o bir hadis alimidir. Şam'ın büyük hadisçisi; İbn Main'in bir benzerini, Ebu Hatim'in de ondan daha saygınını görmediğini söylediği Ebu Müshir Abdülala b. Müshir gibi Mihne kurbanı kimi hadisçiler, kendisinden rivayette bulunmuşlardır.[377] Ebu Müshir, sadece ondan rivayette bulunmakla kalmamış, aynı zamanda onun tarafından Şam kadılığına atanmıştır.[378] Zehebi, onun mihnesini anlatırken, zamanında bu görevi üstlenmiş olmasının bunda etken olduğunu söyler.[379] Kütübü Sitte ravilerinden olan Ebu Müshir'i, Ahmed b. Hanbel, Şam'ın Ashab-ı Hadise mensup üç simasından biri olarak zikreder.[380] Ahmed b. Hanbel'in bu Süfyani isyanıyla yakından ilgilendiği ve nasıl olup bittiğiyle ilgili bilgiler almaya çalıştığına dair rivayetler vardır.[381]

---

[372] Taberi, VIII/415(III/830); İbn Cevzi, *Muntazam*, X/14; İbn İmad, *Şezerat*, I/I/342.

[373] Abbasiler döneminde gerçekleşen Emevi isyanlarıyla ilgili olarak bk. Sarıçam, a.g.e. s. 392-398.

[374] "Beni Ümeyyenin "Süfyani" kolunda "beklenen Süfyani" (es-Süfyani el-Muntazar) inancı vardı. Bu inançla ilgili sözü atanın Yezid b. Muaviye'nin oğlu Halid olduğu rivayet edilir. Hilafet Mervan b. Hakem'e geçince Halid, Süfyanilerin Hilafete olan arzularını arttırmak için böyle bir söz ortaya atmış ve bir gün gelip hilafetin tekrar Süfyanilere geçeceğini iddia etmiştir. Bk. Zübeyir, *Kitabu Nesebe-i Kuraya*, s. 129, (thk.E.Lebi Provençal) Kahire 1951 s. 129. Abbasilerin ilk dönemlerinde bu isim altında isyanlar çıktığı gibi bu inanç; Beni Ümeyyenin bakiyelerinde, azadlarında ve taraflarında uzun müddet tesirini muhafaza etmiştir. Mesudi, 324/935-936 yılında Taberiye şehrinde, bir Süfyani'nin Şam'da zuhur edeceğine inananların bulunduğunu kaydetmektedir. Bk. *el-Tenbih ve'l-İşraf*, Kahire 1938, s. 307-308; Sarıçam, a.g.e. s. 394 (dipnot, 287). Süfyani düşüncesinin ortaya çıkışı ve rivayetlere aksedişi konusunda kapsamlı bir çalışma için bk. Madelung, Wilfrwed, The Süfyani Between Tradition and History, *Studia İslamica*, LXIII/Paris 1986, s. 5-48.

[375] Cabiri, *Musakkafun*, s. 95.

[376] Zehebi, *Nübela*, IX/285-286.

[377] Zehebi, *Nübela*, IX/285; İbn İmad, *Şezerat*, I/II/44. Ebu Müshir, Mihne sürecinde Şam'dan tutuklanarak, Rakka'ya halifenin huzuruna sorgulanmak üzere götürülmüş, sorgu sırasında Kur'an'ın mahluk olduğu görüşünü şiddetle reddetmiş, fakat boynunun vurulması talimatı üzerine görüşünden dönmüştür; ancak Me'mun, onun bu itirafını kabul etmemiş ve Bağdat'a hapse yollamıştır; hapiste de ölmüştür. İbn Sa'd, *Tabakat*, VII/473.

[378] Zehebi, *Nübela*, X/232.

[379] Zehebi, a.g.e. s. X/234.

[380] Zehebi, a.g.e. s. 231.

[381] Zehebi, a.g.e., s. 285.

Süfyani isyanına kalkışanlarla hadisçiler arasında ilgi bulunduğu açıktır; olayı tasvip ediyor görünmeseler bile, olayın elebaşılarına sempatiyle baktıkları muhakkaktır.[382] Buna benzer Süfyani isyanları Me'mun ve Mu'tasım zamanlarında da tekrarlanmıştır.[383] Bu kargaşalar sırasında Bağdat'ta ortaya çıkan otorite boşluğunu doldurmak amacıyla sivil bir inisiyatifin ortaya çıktığı ve bu sivil inisiyatife halkın ileri gelen simalarının öncülük ettiği dikkat çekicidir. Bu ileri gelen simalar arasında Mihne'nin en büyük kurbanlarından biri olan Ahmed b. Nasr el-Huzai de vardır.[384] Ashab-ı Hadis'in bu ileri gelen siması, babasının devlet nezdindeki itibarından da cesaret alarak, Mihne sürecinde yönetimi doğrudan eleştirmekten sakınmamış; hatta, Vasık zamanında halifeyi tenkit eden konuşmalar yapmış ve nihayet 231 senesinde tertiplenen bir ayaklanma teşebbüsüne elebaşılık yaptığı için tutuklanmış ve Mihne sonunda feci bir biçimde öldürülmüştür. Ayaklanma girişiminin ortaya çıkarılmasının ardından yapılan takiplerle yirmi binden fazla bağlısı tutuklanmış ve özel zindanlara doldurulmuştur. Mahkumlara verilen maaştan mahrum bırakılmışlar; ziyaretlerine izin verilmemiş; zincirlere vurulmuşlardır. Bir kısmı hapiste ölmüştür.[385] Bu olay da hadisçilerin dönemin siyasal ve sosyal muhalefet hareketleri ile olan yakın ilişkisini gösteren önemli bir örnektir. Ayrıca, Bağdat'ta siyasi otorite boşluğundan kaynaklanan toplumsal kaosu durdurmak amacıyla ortaya çıkan sivil inisiyatif, içinden "el-Mutavva'a" veya "Ruesau'l-amme" adı verilen kendi liderlerini de çıkarmıştır. Bunlar halkın nazarında büyük bir "otorite" edinmişlerdir.[386]

Aslında Me'mun, yetişme tarzı itibariyle hadise meraklı olan, hatta kendisi bizzat hadis rivayet eden bir kimsedir.[387] Me'mun hadisçilere yakınlığıyla bilinen Yahya b. Eksem'i Kadıyu'l-Kudat makamına getirmiş, ülke yönetimini kendisine tevdi etmiştir.[388] Onu bu göreve getirmek suretiyle onlarında gönlünü kazanmak veya onlara da devlet tarafından bir kredi tanımak istemiş olmalıdır. Rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla o, yalnızca devlet yönetimiyle meşgul olmamış, devlet nezdindeki görüşmelerde hadisçilerin yaklaşımını dillendirmiş ve onlar hesabına girişimlerde bulunmuştur.[389] Bu girişimlerinde genellikle halkın infialini

---

[382] Özafşar, a.g.e. s. 46.
[383] Taberi, IX/116-118; Sarıçam, a.g.e., s. 398. Bu olaylar hakkında geniş bilgi için bk. Taberi, VIII/428; VIII/528-529; VIII/543-544; VIII/549; VIII/552; VIII/445-471; Mesudi, *Müruc*, III/402-403, 420; İbn Cevzi, *Muntazam*, X/36-39, 48, 92; Cabiri, *Musakkafun*, s. 90-93; Özafşar, a.g.e. s. 45-55.
[384] Taberi, IX/136(III/1344).
[385] Taberi, IX/135, 139 (III/1343, 1349).
[386] Cabiri, *Musakkafun*, s. 92.
[387] Zehebi, *Nübela*, X/275-276. Me'mun'un hadis ve hadisçilerle olan münasebetiyle ilgili olarak bkz. Talat Sakallı, Halife Me'mun ve Hadisçilerle olan Münasebetleri, E.Ü. İlahiyat Fak. Der., VI/245-270; VII/113-131.
[388] Yahya b. Eksem hakkında bk. Hatib, *Tarih*, 191-204 (7489); Zehebi, *Nübela*, XI/313; Zehebi, *Mizan*, IV/361-362 (9459); İbn Tayfur, a.g.e., s. 139-140; İbn Cevzi, *Muntazam*, XI/313.
[389] Bu konuda bk. İbn Tayfur, a.g.e., s. 54.

gerekçe göstermesi dikkat çekicidir.[390] Halife'nin Mihne sürecinden kısa bir zaman önce Yahya b. Eksem'i görevinden uzaklaştırması;[391] Mihne sürecinin bitimini müteakip aynı şahsın Halife Mütevekkil tarafından büyük bir törenle tekrar aynı göreve getirilmesi, onun toplumsal muhalefet hareketiyle yakın ilişkisinin göstergesi sayılabilir.[392]

Bu arada, saray çevresinde günün polemik konuları ele alınıyor; her grup kendi yaklaşımını savunuyordu. Ancak tartışılan konular sarayın sınırlarını aşarak dalga dalga halkın içerisine yayılıyordu.[393] Me'mun'un Hz. Ali'nin üstünlüğüne kani olması, zaten Şiilere yaklaştığı için iyiden iyiye halifeye karşı öfke dolu olan hadis çevrelerini rahatsız ediyordu. Bu rahatsızlık kuvveden fiile doğru bir eğilim göstermiş olacak ki Me'mun, bu çevreleri baskı altına almak maksadıyla daha 206/821 senesinde Mihne sürecini başlatmayı bile düşünmüştür. Ancak, Yahya b. Eksem'in naklettiğine göre halife, Yezid b. Harun'un popülaritesi ve halk üzerindeki karizmatik tesiri yüzünden bundan vazgeçmiştir.[394] Yezid b. Harun'un emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker misyonunu üstlenenlerden olduğunu öğrendiğimiz zaman[395] hadisçilerin öncülük ettiği toplumsal muhalefetin ciddi boyutlarda olduğunu daha rahat söyleyebiliyoruz.[396] Nitekim Me'mun, Yezid b. Harun'un ölümünden beş yıl sonra, 211/826 de, Muaviye'yi hayırla yad edenlerin ve onu sahabeden herhangi birine üstün tutanların rejim aleyhtarı kabul edileceklerini ilan etmiş, bir yıl sonra da Kur'an'ın mahluk olduğu görüşünü ve Hz. Ali'nin üstünlüğü anlayışını resmi devlet görüşü olarak deklare etmiştir.[397] Bunun tek toplumsal muhalefetinin hadisçiler olduğu unutulmamalıdır. Hadisçilerin bu tepkisinde Arapçılığın mı yoksa dini anlayışın mı baskın olduğu tartışılabilir.

İmparatorluğun merkezindeki, iç tehdit sayılabilecek toplumsal ve siyasal muhalefeti kontrol altına aldıktan sonra Me'mun, dış tehditlere yönelmiş ve 214/829'te Babek el-Hürremi üzerine bir ordu gönderirken, kendisi de 215/830'te Rum seferine çıkmıştır.[398] Memun, Şam ve Mısır seferlerini yaparak, 218'de Rakka'da istihkam etmiştir; Mihne sürecini de buradan gönderdiği bir mektupla başlatmıştır.[399] Memun dönemi ile birlikte Mihne politikası ideolojik bir içeriğe bürünerek, sistemli ve planlı bir şekilde devam etmiştir. Mihne politikası-

---

[390] İbn Tayfur. a.g.e., s. 54.
[391] Taberi, *Tarih*, VIII/649(III/1139); Cabiri, *Musakkafun*, s. 79-80.
[392] Hatib, *Tarih*, XIV/200-201.
[393] İbn Tayfur, a.g.e., s. 45.
[394] Rivayet şöyledir: "..Onun gücünden veya saltanatından çekiniyor değilim. Esas çekincem, ben bunu başlatınca bana karşı çıkar, bunun üzerine halk ayrılığa düşer ve iç savaş (fitne) çıkar. Ben bunu istemiyorum, der." Hatib, *Tarih*, XIV/342 (7661); Zehebi, *Nübela*, IX/362.
[395] Hatib, a.g.e. XIV/346.
[396] Cabiri, Muaviye'nin fazileti ekseninde odaklanan hadisçi yaklaşımın Yezid b. Harun'un çizgisini devam ettiren Ahmed b. Hanbel ve arkadaşlarınca genişleyerek sürdürülmüş olabileceği yorumunu yapar. Age., s. 96.
[397] Taberi, VIII/618(III/1098); 619(III/1099).
[398] İbn Tayfur, a.g.e., s.97, 111-113.

nın temel argümanı "Kur'an'ın Yaratılmışlığı" ve Allah'ın ahirette görülmeyeceği inancı etrafında şekillenmiştir. Kur'an'ın yaratılmışlığı inancına siyasi bir içerik yüklenerek, bu inanç ideolojik bir karaktere büründürülmüş ve bir doğma haline dönüştürülmüştür. Bu yolla hem Mutezilenin hem de İslam düşüncesinin kaderini tayin eden tarihi bir sürece girilmiştir.[400]

Halifenin diyar-ı küfre karşı cihada yöneldiği bir sırada çok sistematik olarak başlattığı Mihne sürecini, onun entelektüel fantezisine; yahut etrafındaki danışmanlarının ideolojik egolarını tatmin maksadıyla devreye soktukları bir gösteriye bağlamak makul değildir. İşin aslı, halifenin kutsal cihada çıkmak suretiyle dini ve milli heyecanı yanına aldığı bir sırada; boş bıraktığı hilafet merkezi Bağdat'ta muhtemel bir iç isyanı önlemek maksadıyla Mihne politikasını devreye sokmasıdır. Halife'nin güçlü istihbaratının ve Rakka'ya istihkam etmeden evvel gerçekleştirdiği Şam ve Mısır seyahatlerindeki gözlemlerinin de bu politikayı başlatmasında etkin olduğu görülür.

Mihne politikası Me'mun'la sınırlı kalmamış; bizzat Me'mun'un devletin bekasını gerekçe göstererek yaptığı tavsiye üzerine Mu'tasım ve Vasık tarafından da sürdürülmüştür. Me'mun bu vasiyetinde dört hususun altını çizer; birincisi Mihne sürecinin devam ettirilmesi; iki, halkın işlerinin önemsenmesi ve büyük bir titizlikle takip edilmesi. Üçüncüsü, İran'da başlayıp, senelerdir devletin kanayan yarası olan Hürremi kalkışması. Dördüncüsü ise bürokraside istihdam edeceği kişilerdir. Burada, daha evvel de dikkat çekildiği üzere Yahya b. Eksem misali kimselere sorumluluk tevdi etmemesini kardeşinden özenle istemesi manidardır. Bunların hepsi, devletin işleyişi, güvenliği ve bekasıyla ilgili hususlardır. Nitekim, şahıslar değişmiş ama şartlar değişmedikçe devlette süreklilik esastır denilerek bu politika Mu'tasım'ın dengeleri alt üst edecek bir işe girişmesine kadar sürdürülmüştür. Mu'tasım'ın Türklerden oluşan özel askeri birlik oluşturması ve onların devlet içerisindeki dengeleri etkileyecek şekilde güçlenmeleri ileriki dönemin politikasını da etkilemiştir. Öyle ki, askerlerin çokluğu ve Bağdat'ta halka yaptıkları baskı sebebiyle halife birliklerini Samarra'ya nakletmek zorunluluğunu hissetmiştir.[401]

Vasık dönemi Türklerin devlet içerisindeki ağırlığının daha da arttığı bir dönemdir. 231/845 ve 232/846 yılları Mihne sürecinin muhatabı olan toplumsal ve siyasal muhalefetin her bakımdan sindirildiği yıllardır. Önce, Rumlarla yapılan savaş sonucu gerçekleştirilen esir takasında resmi ideolojiyi benimsemeyen Müslüman askerler düşman elinde bırakılmak

---

[399] Taberi, VIII/622(III/1102); VIII/623(III/1102); İbn Cevzi, *Muntazam*, X/262, 265.
[400] Ay, Mamut, *Mutezile-Siyaset İlişkisi*, s. 246.
[401] İbn Cevzi, *Muntazam*, XI/50; Cabiri, *Musakkafun*, s. 110.

suretiyle, önemli miktarda vurucu güç tasfiye edilmiştir.[402] Ardından Ahmed b. Nasr el-Huzai olayı sebebiyle, daha evvel de işaret edildiği gibi yirmi binde fazla insan hapse tıkılmıştır.[403]

Tarihler 232/846'yi gösterip, Mihne sürecine 237/851'de resmen son verecek olan Mütevekkil tahta çıkarken, zaten Mihne politikasının tarihi, sosyal ve stratejik gerekçeleri çoktan ortadan kalkmıştır. Mütevekkil, 234/848 yılında fiilen durdurduğu Mihne sürecini 237/851 yılında resmen yürürlükten kaldırdı ve sürecin baş aktörlerini görevlerinden uzaklaştırdı.[404] Askeri bürokraside oluşan boşluğu, Mihne'nin mağdurlarını ve onların geniş halk kesimleri üzerinde etkili sosyal iktidar sahibi karizmatik şahsiyetlerini yanına almak suretiyle kapatmaya çalışan Mütevekkil, bütün bu tedbirlerine rağmen 247/861'de ordusundaki Türk askerlerin düzenlediği bir suikastla öldürüldü.[405]

"Kur'an mahluktur", diyenlerin ve "Kur'an mahluk değildir" diyenlerin, Kur'an'a iman, ona saygı, onu bir kaynak olarak kullanma bakımından farklı tutuma sahip olmadıklarını belirtelim. Bu açıdan özellikle Kur'an mahluktur diyenlerin onun kıymetini azaltma, yahut onu önemsememe gibi bir tavır içerisinde olduklarını düşünmek güçtür.[406] Nitekim, Mihne sürecini başlatan Me'mun bizzat kendisi Kur'an hafızıdır. Mihne sürecinde rol alan fakih ve kadıların hemen hepsi, dini ilimlerde yetkin kimselerdir. Başta halife olmak üzere sadece onların mektuplarında atıf yaptıkları ayetlere bakmak ve kullandıkları dili incelemek dahi bu konuda yeterince fikir vericidir. Buradan bu sözün, kendi lafzi anlamının ötesinde bir mana ifade etttiği; doğuşunu etkileyen tarihi süreçteki siyasi, sosyal olayların ona yüklediği bir anlamı olduğu anlaşılıyor. Bu da, Cabiri'nin, Kur'an mahluktur ifadesi, "siyasi içerikli dini bir söylem"dir görüşüdür. Daha kaynağında Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Saffan'ın onu, Emevilerin Cebr doktrinlerini kökünden çürütmek maksadıyla geliştirdikleri ve siyasi muhalefetin teorik gerekçesi olarak gündeme taşıdıklarını düşünür. Nitekim her ikisi de Emevi yönetimi tarafından katledilmiştir. Bu görüşün bütün Emevi karşıtı düşünce hareketlerinin de ortak kanaati olduğunun altını çizen Cabiri, Eşari'nin *Makalatı*'ndan; "Mutezile, Hariciler, Zeydilerin çoğu, Mürcie ve Rafızilerin ekseriyeti, Kur'an'ın Allah Teala'nın sözü olduğunu, ve onun mahluk olduğunu, ezelde var olmayıp sonradan olduğunu söylerler," sözüyle yorumunu temellendirir. Cabiri, ayrıca Abbasiler devrinde "Kur'an mahluk değildir" fikrinin bu sefer, Abbasi yönetimine karşı ortaya çıkan muhalefetin sembolü haline geldiğini ve onun, Emevi dönemine sıcak bakan hadis çevrelerinin dile getirdiğini ifade eder. Ayaklanma ithamıyla tutuklananlara dahi

---

[402] İbn, Cevzi, a.g.e., XI/164.
[403] Taberi, IX/135, 139(III/1343, 1349).
[404] İbn Cevzi, a.g.e., XI/206, 249-250.
[405] İbn Cevzi, a.g.e., XI/356-357.
[406] Böyle bir tavır için bk. Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, s. 216-217.

sorgulamalar esnasında Kur'an hakkındaki görüşünün sorulmasını; resmi kabulü itiraf edenlerin sorgulamadaki itirafları ile yetinilmeyip, halk huzurunda bunu yinelemeye zorlanmalarını da, sahip olunan bir kanaati terk etmek değil, siyasal muhalefetten istinkaf etmek anlamına yorumlar.[407] Kanaatimizce konuyla ilgili yapılan yorumların içerisinde şimdilik o, olayın tarihi sürecine en uygunu olarak gözükmektedir.

b. AHMED B. HANBEL VE MİHNEDEKİ ROLÜ

Varlıklarını günümüze kadar muhafaza etmiş olan fıkhi ekollerin kurucularının tarihi yönden en sonuncusu olan Ahmed b. Hanbel, aynı zamanda, eseri hala otorite olmaya devam eden ve bir kısım Sünni bilginin kendisinden ders aldığı büyük Sünni hadis ulemasının da ilkidir. Kütüb-i Sitte'nin en eski musannifi, Buhari ile Müslim bile, çok kısa bir süre ve mutlak bir müdafaa kastı ile, onun öğrencileri arasında gösterilmişlerdir. Bir tefsir ve bir tarih kitabı telif eden Kazvinli İbn Mace onun öğretisini benimsemiş görünmektedir.[408]

Ebu Davud es-Sicistani, İbn Hanbel'in hakiki bir öğrencisi olmuş ve onun *Müsned*'inden bir koleksiyonu bize nakletmiştir. Geleneksel Sünniliğin temel el kitaplarından birini teşkil eden ve metodu müstakil bir incelemeye konu olabilecek değere sahip bulunan *Kitabu's-Sünen*'i, birtakım müçtehitlerin büyük takdirlerine mazhar olmuştur. Öyle ki Gazali; bu kitabın, hadis bilgisi için, her müçtehide kafi gelebileceğini ileri sürer.[409]

Ebu Davud es-Sicistani'nin de hocaları arasında yer aldığı Tirmizi, *Kitabu'l-Cami* adlı eserinde, müçtehitlerin itikad, ibadet veya fıkıhla ilgili hususlardaki ihtilaflarını zikrederken, şahsiyetinden herhangi bir feragatte bulunmaksızın sık sık Ahmed b. Hanbel'den söz eder.

Devrinin büyük muhaddislerinden bir olan Ebu Hatim er-Razi, Bağdat'ta İbn Hanbel'in derslerine devam etti. Ebu Said Osman ed-Darimi Herat'ın en büyük muhaddisidir. Fıkıhta Şafii mezhebine mensup olan Darimi Bağdat'ta Ahmed b. Hanbel'in öğrencisi olmuştur.

Ebu Bekr el-Mervezi ile Şeyh Abdullah'ın talebesi olan Ebu Bekir el-Hallal, *Kitabu'l-Cami'* adlı eserinde, İbn Hanbel'in daha önce müstakil mecmualarda derlenmiş olan bütün isnadlarını tekrar toplayarak tasnif etti. Ancak *Kitabu'l-Cami'*, Hanbeli doktrinini bütünüyle düzenlemekle birlikte, muhtevası ve hacmi bakımından dar katı Hanbeli mezhebinin çok

---

[407] Cabiri onlarla ilgili olarak şöyle der: "Çağdaş bir araştırmacı...Ca'd b. Dirhem ve arkadaşı Cehm b. Saffan'ın görüşlerini, siyasi etkinlikleri ve Emevilere muhalefet çerçevesindeki hareketleri ışığında okuması gerekir. Ca'd b. Dirhem belirgin muhaliflerdendi. Irak'ta Yezid b. Abdülmelik b. Mervan'a baş kaldıran, onu tanımadığını açıklayan ve hilafetin Müslümanların şurasıyla olması gerektiğini, halifenin Allah'ın Kitabı ve Peygamberinin sünnetine göre hareket etmesi gerektiğini savunan Yezid b. Mühelleb hareketine katılmıştır. Cehm b. Safvan'a gelince, Ümeyye oğulları iktidarına karşı ayaklanan, şurayı, Arapların ve mevalinin eşitliğini savunan, yabancı (Arap olmayan) Müslümanlardan cizye vergisinin kaldırılacağını ve savaşçıların ata'ya ortak edileceğini vadeden, "ehlü'l-kurra"dan (çevre kentler) pek çok Müslümancı yanına çeken, isyancı Haris b. Süreyc'in veziri olmuştur". Cabiri, *İslam'da Siyasal Akıl* (çev. Vecdi Akyüz) İstanbul 1997, s. 625; Cabiri, *Musakkafun*, s. 97-98.

[408] Buhari hk. bk. İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/264-269; Müslim hk. bk. İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/311-313).

[409] Ebu Davud es-Sicistani hk. bk. İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/153-155.

ötesine geçmekteydi. Bu muhteşem eser tamamiyle Kur'an ve hadise dayanarak, bir akaid kitabının mevzularını, bir kamu ve özel hukuk kitabının meselelerini ihtiva ettiği gibi, Sünniliğin mücadele ettiği tüm büyük mezhepleri konuları arasına alması dolayısıyla bir mezhepler tarihi kitabı özelliği de taşır. Cehmiyye, Kaderiyye, Mürcie, Havaric ve Şia ele alınan başlıca mezhepleri teşkil eder.[410] Ebu Bekr es-Sicistani, muhaddis Ebu Davud'un oğludur. Geleneksel sünni görüş istikametinde kaleme aldığı özet manzum bir akide metni vardır.[411]

Berbehari, Ebu Bekr el-Mervezi ile Sehl b. et-Tusteri'nin talebesi ve Salimiyye mezhebinin kurucusudur. IV. Hicri asırda Şiiliğe ve Mutezile'ye karşı şiddetle karşı çıkan ve bir sünni hilafetin yeniden kurulması için mücadele eden bu Hanbeli, vaizlerin önderi oldu. Hasımları onun açgözlü bir iktidar bozguncusu olduğunu bildirirler. Berbehari, gerek hilafete sadakati gerekse de müteyakkız doktrinciliği ile daha çok, İslam tarihinin Şiilik, Mutezile, Haricilik veya Sünnilik içerisinde bir çok örneği olduğu ve öncelikle din ve devlet düzenini sağlamak gayesiyle fitneye karşı savaştığını iddia eden reformcu fukahadan biri olarak görülür. Bize kadar gelen yegane eseri *Şerhu Kitabu's-Sünne*,[412] esas itibariyle, III. asrın sonu, IV. asrın başında Sünnilik ve hilafete açıkça saldıracak kadar ileri giden çok sayıdaki politik ve dini firkaya karşı yazılmış bir cedel eseridir. Ona göre Şeriatın yeniden tesis edilmesi, mevcut otoritelere karşı silahlı isyanla değil, davet esasına dayanan sulh yolu ve nasihat veya *emri bi'l-maruf* vazifesinin uygulanması ile ama, gerekirse, halk nümayişlerine başvurmaktan çekinmeden yapılmalıdır. Berbehari'nin aşırı kelam karşıtlığı kendisini Ebu'l-Hasan el-Eşariye muhalefete sevk etti. Eşari'nin, *Kitabu'l-İbane*'yi, İbn Hanbel'in çömezi olarak gösterdiği Berbehari ile yaptığı bu şiddetli kelam münakaşasından sonra yazdığı rivayet edilir. Ancak onun Berbehari'yi İbn Hanbel'in çömezi göstermesi, rakibini hiç de memnun etmemiştir.[413]

Mihne sürecinde olayların odak noktası haline gelen Ahmed b. Hanbel, daha sonraki gelişmelerin de anahtar ismidir. Mihne esnasındaki soylu direnişi, kendisini olayın tek kahramanı yapmıştır.[414]

Ahmed b. Hanbel'in Mihne öncesi hayatı ile ilgili bilgiler oldukça sınırlıdır; özellikle de ders okutmaya başladıktan, Mihne'ye kadar geçen süre.[415] Bu bakımdan sosyal kimliği ile ilgili fazla yorum yapma imkanı yoktur. Sadece Harun er-Reşid zamanında, hocası Şafii'nin aracılığıyla kendisine Yemen kadılığının teklif edildiğin; onun bu teklifi şiddetle reddederek

---

[410] Laoust, *İslamda Ayrılıkçı Görüşler*, s. 143.
[411] Ebu Bekr b. Ebi Davud es-Sicistani ve akide metni için bk. İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/44-47; "Akide", *Mecmuatu'r-Resaili'l-Kemaliyye fi't-Tevhid*, s. 123-125.
[412] Ahmed b. Hanbel'e ait olduğu söylenen *Kitabu's-Sünne*'nin şerhidir. Bk. İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/16-38.
[413] Laoust, *İslamda Ayrılıkçı Görüşler*, s. 144-145.
[414] Hatib, *Tarih*, IV/414-415.
[415] Patton, a.g.e., s. 51.

Şafii'ye; "Biz senden ilim almak için geldik, sen bizim kadı sıfatıyla Abbasilerin kölesi olmamızı istiyorsun" diye çıkıştığını öğreniyoruz.[416]

Ahmed b. Hanbel, şöhret bakımından Mihne ile emsallerini geride bırakmıştır. Mihne öncesinde, önde gelen bir hadisçiyken Mihne olayıyla Ahmed b. Hanbel herkesin önüne geçti. Hatib el-Bağdadi'nin deyişiyle; Hadisçilere İmam, din'e yardımcı, Sünnet'in savunucusu ve Mihne'ye göğüs geren, oldu.[417] Yahya b. Adem, 'o bizim imamımız' der. Bir başkası onu Doğu'nun, Horasan bölgesinin aktivist hadisçi lideri[418] İshak b. Rahaveyh'le birlikte; dünyanın iki imamından biri sayar.[419] Buralardaki "imam" sıfatı yalnızca, hadiste veya fıkıhta önder anlamına gelmemektedir, aynı zamanda sosyal bir nitelemedir ve hadisçilik akımının başı anlamına gelmektedir. Bu durum Hanbeliliğin mezhepleşme sürecine girdiğini gösterir.

Mihne'nin ardından ortaya çıkan rivayetler Ahmed b. Hanbel'i bir simge, bir sembol haline getirdi. Kendisi "Mihne"leşti. Onu sevenlerin Sünnet kampına mensup, ona ilişenlerin ise ya zındıkların ya da fasıkların kampına ait olduğunu belirleyen bir ölçü haline geldi. Ebu Bekir'le kıyaslandı; Ridde'de Ebu Bekir, Mihne'de Ahmed b. Hanbel dini kurtarmıştır. Hatta, orada da durulmadı; Ali b. el-Medini'nin ağzından onun Peygamber'den sonra bu din için misyon icra eden tek zat olduğu söyletildi. Ebu Bekir de onunla kıyaslanamazdı; çünkü onun ordusu vardı, halbuki Ahmed b. Hanbel hiç kimsesiz bu işi başarmıştı. Bu kadarla da kalınmadı ve o, Mekke'de bütün insanlar Kabe'nin etrafında toplanmış bir vaziyette iken; Hacer-i Esved'in yarılıp içerisinden bir sancağın çıktığı ve bu sancakla kendisinin doğrudan Allah'a biat ettiği şeklindeki rüyaların, sevenlerinin gecelerini süslediği bir lider olarak görüldü.[420]

Ahmed b. Hanbel, sadece iyi bir hadisçi olarak veya yalnızca asil bir direnişçi olarak görülmedi; aynı zamanda, kalemi ile de uğruna işkencelere razı olunan doktrinin savunucusu olarak görüldü. Ona atfedilen eserler arasında *er-Red ale'z-Zenadıka ve'l-Cehmiyye* isimli bir eser de vardır. Onun, Şafii'in *er-Risale*'sine; Ebu Ubeyd'in *Garibu'l-Hadis*'ine itirazları; hatta Malik'in *el-Muvatta*'ındaki kendi görüşlerinin ondan çıkartılması gerektiği yolundaki

---

[416] Zıaul Haque, "Ahmad b. Hanbal The Saint-Scholar of Baghdad", *Hamdard Islamicus*, Wol.) VIII No.3, 1985.
[417] Hatib, *Tarih*, IV/412; Zıaul Haque, a.g.m., s. 67.
[418] Zehebi, *Nübela*, XI/372.
[419] Hatib, *Tarih*, IV/414.
[420] Hatib, *Tarih*, IV/418. Bağdadi'nin *Şerefü Ashabi'l-Hadis*'i bu tür rüya örnekleriyle doludur. Aslında 'İmam' nitelemesinde olduğu gibi, bu kabil rüyalarda da sosyal psikoloji ve bilinçaltının izdüşümünü görmek mümkündür. O bakımdan belki de, rüya formundaki rivayetler, geçmişin olaylarını anlama ve yorumlamada düz rivayetlerden daha fonksiyoneldir. Bu rüya örneğinde Ahmed b. Hanbel, siyasi bir lider olarak tasavvur edilmektedir. Mekan, Mekke; biat sembolü Hacer-i Esved'dir. Çünkü o, Allah'ın yeryüzündeki elidir (Yeminullahi fi'l-Arz). Sancak, siyasal kimliğin ve bağımsızlığın ifadesidir. Şu halde, halk muhayyilesinde Ahmed b. Hanbel böyle görünüyor, sosyal bilinç altında Ahmed b. Hanbel ve emsalleri böyle yer alıyordu. Nitekim siyasal otorite de ona bu rolün biçildiğinin farkındaydı ve Halife Mu'tasım onu "riyaset-toplumsal liderlik" talebiyle suçlamıştı. Ona şöyle der: 'Kad belagani enneke tuhibb er-riyase- işittiğime göre sen liderlik sevdasındaymışsın' bk. Hanbel b. İshak, *Zikru Mihneti'l-İmam Ahmed*, s. 51; Zaman, *Religion and Politics*, s. 108 (dipnot).

teklifi; Haris el-Muhasibi Kelam konularına girdiği için ona karşı takındığı katı tavrı, rivayetlere aksetmiştir.[421] Genel tavrı böyle olan birisinin, Kelam konusunda bir kitap kaleme alması zor görünmektedir. Ancak, zaten Ahmed b. Hanbel, Mihne'den sonra bir sembol haline geldiğinden, onun bu konularda bir şeyler yazmış olması değil, bir şeylerin ona nispet edilmesi önemlidir. Bu yüzden Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzi, sıfatlar konusunda bir eser yazarak ve ondan menkul olmayan hiçbir şeyin asla kendisine nispet edilemeyeceğini belirtmiştir.[422]

Aslında Kur'an'ın yaratılmış olduğu tezini savunan Cehmiyye ile, onun aksi tezi müdafaa eden hadis çevreleri arasındaki polemikler, Ahmed b. Hanbel'in doğumundan da önceye uzanır. Hiç şüphesiz bu konuda ilk kalem oynatan Türk asıllı, Horasan'ın büyük muhaddisi İbrahim b. Tahman'dır. Mürci olmasına rağmen sika ve mutemet kabul edilen İbrahim, şiddetli bir Cehmiyye muhalifidir. Hatta bir seferinde hac yolculuğunu; bunlarla mücadele hacdan daha efdaldir, diyerek Nisabur'da kestiği ve İrca fikrine döndürünceye kadar onlarla mücadele ettiği söylenir. Cehmiyye'nin görüşlerini tenkit eden bir de kitap kaleme almıştır. Ahmed b. Hanbel'in kendisinden sitayişle söz ettiği nakledilir.[423]

Hanbeli kaynaklarda resmedilen Ahmed b. Hanbel'in muhaliflerine karşı menfi bakışı yalnızca Cehmiyye ile sınırlı değildir. Bu tutumdan Ebu Hanife'nin başını çektiği Ehl-i Re'y veya Mürcie; Kaderiye, Rafıza ve Hariciler de nasibini almıştır.[424] Ancak, yoğun olarak eleştiri oklarının hedefi, Mihne'de aktif rol alan Mutezili ve Hanefi çevreler olmuştur.[425] Onlardan Vakıfe olarak nitelenen Muhammed b. Şuca es-Selci gibiler dahi, bu eleştirilerden kurtulamamıştır.[426] Ahmed b. Hanbel, Lafziye olarak nitelenen Kerabisi, İbn Küllab, Ebu Sevr, Davud Zahiri gibi isimleri de metrukler kervanına katmıştır.[427]

Ahmed b. Hanbel, ister Mihne'deki pozisyonu, ister Mihne sonrası takındığı tavır sebebiyle olsun, isterse hadisçilik geleneğinin içerisinden çıkardığı karizmatik bir halk adamı (kahramanı) olması sebebiyle olsun, Haşevilik olgusunun odağındaki isimdir. Bu nedenle de Haşevilik olgusu incelenirken Ahmed b. Hanbel Unsuru görmezlikten gelinemez. Ancak, burada tarihi bir şahsiyet olarak Ahmed b. Hanbel'le, sembol haline getirilen ve resmedilen Ahmed b. Hanbel birbirinden ayrılmalıdır.[428]

---

[421] Hatibi *Tarih*, VIII/215-216; İbn Abdilber, *İntika*, s. 77 (dipnot 1); İbn Receb, *Şerh*, s. 56; Melchert, Christopher, "The Adversaries of Ahmad Ibn Hanbal", *Arabica*, XLIV/2/1997, s. 243-244; Özafşar, *Hadis'i Yeniden Düşünmek*, Ankara 1998, s. 187.

[422] İbn Cevzi, Defu Şübehi't-Teşbih, (thk. Kevseri), s. 28.

[423] Ahmed b.Hanbel, *Kitabu'l-İlel*,II/63;Hatib,*Tarih*,VI/105-111;Zehebi, *Nübela*,VII/378-385; İbn Hacer, *Tehzib*, I/147-148; Mallick,"The Traditionalists and The Jahmiyya", *Hamdard Islamicus*, Vol.III no:3, 1980, s. 31-44.

[424] Melchert, a.g.m., s. 236.

[425] Melchert, a.g.m., s. 238-239.

[426] Melchert, a.g.m., s. 245.

[427] Melchert, a.g.m., s. 241.

[428] Ebu Hamid b.Merzuk, *Beraetü'l-Eşariyyin*,adlı eserinde Hanbelileri teşbih ve tecsime düştükleri için eleştirir.

c. MİHNENİN SONUÇLARI VE HAŞEVİLİĞİN YAYGINLAŞMASI:

İslam kültür tarihinin erken döneminde yaşanılan bu "kültür travması", hadisçilerin zaferiyle sonuçlanmıştır. Hem siyasi arenada hem de kültürel zeminde hadisçilik karlı çıkmıştır. Ancak, bu travmanın şoku onlar arasında da ayrılık rüzgarları estirmiş, kırk yıllık dostları birbirine düşürmüş, hocayı talebesine düşman etmiştir. Hadisçiler, hem siyaset hem de kültürel sahada galip çıkmakla beraber, siyasi sahada bir devri sabık başlatmışlar, ancak rövanşı kültürel engizisyonla almak istemişlerdir. Hukuka yargılatıp, idam edemediklerini, kaleme yargılatıp, ilmi kişiliklerini yok etmek suretiyle idama mahkum etmişlerdir. İnsanlar, Mihnedeki tavırlarına göre kritik edilmiş, ilişkiler ona göre yeniden düzenlenmiştir. Bu hengamede hadisçiler birbirine düşmüş, yolların ayrılış noktasına gelinmiş ve en seçkin hadisçiler dahi bu 'kültür engizisyonu'nda sanık olmaktan yakalarını kurtaramamışlardır.

Büyük hadisçi Ali b. el-Medini, bu meşum hadisede siyasi baskılara dayanamayıp kendisinden istenilene müsbet yanıt verdi diye, dünya karşılığında dinini satmakla suçlanmıştır. Ahmed b. Hanbel, onu asla affetmemiş ve bir müslümana atfedilebilecek en kötü nitelemeyi, kendisine reva görmüştür. Rivayete göre Ali b. el-Medini yiyecek ekmeğe muhtaçtır. Siyasi güç, din politikasında o kadar katıdır ki, sadece Kur'an'ın mahluk olduğu görüşünü topluma dayatmakla kalmamakta, sisteme payanda olan bir zümrenin her konudaki ideolojik kanaatlerini halka ve ulemaya zorla benimsetmek istemektedir. Ru'yetu'llah günün polemik konusudur. Hadisçiler, Ahmed b. Hanbel-Cerir b. Abdullah el-Beceli[429] kanalıyla; Hz. Peygamber'in bir ayın on dördüncü gününde halka; "bu ayı nasıl zahmetsiz görüyorsanız, Rabbınızı da öylece göreceksiniz," dediğini nakletmektedirler.[430]

---

[429] İbn Hacer, *el-İsabe fi Temyizi's-Sahabe*, I-V, I. Bsk., Daru's-Sadr, ty., I/232 (1136).

[430] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III/16-17. Buhari, I/138. Buhari ve Müslim haberin Ebu Hureyre versiyonlarına da yer verirler. Buhari, I/195; Müslim, *Sahih*, I/163. Ebu Davud, 34 Sünnet, bab 20, hadis no: 4729; İbn Mace, *Sünen*, (thk. M.F. Abdulbaki), İst., 1981, I-II Mukaddime, bab 13, hadis no: 177/(I/63). Bu rivayet, din politikasının bilimsel temellerini sağlamakla yükümlü Ahmed b. Duad'ı zor durumda bırakır; isnadını araştırır ve ilk yaptığı iş doğruca, muhtaç durumdaki Ali b. el-Medini'ye giderek, geçimine yetecek parayı verir ve bunun, sultanın kendisine bir lütfu olduğunu ve geçimi için ne lazımsa karşılanması talimatını verdiğini hatırlatmadan geçmez ve hemen bu hadis'in durumunu sorar. İbn Medini, sahih olduğunu söyleyince; kendisinin hadisin bir kusurunu bilip bilmediğini sorar. İbn Medini, bu konu üzerine gelinmemesi ricasında bulunur. Ancak kadı, o gün ona çok ihtiyaç duyulduğu gerekçesiyle ısrarından vazgeçmez. Bu arada, bir çok hediye daha verir. Ali b. el-Medini, ısrara daha fazla dayanamaz ve; hadisin senedinde; ne kendisine ve ne de rivayet ettiği şeye itimat edilmeyecek, topuğuna işeyip gezen (cahil) bir Arabi olan Kays b. Ebi Hazim'in bulunduğunu söyler. (Kays b. Ebi Hazim için bk. Zehebi, *Mizan*, III/392-393 (6908); Zehebi, *Nübela*, IV/198-202 (81); İbn Hacer, *Tehzib*, IV/538-539(VIII/387-389); Özafşar, a.g.e.,s. 72, (dipnot 252).) Bunun üzerine İbn Ebi Duad kalkar ve hemşehrisi İbn Medini'yi kucaklar. Ertesi gün kadı, Cerir hadisi'nden söz açar ve onu nakleden Kays'ın topuğuna bevledip gezen (cahil) bir Arabi olduğunu söyler. Bunu duyan Ahmed b. Hanbel; " O vakit anladım ki bu, Ali b. el-Medini'dir" der. (Bk. İbn Cevzi, *Muntazam*, XI/216.) Bir zamanlar hürmet olsun diye, ismini değil de künyesini zikreden Ahmed b. Hanbel, bu rivayete göre artık onun bir dünya perest olduğunu düşünmekte ve her fırsatta bunu dile getirmektedir. (Bk. Zehebi, *Nübela*, XI/43.) Rivayete göre İbn Medini'nin dünya karşılığında dinini sattığı, yazarı belli olmayan bir şiirle de kendisine hatırlatılmıştır. (Bk. İbn Cevzi, *Muntazam*, XI/218; Zehebi, *Nübela*, XI/56) Ali b. el-Medini, bu damgalanma ve kınama sonucunda, kendisinden hadis de rivayet edilmez

Hadisçilerin yürüttüğü 'kültür engizisyonu'nun bir diğer kurbanı da, Yahya b. Main'dir. O da, Mihne olaylarının patlak verdiği ilk hengamede sorguya çekilen ve baskılara boyun eğenlerden birisidir. Ahmed b. Hanbel'in eski dostlarındandır. Ahmed b. Hanbel onu o kadar yetkin kabul etmektedir ki; Yahya'nın bilmediği Hadis, Hadis değildir, diyebilmektedir.[431] Benim diyen hadisçilerin onu görünce eli ayağı birbirine dolaşmaktadır.[432] Kimi hadisçilere göre güneş, ondan daha büyük biri üzerine doğmamıştır.[433] Bütün varlığını Hadis için harcamıştır.[434] Fakat Mihne'de direnç göstermediği ve müsbet cevap verdiği için onun da adı metrukler zümresine karışmıştır. Ahmed b. Hanbel, Mihne'de olumlu cevap verdiler diye, Ebu Nasr et-Temmar ve Yahya b. Main'den hadis yazılmasını uygun görmemiştir.[435]

Ahmed b. Hanbel'in yakın dostlarından birisi de Hüseyin b. Ali b. Hüseyin el-Kerabisi'dir. Vaktiyle aralarından su sızmazken, Halku'l-Kur'an konusundaki farklı kanaatlerinden dolayı, araları açılmış ve eski dostluk onulmaz bir düşmanlığa dönüşmüştür. Kerabisi, insanların telaffuzunun mahluk olduğunu söyleyince, Ahmed b. Hanbel buna dahi tahammül edememiş, bu görüşü, savunanın en iyimser nitelemeyle bir bidatçi olacağını söylemiştir.[436] Ahmed b. Hanbel'in onun hakkındaki menfi görüşleri kendisinden hadis alınmamasına yol açmış ve bu yüzden çok az miktarda hadisi nakledilmiştir.[437] Muhammed b. Abdullah eş-Şafii, Kerabisi'yi aleme ibret olarak zikreder ve talebelerine; "Kerabisi'yi ve Ebu Sevr'i kendinize örnek alın; Hüseyin ilmi ile, hıfzı ile maruf olmasına karşın, Ebu Sevr, onun onda biri bile etmezken, Ahmed b. Hanbel hakkında ileri geri konuştuğu için Hüseyin gözden düşmüş; övgüsüne mazhar olduğu için de Ebu Sevr, şöhret kazanmıştır" demiştir.[438] Bu anekdot, Mihne olayının Hadis tarihinde bir dönüm noktası teşkil ettiğine dair mühim bir örnektir.

---

olmuştur. İbrahim el-Harbi, (Bk. Hatib, *Tarih*, VI/27-40(3059)) İbn Ebi Duad'ın arkasında namaz kıldığı gerekçesiyle kendisinden bir tek kelime dahi rivayet etmeyeceğini söylemiş ve hadisleri terk etmiştir. Sadece terk etmekle kalmamış, onun İbn Ebi Duad'ın gözüne girmek için hadislere bazı ilavelerde bulunduğunu dahi iddia emiştir. (Bk. Zehebi, *Nübela*, XI/56-57. Ayrıca bk. İbn Cevzi, *Muntazam*, XII/193-195(1701); İbn Ebî Hatim, er-Razi, *Kitabu'l-Cerh ve't-Ta'dil*, I-IX (thk.A.Yemani), I.bsk. Beyrut 1952, VI/193-194 (1064), [III/I/194].) Zehebi ona yönelik bazı katı eleştirilere karşı çıkmıştır. (Bk. Zehebi, *Mizan*, III/140-141.) Gerçi hadisçiler, onun ölümünden iki ay evvel bu görüşten dönüp, tevbe ettiğine dair rivayetlere de eserlerinde yer vermişlerdir. Hatta, kendisinin bir zamanlar baskı karşısında kabullenmek sorunda kaldığı Kur'an'ın mahluk olduğu görüşünü savunanların, küfre düşeceklerini kürsülerden söylediğini dahi nakletmişlerdir. (Bk. Zehebi, *Nübela*, XI/58; İbn Hacer, *Tehzib*, VII/356.)

[431] İbn Cevzi, *Muntazam*, XI/203.

[432] İbn Cevzi, a.g.e., XI/204.

[433] Zehebi, *Nübela*, XI/81.

[434] Zehebi,age XI/77. Bk. Özafşar,age. s.74.

[435] Zehebi, *Nübela*, XI/87; *Mizan*, IV/410 (9636).

[436] İbn Abdilber, *İntika*, s. 106.

[437] Zehebi, *Mizan*, I/544.

[438] İbn Adi, *el-Kamil fi Zuafai'r-Rical*, Beyrut 1985, II/776-777; Hatib, *Tarih*, VIII/66-67; Zehebi, a.g.e., XII/82. İlgili rivayetler için bk. Patton, *The Mihna*, 165-173.

Ahmed b. Hanbel'in vefatından sonra[439], onun yandaşları, Mihne olayını ve ona esas teşkil eden tartışma konularını ilmi bir mesele olmaktan çıkartıp, bir polemik konusu haline getirmişlerdir. Kendileri gibi düşünmeyenleri, tasfiye etme aracı olarak "lafz"ı seçmişlerdir. Artık hedef sadece muhalifleri olan Mutezile, yahut Re'y ehli değildir. Hadis Ehli olup da, biraz farklı görüş bildirenler dahi, Haşevi fanatizmine kurban edilmiştir.[440]

Buhari bu konuda en ilginç örnektir. Ahmed b.Hanbel'in Nisabur'un onun gibi birisini daha çıkarmadığını söylemesine rağmen,[441] tabiileri, Buhari'ye, kendileri gibi düşünmüyor diye cephe almışlardır. O kendisine yöneltilen Halku'l-Kur'an hakkındaki suale, "insanların telaffuzunun kulların fiili olduğunu, kulların fiilinin de elbette yaratılmış olduğunu" söylemesi karşısında, mecliste bulunanlar kendisini protesto ederek, meclisi terk etmişlerdir. Kur'an-ın mahluk olduğunu söyleyen bir kimsenin imandan çıkıp, küfre düşeceğini; karısının boş olacağını, tövbeye davet edileceğini, tevbe etmemesi halinde boynunun vurulacağını; mal ve mülkünün Müslümanlar arasında ganimet olarak dağıtılacağını; cenazesinin müslüman mezarlığına gömülemeyeceğini savunan Zühli, Buhari'nin dediği gibi kulların lafızlarının yaratılmış olduğunu söylemenin veya bu konuda tevakuf etmenin bir nevi küfre benzeyeceğini; bu görüş sahibinin bidatçi olup kendisiyle asla bir mecliste oturulamayacağını ve konuşulamayacağını belirtmiş ve bundan sonra her kim Buhari'nin yanına giderse onun da töhmet altına alınması gerektiğini cemaatine açıklamış, ve onun derhal Nisabur'u terk etmesini istemiştir.[442]

Kendisi aleyhinde başlatılan kampanya sonucu Buhara'da barınamayan Buhari, oradan ayrılıp Semerkand'a gitmek istemiş, fakat şehir halkı ikiye bölünerek, gelmesini isteyenlerle istemeyenler arasında şiddetli çatışmalar olmuştur. Sünnet muhalifi Buhari'ye dünya dar edilmiş, gidecek, başını sokacak bir yer bulamamış ve Semerkand'ı terk ederken yolda hastalanmış ve vefat etmiştir.[443] Aleyhinde yapılan kampanya semeresini vermiş, kendisinden hadis nakletme bırakılmıştır.[444]

---

[439] Cenaze merasimi bir protestoya dönüştürülmüş; cenazeye katılanlar Ahmed b. Hanbel ve görüşü lehinde sloganlar atmışlar; yüksek sesle, bidatçileri yuhalayıp, Bişr el-Merisi ve Kerabisi gibi simalara lanetler yağdırmışlar, olay ideolojik bir kamplaşmaya dönüştürülmüş ve demagojik bir mahiyet kazanmıştır. (Bk. Patton, a.g.e., s. 227.) Burada naşın kabre götürülmesi esnasında yaşananları tasvir etmesi bakımından tarihçi Mesudi'nin naklettiği bir sahneyi zikretmeliyiz; "İleri gelenlerden birisi, naşın önünde bir yerde durmuş var gücüyle şöyle bağırıyordu; 'Ezlamet ed-dünya li fakdi Muhammed Ve ezlamet ed-dünya li fakdi İbn Hanbel (Muhammedi kaybedince dünya zindan oldu İbn Hanbeli kaybedince de dünya zindan oldu'. Bununla Muhammed'in (s) vefatı üzerine dünyanın zindan olduğunu, İbn Hanbel'in ölümü üzerine de aynen Hz. Peygamber'inkinde olduğu gibi dünyanın karardığını söylemek istiyordu". (Bk. Mesudi, *Müruc*, IV/102-103. (Bk. Artık Ahmed b. Hanbel sevgisi, Sünnet'e bağlılığın bir simgesi haline gelmiştir. Ahmed b. Hanbel artık dünyanın imamıdır. (Bk. Zehebi, *Nübela*, XI/195, 198.)

[440] Özafşar, a.g.e., s. 76.

[441] Zehebi, *Nübela*, XII/421.

[442] Zehebi, *Nübela*, XII/456.

[443] Zehebi, a.g.e., XII/464, 466-467.

[444] İbn Ebi Hatim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*,VII/191(1086), [III/II/191]; Zehebi, age, XII/462; Ebu Gudde, agm, s. 312.

Mihne, Hadis tarihinde gerçekten yolların ayrılış noktası olmuştur. Hicri üçüncü asrın ortasına gelindiğinde, kültür tarihimizde yeni bir fenomen "Haşevilik" fenomeni, Müslüman dünyanın en ücra köşelerine kadar yayılmış bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ahmed b. Hanbel'in vefatından sonra, ona bağlılık hisseden Hadis çevreleri, Mihne'yi ve Mihne'ye konu teşkil eden meseleleri hareket noktası yaparak kendilerine bir kimlik atfettiler. Bu aşamadan sonra kullanılan Ehlu'l-Hadis, Ehlu's-Sünne, Ashabu'l-Hadis ve benzeri nitelemeler, dar manada, Mihne'de Ahmed b. Hanbel'in konumunu benimseyenler, Mihneden sonra da, onu müdafaa edenler anlamına gelmeye başladı. 'Eseri'lik, 'Selefi'lik, bunların ayırıcı nitelemeleri olarak belirdi. Genel karakterleri, rivayetlere dayalı bir 'vulgarize İslam' anlayışını temsil ediyor olmalarıdır. İşte bu sebeple olsa gerek kendilerine muhalifleri tarafından 'Haşviyye' yahut 'Haşeviyye' sıfatı atfedilir oldu.[445]

Allah'ın ahirette Hz. Peygamber'i kendi yanına oturtacağı düşüncesinin hararetli savunucusu olduğu söylenen Berbehari, Hanbeli akidesini içeren "*Şerhu Kitabi's-Sünne*"[446] isimli bir de eser kaleme almıştır. Makdisi'nin deyimiyle bir dönemin sosyal ve siyasi tarihini tahlilde anahtar figür olan Berbehari'nin[447] vefatından yaklaşık yirmi yıl önce Bağdat'ta yaşananlar, Mihne mağduru çevrelerin bu yeni dönemde elde ettikleri toplumsal gücün en açık göstergesidir.[448] Bu sefer hedefteki isim İbn Cerir et-Taberi'dir. Bir takım Kur'an

---

[445] Bu niteleme ile ilgili çeşitli çalışmalar vardır. Bunlar içerisinde A.S.Halkın'in yazdığı'The Hashwıyya' JAOS 54 [1-28] en kapsamlısıdır. Yazar öncelikle 'Haşeviye' olgusunun tarihi gerçekliği üzerinde durur; bu olguya işaret eden çeşitli ilim dallarına mensup isimlere dikkat çeker. Seyyahlardan; İbn Havkal, Mukaddesi ve İdrisi bunlardan bazılarıdır; Tarihçi Mesudi, Edebiyatçı Ağani yazarı Ebu'l-Ferec; Kelamcı Gazzali, Şehristani, İci ve nihayet sufi Hücviri'nin bu zümreye atıfları vardır. [s.1]Bir grup batılı araştırmacının da atıflarına dikkat çektikten sonra Halkın [s. 2-3] Haşevilerin siyasi kanaatleri üzerinde durur [s. 4-12]. Sonra itikadi görüşlerine yer verir [12-20]. Son olarak da Hanbelilik ile Haşeviye arasındaki ilişkiye değinir. Tahkir içerikli bu nitelemenin hem taraf olan hem de tarafsız kimi yazarlarca 'Ashabu'l-Hadis' için kullanıldığına işaret çekerek buna örnekler verir. Halkın, Şii Nevbahti'nin Mihne öncesi kimi hadisçileri de katarak bütün hadisçilere 'Haşviyye' dediğini; Makdisi'nin 'Ashabu'l-Hadis'e başka nitelemelerin yanında 'Haşviyye' dediğini; muhaliflerinin kendilerine bu nitelemede bulunduklarını İbn Kuteybe'nin de belirttiğini; Tarihçi Mesudi'nin 'Ashabu'l-Hadis' ile 'Haşviyye'yi eş anlamlı olarak kullandığını; Sabuni'nin bu ilişkiye dikkat çektiğini; Muhammed b. İdris el-Hanzali'nin kimlerin 'Ashabu'l-Hadis'e 'Haşviyye' dediğini referanslarıyla birlikte kaydeder. [s. 24-25] Son olarak İbn Teymiyye'nin bu konudaki savunularına yer verir. [s.26-28] Halkın'ın bu makalesinin kısa bir değerlendirmesi için bk. Hodgson, İslamın Serüveni, I/357, (dipnot 12). Haşeviyenin kelami görüşleri için bk. Altıntaş, Ramazan, Haşviyenin Doğuşu ve Kelami Görüşleri, CÜİF Der., Sayı 3; Sivas 1999, s. 57-100.

[446] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/16-38; Kılavuz, Ahmed Saim, Berbehari, TDVİA., V/476-477.

[447] Makdisi,G. "Hanabilah", *The Encyclopedia of Religion*, I-XVI, (ed.Mircea Eliade)Vol.,VI/182.

[448] Zühlilerin sahip oldukları nüfuzun bir benzerine ise Bağdat'ta Ahmed b. Hanbel'in bir numaralı talebesi Ahmed b. Muhammed Ebu Bekir el-Merruzi sahiptir. Rivayete göre bir sefere çıkışı sırasında kendisini uğurlamaya gelenlerin sayısı, geri dönenler hariç, elli bin kişi civarındadır. Zehebi onu da Sünnet'e tavizsiz bağlı olan birisi olarak niteler ve Bağdat'ta müstesna bir karizmaya sahip olduğunun altını çizer. (Bk. Hatib, *Tarih*, IV/424; Zehebi, age, XIII/175.) Ondan devraldığı karizmaya kendisininkini de katan en gözde talebesi Ebu Muhammed Hasan b. Halef el-Berbehari'nin Bağdat sokaklarında gezinti yaparken aksırması üzerine, beraberinde bulunan büyük kalabalık kendisine öyle bir 'Yerhamukallah' der ki, Saltanat sarayının en ücra köşesindeki odadan sesleri duyulur. Berbehari, hicri 321/933 ve 323/934 yıllarında Bağdat'ta patlak veren büyük kitlesel olayların başını çeker. İlkinde kendisi kaçar, saklanır; fakat çok sayıda adamı tutuklanarak Basra'ya sürülür. İkincisinde 329/940 tarihinde ölümüne kadar saklanmak zorunda kalır. (Bk. İbn Cevzi, *Muntazam*, XIII/316-317, 349; XIV/14-15 (2434); Zehebi, *Nübela*, XV/90-93(52); İbn İmad, *Şezerat*, I/II/319-323.) H. IV. asırda ortaya çıkan Teşbih ve

ayetlerinin yorumunda Hanbeli çevrelerden farklı düşündüğü; onların reddettikleri kimi rivayetleri kabul ettiği ve Ahmed b. Hanbel'i fakih telakki etmediği için mülhid ve Şii olmakla itham edilmiş; aynı çevrelere mensup kalabalık gruplar tarafından linç edilmekten son anda zor kurtulmuştur. Evi saldırıya uğramış ve ancak güvenlik güçlerinin koruması altında günlerini dışarıya çıkamadan evinde geçirmek zorunda bırakılmıştır. Hatta İbnü'l-Cevzi'nin rivayetine göre, vefat ettiği vakit adı geçen çevrelere mensup kalabalıkların taşkınlığından endişe edildiği için, gizlice gece vakti evinde defnedilmiştir.[449]

Mihne mağduru hadis çevreleri; başka bir ifadeyle kendilerini Ahmed b. Hanbel'e nispet eden ve bu nedenle Hanbeli denilen bazı hadis çevreleri Mihne süreci bittikten sonra güçlenmişler ve kendileri gibi düşünmeyenlere karşı, geniş halk kitlelerini de harekete geçirerek sosyal baskı ve şiddet uygulamışlardır. Onların kendi doktrinleri konusundaki tavizsiz tutumlarına ve taban olarak ta avam tabakasına dayanıyor olmalarına bakarak, onlara Haşevi nitelemesi yapılmıştır.[450] Aslında bu nitelemenin, daha Mihne olayı meydana gelmeden çok evvel kullanıldığı bilinmektedir. İbn Nedim'in verdiği bilgiden Mutezili yazar Dırar b. Amr'ın[451] '*Kitabu'r-Red ale'r-Rafıza ve'l-Haşviyye*' ve '*Kitabu'r-Red ale'l-Haşviyye*' isimli iki eserinin olduğunu öğreniyoruz.[452] Bu bilgi, doğru kabul edilmesi halinde 'Haşeviye' olgusunun, hicri ikinci asırda tarihi bir fenomen olarak belirdiğini gösterir. Bunun basit, rastgele bir niteleme olmayıp, muayyen bir zümreyi tasvir ettiği anlaşılır. Dırar'ın aynı zamanda teşbih karşıtı eserler kaleme aldığı da görülünce, bu zümrenin rivayetle meşgul olan Mutezile karşıtı kesimler olduğu anlaşılır.[453] Bu nitelemenin, Hadisle meşgul olan bazı kimselere Dırar'dan çok evvel verildiği anlaşılmaktadır. Hatib el-Bağdadi'nin naklettiği bir rivayette Ebu Hanife'nin 'Haşv' nitelemesini Şu'be b. el-Haccac için kullandığı görülmektedir.[454]

Hicri III. asır alimlerinden, özellikle Cahız'ın bazı eserlerinde bu nitelemeyi hadisçilere karşı kullandığını görülür. O, *Nefyu't-Teşbih* isimli makalesinde halk arasında teşbih fikrinin yaygınlaşmasından şikayet eder ve çok kalabalık halk kitlelerine bunun

---

Haşviyye hareketi Bahr b. Muhammed b. Hasan b. Kevser b. Ali el-Berbehari'ye nispetle Berbehariyye hareketi olarak tanındı. Berbehariyye de sonuçta "teşbih"te karar kıldı. Bu konuda Makdisi şöyle der: "Berbehariyye'ye gelince, bunlar Allah'ı maddi olana teşbih ederek ona mekan izafe ediyorlar, kendi görüşlerine muhalefet edenleri de tekfir ediyorlar ve "makam-ı mahmud" hadisine tutunuyorlar." (Bk. Makdisi, *el-Bed' ve't-Tarih*, 5/150.)

[449] Hatib, *Tarih*, II/162-169(589); İbn Cevzi, *Muntazam*, XIII/215-217(2199); Zehebi, *Nübela*, XIV/267-282(175); Kevseri, *Makalat*, s.316-317; Watt, a.g.e., s. 370; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II/138-139; Işıltan, Fikret, Taberi, İ.A. M.E.B., XI/595.

[450] Özafşar, a.g.e., s. 81.

[451] Dırar'ın, Bağdat'ta felçli bir halde yatarken, çeşitli görüşleri dolayısıyla 'Ashab-ı Hadis' tarafından dövüldüğünü bizzat Ahmed b. Hanbel nakleder. Zehebi, *Nübela*, X/545.

[452] İbn Nedim, Fihrist, s. 215; Watt, a.g.e., s. 240.

[453] Özafşar, a.g.e., s. 81.

[454] Hatib, *Tarih*, IX/259; Zehebi, *Nübela*, VII/206.

bulaştığından dert yanar.[455] O, *Halku'l-Kur'an* isimli makalesinde de sıkça 'Haşeviye'ye atıfta bulunur.[456] Hatta o, bu nitelemeyi, aklını kullanmayan, sadece kargaşa çıkaran halk yığınları anlamında ilk defa Ömer b. Abdülaziz'in kullandığını söyler.[457]

Cahız, '*er-Reddu ale'n-Nasara*' isimli makalesinde ise, Hıristiyanların, teşbih dolu Maniheist ve Mecusi motifler içeren eserleri halk arasında yaydığını; halkın da bu Hıristiyanlara sempati ile baktığını söyler. Neticede teşbih anlayışının Yahudi, Rafizi, Müşebbihe, Haşeviye ve Nabite gibi zümrelere egemen olduğunu belirtir.[458]

Cahız, Hadisçiler için bu nitelemeyi çok sık kullanr. Ebu Bekir b. Ebi Davud bir gün Cahız'ın evine gelir ve kapıyı çalar. Cahız "kimsin sen"? diye sorunca; "Ashabu'l-Hadis'ten biriyim", der. Bunun üzerine Cahız: "Sen benim Haşviyye ile konuşmadığımı bilmiyor musun?" diye tekrar sorar. "Ben İbn Ebi Davud'um" demesi üzerine, onu içeri kabul eder..."[459]

Nevbahti'nin Haşeviye'yi, siyasi bir orijine bağlayarak Muaviye'ye tabi olanlar şeklinde tanımlaması,[460] bu olgunun ortaya çıkışını çok daha erken dönemlere dayandırması tezi yeterince ikna edici gözükmektedir. Ancak bunda Haşaviyenin Abbasi yönetimine karşılık Arapçılık saikiyle Emevileri desteklemesinin etkisi vardır.

İbn Kuteybe'nin Mutezile'nin hadis ehline çeşitli sıfatlar atfettiğini, bunlar arasında "Haşviyye" ve "Nabite" nitelemelerinin de bulunduğunu söylemesi[461] bu olgunun teolojik olduğu kadar politik ve sosyolojik bir temele oturduğunu göstermektedir. Çünkü yaklaşık aynı dönemde yaşayan Farabi de, Haşeviye'nin eş anlamlısı sayılabilecek "Nabite" nitelemesini, sosyal dokuyu meydana getiren unsurlardan filozofların ve onlara tabi olanların dışındaki muhalefet kanadını niteleyen bir üst terim olarak kullanır.[462]

Hicri IV. asrın ileri gelen hadisçilerinden Kadı Hasan b. Abdurrahman er-Ramehürmizi de ilk Hadis Usulü sayılan "*el-Muhaddisu'l-Fasıl*" isimi kitabının girişinde, kimi çevrelerin, "Ehl-i Hadisi", "Haşeviye" diye isimlendirdiklerine dikkat çeker.[463]

---

[455] Cahız, 'Nefyu't-Teşbih', *Resail*, I/283.

[456] Cahız, a.g.e., III/288, 296-298, 300. Daha sonraları Hayyat (300/912), (bk. *İntisar*, s. 197-198), Ebu'l-Kasım el-Belhi ve İbn Murtaza gibi Mutezili yazarlar da bu tavrı sürdürmüş ve Hadisçileri 'Haşviyye' nitelemesiyle zikretmişlerdir. Bk. Kutlu, *İslam Düşüncesine Hadis Taraftarları ve İman Anlayışları*, s. 56; Şii yazar Naşi el-Ekber ve Nevbahti'nin nitelemesi için bk. Halkın, a.g.m.,s.6-7; Kutlu, a.g.e.,s.61-62.

[457] Cahız, a.g.e., I/283. "Ve kane Ömer b. Abdülaziz iza nazara ile't-teğami ve'l-haşvi qale: Kabbahallahu hazihi'l-vucuh, la tu'rafu illa inde'ş-şerri".

[458] Cahız, a.g.e., III/351. 'Nabite' ile 'Haşeviye' nitelemesinin Ehl-i Hadis için kullanıldığına dair örnekleri Ilai Alon, 'Farabi's Funny Flora Al-Nawabit As Opposition' isimli makalesinde vermektedir. Bk. *Arabica*, tome XXXVII/56-90.

[459] Zehebi, *Nübela*, XI/530.

[460] Halkın, a.g.m., s. 6.

[461] İbn Kuteybe, *Tevilu Muhtelifi'l-Hadis* (thk. M.Z. Neccar), Beyrut 1972, s. 80.

[462] Alon, Ilai, a.g.m., s. 57, 67.

[463] Ramehurmizi, *el-Muhaddisu'l-Fasıl*, (thk.M.A.el-Hatib), Beyrut 1984, s.162. Hadisçilere 'Rua', 'Ağsar' ve 'Hameletu Esfar' nitelemelerinde bulunulur ki, hepsi de 'cahil' manasındadır. İbn Hibban da bu isimlendirmeyle

Bütün bunlara bakılarak "Haşeviye" nitelemesinin Mutezile ile Hadisçiler arasındaki çatışmadan kaynaklandığı ve Mutezilenin rakiplerini tahkir etmek maksadıyla bu tabiri uydurdukları düşünülebilir. Ancak, sonraki dönemlerde özellikle dördüncü hicri asırda Ebu Mansur el-Maturidi'nin 'Haşeviyye'den ayrı bir zümre olarak bahsetmesi; görüşlerini tenkide tabi tutması, bunun yalnızca Mutezililerin Hadisçi'lerin Hanbeli kanadını kınamak ve tezyif etmek için icat edip kullandıkları bir niteleme olmadığını gösterir.[464] Ancak bu dönemde artık Ehl-i Hadisi Haşaviye (Hanabile) temsil eder olmuştur denilebilir.

Bu nitelemeyi, rivayetlere gözü bağlı şekilde tabi olan Hanbeli çevrelerini tanımlamak için kullanan bir diğer dördüncü asır Hanefi Alimi de Ebu Bekir el-Cassas'dır.[465]

Hicri IV. asrın mümtaz felsefecisi Ebu'l-Hasan Muhammed b. Yusuf el-Amiri de Haşevilerin felsefe aleyhtarlığına dikkat çeker ve onların; kim felsefeyle meşgul olursa hem dünyayı hem de ahireti kaybeder, dediklerini not eder.[466]

V. asrın Şafii Kelamcısı Ebu'l-Meali Ebu Bekir el-Cüveyni de, Ahmed b. Hanbel zamanında baş gösteren Allah'ın kelamının kadim olduğu görüşünü, Mushaflarda yazılı metinlere kadar indirgeyen bu zümreler için "el-Haşviyye" nitelemesini uygun görür.[467] Talebesi Ebu Hamid el-Gazzali de aynı tavrı sergiler.[468]

Aynı şekilde diğer Eşari kelamcısı Ali b. Abdülkasım Muhammed et-Temimi de "*Tenzihu'l-İlah* ve *Keşfu Fazaihi'l-Müşebbihe el-Haşviyye*" isimli bir eser kaleme alarak, bu çevrelerin görüşlerini tenkide tabi tutar.[469]

Mutezili çevrelerin dışında "Haşviyye" tabirini hadisçilerin Hanbeli kanadı için kullanan pek çok kimse vardır. VI. hicri asrın büyük hadisçi ve tarihçisi Ali b. Hasan b. Hibetullah İbn Asakir, Haşeviye ile Hanbelilik'in aynı olguyu temsil ettiğini yoruma imkan bırakmayacak şekilde ortaya koymuştur. O, Ebu'l-Hasan el-Eşari'nin Haşeviyye'nin görüşlerini eleştirdiğine dair uzun uzun nakillerde bulunur.[470] İbn Asakir, hicri V. asırda

---

ilgili olarak şöyle der: 'İki gruba ayrıldılar. Onlardan bir kısmı Şehir şehir dolaşan haber talebeleri-talebetu'l-ahbar idi; bütün amaçları Hadis yazmak ve ezberlemeden, künhüne vakıf olamadan, sahihini sakiminden ayırmadan Hadis toplamaktı. Öyle ki sonunda halk onları 'Haşeviye' diye adlandırdı. Diğer grup ise, bütün uğraşıları görüşleri bellemek, münakaşa etmek olan fakihlerdi. Bunlar da, sünnetleri ve içeriklerini ezberlemekten; kabul şartlarını öğrenmekten sahih ve sakîmini birbirinden ayırd etmekten yüz çevirmişlerdir. Üstüne üstlük sünnetleri kesin bir biçimde kulak ardı etmişlerdir", *Kitabu'l-Mecruhin*, Haleb 1996, I/11.

[464] Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 318, 331, 378, 381, 385, 390. Aynı tavır sonraki Hanefi-Maturidilerce de sürdürülmüştür. Bunlardan birisi de Kemaleddin Ahmed el-Beyazi'dir. Bk.*İşaratu'l-Meram min İbarati'l-İmam*,s.139.

[465] Cassas,*Ahkamu'l-Kur'an*,I-V(thk.M.S.Kamhavi),Beyrut 1405/1958, I/59-60. Cassas bu zümreler için 'ruesau-l-haşv', 've'l-cühhal mine'l-ammeti', 'el-Muhaddisun el-cuhhal', 'el-Haşv et-tağam' nitelemelerini kullanır.

[466] Amiri, Ebu'l-Hasan Muhammed b. Yusuf, *Kitabu'l-İ'lam bi Menakıb el-İslam*, Kahire 1967, s. 86.

[467] Cüveyni, *el-Akidetu'n-Nizamiyye*, (thk. Kevseri) Kahire 1367-1948, s. 21.

[468] Gazzali, *el-İktisad fi'l-İ'tikad*, (nşr. A. Seyfunnasr Abdülaziz), Mısır 1988, s. 47. Hatta bu zümrenin görüşlerini tenkit etmek için *'İlcamu'l-Avam an İlmi'l-Kelam* isimli bir risale kaleme almıştır.

[469] Halkın, a.g.m., s. 25 (dipnot 34).

[470] İbn Asakir, *Tebyinu Kezibi'l-Müfteri*, (thk. Kevseri), III. Baskı, Beyrut 1404/1984, s. 149-151.

patlak veren Haşevi-Hanbeli kargaşalarına dair tarihi vesikaları eserinde nakleder. Bunlardan bir tanesinde şöyle der: "Hanbeliliğe mensup bir grup Haşevi, çapulcu, ovbaş Bağdat'ta, değil bir muvahhidin, bir mülhidin bile hoş göremeyeceği derecede çirkin, iğrenç bidat ve hayasızlıklar ortaya koydular."[471] Bu ifadelerle başlayan vesika, onların Allah hakkındaki nitelemelerine dair örneklerle devam eder. Teşbih ve tecsim düşüncesinin izleri İslam dünyasında yayıldıktan sonra, İbn Teymiyye de, teşbih ve tecsim düşünceleriyle çevrili bir Hanbeli aile içinde büyüdü. İbn Teymiyye'nin görüşleri; Salimiyye, Rebhariyye ve Kerramiyye düşünceleriyle karışıktır.[472] "Bu hususta İbnu'l-Cevzi şöyle demektedir: Bilmiş ol ki Hadisçilerin umumu Allah'ın sıfatlarına taalluk eden zahiri manaları duyu organlarıyla hissedilebilir hakikat manalarına hamletmişler ve böylece teşbihe düşmüşlerdir. Çünkü onlra fukaha ile bir arada bulunup müteşabihleri, hükümlerin muktezasına uygun hamletmeyi öğrenmemişlerdi. Biz, zamanımızda da bunlar içinde ktap toplayıp bol bol fukahayı dinleyen ve fakat okuduğunu, dinlediğini anlamayan kişiler görmüşüzdür".[473]

Takıyyüddin es-Subki, Haşeviye'yi, nakle takılıp kalan zümreler olarak tanımlar.[474] "...Haşeviler, cahil ve rezil bir güruhtur. Kendilerini Ahmed [b. Hanbel]'e nispet ederler. Halbuki o, onlardan beridir. Kendilerini ona nispet etmelerinin sebebi, Mutezileye karşı durması ve Mihne'deki direncidir. Allah ondan razı olsun. Kendisinden bu konuda bazı görüşler nakledilmiş, fakat bu cahiller onların ne manaya geldiğini anlayamamışlar ve bu çirkin inanca saplanmışlardır... Her devirde ayaklanma çıkarmışlar, kimi devlet adamlarıyla ilişki içerisinde olmuşlardır.... Temasa geçtikleri herkesin sonu kötü gelmiş, küçük bir grup Şafii'nin de itikadını bozmuşlardır. Özellikle de aklı kıt, veya kendilerinden sapıkların tesirine girip de Hadisle konuştuklarına inanan bazı Hadisçileri ifsad etmişlerdir..."[475] Ancak, kendilerine "Haşevi" nitelemesi layık görülenler, böyle bir nitelemeden asla hoşnut olmazlar; bu bakımdan kendilerini bu sıfatla zikredenleri, "bidatçi" olarak nitelerler.[476]

Buraya kadar nakledilenlerden, "Haşeviye" olgusunun "Hanbelilik" olgusundan ayrı düşünülemeyeceği açıkça anlaşılmaktadır. Ancak bütün Hanbeliler için genellemek de yanlış olur. Hanbeliliğe mensup bazı Hadis çevrelerine bu isim verildiği için iki olgu birbiriyle iç

---

[471] İbn Asakir, a.g.e., s. 310.
[472] Neşşar, *İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, II/54. (Kerramiyye'nin görüşleri için bk. Neşşar age. II/33-54.
[473] İbnu'l-Cevzi, *Telbisu'l-İblis*, s. 116. Safedi İbnu'l-Cevzi'yi tekid eder ve şöyle der: "Hanbelilerin büyük bir kısmı Haşviyedir". es-Safedi, *el-Gaysu'l-Mücessem*, II/72. (Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, III/71'den naklen).
[474] Sübki, *es-Seyfu's-Sakil*, (thk. Kevseri), I.baskı, Kahire 1356/1937, s. 13.
[475] Sübki, a.g.e., s. 15.
[476] İbn Batta şöyle diyor: 'Onlar, (Cehmiye) eser mezhebini tutanlara ve Hadisleri zahiri manasıyla anlamaya çalışanlara 'Haşevi' derler. Abdulkadir Geylani de şöyle der: 'Bidat ehlinin bazı alametleri vardır. Bu bidatçıların alametlerinden biri de eser ehline sataşmalarıdır. Zındıkların alameti ise, ehli eseri 'Haşevi' diye nitelemesidir. İbn Kayyım el-Cevziyye bu isimden o kadar rahatsız olur ve bir şiir yazar. [İzmirli, İsmail Hakkı, *Müstavsife Sözleri mi? Tasavvuf'un Zaferleri mi? Hakkın Zaferleri*, 1341-1925, s. 49-50.]

içedir. Bu ikisi de "hadis ve rivayete" bağlılık iddiasından bağımsız düşünülemez. Keza bu çerçevede olguya içerik kazandıran bir diğer mefhum da "Teşbih" kavramıdır. Mutezile ile Hadisçiler arasındaki zıtlığın ortaya çıkardığı 'Haşeviye' nitelemesini, daha sonra Hanefi ve Şafi fakih, kelamcı, hatta Hadisçiler kimi Hanbeliler için kullanmakta bir sakınca görmemişlerdir. Bu delilerden, Haşevi nitelemesinin üzerinde odaklaştığı ekolün Hanbelilik olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla hadisçilerin Hanbeli ekolüne mensup olanlarına; hatta farklı ekol mensubu olup ta, itikadi konularda onlarla paralel düşünen diğer hadisçilere bu ad verilmiştir.

Bu konudaki rivayetler, Mihne mağduru Hadisçilerin muhaliflerine karşı, nasıl bir öfke ve nefret içerisinde olduklarını açıkça ortaya koymaktadır. Hadisçilerin duygularını dile getiren bu rivayetlerin gösterdiği gibi, mesele, sadece bir görüş ayrılığı' olarak görülmemiş, bir 'inanç ayrılığı' şeklinde değerlendirilmiştir. Bu itibarla da nefret dini ve imani bir renk kazanmıştır. Hadisçilerin gözünde kendileri gibi düşünmeyen 'öteki', hem de beşeri ilişkilerin askıya alındığı, kendisiyle konuşulması, selam verilmesi, bir arada oturulması, hastalığında ziyaret edilmesi, arkasında namaz kılınması, evlenilmesi, kendisine mirasçı olunması sakıncalı olan bir 'öteki' olarak görülmektedir. Bu öteki; Yahudi, Hıristiyan ve Mecusi'den de kötüdür. Onun sıfatı; zındık, müşrik, kafirdir. Öteki ile sosyal münasebete geçebilmenin bir tek yolu vardır; görüşlerinden tevbe etmeli, aksi halde, öldürülmeyi, kılıçla boynu vurulup köprüden aşağı atılmayı, kuyuya yuvarlanıp, suya gömülmeyi hak etmiş demektir.[477]

Bu tablo sürekli savaş halini tasvir etmektedir; fiilen olmasa bile, fikren ötekini yok etmeye varan bir savaş hali. Elbette ki olayın mağduru hadisçileri bu psikolojiye iten çok değişik etmenlerden; kişisel yapılarından entelektüel düzeylerine, din anlayışlarından sosyal statülerine kadar uzanan bir dizi faktörden söz edilebilir. Fakat bunların hepsini besleyen, hırçın tavrı ideolojik bir saplantıya dönüştüren en temel saikin "Mihne olayı" olduğunda şüphe yok gibidir. Hadisçiler Mihne'deki siyasi engizisyona "Kültür engizisyonu" ile karşılıkta bulunmuşlar, fiilen yok edemedikleri kendileri gibi düşünmeyen ötekini "fikren yok etme" yöntemine tabi tutmuşlardır.[478]

d. AHMED B. HANBEL'İN AKİDE GÖRÜŞLERİ:

Ahmed b. Hanbel'in naslara sımsıkı bağlı olduğu ve bu sebeple de kelam metoduna karşı çıktığı hususunda genel bir kanaat bulunmasına rağmen, onun Mu'tezile mensuplarıyla tartıştığı ve bu münakaşalarda kelami sayılabilecek deliller kullandığı bilinmektedir.[479] Ayrı-

[477] Örnekler rivayetler için bk. Buhari, *Halku Efali'l-İbad*, s. 11-22. Geniş bilgi için bk. Ebu Gudde, Halk-ı Kur'an Meselesi, (Çev. Müçtebe Uğur), AÜİFD., XX/307-321; Kızılkaya, Sabri, Cerh ve Tadilde Mezheb Taassubu, (Basıl.Yüksek Lisans Tezi), A.Ü. Ss. Bil. Enst. Ankara 1998, s. 210-219; Özavşar, age. s. 89-90.
[478] Özavşar, age. s. 90.
[479] Zehebi, a.g.e., XI/313-315; Subki, a.g.e., II/47-48.

ca, Cehmiyye ve Mu'tezile'nin görüşlerini reddetmek için yazdığı *er-Red ale'z-Zenadıka ve'l-Cehmiyye* adlı eserinde kelam ilminde sıkça başvurulan "ihtimalleri araştırma" usulünü de kullanmıştır.[480] Ahmed b. Hanbel her ne kadar Hz. Peygamber ve ashabının açıklamaya girişmediği problemleri tartışmayı bid'at kabul etmiş ise de bizzat kendisinin yaşadığı bazı olayların etkisiyle bu prensibinden vazgeçtiği görülmektedir. Onun dönemindeki en önemli tartışma konularından birini teşkil eden Halku'l-Kur'an meselesinde, Kur'an ve Sünnet'te açık bir şekilde yer almayan "Kur'an'ın mahluk olmadığı" tezini benimsemesi buna bir örnektir.[481]

Ahmed b. Hanbel'e göre zatı, sıfatları ve fiilleri bakımından bir ve tek olan Allah, sadece Kur'an ve Sünnet'te bildirilen sıfatlarla nitelendirilebilir. Aklın kendiliğinden ona herhangi bir sıfat nispet etmesi veya nasları dikkate almadan sıfatlarını açıklaması mümkün değildir. Allah'ın bütün sıfatları ezeli ve kadimdir ve onların kadim oluşu tevhid inancıyla çelişmez. Zira sıfatlar zatının ne aynı ve ne de gayrısıdır. Ona göre, Allah'ı naslarda belirtilen sıfatlarla nitelendirmek teşbihe götürmez. Allah'ı mahlukata benzetmek hatalı olduğu gibi, onlara benzetmemek için naslarda bildirilen sıfatları nefyetmek de aynı şekilde hatalıdır.[482]

Halku'l-Kur'an konusunda Ahmed b. Hanbel'e şu görüşler nispet edilmektedir: Kur'an, Allah kelamıdır ve onun hakkında "mahluktur" demek küfür, "mahluk değildir" demek ise bid'attir.[483] Kur'an Allah kelamıdır ve ona "mahluktur" diyen küfre gireceği gibi, "Kur'an'ı okuyuşun (telaffuzun) mahluk olduğunu" söyleyende bid'atçılık yapmış olur. Dolayısıyla sadece "Kur'an, Allah kelamı olup mahluk değildir" demekle yetinmek ve Kur'an'ı telaffuz edişin mahluk olup olmadığına girmemek gerekir.[484] Ne şekilde ifade edilirse edilsin Kur'an yaratılmış değildir, fakat Kur'an'ı okuma ve yazma fiilleri yaratılmıştır, dolayısıyla Kur'an'ı telaffuz edişin yaratılmış olduğunu kabul etmek, Cehmiyye'nin görüşünü paylaşmak manasına gelmez.[485] Bütün bu rivayetlerden Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen görüşlerin Kur'an'ın yaratılmışlıkla nitelendirilemeyeceği noktasında birleştiği görülmektedir. Ayrıca bu sonuç "Kur'an mahluktur" demeyen Müslümanları kafir kabul eden ve bu görüşlerini bütün İslam alimlerine zorla kabul ettirmek isteyen Mu'tezile'ye karşı verdiği mücadele ve çektiği mihne ile sabittir.[486] Buhari'ye göre; bu konuda Ahmed b. Hanbel ile diğer Sünni alimlere ait

---

[480] Ahmed b.Hanbel, *er-Red ale'z-Zenadıka ve'l-Cehmiyye*, (*Akaidu's-Selef* içinde, nşr. A.S. en-Neşşar- Ammar Talibi), s. 72, 91-92; Yavuz, *İslam Akaidinin Üç Şahsiyeti*, s. 22-25; a. Mlf., "Ahmed b. Hanbel", DİA, II/83-84.

[481] Koca, *Hanbeli Mezhebi*, s. 33.

[482] Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenadıka ve'l-Cehmiyye*, s. 90-92. Abdulvahid b. Abdulaziz et-Temimi, *İ'tikadü'l-İmami'l-Münbel*, (İbn Ebu Ya'la'nın *Tabakat*'ı içinde), II/253-265, Yavuz, *İslam Akaidinin Üç Şahsiyeti*, s. 26-32; a. Mlf. "Ahmed b. Hanbel", DİA, II/83-84.

[483] Hallal, *es-Sunne*, V/121-127; Abdulvahid b. et-Temimi, age. II/255-256; İbn Ebu Ya'la, *Tabakat*, I/62, 72-73.

[484] Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, (nşr. Muhammed b. Said Beysuni), Beyrut 1405/1985, s. 36, İbn Kuteybe, *el-İhtilaf fi'l-Lafz*, (Akaidu's-Selef içinde), s. 247.

[485] İbn Teymiyye, *Mecmuat'r-resail*, III/395-396; Zehebi, *'Alamu'n-Nübela*, XI/291.

[486] Zehebi,*'Alamu'n-Nübela*,XI/263;Yavuz, *İslam Akaidinin Üç Şahsiyeti*,s.35-37;"Ahmed b. Hanbel"DİA,II/84.

olarak bilinen görüş; Kur'an'ın Allah kelamı olup mahluk olmadığı, diğer her şeyin ise (kulların fiilleri de dahil) mahluk olduğudur.[487] Buhari'nin bu konudaki Ahmed b. Hanbel ile ilgili diğer rivayetleri sabit görmeyip reddetmesi, dikkate alınması gereken bir noktadır.[488]

İmanın tanımı konusunda, Ahmed b. Hanbel'e "İman söz ve amelden ibarettir", "İman kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve uzuvlar ile ameldir" şeklinde iki tanım nispet edilir.[489] Bunlardan ikincisinin ona ait olması daha kuvvetli bir ihtimaldir. Zira, onun kalp ile tasdik ve dil ile ikrar edip taatı terkeden kimseyi "imanı eksik mümin" olarak nitelendirmesi[490] kalp ile tasdiki imanın rükünlerinden biri olarak kabul ettiğini göstermektedir. Ahmed b. Hanbel'in amelin imana dahil olduğunu savunmasındaki amacı, kamil bir iman için kalbin tasdikini yeterli gören Mürcie'yi reddetmek olmalıdır. O, amelin imandan bir cüz olduğunu kabul etmesine rağmen, imanı olduğu halde itaatı terkeden kimseyi kafir saymamıştır.[491]

Tekfir konusunda ise, Ahmed b. Hanbel'e iki görüş nispet edilmektedir. Bunlardan birincisinde, Allah'a şirk koşmayan ve kıbleye yönelip namaz kılan bir kimse tekfir edilemez;[492] ikincisi ise, Allah'ın sıfatları ve iman esaslarıyla ilgili konuların açıklanmasında, Ehl-i Sünnet'ten farklı yorumlar getiren bütün ehl-i bid'at fırkaları tekfir edilir.[493] Bu görüşlerden ikincisinin Ahmed b. Hanbel'e ait olması uzak bir ihtimal olarak görülmektedir. Zira Ehl-i Sünnet akidesini savunan bir kimsenin, savunduğu zümrenin görüşüne uygun olarak ehl-i bid'atı tekfir etmemesi gerekir.[494] Çünkü, Ahmed b. Hanbel'in, bid'at fikirleri savunan ve bunun öncülüğünü yapanları tekfir ettiğine dair rivayetleri,[495] Ehl-i-Sünnet'in çoğunluğunun görüşü ile bağdaştırmak mümkün değildir.

Ahmed b. Hanbel'e göre Müslümanların din ve dünya işlerini yürütecek bir imam (halife) seçmeleri gereklidir. Halifenin, Hulefa-yi Raşidin'in seçilme şekillerinden birisiyle belirlenmesi mümkün olmakla beraber, ehlü'l-hal ve'l-akdin tensibiyle seçilmesi daha uygundur. İmametin Kureyş'e ait olmasına ve yukarıda belirtilen seçim yollarından biriyle belirlenmesinin gerekliliğine rağmen, bu makamı zorla elde eden kişi de fitneye sebep olmamak için meşru halife kabul edilir. Bu yaklaşımın tabii sonucu olarak, Ahmed b. Hanbel'e göre Muavi-

---

[487] Buhari, *Halku Ef'ali'i-İbad*, (Akaidu's-Selef içinde), s. 154; çev. Yusuf Özbek, İstanbul 1992, s. 70.
[488] Koca, *Hanbeli mezhebi*, s. 34.
[489] Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, s. 81; Hallal, *es-Sunne*, III/580-589; İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/124; Abdulvahid b. Abdulaziz et-Temimi, *İ'tikadu İmami'l-Münbel*, II/259; Zehebi, *A'lamü'n-Nübela*, XI/302.
[490] Ebu Ya'la el-Ferra, *el-Mu'temed fi Usuli'd-Din*, s. 188.
[491] Yavuz, *İslam Akaidinin Üç Şahsiyeti*, s. 54-55; a. Mlf., "Ahmed b. Hanbel", DİA, II/85-86.
[492] Namazı terk edenin durumu hakkında Ahmed b. Hanbel'e şu görüşler nispet edilir: "Ameller içinde terki küfür olan namazdan başka bir şey yoktur. Onu terk eden münkir olur, Allah onun kanını helal kılmıştır." Bk. İbn Cevzi, *Menakıb*, s. 173; Abdulkahir el-Bağdadi, *el-Fark*, s. 107.
[493] Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, s. 10, 71, 104-105, 119, Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, (nşr. Gosta Wiestam), Lebden 1960, s. 101-102; İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/20, 124, 134, 136.
[494] Yavuz, a.g.e., s. 54-55; a. Mlf., "Ahmed b. Hanbel", DİA, II/86.

ye (66/680) de meşru bir halifedir.[496] Ahmed b. Hanbel akaidde Selefiyye'ye[497] öncülük etmiş ve bu mezhebin imamı sayılmıştır. Ayrıca o, Sünni kelam alimlerine de etki etmiştir.[498] Bizzat Eşari (324/938), onun kendisi üzerindeki tesirlerini itiraf etmektedir.[499]

Akaid konularına dair yazdığı *el- Akide*, *Kitabu's-Sünne*, *Kitabu'l-İman*, ve kendisine nispet edilen *er-Red ale'z-Zenadıka ve'l-Cehmiyye* adlı risalesinden ve ayrıca kendisinden yapılan rivayetlerden derlenen *mesail* adlı eserlerden ve Mutezileye karşı verdiği mücadeleden, Ahmed b. Hanbel'in, hadisçiliği ve fıkıhçılığı yanında aynı zamanda Ehl-i Sünnet inancının yerleşmesine katkıda bulunan bir akaid alimi olduğu görülür. Onun ilim uğruna yaptığı uzun yolculuklar ve münzevi yaşamı, *mihne* olayında gösterdiği tavizsizliği ve daha sonraki dönemlerde özellikle Halife Mütevekkil'in ihsanlarına karşı müstağni tavrı kendisini büyük bir şöhrete kavuşturmuştur.[500] Bunun sonucu olarak ders halkası genişlemiş, görüş ve fetvaları İslam dünyasının bir çok bölgesine yayılmıştır. Böylece, söz konusu dönemde akaid, hadis ve fıkıhla ilgili ilmi tartışmalarda ve yazılan eserlerde, Ahmed b. Hanbel'in görüş ve düşüncelerini temsil eden veya savunan kişiler için "Ahmed'in arkadaşları=*Ashab-ı Ahmed*" ve "Hanbeliler=*Hanabile, Hanbeliyye*" gibi sıfatlar kullanılmaya başlanmış, bu arada çeşitli konulara verdiği cevaplar ve fetvalar "Meseleler=*Mesail*" adıyla toplanmış ve bu durum daha sonra akaid ve fıkıhta adına "*Hanbeli Mezhebi*" veya "*Selefiye*" denilen yeni bir ekolün temelini teşkil etmiştir. [501]

Emeviler devrinden (41-132/661-750) itibaren başlayan Hicazlılar'la Iraklılar arasında önceleri üstat, çevre ve bilgi, sonraları ise metot farklılığına dayanan rekabet ortamı Hanefiler'in ehl-i re'y (Iraklılar), Maliki ve Şafiiler'in ise ehl-i hadis (Hicazlılar) olarak ayrışmasıyla sonuçlanmıştı. Ancak Ahmed b. Hanbel'in *Halku'l-Kur'an* tartışmasında Mu'tezile karşısında geleneksel düşüncenin ve geniş halk kitlelerinin önderi olarak ortaya çıkması, ehl-i hadis ile ehl-i re'y ayrımına ve hadise bağlı fıkıh anlayışına yeni bir boyut getirmiştir. Bu yeni durumdan sonra, o zamana kadar ki yaygın fıkhi mektepler, söz gelimi Hanefi, Maliki ve Şafii ekolleri ve taraftarları ehl-i rey, Hanbeliler ise ehl-i hadis olarak anılmaya başlamıştır. Çünkü, Ahmed b. Hanbel "Evzai'nin re'yi, Malik'in re'yi veya Ebu Hanife'nin re'yi... hepsi de re'ydir ve bana göre hepsi de birdir ve hüccet ancak asardır"

---

[495] Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, s. 10, 71; İbn Ebu Ya'la, *Tabakat*, I/89-90.
[496] Hallal, *es-Sunne*, s. I/81; Ebu Ya'la el-Ferra, *el-Mu'temed fi Usul, 'd-Din*, s. 222-254.
[497] Selefiyye hk. Bk. Sabuni, *Akaidu's-Selef ve Ashabi'l-Hadis*, (nşr.Abdurrahman b. M.el-Cedi) Riyad 1415; el-Buti, Said Ramazan, *es-Selefiyye Merhaletün Zemeniyyetun la Mezhebün İslamiyyun*, Dımaşk1408/1988.
[498] Ahmed b. Hanbel'in Tahavi'ye etkisi için bk. Arif Aytekin, *Tahavi Akidesi ve Selef Akidesindeki Yeri*,s.77-78.
[499] Eşari, *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, (nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmud), Kahire ts. Daru'l-Kütüb, s. 20; Subki, *Tabakat*, IV/235-236; (Bu itirafın gönüllü bir itiraf mı yoksa zorunlu bir itiraf mı. Berbehari ye yaranamamıştır.).
[500] İbn Ebu Ya'la, *Tabakat*, I/11; Beşşar Awad, "Ahmed b. Hanbel", *Mevsuatü'l-Hadarati'l-İslamiyye*, s. 532.
[501] Koca, Hanbeli Mezhebi, s. 36; a mlf., "Hanbeli Mezhebi", DİA, XIV/526.

demiştir.[502] Ahmed b. Hanbel'in özellikle itikadi alanda verdiği mücadele esnasında serdettiği görüşleri etrafında oluşan ehl-i hadis grubunun re'ye karşı bu sert tutumu, zamanla yumuşamış ve onlar da re'yi bir metot olarak kullanmaya başlamışlardır.[503]

Hanbeliler'in sert tepkilerine rağmen İbn Kuteybe (276/889) *el-Mearif*[504], et-Taberi (310/923) *İhtilafu'l-Fukaha*[505] ve Debusi (430/1039) *Te'sisu'n-Nazar*[506] adlı eserlerinde Ahmed b. Hanbel fakihler arasında zikretmemiş onun görüşlerine yer vermemişlerdir. Bunda, bizzat Ahmed b. Hanbel'in kendisinin bir fakih değil muhaddis olarak bilinmek için gayret sarf etmesi, kendi görüş ve fetvaları da dahil olmak üzere her türlü re'y ve fıkhın yazılması konusunda aşırı titizlik göstermesi[507] ve fıkhi konularda bizzat kaleme aldığı veya talebelerine yazdırdığı önemli bir eserinin bulunmayışının da etkisi olmalıdır. Ancak sayıları az da olsa Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen bazı fıkıh risalelerinin mevcudiyeti, öğrencilerinden nakledilen ve hayatının sonlarına doğru yazılmasına izin verdiği fıkhi sorulara verdiği cevaplar (*mesail*) ve bu cevapların verilişi sırasında takip ettiği temel bazı ilkeler, onu İslam dünyasında yaşayan fıkhi mezheplerden birinin kurucusu yapmaya yetmiştir.[508] Bununla birlikte, Ahmed b. Hanbel'in büyük bir fakih olduğunu kabul edenler de onun re'y ve hadis medreselerinden hangisine mensup olduğu hususunda birleşememişlerdir. Burada re'y kavramına verilen mananın ayırıcı rol oynadığı anlaşılmaktadır. Re'yi kıyas ve istidlal manasına alanlar, zahiri olmayanların tamamını -bu arada Ahmed b. Hanbel'i- ehl-i re'y içinde zikrederken; haber-i vahid ve sahabe kavli karşısında kıyası kullananları re'yci telakki edenler ise, Ahmed b. Hanbel'i ehl-i hadis içerisine sokmuşlardır.[509] Öte yandan, Ahmed b. Hanbel insanların Kur'an ve Sünnet naslarından yüz çevirerek şahsi görüş bildirmeye (*re'y*) yönelecekleri endişesiyle kendi görüş ve fetvalarının yazılmasına karşı çıkmıştır. Öğrencilerinden İshak b. Mansur el-Kevsec'in Horasan'da kendi görüşlerini rivayet ettiğini işitince, "Şahit olun ben o içtihatların tamamından rücu ettim" demiştir.[510] Ancak bu tutumunu sonuna kadar devam ettirmemiş ve naslarda sahabe kavlinde açık cevabı bulunmayan birçok soruya cevap vermek

---

[502] İbn Abdilber, *Camiu Beyani'l-İlm ve Fadlihi*, II/182.
[503] Koca, *Hanbeli Mezhebi*, s. 36.
[504] İbn Kuteybe, *el-Mearif*'inde, Ahmed b. Hanbel'i ne re'y ne de hadis ehli içerisinde almamıştır. Bk. *el-Mearif*, (nşr. Servet Ukkaşe), Kahire 1969, s. 494-527.
[505] Taberi, kitabına "niçin Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini almadığı" sorulunca, onun fakih değil muhaddis olduğunu söylemiş ve bu sebeple Hanbeliler'in nefretini kazanmış, hatta bu sebeple öldüğü zaman Bağdat'taki Hanbeliler'in çeşitli hareketlerinden endişe edilerek geceleyin evinde gömülmek zorunda kalınmıştır. Bk. *İhtilafu'l-Fukaha*, (nşr. F. Kern), Beyrut ts. (Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye), s. 8-9. (naşirin mukaddimesi).
[506] Debusi, *Te'sisu'n-Nazar*, s. 5-6.
[507] Ahmed b. Hanbel'in re'y ve fetvalarının yazılmasına karşı çıkması konusunda çeşitli rivayetler hk. bk. İbnü'l-Cevzi, *Menakibu'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, s. 251-252.
[508] Karaman, "Ahmed b. Hanbel", DİA, II/80; Koca, *Hanbeli Mezhebi*, s. 37;
[509] Karaman, "Ahmed b. Hanbel", DİA, II/80; a. mlf. "Fıkıh", DİA, XIII/7.
[510] İbnu'l-Cevzi, *Menakıb*, s. 251.

zorunda kalmış hatta bunların yazılmasına da izin vermiştir. Nitekim aynı Kevsec, Horasandan gelerek önceden rivayet ettiği *Mesail*'i yeniden ona arzetmiş ve tasdikini ele almıştır.[511]

Ahmed b. Hanbel'in hadis, fıkıh, kelam, akaid ve ahlak konularında binlerce soruya verdiği cevaplar daha sonra öğrencileri tarafından toplanmış, bunlar, Hanbeli mezhebinin çatısını teşkil etmiş ve mezhebin metodolojisi de bu cevapların dayandığı temel prensiplerden ortaya konmuştur.

Kelami tartışmalar yanında hadis, fıkıh ve ahlakla ilgili çeşitli problemlere de birer cevap teşkil eden bu bilgi ve çalışmalar yalnızca Ahmed b. Hanbel'e değil, aynı zamanda özellikle Hicaz veya Kûfe ekollerine mensup Malik b. Enes (179/795), Abdullah b. Mübarek (181/797), Fudayl b. İyaz (187/803) ve İshak b. Rahaveyh (238/853) gibi kişilere de isnat edilmiştir. Bu bilgiler çok erken bir dönemde Hanbeli doktrinini sistemleşmesine yardımcı oldukları gibi, kendilerinin mezhep imamının görüşlerinden farklı bazı düşüncelerinin mezhep külliyatı içerisinde yer almış olması da bu ekolün daha uzun bir ömür sürebilmesine katkıda bulunmuştur. Ancak, Hanbeli mezhebi kuruluş ve tedvinini en çok Ahmed b. Hanbel'in oğullarının da içinde bulunduğu ilk öğrenci ve talebelerine borçludur. İlk öğrencileri tarafından yapılan çalışmalar "*mesail*" adı altında tedvin edilen eserleri oluşturur.

Bunlar arasında mezhebin teşekkülünde önemli rolü bulunan İshak b. Mansur el-Kevsec'in (251/568) *Mesail*'i[512], Ebu Bekr el-Esrem'in (261/874), *Mesail*[513] mecmuası ve mezhebin mimarları arasında bulunan büyük oğlu Salih'in (266/879), babasından rivayet ettiği çeşitli eserleri ve *Mesail*'i ile doktrinin bugüne ulaşmasına yardımcı olmuştur.[514] Ahmed b. Hanbel'in amca oğlu Hanbel b. İshak da (273/886), bir fetva mecmuası ile mezhebin oluşumuna katkıda bulunmuştur.[515] Yine, Ahmed b. Hanbel'in öğrencisi olan Abdülmelik Meymuni'nin *Mesail*'i,[516] Ebu Bekr el-Merruzi'nin (275/888)[517] hocasından rivayet ettiği, *Kitabu'l-Vera*'ı,[518] Muhaddis Ebu Davud es-Sicistani'nin (275/889) *Mesail*'i,[519] Ebu Hatim

---

[511] Ebu'l-Yüm el-Üleymi, *el-Menhecü'l-Ahmed*, I/191, 250.
[512] Kevsec'in hayatı hk. bk. İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/106-108; Zehebi, *Tezkire*, II/96.
[513] Ebu Bekr el-Esrem'in hayatı hakkında bk. İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/65-71; İbnu'l-İmad, *Şezerat*, II/141-142.
[514] Salih b. Ahmed'in hayatı hakkında bk. İbn Ebu Ya'la, I/165-167; İbn Kesir, *el-Bidaye*, XI/40.
[515] Hanbel b. İshak'ın hayatı hakkkında bk. İbn Ebu Ya'la, *Tabakat*, I/134-135; İbn Kesir, *el-Bidaye*, XI/52.
[516] Abdülmelik el-Meymuni'nin hayatı hakkında bk. İbn Ebu Ya'la, *Tabakat*, I/202-205.
[517] Ebu Bekir el-Merruzi, mutasavvıf Haris el-Muhasibi (243/857), Mu'tezili Bişr b. Gıyas el-Merisi (218/833) ve İbnü'l-Allaf'a (318/930) karşı çıkmıştır. Hayatı hakkında bk. İbn Ebu Ya'la, *Tabakat*, I/57-62; İbn Kesir, *el-Bidaye*, XI/54; İbnü'l-İmad, *Şezerat*, II/166.
[518] Kahire 1340, nşr. Zeyneb İbrahim el-Karut, Beyrut 1403/1983; nşr. Muhammed Said Besyuni, Beyrut 1986.
[519] Ebu Davud es-Sicistani'nin hayatı ve eserleri hakkında bk. İbn Ebu Ya'la, *Tabakat*, I/153-155; İbn Kesir, *el-Bidaye*, XI/54-56, 159; M. Yaşar Kandemir, "Ebu Davud es-Sicistani", DİA, X/119-121. Nşr. Muhammed Behcet Beytar, Kahire 1353/1934.

er-Razi'nin (277/890),[520] *Mesail*'i, Harb b. İsmail el-Kirmani'nin (280/893),[521] *Mesail*'i, İbrahim el-Harbi'nin (285/898-9)[522], *Mesail* mecmuaları Ahmed b. Hanbel'in akaid ve fıkhının tanınıp yayılmasında önemli rol oynamıştır. Ahmed b. Hanbel'in küçük oğlu ve talebesi Abdullah (290/903), başkalarının soramadığı hususları babasına sorup öğrenme ve onun bir çok kitabını rivayet etme imkanı bulmuştur. Babasının fıkıh, akaid ve ahlakla ilgili görüşlerini *el-Mesail*[523] adıyla toplayan Abdullah, ayrıca ondan *Fezailu Osman b. Affan*,[524] *Kitabu's-Sünne*,[525] ve *Müsnedü'l-Ensar*[526] gibi çeşitli eserler de rivayet etmiştir.[527]

Mezhebin kuruluş safhasında, Ahmed b. Hanbel'in doğrudan öğrencisi olmayan, fakat onun özellikle akideyle ilgili görüşlerini benimseyen ve onu üstat kabul eden birçok hadisçi bulunmaktadır. Bunlardan *Müsned* sahibi olan Darimi (255/868) İbn Hanbel'in öğretisini izlemiştir. Hatta, Hanbeli tarihçisi İbn Ebi Ya'la (526/1131) meşhur altı hadis mecmuasının ilk ikisinin müellifi olan Buhari ve Müslim'i de İbn Hanbel'in talebeleri arasında saymıştır.[528]

Ahmed b. Hanbel ve onun öğrencilerinden okuyan Endülüslü Baki b. Mahled'in Zahiriliği İspanya'ya sokan kişi olarak kabul edilmesi ve İbn Hazm üzerinde ciddi etkisi olması[529] Zahiriyye'nin kurucusu Davud b. Ali ez-Zahiri ile Ahmed b. Hanbel arasında *Halku'l-Kur'an* meselesinden dolayı bir kırgınlık bulunmasına rağmen,[530] özellikle de nasların te'vili konusundaki benzer yaklaşımları sebebiyle iki mezhep arasındaki etkileşimi göstermektedir.

Hanbeli mezhebinin kuruluş aşamasındaki en önemli mimarı Ebu Bekr el-Hallal'dır (311/923).[531] Hatta Hallal'dan önce müstakil bir Hanbeli mezhebinin bulunmadığı, topladığı meseleler ve ortaya koyduğu kaideler sebebiyle onun Hanbeli Mezhebinin gerçek kurucusu olduğu söylenmiştir. Hallal, İbn Hanbel'in fetva ve görüşlerini klasik fıkıh kitapları

---

[520] Ebu Hatim er-Razi imanın tanımı, halku'l-Kur'an meselesi ve kelam ilminin meşruiyeti gibi tartışmalarda Hanbeli mezhebinin karakteristik fikirlerini savunmuştur. Ebu Hatim er-Razi'nin hayatı ve eserleri için bk. İbn Kesir, *el-Bidaye*, XI/59; İbnu'l-İmad, *Şezerat*, II/171, İbrahim Canan, "Ebu Hatim er-Razi", DİA, X/150-151..

[521] Harb b. İsmail el-Kirmani'nin hayatı hakkında bk. İbn Kesir, *el-Bidaye*, XI/69.

[522] İbrahim el-Harbi'nin hayatı hakkında bk. İbn Ebu Ya'la, *Tabakat*, I/83-88; İbn Kesir, *el-Bidaye*, XI/79.

[523] Tah. Zuheyr eş-Şaviş, Beyrut 1988.

[524] Süleymaniye ktp., Yeni Cami, nr. 878.

[525] Kahire 1349.

[526] Zahiriyye ktp., Hadis, nr. 336.

[527] Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in hayatı ve eserleri hakkında bk. Hatib, *Tarihu Bağdad*, IX/375-376; İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/174-181; Brockelmann, GAL Suppl., I/310; Sezgin, GAS, I/506-508.

[528] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/254-259; I/311-312.

[529] Baki b. Mahled'in hayatı hakkında bk. İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/112; İbn Kesir, *el-Bidaye*, XI/56-57, 82; Ch. Pellat, "Baki, b. Makhlad", EI2 (İng), I/956-7. Bu arada Hanbeli mezhebinin III/IX. asırda Afrika'ya yayılması konusunda bk. Necmeddin el-Hintati, "Muhaveletün li-neşri'l-mezhebi'l-Hanbeli bi-İfrikiyye havaliye muntasıi'l-karn III/IX", İBLA, 57/173 (Tunus 1994), 91-106.

[530] Davud'un bu konudaki görüşleri için bk. Hatib, *Tarihu Bağdad*, XIII/274; Goldziher, *Zahiriler*, s. 112-113.

[531] Hallal'ın hayatı ve eserleri için bk.İbn Ebu Ya'la,*Tabakat*,II/11-13;İbn Kesir,*el-Bidaye*, XI/148;Zehebi, *A'lamu'n-Nübela*, XI/331;XIV/297-298;Beşşar, Awad,"Ahmed b. Hanbel" *Mevsu'atu'l-Hadarati'l-İslamiyye*, s. 354.

sistematiğine uygun bir şekilde *el-Cami li-ulumi'l İmam Ahmed*[532] adıyla toplamış ve Hanbeli tarihinde başta İbn Teymiyye ve İbn Kayyım el-Cevziyye olmak üzere[533] birçok alimin yararlandığı temel kaynaklardan biri olmuştur. Hallal'a nispet edilen ve mezhep içerisinde büyük bir otoriteye sahip bulunan *Kitabü's-Sünne* ve *Kitabu'l-İlm* gibi başka eserler de bulunmaktadır. Ayrıca *Tabakatu Ashabı Ahmed* adıyla ilk Hanbeli tabakatını yazmış ve İbn Ebi Ya'la ile İbnu'l-Cevzi gibi daha sonra gelen Hanbeli müelliflerine öncülük yapmıştır.[534]

Öte yandan, Hallal'dan başka IV/X.yüzyılın başlarında Hanbeli mezhebinin oluşumunda eski iki hadisçinin çocuklarının etkin yol oynadıkları görülmektedir. Bunlardan birincisi, meşhur hadisçi Ebu Davud'un oğlu Abdullah (316/928) olup *Kitabu'l-Mesahif* adlı bir eseri ve iman konusuyla ilgili bazı beyitleri günümüze ulaşmıştır.[535] İkincisi ise muhaddis Ebu Hatim er-Razi'nin oğlu Ebu Muhammed Abdurrahman er-Razi'dir.(327/938-9) Onun *Kitabu's-Sünne*, *Kitabu't-Tefsir*, *Kitabu'l-Cerh ve't-Ta'dil*, *Kitabu'r-red ale'l-Cehmiyye* ve *Kitabu Fedaili'l-İmam Ahmed* gibi eserleri Hanbeli doktrininin hadis, fıkıh ve kelamın çeşitli problemleri hakkındaki genel eğilimlerini ortaya koyar.[536]

IV/X. yüzyılda Ebu Muhammed Hasan b. Ali b. Halef el-Berbehari (329/941) ilmi katkılardan ziyade mücadeleci karakteri ile Hanbelilik tarihinde ayrı bir yere sahip olmuş, Şia, Mutezile ve Kelam Metodu'na karşı gösterdiği sert muhalefeti ve ateşli vaazları ile 309/921-329/941 yılları arasında Bağdat'ta meydana gelen siyasi olaylarda etkin bir rol oynamıştır. Ahmed b. Hanbel'in fakih değil de muhaddis olduğu kanaatini taşıyan ve bu sebeple onun fıkhi görüşlerini *İhtilafu'l-Fukaha* adlı eserine almayan İbn Cerir et-Taberi'nin ölümü üzerine, Hanbeli mezhebi taraftarlarının çıkardığı karışıklıklarda dolaylı da olsa etkisinin olması muhtemeldir.[537] Ayrıca, onun İsra/79. ayetinde geçen *makam-ı mahmud* kelimesinin yorumu sebebiyle 317/929 yılında Bağdat'ta bazı karışıklıklar çıkmış,[538] Halife Kahirbillah döneminde ise 321/933 Hacip Ali b. Büleyk onu idareye karşı isyan düzenlemekle itham ederek bazı öğrencilerini Basra'ya sürmüştür.[539] 323/935 yılında Bağdat'taki içki dükkanların yağmalanıp, müzik aletlerinin kırıldığı "*Hanbeli Fitnesi*" adı verilen olaylarda[540] sorumluluğu

---

[532] Yirmi büyük cildi bulan bu eserin ancak bazı bölümleri mevcuttur. Eserin Ehl-i Kitapla ilgili kısmı Seyyid Kisrevi Hasan tarafından *Ahkamu Ehli'l-Milel* adıyla 1414-1994 yılında Beyrut'ta basılmıştır.

[533] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, XXXIV/111-112; İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lamu'l-Muvakkıin*, I/28.

[534] Koca, Ferhat, *Hanbeli Mezhebi*, s. 41-42; a. mlf." Hanbeli Mezhebi", DİA, XIV/527.

[535] Bk. İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/44-47; İbn Kesir, *el-Bidaye*, XI/159.

[536] Ebu Muhammed Abdurrahman er-Razi'nin hayatı ve eserleri için Bk. İbn Ebu Ya'la, *Tabakat*, II/47-48; İbnü'l-Cevzi, *Menakıb*, s. 618; İbn Kesir, *el-Bidaye*, XI/191; İbnü'l-İmad, *Şezerat*, II/308-309.

[537] Bu olaylar için bk. İbn Kesir, *el-Bidaye*, XI/132, 145-146.

[538] İbn Kesir, *el-Bidaye*, XI/162-163.

[539] İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, VIII/204; İbn Kesir, *el-Bidaye*, XI/172.

[540] İbn Kesir, *el-Bidaye*, XI/181-182. Benzer şekilde, Hicri VI. Asırda Bağdatta eğitim gören ve daha sonra Muvahhidler devletini kuran İbn Tumert ve arkadaşları, Kuzey Afrika'nın çeşitli bölgelerinde müzük aletleri

bulunduğu gerekçesiyle yakalanmaya çalışılmışsa da, o gizlenmeyi başarmıştır. Devamlı takip altında yaşadığı söylenen Berbehari, Ahmed b. Hanbel'den gelen rivayetler konusunda en güvenilir ravi olarak kabul edilir. Kendisini ziyaret eden Ebu'l-Hasan el-Eşari'nin, Selef akidesine uygun olarak yazdığını belirttiği *el-İbane*'sini[541] ona takdim etmesine rağmen bu eseri tasvip etmeyen Berbehari[542] her çeşit bid'ata karşı mücadele etmiş, imametin hangi soydan gelirse gelsin mevcut yönetimlere isyan etmenin caiz olmadığını savunmuştur. *Şerhu Kitabi-s-Sunne*[543] adlı eserinde Ahmed b. Hanbel'in *Kitabu's-Sunne* adlı eserini şerh etmiştir. Başta İbn Batta el-Ukberi[544] olmak üzere kendi dönemindeki Hanbeliler üzerinde etkili olan Berbehari'nin mezhep içinde görüş ve hareketlerini benimseyenlere *Berbehariyye* adı verilmiştir.[545]

Bu dönemde eserleriyle Hanbeli doktrininin oluşumuna en büyük katkıyı yapanlardan biri, Büveyhilerin Bağdat'a girmesinden önce burayı terk ederek Şam'a yerleşen Ebu'l-Kasım el-Hiraki'(334/945)dir.[546] Hanbeli fıkhına dair en önemli eseri, mezhebin ilk el kitabı niteliğindeki *el-Muhtasar*'dır. Hıraki ve eseri *el-Muhtasar* ile Hanbeli mezhebi kuruluş safhasını tamamlamış ve artık başta bu eser olmak üzere mezhep bilginleri çeşitli şerh ve haşiyelerle doktrini geliştirmeye ve savunmaya başlamışlardır.[547]

Hanbeli mezhebi kuruluşunu ve ilk tedvin dönemini tamamladıktan sonra doktrinin temel eğilimleri berraklaşmış ve mezhebin temel metinleri hakkında şerh ve haşiyeler yazılmaya başlanmıştır. Uzun bir tarihi süreci kapsayan bu dönem içerisinde mezhebin gelişimi sürekli olarak yükselen bir grafik çizmemiş, tarihi ve siyasi olayların da etkisi ile bazı iniş ve çıkışlar yaşanmıştır. Herhangi bir devletin kabul ettiği resmi mezhebin genel yaklaşımları ve hükümleri, söz konusu devletin hukuki ve idari hayatının gelişmesi veya daralmasına etki ettiği gibi, bu durumun söz konusu mezhebin tarihi seyrine de önemli tesirleri olur.

C. MEZHEBİN YAYILDIĞI COĞRAFYA

İslam coğrafyasının farklı bölgelerinden yaklaşık 5000 civarında ilim adamı ve talebe Ahmed b. Hanbel'in ders halkasına katılmış ve bu kişiler vasıtasıyla onun görüşleri geniş bir alana yayılma imkanı bulmuştu. Hanbeli tarihiyle ilgili eserlerde ve özellikle İbn Ebi Ya'lâ-

---

satan dükkanları dağıtıyorlar, kadın erkek birlikte eğlenenmeye, bayram eğlencelerine, içki içmeye, müdahale ediyorlar. Bk. Ebu Bekr es-Senhaci el-Mekni el-Beyzak, *Kitabu'l-Ahbari'l-Mehdi İbn Tumert ve İbtidai Devleti'l-Muvahhidiyye*, s. 53, 63-65, Tah. E. Levi Provençal, Paris 1928; İbn Haldun, *el-İber*, VI/227; İbnu'l-Esir, *el-Kamil fi't-Tarih*, VI/561, Beyrut 1994.

[541] Nşr. Fevkiye Hüseyin Mahmud, Kahire 1977; Nşr. Abdulkadir el-Arnaud, Dımaşk 1981; Riyad 1400.

[542] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/16.

[543] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/16-38.

[544] İbn Batta el-Ukberi hakkında bk. İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/125-132.

[545] Berbehari'nin hayatı ve eserleri için bk. İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/16-38; İbn Kesir, *el-Bidaye*, XI/201; Kılavuz, "Berbehari", DİA,V/476-477; Koca, *Hanbeli Mezhebi*, s. 43; a.mlf. "Hanbeli Mezhebi", XIV/527.

[546] İbn Ebi Ya'la , *Tabakat*, II/64.

nın Ahmed b. Hanbel'den başlayarak 513/1119 yılına kadar yaşamış olan 706 alimin hayatını anlattığı *Tabakatu'l-Hanabile*[548] adlı kitabında verilen bilgilerden Hanbeli mezhebinin doğuş ve kuruluş sürecinde Bağdat, Küfe, Nişabur, Horasan, Basra, Halep, Şam ve Hicaz gibi şehir ve bölgelerde tanınmaya ve yayılmaya başladığı anlaşılmaktadır. Özellikle IV/X. yüzyılda Hanbeli mezhebi Bağdat'ta üstün bir duruma gelmiş, ancak Hanbelilerin burada Eşari-Şafii mezhebi mensupları ile yaptıkları sert mücadeleler, devletin onlara karşı çeşitli tedbirler almasına ve zaman zaman gerilemesine sebep olmuştur.[549] Zamanla Bağdat'tan güneye doğru başlayan mezhebin yayılma süreci özellikle Moğollar'ın Bağdat'ı işgalinden (656/1258) önce başlayan çeşitli iç göçlerin de etkisi ile hızlanmıştır. İbn Receb'in (795/1395) V/XI.asrın ortalarından VIII/XIV. asrın ortalarına kadar yaklaşık üç asrı kapsayan bir dönemde yaşamış olan 552 Hanbeli aliminin hayatını anlattığı *Kitabu'z-Zeyl ala Tabakati'l-Hanabile*'sinin fihristine bakıldığı zaman, tercüme-i halleri anlatılan kişilerin yukarıda adı geçen şehirlerle birlikte Amid, Ba'lbek, Erbil, Halep, Hama, Harran, Hemedan, İsfahan, Kudüs, Musul, Rakka, Samerra, Semerkant, Şam, Şiraz, Taberistan ve Vasıt gibi bütün Irak, Suriye ve Filistin topraklarına yayıldıkları ve özellikle de bunlardan Harran, Şam ve Beytülmakdis (Kudüs) gibi şehirlerde büyük Hanbeli bilginleri, Beni Teymiyye ve Beni Kudame gibi meşhur Hanbeli ailelerinin bulunduğu görülür. Özellikle VII/XIII. yüzyıldan sonra ise Mısır'da Hanbeliler görülmeye başlanmış ve buradan az da olsa Kuzey Afrika ülkelerine yayılma imkanı bulmuşlardır.[550] Ancak, yukarıdaki bölgelerde Hanbeli mezhebine mensup birçok alimin bulunması, adı geçen bölgelerin halklarının bütünüyle bu mezhebe mensup olduğu anlamına gelmez.

Fıkhi bakımdan, Ashabu'l-Hadis'in Hicaz'da, Ashabu'r-rey'in Irak'ta hakim olduğunu söylemek adet olmuştur.[551] Ancak bu şekildeki bir ayrımın doğruluğunu kabul etmek güçtür. Hicaz dışında, Bağdad, Kufe, Basra, Vasıt gibi şehirlerde pek çok hadisçinin yaşadığı vakidir.[552] Ancak onlar her yerde çoğunluk değildi; bazı şehirlerde hakim iken, bir diğerinde azınlık kaldıkları da bilinmektedir. Mesela Şaş şehri halkının, Ahmed b. Hanbel'in (241/855) ashabından olduğu söylenen Abdullah b. Ebi Avane eş-Şaşi'nin mezhebini kabul etmiş oldukları zikredilir.[553] Aynı şekilde, Ahmed b. Hanbel'in oğlu Salih, Isfahan'a gittiğinde, şehrin meşayihinin, beldedeki herkesin istisnasız, Ahmed b. Hanbel'e muhabbet besleyip, ona

---

[547]el-Hıraki'nin hayatı ve eserleri için bk. İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/64-103, İbn Kesir, *el-Bidaye*, XI/214; Brockelmann, GAL, I/183, 398; Suppl., I/311; Sezgin, GAS, I/512-513; Laoust, "al-Khıraki", EI' (İNG), V/9-10.

[548] Nşr.Muhammed Hamid el-Fıkî,I-II,Kahire 1371/1952, İbn Receb'in *Zeyl*'i, I-II, Beyrut 1952;Nşr.Ebu Hazım Üsame b. Hasan ve Ebu'z-Zehrai Hazım Ali Behçet, İbn Receb'in *Zeyl*'i ile birlikte 4 cilt,Beyrut, 1417-1997.

[549] Bk. Koca, Ferhat, *Hanbeli Mezhebi*, s. 50-68.

[550] Suyuti, *Hüsnü'l-Muhadara*, I/480. Ayrıca Mısır'da yetişen bazı Hanbeli bilginleri hk. bkz. I/480-484.

[551] Bk. Şehristani, *el-Milel*, I/45-46.

[552] J. Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, s. 45; *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, s. 253.

[553] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/189. (Ashabu'l-Hadis'ten ziyade Ahmed b. Hanbel'in mezhebi).

meyilli olduğunu kendisine söylemiş oldukları görülmektedir.[554] Bunun yanında, aynı yıllarda, Şaş ve Isfahan'ın aksine, Musul'da ise, Ehlu's-Sunne'nin azınlıkta olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Musullu Ebu Cafer Muhammed b. el-Hasen b. Harun el-Musuli (303/931), Ahmed b. Hanbel'e, Halku'l-Kur'an ile ilgili görüşünü sormuş ve bu esnada şu sözleri söylemiştir: "Ey Ebu Abdillah, ben Musul halkından biriyim. Beldemizde Cehmiyye hakimdir; içlerinde seni seven, Ehlu's-Sunne'den sadece birkaç kişi var."[555]

Mezhepler Tarihi ile ilgili kaynaklarda genel olarak Hanbeli Mezhebi sünni mezhepler içinde dördüncü sırada zikredilir. Bunun tarihi ve doktrinel sebepleri vardır. Tarihi olarak, Mezhebin kurucu imamı olan Ahmed b. Hanbel, Müslümanlar arasında gerek akaid gerekse fıkıh konularında genel eğilimlerin belirlenmesinden sonra ve çeşitli tarihi, coğrafi, siyasi ve kültürel sebeplerle insanların kendilerini belli bir gruba mensup hissetmeleriyle ilgili sürecin tamamlanma aşamasında gelmiştir. İbn Hanbel'in tarih bakımından diğer imamlardan sonra yetişmesi ve görüşlerinin sistemleşerek bir mezheb haline gelmesi için uzun bir tedvin dönemi geçirmek zorunda kalması, Hanbeli mezhebi mensuplarının, önceden mevcut olan İslam hukuk mezhepleri içerisinde en son sırada yer almasına sebep olmuştur.

Doktriner olarak ise, bu mezhep mensupları özellikle Allah'ın sıfatları, te'vil, tecsim ve bid'at gibi akaid konularında Ehl-i Sünnet içerisinde ifrata yakın bir noktada bulunmuş ve bu görüşlerini şiddetle savunmuşlardır. Hanbelilerin önce Mutezile, onların inkırazından son-

---

[554] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/165. Bu durumda Hanbeli mezhebine işaret eder.

[555] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/267. Bu konuda ayrıca bk. Bağdadi, *Usulu'd-Din*, s.317. Adudu'd-Devle meclisinde "Ehlu'l-İsbat ve'l-Hadis"ten kimsenin bulunmadığını görmesi üzerine, bu mezhebi savunacak biri bulunup bulunmadığını sormuş, Kadı Bişr b. El-Huseyn, "Onları savunacak birisi yoktur. Onlar avamdır ve rivayetle uğraşan, taklitçi tiplerdir. Birbirine zıt iki rivayeti naklederler, ikisinin de doğru olduğuna inanırlar. Onlar, nazardan (akli düşünce, istidlal) anlamazlar. Cedel ve münazaranın üstatları Muteziledir" cevabını verince, "Yeryüzünü dolduran bir mezhebi müdafaa edecek birisinin bulunmaması mümkün değildir" demiş ve bu kimsenin aranıp bulunmasını emretmiştir." (bk. Bakıllani, *İcazu'l-Kur'an, Mukaddime*, s. 20.) Burada, Ashabu'l-Hadis tabirinin, Eşari'den sonraki devirlerde, bazen Eşarileri ve diğer sünni grupları da içine alacak şekilde kullanılmış olabileceği göz önünde bulundurulursa; Adudu'd-Devle'nin, bu sözleriyle, münhasıran Ashabu'l-Hadis'i kastetmiş olduğunu tam olarak söylemek mümkün değildir. Nitekim onun verdiği emir üzerine, Ehlu'l-İspat ve'l-Hadis'i temsilen, bir Eşari mezhebi mensubu olan Bakıllani'nin celbedilmiş olması, (bk. age. a.y.) bu hususu teyit etmekte ve Ashabu'l-Hadis tabirinin, bu devirde, Ashabu'l-Hadis ile birlikte, diğer sünni gruplara da teşmil edilmek suretiyle, ilk devirlerdekinden biraz farklı bir şekilde kullanılmış olduğunu göstermektedir. Mamafih, Ehlu'l-Hadis'in, İslam dünyasında azlığını değil, ekseriyetini teşkil ettiğini ifade eden müelliflerin (bk. Bağdadi, *Şerefu Ashabi'l-Hadis*, s. 9) de varlığı göz önüne alınacak olursa, bu hususdaki tereddüdün bir ölçüde azalmış olabileceği söylenebilir. Watt, Ashabu'l-Hadis'in toplumun çoğunluğunu teşkil ettiğine, dolaylı olarak temas eder. O, özellikle ilk asırlarda, toplumun çoğunluğuna hakim olan ve kendisinin umumi dini hareket adını verdiği (bk. *İsl. Düş. Teş. Devri*, s. 76-98) ve bununla Emeviler devrindeki bütün dindar kafalı insanları ihata etmek istediği (age. s. 80) görüşün mensupları ile muhaddisler arasında kesin bir ayrımda bulunmamın imkansız olduğunu (age. s.82) ve Ehlu'l-Hadis'in, bu genel dini hareket içerisinden çıktığını (age. s. 367), hatta, genel dini hareket mensuplarına Ehlu'l-Hadis denilebileceğini (age. s. 376) söylerken, Ehlu'l-Hadis ile genel dini hareket arasındaki son derece sıkı irtibata ve bu suretle de, Ehlu'l-Hadis'in, toplumun çoğunluğunu oluşturduğu gerçeğine işaret etmektedir. (bk. Kırbaşoğlu, agt. s. 147-148) Ancak burada şöyle bir duruma dikkat çekmek gerekir, Ashabu'l-Hadis bu devirde Hanbeliler tarafından temsil edilmektedir ve onların kelam ve nazar konularına ne kadar karşı ve yabancı oldukları göz önüne alındığında bu tür münazaralara katılacak birisinin bulunamaması ve bir Eşari alimin tartışmaya çağırılması normal karşılanmalıdır.

ra da Eşariler, bazı tasavvuf şeyhleri ve fırkaları ile yaptıkları uzun ve sert mücadeleler onlara karşı olan grupları kemikleştirmiş ve bu durum esasen az olan mezhep mensuplarının daha da azalmasında etkili olmuştur.[556] İbn Haldun Hanbeli mezhebine mensup olanların sayısının diğer sünni fıkıh mezheplerine nispetle az oluşunu, bu mezhebin içtihattan uzaklaşmasına ve asıl kuvvetini rivayet ve haberlerden almasına bağlamaktadır.[557] Hanbeli mezhebinin zengin hadis kaynakları, sahabe ve Selefin görüş ve fetvaları, örf ve adet, maslahat-ı mürsele ve istishab gibi sürekli gelişmeye açık olan önemli metodolojik araçlara sahip bulunması sebebiyle, Hanbeliler'in diğer mezheplere göre sayıca az oluşunun fıkhi metodolojilerinden ziyade akaidle ilgili görüşlerinde ve bu hususta verdikleri mücadelelerde aramak daha isabetli olacağı yönünde değerlendirmeler de vardır.[558] Zira başta Ahmed b. Hanbeli büyük bir şöhrete ulaştıran ve arkasından geniş halk kitlelerinin gitmesini sağlayan unsur ve tarihte Hanbeli mezhebi mensuplarının katılmış oldukları çeşitli olaylar,onların fıkhi görüşleri ve metodolojik farklılıkları değil akaid alanındaki görüş ve mücadeleleridir. Muhammed Ebu Zehra da İbn Haldun'un görüşünü tenkit ederek bir mezhebin mensuplarının azlığı veya çokluğunun, o mezhebin metotlarından ziyade onun yayılmasını kolaylaştıran veya güçleştiren siyasi ve içtimai sebeplere bağlı olduğunu söyler.[559] Bu değerlendirmeyi destekleyen bir delil de Hanbeli mezhebinin XVII.yüzyılın ikinci yarısından itibaren Hicaz bölgesinde gösterdiği gelişmedir. Muhammed b. Abdülvehhab'ın 1744 yılında Muhammed b. Suud ile yaptığı anlaşma sonucu olarak ortaya çıkan Vehhabi hareketi, Hanbeli mezhebinin akaid ve fıkıh konularındaki görüşlerinden ilham almış ve bu hareket daha sonra bir devletin kurulması ile sonuçlanmıştır.[560]

Bu gün dünyada özellikle İslam ülkelerinde yapılan nüfus sayımlarında mezheplerle ilgili açık bilgiler bulunmadığından mezheplerin dağılımını gösteren gerçek rakamlar mevcut değildir. Ancak kuruluş ve tarihçesiyle ilgili bilgilerden de anlaşılacağı üzere Hanbeli mezhebi mensupları Irak, Suriye, Ürdün, Filistin ve Mısır'da ve çok az sayıda da Hindistan ve Kuzey Afrika da bulunmaktadır. Suudi Arabistan, Katar ve Umman'da ise Hanbeli mezhebi mensuplarının sayısı diğer mezhep mensuplarından daha fazladır. Günümüzde Hanbeli'lerin sayısının 20 milyon civarında olduğu tahmin edilmektedir.

---

[556] Bu konularla ilgili olarak bk. Koca Ferhat, *Hanbeli Mezhebi*, s. 44-50; 93-94.
[557] İbn Haldun, *Mukaddime*, III/1017.
[558] Koca, *Hanbeli Mezhebi*, s. 94; a. mlf. "Hanbeli Mezhebi", DİA, XV/533.
[559] Muhammed Ebu Zehra, *İbn Hanbel*, s. 407-408.
[560] Koca, *Hanbeli Mezhebi*, s. 94; a. mlf. "Hanbeli Mezhebi", DİA, XV/533.

I.BÖLÜM

HANBELİ AKAİDİNİN BİLGİ KAYNAKLARI

A. HANBELİLER VE AKAİD MESELELERİ

Muhaliflerince Ashabu'l-Hadis, sadece hadisleri rivayet etmekle yetinen, ama onlar üzerinde kafa yormayan, düşünmeyen, taklitçi ruhlu, aklı kıt kimseler olarak tanıtılmıştır.[1] Cahız da Ashabu'l-Hadis'in, avam tabakasından olup, tahsil ve tetebbudan uzak bulunduklarını, taklitçilikten ileri geçemediklerini, taklidin ise aklen merdud olup, Kur'an ile nehyedildiğini[2] ve "Hadisçiler, hadislerin tevilini anlayacak adamlar olmadıkları gibi, hangi hadislerin merdud, hangilerinin tevili mümkün, hangilerinin ise, bazı kabilelerin uydurdukları hikayeler olduğunu bilmezler. Bunun için ben derim ki, Kelamcılar olmasaydı, avam helak olur, çalınıp çırpılır, soyulurdu. Mutezile de olmasaydı, bu sefer kelamcılar helak olurlardı"[3] demiştir.

Ashabu'l-Hadis'e yöneltilen tenkitlere, onların hadis rivayeti tenkidiyle ilgili hataları da ilave edilmiştir. İbn Kuteybe, bu konuyla ilgili tenkitleri de nakletmiştir.[4] Yahya b. Yeman "Onlardan birisi hadisleri yazar, ama onlar üzerinde kafa yorup düşünmez; sonra da kendilerine bir mesele sorulunca, mükâteb bir köle gibi, oturur kalır"[5] diyerek, onların akla, muhakeme ve düşünceye önem vermemelerini tenkit etmiştir. İbn Hacer el-Heysemi de "Nüzûl hadisi vb. gibi, zahiri teşbihi gerektiren hadisler bu nevidendir. Bunların manasını, mücerred hadisten başka bir şey bilmeyenler değil ancak, fakihler bilebilir. Çünkü hadisten başka bir şey bilmeyenler, Ehl-i Hadis'in mütekaddimininin bazılarında ve hatta İbn Teymiyye ve tabiileri gibi müteahhirinlerinde olduğu gibi, bu meselelerde sapıtırlar. Böylece, istinbat ehli fukahanın, istinbat ehli olmayan muhaddislere olan üstünlüğü anlaşılmış olmaktadır" yorumunu yapar.[6]

Hadisçiler hakkında en ağır eleştiriyi Eşari yapar. Eşari akide ile ilgili kullanılan akli delillerin dine uygunluğunun tespitini yaparken buna karşı çıkan hadisçileri "İmdi halkın bir kısmı cehaleti sermaye yapmışlardır. Onlara akli tefekkür ve dinde (akaid) araştırma yapmak ağır gelmiş, hafifletmeye ve taklide meyletmiştir. Dinin temelleri üzerinde araştırma yapanları suçlamışlar ve onları sapık kabul etmişlerdir".[7] "Muhaddis, adeta sosyal hayatın

---

[1] İbn Kuteybe, *Tevilu Muhtelifi'l-Hadis*, s. 10-11. Onların, akılsız, düşünceden mahrum, dar kafalı ve anlayışı kıt kimseler olduğuna dair bu anlayışın, daha önce Ashabu'l-Hadis'e verildiğini gördüğümüz "Haşviyye (= sıradan, adi, işe yaramaz kimseler), (Bk. Cahız, *el-Hayevan*, IV/97.) Nabite=toy, yeni yetme), Ğusa (=çerçöp, süprüntü), ve Ğusr (= aslı nesli belli olmayanlar, ayak takımı) (Bk. Cahız, *el-Heyevan*, IV/102.) gibi isimlerde de tezahür etmiş olduğu görülmektedir.

[2] Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, s. 240.

[3] Cahız, *el-Heyevan*, IV/289.

[4] İbn Kuteybe, *Tevilu Muhtelifi'l-Hadis*, s. 3, 7-12.

[5] İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlm*, s. 413.

[6] İbn Hacer el-Heysemi, *el-Feteva el-Hadisiyye*, s. 207.

[7] Eşari, *Risale fi İstihsani'l-Havd fi'l-Kelam*, s. 3, Beyrut 1953; Türkçe terc. Talat Koçyiğit, AÜİF Dergisi VIII/165-174, (Ankara 1960).

gerçeklerinden habersiz yaşayan, realiteleri tanımayan, mantık, muhakeme ve seyyal düşünceden uzak ve genelde nazariyatta kalan rivayet alimidir".[8]

Ayrıca Ashabu'l-Hadis, akaid meselelerinde[9] kendi görüşünü belirlemenin yanında, kendilerinin dışındaki birçok mezhep, fırka ve grubun görüşleri ile de yakından ilgilenmiş ve onları daha kolay reddedebilmek için, muhaliflerinin görüşleri hakkında bilgi edinmişler, onlara ağır ithamlar yöneltmişler ve çok ağır nitelemeler yapmışlardır. Malik b. Enes, Ehlu'l-Ehva'yı yakından tanımaktadır ve Harici, Kaderi ve Cebri'lerden; cebr ve adl gibi konulardan bahsedebilmektedir.[10] Ahmed b. Hanbel, Mürcie, Kaderiyye, Cehmiyye, Rafıza ve Ashabu'r-Re'y'in görüşlerini yakından tanımış;[11] Tirmizi, Havaric, Haruriyye ve diğer Havaric fırkaları hakkında bilgisi olduğunu göstermiş;[12] Ebu Zur'a er-Razi, Rafızi, Nasibi ve Mürcii'nin alameti farikalarının neler olduğunu açıklamış;[13] Ebu Davud es-Sicistani, "irca" inancına yabancı olmadığını ortaya koymuş;[14] Evzai, Gaylan ed-Dımeşki ile kader konusunda münakaşa etmiş ve onu susturmuş;[15] Şafii ise, hem Hafs el-Ferd ile, hem de Bişr el-Merisi ile münakaşa etmiş ve ikisini de susturmuştur.[16] Kaderi Gaylan'ı, ayrıca hem Malik b. Enes'in şeyhi Rabiatu'r-Re'y, hem Davud b.Ebi Hind, münakaşa sonunda susturmuş, Malik b.Enes de Kaderiyye-

---

[8] Kitapçı, Zekeriya, "Zahiri Muhaddislerle Hanefi Fakihleri Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri", s. 1, Selçuk Ünv. İlahiyat Fak. Dergisi, (Konya 19913).

[9] Watt, bu dönemde dini akidenin, siyasi hayatı da içine almak suretiyle,bütün toplumun fikir hayatının merkezi olduğunu ve bu hayatın, kelamcıların ilmi inhisarına henüz girmemiş bulunduğunu ve bu sebeple bu devir söz konusu olduğunda "Kelam"dan ziyade "İslam Düşüncesi" tabirini kullanmanın daha doğru olacağını söylemiştir. (Watt, *İsl. Düş. Teş. Dev.* s. 1.) Bu sebeple,kimsenin tekelinde olmayan akaid meseleleriyle Ashabu'l-Hadis'in ilgilendiğini belirtmekte sakınca yoktur. Gerçekten de, muhtelif eserlerde,Ashabu'l-Hadis ve bu grubun mensubu bulunan hadisçilere, akaidle ilgili birçok görüşün atfedildiği görülmektedir. Mesela, Ashabu'l-Hadis'in, peygamberlerin meleklerden üstün olduğunda ittifak ettikleri; (bk. Bağdadi, *Usulu'd-Din*, s. 166), mefdulün imametini caiz gördükleri, (bk.age. s.293); tabiunun ashabtan üstün olamayacağının kabul edilmesi, (İbn Hacer el-Heysemi, *el-Feteva el-Hadisyye*, s. 223.); Ebu Bekr ve Ömer'in takdimini kabul etmeleri, (bk.Zehebi,*Tezkire*, I/206); 'berzah alemi'nin varlığının ve ruhların mekanı olduğunun söylenmesi ve bütün Ehlu'l-İlm'in bu konuda müttefik olduğunun belirtilmesi, (İbn Hazm,*el-Fasl*,IV/71); akaid konularıyla ilgilenmiş olduklarını gösteren örneklerdir. Hayyat, mülhid (zındık) İbnu'r-Ravendi'nin "Ashabu'l-Hadis'in ashabın çoğuna ta'n ettiği iddiasına, onun yalan söylediği cevabını vermiş ve Ashabu'l-Hadis'in, Ashabtan hiçbirisine ta'n etmediğini söylemiştir." Bu ifade, Ashabu'l-Hadis'in ashaba karşı tavırlarını belirlemiş olduklarını ve bu konuda görüş birliği içerisinde olduklarını ortaya koymaktadır. (Bk. Bk. el-Hayyat, *el-İntisar*, s. 104.) Naşi el-Ekber de, *Usulu'n-Nihal* adlı eserinde, Kufe, Basra, Vasıt ve Bağdad'da bulunan Ashabu'l-Hadis'in önde gelenlerinin (meşayihu Ashabi'l-Hadis), imamet konusundaki görüşlerine özel bir bölüm ayırmıştır. (bk. *Usulu'n-Nihal*, s. 65-67.) Ayrıca, imanın tarifi, artıp eksilmesi, imanda istisna, iman ile islam ayrımı gibi konularda da Ashabu'l-Hadis'in söz söylediği ve görüş açıkladıkları görülmektedir. (Bk. İbn Ebi Şeybe, *Kitabu'l-İman*, s.45,46,9,23; Zehebi, *Tezkire*, I/299,206,473-474; İbn Batta, *el-İbane*, s. 48; İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, 294, 349, 363, 387; İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/154, 282, 124, 193, 203, 265, 267; II/46; Sabuni, *Akidetu's-Selef*, 123-124; Subki, *Tabakatu'ş-Şafiiyye*, III/419; Bağdadi, *Usulu'd-Din*, s. 249, 253.)

[10] Bk. Malati, *et-Tenbih*, s. 144.

[11] Bk. İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/34-39.

[12] Bk. Tirmizi, *Sunen*, 34 el-Fiten 24, 4. 2188 (IV/481).

[13] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/191-192

[14] Zehebi, *Tazkıratu'l-Huffaz*, I/230.

[15] Koçyiğit,*Hadisçilerle Kelamcılar*,s.170-171; Ahmed b.Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, tah.A.Umeyra,s.40-41.

[16] Ebu Hamid b. Merzuk, *Beraetu'l-Eşariyyin*, I/109.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ

yi reddetmek için bir risale yazmıştır.[17] Bunlara ilave olarak, Abdulkahir el-Bağdadi, "Kelam ilminin imamları" arasında, Hasan el-Basri, eş-Şa'bi ve ez-Zuhri gibi meşhur hadisçileri "Ehlu's-Sunne'nin ilk mütekellimleri" şeklinde tavsif etmekle de,[18] Ashabu'l-Hadis'in akaid meseleleri ile olan yakın ilgilerini açık bir şekilde ortaya koymuş bulunmaktadır.

Ashabu'l-Hadis, sadece bu anlatılanlarla da yetinmemiş ve aslında iman ve akideyle doğrudan ilgisi bulunmayan, fakat akaid meseleleri içerisinde ele alınmış olan, mestlere meshetme, halifelerin fazileti, ve fazilet sırası, sahabenin fazileti, cenaze namazı, namazları kısaltma, selefin yerini bilme, besmelenin gizli okunmasının açık okunmasından daha faziletli olması, adil olsun facir olsun her imam arkasında namaz kılınmasının gereği, cihadın kıyamete kadar cari olduğu, zalim olsun adil olsun her idareciyle harbe katılmak lazım geldiği gibi konuları da ele almış ve bu konularda da görüşlerini ortaya koymayı ihmal etmemiştir.[19]

Onların hadis rivayeti dışında, daha başka ilmi faaliyetlerinin de bulunduğunun başka bir delili de, muhaliflerinin Ashabu'l-Hadis ile mücadele ve münakaşalarında, onları kendilerine muhatap kabul etmiş ve hatta onların görüşlerini reddetmek için eser telifine girişmiş olmalarıdır.[20] Bu ise, Ashabu'l-Hadis'in, muhaliflerince ciddiye alınmasını gerektirecek nitelikte görüşlere sahip bulunduklarını gösterir. Ayrıca, onlarınn akaid alanındaki faaliyetleri yanında, akli ilimlerin temsilcileri olan filozoflarla bile mücadeleye girmeyi göze aldıkları ve zaman zaman onlara hücum ettikleri görülmüş,[21] felsefe, sufilik ve kelam ile uğraşanlarla mukayese edildiğinde, faaliyetlerinin, diğerlerinde bulunmayan bir orijinaliteye sahip olduğu, İslam fikir hayatına canlılık veren şeyin, Ehlu'l-Hadis ile muhalifleri kelamcılar arasındaki sürekli ve asırlar boyunca devam eden münakaşalar olduğu,[22] ileri sürülmüştür. Ashabu'l-Hadis'in, özellikle akaid alanındaki faaliyetlerine modern araştırmalarda da değinilmiştir. Bu gibi eserler incelendiğinde, onları, muhaliflerince iddia edildiği gibi, inceleme ve araştırmadan uzak, sadece hadis rivayetiyle uğraşan kimseler olmadığı, bilakis, ilk devirlerde, İslam düşüncesinin teşekkülünde mühim bir rol oynadığı görülmektedir.[23]

---

[17] Ebu Hamid b. Merzuk, *Beraetu'l-Eşariyyin*, I/109.

[18] Bağdadi, *Usulu'd-Din*, s.307; İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/123-124, 136, 164, 172, 179, 205, 226-230, 267, 276, 287-290, 295, 304-305.

[19] Bk. Zehebi, *Tezkire*, I/206-207; Ahmed b. Hanbel, "Sıfatu'l-Mümin", s. 272, 304, (İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/272, I/303-305; "Es-Sünnetü'lleti Tuffiye anha Resulullah", 123-124, (İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/123-124); "Usulü's-Sünne", 226-230, 287-290, (İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/226-230, I/287-290).

[20] Mesela, Mutezili Cafer b. Mübeşşir'in, Ashabu'l-Hadis'e karşı bir eser yazmış olduğunu el-Hayyat bildirmektedir. Bk. *el-İntisar*, s. 63.

[21] Fazlurrahman, *İslam*, s. 172.

[22] Fazlurrahman, *İslam*, s. 139.

1- AKÂİDLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİNİ HADİSLERLE İFADE ETMELERİ:

Birçok yazar Ashabu'l-Hadis'in akaid alanındaki faaliyetlerinin, hadis rivayetiyle ilgisi bulunduğunu, akaid konusundaki görüşlerini tamamen Kur'an ve hadislerle ortaya koymaya çalıştıklarını ifade etmektedir. Onların akaid konularıyla ilgili hadisleri rivayet etmekle, bu hadislerin ifade ettiği hususları kabul ettiklerini ve bunların, kendi görüşlerini temsil ettiğini ileri sürdükleri ifade edilmiştir. Bu konuda en güzel örnek, Buhari ve onun *es-Sahih*'idir. O, eserine yerleştirdiği konu başlıkları ve bablara yerleştirdiği hadislerle fıkıh, tefsir ve benzeri konularda olduğu gibi akaid meselelerinde de görüşlerini açıklamaya çalışmıştır. Buhari'nin hadislerle akaidini ortaya koymaya çalıştığını, İbn Hacer şöyle izah etmektedir: "Buhari'nin Kitabu't-Tevhid'deki tasarrufundan anlaşıldığına göre o, sıfatlar hakkındaki hadisleri zikrederken, her bir hadisi belli bir baba yerleştirir ve sonra, o hadisi Kur'an'dan bir ayetle teyit eder; böylece ahad hadislerin ahad olmaktan çıktığını ve onları inkar edenlerin, Kitap ve Sünnet'e muhalefet etmiş olacaklarını göstermiş olur."[24] Buhari'nin bu özelliğine, İbn Haldun da temas etmektedir: "Bu meleke ve onun rüsuh kesb etmesi sebebiyle imanda farklılık meydana gelir. Buhari'nin imanla ilgili olarak koyduğu konu başlıklarında Selef'in 'İman, şehadet ve amelden müteşekkildir; artar ve eksilir. Namaz, oruç imandandır. Ramazan ayındaki nafileler imandandır' gibi, pek çok görüşüne rastlamak mümkündür".[25] İbn Teymiyye ise, *es-Sahih*'in bu özelliğini bir başka örnekle açıklar: "Allah'ın kelamını zatında ihdas ettiği söylenebilir mi? Bu konuda iki görüş vardır. Nitekim Allah 'Mâ ye'tîhim min zikrin min rabbihim muhdesin'(Enbiya-2) buyurmuş, Resulullah da 'Allah dilediği emrini ihdas eder. Onun ihdas ettiği emirlerden biri de namazda konuşulmamasıdır' buyurmuştur. Buhari, *Sahih*'inde bu konuya, Kitap ve Sünnet'ten delil getirdiği bir bab ayırmıştır."[26]

Ashabu'l-Hadis, akidesini ispat ve ifade etmek için, hadisleri yazılı olarak kullandığı gibi, şifahi olarak rivayet etmek yoluyla da bu amacı gerçekleştirmeye çalışmıştır. Bu durum, Halife Mütevekkil'in çıkardığı şu emirden açıkça anlaşılmaktadır. "Din üzerinde akli tefekkür ve mübahese terk edilecek, halkın Memun, Mutasım ve Vasık zamanlarında meşgul olduğu şeyler terk edilecek, halk teslime ve taklide tabii olacak, hadis alimleri hadis nakletmeye

---

[25] Watt, *İsl. Düş. Teş.Devri*, 70, 104, 127, 130, 227, 363; Fazlurrahman, *İslam*, 102, 124, 130, 139, 154, 155, 237, 245, 258; *Encylopedia of Islam*, I/258-259. Ashabu'l-Hadis'in akaid alanındaki münakaşaları ve role dair bilgi için bk. Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, III. bölüm.

[24] İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, XIII/304.

[25] İbn Haldun, *Mukaddime*, II/477.

[26] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, VI/328. Wensinck, Buhari'nin Sahih'inde takip ettiği, kendi akidesini hadislerle ortaya koyma şeklindeki metodu, İbn Mace'nin de, Sünen'inde tatbik etmiş olduğuna işaret eder: "Mesela Buhari, Kitabu'l-İman'ının girişinde imanın artıp eksilebileceğini ifade eder. O, bu görüşünü birçok ayete dayandırır. (...) Aynı şekilde, İbn Mace de, eserine İbn Abbas ve Ebu Derda'nın imanın artıp eksilebileceğini söyledikleri bazı rivayetleri almıştır." Bk. Wensinck, *The Muslim Creed*, s. 138.

devam edecekler ve Ehlu's-Sunne ve'l-Cemaa görüşünü ortaya çıkaracaklardır."[27] Bu talimattan sonra Mütevekkil'e övgüler yağdırılmış ve şöyle denilmiştir: "Halifeler üçtür: Dinden dönenlerle yapılan harpte Ebu Bekir Sıddîk, her çeşit zulmü ortadan kaldırmakta Ömer b. Abdülaziz ve sünneti dirlitmekte el-Mütevekkil"[28] Mütevekkil'in bu bu ifadelerinden, hadis alimlerinin akaid ile meşgul oldukları; onların kendi akidelerini, bu konudaki hadisleri rivayet etmek suretiyle ortaya koydukları; o devirde Ehlu's-Sunne ve'l-Cemaa'yı hadis alimlerinin temsil ettikleri anlaşılmaktadır.[29]

Ashabu'l-Hadis'in muhalifleriyle olan münasebetlerinde, hadisleri kullanmaları, muhaliflerini zor duruma sokmuş olmalı ki, bunlardan bazıları, Ashabu'l-Hadis'in akaid ile ilgili bu hadisleri rivayet etmeyi terk etmelerini temenni eder bir hale gelmişlerdir. Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Salih el-Vuzahi hakkında şöyle demiştir: "Cehm'in görüşüne meylederdi. Birisi bana, onun ruyet ile ilgili hadisleri kastederek, "Ah, keşke Ashabu'l-Hadis, on tane hadisi terk ediverseydi!" dediğini haber verdi."[30] Bütün bunlardan, Ashabu'l-Hadis'in akaid konularıyla olan ilgisi ve özellikle itikadi konularda, rivayet ettikleri yazılı veya şifahi hadislere dayandıkları, muhalifleriyle giriştikleri mücadelelerde de, bu hadisleri silah olarak kullandıkları anlaşılmaktadır. Muhalifleri ise düşüncelerinde haklı bile olsalar nassın otoritesi karşısında elleri bağlanmaktadır.

Ashabu'l-Hadis'in akaid meselelerinde, genel manada bir ittifak içerisinde oldukları görülür. İbn Kuteybe bu konuda, icmadan bile bahseder: "İşte eğer biz Ashabu'l-Hadis'ten uzaklaşıp ayrılır da Ehlu'l-Kelam'a rağbet edersek, onların tarafına geçecek olursak, topluluktan ayrılır, nizamdan dağınıklığa, ünsiyetten vahşete, ittifaktan ihtilafa çıkmış oluruz. Çünkü Ashabu'l-Hadis, Allah neyi dilerse onun olacağı, neyi dilemezse onun olmayacağı hususunda ittifak etmişlerdir. Yine onlar, Allah'ın hayrın da şerrinde yaratıcısı olduğu, Kur'an'ın Allah kelamı olup mahluk olmadığı, Allah'ın kıyamet günü görüleceği, Ebu Bekr ve Ömer'in takdimi, kabir azabına iman edilmesi hususlarında müttefik olup, bu hususlardan hiçbirisinde ihtilaf etmemişlerdir. Bu hususlarda kim kendilerinden ayrılırsa, ona muhalefet etmişler, buğz etmişler ve onu bidatçi sayarak terk etmişlerdir. Onların ihtilafı ancak, Kur'an'ın telaffuzunda olmuştur. Bunun sebebi de, bu hususlaki kapalılık ve muğlaklıktır. Fakat hepsi de, hangi

---

[27] Mesudi, *Mürucu'z-Zeheb*, II/288; IV/86; İbnu'l-Esir, *el-Kamil*, VII/43. İlk olarak Ömer b. Abdulaziz tarafından böyle bir talimat çıkarılmış, Mütevekkil'le devam etmiş, Halife Kadir bi-emrillahla sürdürülmüştür. Onun bu talimatı "Kadîrî Akidesi" olarak meşhur olmuştur. İlerde onun hakkında da bilgi verilecektir.

[28] Subkî, *Tabakatu'ş-Şafiiyye*, I/215; Suyuti, Tarihu'l-Hulefa, s. 364, (Tah. Muhammed Mehdi Abdulhamid), (I.Baskı), 1371/1972. Ayrıca bk. Zühdi Hasan Carullah, *el-Mutezile*, s. 194.

[29] Kırbaşoğlu, agt. s. 122.

[30] Zehebi, *Tezkire*, I/408.

halde olursa olsun; okunan, yazılan, dinlenen ve ezberlenen Kur'an'ın mahluk olmadığında birleşmişlerdir. Bu ise bir icmadır."[31]

İbn Kuteybe'nin bir icmadan bahsetmesi, Ashabu'l-Hadis'in bir akaid mezhebi olduğunu gösterir. Ancak, Ashabu'l-Hadis'in sistemli bir akidesinin bulunmadığını ileri süren el-Kevseri, bu konuda şöyle demektedir: "Ehlu'l-Hadis içerisinde; Kaderiyye'ye, Havaric'e, Şia'nın çeşitli kollarına ve Kerramiyye, Berbehariyye ve Salimiyye gibi mücessime fırkalarına mensup olan sayısız kimse vardır. Nitekim rical ilmiyle ilgilenenler bunu bilirler. Onların sistemli ve şümullü bir akidesi mevcut değildir. Bu sebeple, Hadis cemaatına ait bir akideden bahsetmek, aldatmacadır, akılları karıştırmaktan başka bir şey değildir. Ehlu'l-Hadis'e sadece, ithama maruz kalmadıkları konulardaki hadis rivayetlerinde itibar edilir. Ama Usulu'd-Din ilmine gelince, onun meşhur imamları ve kitaplarında zikrettikleri delilleri vardır. Bidattan beri olan Ehlu'l-Hadis ise, onları takip ederler."[32]

Kevseri, Ehlu'l-Hadis'in, sistemli ve kapsamlı bir akidesi bulunmadığını kesin bir şekilde belirtmiş ve zaman bakımından bir sınırlamada bulunmaksızın genel bir ifade kullanmıştır. Ancak İbn Kuteybe'nin Ashabu'l-Hadis'in akaid konularındaki icmaına dair açıklaması[33] el-Velid b. Eban el-Kerabisi'nin,[34] Halife el-Memun'un,[35] Yahya b. Main'in,[36] Ahmed b. Hanbel'in,[37] Ebu Hatim er-Razi'nin,[38] İbnu'r-Raven'di'nin,[39] Naşi el-Ekber'in,[40] İbn Huzeyme'nin,[41] Eşari'nin,[42] ifadeleri Ashabu'l-Hadis'in bir akide mezhebi olduğunu gösterir.[43]

---

[31] İbn Kuteybe, *Tevilu Muhtelifi'l-Hadis*, s. 16.
[32] es-Subki, *es-Seyfu's-Sakil*, s. 18 (dipnot 1).
[33] İbn Kuteybe, *Tevilu Muhtelifi'l-Hadis*, s. 16.
[34] Hatib el-Bağdadi, *Tarihu Bağdad*, XIII/441; İbn Receb el-Hanbeli, *Fadlu İlmi's-Selef ale'l-Halef*, s. 33 (dipnot 1); İbnu'l-Cevzi, *Telbisu İblis*, s. 84; Ahmed b. Hanbel, er-*Red ale'l-Cehmiyye*, mukadime s. 27.
[35] Taberi, *Tarihu'r-Rusul e'l-Muluk*, III(XI), 1114; el-Hakim en-Neysaburi, *Marifetu Ulumi'l-Hadis*, s. 250.
[36] Ahmed Muhammed Nur Seyf, *Yahya b. Main ve Kitabuhu et-Tarih*, II/655, r 1620 ve 2285.
[37] Ahmed b. Hanbel'in bu konudaki ifadeleri, Ashabu'l-Hadis'in bir mezhep olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır: "Bu, Resulullah'ın ashabından günümüze kadar gelen, Sunne'ye bağlı, Sunne ile tanınan, Sunne konusunda kendilerine uyulan, Ehlu'l-İlm ve Ehlu's-Sunne'nin mezhebidir. Hicaz, Şam (Suriye) ve diğer beldelerde kendilerine eriştiğim ulema da bu görüştedirler. Kim bu görüşlere (el-Mezahib) muhalefet eder veya bunların aleyhinde konuşursa, veya bu görüşleri kabul edenleri kötülerse, o kimse mübtedidir. Cemaat haricine çıkmıştır ve Sunne ve Hakk yolundan da ayrılmıştır. Onların görüşleri şunlardır: İman, ikrar, amel ve niyet ve Sünnet'e sarılmaktır. İman artar ve eksilir. İmanda istisna (yani 'ben inşallah müminim' deme) mevcuttur; fakat istisna şüphe değil, sadece alimler arasındaki kadîm bir adettir.(sünnetun madiyetun)". Bk. İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/27, 272, 305); krş. Bazen, Ahmed b. Hanbel'in mezhebine de atıflar yapılmaktadır. Bkz. İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/64; Zehebi, *Tezkire*, II/975. (Ahmed b. Hanbel ve Ebu Zur'a er-Razi'nin mezhebi).
[38] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/265.
[39] Hayyat, *el-İntisar*, s. 98, 101.
[40] Bk. Naşi el-Ekber, *Usulu'n-Nihal*, s. 65.
[41] İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, s. 5, 10-11, 46.
[42] Eşari,*el-İbane*,s.8;Makalat,s.5,290-297. Ayrıca bk.Zehebi,*Kitabu'l-Uluvv*(*el-Menar*,XVII/790-791'den naklen)
[43] Ashabu'l-Hadis'i akide mezhebi olarak kabul eden alimler ve kaynaklar hak.bk. Zehebi, *Tezkire*, III/949.Hafız Ebu Bekr el-İsmaili el-Cürcani, Ashabu'l-Hadis'ten bir mezheb olarak şöyle bahsetmektedir: "Ehlu'l-Hadis'in mezhebi, Allah'ın, meleklerin varlığını ikrar ve Allah'ın kitabının söyledikleri ile Resulullah'tan gelen sahih rivayetleri kabul etmektir." İbn Fürek Ashabu'l-Hadis mezhebinin hakkın ta kendisi olduğunu söylemiştir. (bk. İbn Fürek,*Müşkilu'l-Hadis*,s.175); Abdulkahir el-Bağdadi, "Kelam sıfatı" ile ilgili olarak mutezili görüşün karşı-

Ashabu'l-Hadis'in akaid alanında ki faaliyetlerini sistemli bir çalışmadır. Abdulkahir el-Bağdadi, onların akaid esaslarını tespit ederken, kendilerine mahsus usul ve metotlar vazetmiş olduklarına kısaca temas ederek şöyle demektedir: "Rey ve Hadis fırkalarının kaidelerine göre akaid esasları bunlardan ibarettir."[44] Üst bir kimlik olan Ashabu'l-Hadis daha sonra Malikilik, Şafiilik ve Hanbelilik olmak üzere üç kola ayrılmış, Şafiilik Eşarilik'le devam ederken Hadisçiliği Hanbelilik sürdürmüştür.

2- HANBELİ MEZHEBİNİN TEMEL İTİKADİ GÖRÜŞLERİ

Hanbeli mezhebinin akidesini ele alan ve onları tek tek inceleyen pek çok eser kaleme alınmıştır. Biz, onların temel akide esaslarını, Eşari'nin *Makalât*'ı, Sabuni'nin *Akidetu's-selef ve Ashabu'l-hadis*'i ve Malati'nin *et-Tenbih*'i, İbn Ebi Ya'la'nın *Tabakâtu'l-Hanâbile*'si, Kelvezâni'ni "*Akide*"si, Lalekâi'nin *ŞerhuUsuli'l-İtikad*'ı, Ebu Said Osman b. Dârimî'nin *Kitabu'r-Red ale'l-Cehmiyye*'si ve *er-Red ale'l-Merîsî*'si, Ebu Davud es-Sicistânî'nin "*Akide*"si ve diğer bazı önemli eserlere dayanarak ana hatlarıyla maddeler halinde veriyoruz:

1- Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, resullerini, Allah'tan gelenleri, güvenilir ravilerin Resulullah'tan rivayet ettiklerini kabul etmek.[45]

2- Allah birdir, O'ndan başka ilah yoktur, O hiçbir şeye muhtaç değildir; O, eş ve çocuk edinmemiştir.[46]

3- Hz. Muhammed, O'nun Resulü ve kuludur.[47]

4- Allah'ın isimleri vardır; fakat bunların Allah'tan başka şeyler oldukları söylenemez. O, bilir, işitir, görür ve güç sahibidir. Onun iki eli, iki gözü ve yüzü vardır; ancak bunların

---

sına Ashabu'l-Hadis'in görüşünü koyarak onların Mutezilenin muhalifi bir mezhep olduğunu göstermiş (bk.*Usulu'd-Din*,s.84); İbn Hazm da, onlar hakkında açıkça "mezhep" tabirini kullanmış-tır. (*el-Fasl*, I/116, III/ 188,189; IV/38, 69, 227); Beyhaki bir eserine "*el-İtikad ve'l-Hidaye ila Sebili'r-Reşad ala Mezhebi's-selef ve Ashabu'l-Hadis*" (Beyrut 1981, tah. Ahmed İsam el-Katib) ismini vermekle onları bir mezhep olarak kabul etmiştir. Hatib el-Bağdadi de onları mezhep olarak kabul eder. (bk. *Şerefu Ashabi'l-Hadis*, s.9,12). Pezdevi de Ashabu'l-Hadis'i mezhep olarak görür ve onlara yer verir.(bk.*Ehl-i Sünnet Akaidi*,s.348,354).Nureddin es-Sâbûnî de Ehlu'l-Hadisi mezhep olarak görerek görüşlerine yer verir. (bk.*el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, s. 87, 89. İbn Teymiyye de, "Ehlu'l-Hadis mezhebi" tabirini kullanmış (*Mecmuu Feteva*, VI/257) ve onların görüşlerine yer vermiştir. (bk.age.VI/52-56,150,159,160,162,179,186,320,218,295,310,354).De Boer de, *The history of Philosophy in Islam* adlı eserinde, birkaç yerde hadis ehlinden bahsetmektedir. Emeviler ve özellikle Abbasilerin ilk devrindeki ihtilaflardan bahisle, Ehlu'l-Hadis'in, muhalif görüşlere karşı uzlaşmaz bir tavır takındığını, (bk. age, s. 43) Mutezile'nin devletin resmi mezhebi olarak benimsenmesi sonucu ortaya çıkan "Mihne" olaylarının vuku bulduğu sıralarda Mutezilenin muhalifleri olan hadisçilerin bir akide sistemi kurmağa başladıklarını, (bk. age. s. 43-44) ve özellikle Allah anlayışı bakımından, Mutezile'nin, toplumun çoğunluğunun ve hadisçilerin sahip olduğu anlayıştan farklı bir tutum içerisinde bulunduğunu, (bk.age.s.46) hadisçilerin ise, Mutezile'nin görüşü kabul edilecek olduğu takdirde Allah kavramının bütün içeriğini kaybedeceği görüşünde olduklarını ifade etmiştir (bk. age. s. 47).

[44] Abdulkahir el-Bağdadi, *Usulu'd-Din*, s. 2.

[45] Eşari, *Makalat*, s. 290; Ebu Bekr b. Ebi Davud es-Sicistani, "*Akide*", s. 123; Ahmed b. Hanbel, "Sıfatu'l-Mü'min", İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/272; I/304-305.

[46] Eşari, *Makalat*, s. 290; Ebu Bekr b. Ebi Davud es-Sicistani, "*Akide*", s. 124; Ahmed b. Hanbel, "Sıfatu'l-Mü'min", İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/272; I/304-305.

[47] Eşari, *Makalat*, s. 290; Ahmed b. Hanbel, "Sıfatu'l-Mü'min", İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/272; I/304-305.

keyfiyeti bilinemez.[48] Kur'an'da zikredilen ve sahih haberlerde bildirilen bu sıfatlar, işitme, görme, göz, yüz, ilim güç, kudret, izzet, azamet, irade, dileme, söz ve kelam, rıza, kızgınlık, hayat, uyanıklık, ferah, gülme ve buna benzer şeylerdir. Bunlara hiçbir şekilde ilavede bulunulamaz. Allah'ın bu isim ve sıfatları kulların sıfatlarına benzetilemez, onların nasıllığı sorgulanamaz; elleri güç ve nimet olarak tevil edilemez. Onlar için tekyif, tahrif, teşbih, tatil, tebdil, tağyir ve tevil yoktur, tefhim ve tarif söz konusudur.[49] (Belkefe doktrini)[50]

5- Allah, yedi kat gök üzerindeki arşın üstündedir.[51] Allah'ın arşa istivasına, nasıl haber verildiyse öyle inanılır. Bu istiva, meçhul değildir; onun nasıl olduğu akılla anlaşılamaz; onunla ilgili soru sormak bidattir; onu aynen ikrar etmek vaciptir; bu, imanı gerektiren bir şeydir, inkar etmek ise küfürdür. [52]

6- Kur'an Allah'ın kelamı, tenzilidir ve mahluk değildir. Allah'ın kelamı ondan ayrı, başka bir şey değildir. Lafız veya başka şeyler demek bidattir. Böyle diyen kimselerle tartışılmaz. Bu konuda vakıfa[53] da bidat sahibidir. Kur'an mahluktur diyen kimse kafirdir, kanı helaldir. Onunla konuşulmaz, bir arada oturulmaz, nikahı kıyılmaz. Onun küfründen şüphe eden de kafirdir. Bu konuda susan veya Kur'an'ı telaffuzun mahluktur diyen de kafirdir, bu dinde şüphedir.[54]

7- Yeryüzünde meydana gelen hayır ve şerrin hepsi Allah'tandır ve her şey O'nun dilemesiyle olur. Hiç kimse, bir şeyi yapmadan önce onu yapacak güce sahip değildir. (İsti-

---

[48] Eşari, *Makalat*, s. 290-291.

[49] Berbehari,"Şerhu kitabi's-sunne",s.18;(İbn Ebi Ya'la;*Tabakat*;II/18); Sabuni,"Akidetu's-selef",s.75-76;Kelvezani,"Akide",231;Ebu'l-Fadl Abdulvahid b.Abdulaziz b.el-Haris et-Temimi,"Kitab fihi İtikad Ahmed b.Hanbel", s.253-255;(İbn Ebi Ya'la,*Tabakat*,II/252-265); Lalekai, *Şerhu usuli'l-itikad*, III-IV/403-454. Hadis taraftarlarının sıfatlar hak.görüşleri hak.bilgi için bk.Kırbaşoğlu, *Ashabu'l-Hadis'e Göre Allah'ın Sıfatları Problemi*,Ank.1983.

[50] Belkefe doktrini: Allah'ın sıfatlarıyla ilgili hadislerin olduğu gibi kabul edilmesi, mana ve keyfiyetiyle ilgili herhangi bir açıklama yapmamaktır. Bk. Beyhaki, *el-Esma ve's-Sıfat*, s. 453; Sabuni, *Akidetu's-Selef*, s. 120.

[51] Eşari, *Makalat*, s. 290; geniş bilgi için bk. Ebu Said Osman b. Said ed-Darimi, *Kitabu'r-red ala'l-Cehmiyye*, tahk. Züheyr eş-Şaviş,Beyrut 1982, s. 17-36; Lalekai, *Şerhu usuli'l-itikad*, III-IV/387 vd.

[52] Ebu Muhammed A. Muhammed b. İdris, "Kitabu ehli's-sunne ve itikadu'd-din", tah. Mahmud Muhammed el-Haddad, Daru'l-Furkan, y.y., t.y., (*el-Akide* adlı kitabın içerisinde s. 35-43); Sabuni, "Akidetu's-Selef", s. 80-81;

[53] Vakıfa: Kur'an'ın mahluk olup olmadığı, okunan şeyle okumanın aynı şey mi, yoksa farklı şeyler mi olduğu tartışmalarına girmeyen, bu konuda susmak gerektiğini söyleyenlerdir. İbn Kuteybe, *el-İhtilaf fi'l-Lafz*, s. 246-247; Acurri, *eş-Şeria*, s. 87.

[54] Eşari, *Makalat*, s. 292; Ahmed b. Hanbel, "Sıfatu'l-Mü'min", İbn Ebi Ya'la, Tabakat, I/272; I/304-305; Ahmed b. Hanbel, "es-Sünnetülleti Tuffiye anha Resulullah", İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/123-124; Ahmed b. Hanbel "Usulü's-Sünne", İbn Ebi Ya'la, Tabakat, I/226; I/287; Ebu Bekr b. Ebu Davud es-Sicistani, "Akide", s. 123-124; İbn Ebi Hatim er-Razi, "Kitabu ehli's-sunne ve itikadu'd-din", s. 38; Malati, *et-Tenbih*, s. 15; Ebu Ahmed el-Hakim, *Şiaru Ashabi'l-Hadis*, s. 29-30; Berbehari, "Şerhu Kitabis's-sunne", s. 18, (İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/18); Acurri, *eş-Şeria*, s. 75; Sabuni, "Akidetu's-selef", s. 76; el-Farisi el-İstahri, "Mezahibu ehli'l-ilm", İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/33; Ebu'l-Fadl et-Temimi, "Kitab fihi itikad Ahmed b. Hanbel", s. 262 (İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/262). Kur'an'ın mahluk olduğu konusunda Hadis taraftarları ile Cehmiyye ve diğerleri arasındaki tartışmalar için bk. Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenadıka*, s.106-126,145; Darimi,*Kitabu'r-red ale'-Cehmiyye*,s.98vd; Lalekai, *Şerhu Usuli'l-itikad*, I-II/227-349; İbn Ebi ya'la, *Tabakat*, I/135, 148, 150, 164, 181, 218, 260, 267, 268, 277, 301, 304, 313,

tâât) Yapılan her şey Allah'ın ilmi dahilindedir. Allah'tan başka yaratıcı yoktur. Kulların iyi ve kötü fiillerinin hepsini yaratan Allah'tır. Kullar, hiçbir şey yaratmaya muktedir değildir.[55]

8- Müminleri, itaatine muvaffak kılan, kafirlerin ayağını kaydıran Allah'tır. Bununla Allah, müminlere lütufta bulunmuş, onları ıslah etmiş, hidayete kavuşturmuş; kafirlere ise lütufta bulunmamıştır. O, onların kafir olmasını istemiş, onları saptırmış ve kalplerini mühürlemiştir. Hayır ve şer, Allah'ın kazası ve kaderiyledir.[56]

9- Müminler, gözleriyle ayı gördükleri gibi kıyamet gününde de Allah'ı göreceklerdir. Kafirler ise, O'nu göremeyeceklerdir. Hz. Peygamber Rabbini görmüştür.[57]

10. Kıble ehlinden hiç kimse, zina, hırsızlık ve benzeri işlediği günahları dolayısıyla tekfir edilemez. Büyük günah işlemiş olsalar bile, imanları dolayısıyla mümindirler.[58] Tevhid ve ihlas üzere öldüğü takdirde, tövbe etmeden ölse bile, Allah dilerse onu affeder, hiç azap etmez; dilerse günahı kadar azap eder, onu ebedi cehennemde bırakmaz.[59]

11- İman; Allah'a, meleklerine, kitaplarına, resullerine, hayrıyla şerriyle ve tatlısıyla acısıyla kadere inanmaktır.[60] İslam Allah'tan başka ilah olmadığına, Hz. Muhammed'in Allah'ın resulü olduğuna şahadet getirmektir. İman İslam'dan başka bir şeydir.[61] Bu konuda farklı görüşleri benimseyenler olmuştur.

12- İman; söz, niyet ve ameldir; artar ve eksilir. Mahluk olduğu veya olmadığı söylenemez. İmandan şüphe etmemek gerekir. Büyük günah sahibinin cehennemlik olduğuna,

---

[55] Eşari, *Makalat*, s. 291; Ahmed b. Hanbel, "Sıfatu'l-Mü'min", İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/272; I/304-305; Ahmed b. Hanbel, "es-Sünnetülleti Tuffiye anha Resulullah", İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/123; Ahmed b. Hanbel "Usulü's-Sünne", İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/226; I/287; İbn Ebi Hatim er-Razi, "Kitabu ehli's-sunne", s.38; İstahri, "Mezahibu ehli'l-ilm", 29, (İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*,I/29); Malati, *et-Tenbih*, s. 15; Acurri, *eş-Şeria*, s. 176; Sabuni, "Akidetu's-selef", s. 105-106; Ebu'l-Fadl et-Temimi, "Kitab fihi itikad Ahmed b. Hanbel", s. 258, (İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/258); Kelvezani, "Akide", s. 231.

[56] Eşari, *Makalat*, s. 291-292; Ahmed b. Hanbel, "Sıfatu'l-Mü'min", İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/272; I/304-305; Ahmed b. Hanbel "es-Sünnetülleti Tuffiye anha Resulullah", İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/123; İstahri, "Mezahibu ehli'l-ilm", s. 29 (İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/29); İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/178, 211.

[57] Eşari, *Makalat*, s. 292; Ahmed b. Hanbel, "Sıfatu'l-Mü'min", İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/272; I/304-305; Ahmed b. Hanbel "Usulü's-Sünne", İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/226; I/287; Berbehari, "Şerhu Kitabi's-sunne", s. 20, (İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/20);İbn Ebi Ya'la, Tabakat, I/136, 164, 237. Geniş bilgi için bk. Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenadıka*, s. 127-129; Darimi, *Kitabu'r-red ale'l-Cehmiyye*, s. 53-68; İbn Mende, *Kitabu'l-İman*, II/779; Sabuni, "Akidetu's-selef", s. 93-100; Ebu'l-Fadl et-Temimi, "Kitab fihi itikad Ahmed b. Hanbel", II/257); İbn Ebi ya'la, Tabakat, I/136, 164, 237; Lalekai, *Şerhu usuli'l-itikad*, III-IV/454 vd.

[58] Eşari, *Makalat*, s. 293; Ahmed b. Hanbel, "Sıfatu'l-Mü'min", İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/272; I/304-305; Ahmed b. Hanbel, "es-Sünnetülleti Tuffiye anha Resulullah", İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/123-124; Ahmed b. Hanbel "Usulü's-Sünne", İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/230; I/290; Ebu Davud es-Sicistani, "Akide", s. 125; İbn Ebi Hatim er-Razi, "Kitabu ehli'sunne", s. 38; İstahri, "Mezahibu Ehli'l-ilm", s. 30, (İbn Ebi Ya'la, Tabakat, I/30); Berbehari, "Şerhu Kitabi's-Sunne", II/20; Malati, *et-Tenbih*, s. 15, 17; Ebu'l-Fadl et-Temimi, "Kitab fihi itikad Ahmed b. Hanbel", s. 261, (İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/261).

[59] Sabuni, "Akidetu's-selef",s.103-104; Ahmed b.Hanbel "Usulü's-Sünne", İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/230; I/290.

[60] Eşari, Makalat, s. 293. Hayır, şer ve kader konusunda geniş bilgi için bk. Sabuni, "Akidetu's-selef", s. 106-107; Lalekai, *Şerhu Usuli'l-İtikad*, III/IV/534-537.

[61] Eşari, *Makalat*, s. 293; Sabuni, "Akidetu's-selef", s. 108.

tevhid ehlinin de cennetlik olduğuna hükmedilemez. Bunların durumu Allah'a havale edilir. O, dilerse affeder, dilerse cezalandırır.[62]

13- Allah'ın Resulü'nün şefaati ve kabir azabı haktır. Şefaat, büyük günah sahipleri içindir. Havz, kevser, sırat, öldükten sonra dirilme, Allah'ın kullarını hesaba çekmesi ve O'nun huzurunda beklenmesi haktır.[63]

14- Dinde ve kader konusunda cedelcilerin tartıştığı bütün konularda tartışma yasaklanmıştır. Sahih rivayetlerle Hz. Peygamber'den gelen her şey kabul edilir ve bu niçin böyledir diye sorulamaz. Çünkü böyle sormak bidattir.[64] Dinde şüphe ve tartışmayı reddetmek. Sünnet'te kıyasa ve darbı mesele yer yoktur. Hevaya da uyulmaz. Hz. Peygamber'den gelenler, şerh edilmeksizin ve nasıl olduğuna bakılmaksızın, nasıl ve niçin sorusu sorulmaksızın tasdik edilir.[65]

15- Allah'ın nebisine ashab olarak seçtiği ilk Müslümanlara saygılı olmak, onları büyük ve küçük hataları dolayısıyla eleştirmemek. Ashab'ın en faziletlileri, sırasıyla Hz. Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali'dir. Hz. Peygamber'den sonra, insanların en faziletlileri de, bu dört halifedir.[66]

16- Allah'ın dünya semasına inişi ile ilgili hadisler, peygamberden nasıl gelmişse aynen kabul edilir. Kitap ve Sünnet'e uyulur, dinin önderlerinden olan selefe ittiba edilir, Allah'ın izin vermediği bir bidat ihdas edilemez.[67]

---

[62] Hallal, *es-Sunne*, III/564-607;Eşari, *Makalat*, s. 293-294; Ahmed b. Hanbel, "Sıfatu'l-Mü'min", İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/272; I/304-305; Ahmed b. Hanbel "es-Sünnetülleti Tuffiye anha Resulullah", İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/123; Ahmed b. Hanbel "Usulü's-Sünne", İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/228; I/289; Ebu Bekr Ebu Davud es-Sicistani, "Akide", s. 125; İbn Ebi Hatim er-Razi, "Kitabu ehli'sunne", s. 38; Berbehari, "Şerhu Kitabi's-sunne", s. 17, (İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/17); Malati, *et-Tenbih*, s. 15; Ebu Ahmed el-Hakim, *Şiaru ashabi'l-hadis*, s. 31; Sabuni, "Akidetu's-selef", s. 101-103, 112; İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/29, 164, 233, 242, 283-284, 287-290.

[63] İbn Ebi Asım, *Kitabu's-sunne*, I-II. 038, 327, 333, 335, 340, 350; 355, 357, 384; 401, 408, 416; Eşari, *Makalat*, s. 293; Ahmed b. Hanbel, "Sıfatu'l-Mü'min", İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/272; I/304-305; Ahmed b. Hanbel "Usulü's-Sünne", İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/228; I/289;Ebu Bekr b. Ebi Davud es-Sicistani, "Akide", s. 124-125; İbn Ebi Hatim er-Razi, "Kitabu ehli's-sunne", s. 38, 39; İstahri, "Mezahibu ehli'l-ilm", s. 27, (İbn Ebi Ya'la, Tabakat, I/27); Berbehari, "Şerhu Kitabi's-sunne", s. 20, (İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/20); İbn Mende, *Kitabu'l-iman*, II/962-985; Ebu Ahmed el-Hakim, *Şiaru ashabi'l-hadis*, s. 32; Acurri, *eş-Şeria*,s.331-340,358; Sabuni,"Akidetu's-selef", s. 100; Lalekai, *Şerhu usuli'l-itikad*, V-VI/1111-1147.

[64] Eşari, *Makalat*, s. 294; Ahmed b. Hanbel, "Sıfatu'l-Mü'min", İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/272; I/304-305; Ahmed b. Hanbel "Usulü's-Sünne", İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/226; I/287; Malati, *et-Tenbih*, s. 15, 16; Ebu Ahmed el-Hakim, *Şiaru Ashabi'l-Hadis*, s. 31; Acurri, *eş-Şeria*, s. 54.

[65] Berbehari, "Şerhu Kitabis's-sunne", s. 19, (İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/19).

[66] Eşari, *Makalat*, s. 294; Ahmed b. Hanbel, "Sıfatu'l-Mü'min", İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/272; I/304-305; Ahmed b. Hanbel "es-Sünnetülleti Tuffiye anha Resulullah", İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/123; Ahmed b. Hanbel "Usulü's-Sünne", İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/229; I/289;Sicistani, "Akide", s. 124; İbn Ebi Hatim er-Razi, "Kitabu ehli's-sunne", s. 38; Berbehari, "Şerhu kitabi's-sunne", s. 21, (İbn Ebi Ya'la *Tabakat*, II/21); Malati, *et-Tenbih*, s. 15, 17; Ebu Ahmed el-Hakim, *Şiaru ashabi'l-hadis*, s. 31; Sabuni, "Akidetu's-selef", s. 110 vd.; Kelvezani, "Akide", s. 232; İbn Ebi ya'la, Tabakat, I/136, 164, 179, 205, 267, 295, 330.

[67] Eşari, *Makalat*, s. 294-295; Ahmed b. Hanbel, "Sıfatu'l-Mü'min", İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/272; I/304-305; Sicistani, "Akide", s. 124; Ebu Ahmed el-Hakim, *Şiaru ashabi'l-hadis*, s. 31; Acurri, *eş-Şeria*, s. 54. Geniş bilgi için bk. Ahmed b. Hanbel, *er-Red ala'l-Cehmiyye ve'z-Zenadika*, s. 135-137; Darimi, *Kitabu'r-red ala'l-Cehniyye*, s. 38-53; Sabuni, "Akidetu's-selef", s. 83-92; Lalekai, *Şerhu usuli'l-itikad*, III-IV/434 vd.

17- Bayram namazları, Cuma ve cemaatle kılınan diğer namazlar, ahlaklı (*birr*) ve ahlaksız (*facir*) her imamın arkasında kılınabilir.[68]

18-Mestler üzerine mesh sünnettir ve hem seferde hem de mukim iken uygulanabilir.[69]

19- Cihad, Nebi'nin gönderildiği günden Deccal'in öldürüleceği güne kadar farzdır.[70]

20- Müslüman yöneticilerin başarılı olmaları için dua edilir; ancak kılıcı çekip onlara isyan ederek fitne döneminde öldürülemezler.[71]

21- Deccal'in çıkması, Meryem oğlu İsa'nın nüzulü ve onu öldürmesi haktır.[72]

22- Münker, nekir ve mirac haktır.[73]

23- Müslümanların ölüleri için dua edilir, arkalarından sadaka verilirse bunlar ölüye ulaşır.[74]

24- Dünyada sihirbazlar vardır ve yaptıkları sihirleri dolayısıyla küfre girmişlerdir.[75]

25- Ehl-i Kıble'den ahlaklı ve ahlaksız herkesin cenaze namazı kılınır ve mirasları taksim edilir.[76]

26- Cennet ve Cehennem haktır, ikisi de yaratılmıştır. Kıyamet, şüphesiz olacaktır.[77]

27- Ölen de öldürülen de eceliyle ölür. Her yaratılmışın bir eceli vardır.[78]

28- Kulların sahip olduğu rızıkların hepsi, ister haram ister helal olsun, Allah'tandır.[79]

29- Allah, salih kullarına, deliller verebilir.[80]

---

[68] Eşari, *Makalat*, s. 295; Ahmed b. Hanbel, "Sıfatu'l-Mü'min", İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/272; I/304-305; Ahmed b. Hanbel "Usulü's-Sünne", İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/228; I/288; Berbehari, "Şerhu kitabi's-sunne", II/21; Ebu Ahmed el-Hakim, *Şiaru ashabi'l-hadis*, s. 31; Sabuni, "Akidetu's-selef", s. 112; Ebu'l-Fadl et-Temimi, "Kitab fihi itikad Ahmed b. Hanbel", II/304-305.

[69] Eşari, *Makalat*, s. 295; Ahmed b. Hanbel, "Sıfatu'l-Mü'min", İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/272; I/304-305; Ahmed b. Hanbel "es-Sünnetülleti Tuffiye anha Resulullah", İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/123; Malati, *et-Tenbih*, s. 15, 17; Ebu Ahmed el-Hakim, *Şiaru ashabi'l-hadis*, s. 31.

[70] Eşari, *Makalat*, s. 295; Ahmed b. Hanbel, "Sıfatu'l-Mü'min", İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/272; I/304-305; Ahmed b. Hanbel "es-Sünnetülleti Tuffiye anha Resulullah", Ahmed b. Hanbel "Usulü's-Sünne", İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/229; I/289; İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/123; İbn Ebi Hatim er-Razi, "Kitabu ehli's-sunne", s. 39.

[71] Eşari, *Makalat*, s. 295; Ahmed b. Hanbel, "Sıfatu'l-Mü'min", İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/272; I/304-305; Ahmed b. Hanbel "Usulü's-Sünne", İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/229; I/289; Ahmed b. Hanbel "es-Sünnetülleti Tuffiye anha Resulullah", İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/123; İbn Ebi Hatim er-Razi, "Kitabu ehli's-sunne", s. 39.

[72] Eşari, *Makalat*,s.295;Ahmed b.Hanbel,"Sıfatu'l-Mü'min",İbn Ebi Ya'la,ag.e.I/272;I/304-305;Ahmed b.Hanbel "Usulü's-Sünne",İbn Ebi Ya'la,age. I/229;I/289;Berbehari,"Şerhu kitabi's-sunne", 20, (İbn Ebi Ya'la,age. II/20); İbn Mende, *Kitabu'l-iman*, II/930-958; Acurri, *eş-Şeria*, s. 372; Lalekai, *Şerhu usuli'l-itikad*, VII-VIII/1220 vd.

[73] Eşari, *Makalat*, s. 295; Ahmed b. Hanbel, "Sıfatu'l-Mü'min", İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/272; I/304-305; Ebu Davud es-Sicistani, "Akide", s.124; İbn Ebi Hatim er-Razi, "Kitabu ehli's-sunne", s. 39; Acurri, *eş-Şeria*, s. 365.

[74] Eşari, *Makalat*, s. 296; Ahmed b. Hanbel "Usulü's-Sünne", İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/230; I/290; Ahmed b. Hanbel "es-Sünnetülleti Tuffiye anha Resulullah", İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/123-124.

[75] Eşari, *Makalat*, s. 296; Sabuni, "Akidetu's-selef", s. 114.

[76] Eşari, *Makalat*, s. 296; Ahmed b. Hanbel "Usulü's-Sünne", İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/230; I/290; Malati, *et-Tenbih*, s. 15, 16; Berbehari, "Şerhu kitabi's-sunne", s. 22, (İbn Ebi Ya'la, Tabakat, I/22).

[77] Eşari, *Makalat*, s. 290, 296; Ahmed b. Hanbel "Usulü's-Sünne", (İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/230; I/290); İbn Ebi Hatim er-Razi, "Kitabu ehli's-sunne", s. 39; Berbehari, "Şerhu kitabis'sunne", 20, (İbn Ebi Ya'la, Tabakat, I/20); Acurri, *eş-Şeria*, s. 387; Sabuni, "Akidetu's-selef", s. 101.

[78] Eşari, *Makalat*, s. 296; Sabuni, "Akidetu's-selef", s. 113.

[79] Eşari, *Makalat*, s. 296; Ebu'l-Fadl et-Temimi, "Kitab fihi itikad Ahmed b. Hanbel", II/306.

[80] Eşari, *Makalat*, s. 296.

30- Sünnet, Kur'an'la neshedilemez.[81]

31- Çocukların durumları Allah'ın emrine bırakılmıştır. O, dilerse azap eder, dilerse affeder.[82]

32- Allah, kullarının ne yapacağını bilir, olacak şeyi yazmıştır, bütün işler onun elindedir. Allah'ın hükmüne sabredilir, emrettiği yapılır, yasakladığı terk edilir. İhlasla amel edilir. Büyük günahlardan, zina, yalan yere yemin şahitlik, asabiye, gurur ve kibir gibi şeylerden uzak durulur.[83]

33- Bidate çağıranlardan uzaklaşmak ve Kur'an okumak, hadisleri yazmak, tevazu ve güzel ahlakı koruyarak fıkıhta derinleşmek, iyiliği yaymak, eziyet veren şeyleri kaldırmak, gıybet ve dedikoduyu terk etmek, yiyecek ve içecek temin etmek gerekir.[84]

34- Cemaatten ayrılmamak, Sünnet'e uymak ve heva ile bidatten uzak durmak gerekir.[85]

"Bil ki, Hanbeli Mezhebi Selef Mezhebidir ki, Allah'ı kendisinin ve resulünün vasfettiği gibi tahrifsiz, tatilsiz, tekyifsiz ve temsilsiz vasfederler. Allah zevatlara benzemeyen zattır, Allah Muhdisatın sıfatlarına benzemeyen Kur'an'da ve sahih sünnette varid olan kemal sıfatlarla muttasıftır."[86] Hadis taraftarlarının ve Hanbelilerin yukarıda sıralanan akideleri dikkatle incelendiğinde, bunların sadece itikatla ilgili olmadıkları, aynı zamanda fıkıhla, ahlakla, siyasetle, kültürle ve metodolojiyle ilgili oldukları açıkça görülecektir. Bu da, onların akideden ne anladıklarını ortaya koymaktadır.

3. HANBELİ MEZHEBİNİN YÖNTEMLERİ

Hanbeli kaynaklarında mutlak olarak kullanılan "*imam*" kelimesiyle mezhebin kurucu imamı Ahmed b. Hanbel kastedilir. Bu kaynaklarda geçen "*cemaat*" kelimesinden maksat ise Ebu Talib b. Humeyd, Hanbel b. İshak b. Hanbel, Salih b. Ahmed b. Hanbel, Abdülmelik b. Abdülhamid b. Meymun, Harb b. İsmail, İbrahim b. İshak el-Harbi ve Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'den meydana gelen gruptur. "*Cemaatin rivayeti*" sözüyle bu ilk Hanbeli alimlerin rivayet ettiği görüş kastedilmiş demektir.[87] Hanbeli mezhebinde "*Mütekaddimin*", İmam Ahmed b. Hanbel'den, Kadi Ebu Ya'la el-Ferra'ya kadar geçen sürede, "*mutavassıtin*" Kadi

---

[81] Eşari, *Makalat*, s. 296
[82] Eşari, *Makalat*, s. 296
[83] Eşari, *Makalat*, s. 296-297.
[84] Eşari, *Makalat*, s. 297; Ahmed b. Hanbel "Usulü's-Sünne", İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/226; I/287; Sabuni Akaidu's-Selef, s.
[85] Ahmed b. Hanbel "Usulü's-Sünne", İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/226; I/287; İbn Ebi Asım, *Kitabu's-sunne*, I-II/7-12, 16, 20, 31, 44, 419; Berbehari, "Şerhu kitabi's-sunne", s. 18, (İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/22); Acurri, *eş-Şeria*, s. 3, 45. Geniş bilgi için bk. Lalekai, *Şerhu usuli itikad*, I-II/50-151.
[86] Sefarini, Muhammed b. Ahmed, *Levamiu'l-Envari'l-Behiyye ve Sevatiu'l-Esrari'l-Eseriyye*, s. 107.
[87] İsmail Salim Abdü'l-Al, *el-Bahsü'l-Fıkhi*, s. 244, Kahire 1412/1992.

Ebu Ya'la'dan Burhaneddin İbn Müflih'e kadar geçen devrede, "*müteaahirin*" ise Alaeddin b. Ali Süleyman el-Merdavi'den Muhammed b. Abdullah b. Ali el-Amiri, İbn Humeyd'e kadar geçen dönemde yaşamış olan alimler için kullanılır.[88]

Selef mezhebinin yöntemlerini tespit ve tayini konusunda derli toplu ilk çalışmayı Gazali yapmıştır. Gazali, Selefiye'ye bağlılık iddiasında bulunan Haşviyye'yi reddetmek ve nezih selef akidesini kendi sadeliği içinde ortaya koymak için *İlcamu'l-Avam an İlmi'l-Kelam* adlı eserini yazmıştır. Gazali, selef mezhebinin yöntemini, *Takdis*, *Tasdik*, *'İtiraf bi'l-Acz*, *Sükut*, *İmsak*, *Keff*, *Teslim li'ehli'l-Marife* olmak üzere yedi maddede tespit etmiştir.[89] Aslında *Takdis*, *Tasdik* ve *Müteşâbihâta dalmamak* gibi üç ana maddede de ele alınabilir.

a. TAKDİS:

Allah'ı şanına yakışmayan şeylerden tenzih etmek. Örneğin bir kimse "Yedullah" ayetini[90] ve buna benzer ayet ve hadisleri duyunca şöyle düşünmelidir: El, bilinen maddelerden mürekkep, boyutları olan bir cisim ve yine özel bir sıfattır. Ama cisim ve araz değildir. Ayette geçen "el", cisim ve araz manalarının dışında ve Allah'a yakışır bir manada kullanılmıştır. Bu mana her ne kadar kavranamıyor ve anlaşılamıyorsa da, bundan sorumlu da değiliz. Allah için kullanılan "el"den maksadın ne olduğunu anlamak isteğiyle tevile gitmek gerekmez. Bize vacip olan, buna olduğu gibi iman etmektir.[91]

Selef imamları, sürekli Allah'ın sıfatlarıyla ilgili müteşabihata dalmaktan uzak durmuşlar, ta'tile varmadıkları gibi teşbihe de düşmeden tenzih akidesi üzere yaşamışlardır. İtikatta takdisin gerçekleşebilmesi için anlaşılamayan şeylerden uzak durup ameli ilgilendiren konularla meşgul olmayı tenzih akidesi için gerekli gören İmam Malik, neticesinde amel bulunmayan ilmi kerih görürdü.[92] Bu yüzden İmam Malik, Allah'ın haberi sıfatlarına hiçbir şekilde girmemiştir. Ahmed b. Hanbel'de bu konuda benzer şeyi düşünüyordu, herkesi yapacak bir şey olmadığı için bu konulara dalmaktan men ediyordu, bu konularda günaha girmekten korkarak, tevarüs edilen itikadi meselelerde teşbihten kaçınıyor ve tenzihle

---

[88] İsmail Salim Abdü'l-Al, *el-Bahsu'l-Fıkhi*, s. 244.

[89] Gazali, *İlcamu'l-Avam an İlmi'l-Kelam*, s. 42. (*Mecmuatu'r-Resaili'l-İmami'l-Gazali*, (I. Baskı), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1414-1994).

[90] 48/Fetih-10. "Bu, ilk bakışta, Hudeybiye'de toplanan Müslümanların Hz. Peygamber'e sundukları inanç ve bağlılıklarına *(bey'atu'r-rıdvan)* işaret etmektedir. Bu tarihsel delaleti dışında yukarıdaki cümle, aynı zamanda, kişinin Allah'ın elçilerine inanmasının, anlam ve amaç olarak bizzat Allah'a inanmakla eş anlamlı olduğunu ve böylece Allah'a itaat etme isteğinin O'nun Elçisi'ne de itaatı gerektirdiğini anlatır. "Allah'ın eli onların elleri üzerindedir" ifadesi, yalnızca, Hz. Peygamber'in bütün arkadaşlarının kendisine bağlılıklarını bildirmek için el sıkışmalarına işaret etmeyip aynı zamanda Allah'ın onların bağlılıklarına şahit olduğunun da mecazi bir ifadesidir" bkz. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, III/1046.

[91] Gazali, *İlcamu'l-Avam an ilmi'l-Kelam*, s. 43.

[92] Kevseri, *İşaratu'l-Meram*, (Mukaddime), s. 5.

yetiniyordu.[93] Aynı şekilde Tahavi de tenzih akidesine bir halel getirmemek için olmalı ki, *Akide*'sinde haberi sıfatların tespiti ve münakaşasını ele almamıştır. Ona göre Allah'ın sıfatları konusunda tevili bırakıp teslimiyete yönelmekle ancak takdis gerçekleşmiş olur.[94] Mesela *Allah'ın eli*, O'nun *nimeti* ya da *kudreti* gibi manalara alınamaz. Çünkü bu takdirde Allah'ın sıfatı iptal edilmiş olur. Allah'ın *gazabı*, *rızası* nasıl O'nun birer sıfatı ve bunların keyfiyyeti de bilinemiyorsa, "el"i de sıfatıdır ve keyfiyeti bilinemez.[95]

Gerçekten de Allah'ın "el"i, O'nun kudreti şeklinde anlaşılmaması gerekir. Çünkü Allah, "Ey iblis, iki elimle yarattığıma secde etmenden seni alıkoyan nedir? Kibirli misin, yoksa kendisini üstün görenlerden misin?"[96] buyururken, Allah elini kastetmeyip kudretini kastetmiş olsaydı Adem'in iblise karşı bir üstünlüğü olmazdı. Sonra iblisi de eliyle yaratmış olsaydı o, bunu Allah'a karşı bir delil olarak kullanırdı.[97]

Allah'ın sıfatları konusunda tevil yoluyla bir sonuca varabilmek mümkün değildir. Tevile yönelen Mutezile tatile düşmüş ve kendilerine *muattıla* denmiş Allah'ın sıfatlarını olduğu gibi kabul eden selefe de *sıfatiyye* adı verilmiştir. Seleften bazılarının teşbihe düştüğü bile söylenir. Fakat bu teşbih, Yahudi ve Hıristiyanlarınki gibi mutlak bir teşbih değildir.[98]

b. TASDİK:

Allah'ın kitabında geçenlere ve Peygamber'in haber verdiği şeylerin tümünün geldiği şekliyle hak olduğuna iman etmektir. Tasdik, dinde iki hususta sözkonusu olabilir:

1- Allah'ın Tanıtılması Konusunda Tasdik: Allah kendini ve yine Resulü Rabbini ne ile tavsif etti ise O, aynen vasfedildiği gibidir. Bu hususta murad edilen manalar söylendiği tarzda haktır. Hakikati tam olarak anlaşılamayan şeylere icmalen iman edilmelidir. Bu, akla aykırı değildir. Çünkü, halktan çoğunun anlayamadığı şeyleri, alim ve evliyadan ilimde ihtisas derecesine erişenlerden anlayanlar vardır. Nitekim biz, büyüklere söylediğimiz sözleri çocukların anlayacağı tarzda söylemeyiz. Öyleyse anlayamayanlar, ilim erbabına sorup öğrenmeli ve kendi başlarına altından kalkamayacakları konulara girmemelidirler. "Eğer bilmiyorsanız, zikir ehline sorun"[99] ayeti bunu emretmektedir.[100]

---

[93] Kevseri, *İşaratu'l-Meram*, (mukaddime), s. 5.
[94] Tahavi, *Akide*, md. 37.
[95] Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber* (Ali el-Kari şerhinde), s. 37 (tercüme s. 75); İbn Kuteybe, *el-İhtilaf fi'l-Lafz ve'r-Red ala'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, (I. Baskı), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985, s. 26-28.
[96] 38/Sad-75. 36/Yasin-71'de geçen "ellerimizin meydana getirdiği" mecazi ifadesi de aynı şekilde insan aklının -ki evrendeki öteki şeyler gibi, Allah'ın "elleri"nin ürünüdür- öteki mahlukat üzerindeki üstünlüğü vurgulamaktadır. Bkz. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, II/906; III/933.
[97] Eşari, *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, Takdim. Hammad b. Muhammed el-Ensari, Medine 1409, 131-140; Tahk. Abbas Sebbağ, Beyrut 1414/1994, s. 99-106.
[98] Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/118-121, 204.
[99] 16/Nahl-43. Ayetin yorumu için bkz. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, II/537-538. Burada bahsedilen zikir ehli Yahudiler ve Hıristiyanlardır.

İbn Mesud: "İnsanlar, ilmi büyüklerinden aldıkları müddetçe hayırlı işlerde bulunurlar. Küçüklerinden ve şerli olanlarından aldıkları müddetçe de helak olurlar"[101] demiştir. Selef bu konuda son derece titiz davranıyor ve ilmi, ehli olmayanlara layık görmüyorlardı. Bu konuda Feryabi şunları söyler: Süfyan es-Sevri, Kur'an'ı okudukları halde, manasının boğazlarından aşağıya geçmeyenlerin ilim yazdıklarını görünce çehresi değişirdi. Ona: Ey Ebu Abdullah! Bu adamların ilim yazdıklarını görünce kızdığını anlıyorum. Niçin kızıyorsun? dediğimde şunları söyledi: İlim Araplarda ve insanların efendilerinde idi. İlim onlardan çıkıp ta bu seviyesiz kimselerin eline düşünce, din değişti" demiştir.[102]

Ebu Hanife'nin "Allah Teala'yı kendi anlattığı şekilde ancak hakkıyla tanırız"[103] şeklindeki ifadesi, Allah'ın sıfatları konusunda tevile gitmeden en doğru manayı bulabilmek için ilim, irfan takva ve düşünce gücüne sahip olmanın gereğini anlatmış olmalıdır. Aksi takdirde ya teşbihe düşülür yahut da ta'tile gidilir. Ehl-i ispat için dikkat edilecek olan en mühim husus, teşbihe düşmemektir. Çünkü, "Kim Allah'ı beşere yakışan manalardan biriyle vasfederse, o kimse küfre girer."[104]

2- Diğer Dini Konularda Tasdik: Dini konulardaki tasdik, daha geneldir. Bu konudaki tasdik bir bakıma kesin ilim hasıl olduktan sonradır. Manası kesinlik arz eden naslar karşısındaki tasdik anlayışına Darimi şu izahı getirir: "Allah'ın kitabında ve sahih hadislerde bir haber vaki olur, ümmetin de icmaı o yolda tecelli ederse artık o habere olduğu gibi iman edilir, tevile gidilmez. Tevile giden kimse ya kendi düşüncesinin doğruluğunu iddia edecek kadar kibirlenmiş, yahut ta inkara saplanmıştır".[105]

Ayet ve hadislere kesin bir şekilde bağlanılmadığı takdirde tevhide ve sahih bir imana erişilemez. Kişiyi vesvese, şüphe, tekzip ve inkardan kurtaracak olan şey, Allah ve Resulüne göstereceği teslimiyetle elde edeceği tasdiktir.[106] Nitekim sahabe-i kiramda katıksız bir tasdik anlayışı vardı. "Peygamber (s.) Araplara hitap ederken de tasdikten daha fazla bir şey istememiştir. Resulullah, iman ve taklidi imanla kesin delillere dayanan yakînî iman arasında fark gözetmemiştir. Bu, Peygamber (s.)'in, daha önceden kafasında girift bir takım düşünce ve inanç şekilleri bulundurmayan Arapların imanını tezkiye hususunda takındığı tavırdan zorunlu olarak anlaşılmaktadır".[107] İmanın tezkiyesi hususunda tasdikten fazla bir şeyin istenmemesine dair bir cahil Arap kadının, Peygamber (s.)'in "Allah nerededir?" sorusuna

---

[100] Gazali, *İlcamu'l-Avam*, s. 45-46.
[101] Şatibi, *el-İ'tisam*, II/174.
[102] Şatibi, *el-İ'tisam*, II/175.
[103] Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 90.
[104] Tahavi, *Akide*, md. 34.
[105] Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 360. (S.S.en-Neşşar, derlemede)
[106] Tahavi, *Akide*, md. 36.

Allah *semadadır*, ve "Ben kimim?" sorusuna da "Sen, *Allah'ın elçisisin*" şeklinde cevap vermesi üzerine Peygamber'in "Bu kadın mümindir" buyurması, özel bir örnek teşkil eder.[108]

c. MÜTEŞABİHATA DALMAMAK:

Allah'ın sıfatları konusunda, müteşabihat, itikadi fırkaların doğuşunda en büyük etken olmuştur denilebilir. "Allah'ın Arşını istiva etmesi" de üzerinde tartışmalar yürütülen bir müteşabih konusudur. Allah "Rahman, arş üzerine istiva etti"(Araf-54) buyurur. Kur'an'da buna benzer başka ayetlerde mevcuttur.[109] Allah'a nispet edilince müteşabih olan "istiva" fiili kullanılış şekline göre[110] selef imamları tarafından dikkatlice incelenmiştir. Selef imamlarının, istivanın keyfiyeti hakkındaki görüşü açıktır ve şu şekilde ittifak hasıl olmuştur: "İstiva malum, keyfiyyeti meçhul, bu konuda soru sormak bid'at ve istivaya iman da vaciptir". Bu genel prensibin önde gelen temsilcisi rivayetlere göre İmam Malik'tir. İstila anlamına gelen "istiva" üzerinde selefin, yukarıda belirttiğimiz genel tavrına bir dereceye kadar izah getiren kimse, Ahmed b. Hanbel olmuştur. O, Cehmiyye'nin istivayı inkar etmesi karşısında, Allah'ın her şeyi ilmi ile istiva edeceğini söyler.[111]

Allah'ın geldiğini bildiren ayet[112] ve her gece, gecenin son üçte biri içerisinde dünya semasına indiğini,[113] Şaban ayında gece yarısında yine dünya semasına indiğini [114] bildiren hadislerdeki "inişin" keyfiyeti bilinemez.

İman edilmesi vacip olan bu naslar karşısında Ebu Said Darimi selefin anlayışını şu şekilde izah eder: "Bu ayet ve hadisler karşısında bazı inkarcılar, Allah'ın inmesi nasıl olur deyip sapıttılar. Halbuki biz Allah'ın nasıl indiğinden ve kalplerimizin bununla meşgul olmamasından sorumlu değiliz. Allah, mahlukatından hiçbir şeye benzemez ki, biz O'nun inişini mahlukatın fiil ve sıfatlarından birine benzetelim. Lakin Allah kudreti ve rububiyetinin lütfu ile dilediği gibi iner. Bu inişin nasıl olduğunu akıl kavrayamaz. Fakat Resulullah'ın, Allah'ın inmesi ile ilgili hadisine iman vaciptir. Allah yaptığından nasıl yaptı diye sorulmaz. Lakin kullar sorumludur..."[115] Selef imamlarının, Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ilgili diğer müteşabihat hakkındaki itikadı ve düşünceleri yukarıda anlatılanlara benzer.

---

[107] Gazali, *el-İktisad fi'l-İ'tikad*, (thk. ve terc. İ. A. Çubukçu-H.Atay), s. 9 vd.
[108] Ebu Davud, el-Eyman, 19.
[109] 10/Yunus-3; 13/Ra'd-2; 20/Taha-5; 25/Furkan-59; 32/Secde-4; 57/Hadid-4.
[110] "İstiva" fiili, ila harf-i ceri ile kastetmek ve müsavi kılmak; li harf-i ceri ile bir şeye aynı dereceden yakınlık; ala harf-i ceri ile de istila manalarını ifade eder. (Ragıb el-İsfehani, el-Müfredat, S-V-Y md.).
[111] Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenadıka ve'l-Cehmiyye*, (Akaidu's-Selef külliyatında), s. 92 vd.
[112] 89/Fecr-22 . Lafzen, "Rabbin geldiği zaman", ki klasik müfessirlerin hemen hemen hepsi bunu (kelimenin soyut anlamıyla) Allah'ın aşkın haşmetinin görünmesi ve O'nun hükmünün bir tezahürü olarak görür. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, III/1268.
[113] Buhari, Teheccüd, (9), 14; Müslim, Salatu'l-Müsafirin, 24; Ebu Davud, Sünne, 21.
[114] Tirmizi, Savm, 39.
[115] Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, (Akaidu's-selef külliyatında), s. 284 vd.

Kur'an'dan bazı ayetlerin birtakım insanlara müteşabih geldiği vakidir. Aynı ayetler ilimde ihtisas sahiplerine zor ve karışık gelmez. Bunu Ahmed b. Hanbel ve Cehmiye arasında geçen münakaşalardan anlıyoruz. Zenadıka ve Cehmiye'ye müteşabih gelip te bu yüzden sapıttıkları ayetleri Ahmed b. Hanbel birer birer ele alır ve açıklar: "Derileri piştikçe azabı tadıp durmaları için onları başka derilerle değiştireceğiz"(Nisa-56) ayetine göre Cehmiye, günahsız derilerin yakıldığını söyleyip bunun Allah'a yakışmayacağını ileri sürüyor ve sapıtıyordu. Aynı şekilde ru'yet (Enam-103) ve Kur'an (Kıyame-23) ile ilgili ayetlerin de onlara müteşabih geldiğini, bu yüzden de sapıttıklarını Ahmed b. Hanbel, ayetlerin aslında müteşabih olmadığını ve manalarının anlaşıldığını beyan etmektedir.[116]

Ahmed b. Hanbel, "Bir kimse, kendisine bir şey karışık gelince onu bir bilene sorsun" der ve şu mealdeki hadisi zikreder: "Size müşkil gelen şeyi, onu bilene sorun. Sizden biriniz ancak açıklandığı kadar Müteşâbihâta girsin."[117] Bu hadise göre, açıklanabilecek müteşabihatın varlığı kabul edilir. Ahmed b. Hanbel'in de başkalarına müteşabih gelip ancak kendisinin anladığı ve açıkladığı ayetleri bu tür müteşabihlerden kabul etmek mümkündür.

Muhasibi, Kur'an'daki muhkematın helal ve haramları açıkladığını ve diğer ayetlerin müteşabih olduklarını, rivayetlerle tespit eder ve müteşabihatın, ilimde ihtisas sahiplerince de bilinemeyeceği kanaatini beyanla İmam Malik'in de bu görüşte olduğunu söyler.[118] Selef imamları içinde kelami metotları ilk önce kullandığı söylenen Muhasibi'nin bu tutumu; nasları yorumsuz olarak kabul eden Ahmed b. Hanbel'in izah ve görüşleri yanında daha tutucu kalmaktadır.

Sonuç itibariyle denebilir ki, selef imamları, Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ilgili müteşabihata girmemiş, bunun keyfiyetini de bilemeyeceklerini itiraf etmişlerdir.

d. İMSAK:

Müteşabih ayetler hususunda başka bir dil ile değişiklik, herhangi bir fazlalık veya noksanlık yapmamak. Bilakis bu lafızları olduğu gibi kabul etmektir. Bu gibi ayetler üzerinde tasarruftan kaçınılması gereken altı husus vardır: Tefsir, te'vil, tasrif, tefriğ, cem' ve tefrik. Biz bunlardan önemine binaen sadece *te'vil* üzerinde duracağız.

Te'vil, Müteşabih lafzın bir kenara bırakılmasından sonra esas manasının açıklanmasıdır. Tevil üç grup insan tarafından yapılabilir. 1- Bunlardan avamın kendi başına tevil yapması haramdır. Bu, yüzme bilmeyenin, denize dalmasına benzer. 2- Avamın, alim olan bir kimse ile birlikte tevil yapması da yasaklanmıştır. Avamın alim ile birlikte tevile

---

[116] Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenadıka ve'l-Cehmiyye*, s. 53 vd.
[117] Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenadıka ve'l-Cehmiyye*, s. 53.
[118] Muhasibi, *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'an*, s. 329 vd.

kalkışması, yüzme bilenin, yüzme bilmeyen aciz bir kimseyi beraberinde götürmesine benzer. 3- Arif olan kimse, bir takım şartlara bağlı olarak ancak tevil yapabilir. Onun bu işi, Rabbi ile kendi arasındadır. Tevili kati' olursa ona itikad eder. Meşkuk ise bundan kaçınır. Maznun ise Allah hakkında caiz olup olmadığına veya Allah'ın muradının bu olup olmadığına bakılır.[119]

Gazaliye göre tefsir ve tevili ehli yapabilir. Bunlardan kaçınmak ancak avam için söz konusudur. İbn Rüşd'ün de aynı görüşe katıldığı görülür. "Müslümanlar, lafızları ne tamamen zahirine hamletmişler ne de tevil ile zahirinden tamamen çıkarmışlardır. Fakar müevvel konusunda ihtilaf etmişlerdir. Eş'ariler, istivayı tevil ederler, Hanbeliler ise zahirine bırakırlar. 'Halbuki onun tevilini Allah'tan başkası bilemez. İlimde ihtisas sahibi olanlar ise...' (Al-i İmran-7) kırâtıyla okunan ayette biz, "ve'r-rasihune fi'l-İlm" üzerinde vakfetmeyi tercih ediyoruz. Çünkü ilim ehli tevili bilmemiş olsaydı, cahil olanların yanında, iman etmelerini gerektiren tasdikten gelen bir meziyet olmazdı. Allah Teala onları mümin olarak tanıtmıştı. Onların bu imanı, burhan getirmeden önceki imandı. Halbuki ilimde rusuh sahibi olanların bu seferki imanı, ilimle birlikte tevil yoluyla meydana gelen imandır. Zira müminlerden ilim sahibi olmayanlar, bu müteşabihata burhanla iman etmiş değildir. Fakat özellikle Allah'ın, alimlerin vasfı olarak haber verdiği imanın burhanla teşekkül etmesi gerekmektedir. Burhanla meydana gelen bu iman, ancak ilimle birlikte tevil yoluyla olur. Çünkü yüce Allah, müteşabihatın tevilinin olduğunu haber vermektedir".[120]

Gazali ve İbn Rüşd'ün bu yorumları ve tercihleri, selef döneminden sonra görülen lüzum üzerine teşekkül etmiş olsa gerek. Zira selef imamlarında bu görüşün aksinin mevcut olduğu belirtilmektedir: Ahmed b. Hanbel, Davud b. Ali el-İsfehani ve selef imamlarından bir grup, kendilerinden önce geçen Malik b. Enes, Mukatil b. Süleyman gibi selefin öncülerinin metodunu takip ettiler. Böylece emin bir yol tuttular ve dediler ki: Kitap ve sünnetin getirdiği şeye iman eder, kat'i olarak bildikten sonra te'vile dalmayız. Yine inanırız ki, Yüce Allah mahlukattan hiçbirine benzemez. Vehimde canlanan her şey, Allah'ın takdir ettiği şeydir. Böyle deyip teşbihten son derece kaçınırlardı.

Müteşabih konsunda ise: Müteşabih ayetin tefsiri ve tevili konusunda şu iki sebepten dolayı bu işe girmeyiz: Birincisi, "Kalplerinde sapıklık olanlara gelince" ayeti hususundaki men ve nehiydir. Biz sapıtmış olmaktan kaçınırız. İkincisi ise, tevil, ittifakla zanna dayanan bir iştir. Halbuki Allah Teala'nın sıfatları hakkında zan ile görüş beyan etmek caiz değildir. Olur ki ayeti, Allah'ın murad ettiği mananın dışında tevil eder de sapıklığa düşeriz. Bilakis biz, ilimde ihtisas sahibi olanların dediği gibi, hepsi Rabbimizin katındandır, deriz. Zahirine

---

[119] Gazali, *İlcam*, s. 49-50.
[120] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 32, 37-38.

iman ettik, batınını da tasdik ettik, deriz. Gerçek ilmin ne olduğunu Allah'a bırakırız. Bunu bilmekle mükellef tutulmadık, deriz. Çünkü bu, imanın şartlarından değildir.[121]

e. ACZİ İTİRAF:

İnsanın, naslarda geçen müteşabihatın manasını bilmediğini ve bunları bilmeye kendi kudretinin yetmeyeceğini itiraf etmesidir. Bu aczini tasdik etmesi vaciptir. Müteşabih ayetlerin manasını bildiğini iddia eden ise ancak yalan söylemiş olur. Çünkü keyfiyet meçhuldür. Yani ne denmek istediği tafsilatlı olarak ancak ilimde rasih olanlar, arifler ve evliyaca bilinebilir. Onların da bildikleri yanında bilmedikleri çok daha fazladır. Peygamberden sonra insanların en bilgini Hz. Ebu Bekir, her şeyi anlayamayacağını, ancak bunu bilmenin (aczi itiraf) de bir bilgi olduğunu şöyle anlatır: "Anlamaktan aciz olduğunun farkına varmak ta bir nevi anlamaktır (el-aczu an derki'l-idraki idrakun)".[122] İmam Malik'in "Keyfiyet meçhuldür" sözü, aczi itirafa bir örnektir.[123]

f. SÜKÛT:

Avamın anlayamayacağı şeyleri sormaması ve susmasıdır. Çünkü fazla sual sorar da anlayamayacağı şeyler kendisine tafsilatıyla anlatılmaya kalkışılırsa, bu onu daha da saptırır. Cahile anlayamayacağı şeyler anlatmak, süt çocuğuna et ve ekmek yedirmeye benzer. Avam, idrak edemeyeceği manaları sorup soruşturusa, onlara cevap verilmez, bilakis bundan men edilirler. Nitekim Hz. Ömer müteşabih ayetlerden soran herkesi susturmuş ve dövmüştür. Resulullah da kader konusuna dalanları görünce kızmış ve şunları söylemişti: "Bununla mı emr olundunuz? Sizden öncekiler çok sual sormaları yüzünden helak oldular." Kişi anlayamayacağı şeyleri duyunca susup inandım ve tasdik ettim demeli. Bu konuda kendilerine verilen ilmin çok az olduğunu bilmelidir.[124]

g. KEFF:

Kalben müteşabihatla meşgul olmamak ve bunlar üzerinde düşünmemektir. Bu yüzme bilmeyenin denize dalması gibidir. Kişi, kalbini bu düşüncelerden alamıyorsa, ibadetle, namazla ve Kur'an okumakla uğraşmalı. Bunlara da gücü yetmiyorsa, diğer ilimlere ve sanatlar dalması uygundur. Hatta boş şeylerle uğraşmak bile bundan daha hayırlıdır.[125]

h. MARİFET EHLİNE TESLİM:

Bir insana, kapalı ve gizli olan şey, Resulullah'a, Sahabeye, evliyaya ve ulemaya da gizli değildir. Kişi, kendi aczine bakıp ta başkalarını da öyle zannetmemelidir. Çünkü

---

[121] Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/104, 118, 119-120.
[122] Gazali, *İlcam*, s. 46.
[123] N. Çağatay-İ.A. Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 178; 192.
[124] Gazali, *İlcam*, s. 46-47.
[125] Gazali, *İlcam*, s. 57.

madenler nasıl birbirinden farklı olarak yaratıldı ise insanlar da öylece farklı farklı yaratılmıştır. Öyleyse avamdan bir kimsenin anlayamadığı şeylere icmalen iman etmesi ve bilenlere sorması gerekir.[126] İmam Gazali'nin, selefin itikattaki metotlarını izah ederken getirmek istediği yasakların büyük bir çoğunluğu avam içindir.[127]

B- SİSTEMİN KAYNAKLARI:

1- HANBELİ AKAİD SİSTEMİNDE İMAM ŞAFİİ'NİN ROLÜ

Ashabu'l-Hadis'in metodolojisinin oluşmasında Malkik b. Enes'in yaklaşımı hakim olmuştur. Malik b. Enes Allah'ın sıfatları konusunda genel olarak konuşmaya karşı çıkmış ve sıfatlarla ilgili hadislerin rivayetini de men etmiştir. Müşebbihe Allah'ı mahlukata benzetmekte aşırılığa kaçıyor, istiva konusu ortalığı meşgul ediyor, Mutezile de bu konuda istivayı maddi anlamda reddediyordu. Malik b. Enes bütün bu tartışmaların ortasında istiva konusunda şu ünlü sözünü söyler: "*İstiva malum olan bir şeydir. Keyfiyeti ise meçhuldür. Onun varlığına iman etmek vaciptir, bu konuda soru sormak ise bidattır*"[128] Malik b. Enes Müslümanları istiva konusunda tartışmaktan men ediyordu. Ancak onun istivanın keyfiyetinin meçhul olduğunu söylemesinde, istivaya maddi bir anlam yüklemek isteyen Müşebbihe, Mücessime ve Mutezile'ye cevabı vardır. İmam Malik, ameli akidenin temeline koyuyor ve altında amel yatmayan bir şey hakkında konuşmak istemediğini açıkça söylüyordu. Buna rağmen Malikilerin bir kolu olan Salimiye fırkasından tecsim ve teşbih düşüncesi çıktığı görülür. İmam Malik'in düşüncelerinden tamamen uzak olan bu fırka kendini ona nispet ederek onun görüşlerini dile getirdiklerini iddia ediyordu.[129]

Muhammed b. İdris eş-Şafii akide yönünden Ashabu'l-Hadis'in ilk temsilcilerinden olup, Kelamdan ve kelamcılardan nefret eder. Şafii fırkaların çatışma alanında sünni akideye göre akidenin dışında olanlara karşı durmuş ve onlara karşı tavır almıştır. İmam Şafii, Bağdadi'nin zikrettiğine göre Ebu Hanife'den sonra ikinci kelamcıdır ve "*Nübüvvetin Tashihi ve Berahime'ye Cevap*" ve "*er-Red ala Ehli'l-Ehva*" adlı iki eseri vardır.[130] Bişr el-Merisi kaderi olduğunu ilan edince Şafii onunla çetin bir münazaraya girişmişti.[131]

İmam Şafii'nin, yemin konusunda vermiş olduğu fetvasından sıfatların Allah'ın zatından ayrı olmadığı görüşünde olduğu kabul edilir. Ona göre, kim Allah'ın ilmine veya O'nun

---

[126] Gazali, *İlcam*, s. 61-62; N. Çağatay-İ.A. Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 194-195.

[127] Zaten o, bu ana temayı eserine ad olarak vermiş görünüyor: "İlcamu'l-Avam an İlmi'l-Kelam" (Avamın Kelam İlminden Men Edilmesi). Gazali'nin, özellikle **İmsak** maddesinde tevil ile ilgili olarak koymuş olduğu yasaklar ve tahzir anlayışı avamın tehlikelerden korunması içindir.

[128] Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Firak*, s. 126.

[129] en-Neşşar, *İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, I/343-344.

[130] Bağdadi, *el-Fark*, s. 321.

[131] İsfereyani, *et-Tabsir*, s. 69. Bkz. Şafii'nin yaklaşımı ve eleştirisine dair. s. 98; şirke dair görüşü ile "Sıfatın inkarı ayn'nın inkarı gibidir" sözü için bkz. s. 106.

hakkı adına, Allah'ın ilmiyle O'nun malumunu ve kudretiyle de makdurunu ve Allah'ın hakkıyla da O'nun kulları üzerinde vacip kıldığı şeyleri murad ederek yemin ederse, bu yemininden ötürü keffaret gerekmez. Çünkü bu Allah'tan gayrı olan bir şeye yapılmış olan yemindir. Fakat Allah'ın sıfatlarına yemin etmeyi kastetmişse bu durumda keffaret gerekir. Şafii'ye göre Allah'ın sıfatları zatının gayrı değildir. Çünkü, Allah'ın gayrısına yapılan yeminin kefareti gerektirmediği ve onun zatına yapılan yeminin ise kefareti mucip olduğunu söylemiş olduğuna göre bu, Şafii'nin Allah'ın sıfatlarının zatının gayrısı olmadığına inandığını gösteren bir delildir. Keza İmam Şafii Kur'an'ın mahluk olmadığına inandığı gibi hayır ve şer ile birlikte Allah'ın kazasına da inanmaktadır. Ona göre iman tasdik ve ameldir, artar ve eksilir.[132]

Şafii'nin *er*-Risale adlı eseriyle, var olan Hadisçilerin saf akideciliği, ehl-i re'yin liberalizmi ve Mu'tezile'nin rasyonalizmi şeklinde özetlenebilecek üç temel eğilimden hukukçularla muhaddisler arasındaki ihtilaf giderilmeye ve bu iki grup yan yana getirilmeye çalışılmıştır.[133] Şafii'nin hareket noktası Ehl-i Fıkıh (rey) ile Ehl-i Hadis'i ortak bir zeminde birleştirmek olmuştur. Nitekim Ahmed b. Hanbel "Şafii gelene kadar biz Ehl-i Rey ile karşılıklı lanetleşirdik. Şafii aramızı düzeltti"[134] demiştir. Ancak Şafiinin bulduğu ortak zemin, Ehl-i Hadis'in kendi zemini olmuştur.

Ahmed b. Hanbel, kendi görüşlerini yazdırmamaya özen göstermiş, kendi re'yi yerine zayıf ta olsa hadisi ve sahabe kavlini tercih etmiştir. Verdiği fetvalarda Kitap, Sünnet ve Sahabe görüşünü kullanması onun metodolojisini oluşturmaktadır. Hocası ve arkadaşı Şafii'nin *er-Risale* adlı eserini okuduğu,[135] etkilendiği ve Selef'ten saydığı İmam Şafii'nin görüşlerine başvurduğu ve hadiste hüküm bulamadığı meseleleri de onun hükmüne bıraktığı söylenmektedir[136]. Şafii hakkında o "Re'y taraftarlarını mağlup etmek istedik, fakat muvaffak olamadık; işte Şafii geldi ve zaferi bize kazandırdı", demiştir.[137] İbn Hanbel onun hadise bağlılığına öyle inanmıştır ki, hadiste hükmü bulunmayan meseleleri hiç düşünmeksizin onun hükmüne bırakırdı, "çünkü Şafii'den daha az hata eden ve Hz. Peygamberin sünnetine ondan daha kuvvetle bağlanmış olan bir ilim sahibi yoktur" demiştir.[138]

---

[132] en-Neşşar, *İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, I/347-348.
[133] Muhammed Hamidullah, "Fıkıh Usulü Tarihi", s. 61.
[134] Kadi İyaz, *Tertibu'l-Medarik*, I/95-96.
[135] Ahmed b. Hanbel'in, *er-Risale*'yi, İbn Rahaveyh'e tavsiye ettiği rivayeti mevcuttur. (bk. Ebi Hatim er-Razi, *Adabu'ş-Şafi'i ve Menakıbuhu*, nşr. A.Abdulhalik, Kahire 1953, s. 61-62) Ancak bu Ahmed b.Hanbel'in bu eserden sakınılması gerektiği yolundaki beyanıyla çelişkilidir. Öğrencisi Mervezi tarafından, *er-Risale*'nin okunmaya değer olup olmadığı konusunda kendisine yöneltilen soruyu İbn Hanbel olumsuz cevaplamış ve onun dini bakımdan güvenilmez olduğunu da ilave etmiştir.(bk.İbn Ebi Ya'la,*Tabakat*,I/38,58);Razi,İrşad, s. 228-229, 230;
[136] EI2, (İng.), I/272; Goldziher, Zahiriler, s. 21. Terc. Cihad Tunç, Ankara-1982.
[137] Nevevi, Tehzibu'l-Esma, s. 63, (50), 79, str. 6.
[138] Goldziher, *Zahiriler*, s. 21.

Son zamanlarda üzerinde en fazla durulan konulardan birisi, İmam Şafii'nin Sünni İslam düşüncesinde oynadığı roldür. İmam Şafii'nin Sünni İslam düşüncesindeki etkisi çok daha geniş ve derindir. Bu etkinin hadis, fıkıh ve usul-i fıkıhta onun kendi eserleri, Kelamda Eş'ari, tasavvufta ise Gazzali aracılığıyla gerçekleşmiş olduğunu söylemek mümkündür. Şafii'nin bu alanlardaki derin etkilerinin bir sonucu olarak Sünnilik, giderek kaderci, akıl karşıtı, dogmatik ve literalist bir karaktere bürünmüştür;[139] hatta bugün kendisini Şafii-Eş'ari geleneğinden ayrıştıran Hanefi-Maturidi geleneği mensuplarının bile, yakından bakıldığında Şafii-Eş'ari çizginin derin etkisinin izlerini taşıdıkları görülür.[140]

Şafii, farklı yorumları asgariye, hatta "tek"e indirmek amacıyla, anlamada öznenin rolünü sınırlandırarak, dolayısıyla nassın literal anlamını ön plana çıkarmıştır. Şafii nasçılığın bir parçası olan Kur'an'ın dili olan Arapça'ya dogmatik bir statü kazandırmıştır. Şafii'nin projesinin temel hedefi akla karşı nakli tahkim etmektir. Bu hedefinin en önemli parçası da bir pratik olarak Sünnetden ziyade birer rivayet olan hadisin, dinde egemenliğini sağlamaktır.[141]

İmam Şafi, Eşari ve Gazzali, genel olarak İslam kültür tarihi açısından, özel olarak da Arap düşüncesi açısından üç önemli şahsiyettir. Bunların önemleri, çoğu kişinin tarihte İslami Arap tecrübesinin en önemli karakteristiği olarak gördüğü orta yolculuğun (*vasatiyye*) tesisi ile ilgilidir. Tarihsel olarak sabittir ki, orta yol ideolojisini Şafii, fıkıh ve Şeriat alanında, Eş'ari akide alanında ve Gazzali de Şafii ve Eşa'ri temellendirmesine dayanarak, düşünce ve tasavvuf alanında tesis etmiştir. Bunda esasen şaşılacak bir şey yoktur; zira Gazzali, fıkıhta Şafii, akide de Eşa'ri'dir. Her iki alan da (fıkıh ve akide), usul alanlarıdır ve "Şeriat ve akide" olarak isimlendirilebildikleri gibi, *usulu'l-fikh* ve *usulu'd-din* de olabilmektedirler.[142] "Özellikle Şafii, Hanbeli ve Maliki mezhepleri başta olmak üzere geleneksel kabul, Şafii'nin usul-i fıkıh ilminin kurucusu olduğu yönündedir."[143] Onun *er-Risale*'sinin, bu konuda eser veren fıkıhçı ve kelamcılar için bir model olduğu kabul edilir.[144]

"Aristo mantıkta ne ise, Şafi'i'de usulde odur" Ortaçağ deyişi, hala ilk söylendiği gibi geçerliliğini korumaktadır.[145] Makdisi'ye göre Şafii'nin *er-Risale*'sini yazmasındaki ana saik,

---

[139] Kırbaşoğlu, Hayri, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafii'nin Rolü*, Sunuş, s. 7, Ankara 2000.
[140] Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara 1999.
[141] Kırbaşoğlu, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafii'nin Rolü*, s. 8-10.
[142] Nasr Hamid Ebu Zeyd, "İmam Şafii ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi", çev. Salih Özer, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafii'nin Rolü*, içinde, Ankara 2000, s. 89.
[143] Makdisi, George, Şaffi'nin Hukuki Teoloji Anlayışı: Usul-i Fıkh'ın Kökenleri ve Önemi (The Juridical Theology of Şhafi'i: Origins and Significance of Usul el-Fıkh, Studia Islamıca, LIX(1984), s. 5-47), s. 13, çev. Sami Erdem, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafii'ni Rolü* içinde; Goldziher, Zahiriler, s. 19-20; Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, s. 38.
[144] Majid Khadduri, al-Imam Muhammad ıbn Idris al-Şhafi'is al-Risala fi Usul al-Fıkh, Cambridge 1987, (2.baskı), *er-Risale* tercümesine yazdığı "Giriş", s. 42.
[145] Mesela bkz. Razi, *İrşad*, s. 156.

Hz. Peygamber'in sünnetini Kur'an (gerçekte onun doktrininde Kur'an, Sünnet'in madununda mülahaza edilmiştir ve Sünnet Kur'an'ı açıklar) düzeyine çıkarmak ve kıyasın kullanımını kesin ölçülerle sınırlamak suretiyle Şafii'nin maksadı, ehl-i kelam diye adlandırdığı ve kendisinin düşman gördüğü akılcı Mutezile ile özdeşleşip iyice müesses hale gelmiş bulunan diğer bir ilme yani kelama karşı gelenekçilik tarafından bir panzehir olarak kullanılabilecek bir ilim vazetmektir.[146] Fahruddin Razi, Şafi'i tarafından kurulan bu ilmi tavsif için en doğru terimi seçer (*'ilmu'ş-şer'*, yani vahiyle, Şeriat'la uğraşan ilim) ve onu, kelamla ilgilenen ve aklın önceliğini savunan ehl-i kelam yani Mutezile'nin de ayrılmaz metaı olan *'ilmu'l-akl*, 'aklın ilmi'ne zıt olarak belirtir.[147]

Fakat usul-i fıkıh ile ilgili yazılmış birçok kitap, gerçekte, tam anlamıyla usul-i fıkıh konusu olmaktan ziyade, Husn ve kubh meselesi (et-tahsin ve't-takbih), akıl-vahiy ilişkisi (el-akl ve'şer'), Şeriat'ın vürudundan önce işlenmiş olan işlerin hükmü (hukmu'l-ef'al kable vurudi'ş-şer'), yasaklanan ve serbest bırakılan işler (el-hazr ve'l-ibaha), bir kimseye kaldırabileceğinden fazla sorumluluk ya da mükellefiyet yüklenmesi (teklifu ma la yutak), mevcut olmayana hukuki mükellefiyetler yüklenilmesi (mes'eletü'l-ma'dum) gibi kelam ve hukuk felsefesine ait problemleri de ele alır.[148]

Makdisi'ye göre bu problemlerin hiçbiri Şafi'i'nin *er-Risale*'sinde bulunmamaktadır ve bu durumun Mutezile'nin usul-i fıkıh alanına müdahale araçlarından birisini sağladığına ve Mutezile'nin bunu meşru bir şekilde yaptığına inandığını söyler.[149] Bir Şafi'i fakih olan Gazali de *el-Mustasfa min 'İlmi'il-Usul* adlı eserinde usul-i fıkıh alanına diğer ilimlerce yapılan tedahülleri geniş biçimde ele alır ve usul-i fıkıh üzerine yazılan kitapların çoğu kere fıkıh, kelam veya gramerle dolu olduğuna işaret eder ve kendisinin de bu usule devam edeceğine gerekçe olarak alışılmış olan şeyden kopmanın hayli zor olduğunu ve zihinlerin alışılmamış şeyden uzak durduğunu söyler.[150]

Makdisi, Şafi'i tarafından tesis edilen usul-i fıkıhtaki bu değişimin sebebini, hukuk biliminin, VI/II. yüzyılın başı itibariyle, tamamen kelama ait konularla tehdit edildiğini ve mütekellimin tarafından, yani Şafi'i'nin nefretle karşıladığı[151] bir hareketin mensuplarınca

---

[146] Makdisi, Şaffi'nin Hukuki Teoloji Anlayışı, s. 19-20.
[147] İbn Hacer, *Menakibu-ş-Şafi'i*, Kahire,1301-1884,s.57'den naklen A.M. Şakir, *er-Risale*, tahkiki, "Giriş" s. 13.
[148] Makdisi, Şaffi'nin Hukuki Teoloji Anlayışı,. s. 22.
[149] Makdisi, agm. s. 23.
[150] Gazzali, *el-Mustasfa min 'İlmi'l-Usul*, (2 cilt), Kahire-Bulak, 1322-1324/1904-1906, I.10.
[151] Şafi'i'ye atfedilen bir rivayette o, "Bana kelamdan ve onunla uğraşanlardan daha nefret ettirici gelen bir şey yoktur" (Ma şey'un ebğadu ileyye mine'l-kelami ve ehlihi) demektedir. Zehebi, *el-İber*'den naklen İbnu'l-İmad, *Şezerat*, II. 9. Benzeri başka ifadeler için bkz. İbn Kudame, *Tahrimu'n-Nazar fi Kutubi Ehli'l-Kelam*, G.Makdisi, *Ibn Qudama's Censure Speculative Theology*,Luzac,London 1962 iç., özellikle s. 12 (İng.çeviri); s. 17(Ar.) p.26.

kaleme alındığını ve bu sorunun cevabının üç asırda -Mihne, Ebu'l-Hasan el-Eş'ari'nin Mutezile'den kopuşu ve Kadiri iman bildirisi- aranması gerektiğini söylemektedir.[152]

Sonuç olarak denilebilir ki, Şafii'nin usul-i fıkhı iki boyuta sahiptir: Biri hukuki, diğeri kelamî. Şimdiye kadar araştırmacılar hukuki boyut üzerinde yoğunlaşmışlardır. Onun akılcılık karşıtı, gelenekçi kelami yönü dikkatten kaçmıştır. Bir ölçüde bu, Şafii'nin, *er-Risale*'sinde Mutezile veya ehl-i kelama olan düşmanlığını doğrudan doğruya ortaya koymamasına bağlıdır. Fakat o, iki önemli cümle söylemektedir ki, bunlar, eserini esas itibariyle gelenekçi olarak karakterize etmektedir. Her iki önemli ibare de Şafii'nin *er-Risale*'sinin giriş kısmında yer almaktadır. Mukaddimesinin baş tarafındaki birinci cümle şöyledir: "Hamd Allah'adır. O ki, kendisini tavsif ettiği gibidir ve yarattıklarının onu tavsif ettiği şeylerden yücedir".[153] İma açıktır; gelenekçiler, Allah'ın kendisi hakkındaki tavsifini, kendisinin Kitab'ında Resulü vasıtasıyla vahyettiği sıfatlarını kabul ederler. Akılcılar, özellikle de Şafii'nin kendilerine ehl-i kelam adını verdiği Mutezililer, Allah'a kendi spekülasyonlarının bir sonucu olan ilave sıfatlar atfederler ki, bunlar gelenekçiler tarafından batıl, mutezili bidatler olarak değerlendirilir.

Bu mukaddimenin sonunda yer alan ikinci ibare de şöyledir: "Allah'ın müntesiplerinden birisi bir olayla karşı karşıya kalmaz ki, Allah'ın Kitabı'nda o konuda takip edilecek yolu gösteren bir delil bulunmasın".[154] Şu halde kutsal metinlerin ötesini araştırmaya ihtiyaç yoktur ve öncelik imandadır; akıl ise ikinci derecede yer alır.[155] İbn Kayyim el-Cevziyye, Şafii'nin bu iki cümlesini ve Şafii'ye atfedilen diğer ifadeleri, onun mütekellimine karşı olan muhalefetinin bir delili olarak zikreder.[156] Şafii'nin bu ifadeleri tetkik edildiğinde, Şafii'nin *er-Risale*'sinin gelenekçi ve akılcılık karşıtı kelami boyutu ortaya çıkar: 1. Şafii'nin kelam taraftarlarına karşı olan muarız tavrı, 2. *er-Risale*'de kelamın ve hatta hukuk felsefesi problemlerinin hiç bulunmayışı, 3. usul-i fıkhın V/XI. asra kadar maruz kaldığı, 200 yıl öncesindeki *er-Risale*'nin tamamen gelenekçi muhtevasından, kelam ve hukuk felsefesinin önemli rol oynadığı bir anlayışa doğru seyreden dramatik değişim, 4. Zıt kamplara müntesip yazarların mütemadiyen, usul-i fıkhın muhtevası hakkındaki düşüncelerinin meşrulaştırılmasıyla meşgul olmaları, 5. Semani ve Ebu Şame'nin ifadelerinde örneği görüldüğü üzere, gelenekçi yazarların, kelamın usul-i fıkha sızmasına karşı gösterdikleri reaksiyon, 6. Söz konusu iki ekol arasında yüzyıllarla yaşıt daimi mücadele ki, bu, işaretleri yüzyıllar boyu açıkça görülen

---

[152] Makdisi, Şaffi'nin Hukuki Teoloji Anlayışı, s. 24.
[153] Şafii, *er-Risale*, s. 8.
[154] Şafii, a.g.e. s. 20.
[155] Makdisi, Şaffi'nin Hukuki Teoloji Anlayışı, s. 42-43.
[156] Şafii, *er-Risale*, s. 8 ve 20; İbn Kayyım el-Cevziyye, *'İlamu'l-Muvakk'in an Rabbi'l-Alemin*, III/466-467.

bir mücadeledir: Şafii'nin gelenekçilik savunuculuğuyla başlamış olup, peş peşe zaferler elde etmiş olan ve gelenekçi Kadiri Akidesi'nde son noktasına ulaşan bir mücadele.[157]

Gelenekçi İslam'ın ilk savunucusu olan Şafii ve ikincisi olan Ahmed b. Hanbel'in her ikisi de Allah kelamı Kur'an'a ve Hz. Peygamber'in söz ve fiillerini ihtiva eden Hadis'e derin bir teslimiyet duygusuyla bağlı idiler. Hem Şafii ve hem de Ahmed b. Hanbel'e göre Mutezililik, gerçekte İslam'ın en büyük düşmanı idi. Gerçek İslam ise Allah'ın davetine şartsız teslimiyet ve ilk Müslüman olan O'nun Peygamberi'ne ittibadan ibaretti.[158]

Şafii'den sonra görülen daha önemli ve diğerleri arasında çok daha etkili bir gelişme İbn Hanbel ve Davud b. Halef ez-Zahiri tarafından temsil edilen rey karşıtı hareketin yükselmesidir. Her ikisi de Şafii'yi takdir ederlerken, vahyin merkezi rolünü ve akıl yürütmenin iğrenç tabiatını vurgulamada çok daha ileri gittiler. Fakat onların akıl yürütme konusundaki pozisyonları -ki belki de onların eğilimlerini ölçmede en iyi hukuki göstergedir- hiçbir şekilde özdeş değildi. Ahmed b. Hanbel, mutlaka gerekli olmadıkça, kıyas kullanımını tasvip etmezken[159] Davud kıyası kategorik olarak reddediyordu.[160]

Burada net bir model ortaya çıkıyor: Şafii'nin selefleri az veya çok kendi reylerine başvuruyorlar ve Sünnet'e daha az ilgi gösteriyorlar. Şafii ise reyi kıyas biçiminde düzenleyerek, metodolojisinin bir parçası olarak kalmasına rağmen, ona vahye dayalı kaynaklar karşısında tali bir rol tayin ediyor. İbn Hanbel, kıyasa nadiren başvuruyor ve çoğu zaman onu dikkate almıyor. Davud, Kur'an ve Sünnet'in literal (zahiri/lafzi) okuyuşu lehine onu tamamen reddediyor. Böylece, hem zaman hem doktrin olarak Şafii'nin pozisyonu, erken rey liberalizmi ile sonraki zahiri tutuculuğu arasında orta bir noktada yer alıyor.[161]

Hadisçiliğin IX. asırdaki gelişim çizgisinin tersine, akılcı hareket özellikle Mihne olayından sonra gerileme sürecini yaşamaya başladı. Bu noktadan itibaren akılcılar, hadisçilere yalnızca bir anlamda daha yakın hale geldiler. Onlar, hukukun münhasır kaynağı olarak, Kutsal Kitab'ı artık uzun boylu göz ardı edemediler ve şer'i meselelerde ilk ve son hakim olarak ilahi iradeyi kabul etmeye mecbur kaldılar.

Diğer taraftan, hadisçiler de bazı tavizler vermeye zorlandılar. Kısa bir süre sonra Hanbeliler, kıyastan hoşlanmayan tutumlarını terk ettiler ve böylece onların hukuk metodolojileri, diğer mezhep mensuplarının metodolojileriyle hemen hemen ikame edilebilir

---

[157] Makdisi, Şaffi'nin Hukuki Teoloji Anlayışı, s. 43.
[158] Makdisi, a.g.m. s. 44.
[159] Susan Spectorsky, "Ahmad Ibn Hanbal's Fıqh", JOAOS, CII (1982), s. 461-465.
[160] Davud'un öğretileri hakkında kısa bir izahat için bk. Goldziher, *Zahiriler*, 22-35.
[161] Hallaq, Wael B., Şafi'î Hukuk İlminin Başmimarı mıydı?, s. 66-67, (*Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafi'î'nin Rolü İç.*).

hale geldi. Bu tür tavizlere hiç yanaşmayan ve sonunda yok olup giden, Haşeviyye ve Zahiriyye gibi katı hadisçilerin tutumu yanında, bu olgu çok önemlidir.[162]

Şafii'ye göre teklifin kaynağı Allah kelamı olan Kur'an ve O'nun Peygamberinin örnek hayatıdır. İnsan Allah'a teslimiyetle yükümlüdür. İslam'ın hukuki sistemi bir çeşit ilahi iradiliktir. Hukuk, emir ve yasaklardan, Allah'ın emir ve yasaklarından ibarettir. Böyle bir sistemde "tabii hukuk" anlayışına yer yoktur. İslam hukukunda mükellefiyet eşyanın tabiatında mündemiç olmayıp,[163] nihai olarak, bu tabiatı belirleyen Allah'ın elindedir.[164] Mükellefiyet doğrudan O'nun vahyedilmiş hukukuna dayanır. Hukuk ilminin vazifesi, kişinin Allah'a karşı sorumluluğunu ve hemcinslerine karşı olan mükellefiyetlerini bilmek için ihtiyaç duyduğu her şeyi açık biçimde ortaya koymak üzere metodolojiyi temin etmektir. Esasen, Şafii'nin algıladığı anlamda usul-i fıkıh Allah'ın zatını inceleyen kelamdan ayrı olarak bir "hukuki teoloji", yani Allah'ın kanununun incelenmesidir. Allah'ın varlığının ve niteliğinin değil, Allah'ın emir ve yasaklarının bir incelemesidir. Kelamla alakalı olarak gelenekçiler, kişinin, kelam yani Allah'ın zatı hakkında spekülasyon ihtiva eden "kelimeler" konusunda inanması gereken şeyin tekidi demek olan *usulu'd-din* (dinin temelleri) terimini kullanmayı tercih ederler.[165]

Şafii'nin *er-Risale*'si esas itibariyle metodolojiye dair bir eserdir ve Şafii orada şunu söylemektedir: Kelam, İslam'ın meselesi değildir, naslara dayanan ictihad İslami dini ilimlerin özüdür ve bu *er-Risale* sana takip edilecek metodu, onu nasıl işleteceğini gösterir.[166] Fakihler ve Hadisçiler genellikle, kelamcılardan ve özellikle de Mutezile'den nefret ederken, Şafii'nin onları kötü görmesi, işaret edilen bağlamda, sadece onların metot ve yaklaşımlarından nefret etmekten öte farklı boyutlar ihtiva etmektedir. Örneğin İmam Malik, onların sadece rivayetlerini kabul etmemekle yetinirken, İmam Şafii' kelam ilmiyle uğraşmayı nehy etmekle

---

[162] Hallaq, a.g.m. s. 67.
[163] Krş. St.Thomas Aquins, *Summa Theologiae*, Q. 95, A.2.
[164] Krş. A.g.e., Q. 93, A. 4.
[165] Makdisi, Şaffi'nin Hukuki Teoloji Anlayışı, s. 45. Makdisi, kendi vardığı bu kanaatin Henri Laous tarafından "Şafi'i et la kalam d'aprés Razié (Razi'nin Kelam Anlayışı ve Şafii) Recherce d'İslamologieRecueil d'articles offert a Georges C. Anawatti et Louis Gardet par leurs collégues et amis (İslamiyat Araştırmaları: George C. Anawatti ve Louis Gardet'ye Armağan), Louvain et Louvain- La-Neuve 1978) isimli makalesinde paylaşıldığını belirtiyor ve ilk bakışta bir farklılığın göze çarptığını ancak bu farklılığın Teoloji için kullanılan *kelam ve usuli'd-din* terimlerinden kaynaklandığının fark edildiği anda kaybolduğunu belirtiyor. Daha fazla bilgi için bkz. G. Makdisi'nin bu iki terimin tarihsel olarak incelendiği "Aşh'ari and the Aşh'arites in Islamic Religious History" Studia Islamica, XVII (1962), s. 37-80 ve XVIII(1963), s. 19-39 isimli makalesi. Makdisi, Laoust'un 'iki büyük kelam formu' arasında ayırım yaptığını, 1.Tabiatı itibarıyla spekülatif olan, (felsefi) teolojinin ana meselelerini ele alan teoloji, 2. İnsanın Allah'a ve O'nun mahlukatına karşı sorumluluklarını inceleyen hukuki-ahlaki teoloji... ve daha sonrada "İşte Şafii'nin *er-Risale, Kitabu'l-Üm*, ve *Kitabu İhtilafu'l-Hadis*'te bilhassa üzerinde durduğu bu sonuncu kelam formudur." ifadesinin kendi görüşüyle tamamiyle uyum içinde olduğunu belirtiyor ve "Gelenekçilerin tarihsel tavrına göre ben bu tip teoloji için Mutezililer ve Eşariler tarafında geliştirilen felsefi teolojiye hasredilebilecek olan kelamın tam zıddı olarak *usulu'd-din* terimini tahsis etmeyi tercih ediyorum" diyor. Bk. a.g.m. s. 47-48.
[166] Makdisi, a.g.m. s. 46.

kalmıyor, şunları söylüyordu: "Kelamcılara ilişkin hükmüm, onlara hurma dalıyla vurulması, deveye ters bindirilerek, aşiret aşiret, kabile kabile gezdirilmeleri ve "Kitap ve Sünnet'i terk eden ve kelama dalanın cezası budur" diye ilan edilmesidir... Rabi'in rivayetine göre, o, şöyle de demiştir: "Bir kimse, ilim kitaplarını vasiyet olarak bıraktığında, bunların arasında kelam kitapları varsa, kelam kitapları o vasiyet içine girmez."[167] Kelam kitaplarını, Kitap ve Sünnet bilgisiyle sınırlandırdığı "ilm"in çerçevesinden çıkaran Şafii'nin, Abbasi rejiminden ve özellikle Mutezile'yi benimseyip onu alimlere dayatmaya ve devletin resmi mezhebi yapmaya çalışan Me'mun'dan çok nefret etmesi doğaldır. Böylece, Araplık, Kureyşilikle iç içe girmekte ve her ikisi de, akılcılığı reddeden ve Mutezili mantıksal düşünceden nefret eden muhafazakar düşünsel eğilimde birleşmektedir.[168]

Şafii'nin *er-Risale*'yi yazmaktaki gayesi, Kur'an ve Hz.Peygamber'in sünnetinin ötesine gitme eğilimi gösteren her türlü dini bilgi sistemine karşı durmaktı. Allah'ın zatıyla ilgili spekülasyonlarda bulunmada nasların dışına taşan kelamın aksine Şafii'nin doktrini, nasların, kurtuluş için yegane ihtiyaç duyulan şeyler olduğunu ilan etmiştir. Zira Şafii Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in sünnetinde ortaya konduğu şekliyle ilahi vahyin muhtemel her ihtimale cevap ihtiva ettiğine inanıyordu.[169] Bu, İslam tarihi boyunca mevcut olan gelenekçi bir temadır. Hanbeli İbn Teymiyye hayatının sonlarına doğru *Mearici'l-Vusul ila Ma'rifeti enne Usu-le'd-Dini ve furu'ahu kad beyyenehü'r-Resul* başlığını taşıyan, en önemli eserlerinde birini buna hasretmiştir.[170]

Şafii'nin genel Sünni İslam ve Hanbeli düşüncesinde oynadığı rol gerçekten çok önemlidir. Hanbeli düşüncede bu etki başlangıçta büyük oranda olmuştur. Ancak Hanbeliliğin mihne sonrasında popüler hale gelmesi ve kurumlaşmasından sonra adeta Hanbelilik daha merkezi konuma gelmiş ve diğer bütün düşünce ekolleri kendilerini onlara göre belirler hale gelmişlerdir. Yani ilk dönemde Şafii'nin etkisinden bahsetmek doğrudur, ancak sonraki dönemlerde tersine Hanbeliliğin etkisinden bahsetmek daha doğrudur.

2- AHMED B. HANBEL:

Siyasi ve itikadi mezhepler tarihçilerinin birçoğu Ahmed b. Hanbel'in kelam mezhebinin bulunmadığını kanıtlamaya çalıştıkları görülmektedir. O, Ehl-i Sünnet'in üstünlüğü için olsa bile kelâmi konularla iştigal eden herkesten kaçınmıştır. Bunu kanıtlayan birtakım

---

[167] Er-Razi, *Manakıbu'ş-Şafii*, Ebu Zehra'nın eş-Şafii'sinden naklen s. 18.

[168] Nasr Hamid Ebu Zeyd, İmam Şafi'î ve Orta Yol İdeolojisinin Tesisi, s. 95-96, (*Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafi'î'nin Rolü* iç.).

[169] Şafii, *er-Risale*, s. 20.

[170] İbn Teymiyye, *Mearici'l-Vusul, Mecmuatu'r-Resili'l-Kübra*, (2 cilt) içinde, Saharafiye Press, Kahire 1323/ 1905, I/180. Giriş ve notlarla Fransızca tercüme: H. Laoust, *Contribution a une étude de la méthodologie canonique de Taki ad-Din Ahmad b.Ta'imiya*, İnstitut Français d'Archéologie Orientale, Le Caire 1939.

rivayetler bulunmasına rağmen Ahmed b. Hanbel'in bir kelam mezhebinin var olduğu inkar edilemez. Ahmed b. Hanbel'in Kur'an'ın mahluk olmadığını yüksek sesle söylemesi ve bu hususta göstermiş olduğu sebat ve kararlılık çok önemlidir. Eğer Ahmed b. Hanbel bu hususta ki görüşünü değiştirmiş olsaydı tüm bir ümmet değişebilirdi. Ama o büyük bir sebat göstermiş ve bu yolda elem verici işkencelere katlanmıştır. Ahmed b. Hanbel, Kur'an'ın mahluk olmadığı görüşünü Halife Mutasım ve Ahmed b. Ebi Duad'a karşı savunmuştur.[171]

Sünni akidesi, İbn Hanbel ile birlikte katı ve sağlam bir şekilde tarif ediliyordu. Tarihi seyri henüz yeteri kadar bilinmeyen ve Emevi devrinden itibaren açıkça düzenlenmeye başlayan bu doktrin, İslam'ın dini ve siyasi tarihinde merkezi bir yer işgal etmiştir.[172]

Ahmed b. Hanbel'in tevhid akidesi, Kur'an ve hadis verilerine bağlanma zaruretini şiddetle belirtir. Allah'ı, Kur'an'da kendisini nasıl tavsif etmiş ve Hz. Peygamber bunu sünnetiyle nasıl belirlemişse, öylece tavsif etmek gerektiğini söyler. Sünnilik'te bir yandan mutlak kadir bir Allah'ın eşsizliğine inanmak, diğer yandan da Allah'ın zati ve subuti sıfatlarını kabul etmek vardır. Bununla birlikte, sıfatullah'ın ispatında teşbih hatasına düşülmemelidir; çünkü Allah, zatı itibariyle, her türlü beşeri bilginin ötesindedir. Kur'an-ı Kerim Allah'ın gayr-ı mahluk kelamıdır. *İman*, çoğunlukla sünnilik içerisinde de görülen Mürcii temayüllere karşı "*inanma, niyet, ameller ve sünnete bağlanmayı ihtiva eden bir bütün*" olarak tarif edildi.

Siyasi anlayışında, hulefa-i raşidinin hilafetlerinin geçerliliği ve fazilet sıraları halife oluşlarındaki tarihi sıraya göredir. Muaviye de dahil olmak üzere bütün ashab iyilikle anılır. Cemaatin birlik ve beraberliğini gaye edinen bu anlayış, ashabın ihtilaflarını münakaşa etmekten sakınmayı ve Allah'tan hepsine rahmeti ile muamele etmesini istemeyi gerektirir. Hulefa-i raşidinin fazilet ve meziyetleri Hz. Peygamber'in sünnetinin kendileri ile devam ediş sırasına göredir. Hz. Peygamber, Veda Haccı'nda irad ettiği hutbede; "*Benim ve benden sonra gelecek olan hulefa-i raşidinun sünnetine uyunuz! Ona sımsıkı bağlanınız! Sünnete ittiba ediniz ve bidatlardan kaçınınız; çünkü her bidat dalalettir*" buyurmuştur. Hilafet, kıyamete kadar, Kureyş kabilesinden olanlara aittir. Allah'a isyan etmek dışında, mevcut idareye itaat etmek gerekir. "*İyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak*" icap eder. Ancak bu vazife yapılırken bazı tehlikeler doğuracak hadiselerden bilinçli olarak kaçınmak ve cemaat içerisinde sulhu muhafaza etmeye azami gayret sarf etmek lazımdır.

Ahmed b. Hanbel, İslam bünyesine bidat sokan sapık fırkalara karşı fevkalade sertlik gösterir. Ancak nazari yönden takınılan bu sert tavır pratikte büyük ölçüde yumuşar. Esasen bir mümini cemaatin dışına atmak ancak oldukça dar anlamda yorumlanan bir hadisin hükmü

---

[171] Subki, *Tabakatu'ş-Şafiiyye*, V/217.
[172] Laoust, *İslamda ayrılıkçı Görüşler*, s. 132.

üzerine mümkün olabilir. Buna bağlı olarak, nazari yönden tekfir etmenin şartlarını tarif etmek kolay ise de, falan müslümanın bu tarif içerisine girip girmediğini söylemek fevkalade güçtür; zira kalplerde olanı yalnız Allah bilir. Ahlakı ve fikirleri sapık görülebilen her müslümanın cemaattan ihraç edilmesi de tekfire dayanan temayülü gösterir.[173]

Görüldüğü üzere İbn Hanbel, akidelerinde, çeşitli kollarıyla birlikte tarif ettiği ve tüm fesat çıkaranları da ayrı ayrı zikrettiği Haricileri tehlikeli sapıklar olarak zikreder. Yine o, Rafıza'yı suçlarken, Rafıza ifadesiyle kastettiği İmamiyeye olduğu kadar Zeydiyye ve aşırı Şiilerdir. O, mesuliyeti öncelikle amelleri imandan istisna eden Mürcie, Kaderiyye, Cehmiyye ve bunlar kanalıyla da Mutezile'ye yükler. Bu listeye, İrancılığın Arapçılığa üstünlüğünü savunan Şuubiyye ile ekol başkanı olan Ebu Hanife'nin bazan ismen zikredildiği ashab-ı rey de ilave olunabilir. Buna karşılık tasavvuf asla zikredilmemiştir.[174]

Buhari bu konuda *Halku Efali'l-İbad*[175] adlı bir kitap yazmıştır. Kitap iki kısma ayrılmaktadır: Birinci kısım, Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı konusunda Cehmiyye'ye reddiyedir. İkinci kısım ise, kulların fiillerinin halkı konusundadır. Yani insanların fiillerinin yaratıcısının insanlar mı yoksa Allah mı olduğu konusunda Kaderiyye fırkasına olan reddiyedir. Bunu üç başlıkta şu şekilde ifade edebiliriz: Allah'ın Kelâm sıfatının ispatı, Kaderin ve Allah'ın ilminin ispatı, Kulların fiillerinin yaratılmış olduklarının ispatı.

Aynı çağda İbn Kuteybe de, *el-İhtilaf fi'l-Lafz* ve "*Cehmiyye ile Müşebbihe'ye Reddiye*" adlı kitaplarını yazdı. Yine aynı dönemde İmam Darimi de, *er-Red ale'l-Cehmiyye* ve *Reddu'd-Darimi ale'l-Merisi* adlı iki kitap kaleme aldı.[176]

Bu kitaplar, hadisçiler arasında da kelam tartışmalarının çıkmaya başladığını ve bunların kelama yöneldiklerini göstermektedir. Cehmiyye, Mutezile ve Haricilere karşı Ehl-i Hadis de başka bir fırka gibi davranmıştır. Bunlar "Ehl-i Hadis" ve "Ehl-i Sünnet" diye isimlendirilmişlerdir.[177] Bunların akidesi, Eşari'nin dediği gibi özetle şudur: Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine iman ettiklerini ikrar etmek. Bu konuda hiçbir şeyi reddetmemek. İşte bu onların sahih sünneti esas metod aldıklarını gösterir. Tabiki daha sonra bu konuların tafsilatına girmektedirler.

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in mesajını taşıyanlar sadece mezhep fakihleri ve hadis ehli değildir. Bunların yanısıra, neredeyse mezhep fakihleriyle ve hadisçilerle tam bir görüş birliği içinde olan başka bir taife vardı ki; bu taife Sıfatiyye taifesiydi. Bu taife fıkıhçılarla ve

---

[173] İbnu'l-Cevzi, *Menakıb*, s. 157. "Ehl-i Tevhid'den hiç kimse büyük günah işleseler bile kafir sayılamaz".
[174] Laoust, *İslamda Ayrılıkçı Görüşler*, s. 132-133.
[175] Nşr. Bedrü'l-Bedr, Terc. Yusuf Özbek, İstanbul 1992.
[176] Bu eserler en-Neşşar ve Ammar Talibi tarafından bir araya getirilmiş ve her birinin başına eleştirel birer önsöz yazılarak yayınlanmıştır. *Akaidu's-Selef*, İskenderiye 1971.

hadisçilerle sıkı ve sağlam bir ilişki içerisinde idiler.[178] Mutezile sıfatları nefyederken, selef ise ispat ediyordu. Onun için Selef, Sıfatiyye olarak isimlendirilirken Mutezile de "Muattıla" olarak adlandırıldı.[179] Sıfatiyye, Selef olup Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaattir. Allah hakkında sıfatları tespit ettikleri için de "Müsbite"dirler. Çünkü bunlar, Allah'a hiç sıfat vermeyen Mutezile'ye karşı bir tepki sonucu ortaya çıkmışlardır. Bu görüşün temsilcileri olarak da İbn Küllab, Kalanisi ve Muhasibi'yi zikredebiliriz. Kelam konusunda Mutezile'ye karşı mücadele vererek onlarla tartıştılar.

Bundan şu sonuca varıyoruz; İbn Küllab kendi döneminde Ehl-i Sünnet'in imamı ve başvuru kaynağıdır. Ona Eşariler ve Hanbeliler de sahip çıkmışlardır.[180] Bütün bunlar İbn Küllab'ın Ehl-i Sünnet ekolü üzerindeki büyük etkisini ve Ehl-i Sünnet muhaliflerine karşı olan şiddetli mücadelesini göstermektedir.[181] İbn Küllab Mutezile ile kelam konularında

---

[177] Eşari, *Makalat*, I/398. (H. Ritter baskısı).

[178] Bağdadi, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat gruplarını sınıflandırdığı zaman bunları ilk sınıfa koyar. Bu sınıf tevhid, nübüvvet, imamet ve liderlik konularını ihata etmiştir. Bu ilimlerde kelamcıların sıfatiye yolunu izlediler. Sıfatiyeciler tatil ve teşbihten teberri ettikleri gibi Rafızilerin, Haricilerin, Cehmiyye'nin, Neccariyye'nin ve diğer sapık fırkaların bidatlerinden de uzak durmuşlardır. (Bk.Bağdadi, *el-Fark*, s. 189.) Bağdadi burada kelamcılardan olan Sıfatiyye mensuplarını zikretmektedir. Ehl-i Sünnet fukahası bunların mezhebiyle uyum içerisinde idiler. Bağdadi şunları ilave ediyor: "R'ey ve Hadis gruplarının fıkıh imamları usûlü'd-din konusunda, Allah'ın varlığı ve ezeli sıfatları hususunda Sıfatiyye mezhebine inanmışlardır. Kaderiyye ve Mutezile'den teberri edip, teşbih ve tatile kaçmadan gözlerimizle Allah'ı görmeyi; kabirden kalkıp dirilmeyi, haşri, kabirdeki suali, cennetteki havuzu, sıratı, şefaati, şirk dışındaki günahların affolunabileceğini kabul etmişlerdir. (Bk. Bağdadi, *el-Fark*, s. 189.) Bağdadi, Sıfatiyye mezhebinin hakikat üzere olan Ehl-i Sünnet olduğunu vurgulamıştır. Yine Sıfatiyye mezhebi, cennet ehli için nimetin devamına inandıkları gibi, Cehennem ehlinin de azabının sürekliliğine inanmaktadırlar. Yani bunlar cennet ve cehennem hayatının son bulmayacağına inanmakta ve bu iki ebedi hayatın son bulacağını söyleyenlerin görüşlerini de reddetmektedirler. Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali'nin imametlerini kabul edip, selef-i salihini de övgü ile yad etmişlerdir. Malik, Şafii, Evzai, Sevri, Ebu Hanife ve İbn Ebi Leyla'nın ashabı bu cemaate dahildir. Keza Ebu Sevr, Ahmed b. Hanbel'in ashabı ile akli konularda usul-i sıfatiyyeye inanmış olan diğer fukaha da bu cemaattendir. Bunlar fıkıhlarını, nefislerinin heva ve hevesine uyan dalalet ehlinin fıkhıyla karıştırmamışlardır. (Bk.Bağdadi, *el-Fark*, s. 189.) Bağdadi burada Sıfatiyye lafzını yeniden tekrarlamakta ve onların ehl-i sünnet akidesini temsil ettiklerini söylemektedir. Şehristani ise, Malik ve İbn Hanbel'i; Abdullah b. Said el-Küllab, Ebu Abbas el-Kalanisi ve Haris b. Esed el-Muhasibi'nin izlediğini söylemektedir. Bunlar Selef cümlesindendi. Ancak bunlar açıkça ve alenen kelam ilmiyle iştigal etmişler ve selef akidesini kelami hüccetlerle ve usulî burhanlarla desteklemişlerdir. Bunlardan bazıları kitaplar yazmış, bir kısmı da sadece ders vermekle yetinmişlerdi. Hatta Ebu Hasan el-Eşari ile üstadı arasında salah ve aslah meselesinde bir tartışma cereyan etmiş, sonunda Eşari onların görüşünü desteklemiş be bu görüşler Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaatin mezhebi olmuştur. Böylece Sıfatiyye'nin nitelikleri Eşariliğe intikal etmiş oldu. Sıfatiyyeciler Allah hakkında öyle sıfatlar ortaya koydular ki, bu sıfatlar ne Allah'ın zatıdır ve ne de O'nun gayrıdır. Bu mezhebin İslam dünyasındaki en önemli temsilcileri; İbn Küllab, Kalanisi ve Muhasibi'dir. Şehristani, Müsbite diye adlandırılan Sıfatiyye'nin Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in selefleri olduğunu söylemiştir: "Bil ki, Allah Teala hakkında ilim, hayat, kudret, irade, semi, basar, kelam, celal, ikram, hulud, in'am, izzet ve azamet gibi ezeli sıfatları tesbit eden, zati sıfatlarla fiili sıfatlar arasında bir ayrıma gitmeyen ve yine Allah Teala'nın iki el, iki ayak, vech (yüz) gibi cebri sıfatlarının olduğunu da söyleyen ve bunları tevil etmeyen seleften bir çok cemaat vardır. Yalnız bunlar bu son sıfatlara sıfat-ı cebriye demekte idiler". (Bk. Şehristani, *el-Milel*, I/124.)

[179] Şehristani, *el-Milel*, I/124.

[180] Cüveyni onun hakkında "Bizim arkadaşlarımızdandı" ifadesini kullanır. Bk. *el-İrşad*, s. 119. Subki de, "Abdullah b. Said ve Abdullah b. Muhammed Ebu Muhammed b. Küllab el-Kattan da denilen bu zat, mütekellimin imamlarından biri idi" der. Bk. *Tabakatu'ş-Şafiiyye*, 2/51. İbn Teymiyye ise, eserlerinin pek çok yerinde onu methetmiştir. Bk. *Minhacu's-Sünne*, I/293; *Mecmuatu'r-Resail ve'l-Mesail*, 4/25, 51, 57.

[181] Münazara esnasında sözünün keskinliği ve karşısındakini cezbetmesi köpeğin bir şeyi çekip uzatmasına benzetilerek kendisine bu lakap verilmiştir. Bk. Subki, *Tabakatu'ş-Şafiiyye*, 1/52.

münakaşaya giren ilk Ehl-i Sünnet kelamcısıdır. Halife Memun'un meclisinde akılcı kelam üslubuyla Mutezile ile münazara etmiş ve onları görüşlerinde geri püskürtmüştür. Bu yenilgi Mutezile'yi ona karşı kin ve kızgınlığa ittiği gibi Şia'nın kendisine karşı kin beslenmesine sebep olmuştur. İbn Küllab Haşviyye'nin yetiştirdiklerindendir. Abbad b. Süleyman'la münazarada bulunmuş olan İbn Küllab, Allah kelamının Allah'ın kendisi olduğunu söylemiştir.[182] İbn Küllab ve Kalanisi'ye göre iki türlü kelam vardır. Birisi nefsi olan kelamdır ki, bu kadimdir. İkincisi ise emir ve nehiyle ve haberle ilgisi olan kelamdır. Bunlar tekalif ve diğer şeylerdir ki hadistirler. Çünkü emir ve nehiy hudusla ilgilidir. Bunun için bunlara has olan Allah'ın kelamı da dolayısıyla hadistir. Fakat Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in diğer imamları bunu kabul etmemişlerdir.[183] İbn Küllab aklî münakaşaları yürütmek üzere Ehl-i Sünnet'in adeta bir mümessili olarak ortaya çıkmıştır. Bunun sonucu olarak Mutezile ona karşı hücum etmiş ve onun ve adına oluşturulan Küllabiyye hakkında ağır ithamlarda bulunmuşlardır.[184] Ahmed b. Hanbel'de İbn Küllab'a karşı şiddetli davrananlardandır.[185] Aynı şekilde Ahmed b. Hanbel diğer bir Ehl-i Sünnet kelamcısı olan el-Haris el-Muhasibi'ye de şiddetle karşı olmuştur.[186]

Fakat İbn Teymiyye, İbn Küllab'a karşı büyük bir saygı beslemekte ve bazen onu Ahmed b. Hanbel'in tilmizi yerine koymakta ve "müsbite"nin en mahir olanlarından ve imamlarından saymaktadır. İbn Teymiyye'ye göre İbn Küllab da tıpkı Ahmed b. Hanbel ve diğer selef imamları gibi Cehmiyye'nin; Allah'ın, mahlukatından ayrı olmadığı şeklindeki düşüncesine karşı çıkmışlardır. İbn Küllab, Allah'ın mahlukatından ayrı olduğunu beyan ediyor.[187] İbn Teymiyye, Allah'ın sıfatları konusunda kendi düşüncesini zikrederken "Biz, İmam Ahmed b. Hanbel ve diğerleri gibi, Allah'ın sıfatlarının kendisinden ayrı olduğunu da söylemiyoruz. O'ndan ayrı olmadığını da söylemiyoruz. Bu Muhammed b. Küllab ve diğerleri gibi "Müsebbite"nin ileri gelenlerinin görüşüdür" demektedir.[188] Bu açıklamalardan İbn Teymiyye'nin İbn Küllab ve Küllabiyye'yi desteklediği anlaşılmaktadır.[189] Şehristani de Makalat'ında İbn Küllab ve arkadaşlarından söz ederken "onların, bizim Ehl-i Sünnet'ten aktardıklarımızdan daha fazlasını söylediklerini" zikreder.[190] Bütün bunlardan çıkan sonuç; İbn Küllab ehl-i hadis ve Ehl-i Sünnet'le bütünüyle görüş birliği içindedir ve kendisi bir fırka

---

[182] İbn Küllab ve hakkında söylenenler için bk. Neşşar, *İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 1/378-379
[183] Subki, *Tabakatu'ş-Şafiiyye*, I/52.
[184] Kadi Abdülcebbar, *el-Muhit bi't-Teklif*, s. 124, 172, 317.
[185] Subki, *Tabakatu'ş-Şafiiyye*, I/169, 170; II/52.
[186] Zehebi, *Lisanu'l-Mizan*, III/290.
[187] İbn Teymiyye, *Minhac*, I/294.
[188] İbn Teymiyye, *Mecmuatu'r-Resail ve'l-Mesail*, 6/50-51.
[189] İbn Teymiyye'nin İbn Küllab ve Küllabiye hakkındaki değerlendirmeleri ve İbn Küllab'ın zat sıfat, Kur'an ve İman hakkındaki görüşleri için bkz. Neşşar, *İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, I/378-403.
[190] Eşari, *Makalat*, I/189-190.

sahibidir ve onu takip edenler vardır. Ancak onu takip edenlerin daha sonra Eşarilerle kaynaştıkları anlaşılmaktadır.[191]

3- EŞARİ'NİN MUTEZİLEDEN KOPUŞU:

İslam inanç ekollerinin en büyüklerinden olan Mutezile, düşünce sistemini kurarken birçok ayet ve hadisi tevil etmiş ve bunu halk yığınlarına açıklamışlardır. Eşari, mutezile kadar olmasa da nasslar arasında bir çelişkiye düşmemek ve kendi içinde bir bütünlüğü sağlamak üzere nassları yorumlamış, ancak özellikle ilk döneminde Ahmed b. Hanbel'in yolunu takip edişinden dolayı fazla tevile gitmemiştir. Ancak Eşari'nin nassları yorumlama biçimi aklı kesin olarak ikna etmeye yetmemektedir. Onun yorum yöntemleri zihni kesin bilgiye götürecek düşünce kurallarını tam olarak içermemektedir. Doğru düşünme kurallarını bilen birisi normal bir düşünme ile onun delili yorumlama tarzının, kendisini kesin olarak ikna etmekten uzak olduğunu görecektir.[192]

Mutezileden koparak gelenekçi kampa katılan Eşari, son kitabı olduğu söylenen *el-İbane*'sinde kendisini Ahmed b. Hanbel'in sancağı altında konumlandırır: "Sahip olduğumuz akide ve bağlı olduğumuz din, Rabbimizin kitabına, Peygamberimizin sünnetine ve sahabeden, tabiinden ve hadis imamlarından rivayet edilen hadislere sıkı sıkıya bağlıdır. Ebu Abdillah Ahmed b. Hanbel'in ikrar ettiğini ikrar ederek ve onun itikadından ayrılanlardan uzak durarak buna sımsıkı sarılırız. Çünkü o, en büyük imam ve en kamil önderdir ki onun vasıtasıyla Allah gerçeği ikame etmiş, yanlışı izale etmiş, davranış biçimlerini bildirmiş, ve bidatçilerin bidatlerini, sapkınların sapıklıklarını ve şüphecilerin şüphelerini bertaraf etmiştir"[193] Sonraları Eş'ari'nin bu ifadeleri, takipçileri tarafından, kendisini akılcı olmakla suçlayanlara karşı, gelenekçi akidesinin bir göstergesi olarak sunulacaktır.

Eşari'nin Mutezile'den koptuğunda katıldığı grup, Abdullah b. Said Küllab, Haris b. Esed el-Muhasibi, Ebu'l-Abbas el-Kalanisi gibi seleften oldukları halde şartların kendilerini

---

[191] Neşşar, *İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, I/383.

[192] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal fi ma beyne'l-Hikmetive'ş-Şeriati mine'l-ittisal*,Çev. B.Karlığa, s. 111, İtanbul 1992.

[193] el-Eşari, Ebu'l-Hasan, *Kitabu'l-İbane an Usuli'd-Diyane*, s. 17, Beyrut 1990; s. 34-35, thk. Abbas Sabbağ, Daru'n-Nafais, Beyrut 1414/1994; Tah. Hammad b. Muhammed el-Ensari, s. 52, Medine 1409. Ancak Müsteşrik Arent Jan Wensinck, *el-İbane an Usuli'd-Diyane*'yi okuduğu zaman hayrete düşmüş, *İbane*'nin aklî olmaktan uzak delilleri ona esas itibariyle Kur'an ve hadislerden iktibaslarmış gibi gelmiş ve şöyle söylemiştir: "Manevi evlatları Hanbelilerce lanetlenen ve İbn Hazm tarafından nefretle anılan el-Eşari bu mudur? Yoksa el-Eşari iki yüzlü bir adam mıdır?". Wensinck, *The Müslim Creed*, s. 91, Cambridge, 1932. Watt, *İsl. Düş. Teş. Dev.*, s. 378. Haddi zatında Hanbelilerin ve İbn Hazm'ın Eşari'ye kızmalarına gerek yoktur, bu en azından *el-İbane*'ye bakarak böyledir, çünkü o, Kur'an ve hadislerin zahirine bağlıdır. Eşari, akli muhakeme usülleriyle kelamını kurmuş birisi olarak bilinip dururken onun el-İbane'de nassları aklî olarak, yakîn ifade eden delillerle ele almaması veya değerlendirmelerinin kesinlik ifade eden çıkarımlardan olmaması, bilinen Eşari hüviyetiyle sanki çelişmektedir. *el-İbane*'de o, Hanbelilerce takdir edilecek delillere sahiptir. Ancak Watt'ın da işaret ettiği gibi *el-İbane*'de sadece nasslardan iktibas değil, bu nasslar etrafında örülen akıl örgüsü de görülmektedir. Watt, age. s. 384-385. Eşari, Kelam'ının bu ilk devresini temsil eden *el-İbane*'sinde nakli anlamaya ve yorumlamaya çalışmaktadır.

zorlamasından dolayı Kelam ilmiyle uğraşıp[194] selef akidesini kelami delillerle destekleyen ve bizzat sünni kelam dönemine geçişi ifade eden gruptu. Ahmed b. Hanbel'in Eşari'nin hayatındaki önemli yerini belirtmekte özellikle fayda vardır.[195]

Ahmed b. Hanbel, bilindiği üzere kelamcıların aklî usullerini reddetmiş, dini akideler ile fıkıh meselelerinin Kur'an ve sünnetten doğrudan alınmasında ısrar etmiştir. O, usûl bakımından kaideleştirmeye (kodifikasyon) karşı olduğu için itikadi görüşleri bize çeşitli şekillerde intikal etmiştir.[196]

Eş'ari'nin sansasyonel kopuşu da Mutezile aleyhine gelenekçilik için ayrı bir zaferdi. Bu yüzyılda gelenekçiler için daha başka zaferlerde bulunuyordu. Mesela İbn Şennebuz'un yargılanması ki, Kur'an'ın şazz kıraatlarını öğretiyor olması neredeyse hayatına mal olacaktı. Hayatını korumak için kendi şazz kıraatlarından vazgeçtiğine dair yeminli bir belge imzaladı. Bilindiği gibi bir önceki yüzyılda Mutezile gelenekçileri Kur'an'ın mahluk olduğu doktrinini kabule zorlama yoluna gitmişti. Onlar davalarını kaybettiler. Şayet onlar kazanmış olsalardı İbn Şennebuz kendi kıraatlarından vazgeçmek zorunda kalmazdı. Onun böyle davranmaya zorlanması, Kur'an'ın her türlü taarruzdan masun olma karakterinin bir göstergesidir ki, mihne döneminin başarısızlığa uğraması sürecinde dokunulmadan muhafaza edilmiştir. [197]

IV/X. yüzyıl, Şafi'i mezhebinin İslam dünyasının her yanına yayılışına tanık olunan yüzyıl olarak kaydedilir. Aynı zamanda bu, usul-i fıkhın "münazara"ya dayalı olarak geliştiği yüzyıldır. Hadis ise, sünnetle eşanlamlı hale gelmiştir. Şafi'i ile birlikte fıkıh, hadisten kaynaklanarak onu daha önceden Ebu Hanife ve takipçilerinin doktrininde gösterdiği gelişmeden ayıracak bir çizgi doğrultusunda gelişir.

V/XI. yüzyılda Şafi fakihi Ebu İshak eş-Şirazi, "temellerini Hz. Peygamber'den alan ilmin, kelam ve felsefe değil, hadis ve fıkıhtır" diyerek, esas itibariyle Ebu Hanife'nin değil de Şafii'nin Hz.Peygamber'in sünnetinin gerçek şampiyonu olduğunu göstermek üzere rüyalardan müteşekkil iki anekdotu bir araya getirir: Bu rüyalarda Hz. Peygamber görülür ve kendisine Ebu Hanife'nin mi yoksa Şafi'i'nin mi takip edilmesi gerektiği sorulur. Hz. Peygamber'in cevabı her iki durumda da özü itibariyle şöyledir: "Ebu Hanife'nin reyinde

---

[194] Macit, Nadim, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, s. 56, İstanbul 1996.
[195] el-Eşari, Ebu'l-Hasan, *Kitabu'l-İbane an Usuli'd-Diyane*, s. 17; s. 34-35; s. 52.
[196] Karaman, Hayrettin, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 86-87, İrfan Yayınevi, trs.; Watt, *İsl. Düş. Teşk. Devri*, s. 364; Wolfson, H. Austryn, *Kelam Felsefeleri*, s. 22-30. "Adamın biri ona "Rey ve dirayet kitaplarını yazarmısın" dedi. "Hayır" dedi. Adam ona, "Abdullah b. Mubarek yazardı" dedi. Buna karşılık Ahmed "İbn Mubarek gökten inmedi ya. Biz ilmi ancak yukardan almakla emrolunduk" ded. Bk. İbnu'l-Cevzi, *Menakıb*, s. 19, 193.
[197] İbn Şennebuz hak. bk. Bağdadi, *Tarihu Bağdat*, I/280-281; İbnu'l-Cevzi, *el-Muntazam*, VI/275 ve 307-308; İbn Teymiyye, *Feteva*, Kahire, I/314-315.

benim sünnetime uyan şeyleri takip et; fakat Şafi'i'nin doktrini rey değildir; Şafi'i tam anlamıyla benim sünnetime bağlanmış ve ona aykırı yola sapanları reddetmiştir".[198]

Yine IV/X. yüzyılda geliştirilen vakıf medreselerinde gelenekçi fakihlerce "genel olarak yabancı bilimlerin ve özellikle de kelamın" ders programlarına alınmaması için bir silah olarak kullanılmıştır.[199] Bu dönemde siyasi iktidar, ulema taraftarı olan kitleleri etkilemek için, kendilerine medreseler kurarak ulemayı memnun etmeye çalışır. Bu dönemde Bedr b. Hasanaveyh ve Nizamülmülk tarafından kurulan medreseler, önce Şafi'i ve sonrada İbn Hanbel tarafından üstünlüğü için mücadele edilip kazanılan bir ilahi hukuk olan şeriat'ın hakim olduğu bir toplumda fakihlerin tesirinin boyutunu gösterir.[200]

Ancak bu IV/X. yüzyıl aynı şekilde Eş'arilik diye adlandırılan ve adını aldığı kahramanı Eş'ari'nin açıktan açığa ilan edilmiş gelenekçi konumuna yalnızca isim yönünden bağlılığı yeni bir akılcı hareketin ortaya çıkışının da tanığı olmuştur. Bu, Mutezililiğin aşırı akılcılığına karşılık mutedil olmayı hedeflemiş bir harekettir. Bu dönemde artık mücadelenin isimlendirilmesi kelami hareketler değil, Eşariler karşısında mutezile, veya Eşariler karşısında gelenekçiler (*ehlu'l-hadis)* değil; bunun yerine, bağlı oldukları fıkıh mezheplerini esas alarak ve böylece Şafii karşısında Hanefi veya Şafii karşısında Hanbeli gibi sınıflamalar altında zikredilmektedir. Bu sınıflamalar, tarihçileri uzun süre esas çizgiden uzak tutmuş ve Eşariliğin bu yeni versiyonunu Şafii müntesipliği nitelemesinin muhtevasına terk etmiştir.[201] Zira bu zamanda söz konusu yeni hareket, meşruiyet kazanma girişimini, elde etmeyi ümit edebileceği yegane bir yolda gerçekleştirmeye çalışıyordu; bunu da fıkıh mezheplerinden birisine kabul imkanını elde ederek yapıyordu. Mutezililik zaten Hanefi mezhebi içerisine sızmış bulunuyordu. Böylece yeni Eşariliğe kalan tek barınağın da Şafii mezhebi olduğu görülmekteydi.[202]

4- KADİRİ İMAN BİLDİRGESİ:

"Abbasi Devleti, Mutezile'ye karşı baskılarını yoğunlaştırıp, Mutezile düşüncesine olan düşmanlığını devletin resmi ideolojisi haline getirdi. Sultan Kadir'in (381-423) denetiminde hazırlatılan "Kadiri İtikad=el-İtikadu'l-Kadiri" isimli bir kitap Ehl-i Sünnet uleması ve hadisçilerce onaylandıktan sonra minberler ve meclislerde okutulmak üzere şiddetli emirlerle çeşitli vilayet ve bölgelere gönderildi. Mutezili düşünceyi yasaklayıp

---

[198] Ebu İshak Eş-Şirazi, *Tabakatu'l-Fukaha*, yayına haz. Halil Meyyis, Daru'l-Kalem Beyrut t.y. s. 86-87.
[199] Makdisi, George, *Rise of College: İnstitutions of Learning in İslam and the West*, Edinburg University Press Edinburg 1981, s. 77 vd.
[200] Makdisi, Şaffi'nin Hukuki Teoloji Anlayışı, s. 27.
[201] Makdisi, agm. s. 27.
[202] Makdisi, a.g.m. s. 27.

mahkum etmek için hazırlanan bu kitap İslam'ın ruhundan oldukça uzak ve daha çok konsüllerce çıkartılan Hıristiyan ilmihallerine benzeyen bir eserdi."[203]

Hicri V. asrın başlarında artık işler bir lidere gelip dayanmış ve Halife Kadir tarafından gelenekçi akidenin ilanıyla sonuçlanmıştır. "Halife el-Kaim el-Kadir'in 'yaratılmış Kur'an' dogmasına yapılan tüm atıfları yasaklayan iman beyanını (*akide*) Bağdat camilerinde okutturdu."[204] Bu ilan, yeniden dirilen gelenekçiliğin, bütün gelenekçi öğretilerden sapmaları kınayan bir manifestosudur.[205]

İlk defa 431 veya 432 yılında fark edilebilinen "Kadiri Akidesi", uzun zamandır oluşum halindeydi. Bu (408/1017) ve (409/1018) yıllarından başlayarak Halife Abdulkadir tarafından ilan edilen bir risaleler serisinin sonuncusuydu.[206] Bu akide üzerinde yapılacak bir tetkik, onun muhtevasının Müşebbihe, Kerramiyye, Şia, Eşariyye ve Mutezile'ye yönelik eleştiriler içerdiğini gösterir. Bu onun negatif yönüdür. Pozitif yönü ise, onun, *usulu'd-dini*, felsefi kelamcılarınkinden ayırarak temel inanç prensipleri olarak tanımlamasıdır. Bu akide, kelamın bir ders konusu olarak hukuk medreselerinin programlarında, hakikatte vakıf esasına dayanan bütün eğitim müesseselerinde yasaklanmasıyla at başı gitmektedir [207] "Kadiri İnanış" kitabının ele aldığı ana konular şunlardı:

1. Kelam ilminin öğretimi, kelami mevzuların münazarası ve özellikle Mutezile ve yandaşlarının düşüncelerinin ele alınması yasaktır. Bu yasağa uymayanlar, hapis, sürgün ve ölüm cezalarına çarptırılacaklardır.

2. Minberlerde Mutezile'ye lanet edilecek ve bu, bir sünnet haline getirilecektir.

3. Mutezile'nin Allah'ın sıfatlarıyla ilgili Tevhid ve Tenzih görüşleri yasaktır. Bu hususta doğru olan görüş şudur: "Allah kudretiyle kadir, ezeli ilmiyle alim, işitmesiyle işiten, görme gücüyle gören ve sözle konuşandır. Bizzat kendisinin veya Peygamber'inin kendisini vasıflandırdığı sıfatlar mecazi değil hakikidir. O'nun kelamı yaratılmış değildir. Her halükarda onun yaratılmış olduğunu söyleyen kafirdir. Tevbe etmediği takdirde öldürülür!.

4. Mutezile'nin Adl ve İrade hürriyeti hususundaki görüşleri yasaktır. Bu konuda doğru görüş şudur: "Gökleri ve yeri ve içindekileri çekip çeviren Allah'tır. O'ndan başka

---

[203] Ammara, Muhammed, *Mutezile ve Devrim*, s. 186, (terc. İbrahim Akbaba), İstanbul 1988. Benzer bir yorum için bk. Arkoun, Muhammed, *İslam Üzerine Düşünceler*, (Terc. Hakan Yücel), İstanbul 1999, s. 84.

[204] Arkoun, Muhammed, *İslam Üzerine Düşünceler*, s. 84. Arkoun bu örnekle dogmalar hakkındaki siyasal çatışmayı görebildiğimizi söylemektedir. Bk. age. s. 84.

[205] Kadiri Akidesi adı buradan gelmektedir. Akide'nin İngilizce çevirisi için bkz. A. Mez, *The Renaissance of İslam*, çev. S. Khuda Bukhsh, Luzac, London 1937, s. 206-209; Akide'nin muhtevasının önemi ve Fransızca tercümesi için bk. George Makdisi, *İbn Akil et la résürgence de l'İslam Traditionaliste au XI siècle*, Institut Français de Damas, Damascus 1963, s. 304-310.

[206] Akidenin kendisi ve önemi için bk. Makdisi, İbn Akil, s. 299 vd., özellikle s. 303 vd., ve 308 vd.

[207] Makdisi, Şaffi'nin Hukuki Teoloji Anlayışı, s. 34.

çekip çeviren, idare eden yoktur... Yaratıkların hepsi, melekler, nebiler, resuller de dahil olmak üzere acizdirler..."

5. Kitap, Muaviye hakkında hayırdan başka bir şey söylemeyeceklerini ifade eden Mürcie'nin görüşüne katılarak Mutezile'nin "el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn" görüşünü de yasaklar.[208]

Devlet bu kitabı; "Müslümanların inancı olduğunu iddia ederek hazırlatmış, dolayısıyla ona ters düşen fasık ve kafir addedilmiştir."[209] Devlet Mutezile'yi ezip toplum dışı bırakmakla, düşünce çevrelerinde Mutezile kültür tarihini silmeyi arzulamış ve bunu ilerde de uygulamasının garanti edileceği bir kanun haline dönüştürmeyi amaçlamıştır.[210]

C. BİLGİ KAYNAKLARI VE NASSI ELE ALIŞ ŞEKLİ

Mezhebin mensupları, kurucu imamın ölümünden sonra ilk önce onun görüş ve fetvalarını toplama seferberliğine girişmişler ve sistematik bir usul kitabına imamın vefatından yaklaşık bir buçuk asır sonra kavuşmuşlardır. Kadı Ebu Ya'la el-Ferra'nın yazdığı *el-Udde fi Usuli'l-Fıkh*[211] günümüze ulaşan ilk Hanbeli usul kitabıdır. Aynı şekilde akaid konusunda da sistematik kelam yöntemini kullanan ilk Hanbeli alimi de el-Ferra'dır. Onun *el-Mu'temed fi Usuli'd-Din* isimli kitabını mevcut tek nüshadan tahkik eden Vedi' Zeydan 'Temel ve ikinci dereceden pek çok konuda kelamcılara muhalefetine rağmen, kelamcıların yöntem ve metotlarını takip eden, usuli'd-dinde Hanbeli bir kalemden telif edilen ilk kitaptır' diyor.[212] el-Ferra sözkonusu Kitapta daha çok Şafii-Eşari yöntemini takip eder.

Hadis ve fıkıh kitapları, tartışma götürebilecek itikadi meselelerle uğraşılmaması gerektiği yolunda, Peygamberden, sahabeden ve tabiinden aktarılan hadislerle doludur. Peygamber, akide konusunda tartışma istemiyordu. "İlim sadece Muhammed'in getirdiği ilimdir. İnsanın bu ilmi ihmal etmesi yahut öğrenmemesi mümkün değildir. Peygamber'den miras kalan ilim ancak, ilim olarak adlandırılmaya müstahaktır. Bunun dışında kalan ilim, ilim olabilir ama faydası yoktur. İlim diye adlandırıldığı halde hatta faydalı olsa bile ilim olmaktan uzaktır. İlmin ilim olabilmesi için Muhammed'in bıraktığı mirasa dahil olması gerekir."[213]

Hanbeli mezhebinin kaynaklarında ilk sırayı sahih naslar alır. Hadisler sahih ve sabit olduğu müddetçe bu naslar kitap ve sünnet şeklinde bir ayrıma tabi tutulmayıp ikisi de aynı şekilde kabul edilir. Bunlar arasında bir tearuz bulunması halinde mesele tercih kaidelerine

---

[208] Ammara, Muhammed, *Mutezile ve Devrim*, s. 186-187.
[209] Adam Mez, *el-Hadaratu'l-İslamiyye fi'l-Karni'r-Rabi' el-Hicri*, I/381 vd. (Terc.M. Ebu Reyde), Beyrut 1967.
[210] Ammara, Muhammed, *Mutezile ve Devrim*, s. 187.
[211] I-V, nşr. Ahmed b. Ali el-Mübareki, Riyad 1414/1993.
[212] el-Ferra, Ebu Ya'la, *el-Mutemed fi Usuli'd-Din*, s.21, tah.Vedi' Zeydan Haddad, Daru'l-Meşrik, Beyrut-1974.
[213] Suyuti, *Savnu'l-Mantık ve'l-Kelam*, s. 66.

göre çözümlenir. Burada esas olan onların re'y ve kıyasla zayii edilmemesidir. Bundan sonra Sahabe Fetvaları, zayıf hadis, mürsel maslahat ve kıyas gelir.[214]

Hanbeliler, sorunları tartışırken Kitap, Sünnet ya da Asaru'n-Nebi, alimlerin üzerinde ittifak ettikleri görüşler ve bunları yorumlayan doğru düşünce ya da Arap dilcilerinin ortak görüşlerine müracaat ettikleri açıkça görülür. Özellikle böyle bir sıralamayı Ebu Ubeyd'in yaptığını ve eserini bu doğrultuda yazdığını görmekteyiz.[215] Onun bu tasnifinden, iman konusunda esas alınan ve bağlayıcı kabul edilen bilgi kaynaklarının, fıkıhtaki şer'i delillere benzer bir şekilde Kitap, Sünnet, icma ve doğru nazardan ibaret olduğu anlaşılmaktadır. O, genel olarak, akide konusunu işlerken akıl, rey, kıyas kavramlarını kullanmamaya özen gösterir. Bununla birlikte, o da, yalnızca bir defa kullanmış; bunların yerine, teşbih ve nazar kavramlarını tercih etmiştir.[216] İbn Teymiyye ise, bu delilleri; Kitap, Sünnet ve icma olmak üzere üçe indirir; bunların, selef tarafından ilim ve dinde esas kabul edilen deliller olduklarını iddia eder.[217] Biz, onların bu bilgi kaynaklarını, bütün eserlerde sistematik bir şekilde olmasa da, genel olarak, bu grubun atfettikleri önem sırasına göre, Kitap, Sünnet, sahabe veya tabiun sözü ve akıl (*re'y*) şeklinde inceleyeceğiz.[218]

1. KUR'AN-I KERİM:

Allah'ın kitabı ihtilafsız bir şekilde Hanbeli mezhebinin birinci kaynağını teşkil eder. Kur'an'ın gerek tanımında, gerekse İslam akaidinin birinci kaynağı olarak kabul edilmesinde Hanbelilerin ayrı bir görüşü yoktur.

Kur'an'ın muhkem ve müteşabihi hakkında usülcüler arasında geniş tartışmalara bulunmakta ise de, Hanbeli mezhebinde muhkem, manası açık olandır.[219] Müteşabih ise, icmal veya Allah'ın sıfatlarıyla ilgili teşbihler gibi herhangi bir benzetmeden dolayı manası açık olmayan kelimedir.[220] Bu konuda varılan genel sonuç; bütün bilginlere göre Kur'an'da anlamsız bir kelimenin olmadığı, cumhura göre ise Kur'an'da manasını sadece Allah'ın bilip başka hiçbir kimsenin bilemeyeceği şeylerin bulunduğudur.[221]

Kur'an'daki kelimeler ne tür bir kelime olursa olsun, herhangi bir delil bulunmadan o zahiri anlamından başka bir manaya çekilemez.[222]Yine herhangi bir asıl olmaksızın sırf re'y

---

[214] İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lamu'l-Muvakki'in*, I/24-27, tah.Muhammed Adüsselam İbrahim, Beyrut, 1414-1993. Kaynaklar konusunda geniş bilgi için bk. Koca, *Hanbeli Mezhebi*, s. 101-103.
[215] Bk. Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s. 66, 76, 78, 101.
[216] Bk. Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s. 76.
[217] İbn Teymiyye, *el-Akidetu'l-vasıtıyye*, İstanbul 1975, s. 19-20; *Şerhu'l-Akideti'l-Vasıtıyye Li-Şeyhi'l-İslam İbn Teymiyye*, s. 163-164, Şerh. Muhammed Halil Herras, Haz. Abdürrezzak Afifi, Medine t.y.
[218] Konunun bu yönüyle ilgilenen sadece Ebu Ya'la El-Ferra olmuştur. Bk. *el-Mutemed fi Usuli'd-Din* s. 19-43.
[219] İbn Kudame, *Ravzatu'n-nazır*, I/277-278; İbnü'l-Lehham, *el-Muhtasar*, s. 73.
[220] İbn Kudame, *Ravzatu'n-Nazır*, I/27-282; İbnü'l-Lehham, *el-Muhtasar*, s. 73; İbn Bedran, *el-Medhal*, s. 198.
[221] İbnü'l-Lehham, *el-Muhtasar*, s. 73.
[222] İbnü'l-Lehham, *el-Muhtasar*, s. 73.

ve içtihadla Kur'an'ı tefsir etmek de caiz değildir. Kur'an'da "Şeytan size ancak kötülüğü, çirkini ve Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri söylemenizi emreder"[223] ve "İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Kur'an'ı indirdik"[224] ayetleri ile İbn Abbas'ın rivayet ettiği "Kim Kur'an hakkında re'yiyle konuşursa, Cehennemdeki yerini hazırlasın" hadisi[225] ve benzer rivayetler gereği Kur'an hakkında re'yle konuşmak caiz değildir.[226] Ancak Kur'an'ın tefsirini öğrenmek, sözü hüccet olan kişiden bunu nakletmek ise caiz ve sevaptır.

Kur'an, diğer alanlarda olduğu gibi, itikadi ve siyasi konularda da bütün mezhep mensuplarınca başvurulan temel kaynaktır. Hanbeliler, Kur'an ayetlerine sık sık müracaatla, akide sistemlerini temellendirmeye çalışmışlardır

Hadis taraftarlarının imanla ilgili görüş ve nazariyelerini oluştururken Kur'an ayetlerine, ya konuya başlarken ya da hadislerle bağlantılı olarak sık sık referansta bulunduklarını görmekteyiz. Böyle bir metod, Ebu Ubeyd,[227] Ahmed b. Hanbel,[228] Buhari,[229] İbn Mende[230] ve Halimi[231] tarafından sıkça kullanılır. Bu yazarlar, Kur'an ayetlerini en temel dayanak ve delil olarak kabul ettiklerinden, görüşlerini temellendirirken ayetlere öncelik tanırlar. Ancak onlar, bunu sırf Kur'an ayetlerine dayalı bir iman anlayışı ortaya koymak için değil, kendi görüşlerini desteklemek ve meşrulaştırmak amacıyla yaparlar. Çünkü, ele aldığımız imanla ilgili temel görüşlerinin hemen hemen hiçbirisi bizzat Kur'an ayetinden formüle edilmiş değildir. Mesela, "Dil ile ikrar, kalp ile tasdik, azalarla amel etmek veya rükünleri işlemek" şeklindeki iman tanımlarında yer alan üç ayrı unsuru doğrudan bir ayete dayandırmaları mümkün değildir. Ayrı ayrı ayetlerde, dilin ikrarı ve kalbin tasdiki çıkarılabilirse de, imanın azalarla amel veya rükünleri işlemek şeklindeki üçüncü unsur, doğrudan bir ayetten çıkarılamaz; ancak dolaylı yorumlarla bu yapılabilir.

Hiçbir Kur'an ayetinde, doğrudan veya dolaylı olarak, imanın şubelerinden, imanda istisna yapılabileceğinden, imanın derecelerinden, imanda eksilmeden, iman ve islamın aynı veya farklı anlamlarda kullanıldığından bahsedilmez. Bazı ayetlerde sadece imanın artmasından söz edilir. Ancak bu artışın mahiyeti belli değildir. Hanbeliler ise, bu artışı hem duygusal, bilgisel ve tasdiksel, hem de amellerin işlenmesi ya da günahların terk edilmesiyle

---

[223] Bakara-169.
[224] Nahl-44.
[225] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I/233, 269, 323, 327.
[226] Ebu Ya'la, *el-Udde*, III/710; İbnü'l-Lehham, *el-Muhtasar*, s. 73.
[227] Bk. Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s. 54-55, 57-58, 65, 72, 76-77, 79-80, 89-90, 91, 93, 94.
[228] Bk. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-İman*, v. 99b, 100b, 101b, 103b-104a.
[229] Bk. Buhari, *Kitabu'l-iman*, I/7-8, 12, 15, 16, 18.
[230] Bk. İbn Mende, *Kitabu'l-İman*, I/321-322.
[231] Bk. Halimi, *Kitabu'l-minhac*, I/4, 20-21, 26, 32, 34, 37, 40-41, 55, 61, 133.

meydana gelen bir artma olarak anlamışlardır. Diğer taraftan, ayette, sadece gelecekte olacak bir olay veya yapılacak bir eylem için *inşa'allah* kaydının kullanılması önerilirken, onlar, hiç alakası olmadığı halde, bu ayetin, bir kimsenin "Ben gerçekten müminim" veya "Ben müminim" şeklinde imanını açığa vurmasına engel olduğunu ve imanda istisnanın şart kılındığını iddia etmişlerdir.

Nazariyelerini oluştururken ayetlere sık sık müracaat eden Hanbeliler, imanla ilgili ayetlerin nüzul sıralarını dikkate almadıkları gibi, iman ve islam kavramlarının hangi ayetlerde nasıl kullanıldığı, iman-amel ilişkisinin ne şekilde ele alındığı, bu kavramların tek tek ya da bütün ayetlerde nasıl bir anlam bütünlüğü olduğunu da ortaya koymamışlardır.

Fıkhi konularda her fırsatta görüşlerini desteklemek için bir ayete başvuran Hanbeliler, iman konusunda, aynı yöntemi izlememiştir. Hatta hicri I. ve II. asırda başka mezhep mensupları siyasi ve itikadi görüşlerini temellendirirken, onlardan daha fazla Kur'an'a müracaat etmişlerdir. Diğer taraftan, imanla ilgili delil getirdikleri ayetlerdeki lafızlar, ne vazolunduğu ve kullanıldığı mana bakımından ne de manaya delaletininin açıklığı ve kapalılığı veya manaya delaletinin şekli bakımından ele alınarak tahlil edilmemiştir. Kısaca Kur'an'ın itikadi konularda kaynaklık etmesinin ölçüleri ve şartları, fıkıhtaki gibi belirlenmemiş; ayetler gelişigüzel alt alta sıralanmış ve bazen de çok kısa yorumlar getirilmiştir.

2. SÜNNET VE HADİS:

Hanbeli usulcülere göre, Hz. Peygamber'in sözlerinin doğruluğuna Kur'an mucizesi delalet ettiği, Allah'ın ona itaatı emredip emirlerine muhalefetten sakındırdığı için[232] onun sünneti İslam hukukunda bir delildir.[233] Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinin tümüne birden sünnet adı verilir ve onun sözlerini şifahi olarak ağzından duyan kimseler için söz konusu sünnet kati bir delildir.[234] Ahmed b. Hanbel'e göre, Sünnetin çerçeve ve muhtevası oldukça geniştir. Ona göre, Hz. Peygamber ve Sahabeden gelen her şey sünnettir. Mütevatir, meşhur, sahih, ahad haberler sünnet dairesinde yer aldığı gibi, Sahabe kavilleri, mürsel ve zayıf haberler de sünnet kapsamındadır.[235] Öte yandan Ahmed b. Hanbel, Peygamber ve Sahabe asrında olmayıp kendi asrında ortaya çıkan her şeye bidat gözüyle bakmıştır. Kelam ilmine şiddetli muhalefeti de yine bundan kaynaklanmıştır. Hanbeliler, Peygamberin sünnetini, nas olması bakımından Kur'an'dan ayrı düşünmezler. Nas olarak Kur'an ile Sünnet arasında bir fark yoktur. Hatta beyan olması yönüyle sünnet Kur'an'a tekaddüm eder: "Sünnet Kita-

---

[232] Bu konudaki bazı ayetler için bk. Nisa-80; Araf-175; Cuma-2.
[233] İbn Kudame, *Ravzatu'n-Nazır*, I/340.
[234] İbn Kudame, Ravzatu'n-Nazır, I/340.
[235] Geniş bilgi için bk. İbn Bedran, *el-Medhal ila Mezhebi'l-İmam Ahmed*, s. 88.

bın anlamını belirleyicidir".[236] Sonucu belirleyici delil, Sünnettir.[237] Kur'an ve Hadis, menşe ve değer itibariyle aynıdır.[238] "Cebrail Kur'an'ı Allah'tan getirdiği gibi, Sünneti de getirmiş, Kur'an'ı Hz. Peygambere öğrettiği gibi, Sünneti de öğretmiştir" denilerek Sünnette vahiy kategorisinde değerlendirilmiştir.[239] Bilgi kaynağı olarak hadislere o kadar değer vermişlerdir ki, "İlmi" hadisle eşdeğer kabul etmişlerdir.[240] Peygamberden gelen haberleri mütevatir ve ahad olarak iki kısma ayıran Hanbeliler'e göre mütevatir haberin ifade ettiği bilgi üzerinde bütün insanların icmaı şart değildir. Çünkü, kabul edilmesi hususunda bazı ihtilaflar bulunmasına rağmen Ahmed b. Hanbel sıfatlarla ilgili haberleri kabul etmiştir ve bunlar ona göre kesin bilgi ifade eder.[241] Kadı Ebu Ya'la el-Ferra ise, tevatürle elde edilen bilginin zaruri bir bilgi olduğunu, ancak bunun iktisap ve istidlal cihetinden bilinemeyeceğini söyler.[242] Ebu'-l-Hattab el-Kelvezani ise tevatürden hasıl olan bilginin de nazari olduğunu ve iki şartı taşımadıkça bizatihi kesin bilgi ifade edemeyeceğini belirtir. Bu tartışmada İbn Kudame, tevatür kelimesinin delalet ve türevlerinden hareket ederek Ebu Ya'la'nın görüşünü doğru bulur.[243]

Tevatürün dışındaki yollarla gelen haberler ise ahad olup[244] bunlarla kesin bilginin meydana gelip gelmeyeceği konusunda Ahmed b. Hanbel'den farklı rivayetler nakledilmiştir. Hatta Ebu Bekir el-Merruzi'den, İmam Ahmed'e "Şurada bir insan 'haber ameli gerektirir fakat ilmi gerektirmez' diyor" dedim, o bunu ayıpladı ve "Bu ne demek bilmiyorum" dedi[245] şeklinde gelen rivayetten, burada ahad haberden hasıl olacak ilim ve onunla amel edilmesini bir tuttuğu dahi anlaşılıyorsa da, Ahmed b. Hanbel'in rü'yet hadisi hakkındaki "Ona inanırız ve hak olduğunu biliriz ve onunla kesin ilim hasıl olur"[246] sözünü bazı Hanbeliler, haber-i vahid şer'i bir konuya ait ise kesin bilgi gerektireceği şeklinde yorumlamışlardır. Fakat Ebu Ya'la bunun istidlal açısından olacağını, zorunluluk açısından olmayacağını ilave etmiştir.[247] İbn Kudame ise, Hanbeliler'in çoğunluğunun bilhassa müteahhir alimlerin haber-i ahadın kesin bilgi ifade etmeyeceğini benimsediklerini söylemiştir. Çünkü zaruretle biliyoruz ki, duyduğumuz her haberi tasdik etmiyoruz: eğer bu tür haberler kesin bilgi ifade etseydi

---

[236] Bağdadi, el-Hatib, *el-Kifaye*, s. 6.
[237] Darimi, *Sünen*, Mukaddime, 49, Hadis no. 586.
[238] "Hz. Peygamber'in hadisleri aynen Allah'ın kelamı gibidir". Bağdadi, Hatib, *el-Fakih ve'l-Mütefakkih*, I/90.
[239] Darimi, I/153; Ebu Davud, *Kitabu'l-Merasil*, s. 55; Bağdadi, Hatib, *el-Fakih ve'l-Mütefakkih*, I/91.
[240] Buhari, Kitabu'l-İlm, I/33-62.
[241] Ebu Ya'la, *el-Udde*, III/845
[242] Ebu Ya'la, *el-Udde*, III/847.
[243] İbn Kudame, *Ravzatu'n-Nazır*, I/351.
[244] Haberi vahidler hk. bk. Şafii, *er-Risale*, s. 369-461; Koçkuzu, Ali Osman, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahidlerin İtikat ve Teşrii Yönlerinden Değeri*, Ankara 1988.
[245] Ebu Ya'la, *el-Udde*, III/899.
[246] Ebu Ya'la, *el-Udde*, III/900; İbn Kudame, *Ravzatu'n-Nazır*, I/363.
[247] Ebu Ya'la, *el-Udde*, III/900.

birbiriyle çatışan iki haberin varlığına rastlanmaz ve davalarda tek şahitle hüküm verilirdi[248] Ayrıca İbn Kudame, haber-i vahidin İmam Ahmed'e göre ilim ifade etmesi ihtimalini söyledikten sonra, Ashab-ı Hadis ve Zahiri'lerin de bu görüşte olduklarına işaret eder.[249] Hanbeliler'in özellikle sonraki dönem bilginlerinin haber-i vahid konusundaki bu görüşü, onların haber ve esere verdikleri değer dikkate alındığın zaman mezhep içinde önemli bir gelişme olarak değerlendirilebilir.[250]

Diğer taraftan, bazı kelamcılar haber-i vahidin yalana da ihtimali bulunmasından dolayı onunla taabbüdün aklen caiz olmadığını savunmuşlarsa da[251] Ebu'l-Hattab, aklın bu konuda haber-i vahidi kabul etmeyi gerektireceğini savunur. Çünkü, eğer muamelelerin oluşumunu sadece kat'i delillerle sınırlandırırsak, kat'i deliller çok nadir bulunduğu için birçok hükmün iptal edilmesi gerekir. Ayrıca, Hz. Peygamber bütün insanlara gönderilmiş olmasına rağmen onların hepsiyle bizzat yüz yüze konuşması veya bu konuşmaların onlara tevatür yoluyla ulaşması mümkün değildir. Kaldı ki, burada bu haberler hakkında ravinin doğruluğu kabul ve zannedildiği zaman, Allah ve Resulünün emrinin varlığı tercih edilmiş olur ki, bu hususta ihtiyat, racih olan ile amel etmektir.[252] Tarafların bu konudaki uzun tartışma ve delilleri bir tarafa, Hanbeliler'in çoğunluğu ise, metodolojilerindeki bir başka prensibi çalıştırarak haber-i vahidle teaabbüdün vacip olmadığı gibi muhal de olmadığını, beraet-i asliyye ve istishab devam ettiği için söz konusu haberle teabbüd yapılmamasından dolayı bütün hükümlerin iptalinin gerekmeyeceğini söylemişlerdir.[253]

Hanbeliler'in de dahil olduğu usulcülerin çoğunluğu haber-i vahidle amel etmenin şeriat açısından caiz olduğunu kabul ederken, Kaderiyye'nin çoğunluğu ve bazı Zahiriler ise buna karşı çıkmışlardır.[254] Onların bu yaklaşımını ise birinin akılcılığına, diğerinin de lafızcılığına uygun bir tavır olarak değerlendirmek gerekir.

Hanbeli usulünde, bir ravinin rivayetinin kabul edilebilmesi için Müslüman, mükellef, adil, zabt sahibi olması gerekir.[255] Müslümanlıkla ilgili şart sırasında, söz konusu kişi fasık bir te'vilci olur da kendi fısk ve te'viline insanları çağırırsa onun haberinin kesinlikle kabul edilmez. Ancak kendi görüşüne davet etmeyen kimsenin haberinin kabulü konusunda ise

---

[248] İbn Kudame, *Ravzatu'n-Nazır*, I/362-363.
[249] İbn Kudame, *Ravzatu'n-Nazır*, III/363-364.
[250] Koca, *Hanbeli Mezhebi*, 108; a.mlf. "Hanbeli Mezhebi", TDVİA, s. 534.
[251] Ebu'l-Hüseyin el-Basri, *el-Mu'temed*, II/573-583; Gazzali, *el-Müstesfa*, I/148; İbn Kudame, *Ravzatu'n-Nazır*, I/366; Amidi, *el-İhkam*, II/44.
[252] Ebu'l-Hattab, *et-Temhid*, III/44-69; Gazzali, *el-Müstesfa*, I/147; İbn Kudame, *Ravzatu'n-Nazır*, I/368.
[253] Gazzali, *el-Müstesfa*, I/148; İbn Kudame, *Ravzatu'n-Nazır*, I/368.
[254] Ebu'l-Hüseyin, *el-Mutemed*, II/549; Ebu Ya'la, *el-Udde*, III/859; Gazzali, *el-Müstesfa*, I/146; İbn Hazm, *el-İhkam*, I/94; İbn Kudame, *Ravzatu'n-Nazır*, I/370-381;
[255] İbn Kudame, *Ravzatu'n-Nazır*, I/383-388.

Ahmed b. Hanbel'den iki görüş nakledilmiştir.[256] Ebu'l-Hattab el-Kelvezani, bunlardan tevilci fasıkın haberinin kabul edileceği görüşünü tercih etmiştir.[257] Onun bu yaklaşımı, Hanbelilerin ravinin adil olması şartında ileri sürdükleri "fasıkın haberinin kabul edilmeyeceği"ne dair görüşleri ile[258] çelişmekle birlikte, onların, Hz. Peygambere ait bir haberi te'vilci fasık bir Müslüman'ın elinde dahi olsa almak ve onu zayii etmemek şeklindeki hassasiyetlerini göstermesi ve ayrıca "fasık te'vilci" diye nitelendirdikleri insanlara karşı bir yumuşamayı göstermesi itibariyle mezhep usulünün gelişmesi açısından faydalı bulunabilir.[259]

Öte yandan, Hanbeliler kıyasa muhalif olan haber-i vahidleri delil olarak kabul etmişlerdir.[260] Bu konuda diğer mezheplerden İmam Malik kıyası takdim ederken, Ebu Hanife söz konusu haberin kitap, sünnet ve icma gibi herhangi bir usule muhalif olması halinde delil olarak kullanılamayacağını söylemiştir.[261]

Ahmed b. Hanbel ve arkadaşlarına göre, hadisin rivayetinde onu bizzat lafızlarıyla birlikte rivayet etmek müstehaptır. Ancak manasıyla rivayet eder de dinleyenin aklına hadisin anlamı hakkında başka hiçbir şüphe gelmeyecek şekilde kelimeler aynı manaya gelen başka bir kelime ile değiştirirse bunu da caiz görürler.[262] Hanbeliler'in zayıf hadisle ilgili görüşleri ise, başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere Hanbeliler'in çoğunluğu -özellikle faziletler konusunda- zayıf hadisle amel edilebileceği yönündedir.[263]

Siyasi ve itikadi konularda Sünnet veya hadis olarak Hz. Peygamber'in sözlerinin çokça kullanılması geleneği, muhtemelen Hadis taraftarları ekolünce başlatılmıştır. Her konuda Kur'an ayeti gibi bir de hadis zikredilmeye, hatta sadece hadisleri bir araya toplanmaya, bundan sonra başlanmıştır.[264]

Bu sebeple, hicri I. ve II. asırdaki hakim uygulamayı devam ettiren alimler, itikadi esasların tespitinde kullanılacak deliller için, sübut ve delalet bakımından kesin olmaları şartını koymuşlar ve kesin bilgi içermeyen delillere dayanarak akide esasları tespit edilemeyeceği neticesine varmışlardır. Hatta daha sonraki bazı mütekellimler, nakli delilleri de delalet itibariyle zanni kabul etmişler; bunların yakin bir bilgi ifade etmediğini ileri sürerek, *usulu'd-din*-de dayanılacak esasın akıl olduğunu, akla muhalif olan nakli delillerin akla göre tevil edilece-

---

[256] Ebu Ya'la, *el-Udde*, III/948-949.
[257] Ebu'l-Hattab, *et-Temhid*, III/112-113; İbn Kudame, *Ravzatu'n-Nazır*, I/384.
[258] İbn Kudame, *Ravzatu'n-Nazır*, I/388.
[259] Koca, *Hanbeli Mezhebi*, s. 109.
[260] Ebu Ya'la, *el-Udde fi Usuli'l-Fıkh*, III/888, 906-917.
[261] Ebu Ya'la, *el-Udde*, III/889; 893-894; İbn Hazm, *el-İhkam*, I/104; Serahsi, *Usul*, I/340; Gazzali, *el-Müstesfa*, I/171; Amidi, *el-Ahkam*, II/94.
[262] Ebu Ya'la, *el-Udde*, III/968-969.
[263] Ebu Ya'la, *el-Udde*, III/938; İbn Bedran, *el-Medhal*, s. 213.
[264] Kutlu, *İsl. Düş. İlk Gel.* s. 163.

ği fikrini benimsemişlerdir.[265] Bu yüzden kesin bilgiye götüren deliller arasında akıl ve duyuların yanı sıra Haber-i Sadık da sayılmıştır. Bu üçüncü delil aslında Kur'an demektir. Ancak Peygamber'den gelen, akideyle ilgili olup olmadıkları ve sayıları tartışmalı olan mütevatir haberler de kesin bilgi içeren birer delil olarak kabul edilerek itikat esaslarının tespitinde kullanılmaya başlanmıştır. Ahad haberler, kesin bilgiye ulaştıran birer delil kabul edilmedikleri ve zanni oldukları için, akidede kullanılmalarına karşı çıkılmıştır.[266] Daha sonraki dönemlerde bu hassasiyet kaybolmuş; her türlü haber, itikadi konularda delil olarak kullanılmıştır.

Hadis taraftarlarının akide sistemlerini temellendirirken kullandıkları en önemli esaslardan birisi de, senediyle birlikte Hz. Peygamber'e dayandırılan ya da genelde Sünnet, hadis ve asar olarak isimlendirilen haberler ve sözlerdir. Onlarda İbn Ebi Şeybe, İbn Ömer el-Adeni, Buhari, Müslim, İbn Mace, Tirmizi, Nesai ve İbn Mende gibi yazarlar, bu nazariyeyi, Kur'an'dan çok hadis merkezli olarak ele almışlardır. Buhari, Müslim, İbn Mace, Tirmizi ve Nesai, genel olarak, kendi ölçülerine göre sahih kabul ettikleri ve imanla ilişkilendirdikleri bütün hadisleri bir araya toplamışlar, delil olarak kullanırken ne mütevatir veya ahad haberler şeklinde senetlere dayalı bir tasnife, ne de hadislerin metin ve muhtevasıyla ilgili yorumlara yer vermişlerdir. Sadece eserinin birçok yerinde Sünnet'e müracaat eden ve onu hadis veya asar adı altında bir esas olarak kullanan Ebu Ubeyd,[267] nadiren kesinlik ifade etmesi anlamında mütevatir,[268] me'sur,[269] merfu'[270] veya ma'ruf[271] hadisler şeklinde bazı tasnifler yapmıştır.

İlke olarak her şeyin hadislerde mevcut olduğunu benimseyen bu grup, diğer konularda olduğu gibi bu konuda da, kendi görüşlerini, doğrudan veya dolaylı bir şekilde destekleyen bütün haberleri bazen hiçbir tasnife ve değerlendirmeye tabi tutmadan, bazen de alt başlıklar altında alıp kullanmışlardır. Bu sebeple, Hadis taraftarlarının iman nazariyelerinin Kur'an ayetlerinden çok, hadislere ya da hadisleştirilmiş sözlere dayandığını söylemek mümkündür. Bunun neticesi olarak imanın şubeleri, bu ekolün bütün mensuplarınca, hadis çerçevesinde tasnif edilerek içeriği doldurulmaya çalışılmıştır. Hatta onlardan bazıları, mevcut fikirleri hadisleştirerek kullanmışlardır. Mesela, Hadis taraftarları arasında yaygın olarak benimsenen "İman; kalple bilmek, dil ile söylemek ve rükünleriyle amel etmektir." şeklindeki

---

[265] İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, Haz. Sabri Hizmetli, Ankara 1981, s. 27.
[266] Ahad haberlerin itikat konularında kullanılmayacağı ile ilgili Kadi Abdülcebbar, Beyhaki ve Ebu'l-Mu'in en-Nesefi'nin görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Hüseyin Atay, "Kur'an'a Göre İnanç İlkeleri", *I. Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler*, (1-3 Nisan 1994), Ankara 1994, s. 408-409.
[267] Mesela bk. Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-iman*, s. 54, 57-58, 66, 84, 90, 91, 94, 96, 100.
[268] Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-iman*, s. 58.
[269] Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-iman*, s. 78.
[270] Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-iman*, s. 100.
[271] Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-iman*, s. 63.

tanım, İbn Mace tarafından bir hadis olarak verilmiştir.[272] Aynı şekilde Mürcie ve Kaderiye'nin eleştirilmesi ve lanetlenmesiyle ilgili rivayetler de hadis olarak nakledilmiştir.[273] Diğer taraftan bu grubun bütün mensupları, fikirlerini temellendirirken kullandıkları hadisler, sadece hadis olarak değil, bazen bir sahabe veya tabiunun sözü olarak da zikredilmekte ve bu rivayetler arasında, kelime ve ifade farklılıkları görülmektedir. Mesela, "Mümin, zina ederken mümin olarak zina etmez; hırsızlık yaparken mümin olarak hırsızlık yapmaz. Ancak tövbe edince imanı kendisine iade edilir" rivayeti, ya kelime kelime veya biraz farklı ifadelerle bazen hadis, bazen sahabe sözü veya tabiunun sözü olarak rivayet edilmiş neticede sened, metin ve muhteva itibarıyla önemli farklılıkların doğmasına sebep olmuştur.[274]

Hadis taraftarlarının konumuzla ilgili kullandıkları hadisler sened, metin ve muhteva açısından değerlendirildiği takdirde, bazı sahabe ve tabiun sözlerinin daha sonraları hadisleştirildiği, ravi tasarrufları sonucu hadislere bazı ilavelerin yapıldığı, aynı hadisin sened ve metin olarak birden fazla varyantının nasıl ortaya çıktığı anlaşılır. Bunun içinde, hadislerin tarihlendirilmesi metodunun kullanılarak hadis metinlerinin yeniden inşaı ve asıl metinlerin tespiti gerekmektedir. İman konusu da, kader konusunda olduğu gibi, hadis mecmualarının dışında makalat türü eserlerde de ele alınmış ve hakkında müstakil pek çok eser yazılmıştır. Bu sebeple, bu konudaki metinlerin tarihlendirilmesi gerekmektedir.

Sonuç olarak, Sünnet ve hadis metinleri, isnad, ravilerin durumu veya metin muhtevası açısından işlenerek ya da bazı sınıflandırmalar yapılarak bilginin değeri açısından incelenmemiştir. Onlar, genel olarak, kendi görüşlerini destekleyen başta Hz.Peygambere, daha sonra sahabe ve tabiuna ait bütün sözleri, rivayetlerin niceliğine ve seneddeki ravilerin durumlarına bakmadan ve bu rivayetleri tefsir, te'vil, vecih ve benzeri sınıflandırmalarını yapmadan, rivayet lafızlarını manaya delaletleri bakımından değerlendirmeden alıp kullanmışlardır.

---

[272] İbn Mace, *Bab fi'l-iman*, I/26. Krş. Halimi, *Kitabu'l-minhac*, I/75-76. Acurri ise, buna benzer bir hadisi rivayet etmektedir: "İman, dil ile söylemek, rükünleriyle amel etmek ve kalpteki yakin bilgidir." Bk. *eş-Şeria*, s. 131. Krş. Kadi Ebu Ya'la, *Mesailu'l-iman*, s. 174. İbnu'l-Cevzi, (597/1200) ve Suyuti (911/1505), böyle bir hadisin Ebu's-Salt Abdüsselam b. Salih el-Herevi (236/850) tarafından uydurulmuş olduğunu ileri sürmektedirler. (Bk. *Kitabu'l-mevdu'at*, I/128; *Kitabu'l-le'ali'l-masnu'a fi ehadisi'l-mevdu'a*, I/18.) Suyuti, devamında, imanı, "Allah'ı ikrar, kalp ile tasdik ve rükünleri işlemek" olarak tarif eden hadisin de uydurma olduğunu kaydetmektedir. O, imanın "dil ile ikrar, kalp ile tasdik, azalarla amel" şeklindeki tarifi içinde aynı şüphelerin varlığından bahsetmektedir. (Bk. *Kitabu'l-le'ali'l-masnu'a fi ehadisi'l-mevdu'a*, I/19).

[273] Bu hadislerle ilgili farklı rivayetler için bk. Tirmizi, *es-Sunen*, IV/454; İbn Mace, Bab fi'l-iman, I/24, 28; Acurri, *eş-Şeria*, s. 148; Keşmiri, *Feydu'l-bari*, I/53-54. Krş. İbn Ömer el-Ezdi, *Camiu's-sahih*, III/13, 56. Bir başka hadiste "Nebi (s.a.v.), "Mürcie, 70 nebinin diliyle lanetlenmiştir' buyurmuş ve bunu duyan birisi, "Ey Allah'ın Resulü, Mürciiler kimlerdir?' diye sorunca Hz. Peygamber: 'Onlar, imanın kelamdan başka bir şey olmadığını iddia edenlerdir' cevabını vermiştir." Bk. Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 148.

[274] Bk. Hemmam b. Münebbih, *Sahife*, 8. hadis; Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-iman*, s. 84; İbn Ebi Şeybe, *Kitabu'l-iman*, s. 7, 12-13, 19, 22, 32; Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-iman*, v. 122a, 123b; İbn Ömer el-Adeni, *Kitabu'l-iman*, s.

3. SAHABE VE TABİUN SÖZLERİ (İCMA):

Bir asırdaki müçtehitlerin dini bir konu üzerinde ittifak etmesi anlamına gelen icma Hanbeli usulcülere göre kesin bir delil olup ona muhalefet edilmesi haramdır ve ümmetin hata üzerinde birleşmesi düşünülemez.[275] Bununla birlikte icmaın delil değeri konusunda mezhebin görüşü uzun bir olgunlaşma süreci geçirmiştir.[276]

İbn Teymiyye, Ahmed b. Hanbel'in sahabe, tabiin ve tebeu't-tabiin nesillerinin icmaını kabul ettiğini, sonraki nesillere ait icma iddialarını ise kabul etmediğini söyler. Ona göre imamın sözlerinde ilk üç nesilden sonrakilerin icmaının delil olacağına dair bir işaret yoktur; "her asrın icmaından" sözüyle sadece tabiiler kastedilmiştir.[277]

Hanbeliler'in icma ile ilgili görüşlerinde sahabenin görüşlerine özel bir önem verdikleri, "selef-i salihin" dedikleri bu neslin görüşlerinin Kitap ve Sünnet'e yakın olduğuna inandıkları ve dini korumak için onların görüşlerinin çerçevesi içinde kalmaya özen gösterdikleri görülmektedir.[278]

Hanbeliler icmanın oluşabilmesi için dalalet ve fısk ehlinin buna dahil olmamasını şart koşmuşlardır. Onlara göre icma, fısk ve dalaletleri bulunmayan ehl-i hakkın icmaıdır. Dalalet ve fısk ehlinden kasıt onlara göre, Cehmiyye'dir.[279] Hanbeliler'in bu görüşleri kelam sahasında Cehmiyye ile yaptıkları mücadeleden kaynaklanmış olabilir.[280]

Hanbelilerin akaid konusundaki görüşlerini meşrulaştırmak için başvurdukları bir başka kaynak da sahabe ve tabiunun sözleridir. Onlar, uzun uzun tartıştıktan ve kendilerine göre birtakım şartlara bağladıktan sonra sahabenin fikrini fıkıhta kaynak olarak kabul ederken, itikadi konularda ve özellikle de iman konusunda ve muhtemelen diğer itikadi konularda aynı hassasiyeti göstermemişler ve 'dinin temeli olarak isimlendirdikleri iman konusunda' sadece sahabenin değil tabiunun sözlerini de esas almışlardır. Sahabe ve tabiunun sözlerini, mevkuf ya da maktu' haber olarak doğrudan kendilerine veya merfu haber olarak Peygamber'e izafe etmişlerdir. İbn Ebi Şeybe, namaz ve zekatın imanın gerçekleşmesini sağlayan önemli eylemlerden olduğunu vurgulayan bazı sahabe sözlerini naklederek bu fikrin doğruluğunu savunmuştur.[281] Pek çok Hanbeli alimi de, "imanın söz ve amel olduğu ve artıp eksileceği"

142; İbn Mace, *es-Sunen*, II/1299; Ebu Davud, *Sunne*, V/64-65; Tirmizi, *Kitabu'l-iman*, V/15; Müslim, *Kitabu'l-iman*, I/76-77; İbn Mende, *Kitabu'l-iman*, I/1/595-603; Ayni, *Fethu'l-bari*, V/119.

[275] Ebu Ya'la, *el-Udde*, IV/1058; İbn Kudame, *Ravzatu'n-Nazır*, II/439-441.

[276] Ahmed b. Hanbel'in icma hakkındaki görüşleri için bk. Ebu Ya'la, *el-Udde*, IV/1059-1062; Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Mesail*, s. 438-439;

[277] İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, s. 283-284.

[278] Koca, *Hanbeli* Mezheb, s. 115; a.mlf. "Hanbeli Mezhebi", DİA, XV/535.

[279] Ebu Ya'la, *el-Udde*, IV/1139; Ebu'l-Hattab, *et-Temhid*, III/253.

[280] Hanbeliler'in bu konudaki görüşleri için bk. Ebu Ya'la, *el-Udde*, IV/1139-1142; Ebu'l-Hattab, *et-Temhid*, III/252; İbnu'n-Neccar, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Münir*, II/227.

[281] İbn Ebi Şeybe, *Kitabu'l-iman*, s. 43.

şeklindeki görüşlerini, sahabe, tabiun ve daha sonraki ulemadan aldıklarını iddia ederek, bu görüşte olanların listelerini vermişlerdir.[282]

Herhangi bir konuda hadis bulunmadığı takdirde görüşlerini sahabeye, o da olmazsa tabiuna dayandırılması şeklindeki gelenek, Hadis taraftarları arasında, hicri II. asrın başlarından itibaren daha fazla metodolojik bir kabul görmeye başlamıştır. Onların bu uygulamasına Mürcie, bazen aynı metodla cevap vermiştir; imanda istisnanın olmayacağı fikrini, Muaz b. Cebel,[283] Abdullah b. Mesud[284] ve Abdullah b. Ömer[285] gibi sahabilerin benimsediği fikir olarak göstermeye çalışmıştır. Bu sebeple her halükarda imanda istisnanın vacip olduğunu iddia eden Lalekai, bu konuyu müstakil bir başlık altında ele alarak ayetler, hadisler, sahabe ve tabiunun sözleriyle ispatlamak için büyük gayret göstermiştir.[286] Aynı karmaşa imanda artma ve eksilme sorununda da yaşanmıştır. Hem Hadis taraftarları,[287] hem de Mürcie[288] halife Ömer b. Abdilaziz'in kendi görüşlerini benimsediğini iddia etmişlerdir. Bütün bunlar gösteriyor ki, Hadis taraftarları, her fırsatta kendi fikirlerinin sahabe ve tabiun tarafından benimsendiğine dair deliller bulma ihtiyacı hissetmişlerdir.[289]

Hanbeliler, sadece imanın belli problemleriyle ilgili olarak sahabe ve tabiunun sözlerini esas almaz, konuyla ilgili bütün tartışmalarda aynı metodu izler. Mesela, İbn Muleyke'nin ifadesine dayanarak, müminlerin imanıyla Cebrail ve Mikail'in imanının aynı olduğu görüşünün 30 sahabe tarafından eleştirildiği ileri sürülmüştür.[290] Ahmed b. Hanbel de, *Kitabu'l-iman* adlı eserinde iman ve islamın farklılığı fikrini ele alırken "İslam ve İmanın Farklılığı ve Bu Konuyla İlgili Allah'ın Kitabı, Peygamber'in Sünneti, Sahabe ve Tabiunun Sözlerindeki Deliller"[291] şeklinde bir başlık koyarak diğer pek çok sahabe ve tabiunun yanı

---

[282] Bunun örneklerini çok sayıda bulmak mümkündür. Bk. İbn Teymiyye, *Kitabu'l-iman*, 216-219; Lalekai, *Şerhu usuli itikad*, III-IV/846, 848; V-VI/ 888-889, 952, 957-964, 963-964; Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-iman*, v. 98b, 100b-101a; Salih b. Ahmed, *Siretu İmam Ahmed b. Hanbel*, s. 80, 82; Abdullah b. Ahmed, *es-Sunne*, I/308, 310, 311, 315-317, 335-337, 340, 343, 345-346; Acurri, *eş-Şeri'a*, s. 131-132; Sabuni, *Akidetu's-selef*, s. 102.

[283] İbn Ebi Şeybe, Seleme b. Sebre'nin Muaz b. Cebel'in bir hutbesinde, "Sizler müminlersiniz ve cennet ehlindensiniz" dediğini nakleder. Bk. *Kitabu'l-iman*, s. 11; Krş. Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-ebsat*, s. 43, 52.

[284] Onun bu fikri nasıl benimsediği konusunda geniş bilgi için bk. Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-ebsat*, s. 41; Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-iman*, s. 41; İbn Ebi Şeybe, *Kitabu'l-iman*, s. 10, 23; Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-iman*, v. 102b.

[285] Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-ebsat*, s. 48; İbn Ebi Şeybe, *Kitabu'l-iman*, s.10; O, "Sen müslüman mısın?" sorusuna, inşallah şeklinde cevap veren birisine koyununu boğazlatmamıştır. Bk. Halimi, *Kitabu'l-minhac*, I/128.

[286] Geniş bilgi için bk. Lalekai, *Şerhu usuli itikad*, V/965 vd.

[287] İbn Ebi Şeybe, *Kitabu'l-iman*, s. 11, 45; Buhari, *Kitabu'l-İman*, I/8; Lalekai, *Şerhu usuli itikad*, III-IV/844.

[288] Bk. Nesefi, *Kitabu'r-red ala'l-bida ve'l-ehva*, s. 119; Ebu'l-Leys es-Semerkandi, *Bustanu'l-arifin*, s. 398.

[289] Sahabe ve tabiundan bu görüşü benimseyenlerin isimleri için bk. Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-iman*, s. 72; İbn Ebi Şeybe, *Kitabu'l-iman*, s. 7, 34-46, 39; İbn Mace, *Bab fi'l-iman*, I/28; Salih b. Ahmed, *Mesailu'l-imam Ahmed b. Hanbel*, II/224; Abdullah b. Ahmed, *es-Sunne*, I/309, 310-311, 314-316, 330, 336-337, 342-343, 346; Halimi, *Kitabu'l-minhac*, I/77-85; Acurri, *eş-Şeri'a*, s. 111-112; 116-118; Lalekai, *Şerhu usuli itikad*, V/892-894; Sabuni, *Akidetu's-selef*, s. 101; Kadi Ebu Ya'la, *Mesailu'l-iman*, s. 404-405; Kutlu, *İsl. Düş. İlk. Gel.* s. 167.

[290] Ahmed b.Hanbel,*Kitabu'l-iman*,v.104b;İbn Teymiyye, *Kitabu'l-iman*,s.149; Krş.Buhari, *Kitabu'l-iman*, I/17.

[291] Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-iman*, v. 103b; Salih b. Ahmed, *Siretu İmam Ahmed b. Hanbel*, s. 78.

sıra İbn Muleyke'nin yukarıda zikredilen sözüne aynı şekilde yer vermiştir.[292] Bu durum onun itikadi konuların Kitap ve Sünnet'ten sonra sahabe ve tabiunun sözleriyle desteklenmesine ne kadar önem verdiğini açıkça ortaya koymaktadır. Buhari de, "Müminin Farkında Olmadan Amelinin Boşa Gideceğinden Korkması" başlığı altında imanda eşitliğin olamayacağı fikrini hadislerle, sahabe ve tabiun ulemasının fikirleriyle desteklemeye çalışmıştır.[293] Hanbeliler, benimsedikleri bu metod gereği, her ne kadar şirk küfrü veya inkar küfrüne gireceğini kabul etmeseler de namaz kılmayanın bir çeşit küfre gireceği şeklindeki bir görüşü Abdullah b. Mesud'a kadar gerilere götürmüşlerdir.[294] Bazen de "Kişiyle şirk ve küfür arasındaki sınır namazı terktir" veya "Namazın terki küfürdür" şeklinde Peygamber'in sözü olarak rivayet etmişlerdir.[295] Hatta Tirmizi, bu hadisleri zikrettikten sonra, namazın terkinin küfür olduğu yorumunu, Hz. Peygamber'in ashabının görüşüyle meşrulaştırma yoluna gitmiştir.[296]

Hanbelilerin savundukları görüşleri, kendilerinden önceki kimselere nispet ederek çok gerilere götürmeleri, görüşlerini meşrulaştırmak ve idealleştirilmiş bir döneme ve bu dönemde yaşayan insanlara dayandırma adına yapmışlardır. Acak bu, fikirlerin gerçekten bu insanlara ait olup olmadığı konusunda önemli soru işaretleri oluşturmaktadır. Çünkü onların sahabe dönemine kadar gerilere götürdükleri pek çok fikir, bu dönemde aynı bağlamda tartışılmıyordu. Öyle sanıyoruz ki, eğer fikirler bir hadis şeklinde veya bir hadiste formüle edilmemişse, bu defa sahabenin ya da tabiunun sözü olarak, bir süre sonra da anonim bir görüş, yani Ehl-i Sünnet'in görüşü olarak sunulmak suretiyle meşrulaştırılmaya çalışılmıştır. Hadis taraftarlarının tamamı olmasa da, çoğunluğu, Hanbeliler, Kitap, Sünnet ve sahabe-tabiun sözünün üçünü birden delil olarak sıralamışlardır.[297]

İmanla ilgili bize ulaşan dokümanlar incelendiğinde, sahabe ve tabiundan sonra Ehl-i Sünnet şeklinde bir otoriteye dayandırılmak suretiyle görüşlerin meşrulaştırılması geleneğinin, ilk önce Veki' tarafından başlatıldığı,[298] ancak Ebu Ubeyd'le sürdürüldüğü anlaşılmaktadır. Zaten o, Ehl-i Sünnet'in imanla ilgili görüşlerinin ne olduğunun sorulması üzerine, bu grubun görüşlerini ortaya koymak amacıyla eserini kaleme almıştır. O, *Kitabu'l-*

---

[292] Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-iman*, v. 104b. O, burada konuyla ilgili el-Hasan el-Basri, Muhammed b. Sirin, Muhammed b. Abdirrahman b. El-Muğire ve diğer pek çok tabiunun görüşlerine yer verir. Bkz. v. 103b-105a.

[293] Bk. Buhari, *Kitabu'l-iman*, I/17. Krş. Müslim, *Kitabu'l-iman*, I/110-111.

[294] Bk. İbn Ömer el-Adeni, *Kitabu'l-iman*, s. 78, 92; Lalekai, *Şerhu usuli itikad*, III-IV/845.

[295] Bu ifadeler bazen hadis, bazen sahabe veya tabiun sözü olarak nakledilir. Namazın terkiyle ilgili tehdit ifade eden rivayetler ve sözler için bk. İbn Ebi Şeybe, *Kitabu'l-İman*, s.14-15,34,42,46; İbn Ömer el-Adeni, *Kitabu-'l-İman*, s.78-79,99,108,126-127; Darimi, *es-Sünen*, I/280; Müslim, *Kitabu'l-iman*,I/88; İbn Mace,*es-Sunen*, I/342; Ebu Davud, *es-sunne*, (Bab fi reddi'l-irca), V/58-59; Tirmizi, *Kitabu'l-İman*, V/13-14; Nesai, *es-Sunen*, I/231-232; İbn Mende,"Namazı Terk Edenin ve Zekatı Vermeyenin Küfürle Vasıflandırılabileceği" başlığı altında bu mealdeki hadislere yer vermektedir. Bk. *Kitabu'l-iman*, I/383-384; Sabuni, *Akidetu's-selef*, s. 105.de

[296] Müslim, *Kitabu'l-iman*, V/14.

[297] İbn Teymiyye, *el-Akidetu'l-vasıtıyye*, s. 19-20; *Şerhu'l-Akideti'l-Vasıtıyye*, s. 163-164.

İmam'na başlarken 'ilim erbabı' tabirini Mürcii alimleri de içerecek şekilde kullanırken, 'Ehl-i Sünnet' tabirini, özellikle imanla ilgili Hadis taraftarlarının iman nazariyesini benimseyenler için kullanır.[299] Çünkü daha sonra Sufyan es-Sevri, Evzai ve Malik b. Enes'in ve onlardan sonra gelen Iraklı, Hicazlı, Şamlı ve diğer yerlerdeki 'ilim erbabı' ve Ehl-i Sünnet'in, imanın söz ve amel olduğu fikrini benimsediklerini ileri sürer.[300] Muhtemelen "Ehl-i Sünnet'in görüşü" ifadesi, bu dönemlerden itibaren, bu grubun kendi alimlerince herhangi bir itikadi konuda üzerinde ittifak edilmiş görüş demekti, yani fıkıhtaki icmanın karşılığı bir kaynaktı. Hanbeli çevrelerde ise, Ehl-i Sünnet şeklinde bir ortak görüş yerine, daha çok Ahmed b. Hanbel'in otoritesi söz konusudur. Bütün görüşler, ya Ahmed b. Hanbel'e sorulmak suretiyle formüle edilmiş veya daha önceki otoritelerden onun kanalıyla nakledilmiştir.

4. AKIL VE REY (KIYAS):

Zaruret gereği başvuranlar olmakla birlikte, rey ve kıyastan kaçınmak esastır. Başvurulacak bilgi kaynağı eserdir. Eser, Hadisleri de içine alan, Sahabe ve Tabiuna ait bütün sözlere verilen isimdir. Bu nedenle Sufyan b. Uyeyne "Din eserden ibarettir" demiştir.[301]

Ebu Ya'la kıyası, "aralarındaki cami' bir illetten dolayı fer'i asla çevirmek" şeklinde tarif etmiş[302] ve kıyasın değeri konusunda, akli kıyasın hüccet ve onunla istidlalin vacip olduğunu söylemiştir. Daha sonra Ahmed b. Hanbel'in *er-Red ale'z-Zenadıka ve'l-Cehmiyye*'sindeki akli delilleri kullandığına dair çeşitli örnekler vermiştir.[303] Ahmed b. Hanbel'e göre; "Hiç kimse kıyastan müstağni kalamaz. Hakim ve imam işlerini bununla görür, insanları toplar, kıyas ve teşbihte bulunur. Hz. Ömer de Kadı Şüreyh'e 'işleri birbirine kıyas et' demiştir".[304] Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in "Fıkıhta konuşan insan şu iki asıldan sakınsın; mücmel ve kıyas" dediği nakledilmiş ve Ebu Ya'la onun bu sözünü kıyasın sünnet karşısında kullanılması haline yorumlamıştır.[305] Ebu'l-Hattab ise hocası Ebu Ya'la'nın bu yorumuna itiraz ederek "Zahir, bu yorumun hilafıdır" demiştir.[306]

İbn Teymiyye, kıyasın delilliği konusundaki farklı görüşleri güzel bir tasnife tabi tutarak, Hanbeliler'in bu konudaki görüşünü berraklaştırmaya çalışmıştır: O, nasları tam olarak araştırmadan kıyasla hüküm verme konusunda üç şıkkın söz konusu olacağını söyler. Birincisi, bilinen delilleri araştırmaksızın kıyasla hüküm vermektir ki, bu yol kesin olarak caiz

---

[298] Bk. İbn Ömer el-Adeni, *Kitabu'l-iman*, s. 96; Acurri, *eş-Şeri'a*, s. 131.
[299] Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-iman*, s. 53.
[300] Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-iman*, s. 83.
[301] İbn Abdilberr, *Camiu'l-Beyani'l-İlm*, II7137.
[302] Ebu Ya'la, *el-Udde*, I/174.
[303] Ebu Ya'la, *el-Udde*, IV/1273-1275.
[304] Ebu Ya'la, *el-Udde*, IV/1280; Ebu'l-Hattab, *et-Temhid*, III/365-366.
[305] Ebu Ya'la, *el-Udde*, IV/1281.
[306] Ebu'l-Hattab, *et-Temhid*, III/368.

değildir. İkincisi, araştırma halinde elde edilmesi mümkün olan naslar bulunduğu halde, onları araştırmaksızın kıyasla hüküm vermektir ki, bu da Hanefiler'in metodu olup bu şartlar altında kıyasa gitmenin caiz olması gerekir. Ancak bu tür kıyasla hüküm vermek Şafii, Ahmed b Hanbel ve ehl-i hadise mensup bilginler tarafından caiz görülmemiştir. Buna göre Ahmed b. Hanbel ve diğerleri kıyası teyemmüm derecesinde kabul etmişlerdir. Nasıl ki teyemmüme su bulunmadığına dair zann-ı galib hasıl olunca gidiliyorsa, kıyasa da nas bulunmadığına dair zann-ı galib hasıl olunca gidilir. Ahmed b. Hanbel'in "Kıyası ne yapacaksın, hadiste seni ondan müstağni kılacak şey var?" sözünün anlamı da budur. İşte bu nokta, ehl-i hadis ile ehl-i re'y arasındaki temel farktır. Üçüncüsü ise nassı araştırıp bu konuda herhangi bir nas bulunmadığına dair zann-ı galib meydana geldikten sonra kıyasa gitmektir ki, bu durumda kıyasla amel etmek tereddütsüz olarak caizdir.[307]

İbn Kayyım el-Cevziyye de Ahmed b. Hanbel'in fetva usulünde bir mesele hakkında nas, sahabe kavli veya onlardan birinin görüşü, mürsel veya zayıf bir rivayet bulunmadığı zaman beşinci asıl olarak kıyasa gidileceğini ve onunla zaruret sebebiyle amel edileceğini belirtmiştir.[308] Bu görüş ve tartışmalardan, Hanbeliler'in kitap, sünnet, icma, sahabe ve Selef-i Salihin'in eserlerinde konuyla ilgili bir delil bulamadıkları zaman, zaruret sebebiyle kıyasa başvurdukları anlaşılmaktadır. Kıyasa verdikleri bu sınırlı role rağmen, Hanbeli usul kitaplarında kıyasla ilgili bütün konular, herhangi bir Hanefi usul kitabını aratmayacak kadar ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Hangi sebeple olursa olsun, Hanbeliler'in usul literatüründe kıyasın bu kadar geniş yer tutması, onların usul düşüncesinin gelişmesine katkıda bulunmuştur.[309]

Hanbeliler, genel olarak, *usulu'd-din*de akidelerin ve diğer esasların tespitinde, Hz. Peygamber, halifeleri ve ashabından herhangi bir rivayetin bulunmadığı konularda aklın ya da reyin kullanılmasına karşı çıkmışlar ve onların söz etmediği konularda konuşmayı ve yeni bir fikir ortaya atmayı bidat saymışlardır. Hatta bu anlayışlarını hadisleştirmeye çalışmışlardır. Önemli hadis kitaplarında yer alan ve birçok varyantı bulunan hadis, şu şekildedir: "Sünnetime ve hidayet üzere olan hulefa-i raşidinin sünnetine, dört elle ve sımsıkı sarılınız. Sonradan ortaya çıkan işlerden uzak durunuz. Çünkü her sonradan ortaya çıkan şey, bidat, her bidat ise dalalettir."[310] Bu anlayış bazen müstakil alt başlıklarla sürdürülmeye ve yaygınlaştırılmaya çalışılmıştır. Mesela, İbn Mace, eserinin mukaddimesinde "Rey ve Kıyastan Uzak Durma" adıyla alt başlık koyarak, burada bu ikisinin kullanılmasını yasaklayan hadisleri toplamıştır.

---

[307] İbn Teymiyye, *el*-Müsevvede, s. 330-331.
[308] İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lamu'l-Muvakı'in*, I/26.
[309] Koca, *Hanbeli Mezhebi*, s. 128-129.

Abdullah b. Amr el-As kanalıyla Peygamber'den rivayet edilen şu hadis oldukça ilginçtir: "İsrailoğullarının durumu, aralarında esir milletlerin çocukları olan muvelledun sınıfı türeyinceye kadar mutedildi. Ne zaman ki bunlar, kendi görüşleriyle hüküm vermeye başladılar, işte o zaman hem kendileri dalalete düştüler, hem de İsrailoğullarını dalalete düşürdüler."[311]

Genel olarak rey ve içtihadı yasaklayan bu tür haberlerin, itikadi konularda da reyin kullanılmasına büyük engel teşkil etmiş olduğunu sanıyoruz. Hadis taraftarlarının önde gelenlerinden İmam Malik ve takipçileri, fıkıhta reyin kullanılmasına karşı çıkmazlarken, itikadi konularda kullanılmasına şiddetle karşı çıkarlar.[312] Bütün bunlardan dolayı irca fikri de, bidat bir görüş olarak eleştirilir.[313] Diğer taraftan Ebu Ubeyd ve Halimi dışındakiler, akli ve şahsi yorumlarına yer vermezler. Bu yazarlar da, genel olarak konuyla ilgili ayetler ve hadisler çerçevesi dışına çıkmamak şartıyla ve muhaliflerine onların metoduyla cevap vermenin gerektiği yerlerde bazı aklî temellendirmelerde bulunurlar. Özellikle Ebu Ubeyd, akıl ve rey yerine teşbih ve nazarı kullanır. Halimi ise, diğerlerinden farklı olarak, Eşari mezhebi mensubu olması dolayısıyla olsa gerek, hadis temeli üzerine kurduğu iman nazariyesini akli istidlallerle temellendirmeye ve muhaliflerinin görüşlerini aynı metodla eleştirmeye çalışır. Çünkü Eşari, Ashabu'l-Hadis'ten ayrıldıktan sonra hem usulde hem de füruuda akli delillerin kullanılacağı fikrini benimsemiştir.[314] Aslında bu iki müellif dışındakiler iman konusunu ele alırken takip ettikleri metotları incelendiğinde, Ahmed b. Hanbel ve onun gibi düşünenlerin, teknik anlamda akli ve kişisel yorumlara yer vermedikleri açıkça görülür. Mesela, Ahmed b. Hanbel, Kur'an'ın, Sünnet ve sahabe sözü dışında başka bir şeyle yorumlanamayacağı fikrini savunur. Ona göre bu ilkeye uymadan ayetin zahirine göre yapılan akli ve kişisel yorumlar bidatçilerin yorumudur. Bu yüzden Rey taraftarlarından olan muhaliflerinin Kur'an ayetlerini sadece Sünnet ve sahabe sözüyle yorumlayıp aynı zamanda kendilerinin de bazı yorumlar getirme gayretlerini eleştirir.[315]

Hadis taraftarları, genel olarak akla ve reye karşı olmalarına ve onları kesin bir bilgi kaynağı olarak görmemelerine rağmen, onlara bazı durumlarda müracaat etmek zorunda kalmışlardır. Örneğin ayetleri ya da hadislerin kendi görüşlerini destekleyecek biçimde yorumlanması,[316] çelişik gibi görülen bazı hadislerin uzlaştırılması[317] veya muhaliflerin ayet

---

[310] Bu hadisin çeşitli varyantları için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV/126-127; Darimi, *es-sunen*, I/44-45 (Mukaddime); İbn Mace, *es-Sünen*, I/15-17 (Mukaddime); Ebu Davud, *es-Sünen*, V/13-15; Tirmizi, *es-Sunen*, V/44-45; İbn Teymiyye, *el-Akidetü'l-Vasıtiyye*, s. 19; *Şerhu'l-Akideti'l-Vasitiyye*, s. 163.

[311] İbn Mace, *es-Sünen*, I/21. Rey kullanmanın doğru olmadığına dair başlık için bk. Darimi, *Sünen*, I/67.

[312] Bk. İbn Abdilberr, *Cami'*, II/98.

[313] Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-iman*, s. 82.

[314] Bk. Eşari, *Risale fi istihsani'l-havd fi ilmi'l-kelam*, Beyrut 1953, s. 3.

[315] Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-İman*, v. 107b-108a; İbn Teymiyye, *Kitabu'l-iman*, s. 275.

[316] Bk. Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-iman*, s. 54, 60, 72, 76, 91, 94.

ve hadisler üzerinde yaptıkları kişisel ve akli te'villerine cevap verilmesi[318] gibi durumlarda, sınırlı da olsa, aklı kullanmak zorunda kalmışlardır.

Hadis taraftarları, akli istidlal yollarından birisi olan te'vile de karşı çıkarlar. Ebu Ubeyd, te'vil kavramını, ayet ve hadislerin yorumlanması[319] ve bir kelimeye zahiri anlamının dışında bir anlam yüklemek olarak anlar.[320] Bazen başka grupların yaptıkları bu çeşit te'villere, vücuh da demektedir.[321] Öyle anlaşılıyor ki Ebu Ubeyd, te'vil veya vücuh yerine 'anlam' kavramını kullanmayı tercih ederek[322] herhangi bir Kur'an ayetinin te'vilinde, zahirine göre ve ilim ehlinin yaptığı şekilde te'vil edilmesini şart koşar. Bu şekilde hareket ederek imanı amelsiz söz olarak tanımlayan ve ayetleri bu doğrultuda te'vil edenlerin görüşlerini konuyla ilgili ayetlerin zahiri anlamlarına dayanarak, imanı, azaların ameli şeklinde te'vil etmiştir.[323] Aslında bu bir te'vil değil, olsa olsa bir tefsirdir. Daha sonraki bazı müellifler, Kur'an'da bazı kavramların mecazi anlamda kullanıldığı ve te'vil edilmesi gerektiği iddialarını kabul etmeyerek, amellerin mecazen iman olabileceğini söyleyen Mürcie, Cehmiyye ve Kerramiyye'yi eleştirirler. Onlara göre, iman islam, amel ve diğer kavramlar dildeki anlamlarının dışında farklı anlamlar yüklenerek şer'i ve hakiki manada kullanılmışlardır.[324] Buradan hareketle, onların, Kur'an'da mecazi kullanımın bulunduğu görüşünü, te'vile sebebiyet vereceği endişesiyle reddettikleri neticesine varabiliriz.

İman nazariyesini işleyen Hadis taraftarları arasında, akli yorumlara ve delillendirmelere en fazla müracaat eden Halimi'dir.[325] O, Allah'a ve Hz. Peygamber'in nebiliğine imanı, imanın ilk iki şubesi olarak kabul eder ve bu iki iman esasının, delile ve hüccete dayandırılmasını şart koşar.[326] Nakil ve haberin yanında rey, nazar ve kıyas gibi esaslara da önem verdiğini açıkça belirten,[327] ancak daha çok nazar[328] kavramını tercih eden Halimi,

---

[317] Mesela bk. Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-iman*, s. 60.

[318] Ebu Ubeyd, Mürcie'nin imanın artmasından bahseden ayetlere getirdikleri dört ayrı te'vili çürütmeye çalışır. Bk. *Kitabu'l-iman*, s. 72-74. O, muhaliflerin kişisel görüşlerini çürütmek için de akli yorumları kullanır. Bk. *Kitabu'l-iman*, s. 77-78, 79-80. Bazen bunu, "Birisi şöyle sorarsa" şeklinde muhtemel bir soruya cevap verirken yapar. Bk. *Kitabu'l-iman*, s. 62 vd., 90. Bir başka yerde, diğer grupların büyük günah işleyenlerin küfre ve şirke gireceğinden veya imanını yitireceğini ve Resulullah'tan uzaklaşacağını bildiren hadislerle ilgili yaptıkları te'villeri çürütmek için akli istidlallere başvurur. Bk. *Kitabu'l-iman*, s. 89-98.

[319] Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-iman*, s. 57, 72, 76, 94.

[320] Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-iman*, s. 72-73, 75, 77, 87, 88, 96.

[321] Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-iman*,s.87,88,96.O,hadislerin farklı varyantlarına da vücuh tabirini kullanır.age. s.60. 69.

[322] Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s. 96.

[323] Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-iman*, s. 77.

[324] Bk. Kadi Ebu Ya'la, *Mesailu'l-iman*, s. 163 vd; İbn Teymiyye, *Kitabu'l-iman*, s. 122-129.

[325] Eşariler içerisinde Hadisçilerin temsilciliğini yapmıştır.

[326] Halimi, *Kitabu'l-minhac*, I/4.

[327] Halimi, *Kitabu'l-minhac*, I/14.

[328] Mesela; sözün, yani ikrarın kendisinin iman olduğu iddiasının nazar tarafından da doğrulandığını ileri sürerek bunu akli yorumlarla ispatlamaya çalışır. Bk. Halimi, *Kitabu'l-minhac*, I/27.

muhaliflerinin yorumlarını te'vil[329] olarak isimlendirerek; kendi görüşlerini, bazen, "bize gelince, görüşümüz şudur..." ya da "biz diyoruz ki..."[330] şeklinde, genel olarak da eserinin başından sonuna kadar birden fazla yorum yaparak 'yorum' (*vecih*)[331] ya da "birisi şöyle sorarsa veya sorulursa şöyle cevap verilir..."[332] şeklinde ortaya koyar. Bazen bu yorumlarını, "başka bir cevap ya da başka bir delil"[333] olarak veya "onlara karşı şöyle delil getirilir..."[334] şeklinde takdim eder. Halimi, inananların inandıkları şeyleri muhaliflerine veya inkarcılara karşı ispat edebilecek derecede güçlü bilgilere ve delillere sahip olmasını şart koşarak inançlarını savunamayan ya da delilleriyle ortaya koyamayan mukallitlerin ve şüphecilerin imanlarının geçersizliğini savunur. O, Kur'an ve haberlerle yetinen ve kelam ilmine ihtiyacın olmadığını iddia edenleri eleştirerek, bu ilmi öğrenmenin gerekliliği konusunda şu önemli tespiti yapar: "Hiçbir müslümanın bu ilmi ihmal etmemesi ve ondan asla habersiz olmaması gerekir. Hatta bir savaşçının savaşa hazırlandığı gibi bir müslümanın da cedel ve tartışma için bu ilimle donanması gerekir".[335]

Halimi, her ne kadar eserini, imanı 77 şubeye ayıran hadis çerçevesinde telif etmişse de,[336] imanla ilgili görüşlerini ortaya koyarken, diğer Hadis taraftarlarından farklı olarak, bu konudaki ayetlerin ve hadislerin yorumunda akli istidlallere son derece önem vermiştir. Onun akide ile ilgili esasların temellendirilmesinde reye ve nazara önem veren Eşari mezhebini benimsemesi, İslam düşüncesine katkısı konusunda onu diğer hadis taraftarları karşısında farklı bir konuma getirmiştir. Halimi'nin bu farklılığını, fikir özgürlüğü ve akli tefekkür geleneğinin büyük itibar gördüğü Maveraünnehir gibi bir belde de yetişmiş olmasına bağlıyoruz. Hadis taraftarlarının Hanbeli kanadı, ondan yarım asır sonra Kadi Ebu Ya'la ve üç asır sonra İbn Teymiyye gibi birini ortaya çıkarmışsa da, akli tefekküre ve kelama karşı olumsuz yaklaşımları dolayısıyla bu konuda hiçbir zaman onun seviyesine ulaşamamışlardır. Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen *er-Red ale'z-Zenadıka ve'l-Cehmiyye* adlı eserde akli yöntem oldukça yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Ahmed b. Hanbel'in akaid konularında aklı delil olarak kullanmaya karşı çıktığı düşünüldüğünde bu eserin yazıldığı dönemde Hanbelilerin de aklı zorunlu hallerde kullanmaya başladıkları düşünülebilir. Bunun diğer bir örneği de yukarıda adı geçen Kadi Ebu Ya'la'nın *el-Mutemed fi Usuli'd-Din* adlı eseridir.

---

[329] Halimi, *Kitabu'l-minhac*, I/65-66, 115, 117.
[330] Halimi, *Kitabu'l-minhac*, I/25, 115.
[331] Vech olarak yaptığı şahsi yorumlarına örnek olarak bk. Halimi, *Kitabu'l-minhac*, I/27-29, 32-34.
[332] Bu iki üslup yoğun olarak kullanılmaktadır. Örneğin bk. Halimi, *Kitabu'l-minhac*, I/27-52.
[333] Bk. Halimi, *Kitabu'l-minhac*, I/57-59.
[334] Halimi, *Kitabu'l-minhac*, I/66, 68.
[335] Halimi, *Kitabu'l-minhac*, I/150.
[336] Halimi, *Kitabu'l-minhac*, I/183. Bu konuda geniş bilgi için bk. Veysel Kasar, *Halimi'ye Ait Şuabu'l-İman adlı Eserin Kelam İlmindeki Yeri*, s. 58-62, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), HÜ. Sos. Bil. Ens., Şanlıurfa 2002.

Netice itibariyle, Hanbeliler genel olarak akli tefekkürü ve reyi kullanmaktan kaçındılar. Kullanan ise, akla önem veren bir ekolün mensubu olduğu için, akideyi bu metod üzere düzenlediği veya akli bir metodu benimsediği için değil, inandığı ve ileri sürdüğü nazariyeyi, yani akideyi akli delilleri kullananlara karşı akılla ispat etme zorunda kaldığı için kullanmıştır. Onlarda teslimiyet ve geçmişi taklit etme eğilimi ağır basmasından ve mücadelelerini Müslümanlar arasında ortaya çıkan fırkalara karşı sürdürmelerinden dolayı, İslam dininin akide esaslarını oluşturma ve akli yollarla müdafaa etme sorumluluğunun şuuru ve bu inançları sağlam akli temellere dayandırma gibi bir amaçları yoktu.

Hanbelilerin akide sistemi, günümüzde de hadis koleksiyonlarının ve bu nazariyeyi ele alan birçok eserin yayınlanmasıyla, yeniden, hem teorik hem de pratik olarak büyük destek görmeye başladı. Bunun etkilerini, en fazla selefilik olarak kendisini takdim eden Vahhabilik ve bu anlayışı benimsemeyen, fakat aşırı gelenekçiliği savunanlar üzerinde, İslam ülkelerinde ortaya çıkan İhvan, Tekfir ve Cihad Örgütleri gibi harfi yorumu benimseyen ve şekilci bir Sünnet anlayışıyla hareket eden diğer bazı örgütler üzerinde görmek mümkündür. Bu akide sistemi, bugün de çağdaş Müslümanların hayatlarında, en az geçmişteki kadar etkilidir.

5. İCTİHAD VE TAKLİD:

Sözlükte "boyuna bir şey takmak" anlamına gelen taklit, İslam hukukçularına göre, "Delilsiz olarak başkasının sözünü kabul etmek" demektir.[337] Hanbeliler, Hz. Peygamber'in sözü ile icmaı, kendileri bizzat delil oldukları için, bu şekilde kabul etmeye taklit adı vermezler. Ahmed b. Hanbel'in "Kim haberi taklit ederse, inşallah onun salim olmasını ümit ederim" dediği rivayet edilmiştir.[338] Hanbeliler Allah'ın varlığı ve birliği, risaletin sıhhati ve zarurat-ı diniyye gibi konularda taklidin geçerli olmadığını ileri sürmüşlerdir. Zira bu konularda taklidin caiz görülmesi, müctehidin taklit edilen konularda hata etme ihtimalinin bulunması sebebiyle, sonuç olarak imanda şüpheye götürür.[339] Füru konularında ise insanlar alim ve avam olmak üzere iki kısma ayrılır ve avamın bilmediği konuda bir alimi taklidi ve onun fetvası ile amel etmesi icma ile caiz hatta vaciptir.[340]

D. MEZHEBİN GENEL KARAKTERİSTİĞİ (ZİHNİYET YAPISI):

Hanbeli mezhebi mensuplarının fikirleri ve din anlayışları incelendiğinde, onların Rey taraftarlarından tamamen farklı bir zihniyete sahip oldukları görülecektir. Öncelikle şunu

---

[337] Ebu Ya'la, *el-Udde*, IV/1216; İbn Kudame, *Ravzatu'n-Nazır*, III/1017.

[338] Ebu Ya'la, *el-Udde*, IV/1216-1217; Ebu'l-Hattab, *et-Temhid*, IV/395; İbn Kudame, *Ravzatu'n-Nazır*, III/1017; İbn Bedran, *el-Medhal*, s. 388.

[339] Ebu Ya'la, *el-Udde*, IV/1217-1225; Ebu'l-Hattab, *et-Temhid*, IV/396-398; İbn Kudame, *Ravzatu'n-Nazır*, III/1017; İbnü'l-Lehham, *el-Muhtasar*, s. 166; İbn Bedran, *el-Medhal*, s. 389.

[340] Ebu Ya'la, *el-Udde*, IV/1225; Ebu'l-Hattab, *et-Temhid*, IV/399-402; İbn Kudame, *Ravzatu'n-Nazır*, III/1018; İbnü'l-Lehham, *el-Muhtasar*, s. 166; İbn Bedran, *el-Medhal*, s. 166.

söylememiz gerekir ki, Hanbeli mezhebinin bizzat Ahmed b. Hanbel'in tespit edip ortaya koyduğu temel kurallar değil de onun öğrencileri ve mezhep bilginleri tarafından Ahmed b. Hanbel'in eserleri, fetvaları ve sözlerinden çıkarılan prensipler ışığında geliştiği anlaşılmaktadır. Hatta bu sebeple, mezhebin kolektif bir yapıya sahip olduğu dahi söylenebilir.[341] Bu özellikle fikhi yönü için söylenebilir. Ancak akide yönü için bunu söylemek o kadar kolay değildir. Ahmed b. Hanbel ehl-i hadis ekolünün takipçisi olduğu için, onun ortaya çıktığı dönemde ehl-i hadisin akide sistemi neredeyse belirlenmiş bir durumda idi. Ancak Ahmed b. Hanbel ve taraftarları ehl-i hadisin yaklaşımını benimsemişlerdir.

Hanbeli mezhebinin kuruluşu ile uzun tarihi süreç içerisinde gösterdiği gelişmeden ve kullanılan metodolojiden mezhebin üzerine inşa edildiği temel esasın, imkan nispetinde naslara bağlı kalınması ve nasların anlaşılmaya çalışılması fikri olduğu anlaşılmaktadır. Bu nasların Kitap ve Sünnet şeklinde bir ayırıma tabi tutulmaması Hanbeliliği koyu bir eserciliğe götürmüş ve böylece mezhebin temel özelliği "eser taraftarlığı" ve bunun tabii sonucu olan "Selefilik" olmuş ve bu mezhep mensupları "Selefi" olmakla iftihar etmişlerdir.

Bunun yanında, bilhassa akidlerin şartları ve çeşitleri konusunda sübjektif (iç) iradeye önem verdikleri ve metodolojileri itibariyle maslahat ve istishab ağırlıklı oldukları, mezhep mensuplarının toplumsal hayatlarında müdahaleci, ferdi hayatlarında ise zahidane bir yaşam sürdükleri ve mezhebin her dönemde birtakım politik roller üstlendiği söylenebilir. Şimdi bu temel özellikler üzerinde kısaca durmak istiyoruz.

1- SELEFİLİK

Hanbeli mezhebinde başta kurucu imam kabul edilen Ahmed. b. Hanbel olmak üzere bütün Hanbeli alimleri sırasıyla Kitap ve Sünnet naslarını ve kendilerine "Selef" adını verdikleri sahabe nesli başta olmak üzere tabiin ve etbau't-tabiinin görüş ve uygulamalarını temel almışlardır. Böylece onların bilhassa fıkıh ve akaid konularındaki temel yaklaşımları, İslam'ın ilk devirlerindeki gelenek ile taayyün etmiş bulunuyordu.[342] Hanbeliler Hadis, Sünneti anlamada şekilci, hadisleri anlamada lafızcı ve zahiri bir yöntem takip etmiştir. Hakkında herhangi bir haber olmayan konularda fikir yürütmekten kaçınma ve tevakkuf etmişlerdir. Allah'ın sıfatlarını dahi zahirine hamlederek teşbihe meyletme, bu anlama yönteminden kaynaklanmıştır.[343] Rey, kıyas ve içtihaddan kaçınmayı ilke edinmişlerdir.

Selefi yaklaşımlarının tabii sonucu olarak akide açısından, hayat hadiseleri karşısında muhafazakar ve statükocu bir tavır almış ve yeni problem ve olaylar karşısında bid'at

---

[341] Koca, *Hanbeli Mezhebi*, s. 162.
[342] Goldziher, "Ahmed", İA, I/170.
[343] İbnu'l-Cevzi, *Telbisu İblis*, s. 116.

nazariyesini geliştirmişlerdir. Hiçbir mezhepte Hanbeli mezhebinde olduğu kadar bid'at yasağı ifrata vardırılmamıştır.[344]

Hadis taraftarlarının önde gelen isimlerinden Sufyan es-Sevri ve Abdullah b. Davud, bu zihniyetlerini "Din asardan ibarettir"[345] sözüyle çok veciz bir şekilde ifade etmişlerdir. Dolayısıyla, isnadla rivayet etmeyi veya hadis rivayet etmeyi dinin korunması olarak gördüler.[346] Hanbeliler, yazmış oldukları eserlerinde sünnet, hadis veya âsâra tabi olmanın faziletiyle ilgili özel bölümler veya başlıklar koymuşlardır. Dinin âsârdan ibaret olduğunu iddia eden bu anlayışa göre hadisler ve asar, usul-i tevhid, va'd ve va'id, Allah'ın sıfatları, cennet ve cehennem, Allah'ın yerde ve gökte zatını ispat etmek için yarattığı deliller, melekler ve vazifeleri, nebilerin kıssaları, zuhhad ve evliyaların haberleri, fakihlerin görüşleri, Arap ve Arap olmayan kralların hayatları, geçmiş ümmetlerin kıssaları; Resulullah'ın megazisi, seriyyeleri, hukuki kararları, hutbeleri, vaazları, mucizeleri, hanımları, çocukları, yakınları ve ashabı ile ilgili bütün bilgileri; Kur'an'ın tefsirini, sahabenin ahkamla ilgili görüşleri, müctehid fukahadan kimin hangi görüşü benimsediği konusundaki bütün bilgileri içerir.[347] Asarın bir takım akli temellendirmeler ve şahsi yorumlar içerdiği bilinmekle beraber, bu yorumlar, Hz. Peygamber, sahabe veya tabiuna ait olup belli bir dönemden sonraki insanların yorumları, değer itibariyle onların yorumundan sonra gelir. Çünkü daima ilk iki neslin fikirleri, bilginin değeri itibariyle daha önceliklidir. Bu anlayış ise, sonraki nesillerin hep önceki seleflerin birikimini tüketmeye ve onların fikirlerini şerh etmeye götürmüştür. Hadis taraftarlarının meydana getirdikleri hadis musennefatı incelendiğinde, genel olarak çalışmalarının bu sebeple hadis, Sünnet ve asar üzerine odaklaştığı ve bütün gerçeklerin hadislerden çıkarılmaya çalışıldığı açıkça görülecektir.[348] Bu anlayışın bir neticesi olarak, hadis ve asarın faziletleri, ona öncelik tanıyanların birbirine yaptıkları övgüleri içeren eserler kaleme almışlardır.[349]

---

[344] Goldziher'in de işaret ettiği gibi, bu mezhep mensuplarının bütün mezhebi ve toplumsal münasebetlerinde hakim olan katılık ve umumiyetle de diğer Sünni mezheplerde olduğundan daha mutaassıp bir müsahamasızlık içinde bulunmalarının sebebinin onların bu bidat anlayışları olduğu söylenebilir. Goldziher, "Ahmed", İA, I/171.

[345] Hatib el-Bağdadi, *Şeref*, s. 6; İbn Abdilberr, Camiu Beyani'l-İlm, II/137. Hatta, hadis veya asar için isnadı şart koşmalarının sebebi, herkesin istediğini söylemesine engel olmak içindir. Bk. *Şeref*, s. 39-42.

[346] Hatib el-Bağdadi, *Şeref*, s.41-42.Hadis talep etmek, bir ibadet ve fazilet olarak telakki edildi. Bk. age.s.81-83.

[347] Hatib el-Bağdadi, *Şeref*, s. 8; krş. s. 75. Ahmed b. Mansur eş-Şirazi (382/992), yazdığı bir şiirinde hadise bağlanmayı teşvik etti. Fıkhın ve fıkhi hükümlerin hepsinin hadiste mevcudiyetini savundu. Bk. *Şeref*, s. 63.

[348] Mesela İbnu'n-Nedim, Hadis taraftarlarının fakihleri olarak gösterdiği kimselerin pek çoğuna ait Kitabu's-sunen ve Kitabu's-sunen fi'l-fıkh adıyla toplam 34 eserden bahsetmiştir. Şafii ve Maliki taraftarlarının çalışmaları bunlara dahil değildir. Bk. *el-Fihrist*, 314-316. Bunların Hanbeli olmaları muhtemeldir. Zira Hadis taraftarlığını devam ettiren ve temsil eden ekol Hanbeliler'dir.

[349] Hatiboğlu, el-Hatib el-Bağdadi'nin *Şerefu Ashabi'l-Hadis*'ine yazdığı mukaddimesinde bu konuda yazılan sekiz ayrı eserden bahsetmektedir. Bk. s. 15-17.

2- SUBJEKTİF İRADE TARAFTARLIĞI

Hanbeli mezhebi bilginleri Eserci ve Selefi olmanın, özellikle de akaid konularında te'vilden kaçınmanın tabii sonucu lafızlara ve onların zahirlerine ağırlık vermişlerdir. Ancak sınırsız olaylara sınırlı naslarla ve hem de bunların lafzi yorumlarıyla cevap vermek sonuçta tabii olarak metodolojide bir tıkanmaya yol açacaktır.

İşte Hanbeli mezhebinde özellikle Zahiriler'de görülen katılık ve çıkmaza düşmemek için insanın gerçek niyet ve maksadına ayrı bir önem verdikleri görülmektedir.[350] Hanbeliler lafızların yerine maksat ve niyeti, kıyas yerine de nasları ölçü alıp "istishabu'l-hal" prensibinide işleterek, nasların yasaklamadığı veya naslarda yer almayan akid ve muamele çeşitlerine büyük bir genişlik getirmişlerdir. Ayrıca bu sübjektif irade alanını "sedd-i zerai" prensibiyle kontrol ederek meşru amaçlar için araçların da meşru olması hususuna özel bir önem atfetmişlerdir. Onların, amaçlara verdiği bu önem ve onlara ulaştıracak araçları kontrol etmesi yani amaçlarla araçlar arasında kurdukları bu oto kontrol sistemi, mezhebin günümüze kadar yaşamasını ve canlılığını korumasını sağlayan en önemli bir etken olmuştur.[351]

3-İSTİSHABCILIK

Hanbelilerin istishab deliline dayanarak Kur'an ve Sünnet'te Allah tarafından yasaklanmamış hiçbir şeyin şeriat adına yasaklanamayacağını savunmaları özellikle inanç ve ibadet konularında titiz, bunun dışındaki alanlarda geniş davranmayı gerektirmiştir. İtikad ve ibadetler alanındaki dar bakış açılarının etkisiyle tarihte Hanbeliler'le diğer mezhep mensupları arasında akaid konularında bazı tartışmalar çıkmışsa da fıkıhta bilhassa beraet-i asliyye istishabını temel prensip olarak kullanmaları hukuki hayatta büyük bir esneklik ve genişlik sağlamıştır. Netice itibariyle doktrin, itikad ve ibadet sahasındaki darlıkla muamelat alanındaki genişlik arasında gidip gelen ve bu alanlardan her birinin cidarına çarparak hareket enerjisini kazanan bir sarkaç gibi devamlı olarak canlılık ve sürekliliğini korumuştur.[352]

Bu grubun mensupları, çok az istisnayla birlikte, nasslardan bağımsız reye, akli istidlallere ve kişisel yorumlara karşı çıkmışlar; bunları bilgi kaynağı olarak benimseyip kullandıkları için Rey taraftarlarını eleştirmişler ve onları "Sünnet düşmanları" olarak suçlamışlardır.[353] Özellikle Hadis taraftarlarının, Rey taraftarlarının önderi olan Ebu Hanife'ye yönelttiği eleştiriler, birkaç ciltten fazladır.[354] Dinin, rey ve kelama dayandırılamayacağı ilkesini benimsedikleri için, Kur'an ve Sünnet'le ilk nesillerin bunlardan

---

[350] İbn Kayyım el-Cevziyye,*İ'lamu'l-Muvakkın*,I/218-219,344-346;III/75,107,110-119,123,140-143,176;IV/199.
[351] Koca, *Hanbeli Mezhebi*, s. 164; a. mlf. "Hanbeli Mezhebi, DİA, XV/538.
[352] Koca, *Hanbeli Mezhebi*, s. 164; a. mlf. "Hanbeli Mezhebi" DİA, XV/538.
[353] Bk. İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/36.

anladıklarını tek kaynak olarak kabul etmişlerdir.[355] Onların reye karşı çıkmalarının pek çok sebebi vardır. Birincisi, kesin bilgi ifade eden ilim ve fıkıh, Hz. Muhammed'in getirdiği Kitap ve Hadis/Sünnet'tir, rey değildir. Rey ise, kişisel zanna dayanır ve kesin bilgi ifade etmez. Bu sebeple reyle hüküm vermek, kişiyi bidate düşürür.[356] Din'de böyle bir bilgiye, zorunlu olmadıkça müracaat edilmez. İkincisi, hevaya ve kişisel çıkarlara uymak demektir; bu da insanlar arasında ayrılıklara sebep olur. Üçüncüsü, rey bidatçıların bir silahıdır. Onlar, böyle bir esasa dayandıkları ve akli bir metod olan te'vile başvurdukları için dalalete düşmüşlerdir. Bu sebeple, seleften bir grubun, yaptıkları te'ville küfre girme ve fasık olma ihtimali dolayısıyla Harici, Kaderi ve Şiilerden hadis rivayetini dahi yasakladığı söylenmektedir.[357] Dördüncüsü, rey değişkendir; bu durumda dinin anlaşılması da değişir. Halbuki din, Hz. Peygamber ve ilk nesil tarafından en güzel şekilde anlaşılmış ve yorumlanmıştır; bize düşen selefe ittibadır. Dinde ise, değişme yoktur; selefe ittiba vardır. Hadis fıkhının usulünü yazan Şafii, aklın ve reyin fıkıhta kullanımını kıyasa hasretmiş; kıyası ise nassa bağlı kılarak sınırlandırmış; ancak zorunlu durumlarda kullanılabileceğini iddia etmiştir.[358] Hadis taraftarları arasında, büyük bir nüfuza sahip olan Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarına ait kitaplarda rey, kelam ve kıyas daha ağır eleştirilere maruz kalmıştır.[359] Bir Hanbeli olan Ebu Bekr b. Ebu Davud, Rey taraftarlarını "bidatçılar" olarak suçlamıştır.[360] İmam Malik ve taraftarları da, reyin sadece fıkıhta kullanılmasını savunmuşlar; fakat *usuli'd-din*'de kullanılmasına taraftar olmamışlardır. Onlara göre, kim olursa olsun, her mütekellim bidat ve heva ehlidir. Bir başka ifadeyle, özellikle II. ve III. Asırda bilhassa Hanbeli çevrelerin düşünce sistemi, rey, kelam ve bunları kullananların eleştirisi üzerine kuruludur. Ancak daha sonraları, toplumsal değişmenin daha iyi takip edildiği bazı görevlerde bulunmaları, reyi savunanlarla fikri tartışmalara girmeleri ve rey düşmanlıkları dolayısıyla eleştirilmeleri yüzünden, onların arasında da aklı kullanmak zorunda kalanlar olmuştur.

4- MÜDAHALECİLİK

Bu kimseler, diğer İslam fırkaları ve alimleri karşısında kendilerinin çok özel bir misyonu olduğu inancındadırlar. Onlara göre, Allah, Şeriat'ın koruyucuları ve bidatlerin

---

[354] Bu eleştiriler ve bunların değerlendirilmesi konusunda geniş bilgi için bk. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994, s. 219-265.
[355] Hatib el-Bağdadi, *Şeref*, s. 8-9.
[356] Bu konudaki eleştiriler için bk. İbn Abdilberr, *Cami*, II/27, 29, 33, 94.
[357] Hatib el-Bağdadi, *el-Kifaye*, s. 120.
[358] Bk. Şafii, *er-Risale*, çev. Abdulkadir Şener-İbrahim Çalışkan, Ankara 1996, s. 22, 323.
[359] Bk. Berbehari, "Şerhu kitabi's-sunne", s. 17, 25, 26, 29, 30, 33, (İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/II/16-38); Ebu Muhammed et-Temimi, "Mukaddime fi akideti'l-İmam Ahmed b. Hanbel", s. 245, 247, (İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/227-249); Ebu'l-Abbas el-İstahri, "Mezahibu ehli'l-ilm ve ashabu'l-eser", s. 34, 37-38, (İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/28-38).
[360] İbn Abdilberr, *Cami*, II/135.

yıkıcıları olarak kendilerini seçmiştir. Aynı şekilde Allah'ın dinini emanet ettiği, ilmi koruduğu ve Nebi ile ümmet arasında vasıta kıldığı kimseler de kendileridir.[361] Bu sebeple, yetmiş iki fırkanın sapıklığa ve dalalete düştüğünü, kurtuluşa erecek, galip gelecek olan ve Resul'ün halifeleri olan tek fırkanın kendileri olduğunu iddia ederler.[362] Hatta Ali b. El-Medini, bir hadiste Hz. Peygamber'in, daima var olacağını, hakkı destekleyeceğini ve muhaliflerinin zarar veremeyeceğini haber verdiği grubu, Ashab-ı Hadis ya da Ehl-i Hadis olarak yorumlar.[363] Bu grubun, kendisini merkeze koyması, kendi dışındakileri dalalete düşmekle suçlaması ve diğerlerinin doğruluğunu kendi görüşlerine uygunluğuna göre değerlendirmesine bakılırsa, Haricilerdeki karizmatik cemaat anlayışı iddiasının bir benzerinin, bu grup arasında da olduğu söylenebilir. Onların eleştiri oklarını diğer din mensuplarından çok, Müslüman fırkalara yöneltmelerinin ve reddiyeler yazmalarının arkasında yatan temel sebebin bu olduğu görülmektedir.

Başta kelam mezhepleri olmak üzere Hanbeliler'in diğer gruplara karşı sert davranmalarının ve içtimai hayatta müdahaleci bir karakter kazanmalarının temelinde, onların akaid ve ibadet alanındaki darlıkları ile emir bi'l-ma'ruf ve nehiy ani'l-münker ve bid'at konularındaki hassasiyetleri yatmaktadır. Hiçbir mezhepte Hanbeli mezhebinde olduğu kadar bid'at yasağı ifrata vardırılmamıştır.[364]

Mezhebin kuruluş safhasında, Mu'tezile'nin yönlendirdiği devlet adamları tarafından Ahmed b. Hanbel'in Halku'l-Kur'an konusunda kamu vicdanını rahatsız edecek derecede mağdur edilmesi, halkın ona meylini artırmış ve neticede yöneticiler halkın tepkisinden çekinerek İbn Hanbel'i serbest bırakmak hatta ona çeşitli imkanlar sağlamak zorunda kalmışlardı. Mihne olayının Ahmed b. Hanbel'in zaferi ile sonuçlanması, halk ve ulema arasında Mutezile'ye karşı mevcut olan tepkiyi zirveye çıkarmış ve hatta bu tepkiler sonucu Mu'tezile tarih sahnesinden silinme sürecine girmiştir.[365]

Mihne olayından sonra, İbn Hanbel'in hürriyetine ve büyük bir şöhrete kavuşmasıyla, ehl-i hadis'in ve özellikle de Ahmed b. Hanbel'in arkadaşlarının Sünni inancı kendilerinin

---

[361] Bk. Hatib el-Bağdadi, *Şeref*, s. 8; İbn Abdilberr, *Cami*, II/126. *Şeref*'de, Hadis taraftarlarının kendilerine biçtikleri misyonu ifade etmek için daha pek çok ifade kullanılmaktadır. Bk. s. 4, 7-10, 30-33, 42-44, 46-48, 50, 56-57, 64, 70-71, 98, 102, 140.

[362] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/177; krş. Hatib el-Bağdadi, *Şeref*, s. 25.

[363] Tirmizi, *es-Sunen*, IV/489, 504-505; Hatib el-Bağdadi, *Şeref*, s. 10.

[364] Goldziher, "Ahmed", İA, I/171. Hanbeliler'in diğer mezhep ve gruplara karşı katı tutumları ve sebep oldukları çeşitli toplumsal hadiselere tarih ve tabakat kitaplarında sıkça rastlanmaktadır. Ignaz Goldziher, "Zur Geschichte der hanbalitischen Bewegungen", (*Zeitschrift der Morgenlandischen Gesellschaft*, Leipzig 1908, s. 1-28) adlı makalesinde Hanbeliler'in tarihteki bu hareketleriyle ilgili çeşitli örnekler verir. Ayrıca, Hanbeliler'in ilk dönemlerdeki hoşgörülü olmayan bazı davranışları ve bunların sebepleri hk. bkz. W. Madelung, "The Movement of Sahl b. Salama el-Khurasani and the Origins of Hanbalism reconsidered", *Journal of Turkish Studies* (Türklük Bilgisi Araştırmaları), XIV (1990, Fahir İz armağanı-1), 331-337.

temsil ettiği zehabına kapıldıkları ve başka gruplara karşı üstünlük duygusuna girdikleri söylenebilir. Bu duyguyla diledikleri işi yapmak veya yaptırmak ya da beğenmedikleri görüş sahiplerini susturmak gibi eylemlere girişmişler ve tepkileri sadece Mu'tezile ile sınırlı kalmamış bizzat Mu'tezile'ye kaşı reaksiyon olarak doğan Sünni-Eşari mezhebi mensuplarını da susturmaya çalışmışlardır. Hatta kendi mezheplerindeki bazı alimler de onların sertliklerinden ve hasmane davranışlarından nasiplerini almışlardır.

Bu arada, Eşariliğin doğuşu ile Sünni kelamında meydana gelen yeni yapılanmalara rağmen, Hanbeliler açısından hiçbir şey değişmemiş ve her vesileyi kullanarak kelam karşıtlığına devam etmişlerdir.[366] Onlar bu olaylar sırasında halk tabakasını ve halkın tepkisinden endişe eden idarecileri de yanlarına çekmeyi başarmışlardır. Şafii alimlerden Şehabeddin Ahmed b. Yahya b. İsmail el-Kilabi'nin Allah'a cihet isnadının nefyi ve İbn Teymiyye'nin reddi konusunda yazdığı bir risalesinde, VIII/XIV. asırda Haşviyyenin (Hanbeliler) durumunu anlatırken onların, kendi haşviyatlarını açıklamaktan çekinen ve maddi çıkar sağlamak ya da cahil insanları etraflarına toplamak için "selefin mezhebi" adı altına gizlenen iki gruptan meydana geldiğini söylemesi[367] ve Goldziher'in bu değerlendirmenin daha önceki dönemler için de geçerli olduğunu ileri sürmesi,[368] söz konusu hareketlerin niteliği hakkında bazı ipuçları verebilir. Bundan dolayı Hanbeliler'in diğer mezhep ve gruplara karşı katı tutumlarına ve sebep oldukları çeşitli içtimai hadiselere tarih ve tabakat kitaplarında sıkça rastlanmaktadır.

Hanbeliler'in İslam tarihinde sebep oldukları önemli olaylardan biri, meşhur tarihçi ve fıkıhçı Muhammed b. Cerir et-Taberi'nin, Ahmed b. Hanbel'i fakih değil de muhaddis kabul ederek onun görüşlerini *İhtilafu'l-Fukaha* adlı kitabına almaması ile ortaya çıkmıştır. Buna şiddetle tepki gösteren Bağdat Hanbelileri Taberi'nin evini muhasara altına almışlar, öğrencilerinin onun evine girmesine ve ondan okuyup yazmalarına engel olmuşlardır. Hüseyneke b. Ali en-Nisaburi, İbn Huzeyme'nin kendisine Muhammed b. Cerir'den bir şey yazıp yazmadığını sorduğu zaman, "Bir şey yazmadığını, çünkü Hanbeliler'in onun huzuruna girmesine mani olduklarını" söylemiştir.[369] Taberi'nin ölümünden sonra ise, onların taşkınlıklarından korkulduğu için cenaze gece evin içerisinde gömülmek zorunda kalmıştır.[370]

Öte yandan, Ehl-i Sünnet'in ve Ehl-i Hadis'in en büyük temsilcilerinden biri ve sahih kabul edilen altı hadis kitabından birincisinin yazarı olan Muhammed b. İsmail el-Buhari gibi

---

[365] Ay, Mahmut, *Mutezile ve Siyaset*, s. 261-285.
[366] Goldziher, "Zur Geschicthe der Hanbalitischen Bewegungen", s. 5.
[367] Subki, *Tabakat*, IX/36.
[368] Goldziher, "Zur Geschichte de hanbelitischen Bewegungen", s. 6.
[369] Subki, *Tabakat*, III/124-125.
[370] Taberi, *İhtilafu'l-Fukaha*, (nşr. F. Kern), Beyrut, ts. (Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye), s. 8. (Naşirin mukaddimesi).

bir alim, özellikle Halku'l-Kur'an konusundaki görüşlerinden dolayı, Ahmed b. Hanbel taraftarlarınca sigaya çekilmiş ve bu sebeple Nisabur'u terketmiştir.[371]

Şafii, Ahmed b.Hanbel ve Ebu Sevr gibi alimlerle ilmi müzakereler yaptığı sırada ders metnini okumakla görevli olan ve Şafii'nin takdirlerini kazanan Za'ferani[372] Halku'l-Kur'an konusunda İbn Hanbel'in aksine görüş belirttiği için, Buhari ve Müslim'in ravilerinden olan Nisabur'lu Ebu'l-Abbas es-Serrac tarafından rahatsız edilmiş, Serrac halkı onun aleyhine kışkırtmış ve sokağa her çıkışında "Za'ferani'ye lanet edin" demiş ve halk da lanetle bağırmıştır. Bu duruma dayanamayan Za'ferani, Nisabur'dan Buhara'ya gitmek zorunda kalmıştır.[373]

Ebu'l-Hasan el-Eşari'nin, Ahmed b. Hanbel hakkındaki sitayişkar ifadelerine ve onun görüşlerini benimsediğini açıkça beyan etmesine rağmen, başta dönemin meşhur Hanbeli temsilcisi Berbehârî olmak üzere Hanbelilerce hüsnü kabul görmemiş,[374] hatta Eş'ari'nin ölümünden sonra Hanbeliler tarafından birçok defa tacize uğrayan türbesi yıkılarak kabrin yeri gizli tutulmuştur.[375]

Hanbeli Yahya b. Ammar, İbn Hibban hakkında "Onun ilmi çoktu, ama dini çok değildi. O Allah'ın mekan içinde sınırlı olduğunu reddetti, biz de onu Sicistan'dan kovduk" demiştir. Ancak aynı İbn Hibban, nübüvvetle ilgili görüşleri sebebiyle zındıklıkla suçlanmış hatta halifeden onu öldürmesi istenmiştir.[376] Yine yaşadığı dönemin en parlak alim ve hatiplerinden olan Hatib el-Bağdadi Eş'arilik'le ilgisinin olduğu fark edilir edilmez Hanbeliler tarafından Bağdat'ta Mansur Camii'nde hutbe okuması engellenmek istenmiş ve onların çeşitli baskılarına maruz kalmıştır.[377] Benzer bir olay da Ebu'l-Fütuh el-İsferaini'nin başına gelmiş ve bu bilgin sırf Eş'ari olduğu için iki defa Bağdat'ı terk etmek zorunda kalmıştır.[378]

Hanbelilerin, Eşariliği sıkıştırma faaliyetleri Bağdat'ta Selçuklu hakimiyetinin ilk yıllarına kadar devam etmiştir. Meşhur mutasavvıf Kuşeyri'nin oğlu sufi ve kelamcı Abdurrahim b. Abdülkerim Ebu Nasr el-Kuşeyri, 469/1076'da Hanbelilerin Bağdatta çıkardıkları olaylar üzerine şehri terk etmek zorunda kalmış, meşhur usülcü ve fıkıhçı Ebu İshak eş-Şirazi Vezir Nizamülmülk'e yazdığı mektupta, Hanbeliler'in yaptıklarını ve çıkardıkları fitneleri

---

[371] M. Mustafa el-A'zami, "Buhari, Muhammed b. İsmail", DİA, VI/369.
[372] Zehebi *Tezkire*, II/525.
[373] Zehebi, *Tezkire*, II/733.
[374] İbn Ebu Ya'la, *Tabakat*, II/16; İrfan Abdulhamid, Eş'ari Ebu'l-Hasan, DİA,XI/444;Yavuz, Eş'ariyye, DİA, XI/454.
[375] Eşari, *el-İbane*, (nşr. Fevkiye Hüseyin Mahmud), s. 37, (naşirin mukaddimesi/önsözü), İbn Ebu Ya'la, *Tabakat*, II/18, İbn Asakir, *Tebyinu Kezibi'l-Müfteri fi ma nusibe ile'l-İmam Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, Beyrut 1404/1984, s. 413; İrfan Abdulhamid, "Eş'ari, Ebu'l-Hasan", DİA, XI/445; Hanbeliler'le Eşa'riler arasındaki ilişkiler hk. bk. A. Azmeh "Orthodoxy and Hanbalite Fideism", *Arabica* XXXV/3 (1988), 260-266.
[376] Zehebi, *Tezkire*, III/921-922.
[377] Zehebi, *Tezkire*, III/1142.
[378] Subki, *Tabakat*, VI/172.

anlatarak ondan yardım istemiş, Nizamülmülk'de cevabi yazısında İbnü'l-Kuşeyri'ye karşı olay çıkaranların şiddetle cezalandırılacağını söylemiştir.[379] Ertesi yıl, yani 470/1077 yılında ise başlarında Şerif Ebu Cafer b. Ebu Musa olduğu halde, Hanbeliler Nizamülmülk'ten korunma talep eden Ebu İshak eş-Şirazi ve talebelerine karşı harekete geçmişler ve meydana gelen olaylarda yirmi kişi hayatını kaybetmiştir.[380] Bu hadiseden sonra yine Nizamülmülk, Şirazi'ye bir mektup göndererek ona karşı saygılarını belirtmiş ve fitne çıkaranların cezalandırılacağını, Şerif Ebu Ca'fer'in de hapsedileceğini bildirmiş[381] ve Nizamülmülk'ün korumasıyla Eş'ariler Bağdat'ta rahat bir nefes almaya başlamışlardır.[382] Selçukluların Eşarilik hakkındaki bu yeni ve olumlu yaklaşımlarına rağmen, durum Hanbeliler açısından pek değişmemiş, Eşarilik VI/XII. yüzyılın ortalarından itibaren İslam dünyasının en geniş mezhebi olduğu halde onlar hayatları boyunca Eşarilik'le uğraşmaktan geri kalmamışlardır.

Hanbelilerin bu katı davranışları sadece ilmi alana inhisar etmemiş, günlük hayatta da bid'at ehli olarak gördükleri kişilere karşı tavır almışlar ve hatta bid'at ehliyle selamlaşmayı dahi uygun görmemişler, halkı onlar aleyhine kışkırtmışlardır.[383] Meşhur Şafii-Eş'ari bilgini Ebu Mansur Fahreddin İbn Asakir ed-Dımeşki Hanbeliler'in bir olay çıkarmalarından çekindiği için onların bulunduğu yerlerden geçmezdi.[384] Onun İbn Kudame'ye selam verdiği fakat İbn Kudame'nin onun selamını almadığı rivayet edilmiştir.[385] Hanbeliler İzzeddin b. Abdüsselam'a karşı da aynı şekilde kaba davranmışlar ve onu Eyyubi Sultanı Melik II. El-Eşref Muzafferüddin'e şikayet etmişlerdir.[386]

Hanbeliler'in sert tavırları bu noktada da kalmamış, kendileri için tehlikeli gördükleri kimseleri zehirleyerek ortadan kaldırmaktan çekinmemişlerdir. Mesela, kendisi Eş'ari olup Hanbeliler'le çeşitli tartışmalarda bulunan Ebu Mansur b. Muhammed b.Ahmed el-Berruvi et-Tusi karısı ve çocuğu ile birlikte Hanbeliler'in gönderdiği zehirli helva ile öldürülmüştür.[387]

Bağdat'taki sosyal hayatın ve özellikle Hanbeli toplumunun fotoğrafını vermesi açısından şu tarihi bilgi de önemlidir: Eş'ariler genellikle Bağdat'ın Nizamiyye mahallesinde,

---

[379] Subki, *Tabakat*, IV/234-235, VII/161-162.
[380] Subki, *Tabakat*, IV/235.
[381] Subki, *Tabakat*, IV/235.
[382] Bu olaylar ve Hanbeliler'in Selçuklular dönemindeki faaliyetleri hk. bk. S. Sabari, *Mouvements Populaires a Bagdad a l'époque Abbasside, Ixe-Xie siécles*, s. 112-120.
[383] Özellikle 323/934-935 yılında Bağdat'ta içki dükkanlarının yağmalanıp müzik aletlerinin kırıldığı "Hanbeli fitnesi" adı verilen olaylar hk. bk. İbn Kesir, *el-Bidaye*, XI/181-182, Ahmed Teymür Paşa, *Nazra Tarihiyye fi Hudusi'l-Mezahibi'l-Erba'a*, Kahire 1351, s. 40-41.
[384] Subki, *Tabakat*, VIII/178, 184.
[385] Subki, *Tabakat*, VIII/184-185. Hanbeliler'le Eş'ariler arasındaki tartışmaların bir özeti ve Hanbeliler'den Muvaffakuddin İbn Kudame ile Eş'ariler'den Kadi Ebu Abdullah Muhammed b. Ali ed-Dımeşki arasındaki bazı münazaralar için bk. H. Daiber, "The Quran as a "shibboleth" of varying conceptions of the Godhead", *Israel Oriental Studies*, XIV (Lieden 1994), 249-295.
[386] Subki, *Tabakat*, VIII/218, 230, 237-8.

Hanbeliler ise Harbiyye mahallesinde oturmaktaydılar ve Harbiyye mahallesi sakinleri Nizamiyye mahallesinde yaşayanların cenaze namazlarına katılmazlar ve bunu sünnetin koruyuculuğunun bir vesilesi kabul ederek sokağa dökülürlerdi.[388]

Diğer gruplara karşı bu katı tutumu sergileyen Hanbeliler, kendi içlerindeki sapmalara karşı da çok dikkatli ve bağnaz bir tavır içinde olmuşlardır. Önemli bir usul, cedel ve dil alimi olan Hanbeli Ebu'l-Vefa ibn Akil, zaman içerisinde bazı Mutezile alimleriyle görüşmüş ve onlardan istifade etmişti. Ayrıca, bazı sufilerle ilgi kurarak onların fikirlerini tanımış ve bu sebeple Hallac-ı Mansur'dan bahsederken saygılı ifadeler kullanmaya özen göstermişti. Onun ifadelerini kaydeden talebeleri bu durumu ifşa etmişler ve bu sebeple beş yıl kadar gizlenmek zorunda kalmıştır. O, tekrar halk içine dönebilmek için daha önce savunduğu fikirlerden vazgeçtiğine dair camide bütün halkın huzurunda ve divan önünde ifade vermek, önceki görüşlerinden vazgeçtiğini ilan etmek ve bununla ilgili bir belgeyi imzalamak zorunda kalmıştır.[389]

Özellikle Eyyubiler döneminde, Suriye bölgesinde Hanbeliler Ehl-i Sünnet'e hakim olmuşlardı. Issız ve kimsesiz bir yerde Ehl-i Sünnet'ten (Eş'ari) bir kişiye rastladıkları zaman ona karşı kötü davranırlar hatta bazen ona küfreder veya onu döverlerdi.[390]

XIX ve XX yüzyıllarda Vehhabilerin Hicaz ve Necid bölgesindeki İslam'ın kültür varlıkları olan bir çok kabir ve türbeyi hatta Kabe'yi ve Hz. Peygamberin kabrini bid'at ve hurafelere karşı çıkmak adına yıkmaları, kendi tevhid anlayışlarını benimsemeyenleri kafir ve müşrik ilan ederek onlarla savaşı caiz görmeleri, mallarını ganimet kabul etmeleri ve bu uğurda özellikle Hicaz, Suriye ve Irak bölgelerinde bir çok savaşa girmelerinin siyasi ve sosyal bir takım olaylar yanında Hanbeliler'in geleneksel mücadeleci müdahaleci karakterlerinin de etkisi olmalıdır. Bütün bunlar, Hanbeliler'in toplumsal hayattaki müdahaleci karakterlerini daha da belirgin hale getirmektedir.[391]

E. HANBELİ MEZHEBİ VE SİYASET

Ebu'l-Abbas Ahmed b. Cafer el-İstahri, Ahmed b. Hanbel'in akideyle ilgili görüşlerine dair rivayetinde onun "İmamlar Kureyş'tendir" şeklinde özetlenebilecek bir bakış açısını benimsediğini ve insanlardan iki kişi kalıncaya kadar hilafetin Kureyş Kabilesinin hakkı olacağını ve diğer insanların onlarla bu konuda çekişmeye ve onlar aleyhinde isyan etmeye bile haklarının bulunmadığını ve kıyamete kadar onlardan başkası için hilafet

---

[387] Subki, *Tabakat*, VI/390-391.
[388] Goldziher, "Zur Geschichte der Hanbelitischen Bewegungen", s.15.
[389] İbn Kudame, *Tahrimu'n-Nazar*, s. 5-7; İbn Receb, *Zeyl*, I/120-121. (İbn Akîl hk. bk., I/118-137).
[390] Subki, *Tabakat*, VIII/237-238. Bu durumu tasvir eden Goldziher, birazda mübalâğalı (abartılı) bir şekilde "Kendisinden emin olunan bir Hanbeli, beyaz karga kadar nadir bulunuyordu" demektedir. Goldziher, "Zur Geschichte der Hanbelitischen Bewegungen", s. 25.
[391] Başka bazı örnekler için bk. Subki, *Tabakat*, IV/25, 273, 350; Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, III/170-171.

hakkının kabul edilmeyeceğini açıkça belirtmiştir.[392] Ayrıca, bir kişinin zorla bu makamı ele geçirmesini de fitneden kaçınmak gerekçesiyle caiz gören İbn Hanbel, halife zalim dahi olsa ona karşı isyan yerine itaatı tercih etmiştir.[393] Onun bu sonuçlara ulaşmasında İslam'ın ilk dönemlerinde yaşanan fitne hadiselerinin ve doğumundan kısa bir süre önce gerçekleşen Abbasi ihtilalinde akan kanların ve kendi döneminde yaşanan Halife Emin ile Me'mun arasındaki taht kavgalarının ve Abbasi sarayında İran ve Türk nüfuzunun giderek artmasının önemli tesirleri olmalıdır. Tarihi boyunca neredeyse bütün Hanbeli alimleri iktidarda Arapların olmasından ve iktidarda olanların devam etmesinden yana olmuşlar ve iktidarın Araplığının daha da kuvvetlenmesi için mücadele vermişlerdir.

Mezhebin oluşum sürecinde, Mutezile'nin yönlendirmeleriyle baskıcı bir politika izleyen dönemin halifelerine karşı, Ahmed b. Hanbel, sadece akaid konusundaki görüşünü belirtmekle kalmamış, bu politikalara karşı siyasi mücadele de vermiştir..[394] Bu mücadelenin kazanılmasından sonra ise, Hanbeliler Ehl-i Sünneti koruma adı altında iktidarın yanında yer almışlardır. Hanbeli mezhebi mensupları dönemin muhalefet grubu rolünü üstlenerek Şia karşısında Ehl-i Sünnet'in ve başta Büveyhiler olmak üzere diğer küçük devletler karşısında da Abbasi Hilafetinin güçlendirilmesine taraftar olmuşlardır. Hanbeliler, Moğollar'ın Bağdat'ı işgalinden (656/1258) sonra, Suriye ve Mısır da Ehl-i Sünnet'in temsilcisi olarak Memlükler'i desteklemişler ve Haçlılara karşı yapılan seferlerde sultanlarla beraber bulunmuşlardır.[395]

Hanbelilerin, siyasi iktidarla ilişkilerinde ortak bir tavırları yoktu. Hatta Tarafsızlar grubu arasında daha önce var olan ve haksız tarafla mücadelenin şart olduğunu ileri süren eğilim giderek zayıflamıştı. Bu sebeple, onların Abbasi halifeleriyle ilişkileri oldukça sınırlı idi ve daima onlara ihtiyatla yaklaşıyorlardı. Onların, bazı kadılık görevlerini üstlendikleri bilinmekle beraber, bu göreve gelenler, Rey taraftarlarıyla kıyaslanacak olursa sayıları çok azdır. Abbasi halifeleri, itikadi ve siyasi konularda rey ve kişisel görüşlere daha fazla yer veren Mürcie, Mutezile ve Zeydiye mensuplarıyla yakın ilişkiler kurmuş ve onları önemli görevlere getirmişti. Muhtemelen Hadis taraftarları, hem bu mezheplerin, hem de onlarla arası iyi olan Abbasi yöneticilerinin görüşlerine hadis ya da sünnetleri rivayet etmekle karşı çıkmak istediler. Bu yüzden Abbasilerin ilk kuruluş yıllarından itibaren yoğun bir şekilde hadis rivayeti çoğaldı. Bu durum kısmen doğrudur ancak özellikle mihne sonrasında ve Türklerin

---

[392] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/30. Ayrıca bu konudaki değerlendirmeler için bk. Ziauddin Ahmed, "Some Aspects of the Political theology of Ahmad b. Hanbal", *Islamic Studies*, XII/1 (Pakistan 1973), s.54.

[393] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/30-31. Ahmed b. Hanbel "İnsanların işlerini yürütecek bir imamın olmadığı zaman fitnedir" demiştir. Hallal, *es-Sunne*, I/81.

[394] Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, "el-Mezhebü'l-Hanbeli, menhecühü'l-fıkhi ve eşhürü ricalihi", *ed-Dırasatu'l-İslamiyye*, XXIII/2 (İslamabad 1988), 6.

[395] Koca, *Hanbeli Mezhebi*, s. 173; a. mlf. "Hanbeli Mezhebi", DİA, XV/539.

Abbasi hilafetinde etkin olmalarından sonra Ehl-i Hadis ve özellikle Hanbeliler özel itibar görmüş ve onlardan kadılar atanmış, görüşleri resmi tebliğ ve tamimlerle halka benimsetilmeye çalışılmıştır. İktidara yakın vezirler ve sufiler eliyle katkılar sağlanmıştır. Hatta bizzat Ahmed b. Hanbel'in kendisi iktidara talip olmakla suçlanmıştır.[396]

Öte yandan, Hanbeli mezhebi mensupları bütün İslam tarihi boyunca çeşitli politik roller üstlenmiştir. Öncelikle Hanbeli mezhebi literatürü içinde *siyaset-i şer'iyye* konusundaki zenginlik dikkati çekmektedir. Bunda, Ahmed b. Hanbel'in hilafet kurumu hakkındaki siyasi görüşleri ile onun Haricilik, Şiiliğe karşı oluşunun ve Hanbeli alimlerinin yaşadıkları dönemlerin sultanlarıyla yakın ilişkilerinin etkisi olmalıdır.[397]

Hadis taraftarlarının imamet konusundaki görüşleriyle ilgili en fazla bilgiyi Naşi el-Ekber vermektedir. Onun verdiği bilgilerden, imamet konusunda yapılan güncel tartışmalarda onların diğer mezhepler gibi yer almadıkları anlaşılmaktadır. Çünkü onlar daha çok şu iki esas üzerinde durmaktadırlar: Birincisi, bütün dönemlerde İslam'a mensup olması şartıyla ülkenin idaresini ele geçiren herkesi meşru imam olarak tanımışlardır. İkincisi, bunların arkasında namazı, yanlarında cihadı ve hadlerin onların emriyle uygulanmasını vacip görmüşlerdir.[398] Bunlar, akide ile ilgili kaleme alınan eserlerin pek çoğunda ittifakla zikredilmiştir.[399]

Müslümanlar arasında uzun yıllar devam eden imamet tartışmalarında, ilk dört halifenin fazilet sırası ve sahabeyle ilgili tavırlar önemli bir yer tutmaktadır. Bu sebeple, Hadis taraftarları, bu konuya akide kitaplarında önemli bir yer vermişlerdir. Şöyle ki, Allah'ın nebisine ashab olarak seçtiği ilk Müslümanlara saygılı olmak, onları büyük ve küçük hataları dolayısıyla eleştirmekten uzak durmak gerekir. Ashabın en faziletlileri, sırasıyla Hz. Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali'dir. Hz. Peygamber'den sonra, insanların en faziletlileri de, bu dört halifedir.[400] Sonunda böyle bir ilkeyi ortaklaşa benimsemiş olmakla beraber, onların teşekkül dönemlerinde bulundukları şehirlerin siyasi atmosferine göre, Hz. Ali ve Hz. Osman konusunda farklı görüşler benimsedikleri görülmektedir.

Naşi el-Ekber, imamet konusunda "Haşviye ve Ashab-ı Hadis'in Görüşleri" başlığı altında, onlardan bağdat ekolünün görüşlerine değinmektedir. Bunlar, Hz. Ali'yi imamlar listesine dahil etmezler; ona dostluğun fitneye sebep olacağını iddia ederler. Bu görüş ise, İbn

---

[396] Hanbel b. İshak, *Zikru Mihnetu'l-İmam Ahmed*, s. 51; Zaman, *Religion and Politics*, s. 108 (Dipnot 1).
[397] Koca, *Hanbeli Mezhebi*, s. 172.
[398] Naşi el-Ekber, *Mesailu'l-imame*, s. 66.
[399] Eşari, *Makalat*, s. 295; Berbehari, "Şerhu Kitabi's-sunne", s. 19-20; Ebu Ahmed el-Hakim, *Şiaru ashabi'l-hadis*, s. 31; Sabuni, "Akidetu's-selef", s. 112; Ebu'l-Fadl et-Temimi, "Kitab fihi itikad Ahmed b. Hanbel", s. 262; İbn Ebi Hatim er-Razi, "Kitabu ehli's-sunne", s. 39.
[400] Eşari, *Makalat*, s. 294; Ebu Bekr b. Ebi Davud es-Sicistani,, "Akide", s. 124 ; İbn Ebi Hatim er-Razi, "Kitabu ehli's-sunne ve itikadu'd-din", s. 38; Berbehari, "Şerhu kitabi's-sunne", s. 18; Malati, *et-Tenbih*, s. 15, 17; Ebu Ahmed el-Hakim, *Şiaru ashabi'l-hadis*, s. 31; Sabuni, "Akidetu's-selef", s. 110 vd.; Kelvezani, "Akide", s. 232.

Ma'in, Ebu Hayseme Zuheyr b. Harb en-Nesai, Ahmed b. Hanbel ve İsmail el-Cevzi tarafından benimsenmiştir.[401] Sufyan es-Sevri, İmam Malik ve Hişam b. Hassan'ın da bu görüşü benimsediği rivayet edilmektedir.[402] Hadis Taraftarlarının genelinde böyle bir özellik bulunurken Bağdad ekolünde bu açıkça ifade edilmektedir. Bu ekol daha sonra Hanbeli ekolü olarak hem Hadis taraftarlarının ve hem de neredeyse Ehl-i Sünnet'in temsilcisi olacağı için bu duruma dikkat etmek gerekir.

Hadis taraftarlarının teşekkülünde en fazla rol oynayan ve daha sonra kendi adlarına nispetle fıkıh mezhepleri kurulmuş olan İmam Malik, Şafii ve Ahmed b. Hanbel'in üçü de Arap'tır. Arapların yaşantıları ve kültürlerinde önceden beri var olanlara bağlılık anlamındaki sünnet telakkileri, onlarda; Kitap, Sünnet, sahabe ve tabiuna ittiba şeklinde tezahür etmiş görünmektedir. Hadisleştirilmiş olan bu telakkiye göre, bunların dışındakilerin hepsi, yani rey ve kıyas, sonrada ortaya çıkmış bidat görüşlerdir; bunlara tabi olmak, insanı dalalete düşürür.[403] Hatta onların din anlayışlarında Arapçılık önemli bir rol oynamış ve Arap'ı sevmek, imanın şubelerinden birisi sayılmıştır.[404] Bütün bu sebeplerle, sosyal değişmenin daha az yaşandığı, istikrarın ve muhafazakarlığın hakim olduğu, Hz.Peygamber'in uygulamalarının yeterli görüldüğü Mekke ve Medine, Sünnet'in yurdu (*daru's-sunne*) olarak kabul edilmiş; büyük bir değişmenin yaşandığı ve Arap olmayanların (*mevali*) yoğunlukta olduğu, reyin daha fazla kullanıldığı Irak ise, Rey taraftarlarının merkezi olarak görülmüştür. Bu yüzden, bu iki anlayış bazen Irak ehli ve Hicaz ehli şeklinde de ifade edilmiştir. Mevalinin eğitim, kültür, bilim ve siyasi hayata egemen olmaya başladığı, bir anlamda iktidarı zorladığı durumlarda ise Hanbeliler ve ehl-i hadis Abbasi hilafetinin güçlenmesine çalışmışlardır. Nitekim akli istidlalde bulunmanın, reye başvurmanın, esir alınan Arap olmayanların işi olduğu şeklindeki anlayış, bazı hadislere dahi yansımıştır.[405] Hatta Ebu Hanife, Osman el-

---

[401] Naşi el-Ekber, *Mesailu'l-imame*, s. 66.

[402] Fesevi, *Kitabu'l-ma'rife ve't-tarih*, Bağdad 1975, II/806-807.

[403] Önemli hadis kitaplarında yer alan ve birçok varyantı bulunan hadis, şu şekildedir: "....Sünnetime ve hidayet üzere olan Hulefa-i raşidinin sünnetine, dört elle ve sımsıkı sarılınız. Sonradan ortaya çıkan işlerden (fikir ve uygulamalardan) uzak durunuz. Çünkü her sonradan ortaya çıkan şey, bidat, her bidat ise, sapıklıktır (*dalalet*)." Bu hadisin çeşitli varyantları için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV/126-127; Darimi, *es-Sünen*, I/44-45 (Mukaddime); İbn Mace, *es-Sünen*, I/15-17 (Mukaddime); Ebu Davud, *es-Sünen*, V/13-15; Tirmizi, *es-Sünen*, V/44-45; İbn Teymiyye, *el-Akidetü'l-Vasıtiyye*,s. 19. Dinde reyiyle kıyas yapanları eleştiren başka hadisler de vardır: "Ümmetim yetmiş küsur fırkaya ayrılacak. Bunlardan fitnesi en büyük olanı, dinde reyleriyle kıyas yapıp, Allah'ın helal kıldığını haram, haram kıldığını helal yapanlar olacaktır." Bk. İbn Abdilberr, *Cami'*, II/134.

[404] Bk. İbn Şahin, Arapları sevmeyi imanın 75 şubesi arasında sayar. Kadi Ebu Ya'la, *Mesailu'l-iman*, s. 227.

[405] Abdullah b. Amr b. El-As kanalıyla Hz. Peygamber'den rivayet edilen şu hadis oldukça enteresandır: "İsrailoğullarının durumu, aralarında esir milletlerin çocukları olan *muvelledun* sınıfı türeyinceye kadar mutedildi. Ne zaman ki bunlar, kendi görüşleriyle hüküm vermeye başladılar, işte o zaman hem kendileri dalalete düştüler, hem de İsrail oğullarını dalalete düşürdüler." Bk. İbn Mace, *es-Sunen*, I/21.

Betti ve Hilalu'r-Re'y'in reye başvurmaları, mevali olmalarıyla açıklanmaya çalışılmıştır.[406] Bu anlayışı, Arap olmayanlar arasında da benimseyen pek çok kimse bulunmaktadır; ancak bunlar, içinde yaşadıkları bölgelerin kültürlerinden ve etnik yapısından etkilenmişlerse de, Araplaşmış oldukları için bu zihniyetin kalıpları dışına çıkmayı başaramadıkları görülmektedir. Arap olmayanlar arasında Hadis taraftarlığı zihniyetinin yayılmasının en önemli sebebi, reyin Ehl-i Sünnet'in dışında kabul edilen Mutezile, Mürcie ve diğer bazı mezheplerce yoğun bir şekilde kullanılması; dolayısıyla, bu mezheplerle birlikte reyin de mahkum edilmesidir. Hicri III. Asırdan itibaren ise, bu zihniyet fıkıhta Hadis taraftarlarının önemli bir kanadı olan Şafiiliği benimseyenler tarafından bu bölgelere taşındıysa da, pek başarılı olamadılar. Hatta bazı Hadis taraftarları, bu bölgeleri terk etmek zorunda kaldılar. Ancak bu anlayış, Hadis taraftarlarının rey aleyhtarlığı noktasında bir kırılmayı gerçekleştiren ve fıkıhta Şafiiliği benimseyen Eşarilik kanalıyla yayılma imkanı buldu.

Osmanlılar devrinde uzun bir sessizlik dönemi yaşayan Hanbelilik, Muhammed b. Abdülvehhab'ın Muhammed b. Suud'la 1744 yılında Dir'iye'de yaptığı anlaşma ile siyasi bir hareket hüviyeti kazanarak Suudi Arabistan Krallığı'nın doğuşuna zemin hazırlamıştır. Halen adi geçen devletin resmi mezhebi olarak varlığını sürdürmeye devam etmektedir.[407]

F. HANBELİ MEZHEBİ VE TASAVVUF

Tarih boyunca Hanbeli alimlerinin akaid konularında özellikle Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları konusunda çeşitli gruplarla ve bu arada bazı tarikat ve tarikat şeyhleriyle mücadele etmeleri, Hanbelilerin tasavvufa karşı olduklarına dair bir kanaatin doğmasına sebep olmuş gözükmektedir. Ancak Ahmed b. Hanbel'den itibaren günümüze kadar gelen büyük Hanbeli imamlarının içtimai hayattaki mücadeleci karakterlerinin aksine, bireysel hayatlarında mütevazı ve zahidane bir hayat sürdükleri görülmektedir. Bizzat Ahmed b. Hanbel hayatı boyunca zühd ve takva içinde yaşamış, idarecilerin ihsanlarından uzak durmuş bir alimdir. O, sadece zahidane bir hayat yaşamakla kalmamış, kendisinden önce bu şekilde zühd içerisinde yaşayanlarla ilgili rivayetleri toplayarak *Kitabu'z-Zühd*[408] adıyla bir eser de telif etmiştir.

---

[406] Fesevi, reyi esir çocuklarının işi olarak tanımlayan hadisi zikrettikten sonra Sufyan es-Sevri'nin hadisle ilgili şu ilginç yorumunu verir: "Biz bu hadis üzerine düşündük ve anladık ki, Medine'de reyi ilk konuşan Rabi'a, Kufe'de Ebu Hanife, Basra'da ise Osman el-Betti'nin her üçü de esir çocuklarından imiş." Bk. *Kitabu'l-Marife ve't-Tarih*, Bağdad 1975, III/20-21. İmam Malik de, Irak ehliyle ilgili olarak şöyle demiştir: "Onları Ehl-i Kitap gibi değerlendiriniz. Ne tasdik ediniz, ne de yalanlayınız." Bk. İbn Abdilberr, *Cami*, II/157.

[407] Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, III/170-171.

[408] Mekke, 1347/1927; Nşr. Muhammed Celal Şeref, İskenderiye, 1984; Nşr. Muhammed Said Besyuni Zağlul, Dımaşk 1406/1986; Türkçe terc. Mehmed Emin İhsanoğlu, İstanbul 1993, I-II. Bu eserde Hz. Peygamber'in zühdle ilgili söz ve davranışları ile çeşitli peygamberlerin zühd hayatına dair rivayetler, başta Hulefayi Raşidin olmak üzere ileri gelen sahabe ve tabiin büyüklerinin zühd hayatları ve bu konudaki sözleri yer almaktadır.

Hanbeliler arasında, Hace Abdullah-ı Herevi ve Abdulkadir-i Geylani gibi katı birer Hanbeli olan meşhur mutasavvıflar ve tarikat kurucuları da bulunmaktadır. İbn Receb'in, Hanbeli tabakatıyla ilgili, V/XI. yüzyılın ortalarından VII/XIV. yüzyılın ortalarına kadar ki bir dönemi içine alan *ez-Zeyl ala Tabakati'l-Hanabile*[409] adlı biyografik eserinde sufi ve zahid sıfatlarıyla nitelenen bazılarının kerametlerinin de sayıldığı doksan beş alime rastlanır.[410] İbn Receb, bunlardan Herevi için "Sufi",[411] Geylani için ise "zahid"[412] isimlerini kullanmıştır. Bu durum İbn Receb'in Hanbeli bilginlerini mutasavvıf olarak niteleme konusunda dikkatli davranma gereği duymadığını göstermektedir. Eserde tercüme-i halleri anlatılan beş yüz elli iki kişiden yaklaşık beşte birinin "sufi" adı verilebilecek şekilde zahidane bir hayat yaşadığı anlaşılmaktadır. Bu dönemde yetişen en önemli Hanbeli müelliflerden Muvaffakuddin İbn Kudame el-Makdisi, Bağdat'ta bizzat hocası Abdulkadir-i Geylani'den tarikat hırkasını giydiği gibi,[413] Benu Kudame ailesinden yetişen velüd bir Hanbeli müellifi ve İbnü'l-Mibred adıyla meşhur olan Yusuf b. Hasan b. Abdulhadi ed-Dımeşki de hocaları olan Şihab İbn Zeyd adıyla meşhur Ahmed b. Muhammed b. Ebu Bekir, İbnü'l-Aysavi künyesiyle meşhur Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Ba'li ve Muhammed b. Ebu'l-Hasan'dan tasavvuf hırkası giymiştir. Bu hocalardan ikincisi Kadiri, üçüncüsü ise bir zaviyenin şeyhi idi.[414] Aynı şekilde Yusuf b. Hasan b. Abdulhadi ed-Dımeşki tasavvufla ilgili olarak *el-Vukuf ala Tübsi's-Suf* ve *Sıdku't-Teşevvüf ila İlmi't-Tasavvuf* adında iki eser kaleme almıştır.[415] O *Tehzibü'n-Nefs* adlı eserinde ise ilim taliplerini meşayihten okumaya teşvik eder ve meşayihin bir nazarının dahi kafi geleceğini ve bunun bir iz bırakacağını, tasavvuf hırkası giymeleri halinde ise bundan hayır umulacağını, Selef'ten bir grup ulemanın da salih insanların elinden bu hırkaları giymeyi talep ettiklerini ve tasavvuf ehlinin de bu mübarek hırkanın giyilmesine önem verdiklerini söyler.[416] Yine aynı müellif, *Mugni zevi'l-efham ani'l-kütübi'l-kesire fi'l-ahkam ala mezhebi'l-İmami'l-*

---

[409] Eser İbn Ebi Ya'la'nın *Tabakatu'l-Hanabile*'si ile birlikte basılmıştır.

[410] İbn Receb, *Zeyl*, I/9, 32, 38, 42, 56, 71, 76, 77, 87, 89, 92, 143, 153, 157, 175, 182, 185, 188, 195, 201, 203, 244, 253, 271, 283, 294, 301, 318, 324, 327, 328, 333, 335, 375; II/3, 40, 47, 48, 59, 73, 105, 135, 142, 151, 164, 171, 185, 205, 213, 218, 224, 227, 229, 231, 232, 235, 245, 248, 257, 261, 262, 264, 270, 276, 278, 284, 288, 289, 291, 292, 297, 307, 315, 321, 336, 345, 349, 350, 351, 352, 357, 368. Özellikle XVIII. Asırda Hanbeliler'in tarikatlarla ilişkileri konusunda bk. J. Voll, "Non-Wahhabi Hanbalis of Eighteenth Century Syria", *Der Islam*, 49/1 (1972), 278-288.

[411] İbn Receb, *Zeyl*, I/42.

[412] İbn Receb, *Zeyl*, I/244.

[413] Makdisi, G, "L'İsnad İnitiatique Soufi de Muwaffak ad-Din İbn Qudama", *Religion, Law and Learning in Classical İslam*, Norfolk 1991, s. VI/94.

[414] Yusuf b. Hasan b. Abdulhadi ed-Dımeşki, *Kitabu'l-Kavaidi'l-Külliyye ve'd-Davabiti'l-Fıkhiyye*, (nşr. Casim b. Süleyman el-Fuheyd ed-Devseri), Beyrut 1415/1994, s. 19, 21, (Naşirin mukaddimesi).

[415] Yusuf b. Hasan b. Abdulhadi ed-Dımeşki'nin hayatı ve eserlerinin geniş bir listesi için bkz. *Kitabu'l-Kavaidi'l-Külliyye ve'd-Davabiti'l-Fıkhiyye*, s. 11-36, (naşirin mukaddimesi); Muhammed Kemaleddin b. Muhammed el-Gazzi, en-Na'tu'l-Ekmel, s. 69-72; Georges Vajda, "Trois manuscrits dela bibliotheque du savant damascain Yusuf İbn Abd al-Hadi", Journal Asiatique, CCLXX (Paris 1982), s. 229-256.

[416] Yusuf b. Hasan b. Abdulhadi ed-Dımeşki, *Kitabu'l-Kavaidi'l-Külliyye ve'd-Davabiti'l-Fıkhiyye*, s. 28-29.

mübeccel Ahmed b. Hanbel adlı fıkıh kitabında tasavvufi konularla ilgili bir fasıl açmış ve burada mutasavvıf terimini tarif ederek tasavvufi bazı esas ve ilkeleri özetlemiş, tasavvufun derecelerini sekiz ana kısma ve her dereceyi de kendi arasında çeşitli menzillere ayırmıştır.[417] Onun bu tasnifinin ve görüşlerinin tasavvuf ehlinin yaklaşımlarına uygun olması bir yana, böyle bir bölümü füru-i fıkıhla ilgili bir kitaba almış olması da Hanbeli fıkıh kitaplarının sistematiği açısından dikkate değer bir ayrıcalıktır.

Bütün bu örneklerden, Hanbelilik ile sufilik arasında kuvvetli ve yakın bir ilişkinin bulunduğu görülmektedir. Bu ilişki, sadece onların ortak ruhi kaynaklarından yani Kur'an'dan değil, aynı zamanda onların İslam'ın erken bir döneminde doğan dini hareketler olmalarından da gelmektedir. Hanbeliler ve sufiler, akılcı ve re'ycilere karşı muhalif olarak Ehl-i Hadis'e mensup idiler ve bu yakın ilişki onların akılcı kelama karşı ortak, aktif ve sürekli düşmanlıklarını açıklamaktadır. Dahası, sufiler ve Hanbeliler muamelelerin şekilciliğini aşarak "Amellerin ancak niyetlere göre olduğu"nu doktrinlerinin ayırt edici bir vasfı haline getirmişlerdir. Ehl-i Sünnet dairesi içinde yer alan Hanbeliler'le sufiler ehl-i re'ye, kelama veya akılcı teolojiye karşı ortak bir mücadele yapmışlardır.[418]

Hanbeli alimlerinin bu zühdlerine rağmen tarihte bazı mutasavvıflarla da tartışmışlardır. Mesela, Hanbeliler'in Muhyiddin İbnu'l-Arabi ve onun fikirlerinden esinlenen *İttihadiyye* fırkası ile mücadeleleri meşhurdur.[419] Bu tartışmaların özellikle marifetullah, sıfatullah, hulul, vahdet-i vücud gibi kavramlar etrafında cereyan etmesinden, Hanbeliler'in bu mücadeleyi Selefi tevhid anlayışını korumak için yaptıkları ve zühd takva, vera', sevgi ve tevazu gibi konularda mutasavvıflarla bir ihtilafları bulunmadığı anlaşılır. Dolayısıyla tasavvufun "zühd ahlakı" olarak sınırlandırılması halinde Hanbeli mezhebinin ona çok olumlu baktığı, ancak hulul, marifet ve ibaha gibi çeşitli prensiplerine, felsefi boyutuna ve türbe, musiki ve ayinle ilgili çeşitli bid'atlarına karşı çıktığı görülür. Bu da Hanbeli mezhebinin Selefi akaid ilkeleri açısından tutarlı bir yaklaşım tarzıdır.[420]

---

[417] Yusuf b.Hasan b.Abdulhadi ed-Dımeşki, *Mugni zevi'l-efham*,(nşr.Eşref b.Abdülmaksud), Riyad 1416,s.71-74.

[418] Makdisi,G, "The Hanbali School and Sufism", *Religion, Law and Learning in Classical İslam*,V/120; Makale aynı başlıkla *ACTAS IV CONGRESSO DE ESTUDOS ARABES E ISLÂMICOS COIMBRA-LISBOA 1 A 8 DE SETEMBRO DE 1968* Leiden 1971 de yayınlanmıştır. a. mlf., "Hanabilah", Encyclopedia of Religion, VI/181.

[419] İbnü'l-Arabi'nin *Fususu'l-Hikem* adlı eserindeki hulul ve ittihadı çağrıştıran çeşitli görüşlerinin tenkidi için İbn Teymiyye *er-Reddü'l-akvam ala fi Fususi'l-hikem* adında bir risale kaleme almıştır. Bk. *Mecmuu Feteva* I/362-451.İbn Teymiyye'nin bazı mutasavvıfların Allah'ın sıfatları, ittihad ve hulul konularına dair görüşleri hak. değerlendirmeleri için bk.*Mecmu'atu'r-resail*,I/33,36-38,47-50,60,73-86,91-95,111-115,119,126-131.

[420] Hanbeliler'le mutasavvıflar arasındaki ilişkiler konusunda bkz. Tıblavi Mahmud Sa'd, *İbn Teymiyye'de Tasavvuf*, (terc. Ali Durusoy) İstanbul 1989; Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1979, s. 66-72, 15-169; Massignon, "La Survie d'al-Hallaj, Tableau Chronologique de son Influence apres sa Mort", BEO, XI (1945-1946), 131-143; J. Chabbi, "Fudayl b. İyad, Un Precurséur du Hanbalisme (187/803)", BEO, XXX (Damas 1978), 331-345; Makdisi, "The Hanbali School and Sufism", *Religion, Law and Learning in Classical*

Başlangıçta sadece bir zühd ve takva hareketi olarak başlayan ve tefekküre dayanan tasavvufi yönelişler, daha sonraları Hritiyanlık, Neo-Plotinizm, Gnostizm, Hermetizm ve Budizm'den birçok unsurları kendi içine alarak, mistik ve panteistik evrelerden geçerek, belli zamanlarda ideolojik ve siyasal bir karaktere bürünmüştür.Gnostik ve Hermetik kökenli bu mutasavvıflarla Hadisçiler arasında yakın bir ilişki söz konusudur. İlk mutasavvıflar, bir müddet sonra hadis ehliyle yakından ilişkili tek bir hareket oluşturdular. Mutasavvıflar da hadisçiler gibi Mutezili temsilcileri sevimsiz buldular.[421]

Bişr el-Hafi, "yalın ayaklı Bişr", Merv'li tövbekar bir şakî idi. Kendisi, halk önünde afişe edilmesinde farklılık görmediğinden, çoğunlukla Melametiyye'nin atası olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca Bişr, Hanbelîlik'te birtakım lakaplara nail olmuştur. İbn Hanbel'in muasırı ve tanınmış bir Hanbeli olan Abdullah b. el-Verrak onun tilmizlerindendi. Rafıza'ya karşı düşmanlığını asla saklamayan İbn Batta, itikadi eserinde, üç yerde Bişr'i geleneksel Sünniliğin önde gelen otoritelerinden biri olarak zikreder. İbnu'l-Cevzi de, Bişr el-Hafi'nin meziyetlerine bir monografi tahsis eder. *Telbisu İblis* yazarı İbnu'l-Cevzi'nin birtakım mutasavvıflar tarafından İslam'a sokulan bidatlar konusundaki sertliği göz önünde bulundurulunca, bu tarihi Hanbelîliğin Bişr el-Hafi'ye karşı gerçek bir düşmanlık takınmış olup olmadığı hususunu açıklamak zordur. Esasen güçlü bir hukuki formasyona sahip olan Bişr, çok katı ve açıkça Şiiliğe karşı bir sünni mistik ekolün kurucusudur.[422]

Meşhur Muhâsibî, İbn Hanbel'in kendisini bir bakıma şüpheli bir bidatçi ve ziyaret edilmesi haram olan birisi olarak mütalaa etmesine rağmen, Mütevekkil'in sünni tepkisinden endişelenmemiştir.[423] İbn Hanbel'in onu suçlaması, gönül samimiyetini gaye edinen bir sufi olmaktan çok mütekellim olmasındandır.[424]

Daha sonra ortaya çıkan Hüseyin b. Mansur el-Hallac, Allah'ın yiyen içen bir varlık biçiminde zuhur ettiğini söylemiştir. Tasavvuf ve fıkıh ehli onun düşünceleri hakkında ihtilafa düşerken, Kelamcıların hepsi onu tekfirde birleşmişlerdir. Ancak Hanbelilerden Haşviyye ve Müşebbihe'nin büyük bir grubu ile Salimiyye'den bir kısmı Hallac'ı tasvip edip düşüncelerini kabullenmişlerdir. Bu yaklaşım tarzı Bağdat'ta bir taraftan Salimiyye'nin Hallac'ın düşüncelerine olan bağlılığını, diğer taraftan Hanabile'nin ona olan taassubunu göstermektedir. Bunlar

---

İslam, V/115-126; a. mlf., ""L'Isnad Initiatique Soufi de Muwaffak ad-Din İbn Qudama", *Religion, Law and Learning in Classical İslam*, VI/88-96.

[421] Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, I/358. Bk. Goldziher, Hadiste Yeni Eflatuncu ve Gnostik Unsurlar, AÜİFD. XXXVI/405. Bk. Mahmut Ay, Mutezile Siyaset İlişkisi, s. 216-223.

[422] Laoust, *İslamda Ayrılıkçı Görüşler*, s. 133-134.

[423] Bağdadi'ye göre, el-Muhasibi'nin kelam, fıkıh ve hadis konularındaki eserleri Eşari ekolü sufi, fakih ve mütekellimleri için temel eserlerdir. Bk. *Usulü'd-Din*, s. 308-309. Hanbeliliğin kendi alanıyla ilgili tavrı için bk. İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/62.

[424] Laoust, *İslamda Ayrılıkçı Görüşler*, s. 134.

Bağdat'ta fitneyi körüklemişlerdir. Usulcü ve sufi bir mezhebe sahip olan Salimiyye fırkası İslam dünyasında büyük bir etkiye sahipti. Bunlar Maliki mezhebinin zahid kelamcıları idiler.[425] Salimiyye fırkasının akidesine gelince, en önemli görüşleri şunlardır. Evrende sürekli yaratılış vardır. Allah her anda bir şeyler yaratmaktadır. Her hareket ve sükunda O'nun müdahalesi vardır. Kadim fiilini her yerde yeniden tecelli ettirmektedir ve özellikle her bir Kur'an okuyanın diliyle. İnsanlar Allah'ı ahirette açıkça görecekleri için Allah insan suretinde tecelli etmektedir. O "Muhammedî" olduğu gibi "Muhammedî" suretinde tecelli eder. Aynı şekilde o kendi velilerine dünyada alenen tecelli eder.[426]

Salimiyye fırkası böylece sufiyye arasında Allah'ın suretler halinde tecelli ettiğini yaymıştır.[427] Salimiyye fırkasının akaid konusundaki diğer görüşleri şunlardır: Şeriatla amel etmek Allah'ın irade ettiği bir teklif ile gerçekleşir. Peygamberler evliyadan efdaldir. Hikmet ile nakil aynı mertebededir, aralarında ayırım yoktur. Salimiyye fırkası mensupları, Ebu Yezid-i Bestami'ye "sübhanî, sübhanî"[428] (kendimi tesbih ederim, kendimi tesbih ederim) dediğinden dolayı hücum etmelerine rağmen onlar da Allah'la ittihadı iddia etmişler ve insanları bu fikre davet etmişlerdir. Sufinin ittihadı, (Allah'la bir olması) ancak müridin, zatını, ezelde takdir edilmiş olduğu üzere inniye-i ilahiyeye mutabık olarak iddia etmesiyle tamamlanır. İşte rububiyetin sırrı budur. Salimiyye'nin ittihad düşüncesine saplanması aslında bu fırkanın müşebbihe olması sonucudur. Bunun içindir ki, Allah'ın sırlarını açığa vurduğu için cezalandırılması gerektiğini söylemelerine ve onu zemmetmelerine rağmen Hallac'ı mazur gösterdiklerini görüyoruz.[429]

Salimiyye fırkasının Hallac-ı Mansur hakkında görüşü mutedil olan çoğu tasavvuf çevrelerinde büyük kabul görmüştür. Bu mutasavvıflar, Hallac'ın, Allah'ın sırlarını açığa vurduğu için hata ettiğini ve bunun için de şeriatın kılıcını hak ettiğini söylemişlerdir.[430] Teşbih mantığı hulul ve ittihad gibi içinden çıkılması güç bir sonuç doğurdu.[431] Keza Ebu Talib'in rakibi ve muarızı olan Ebu Serrac et-Tusî'nin *el-Lüma'* adlı kitabı sayesinde de bu görüşler korunmuştur. Aynı şekilde, Salimiyye fırkasının hasımlarından Hanabile'nin bazı kitaplarında da bu fırkanın çoğu görüşleri yer almıştır. Özellikle Ebu Ya'la el-Ferra'nın *Kitabu'l-Mu'temed fi Usuli'd-Din* adlı eseri de bu türdendir. Ebu Ya'la bu kitabında

---

[425] Bağdadi, *el-Fark*, s. 202. (Türkçe tercüme); Neşşar, *İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, II/24-25.
[426] İbn el-Cevzi, *Telbisu İblis*, s. 164; Bağdadi, *el-Fark*, s. 158.
[427] Neşşar, *İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, II/25.
[428] Ebu Nasr Serrac et-Tusî, *el-Lüma'*, s. 472, (Türkçe tercüme, s. 382.).
[429] Neşşar, *İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, s. II/27-28.
[430] Neşşar, *İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, s. II/27-28.
[431] Masignon'a göre, Salimiyye fırkasının görüşleri Ebu Talib el-Mekki'nin *Kutû'l-Kulub* kitabı sayesinde muhafaza edilerek bize ulaşmıştır. Masignon, *Dairetu'l-Maarif el-İslamiyye ani's-Salimiyye*, (Neşşar, age. II/28).

Salimiyye'ye ait on altı mesele saymıştır.[432] Bunlardan onunu Abdulkadir Geylani'nin *Ğunye* adlı kitabından aktarmıştır. Hanbelilerden İbn Ferra, İbn Cevzi ve İbn Teymiyye gibi çoğu kimseler Salimiyye'nin akaidine hücum etmişlerdi. Aynı şekilde, Eşari ve İbn Hafif de eleştirilerde bulunmuştur. Salimiyye, -ki Kerramiyye'nin aynıdır- ölümle ahiret arasında nefsin dirilişine iman eden ender kelamcılardan sayılırlar. Salimiyye fırkası Ehl-i Sünnet sufilerinden büyük bir kısmının ilham kaynağı olmuştur. Sufiler -Ebu Bekir el-Vusta'tan başlayarak- Salimiyye'ye yönelmekte ve ondan ilham almaktaydılar. İmam Gazali de hayatının ikinci döneminde *İhyau Ulumi'd-Din*'i, *Kutü'l-Kulub*'dan ilham alarak yazmıştır. *Kutu'l-Kulub* ise tamamen Salimî'dir. Salimiyye fırkası Batınıyye'den olan İsmailiyye'ye benzer biçimde Endülüs'te İbn Bircan'dan başlayarak İbn Kasiy ve İbn Arabi'ye kadar bir çok sufiyi etkilemiştir. İbn Teymiyye; Muhyiddin'i Arabi'nin vahdet-i vücud konusunda açıkladığı görüşlerin çoğunda Salimiyye fırkasının üslubunu görmektedir. Daha sonra Salimiyye'nin bir çok görüşü Şazeliyye tarikatı itikadâtı arasında muhafaza edilmiştir.[433]

Kerramiyye fırkası, ilk kurucusu olan Muhammed b. Kerram'a nispet edilir.[434] Muhammed b. Kerram tecsim fikrinin yanısıra zühd ve tenessük örneklerini de verdi. Ne usulünde ve ne de cüziyatında Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat akidesiyle uyuşmayan bu felsefi mezhebi İslam dünyasına takdim ettiğinde büyük gürültüler kopmuştu. İbn Kerram sufi olması sebebiyle suçlanmamış; Allah'ın bir cisim olduğu görüşünü savunmak ve sıfatullahın Allah ile kaim olduğunu ispatlamak ve Mutezili'lerle hadisçileri karşı karşıya getiren anlaşmazlığa bir çözüm bulmaya çalışmak için, ihdası fi'z-zat mefhumunu kelama sokmakla suçlanmıştır. Aynı şekilde, onun mürcii tipi iman tarifi de, bir uzlaşma arzusunun neticesidir. Buna göre iman, "*ikrar, lafzen tasdik ve niyetten ibaret*"tir. İslam'ı kabul etme niyetinin olması, şeriat tarafından emredilen dini vecibelerin ifası ile her türlü yeni düzenlemeden kurtarır.[435] Kerramiyye fırkası günümüzde müteahhirin selefiyesi olan Hanbeliler arasında halen de yaşamaktadır. Kerramiyye, hadis ehline ve Şia'ya belalar yağdırdı. Bu yönüyle Haricilere en yakın olan bir mezheptir. Onlar mücessimedirler.[436] Burada şunu kesinlikle vurgulamak gerekir ki, "tecsim" halkın, çoğunluğunun anlayışına "tenzih"ten daha yakındır Halkın çoğunluğu nezdinde tecsim daha çok yankı uyandırır.[437] Kerramiyye sıfatlar konusunda teşbih ve tecsime düşmüşlerdir. Kendi tevillerini "lafzen değil mana olarak ve mecaz değil hakikat olarak" kabul etmişlerdir. Bunlardan anlaşılıyor ki, Kerramiyye

---

[432] Ebu Ya'la el-Ferra, *el-Mu'temed fi Usuli'd-Din*, s. 217-221.
[433] Masignon, *Dairetu'l-Maarif el-İslamiyye ani's-Salimiyye*, (Neşşar, age. II/29).
[434] Şehristani, *el-Milel*, I/41-43.
[435] Laoust, *İslamda Ayrılıkçı Görüşler*, s. 135.
[436] Bağdadi, *el-Fark*, s. 160-161; tercüme); Şehristani, *el-Milel*, I/159.

mensupları aynı zamanda Hanbeli mezhebine müntesip olduklarını da yüksek sesle söylüyorlardı. Çünkü İbn Hadid, Ahmed b. Hanbel ve arkadaşlarının Kerramiyye'nin görüşlerinden farklı düşündüklerini söylemeye kendini zorunlu hissediyordu. Ahmed b. Hanbel tevilden vazgeçmeye, Kur'an ve Sünnet'te varid olanları olduğu gibi kabul etmeye, tevile hiçbir şekilde dalmamaya, "tevilini ancak Allah bilir ayetinin anlamı önünde teşbih ve tecsime tevessül etmeden durmaya gayret göstermiştir.[438]

Kerramiyye'nin etkisi büyük selef alimi ve mutasavvıfı olan Herevi el-Ensarî'de[439] açıkça görülür. Daha sonra büyük İslam düşünürü ve alimi İbn Teymiyye de Kerramiyye'nin görüşlerini paylaştı. Başka bir ifade ile, bu tecsim ve teşbih düşüncesine Haşviyye yardım ettiği gibi İslam mütefekkirleri de Kerramiyye'nin düşüncelerinin destekçisi oldular.[440]

Teşbih ve tecsim düşüncesi en güçlü şeklini Herevi el-Ensarî ile kazanmış oldu. Selefi tasavvuf usulünü ortaya koyan bu seçkin sufinin görüşlerinin teşbih ve tecsimle sonuçlanması kaçınılmazdı. Herevi el-Ensari, *Zemmu'l-Kelam ve Asluhu*[441] adlı bir kitabı vardır. Kitapta, teşbih akidesi dile getiriliyor, maddi bir arşiyet anlayışı yanında Allah hakkında maddi bir istiva öne çıkarılarak maddi anlamda rüyetin gerçekleşeceği ve Allah'ın bundan maddi bir zevk alacağı öne sürülüyor. Tecsim ve teşbih daha sonraları neredeyse Müslümanlar nezdinde en tehlikeli gnos olarak intişar eden vahdet-i vücud şekline dönüşmüştür[442] Herevi el-Ensari tipik bir Kerramiyye örneğidir. Kerramiyye mensupları gibi Herevi de bir zahid idi. Daha sonraları tam bir sufi oldu. Kerramiyye vahdet-i vücud yolunu tuttuğu gibi Herevi de aynı yolu izledi. Herevi el-Ensari'yi, Kerramiyye'nin düşünceleriyle ve görüşleriyle karşılaştırmadan anlamak mümkün değildir.[443]

---

[437] Neşşar, *İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, II/34.
[438] İbn Ebi'l-Hadid, *Nehcu'l-Belağa*, I/295.
[439] Geniş bilgi için bk. el-Efgani, Muhammed Said, *Şeyhu'l-İslam Abdullah el-Ensari el-Herevi, Mebadiuhu ve Arâuhu'l-Kelamiyye ve'r-Ruhiyye*, Camiatu'Ezheri'ş-Şerif, Daru'l-Kütübi'l-Hadise, Mısır. Ts.
[440] Neşşar, *İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, II/53.
[441] Tah. Semih Dugaym, (I. baskı) Beyrut 1994.
[442] Neşşar, *İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, II/54.
[442] Neşşar, İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu, II/54.
[443] Neşşar, İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu, II/54.

İKİNCİ BÖLÜM

İMANLA İLGİLİ MESELELER

İman, akaid ilminde önemli bir konudur. İnanç, doğası itibariyle bireysel varoluşa ait bir olgudur ve doğrudan bilimsel yöntemlerle açıklanması kolay değildir.[1] Bundan dolayı imanın kalbin bir eylemi olması[2] ve "mutlak tasdik"[3] olarak açıklanması, "tasdikin olduğu yerde imanın olması"[4] "tasdikin ise kalp ve dil ile birlikte olması"[5] imanın kalp ile tasdik etmek olduğunu ortaya koyar.[6] Kur'an'da da iman küfrün çelişiği olarak nitelenir[7] ve bilgi değildir.[8] İmanın merkezi kalpdir ve imanda kalp ile tasdik esastır.[9]

Hz. Osman'ın şehadeti ile başlayıp Cemel, Sıffin savaşları ve Kerbela olayı ile gelişen hadiseler, beraberinde imanla ilgili bir takım meseleleri gündeme getirmiştir. Cemel ve Sıffin savaşlarından sonra, Haricilerin, Hz.Osman, Hz.Ali ve taraftarlarını, hakemleri, tahkimi kabul edenleri,[10] büyük günah işleyenleri tekfir etmeleri ve özellikle Harici Nafi' b. el-Ezrak ve taraftarlarının bütün büyük günah işleyenleri tekfir ederek ebedi cehennemlik ilan etmeleriyle,[11] İslam düşüncesinde iman ve amel konusuyla ilgili olarak; iman, küfür, nifak, fısk, büyük günah, vaad ve vaîd gibi problemler tartışılmaya başlanmıştır. Bu sebeple, iman, İslam, küfür ve nifak kavramları ve bunların kimler için kullanılabileceği meselesi, Müslümanlar

---

[1] Maturidî'ye göre, bilgi iman değildir. Ama cehalet insanı yalanlamaya götürdüğü gibi bilgi de insanı tasdike götürür. (*Kitabu't-Tevhid*, s. 380) Yani, bilgi imana götüren vasıtalardan biridir. Bu da göstermektedir ki, iman bilgi değildir. (İbn Hazm,*el-Fasl*, III/398.) İbn Hazm, İblis kıssasını örnek göstererek, "Şeytan, Allah'ı bilmesine rağmen, kafirlerden oldu," görüşünü ileri sürmektedir. Bilginin iman haline gelmesi için, "doğru olduğunu bildiğimiz bilgiye 'kalben bağlanmamız' gerekir ki, tasdikin anlamı budur". (Izutsu, *İsl.Düş.İman Kav.* s.170).

[2] Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 373-381. Abdullatif el-Harputî, *Tenkihu'l-Kelâm*, s. 211.

[3] Sabuni, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, s. 89; krş. İbn Hazm, *el-Fasl*, III/189.

[4] Sabuni, *el-Bidaye*, s. 90. İman konusundaki tartışmalar için bk. Nesefi, *Tabsıra*, II/799-822.

[5] Nesefi, *Tabsıra*, II/797.

[6] Nesefi, *Tabsıra*, II/800.

[7] Bakara-108, 256; Al-i İmran-177. Bakara-108. ayeti hakkında Esed, "Lafzen, 'her kim imanı, hakikati inkarla değiştirise' -yani, her kim Kur'an mesajının gerçekliğinin derunî kanıtını kabul etmez ve bunun yerine, onun ilahî kaynaklı oluşunun somut şekilde ispatını talep ederse- 'Daha önce Hz. Musa'dan istenilen şey', İsrailoğullarının 'Allah'ı yüzyüze görme/Allah ile karşı karşıya gelme' istekleriydi" yorumunu yapar. *Kur'an Mesajı*, I/30-31

[8] 2/Bakara-146; 6/Enam-20; 16/Nahl-106; 30/Rûm-56.

[9] 3/Al-i İmran-167; "Onlar o gün, kalplerinde olmayanı ağızlarıyla söyleyerek imandan çok irtidada (küfre) yaklaştılar. Halbuki Allah, gizlemeye çalıştıklarını çok iyi bilmektedir". Bu, Medine'den Uhud Dağı'na giderken, Hz. Peygamber'in aslında savaşmaya niyetli olmadığı şeklindeki sahte mazerete dayanarak onu terk eden üçyüz kişiye işaret etmektedir. Ancak, bir savaş çıkacağına kalben inandıkları halde Allah'ın davasını terk etmeleri, neredeyse O'nu inkar etme anlamına gelmektekteydi". Esed, *Kur'an Mesajı*, I/124.

[10] Harici hareketinin gerçek sebebi tahkim değildir; bu konuda ortaya çıkan ihtilafın altında yatan esas unsur "dini tefsir farkı değil, siyasi kanaattir". (Fığlalı, *İbadiye'nin Doğuşu*, 56-57. Krş. Fazlurrahman, *İslam*, s. 70). Hakem olayını ise Hariciliğin doğuşunda zahiri sebep olarak görebiliriz. (Talibi, *Erau'l-Havarici'l-Kelamiyye*, s. 81; Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 214.)

[11] "Cemel ve Sıffin olaylarına karışan her grup, kendi açısından haklı olduğunu göstermek için, dini gerekçeler ileri sürmüşlerdir". Yazıcıoğlu, *Maturidi ve Nesefi'ye Göre İnsan Hürriyeti*,s.5."Ancak karşı tarafı, eylem ve kararlarından dolayı küfürle itham eden, kendi gibi düşünmeyen müslümanları kafir sayan (İbn Hazm,*el-Fasl*, II/115) ve sistemli bir şekilde "İslam'da tekfir hareketini ilk başlatan" (Kılavuz,*İman-Küfür Sınırı*,s.243) Haricîler olmuştur. İman-siyaset ilişkisi hakkında geniş bilgi için bk.Akbulut,*Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*,220-223.

tarafından tartışılan ilk problemler olmuşlardır.[12] Hariciler kendi fikirlerini benimsemeyen Müslümanlara kafir muamelesi yaparak, onların mallarını ve kanlarını helal görürken;[13] buna tepki olarak Mürci'e,[14] Müslümanların birliğini her şeyin üstünde tutan bir iman anlayışı getirmeye çalışmıştır. İman ve amel ile ilgili bu iki mezhep arasındaki tartışma, daha sonra, Hadis Taraftarları (Hanbeliler) ile Mürci'e arasında devam etmiştir. Hadis taraftarları, büyük günah işleyenin tekfiri ve ebedi cehennemde kalması fikri hariç, imanın artma ve eksilme kabul edeceği, amellerin imanın bir parçası olduğu gibi konularda Haricilerle aynı düşüncededirler. Diğer taraftan, büyük günah işleyenin mümin ya da kafir olmayıp, bu ikisi arasında bir yerde, yani fâsık olduğu ve ebedi ateşte kalacağı fikriyle ortaya çıkan Mutezile ise, bu tartışmalarda Mürci'e karşısında yer almıştır.

İslam düşüncesinde, bu tartışmalar çerçevesinde, iman amel ilişkisi konusunda, birisi Mürcie'nin, diğeri *Ashabu'l-Hadis*'in (daha sonra Hanbeliler) olmak üzere iki ayrı iman nazariyesi geliştirilmiştir.[15] Mutezile ve Şia, bu tartışmalarda Mürcie'nin karşısında yer almıştır. Ashabu'l-Hadis iman konusunda Hariciler'le müşterektirler. İmanı; ikrar, tasdik veya her ikisi şeklinde tanımlayarak amelleri imanın dışında bırakan Mürcii iman nazariyesi,[16] imanda müminlerin eşitliği, iman ve İslam'ın aynı olduğu, imanın artıp eksilmediği, şartlı ve şüpheli imanın geçersiz olduğu, imanda istisna, büyük günah işleyenin dünyada fâsık mümin olduğu, ahiretteki durumunun ise Allah'a kaldığı ve Allah'ın vaadinde değişme olabileceği, fakat vaîdinde olmayacağı gibi bazı öncüllerden oluşmaktadır.[17] *Ashabu'l-Hadis*'in önde gelenleri, özellikle Ahmed b. Hanbel ve çevresi, Haricileri takip ederek ve onlardan yana tavır koyarak, bu fikirleri benimseyenleri Mürcii olarak tanımladılar.[18]

Hadis taraftarlarının, Harici iman nazariyesinden yana tavır koymasıyla bu konudaki tartışmalar farklı boyutlara taşınarak, Mürcie ile Hadis taraftarları arasında uzun süre devam eder. Onlar, bu konuda yazdıkları kitaplarda kendi fikirlerini yansıtan müstakil başlıklar koymak suretiyle, Mürcie'nin görüşlerini çürütmeye çalıştılar. O dönemde Selefi veya Hadis taraftarlarını Ahmed b. Hanbel ve yakın çevresi oluşturur.

---

[12] İbn Receb el-Hanbeli, *el-Camiu'l-Ulum ve'l-Hikem*,İskenderiye ty.,s. 31-32; Kutlu, *İslam Düş.İlk Gel.*s. 73-74.
[13] İbn Hazm, *el-Fasl*, I/115; İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, I/196, Kahire 1343-1925; İbn Cevzi, *Telbîs*, s. 95.
[14] Gurabi, Ali, *Tarihu'l-Fıraki'l-İslamiyye*, s. 14, Mısır 1948; Kadî, Numan, *el-Fıraku'l-İslamiyye fi Şi'ri'l-Emevî*, s. 263, Kahire 1970; Tritton, *İslam Kelamı*, s. 46; Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 23.
[15] Madelung, Ebu Ubeyd'in *Kitabu'l-İman* adlı eserini esas alarak, bu iki iman nazariyesini ele alan bir makale yazmıştır. Bk. "Early Sunni Doctrine Cencerning Faith as Reflected in The Kitab al-İman of Abu Ubayd al-Qasım b. Sallam (224/839)", *Der Islam* LIX (1982), 1, s. 232-254; Kutlu, a.g.e. s. 74.
[16] Ahmed b. Hanbel, "İman sözdür diyen mürcii'dir" der. Bk. Hallal, *es-Sunne*, III/565. (üç yerde). J. Meric Pessagno da, Ebu Ubeyd'in *Kitabu'l-İman*'ındaki Mürcii iman nazariyesi üzerine müstakil bir makale yazmıştır. Bk. "The Murjia and Abu Ubayd", JAOS LIX (1975), s. 387-394.
[17] Geniş bilgi için bkz. Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000, s. 104-147.
[18] Hallal, *es-Sunne*, III/566; İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/29.

Temel tartışma konuları, büyük günah işleyen mümin midir, kafir midir? Yine kişi iman etmekle birlikte haksız yere adam öldürür, zina yapar, hırsızlık ederse, bu kişi yine de mümin midir? Başka bir ifade ile amel imandan bir cüz müdür? İşte, ortaya çıkan bu gibi problemler karşısında imanın tarifine ihtiyaç duyulmuş; yapılan tariflere göre de imanla ilgili meselelerde görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Ayrıca imanla ilgili meseleler, tariflere uygun biçimde çözümlenmek istenmiştir.

Hanbeliler imamet konusunda Şia; kader, sıfatlar, tevhid ve adalet konusunda Mutezile; İman konusunda Mürcie'yle önemli fikir ayrılıkları bulunurken; iman konusunda Mutezile ve Haricilerle aynı fikirdedirler. Bu sebeple, akideyle ilgili yazdıkları genel eserlerde, Şia, Mutezile ve Mürci'e mezheplerinin eleştirilmesine, her fırsatta yer vermeye çalışmışlardır. Diğer konulardan farklı olarak, iman konusunun uzun süre tartışılması ve tartışmaların yazılı edebiyâta yansıması, sosyal hayatın gerçekleriyle ilgilenmeksizin konunun son derece teorik çerçevede tartışılmasına sebep olmuştur. Ayrıca, imanla ilgili problemlerin girift ve iç içe olması dolayısıyla, bu eserlerde özel başlıklar konulmuşsa da, tekrardan kaçınılmamıştır.

A. İMANIN TANIMI

İmanın ne şekilde tanımlanabileceği, ilk defa Mürcie tarafından gündeme getirilmiş ve uzun süre tartışılmış bir sorundur.[19] Bu konudaki temel problemler şunlardır: İman kavramının özünü oluşturan şeyler nelerdir. İman, söz mü, niyet mi, fiil mi, ikrar mı, tasdik mi veya bunların bütünü müdür? İmanın tanımında bunlardan hangisinin önceliği söz konusudur? İman, inanılacak nesnelere göre tanımlanabilir mi? İman edilecek nesneler nelerdir?

İslam mezheplerinden Mutezile,[20] Şia[21] ve bütün Hariciler, amellerin imanın tanımına sokulması konusunda birleşmişlerdir. Hariciler, imanı "farz kılınan bütün iyilikleri kalple, dille ve diğer organlarla yerine getirmek" veya "taatlerin bütünü"[22] olarak tanımlarken; Mürcie, imanı "söz (ikrar+tasdik)" olarak veya "sadece kalbin fiili/marifet" ya da "hem dilin hem de kalbin eylemi", yani tasdik olarak tanımlamışlardır.[23]

Hadis Taraftarları ve Hanbeliler, amellerin imanın bir unsuru kabul edilmesinde Haricilerin tavrını aynen benimsemekle beraber, imanı oluşturan diğer unsurları onlardan farklı bir şekilde tespit etmişlerdir. Bununla birlikte, onların imanla ilgili birbirinden farklı pek çok tanım yaptıkları görülmektedir. Bunlardan bazıları şunlardır:

---

[19] Eşari, *Makalat*, I/197; Malatie, et-*Tenbih*, s. 149; Akbulut; *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 224-225.

[20] Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s. 101; Eşari, *Makalat*, s. 266 vd.; İbn Hazm, *el-Fasl*, III/188. Kâdî Ebu Ya'la, Mutezilenin çoğunluğunun, şer'i imanı gizli ve açık, vacip ve mendup bütün ameller olarak tanımladığını söyler. Bk. *Mesailu'l-İman*, s. 156.

[21] Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s. 101; İbn Hazm, *el-Fasl*, III/188.

[22] Haricilerin iman tanımları ve bu konudaki görüşleri için bk. İbn Ömer el-Ezdi, *Camiu's-Sahih*, III/5-6; Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s. 101-102; İbn Mende, *Kitabu'l-İman*, I/331; İbn Hazm, *el-Fasl*, III/188.

[23] İbn Mende, *Kitabu'l-İman*, I/331. Tasdik hk. bk. Akbulut, Sahabe Dönemi İktidar Kavgası, s. 229-230.

1. İman; söz ve ameldir.[24]

2. İman; dil ile ikrar, kalp ile tasdik, organlarla işlenen ameldir.[25]

3. İman; dil ile ikrar, kalp ile inanmak, tasdik etmek, bilmek, rükünleri işlemektir.[26]

4. İman; dil ile ikrar, kalp ile onaylama ve amel etmektir.[27]

5. İman, marifet, ikrar ve ameldir.[28]

---

[24] İbn Ebi Şeybe, *Kitabu'l-İman*, s.46; Salih b.Ahmed, *Siretü'l-İmam Ahmed b.Hanbel*, thk.Fuad b. Abdulmunim Ahmed, Riyad 1995, s. 82; Abdullah b. Ahmed, *es-Sünne*, I/308; Nisaburi, *Mesailu'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, II/162; Eşari, *Makalat*, s. 293 (Ritter); İbn Ebi Asım, *Kitabu's-Sünne*, I-II/447; İbn Ebi Hatim er-Razi, "Kitabu Ehli's-Sünne", s. 37-38; Halimi, *Kitabu'l-Minhac*, I/80. Ahmed b. Hanbel de aynı tanımı yapar. "İman; söz ve ameldir; dil ile söylemek, rükünleriyle amel etmektir". Bk. İbn Ebi Ya'la,*Tabakat*, I/164; I/233; "Sıfatu'l-Mümin min Ehli's-Sünneti ve'l-Cemâ'a",İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/282; I/305; "Usulü's-Sünne", İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/227; "es-Sünnetü'lletî Tûffiye anha Resulullah (s.a.v.)", İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/224. Ahmed b. Hanbel, bu tanımı benimsemeyi bir Sünnet (akaid esası) olarak kabul eder. Bk. Kadı Ebu Ya'la, *Mesailu'l-İman* s. 152-153; İbn Abdilberr, fıkıh ve hadis ehlinin imanın 'söz ve amel' olduğu, amelin ise niyetle gerçekleşeceği hususunda icma ettiğini iddia eder. Bk. *et-Temhid*, Tahk. Sa'id Ahmed el-Arab, Müessesetu Kurtuba 1981, IX/237; Sabuni, Yahya b. Selim kanalıyla on fukahaya imanın sorulduğu ve hepsinin onu "söz ve amel" olarak tanımladığını zikreder, ancak bunların kimler olduğundan bahsetmez. Daha sonra imanı bu şekilde tanımlayanlardan bazı şahıslara yer verir. Bk. "Akidetu's-Selef", s. 101-102; Lalekai, *Şerhu usuli'l-İtikad*, III-IV/832, 849, V-VI/888-889, 952, 957-964; Buhari ise, imanı, söz ve amel şeklinde tanımlamaktadır. Bk. *Kitabu'l-İman*, I/7.

[25] Bu şekildeki bir tanım Hz. Ali'den nakledilen Hz. Peygamber'in şu hadisine dayanır: "el-İmanu ma'rifetun bi'l-kalbi ve kavlun bi'l-lisan ve amelün bi'l-erkân" (İbn Mace, *Sünen*, I/25-26, Tah. M. Fuad Abdülbaki, Kahire 1957)). Bu tarifte diğer tariflerde yer alan "tasdik" kelimesinin yerini "m'arifet", "ikrar" kelimesinin yerini de "kavl" kelimesi almıştır.Bu üç unsuru içine alarak kafiyeli bir şekilde ifade edilen bu iman tarifine ilk defa Hanbeli mezhebinin ileri gelenlerinde rastlanmaktadır. Ahmed b. hanbelin öğrencilerinden Ebu hatim er-Razi, "iman söz ve ameldir" dedikten sonra kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve rükünleri yerine getirmektir" diye bu üçlü tarifi yapar ve "amelün bi'l-erkan" sözünü de namz, zekat, oruç, hac ve Allah'ın farz kıldığı diğer farzların yerine getirmek imandandır diyerek açıklar ve bu anlayışın bir sonucu olarak imanın artıp eksileceğini bu görüşüne ilave eder. (İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/265). Ebu Ubeyd, böyle bir iman tanımını şu şekilde yapar: "İman insanların kalpleriyle Allah'a halis bir şekilde bağlanmaları, dilleriyle kelime-i tevhidi söylemeleri (şehadet) ve azalarıyla güzel ameller yapmalarıdır." Bk. *Kitabu'l-İman*, s. 53-54; Ebu Abdillah ez-Zübeyri de, imanı söz (kavl), amel ve niyet olarak tanımlamaktadır. Bk. *Kitabu Vasfi'l-İman*, v. 15b; İmanı, dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve azalarla amel olarak tanımlayan diğer şahıslar konusunda bk. Acurri, *eş-Şeria*, s. 119-130. Ahmed b. Hanbel de, imanı söz, amel ve niyet olarak tanımamakta ve niyetin sadık niyet olduğundan ve önceliğinden bahsetmektedir. Bk. *Kitabu'l-İman*, v. 98a;el-İstahri, "Mezahibu Ehli'l-İlm ve Ashabu'l-Eser", s. 29 (İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/29); Berbehari, "Şerhu Kitabi's-Sune", s. 18; (İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/18); Hanbeli el-Hafız Ziyauddin Abdulğani el-Makdisi, "Kitabu's-Sıfat" adlı eserinde imanı "söz, amel ve niyet" olarak tanımlar. Bk. "Kitabu's-Sıfat", *Akaidu Eimmeti's-Selef*, Derl. Fevvaz Ahmed Zemerli, Beyrut 1415/1995.

[26] İbn Mende, *Kitabu'l-İman*, I/341, 362. Ahmed b. Hanbel "İman Allah'ın dediğini tasdik etmendir" der. Bk. Hallal, *es-Sunne*, III/586.

[27] Bu tanım, Fudayl b. İyad'a aittir. Salih b. Ahmed, *Siretü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, 82; Abdullah b. Ahmed, es-Sunne, I/315-316. Ahmed b. Hanbel'in de imanın tanımını "iman, dil ile ikrar, rükünleriyle amel etmek, kalp ile inanmaktır" şeklinde yaptığı rivayet edilir. Bk. Ebu'l-Fadl Abdulvahid b. Abdulaziz et-Temimi, "İtikadu'l-İmam el-Münebbel Ebi Abdillah Ahmed b. Hanbel", s. 259 (İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/251-265); İbn Batta el-Ukberi de imanı "kavlun bi'l-lisan ve tasdikun bi'l-cenan ve amelün bi'l-erkan" şeklinde tanımlar ve amellerin çokluğuyla artacağını ve isyanın da imanı azaltacağına işaret eder ve imanın evveli ve bidayeti vardır, sonra yükselir ve nihayetsiz olarak artar diyor. Bk. *Kitabu'ş-Şerh ve'l-İbane ala Usuli's-Sünneti ve'd'Diyane*, s. 47-48.

[28] Bu tarifi benimseyenler arasında, Malik b.Enes, Şerik, Ebu Bekr b.Ayyaş, Abdilaziz b.Ebi Seleme,el-Macişun, Hammad b. Seleme ve Hammad b. Zeyd gösterilmektedir. Bk. Ahmed b.Hanbel, *Kitabu'l-İman*, v. 98b; Salih b. Ahmed, *Siretü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, s. 82; Salih b. Ahmed, *Mesailu'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, III/223; Abdullah b. Ahmed, *es-Sunne*, I/312; Hallal, *es-Sunne*, III/580; Lalekai, *Şerhu usuli'l-İtikad*, III-IV/848. Kadı Ebu Ya'la, bu tanımı biraz açarak "İman, dil ile söyleme, kalple bilme, azalarla amel etmektir" şeklinde yapmaktadır. Bk.*Kitabu'l-Mu'temed fi Usuli'd-Din*, s. 186. İbn Hazm, Fukaha, Ashabu'l-Hadis, Mu'tezile, Şia ve bütün Hariciler'in imanı, "kalple dini bilmek, dil ile onu ikrar etmek ve azalarla amel etmek" şeklinde tanımladıklarını belirtmektedir. Bk. *el-Fasl*, III/188. Fudayl b. İyad ise, imanın "marifet, söz ve amel" olduğu şeklindeki benzer bir tanımı, Ehl-i Sünnet'e ait göstermektedir. Bk. Abdullah b. Ahmed, *es-Sunne*, I/347,376.

6. İman; temenni değil, akledilebilen söz, işlenen ameldir.[29]

7. İman; kalple bilinen, dil ile ikrar edilen, amelle artırılan şeydir.[30]

8. İman; ilim, marifet ve ikrardır.[31]

9. İman; taatlerdir.[32]

10. İman; dilin telaffuzu, kalbin itikadı ve azaların amelidir.[33]

11. İman; kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve organların amelidir.[34]

12. İman, kavl, amel ve sadık niyettir.[35]

Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*'de "İman, ikrar ve tasdikten ibarettir"[36] der. *el-Vasiyye*'de bu tanımı biraz daha açıklar: "İman, dil ile ikrar, kalp ile tasdikten ibarettir."[37] Tahavi, imanın tanımında Ebu Hanife'nin *el-Vasiyye*'deki tanımına aynen itibarla: "İman, dil ile ikrar, kalp ile tasdikten ibarettir"[38] der. Bu tariflere göre imanın iki rüknü vardır: İkrar ve tasdik.

Sabuni, imanın söz, amel ve marifet olduğu şeklindeki bir tanımın, Ehl-i Hadis'e ait olduğunu kaydetmektedir. Bk. Akidetu's-Selef, s. 101;105, 264 (tez). Musannifin marifet'ten kasdı kalbin itikadı ve tasdikidir. Bk. tez. s. 106. Sabuni imanı söz ve amel olarak tanımlayan on beş fakihi sıralar. Bk. s. 106, 265-270. O, Velid b. Müslim-in Evzai, Malik ve Said b. Abdülazizden amelsiz ikrarı inkar ettiklerini ve "iman ancak amelle olur" dediklerini nakleder. s. 107, 271. Lalekai, "iman amelsiz sözdür" diyenin sözünü inkar ediyorlardı ve 'iman ancak amelle olur, amel de ancak imanla olur' diyorlardı" diye rivayet ediyor. Bk. *Şerhu Usuli'l-İtikad*, IV/848. İbn Mace ise, bu anlayışı "İman, kalple bilmek, dil ile söylemek ve rükünleriyle amel etmektir" şeklinde bir hadis olarak vermektedir. İbn Mace, *Sünen*, Bab fi'l-İman, I/26; Halimi, *Kitabu'l-Minhac*, I/75-76. Acurri ise, buna benzer bir hadis rivayet etmektedir: "İman, dil ile söylemek, rükünleriyle amel etmek ve kalpteki yakîn bilgidir". Bk. *eş-Şeria*, s. 131. Krş. Kadi Ebu Ya'la, *Mesailu'l-İman*, s. 174. İbnu'l-Cevzi ve Suyuti, böyle bir hadisin Ebu's-Salt Abdüsselam b. Salih tarafından uydurulmuş olduğunu ileri sürmektedirler. (bk. *Kitabu'l-Mevdu'at*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Medine 1966, I/128; *Kitabu'l-Leali'l-Masnua fi'l-Ehadisi'l-Mevdu'a*, Matbaatu'l-Edebiyye, y.y., 1317, I/18). Suyuti, devamında, imanı, "Allah'ı ikrar, kalp ile tasdik ve rükünleri işlemek" olarak tarif eden hadisin de uydurma olduğunu kaydetmektedir. O,imanın "dil ile ikrar,kalp ile tasdik, azalarla amel" şeklindeki tarif içinde aynı şüphelerin varlığından bahsetmektedir. (Bk.*Kitabu'l-Le'ali*,I/19) Bu durum imanın tarifi konusunda bir hadiş, Hz. Peygamber tarafından yapılan bir tanımın olmadığını gösterir.

[29] Bu tarif, Ubeyd b. Umeyr el-Leysi'ye aittir. Bk. Salih b. Ahmed, *Siretü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, s. 82; Abdullah b. Ahmed, *es-Sunne*, I/317; Hallal, *es-Sunne*, IV/81. İbn Ebi Şeybe, el-Hasan el-Basri'nin, olduğunu iddia ettiği buna yakın bir tarif vermektedir. Bk. *Kitabu'l-Minhac*, s. 31-32. Lalekai, ise, buna yakın bir tanımı Ebu Hureyre'nin rivayet ettiği bir hadis olarak nakletmektedir. Bk. *Şerhu Usuli'l-İtikad*, III-IV/839.

[30] Abdullah b. Ahmed, *es-Sunne*, I/347.

[31] İbn Mende, *Kitabu'l-İman*, I/257.

[32] İbn Mende, *Kitabu'l-İman*, I/257. Kadı Ebu Ya'la, imanı dilde tasdik, Şeriat'ta ise, gizli ve açık bütün taatleri ifade eden bir kavram şeklinde tanımlar. Kalbin fiillerinde tasdike gizli fiiller, bedenin işlediği vacip ve menduplara ise, dış fiiller adını verir. Bk. *Mesailu'l-İman*, s. 152. O, Ahmed b. Hanbel'in de imanı taatler olarak tanımladığını kaydetmektedir. Bk. *Mesailu'l-İman*, s. 426.

[33] Lalekai, *Şerhu Usuli'l-İtikad*, III-IV/830. İbn Kudame imanı "İman dille söyleme, rükünlerleriyle amel etme ve kalpten bağlanma" şeklinde tanımlar, "imanın Taatle arttığını, isyanla azaldığını" 98/Beyyine-5 ayetini delil getirerek Allah'ın, Allah'a ibadeti, kalbin ihlasını, namazın kılınmasını ve zekatın verilmesini dinden saydığını belirtir, Allah'ın "Bu onların imanını artırır" (9/Tevbe-124) ve "İmanlarına iman ekleyebilsinler" (48/Fetih-4) ayetleriyle söz ve ameli imandan saydığını ifade eder. Bk. *Lüm'atu'l-İtikad*, s. 18.

[34] Bu tarif Ebu Sevr'e aittir. Bk. Lalekai, *Şerhu Usuli'l-İtikad*, I-II/172, III-IV/849.

[35] Ahmed b. Hanbel imanı bu şekilde de tanımlar. Hallal, *es-Sunne*, III/580.

[36] Ebu Hanife, *Fıkhu'l-Ekber*, s. 58. İbn Teymiyye'nin, Kasım b. Sellam'ın *el-Kitabu'l-Musannef fi'l-İman* adlı eserinden naklettiği liste ve Lalekai'nin Ebu Yusuf Yakub b Sufyan el-Fesevi'den naklettiği liste için bk. İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İman*, s. 216-219; Lalekai, *Şerhu Usuli İtikadi Ehli's-Sunne*, V-VI/963-964. Bu iki listenin birleştirilmiş hali için bk. Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 197-199. EKİI.

[37] Ebu Hanife, el-Vasiyye, 60.

[38] Ebu Hanife, *el-Vasiyye*, s. 60; et-Tahavi, *Akide*, md. 62; Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akideti't-Tahaviyye*, s. 459.

Ebu Davud, Ahmed b. Hanbel'den rivayette bulunarak İmam Malik'in imanı şöyle tarif ettiğini söyler: "İman, söz ve amelden ibarettir".[39]

İmam Şafii'ye nispet edilen *el-Fıkhu'l-Ekber*'deki iman tarifi de, "İman, kalp ile marifet, lisan ile ikrar ve azalar ile amelden ibarettir" şeklindedir.[40]

Ahmed b. Hanbel'in İman Tanımı, İmam Malik'in iman tanımı ile aynıdır: "İman kavl ve amelden ibarettir, artar ve eksilir".[41]

İbn Kuteybe'nin İman Tanımı, "İman, dil ile söylemek, kalbin akdi ve azaların amelinden ibarettir".[42] İbn Kuteybe, değişik lafızlar kullanmakla birlikte imanın ikrar, tasdik ve amel gibi üç unsurunu kabul etmektedir.

Buraya kadar verilen tariflerin bir tasnif ve telifini yaparsak: İmam Şafii ile İbn Kuteybe'de imanın unsuru üçtür: "ikrar" ve "amel"de birleşirlerken, üçüncü unsur olarak Şafii "marifet"i, İbn Kuteybe ise "tasdik"i kabul eder. Tasdik ve marifet kalp işi olduğu için, ikisinin imanın tanımında birleştikleri söylenebilir. Malik b. Enes ve Ahmed b. Hanbel'in tarifleri de aynıdır. Onların görüşlerini de bir önceki görüş ile telif etmek mümkündür. Şöyle ki, tasdik ve marifet, amel ve ikrar ile bilinebilir. Belki amel, tasdike göre daha kuvvetli delil olması bakımından önce gelir. Ebu Hanife ve Tahavi'nin iman tariflerinde de tam bir uyum vardır. Böylece, imanın tanımı hakkında selef imamlarının iki grupta toplandığı söylenebilir. Birinci görüşün sahipleri Ebu Hanife ve ikinci görüşün sahipleri ise diğer imamlardır. Bizce önemli olanı, yapılan tanımların, imanla ilgili meselelerin çözümündeki fonksiyonudur. Söz konusu meselelerin en önemlilerinden biri, imanın ziyade ve noksanlık kabul edip etmeyeceği meselesidir.

Bu tanımlar dikkatle incelendiğinde, bir kısmında ikrara, diğer bir kısmında kalbin tasdikine veya bilgiye öncelik verildiği; bazısında tasdik yerine bilginin, bazısında ise niyetin kullanıldığı açıkça görülecektir. Ancak Hadis taraftarları ve Hanbeliler arasında, ilk dönemlerde, daha çok, imanın söz ve amel, daha sonraları ise, dil ile ikrar, kalp ile tasdik, organlarla amel olduğu şeklindeki tanımı yaygın olarak benimsenmiştir. İmanın tanımında bilgiye yer verenler olmuşsa da, bilgi-iman ilişkisi üzerinde durulmamıştır.[43] Hatta onlara göre, bir kimseye mümin isminin verilebilmesi için, onun, Hz. Peygamber'in Allah'tan getirdiği her şeyi,

---

[39] Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenadıka ve'l-Cehmiyye*, 113.

[40] İmam Şafii, *el-Fıkhu'l-Ekber*, (Matbaatu'l-Ebediyye) I. Baskı, ts. s. 31. Muhammed Ebu Zehra, İmam Şafii'nin imanın kalp ile tasdik ve amelden ibaret olduğunu, amelin imandan bir cüz olduğunu, böylece de amelin artıp eksilmesiyle de imanın artıp eksildiği görüşünde olduğunu ifade eder. Bk. *İmam Şafii*, s. 136.

[41] Hallal, es-Sunne, III/566; Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenadıka ve'l-Cehmiyye*, 112 vd.; İbnu'l-Cevzi, *Menakıbu'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, Beyrut 1973, s. 153; ez-Zehebi, *Tercümetü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, s. 75; Ebu Zehra, İbn Hanbel, s. 124 vd.; Ahmed Abdülcevad ed-Dumi, *Ahmed b. Hanbel*, s. 295 vd.; İbn Bedran, *el-Medhal*, s. 10, 12, 23. Hanbeli İbn Kudame de imanı "İman dil ile söylemek, rükünleriyle amel etmek ve kalpten bağlanmaktır" şeklinde tanımlar. İbn Kudame, *Lümatu'l-İtikad*, s. 18.

[42] İbn Kuteybe, *el-İhtilaf fi'l-Lafz*, s. 251.

[43] Bu konuda Ahmed b. Hanbel'den iki rivayet vardır. Bk. Hallal, *es-Sunne*, III/581.

niyet, ikrar, amel, iman, tasdik ve yakîn itibariyle kabul etmesi gerekir. Eğer emredilenleri kalbiyle tasdik etmekle beraber, diliyle ikrar etmezse ve azalarıyla işlemezse, 'mümin' ismini hak etmez. Hatta bunları diliyle ikrar eden, azalarıyla işleyen, ama kalbiyle tasdik etmeyen birisine de mümin denemez. Mümin sıfatı, ancak dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve azalarla amel olmak üzere, üç haslete birlikte sahip olan kimse için kullanılabilir. Kalbin bilgisi ve tasdiki, dilin ikrarından; bunlar da azalarla amelden asla ayrılamaz.[44] İlk yapılan tanımlarda kullanılan 'söz', ikrar ve tasdikin her ikisini birden kapsar. İmanın tanımında bilgiye yer veren Hadis taraftarları bulunmakta ise de, onların, imanı sırf bilgi olarak tanımla-yan Cehmi Mürcieleri reddetmek için, tasdik yerine, tasdiki de içeren bir bilgiyi tercih ettikleri düşünülebilir.[45]

Hanbeliler, imanın özünü oluşturan unsurlar arasında söz veya ikrara önemli bir yer verirler. Söz veya ikrardan maksat, dil ile söylemektir. İkrar edilmesi gereken ise, Allah'ın birliği ve Hz. Muhammed'in O'nun Resulü ve tebliğcisi olduğudur.[46] İkrar, inanma sürecinde amellerden ve tasdikten önceki ilk aşamayı oluşturur ve imanın temelidir. Çünkü iman, ilk defa, dilin şehadetiyle başlamış, Hz. Peygamber Mekke'de iken insanları buna çağırmıştı. Bu ikrarı yerine getiren mümindir ve onun için bundan başka bir isim kullanılmaz. O zaman, sadece dil ile yapılan ikrar, iman olarak insanlara farz kılınmıştı.[47] Onlara göre, Allah, Hz. Peygamber'i "Allah'tan başka ilah olmadığını, kendisinin Allah'ın kulu ve resulü olduğunu" bildirmek için bütün insanlığa göndermiştir. Her kim bu kelime-i şahadete kalbiyle kesin bir şekilde inanır ve onu dili ile söylerse, Allah onu ödüllendirir. Bu şekilde ölen kimse cennetliktir. İbadetler ise, ikrarı ve tasdiki yerine getiren ve tevhidi içtenlikle benimseyenlere, daha sonra farz kılınmıştır. Emredilen her ibadete önce inanılır sonra yerine getirilir. Böylece kalpleriyle inanarak, dilleriyle söyleyerek ve azalarla yerine getirerek bütün bu farzları kabul edenler, dinin gereklerini yerine getirmiş olurlar.[48] Bunu gerçekleştiren müslüman ismini hak ettiğinden kanı dökülmez, malı ve canı emniyette olur.[49] Hz. Peygamber'in, kelime-i şehadet getirenlerle savaşmaktan menetmesinin ve askerlerine insanları kelime-i tevhide çağırmalarını, bunu söyleyenleri öldürmemelerini emretmesinin sebebi de budur.[50] Hadis

---

[44] İbn Mende, bu görüşü doğrulamak için bazı hadisleri delil getirmektedir. Bk. İbn Mende, *Kitabu'l-İman*, I/305-310; Krş. Acurri, *eş-Şeri'a*, s. 105. Lalekai, Ebu Sevre'nin imanın tanımıyla ilgili bir soruya cevap olarak yazdığı bir mektubu aynen vermektedir. Burada imanın tek başına ikrar, tasdik veya amel değil her üçüyle oluştuğunu, muhalifleri Mürcie'yle tartışmaktadır. Geniş bilgi için bk. *Şerhu Usuli'l-İtikad*, III-IV/849-851.

[45] Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 78.

[46] Abdullah b. Hanbel, *es-Sünne*, I/375; İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/272; I/304.

[47] Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s. 54; İbn Mende, *Kitabu'l-İman*, I/156, 350.

[48] Acurri, *eş-Şeri'a*, s. 101.

[49] İbn Mende, *Kitabu'l-İman*, I/198; Lalekai, *Şerhu Usuli'l-İtikad*, III-IV/830.

[50] Bu mealdeki hadisler için bk. Buhari, *Kitabu'l-İman*, I/11; Müslim, *Kitabu'l-İman*, I/51, 95-98; İbn Mace, *Bab fi'l-İman*, I/27-28; Tirmizi, *Kitabu'l-İman*, V/3-5; Nesai, *Kitabu'l-İman*, VIII/109; İbn Mende, *Kitabu'l-İman*, I/166 vd.; I/252-256; I/261-264; Lalekai, *Şerhu Usuli'l-İtikad*, III-IV/830.

taraftarları, mümin isminin kazanılmasında sadece ikrarı yeterli gören Mürcie'nin aksine kelime-i şehadet getiren birisinin cennete gireceğine dair rivayet edilen hadislerin[51] farzlar ve taatler emredilmeden önce söylendiğini iddia etmektedirler.[52]

Süfyan b. Uyeyne, ikrar, tasdik ve amelleri imanın oluşmasında şart koşarak bunu şu şekilde açıklamaktadır: "Şehadet kelimesini söylemenin tek başına yeterli olması, ameller emredilmeden öncedir. İman edilmesi gereken diğer şeyler ve ameller emredildikten sonra onları terk eden, birinci ikrarı terk etmiş gibi olur. Yani insanlar Allah'ı bilip onu kalbi ile tasdik edince, onlara namaz kılmaları emredildi ve onlar da kıldılar. Eğer onlar bunu yerine getirmemiş olsalardı, ilk ikrarlarının hiçbir faydası olmazdı."[53]

Acurri imanın, ikrar, tasdik ve eylemden oluşan üç hasletin yerine getirilmesiyle gerçekleşeceğini söyledikten sonra, iman konusunda dille söylenmesi gereken ikrarı, bazı Kur'an ayetleri ile açıklamaya çalışır. O, imanın oluşmasında inanılan şeyin dille itiraf edilmesinin öneminden bahseden Bakara-136 ve Al-i İmran-84. ayetleri zikrettikten sonra, bu ayetlerde emredilen ve farz olanın, imanın dille ikrar edilmesi olduğu yorumunu yapar.[54]

İman tanımında dilin ikrarına birinci sırayı veren Lalekai, bu konuda kalplerine iman yerleşmediği için bedevilerin iman ettiklerini değil, teslim olduklarını söylemelerini tavsiye eden Hucurat-14. ayeti delil getirmektedir.[55] Bu ayette, dilin ikrarıyla gerçekleşen ve imanın ilk aşaması olan bir teslimiyetten bahsedilmektedir.

İbn Kudame de imanın artıp eksileceğini Beyyine-5 ayetini delil getirerek ifade eder ve Allah'ın ibadeti, kalbin ihlasını, zekatı imandan saydığını, ayrıca Tevbe-124 ve Fetih-4 ayetleriyle söz ve ameli imandan saydığını belirtir.[56]

Diğer bütün farzları, aynı şekilde yorumlayan Hanbeliler, bu eklenenlerin her birisinin, tıpkı ilk ikrar gibi imanın birer parçası, yeni inen bütün emirlerin farziyetini ikrar etmenin ve onları yerine getirmenin, ilk ikrardan sonra imana eklenen şeyler olduğunu ve bununla imanın arttığını kabul ederler. İmanın da, Kur'an gibi toptan indirilmediğini, Kur'an'da imanın artı-

---

[51] Bk. İbn Mende, *Kitabu'l-İman*, I/173 vd., 212-230.
[52] Hallal, es-Sunne, IV/93; Acurri, *eş-Şeri'a*, s. 102.
[53] Acurri, *eş-Şeri'a*, s. 103-104. Ebu Ubeyd ise, sözü tasdik ve ikrardan ibaret görmekte; kalbin marifeti anlamını verdiği tasdike öncelik vererek; ikrarı, tasdik edilenin dil ile söylenmesi olarak tanımlamaktadır. "Allah, kalbin marifetini imanın aslı; dil ile ikrarı, bu kalbi bilginin şahidi; amelleri ise, ikrarın doğrulayıcısı kılmıştır". Ona göre, "İslam'ın başlangıcında farz olan iman, sadece ikrarın yerine getirilmesinden ibaretti. Bunu yerine getirene mümin ismi, dine girmesinden dolayı verilmiştir. (...) Ancak daha sonra dinin diğer emir ve yasakları inince, her ne kadar ilk ikrarı esas alarak herkese mümin ismi verilmişse de, emredilen iyiliklerle birlikte, müminler ikrarları, tasdikleri ve amelleri itibariyle farklı mertebelere ulaştılar. (...) Ayrıca imanı amelsiz söz olarak tanımlamak bir çelişkidir. İmanı söz kabul edince, onun fiil olduğu da kabul edilmiş olur. Çünkü Araplar, bütün organların eylemlerine amel adını vermektedirler". Geniş bilgi için bk. Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*,s. 75-77.
[54] Acurri, *eş-Şeri'a*, s. 119-120.
[55] Lalekai, *Şerhu Usuli'l-İtikad*, III-IV/830.
[56] İbn Kudame, *Lümatu'l-İtikad*, s. 18.

şıyla ilgili ayetlerin, imanın temel esasının artışına işaret ettiğini, imanın sadece ikrarla tamam olması halinde, bu ayetlerde imanın artışından bahsedilmesinin bir anlamı olmazdı derler.[57]

Hanbeliler, imanın oluşmasında veya bir kimsenin mümin vasfını kazanmasında kalbî tasdike de önemli bir yer vermektedirler. Ancak genelde, bu tasdiki, ikrarın neticesinde doğan bir tasdik olarak anlamaktadırlar. Bazen bu tasdike, niyet, itikat, yakîn[58] veya marifet anlamlarını da verirler. Hanbeliler, muhtemelen ayet ve hadislerde imanın kalpte bulunduğu şeklindeki ifadeler dolayısıyla, imanın tanımında yer alan tasdik, itikat, ihlas veya bazen marifet olarak ifade edilen eylemi, kalple yerine getirilmesi gereken bir görev olarak görmüşlerdir.[59] Bu sebeple Acurri, eserinde, üç hasletten oluşan iman tanımını verdikten sonra, imanın oluşması konusunda kalbin yerine getirmesi gereken şeyi, Kur'an ayetleriyle ortaya koymaya çalışır. O, imanın kalple ilgili olduğundan bahseden Maide-41; Nahl-106 ve Hucurat-14. ayetlerini zikrettikten sonra, şu yorumu yapar: "Bu ayetlerde kalbin iman bilgisi, tasdik ve marifettir. Kalp, dilin söylediğini ameliyle tasdik etmedikçe, sadece sözle iman etmek, hiçbir fayda sağlamaz."[60] Görüldüğü gibi imanın oluşmasında, dilin ikrarı kafi olmayıp, kalbin ameliyle de doğrulanması gerekmektedir.[61]

Hanbeliler, tasdik eylemiyle kalp arasında doğrudan bir ilişki kurmakta ve bilgi ve tasdikin yanı sıra, hudu' (gönülden inanma), itminan (kesin olarak inanma), itaat (boyun eğme), teslimiyet (kendi rızasıyla inanma), itiraf (Allah'ın Rabliğini tanıma) ve ihlas (Allah'a hulus-i kalp ile inanmak) gibi kalbin diğer ahlakî eylemlerine de tasdîkin hasletleri olarak önemli bir yer vermişlerdir.[62] İbn Mende, imanla tasdik arasındaki ilişki ve tasdikin özellikleri konusunda önemli bilgiler vermektedir; "Onlar imanın lügat anlamının tasdik olduğunu, bunun ise Allah'ı ve O'ndan gelen her şeyi tasdik manasına geldiğini benimsediler. Peygamberin Allah'a iman etmek olarak tanımladığı iman bu imandır. Bundan sonra Allah'ı tasdik eden kul, O'na boyun eğer. O'na boyun eğen herkes de, O'na itaat eder. Tasdikin doğurduğu boyun eğme, islamın aslıdır. Onlara göre, imanın öz yapısını oluşturan tasdiki,

---

[57] Geniş bilgi için bk. Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s. 57-58; Acurri, *eş-Şeri'a*, s. 102-104.

[58] Buhari ve Abdullah b. Ahmed, imanın yakin anlamında olduğunu Abdullah b. Mesud'un "yakîn imanın tamamıdır" sözüne dayandırmaktadırlar. Bk. Buhari, *Kitabu'l-İman*, I/8; Abdullah b. Ahmed, *es-Sunne*, I/374.

[59] İbn Ebi Şeybe, *Kitabu'l-İman*, s. 5-6. Ebu Ubeyde de, imanın oluşmasında kalbin fiilinin önemli bir yeri olduğunu, kalbin imanla dolup taşması, kalplerin sapması ve kalplerin titremesinden bahseden 16/Nahl-106; 66/Tahrim-4; 22/Hac-35 ve 58/Mücadele-8. ayetleriyle açıklamaya çalışır. Bk. *Kitabu'l-İman*, s. 76. Lalekai, imanda kalbin itikadının önemini belirtmek için diliyle ikrar eden, fakat kalbinde ihlaslı bir imanı olmayan kimselerin eleştirildiği bir hadisi nakletmektedir. Bk. *Şerhu usuli'l-İtikad*, III-IV/814, 831.

[60] Acurri, *eş-Şeri'a*, s. 119.

[61] Tasdik hk. bk. Akbulut, *Sahabe Döneminde İktidar Kavgası*, s. 229-230.

[62] Maturidi'ye göre bilgi iman değildir. Ama cehalet insanı yalanlamaya götürdüğü gibi bilgi de insanı tasdike götürür. (Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 380) Yani, bilgi insanı imana götüren vasıtalardan biridir. Bu da göstermektedir ki, iman bilgi değildir. (İbn Hazm, *el-Fasl*, III/198) Bilginin iman haline gelebilmesi için, "doğru olduğunu bildiğimiz bilgiye 'kalben bağlanmamız' gerekir ki, tasdikin anlamı budur". (Izıtsu, *İslam Düş.İman*,s.170).

Allah'ı bilme, O'nun Rabliğini, vaad ve vaîdini, kulları üzerindeki hakkını benimseme, söz ve amelin doğruladığını gerçekleştirme olarak anlamaktadır. Onlara göre, tahkik, lügatte, bir aslın tasdiki anlamındadır. Allah'ı tasdikten sonra O'na boyun eğme gerçekleşir, boyun eğmeden sonra da taatler gerçekleşir. Kalbin Allah'ı benimsemesinden sonra meydana gelen ilk şey, tasdikin gerektirdiği azaların ameli ve dilin ikrarıdır. Çünkü Allah'ın Rabliğini kabul eden, O'na kulluğu da gönülden benimsemiş demektir. Ondan sonra dil ile benimseme başlar ve kulluğu gönülden ikrar eder. Allah, Hz.İbrahim'e "Müslüman ol'", deyince, o "Müslüman oldum" cevabını vermiştir. Burada "Müslüman oldum" ifadesinin anlamı, isteyerek sana boyun eğdim demektir. Cibril Hadisi'nde söz konusu edilen iman, böyle bir imandır."[63]

İbn Mende, imanın özünü oluşturan unsurların birisi olan tasdike, insanı küfürden çıkaran ve diğer amellerin emredilmesine sebep olan şey, iman etmek, Allah'a boyun eğmek ve itaat etmek, teslim olmak anlamında Allah'ı tanımak ve onun Rabliğini itiraf etmek, ihlaslı olmak ve kalp ile emirleri yerine getirmek, anlamlarını yüklemektedir. Bu ifadelerden onun, tasdiki imanın ahlakî boyutu için kullanmayı tercih ettiği anlaşılmaktadır.[64]

İmanı; Allah'ın birliğini ve Hz. Peygamber'in, O'nun elçisi ve kulu olduğunu ikrarla başlatan Hanbeliler, Peygamber'e en son emredilen şeyi imanın bir parçası olarak görürler.[65] Acurri, imanın arttığından bahseden Maide-49. ayete İbn Abbas'ın getirdiği bir yoruma dayanarak bu artışı, emredilenlerin tek tek emredilmesi ve onların her birinin tek tek tasdik edilmesi şeklinde anlamaktadır.[66] İbn Abbas'a göre, müminler, Allah'ın birliğini ve Hz. Muhammed'in O'nun elçisi olduğunu kabul ettikten sonra Allah onlara namazı emretmekte, namazı tasdik ettikten sonra da, orucu emretmekte, aynı şekilde zekatı, haccı ve cihadı emretmekte ve onların bu emirleri tasdik etmeleriyle de imanları artmaktadır. Böylece Allah onlara dinini tamamladı. Bu durumda kelime-i şehadet, yani dil ile ikrar ve kalp ile tasdik, namaz, zekat, oruç ve hac, imanın aslı ve esasını oluştururken, diğerleri onun uzantıları konumundadır.

İbn Mende, *ehlu'l-cema'at*'a yani Hanbeliler'e nispet ettiği bu görüşü özet olarak şu şekilde yorumlar: "İman; kalp, dil ve diğer azalarla yapılan bütün amellerden oluşur; ancak onun özü ve uzantıları vardır. Allah'ı bilmek, O'nu ve O'ndan gelenleri kalp ve dil ile tasdik etmek, Ona boyun eğmek, Onu sevmek, Ondan korkmak, Ona saygılı olmak, kibirlenmeyi ve düşmanlığı terk etmek imanın asıllarıdır. Bunları yerine getiren, iman etmiş bir mümindir ve

---

[63] İbn Mende, *Kitabu'l-İman*, I/347.

[64] Hadis taraftarları arasında imanın özünü ve hakikatini incelerken 'tasdik'e en fazla önem verenlerin ve imanın tanımında yer alan diğer unsurları tasdikle izah edenlerin başında Halîmî gelmektedir. Geniş bilgi için bk. Halimi, *Kitabu'l-Minhac*, I/1,21,20-22,24,25,26-27.

[65] Ahmed b. Hanbel "Bir kimse *lâ ilâhe illallah* derse mümin midir?" diye soran birine "İman bu şekilde başladı, sonra namaz, zekat, oruç ve hac farzları indi" diye cevap vermiştir. Bk. Hallal, *es-Sunne*, III/564.

[66] Acurri, *eş-Şeri'a*, s. 102.

iman ilkelerine uyması gerekir. Bu kişinin imanı, imanın füruunu yerine getirinceye kadar tamamlanmış olmaz. İmanın uzantılarına gelince, farzları yerine getirmek, haramlardan kaçınmaktır. Peygamber, bazısı dille, bir kısmı kalp ile, diğer bir kısmı da azalarla gerçekleştirilen imanın 60 veya 70 küsur şubesini saydı. Diğer yandan, şehadetin hem dil, hem de kalp ile olduğunda Müslümanlar ayrılığa düşmemiştir. Haya kalbi bir eylem iken, yoldan insanlara zarar verecek herhangi bir şeyi kaldırmak da diğer organların bir eylemidir."[67] İbn Mende, kelime-i şehadeti, dil ile ikrarı ve kalp ile tasdik etmeyi imanın esası olarak değerlendirir. O, bir başka yerde "İmanın Esası ve Şubelerinden Bahseden Hadisler" başlığı altında imanın esaslarını zikreden hadislere yer verir.[68]

Acurri, Hac-77-78; Nahl-177.ayetlerini zikreder ve onları ayrı ayrı yorumlar. Ona göre, ayetlerde namaz kılın, oruç tutun, zekat verin ve cihad edin şeklindeki emirlerin bazısı, bedenin bazı organları için, diğer bazısı da bütün organlar için farzdır. Organlarla amelden maksat, kalbin tasdiki ve dilin ikrarıyla oluşan imanı doğrulamaktır. Bir kimse, imanını temizlik, namaz, zekat oruç, hac, cihad ve azalara ait diğer amellerle doğrulamazsa ve sırf bilgi ve sözle yetinirse mümin olmaz. Onun bilgisi ve şehadeti kendisine fayda vermez. Amelin terk edilmesi, imanın yalanlanması; amelin yerine getirilmesi ise, imanın doğrulanması demektir.[69]

Hadis taraftarları, imanın tanımında yer alan amelin içerisine iman edilecek bütün nesneleri, yerine getirilmesi emredilen taatlerin ve terk edilmesi gereken yasakların bütününü koymaktadırlar. Bu durumda iman, bazı hadislerde dört, bazısında beş, diğer bazısında dokuz olarak belirtilen ve inanılıp amel edilecek nesnelerin sayısı arttıkça 70 küsura varan bütün taatlerin işlenmesiyle gerçekleşir. Ebu Ubeyd'e göre, iman esaslarının sayısının 5, 7, 9 şeklinde artırılması, daha önceki miktara aykırı bir durum doğurmaz. Çünkü bunlar asıl ve temeller, diğerleri ise, bu asılların dışında imana eklenmiş ayrıntılardır. Bu asılların herhangi birini terk eden, İslam'a sırt çevirmiş demektir.[70]

Hadis taraftarları, bazen imanı 'Cibril Hadisi'nde belirtildiği şekilde inanılacak nesnelere göre tanımlarlar. Bu tanıma göre, iman, Allah'a, ahiret gününe, meleklere, kitaplara, peygamberlere, hayır ve şerriyle, acısıyla ve tatlısıyla kadere iman demektir. Hadis olarak veya sahabe sözü olarak gelen rivayetler incelenecek olursa, bazılarında bu nesneler, Allah'a,

---

[67] İbn Mende, *Kitabu'l-İman*, I/331-332. İbn Mende, devam eden sayfalarda, bu yorumunu desteklemek için imanın şubelerinden bahseden hadisleri nakletmektedir. O, bir başka yerde bu görüşünü imanı bir ağaca benzeterek daha somut bir şekilde izah etmeye çalışır. Bk. age., I/350.

[68] Geniş bilgi için bk. *Kitabu'l-İman*, I/355-360. Krş. Kadi Ebu Ya'la, *Mesailu'l-İman*, s. 173-174.

[69] Acurri, *eş-Şeri'a*, s. 120; Lalekai ise, 98/Beyyine 5, 18/Kehf-110 ve 6/Enam-158. ayetlerini delil getirerek imanın tanımında amelin yer alması gerektiğini savunur. Bk. *Şerhu Usuli'l-İtikad*, III-IV/831.

[70] Ebu Ubeyd, iman esaslarının dört, beş, dokuz ve daha fazla olduğunu bildiren rivayetleri tartışarak, sayıdaki farklılığı, emirler indikçe sayının fazlalaşmasına bağlamaktadır. Bk. *Kitabu'l-İman*, s. 58 vd.

resulüne, öldükten sonra dirilmeye ve kadere iman[71] ya da Allah'a, bütün resullere, cennet ve cehenneme, öldükten sonra dirilmeye iman etmek ve bunları tasdik etmek[72] şeklinde dörde indirilir; bazılarında ise, Allah'a meleklerine, kitaplarına, resullerine, ahiret gününe, cennet ve cehenneme, öldükten sonra dirilmeye ve mizana iman olarak sekize çıkarılır.[73] Halimi, bu tanımlarda yer alan nesneleri imanın 77 şubesinden saymış ve bunları, Allah'a, Hz. Peygamber ve diğer bütün peygamberlere, meleklere, Kur'an'a ve diğer indirilen kitaplara, kadere, hayrın ve şerrin Allah'tan geldiğine, öldükten sonra dirilmeye, hesap ve mizana, cennet ve cehenneme iman olmak üzere, imanın ilk dokuz şubesi olarak kabul etmiştir.[74]

Hadis taraftarları, "imanın dille itiraf edilmesi ve emredilenlerin yerine getirilmesinden ibaret olduğu ve artıp eksileceği" fikrini, sahabe, tabiun ve daha sonraki ulemadan aldıklarını iddia ederek, bu görüşte olanların listelerini verirler.[75]

B. İMAN İLE AMEL ARASINDAKİ İLGİ:

Haricilerin amelleri terk edenleri tekfir etmeleri[76] sonucunda, amelin niteliği ve iman karşısındaki konumu, imanın oluşumundaki rolü, imanın özüne dahil edilip edilmemesi, bu iki kavramın birbiriyle olan semantik ilişkisi, önceliği hangisine ait olduğu -yani iman mı amelin yoksa amel mi imanın sebebini oluşturur?- sorusu, İslam düşüncesinde konuyla ilgili tartışmaların esasını oluşturmaktaydı. Mürcie, imanın oluşmasının amele bağlı olmadığını; amellerin, imanın neticesinde yapılması zorunlu şeyler olarak kabul edileceğini;[77] amellerin, ancak mecazen iman kavramının kapsamına gireceğini ileri sürer. Bundan sonra yapılan tartışmalar, bu yüzden daha çok amellerin iman karşısındaki konumu ve amel-iman ilişkisi üzerine yoğunlaşır. Böylece iman-amel ilişkisi konusunda birbirine alternatif iki zıt görüş ortaya çıktı. Birincisi, imanı, 'itikat, söz ve amel', 'marifet, söz ve amel', 'söz ve amel veya sadece amel' ya da 'kalp ile tasdik, dil ile ikrar, azalarla amel' olarak tanımlayarak, amelleri imanın ayrılmaz bir

---

[71] İbn Ebi Şeybe, *Kitabu'l-İman*, s. 3. Krş. Dahhak b. Müzahim, "Risaletü'l-İman", *Kitabu'l-Minhac fi Şuabi'l-İman*, thk., Halimi Muhammed Fude, Daru'l-Fikr 1979. I/82.
[72] İbn Ebi Şeybe, *Kitabu'l-İman*, s. 45.
[73] İbn Ebi Şeybe, *Kitabu'l-İman*, s. 25.
[74] Halimi, *Kitabu'l-Minhac*, I/4, 183-496.
[75] Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-İman*, 98b, 100b.-101a; Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s. 216-219; Lalekai, *Şerhu usuli'l-İtikad*, V-VI/963-964. Lalekai, imanı söz olarak tanımlayan Hadis taraftarlarının meşhur fakihlerini sıralamıştır. Bk. age., III-IV/832, 847-848. O, bu görüşü benimseyen şahıslar ve görüşlerinden pek çok yerde bahsetmektedir. Bk. *Şerhu Usuli'l-İtikad*, III-IV/846,848,V-VI/888-889,952, 957-964. Ayrıca bk. Salih b. Ahmed, *Siretü'l-İmam Ahmed b.Hanbel*,s.80,82;Abdullah b.Ahmed, *es-Sunne*, I/308,310,311, 315-317, 335-337, 340, 343, 345-346; Acurri, *eş-Şeri'a*, s. 131-132; Sabuni, "Akidetu's-Selef", s. 102. Veki', bu tanımın Ehlu's-Sünnet tarafından yapıldığını ileri sürer. Bk.İbn Ömer el-Adeni,*Kitabu'l-İman*,s.96;Acurri, *eş-Şeri'a*, s. 131.
[76] Ebu Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr el-Humeydi, "Usulü's-Sünne", s. 156, (Fevvaz Zemerli, *Akaidu's-Selef* iç).
[77] İbn Hazm, *el-Fasl*, III/188. Mürcie'den Yunus b. Avn "Mü'min cennete ilmi ve itaati ile değil, ancak ihlası ve sevgisiyle girer" görüşünü ileri sürer. Şehristani, *el-Milel*, I/163.

parçası sayan Haricilerin,[78] Hadis Taraftarlarının,[79] Mutezile'nin[80] ve Şîa'nın görüşü, ikincisi ise, amellerin imanın özüne dahil edilmemesi gerektiğini savunan Mürcie'nin görüşüdür.[81]

Haricilerle Mürcie arasında hararetli bir şekilde başlayan amel-iman ilişkisi konusundaki tartışmalar, daha sonra Mutezile'nin, büyük günah işleyenin kafir ya da mümin olmayıp fasık olduğu fikrini ortaya attmasıyla şiddetlendi. Bu duruma müdahale etmek isteyen Halife Abdülmelik b. Mervan, bazı alimlere mektuplar yazarak onların bu konudaki görüşlerini almak zorunda kaldı. Diğer taraftan bazı gruplar, Halife Ömer b. Abdülaziz'e heyetler göndererek, onun fikrini öğrenmek istediler.[82] Halifeye bu konuda heyet gönderenlerin başında Mürcie gelmektedir. Bu tartışmalarda irca fikrinin gündeme geldiği belirtilmekle yetiniliyorsa da, daha sonraki kaynaklar, bu görüşmelerde imanda istisna, amel-iman münasebeti gibi temel problemlerin tartışıldığını kaydetmektedirler. Ebu'l-Leys es-Semerkandi, bu heyette yer alan Avn b. Abdillah'tan gelen bir rivayete dayanarak, Ömer b. Abdilaziz'in imanda istisna, imanın amelle artması, günah işlemekle azalması fikrini reddettiği ve bu fikirde olanları *eş-Şukak ed-dalal* olarak isimlendirdiğini bildirir.[83] Hadis taraftarları, bu iddiaları yalanlayarak; Halife'nin, iman konusunda kendileri gibi düşündüğünü, ameli imandan bir cüz kabul ettiğini, sadece imanın farzlarını, ilkelerini ve hudutlarını yerine getiren kimsenin imanının mükemmel olabileceği fikrini benimsediğini ileri sürmüşlerdir.[84]

İman-amel ilişkisinden bahseden ve amelin gerekliliği üzerinde duranlardan birisi Dahhak b. Müzahim'dir. O eserinde imanın, inanılacak nesneleri tasdik etmekle ve onları

---

[78] İbn Ömer el-Ezdi, *el-Camiu's-Sahih*, III/5-6; İbn Hazm, el-Fasl, III/188-189. Amidi, Haricileri "Kim bütün itaatler imandır derse o Harici mezhebindendir" şeklinde tanımlar. Bk. Ebkaru'l-Efkar, vr. 2/236-b.

[79] Bk. Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s. 53; İbn Ebi Şeybe, *Kitabu'l-İman*, s. 46; Buhari, *Kitabu'l-İman*, I/7; İbn Mace, *Babfi'l-İman*, I/26; Hallal, es-Sunne, III/566, 579-580; İbn Mende, *Kitabu'l-İman*, I/331; Kadi Ebu Ya'la, *Mesailu'l-İman*, s. 152; İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İman*, s. 122, 142, 223; Keşmiri, *Feydu'l-Bari*, I/53-54; (Bütün Selef'in, bu tarif üzerinde ittifakının olduğundan bahsedilir.); Acurri, *eş-Şeri'a*, s. 116-117, 119; Lalekai, *Şerhu Usuli İtikad*, II/847-848; İbn Ebi Asım, *Kitabu's-Sunne*, s. 447; Eşari, *el-İbane*, s. 10; İbn Hazm, *el-Fasl*, III/193 vd., 221, 245.

[80] Genel olarak Mutezile'ye göre, iman nafile ve farzlardan oluşan iyi amellerin tümüdür. Mutezile'den Ebu'l-Huzeyl el-Allaf, imanı, farz olan iyi amelleri işlemek, işlenmesi yasak olanlardan da kaçınmak olara; Ebu Ali ve Ebu Haşim ise, nafileleri değil sadece farzları işlemek, işlenmesi yasak olanları işlememek şeklinde tanımlamaktadırlar. Bk. Kadi Abdülcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, s. 707. Krş. Kadi Ebu Ya'la, *Mesailu'l-İman*, s.156-157. Fuveti ve Abbad b. Süleyman, imanı farzlar ve nafilelerden ibaret iyi eylemlerin bütünü şeklinde; İbrahim en-Nazzam ise, ceza ile tehdit edilmiş olan bütün büyük günahlardan kaçınmak olarak tanımlamaktadır. Geniş bilgi için bkz. Eşari, *Makalat*, s. 266-269. Krş. Amili, "Hakaiku'l-İman", s. "100-101, 116-117, (Mecmuatü'r-Resail içerisinde, Kum 1406, s. 98-167). Görüldüğü gibi Mutezile, eylemlerle imanı özdeşleştirmektedir. Ayrıca Eşari, Mutezile'den bir grubun "Nafile olsun, farz olsun bütün ibadetler imandır" dediğini nakleder. Bk. *Makalat*,I/303.

[81] Malati, *et-Tenbih*, s. 146; İbn Hazm *el-Fasl*, III/188; Şehristani, *el-Milel*, I/258; Izutsu, *İsl. Düş. İman*, s. 107.

[82] Ömer b. Abdilaziz, halife olunca Kufe'den Avn b. Abdillah, Musa b. Ebi Kesir ve Ömer b. Zerr'den oluşan üç kişilik Mürcii bir grup, onunla irca fikrini tartışmak üzere gelmişlerdi. Kaynakların verdiği bilgiye göre, onlar, bu görüşmeden sonra Ömer b. Abdilaziz'in irca fikrini benimsediğini iddia etmişlerdir. Bkz. İbn Sa'd, *Tabakat*, VI/313; Zehebi, *Siyer*, V/104. Mürcie için, irca görüşü iman anlayışının bir parçasıdır.

[83] Ebu'l-Leys es-Semerkandi, *Tenbihu'l-Gafilin ve Büstanü'l-Arifin*, Beyrut 1989,s. 398.

[84] İbn Ebi Şeybe, *Kitabu'l-İman*, s. 45; Buhari, *Kitabu'l-İman*, I/8; Lalekai, *Şeru Usuli İtikad*, III-IV/844; İbn Receb, *Camiu'l-Ulum ve'l-Hikem*, s. 23-24.

ikrarla gerçekleşeceğini, bu şartları yerine getirenin mümin olduğunu; ancak, asıl yüceliğin amelleri ifa etmekle elde edilebileceğini iddia eder. Bu ameller ise, Allah'ın emirlerini yerine getirmek, yasaklarından kaçınmaktan ibarettir. Kur'an'da emredilen bütün emir ve yasaklar da bu itaatin içerisindedir.[85] Bu konuda yapılan ilk tartışmalarda pek çok Hadis otoritesi, "İmanın söz ve amel veya sadece amel" ya da "dil ile ikrar, kalp ile tasdik, azalarla amel" şeklinde, ortak bir tanımı benimsemiştir. Bunlar arasında, bu konuda farklı görüş ileri sürenlerin başında Zuhri gelmektedir. Ona göre, İslam, dilin ikrarıyla, İman ise, amelleri ifa etmekle gerçekleşir; eğer imanda ikrar ve amellerden herhangi birisi eksikse, böyle bir imanın hiçbir faydası yoktur. Eğer müminin ameli ikrarından ağırsa, Allah katına yükselir; aksi takdirde yükselemez. Hasan b. Atiyye ise, bazı ayetlerde imandan sonra amellerin emredilmesinin, imanın amelle son şeklini alacağı anlamına geldiğini söyler. Diğer taraftan Evzai de, "Fakat tövbe eder, namaz kılar ve zekat verirlerse, artık onlar dinde kardeşlerinizdir"[86] ayetini delil getirerek Allah'a imanın dille, Allah'ı tasdikin ise, amellerle gerçekleşeceği ve amelsiz imanın geçersiz olacağı fikrini savunarak, onu şu şekilde formüle etmiştir: "İman sözle; iman ve söz, ancak amelle, iman, söz ve amel de, ancak Sünnet'e uymak amacıyla yapılmışsa gerçekleşmiş olur."[87] Ahmed b. Hanbel de bu ayette imanla dinin aynı anlamda kullanıldığını, taatlerin ise, imanın kanıtı olduğunu ileri sürer[88] ve "İman ancak amelle olur" der.[89] Bunların dışında Muhammed b. Müslim et-Taifi, Fudayl b. İyad, Sufyan es-Sevri, Sufyan b. Uyeyne, Malik b. Enes, Said b. Abdulaziz ve Ahmed b. Hanbel gibi alimler, amelleri imanın bir şartı olarak kabul ederler.[90]

---

[85] Bk. "Risaletü'l-İman", *Kitabu'l-Minhac*, I/82-84.

[86] Tevbe-11.

[87] Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-İman*, v. 99b; Lalekai, *Şerhu Usuli İtikad*, V/886; İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İman*, s. 210; Halimi, *Kitabu'l-Minhac*, I/80.

[88] Kadı Ebu Ya'la, *Mesailu'l-İman*, s. 234.

[89] Hallal, *es-Sunne*, III/566.

[90] Bk. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sunne*, I/337, 346; Lalekai, *Şerhu Usuli İtikad*, III-IV/848; Kadı Ebu Ya'la, *Mesailu'l-İman*, s. 153. Hatta Lalekai'ye göre, Sufyan es-Sevri, Ehl-i Sünnet'in imanı amelin, ameli de imanın bir şartı olarak gördüğünü iddia etmektedir. Bk. *Şerhu Usuli İtikad*, V/980. Hicri III. asır müellifleri arasında amellerin imanla ilişkisi konusunda en ilginç yorumları, Ebu Ubeyd yapmaktadır. Ona göre, Allah, insanlara başlangıçta rahmet ve kolaylık olsun, insanlar İslam'a ısınsın diye, sadece dil ile ikrarı emretti, daha sonra insanlar Medine'de İslam'ı gönülden benimseyince, imanın şubeleri sayısal olarak artırıldı. Her yeni emredilen ve yapılması istenen amel, imanın yeni bir boyutunu oluşturuyordu. Aslında dilin ikrarı ve kalbin tasdiki de dahil bütün ameller birer taattir. Bunlardan birincisi veya ikincisiyle, yani ilk emredilen şubeleriyle yetinip daha sonrakileri kabul etmemek bir çelişkidir. Ancak Allah ve Resulü'nü ikrar gibi namaz da ikrar edildiğinde iman gerçekleşmiş sayılır. Allah'ın bütün emir ve yasaklarında muhatap aldığı kimseler, önceden diliyle ikrarları sonucu mümin adını alanlardır. Bu sebeple başta namaz olmak üzere bütün ameller imanın birer parçasıdır. İnsanlar namaza iyice ısınınca, namazın imana eklendiği gibi, zekat da imana ilave edilmiştir. Diliyle ikrar edip namazını kılan birisinin zekatı vermeyip sadece diliyle ikrar etmesi bir çelişki demektir ve daha öncekileri reddetmek anlamına gelir. Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s. 54-55; Krş. Acurri, *eş-Şeri'a*, s. 102-104. Ebu Ubeyd, amellerin iman olarak görüldüğüne Hz. Ebu Bekir'in zekat vermeyenlerle savaşması şeklindeki siyasi uygulamasını delil getirir. Ona göre, bu savaşla Hz. Peygamber'in müşriklerle yaptığı savaş arasında hiçbir fark yoktur. Her ikisinde de kan dökülmüş, esir muamelesi yapılmış ve ganimet alınmıştır. Aslında onlar zekatı inkar etmiyorlar, ancak

Hanbeliler, amellerin imanın bir parçası olduğu şeklindeki iddialarını ispatlamak için, namazın imandan bir cüz olduğu teziyle işe başlarlar. Onların bu konuda sık sık dile getirdikleri ve Mürcie ile üzerinde uzun süre tartıştıkları ayet Bakara-143. ayetidir: "Allah sizin imanınızı zayi etmez. O, insanlara acıyan ve onları bağışlayandır." Onlara göre bu ayet, namazlarda Kabe'ye yönelmenin emredildiği kıble ayeti inmeden önce namazlarını Kudüs'e doğru kılan ve ayet indiğinde ölmüş olan sahabenin namazlarının ne olacağı konusunun Hz. Peygamber'e sorulması üzerine inmiştir. Ayetteki "Allah sizin imanınızı zayi etmez." ifadesini, ayet inmeden önce namazlarını Kudüs'e doğru kılan, sahabenin namazlarını zayi etmez şeklinde yorumladılar.[91] İbn Mende, Maide-5. ayetindeki "...imanı kabul etmezse imanı boşa gitmiştir..." kısmını delil getirerek, burada emredilen imanın, Cebrail'in lisanıyla tarif edilen ve iman ya da İslam olarak isimlendirilen namaz, oruç, zekat gibi taatlere iman etmek olduğunu ileri sürerek, diğer Hadis taraftarları gibi, bütün taatleri imanla özdeşleştirir.[92]

Hadis taraftarlarına göre, İslam adını verdiğimiz din, tasdikle başlamış, namaz, oruç, cihad ve diğer ibadetlerle tamamlanmış ve son halini almıştır. Dinin tamamlandığını bildiren ayetin indiği zamana kadar gelen bütün emir ve taatler imanın bir parçasıdır; onların hepsi dindir, din ise taatlerden ibarettir. Cibril Hadisi'nin sonunda Hz. Peygamberin, "Cebrail, size dininizi öğretmek için geldi" buyurması, onun hadiste iman, İslam ve ihsan olarak zikredilen bütün amelleri ve Hz. Peygamber'in iman olarak açıkladığı kelime-i şahadet getirmek, namaz kılmak, zekat vermek, oruç tutmak, alınan ganimetin beşte birini ayırmayı[93] din ve iman olarak kabul ettiğini gösterir. Bu durumda ameller, din; din ise İslam demektir.[94] Bu sebeple Allah, 'sağlam din' adını, söz ve ameller için kullandı. Buradaki sözden maksat, Allah'ın birliğini ikrar etmek, Hz. Peygamber'e şahadet etmek; amel ise, farzları yerine getirmek, haramlardan kaçınmaktır. Fudayl b. İyad, Humeydi, Ahmed b. Hanbel ve Muhammed b. el-Hüseyn el-Acurri bu konudaki görüşlerini, "Halbuki onlara, ancak dini yalnız O'na has kılmaları ve zekat vermeleri emr olunmuştu. Sağlam din de budur"[95] ayetiyle delillendirirler.

(Hz. Ebu Bekir'e) vermek istemiyorlardı. Bütün bunlar, amellerin imanın bir parçası olduğunun kanıtıdır. Çünkü her inen yeni ilke öncekine ilave edilmiştir ve bütün bunlara iman ismi verilmiş, onları benimseyip yerine getirene de mümin denmiştir. Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s. 56-57. İbn Ebi Şeybe (235/849) de, namaz ve zekatın imanın gerçekleşmesini sağlayan önemli amellerden olduğunu vurgulayan bazı sahabe sözlerini naklederek, bu fikrin doğruluğunu savunur. Bk. *Kitabu'l-İman*, s. 43.

[91] Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s. 56; Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-İman*, v. 100a; Ebu Davud, *es-Sunne*, (Babu'd-Delil ala Ziyadeti'l-İman ve Nuksanihi), V/60; Lalekai, *Şerhu Usuli İtikad*, IV/817. Buhari, "Namaz imandandır" şeklinde bir başlık koyarak bu ayetin yorumuyla ilgili bir rivayete yer verir. Bk. *Kitabu'l-İman*, I/15.

[92] Bu konuda getirdiği başka deliller de vardır. İbn Mende, *Kitabu'l-İman*, I/327-329.

[93] Bu hadis için bk. Buhari, *Kitabu'l-İman*, I/19; Müslim, *Kitabu'l-İman*, I/46; Ebu Davud, *es-Sunne*, V/57.

[94] Buhari, *Kitabu'l-İman*, I/18.

[95] Beyyine-5

Hadis taraftarları, amellerin veya taatlerin imanın parçası olduğu konusunu zikredilenlerden başka daha pek çok ayetle savunmuşlardır. Bu ayetler, kaynaklarda tek tek ele alınarak bir arada zikredilmiştir.[96] Kadı Ebu Ya'la, Şeriat dilinde imanın gizli ve açık bütün taatler şeklinde tanımlandığını, bu taatler içine kalbin fiilleri ile bedenin fiilleri olan vacipler, nafileler ve mendupların tamamının girdiğini bazı ayetlerle temellendirmeye çalışır.[97]

Ayetlerde yer alan *iman edenler ve salih amel işleyenler* şeklindeki ifadelerde salih amelle iman arasında kullanılan *vav* harfi, hem ameli imanın bir unsuru kabul edenlerce hem de kabul etmeyenlerce, kendi görüşlerini destekleyecek doğrultuda yorumlanmıştır.

Ahmed b. Hanbel, Fudayl b. İyad'ın fikirlerini aynen benimseyerek, "iman edenler ve salih amel işleyenler" şeklindeki ayetlerde, iman edenlerden sonra kullanılan *vav* harfinin, amelle imanı birbirinden ayırmak için değil, ameli imanla birleştirmek için kullanıldığını *vav*'ın 'atıf harfi' olmadığını ve bu görüşün Ehl-i Sünnet'in görüşü olduğunu ileri sürer.[98] Onlara göre, Allah bu ve benzeri ayetlerde, amelleri imanla birlikte zikretmiş ve farzları imanın bir parçası kılmıştır. Dolayısıyla, *vav*, Mürcie'nin iddiasının tersine, amellerle imanı aynileştirmek için kullanılmıştır. Onların böyle bir fikri benimsemelerinin sebebi, muhtemelen, amellerin imanın bir parçası kabul edilmemesi ve sırf kalbin tasdikiyle yetinilmesi durumunda, amellerin yerine getirilmesinde kayıtsızlığa sebep olacağı endişesidir.

Hadis taraftarları, imanın Kur'an'da kullanılan anlamlarından birisinin de iyilik ve hayır olduğunu, bununda açıkça imanın güzel ameller anlamına geldiğini gösterdiğini iddia ederler. Hatta ayetteki *birr* kelimesinin iman anlamına geldiği şeklindeki yorumu Hz. Peygamber'in yaptığını Ebu Zer'in rivayet ettiği bir hadise dayandırırlar. Ebu Zer'in naklettiğine göre, bir gün birisi Hz. Peygamber'e imanın ne olduğunu sorunca, o, şu ayeti okumuştur. "İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı tarafına çevirmeniz değildir...".[99] Adam anlamamakta ısrar edince, Hz. Peygamber, ona: "Mümin, iyilik yaptığında onunla sevinen ve mükafatını ümit eden; kötülük yaptığında ise, bundan dolayı üzülen ve cezalandırılacağından dolayı korkan kimsedir" der.[100]

Hanbelilere göre, yukarıda zikredilen ayette geçen *birr* kelimesi iman olarak tanımlandığı için, bu iman sadece Allah'a iman değil, ayette geçen diğer salih amelleri de kapsayan bir

---

[96] Buhari, kitabında "İmanın Amel Olduğunu İddia Edenler" şeklinde bir alt başlık koyarak onların bu konuda delil olarak kullandıkları ayetleri nakleder. Daha sonra "hangi amelin daha faziletli olduğu" hadisine yer vererek, bu hadiste "Allah'a ve Resulü'ne imanın" bir amel olarak zikredilmesini, imanın amel olduğuna bir delil olarak göstermektedir. Bk. *Kitabu'l-İman*, I/12. Krş. Nesai, *Kitabu'l-İman*, VIII/93; Müslim, *Kitabu'l-İman*, I/89. Ayrıca o, cennete götürecek ameller arasında Allah'a imanın sayıldığı bir hadis nakletmektedir. Bk. age. I/43-44, 89-90; Acurri, Kur'an'da 56 yerde imanla amelin birlikte zikredildiğini belirterek bu konudaki ayetleri tek tek zikretmiştir. Bk. *eş-Şeri'a*, s. 122-129; ayrıca bk. Halimi, *Kitabu'l-Minhac*, I/24, 32-34, 37-38, 41-47.

[97] Bk. *Mesailu'l-İman*, s. 152, 236-285.

[98] Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sunne*, I/376.

[99] Bakara-177.

[100] Acurri, *eş-Şeri'a*, s.121; İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İman*, s. 130.

imandır. Eğer bir kimse imanla bu salih amelleri birleştirmezse, kurtuluşa eremeyecektir.[101] Ata b. Ebi Rabah ve Selm b. Salim gibi bazı Mürciilerin imanı, kalbin tasdiki olarak kabul etmelerini eleştirmiş ve bu konuda onlardan şikayetçi olanlara "Kim de ahireti diler ve ona bütün gayretiyle çalışırsa, o müminlerdir ve işte bunların çalışmaları makbuldür" şeklindeki İsra-19. ayetiyle cevap vermelerini tavsiye etmiştir. Çünkü bu ikinci ayette, onlara göre, mümin ismini almak ve onunla methedilmek, ahireti istemeye ve onun için çalışmaya bağlı kılınmıştır.[102] İbn Teymiyye, Bakara 177. ayetini tartıştıktan sonra, Kur'an'da başka ayetlerdeki *birr* ve *takva* kelimelerinin birlikte kullanımlarından hareketle; iman, *birr* ve *takva* kavramlarının içeriğinin aynı olduğunu, yani müminler ifadesiyle muttakiler ve ebrarın kastedildiğini ileri sürer. Ayrıca "Her kim zerre kadar hayır işlerse, onu görür; her kim zerre kadar kötülük yaparsa, onu görür"[103] ayetlerini ve "Kalbinde zerre kadar hayır olan -bazı rivayetlerde imanı olan- cehennemden çıkarılır" şeklindeki hadisi delil getirerek, imanın aynı zamanda hayır anlamına geldiğini ve kurtuluşun onunla gerçekleşeceğini de iddia eder.[104]

Amellerin imanın bir parçası olduğunu benimseyen Hadis taraftarları, *Kitabu'l-İman* adıyla yazmış oldukları eserlerinde, "Ameller İmandandır", "Namaz İmandandır", "Oruç İmandandır", "Hac İmandandır", "Zekat İmandandır", "Cihad İmandandır", "Allah ve Resulünü Sevmek ve Onlar için Sevip Onlar için Eleştirmek İmandandır", "Selamı Yaymak İmandandır veya İslam'dandır", "Haya İmandandır" veya "İmanın Şubeleri" ve benzeri adlarla müstakil bab başlıkları koyarak ya da başlık koymadan bu konuda kendilerini destekleyen ve Mürcie'nin görüşünü reddeden pek çok hadise yer verirler.[105] Hadis taraftarları ile Mürcie arasında bu konu ile ilgili en fazla tartışılan hadislerden birisi üzerinde, özellikle, durmak istiyoruz: "Bir adam Hz. Peygamber'e siyah bir cariye getirdi ve benim üzerime mümin bir köle azat etmek vacip oldu. Bu kafi midir? diye sordu. Hz. Peygamber de cariyeye "Sen mümin misin?" dedi. Cariye, "Evet" cevabını verdi. Hz. Peygamber, "Öyleyse Allah nerede?" dedi. O, semayı gösterdi. Bunun üzerine Peygamberimiz: "Bu cariye mümindir, onu azat et"

---

[101] Ayetle ilgili tartışmalar hak. geniş bilgi için bk. Acurri, *eş-Şeri'a*, s.121; İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İman*, s. 130.
[102] İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İman*, s. 130.
[103] Zilzal-7-8.
[104] İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İman*, s. 133.
[105] Bu saydıklarımız ve bunların dışında daha pek çok konu, bir başlık altında veya hiçbir başlık konulmadan imanın birer parçası sayılarak hadislerle desteklenmeye çalışılmıştır. Geniş bilgi için bkz. Humeydi, *el-Müsned*, thk. Habiburrahman el-A'zami, Haydarabad t.y., II/271; Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s. 63; İbn Ebi Şeybe, *Kitabu'l-İman*, s. 21, 39, 41-42, 44; Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-İman*, v. 108b; İbn Ömer el-Adeni, *Kitabu'l-İman*, s. 68, 88, 111, 112; Buhari, *Kitabu'l-İman*, I/9, 11, 12, 14-15, 19; İbn Mace, *Bab fi'l-İman*, I/22, 26; Tirmizi, "Farzların İmana Eklenmesi" ve "Haya İmandandır" başlıklarıyla amel iman münasebetini savunmaktadır. Bk. *Kitabu'l-İman*, V/8, 11; Nesai, Buhari'nin aksine, bu şeylerin imandan olduğu şeklinde başlık koymaz. Sadece, "Zekat", "Leyletu'l-Kadir", "Cihad", "Ganimetlerin Beşte Birinin Verilmesi", "Cenazeye Katılmak", "Haya" adıyla başlıklar koyarak bunların imandan olduğunu dolaylı olarak savunmaktadır. Bk. *Kitabu'l-İman*, VIII/118-121; İbn Huzeyme, *Sahihu İbn Huzeyme*, I/158-159; İbn Mende, *Kitabu'l-İman*, I/387-409, 430-436, 462-471; Halimi, *Kitabu'l-Minhac*, I/33, 37, 38, 40-41, 46, 80-81, 104-105.

buyurdu."[106] Ahmed b. Hanbel, "Bu cariye mümindir, onu azat et!" şeklindeki rivayetleri eleştirerek, bu tür rivayetlerin Mürcie'ye ait olduğunu ileri sürer. O, "Bu cariye mümindir" kısmının aslında olmadığını, İmam Malik'in Hilal b. Ali'den "Onu azat et!"[107] şeklindeki rivayetinin esas alınması gerektiğini, "mümindir" ifadesi olsa bile, böyle bir hadisin "Bu cariye ile ilgili hüküm mümin cariyenin hükmü gibidir, yani hürdür" anlamına geleceğini veya bunun, farzların emredilmesinden önce söylenmiş olabileceğini savunmaktadır. Halbuki Mürcie, bu hadisi delil getirerek, Allah'ı ve Peygamber'i bilen ve 'Ben müminim' diyen bir kimsenin, mümin olduğunu söyler. Bu hadisle ilgili anlaşmazlığın esas nedeni, amellerin imanın bir parçası kabul edilip edilmemesi problemidir. Hanbeliler, ameli imanın bir parçası kabul ettikleri için, sözü edilen bu kadını mümin olarak görmezken, muhalifleri Mürcie, Allah'ı ve Resulü'nü tasdik eden ve "Ben müminim" diyen bu kölenin mümin olduğu görüşündedir.[108]

C. İMANIN ŞUBELERİ:

İmanın şubeleri ile ilgili tasnifler, daha çok, imanın kaç şube olduğunu bildiren hadislere dayanılarak yapılmıştır. İbn Ebi Şeybe, Ahmed b. Hanbel, Ebu Bekr el-Hallal, İbn Ömer el-Adeni veya eserinde bu adla bölümler koyanlardan Buhari, Müslim, İbn Mace, Tirmizi, Nesai, İbn Mende ile İbn Teymiyye gibileri, imanın 60 küsur, 70 küsur, 75, 77, 79 veya 99 şube olduğunu bildiren, ancak hiçbirisinde imanın belirtilen sayıdaki şubeleri tek tek sayılmayan bu hadislere yer verirler.[109] Nakledilen rivayetlerde sadece birinci ve en aşağı şubenin adı verilmekte veya bazı hadislerde sayı verilmeden, "şu imandandır" şeklinde münferit konulardan bahsedilmektedir.

---

[106] Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, s. 44. Hadisin çeşitli varyantları için bk. İbn Ebi Şeybe, *Kitabu'l-İman*, s. 28; Müslim, *es-Sahih*, I/382; Ebu Davud, *es-Sunen*, I/573; Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-İman*, v 69b; Haskefi, *Müsnedü'l-İmam Ebi Hanife*, Mektebetu'l-Adab 1981, s. 5. Bu rivayet sıfatlar konusunda Allah'ın semada oluşuna delil olarak kullanılmıştır.

[107] Bk.İmam Malik, *Muvatta'*, II/776-777.

[108] Bu hadisin çeşitli rivayetleri ve onunla ilgili Hadis taraftarları ile Mürcie arasındaki tartışma hakkında daha geniş bilgi için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-İman*, v. 96b-97a.

[109] İmanın şubeleri ile ilgili rivayetler için bk. Ma'mer b. Raşid, *el-Cami'*, XI/126-127. (70 veya 60 küsur bab); Harici İbn Ömer el-Ezdi, imanın yüz şube (cüz) olduğuna dair bir hadis nakleder. Bk. *el-Camiu's-Sahih*, III/6; Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s. 60. (70 küsur şube); İbn Ebi Şeybe, *Kitabu'l-İman*, s. 21. (60 veya 70); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II/414. (60 veya 70 küsur şube), II/445. (60 veya 70 küsur şube); Buhari, *Kitabu'l-İman*, I/8. (60 küsur şube); Müslim, *Kitabu'l-İman*, I/63. (bir rivayette 70 küsur, bir başka rivayette 60 veya 70 küsur); İbn Mace, *Bab fi'l-İman*, I/22 (60 veya 70 küsur); Ebu Davud, *es-Sunne*, (Bab fi Reddi'l-İrca), V/56 (70 küsur şube); Tirmizi,*Kitabu'l-İman*,V/10(bir rivayette 70 küsur bab, bir başka rivayette 64 bab); Abdullah b.Ahmed,*es-Sunne*, I/330(64 şube), I/331 (60 veya 70 küsur şube), I/332 (70 küsur bab, 69 veya 70 küsur bab); Nesai, *Kitabu'l-İman*, VIII/110 (70 küsur şube); Hallal, es-Sunne, IV/55-80 (70 küsur şube); Muhammed b. Hibban, *el-İhsan*, I/384 (60 veya 70 küsur şube), I/386, 420 (60 küsur şube),I/420(70 küsur şube),I/385(70 küsur bab); Acurri,*eş-Şeria*, s. 110-111 (60 veya 70 küsur şube); İbn Mende, *Kitabu'l-İman*, I/294, 296, 297, 333 (70 veya 60 küsur şube), I/297 (90 veya 70 küsur şube), I/324 (60 veya 70 şube), I/334 70 küsur), I/335 (70 veya 72 bab); Halimi, *Kitabu'l-Minhac*, I/3, 46, 80, 104 (70 küsur şube), I/6 (79 şube); Lalekai, *Şerhu Usuli İtikad*, V-VI/905, 907, 922 (60 veya 70 küsur şube), V-VI/907 (70 küsur), V-VI/908 (60 veya 70 bab, yada 60 veya 70 küsur bab),V-VI/908 (60 küsur şube),V-VI/909 (64 küsur bab), V-VI/909 (333 şeriat); Kadi Ebu Ya'la, Mesailu'l-İman,s.155,173 (70 küsur bab),s.166 (99 şube),s. 173, (60 veya 70 küsur cüz).

Ebu Hatim b. Hibban el-Busti, İbn Şahin, el-Halimi, Kadi Ebu Ya'la, Beyhaki ve Abdulcelil el-Kurtubi gibi alimler, bu konuları art arda sıralamak suretiyle imanın şubeleri konusunda gelen ve kendilerinin esas aldığı bir rivayette bildirilen sayıya göre onları tasnif yoluna gitmişlerdir. Rivayetlerde sayıların farklı farklı gelmesi dolayısıyla, yetmiş iki fırka hadisini esas alarak onları tasnif eden makalat ve milel-nihal türü eserlerin müellifleri gibi, imanın şubelerini tasnifte ve onları tek tek saymakta zorlandıklarını görülmektedir.

İbn Mende, herhangi bir rakama bağlı kalmadan Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den rivayet ettiğini ileri sürdüğü tasnifi ele alarak, kendisinden önceki ve sonrakilerden farklı bir sınıflama yapmaktadır: "*Kalbin Fiilleri*: Niyetler, istekler, Allah'ı ve emrettiklerini bilmek, tanımak ve kabullenmek; Allah'ı ve O'ndan gelenleri tasdik etmek, O'na ve emirlerine boyun eğmek, O'nu yüceltmek ve O'na yönelmek; O'ndan korkmak, ümit kesmemek, O'nu ve O'ndan gelenleri sevmek, O'nun için sevip O'nun için hiddetlenmek, tevekkül, sabır, rıza, rahmet, haya, O'na ve Elçisi'ne ve kitabına karşı samimi olmaktır. *Dilin Fiilleri*: Allah'ı ve O'nun katından gelenleri ikrar etmek, Allah'ın birliğine, Resulünün peygamberliğine, Allah'ın bütün nebi ve resullerine şahadet getirmek, Allah'ı tesbih etmek, tekbir getirmek, O'nu övmek, resullerine salatü selam okumak, dua etmek ve diğer zikirleri yapmak. *Diğer Azaların Fiilleri*: İslam'ın üzerine bina edildiği taatler ve vacipler. Onların ilki, Allah'ın emrettiği şekilde temizlenmek, Peygamber'in açıkladığı şekilde beş vakit namaz kılmak, Ramazan ayında oruç tutmak, zekat vermek, hacca gitmek. Namazın terki küfürdür. Aynı şekilde orucu, zekatı ve haccı inkar da küfürdür. Cihad, iyi veya kötü ahlaklı birisinin önderliğinde farzdır. *Diğer Nafile Fiiller*: İşlendiği takdirde imanın artması ya da terk edildiği takdirde imanın noksanlaşmasına sebep olacak emirler ve yasaklardan oluşan fiillerdir.[110]

İmanın şubelerini tek tek saymaya çalışan ve bu konuda müstakil bir eser yazanların başında, Muhammed b. Hibban b. Ahmed el-Busti ve İbn Şahin gelmektedir. İbn Hibban, bize ulaşan *es-Sahih*'inde, imanın 79 şube olduğunu tespit ettiğini ve bu konuda bir kitap yazdığını söylemektedir. O, tespit ettiği 79 şubeyi saymamıştır. Ancak İbn Hacer, diğer kaynakların İbn Hibban'ın tasnifi ile ilgili verdiği bilgilerden yararlanarak, onları bir araya toplamaya çalışmıştır.[111] Kadi Ebu Ya'la, İbn Şahin'in 75 şube olarak yaptığı tasnifin onun kendi eserinden nakletmiştir.[112] Ondan sonra imanın şubelerini topluca sayanlar arasında Halimi, el-Lalekai ve Beyhaki gelir. Halimi, *Kitabu'l-Minhac fi Şuabi'l-İman* adlı eserinde, imanın 77 şubesini tek

---

[110] İbn Mende, *Kitabu'l-İman*, I/362. Hz. Ali'nin imanla ilgili kendisine sorulan bir soruya farklı cevap verdiği de nakledilmektedir. Bk. Lalekai, *Şerhu Usuli İtikad*, III-IV/842-844.

[111] İbn Hacer'in verdiği bilgiye göre, İbn Hibban ameller 24'ü kalbin, 7'si dilin, 38'i de bedenin olmak üzere toplam 79 şubeye ayırdığını belirtir ve bir listesini verir. Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, Kahire 1380, I/52-53.

[112] Bk. Kadi Ebu Ya'la, *Mesailu'l-İman*, s. 185-226.

tek ele almış ve her şubeyi ayrıntılarıyla anlatmıştır.[113] Lalekai, *Şerhu Usuli İtikadi Ehli's-Sunne ve'l-Cemaa* adlı eserinde imanın 72 şubesini hadislerle delillendirmek suretiyle saymıştır. Beyhaki, *Şuabi'l-İman* adlı eserini, büyük ölçüde Halimi'nin bu konudaki tasnifini kopya ederek kaleme almıştır.[114] Ebu Muhammed, Abdülcelil el-Kurtubi el-Kasrî de, *Şuabu'l-İman*[115] adıyla bir eser yazmıştır.[116] Bedruddin Ayni bu konuda yazılan bütün eserleri gördüğünü, fakat bunları beğenmediğini söyleyerek, kendine göre yeniden tasnif eder.[117]

İbn Kudame, "Hz. Peygamberin 'İman yetmiş küsur şubedir. En üstünü Allah'tan başka ilah yoktur demek, en aşağısı ise yoldan eziyet veren şeyi gidermektir' ve 'İman yetmiş küsur şubedir. Haya imandan bir şubedir' hadisleri ve 'Bu onların imanını artırır'[118] ve 'İmanlarına iman ekleyebilsinler'[119] ayetleriyle söz ve amelin imandan sayıldığını, Hz. Peygamberin 'Allah'tan başka ilah yoktur diyen ve kalbinde buğday tanesi kadar veya hardal tanesi kadar veya zerre kadar iman olan kimse cehennemden çıkar' buyurarak imanı farklı kıldı" der.[120]

İmanın şubeleri ile ilgili üç ayrı tasnif incelendiğinde, iman ve ahlak esaslarının ve farz ibadetlerin tamamının imanın şubeleri olarak sayıldıkları görülür.[121] Ancak imanın 75 şube olduğu rivayetini kabul eden İbn Şahin'in tasnifi, 70 küsur rivayeti ele alan Lalekai'nin tasnifi ve 77 şube rivayetini esas alan Halimi'nin tasnifi, hem sayı bakımından hem de imanın şubeleri olarak kabul edilenler açısından birbirinden oldukça farklıdır. İmanın şubeleriyle ilgili daha fazla rakam belirten rivayetler dikkate alındığında, bu konuda miktar ve maddeler bakımından bir birlikteliğin olmadığı ve rivayetlerde belirtilen rakamların içinin doldurulamadığı

---

[113] Halimi, *Kitabu'l-Minhac fi Şuabi'l-İman*, C. I, II, III'ün fihristleri.

[114] Beyhaki'nin *Şuabu'l-İman* adlı eserinde yaptığı tasnifi, Kazvini tarafından özetlenerek bir araya getirilmiştir. Geniş bilgi için bk. *Muhtasaru Şuabi'l-İman*, Kahire 1355.

[115] Tah. Seyyid Hasan Kisrevi, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1995-1416. Müellif imanın birinci şubesi olarak Kelime-i Şehadetle başlar, 74. şube olarak da "Yoldan eziyet verecek şeyi gidermeyi" sayar. Eser bir cilttir. Yazar her şubeyi kendine göre ayet ve hadislerle geniş geniş açıklar. Vaaz üslubunda yazılmıştır.

[116] Hicri VI. Asırdan itibaren *Şuabu'l-İman* adıyla pek çok eser kaleme alınmıştır Bunların bir kısmı Beyhaki'nin eserinin muhtasarı şeklinde, bir kısmı da, müstakil olarak yazılmış eserlerdir. Bu eserler hakkında geniş bilgi için bk. Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, Ankara 1996, s. 303.

[117] Ayni, imanın şubelerini ele alan müstakil eserler arasında Halimi'nin *Kitabu'l-Minhac*'ı (Fevaid), Beyhaki ve Abdülcelil el-Kurtubi'nin *Şuabu'l-İman*'ı, İshak b. el-Kurtubi'nin *Kitabu'n-Nesayi*'i ve Ebu Hatim b. Hibban'ın *Vasfu'l-İman ve Şuabuhu* adlı eserini saymaktadır. O, imanın şubelerini, itikadi olanları 30 şube, dilin amellerini 7 şube, bedenin amellerini de 50 şube olmak üzere toplam 77 şubeye ayırmaktadır. Geniş bilgi için bk. *Umdetu'l-Kari*, I/151-152; İbn Hacer'de, imanı 99 şubeye ayırmaktadır. Bk. *Fethu'l-Bari*, I/52-53.

[118] Tevbe-124.

[119] Fetih-4.

[120] İman dilde tasdik demektir. Istılah olarak, dille söz (ikrar), organlarla amel ve kalpten bağlanma demektir. Söze örnek: Allah'tan başka ilah yoktur, Amele örnek: rüku', İnanç/bağlanmaya örnek: Allah'a, meleklerine ve bunların dışında itikad edilmesi gereken şeylere iman etmek. Bunun delili 98/Beyyine-5 emridir. İhlası, namazı ve zekatı dinden saymıştır. Bk. İbn Uşeymin, *Şerhu Lümatu'l-İtikad*, s. 99-100. Bk. İbn Kudame, *Lümatu'l-İtikad*, s. 47-48, Thk. Adil Abdulmünim Ebu'l-Abbas, el-Mektebetü'l-Kur'an, Kahire; Müslim, *Kitabu'l-İman*, Babu Beyani Adedi Şuabi'l-İman ve Afadaluha ve Ednaha, (35) (58); Buhari, *Kitabu'l-İman*, Babu Umuri'l-İman (9). Buhari, *Kitabu'l-İman*, Babu Ziyadeti'l-İman ne nuksanihi, (44); Müslim, *Kitabu'l-İman*, Babu Edna Ehli'l-Cenne menzileten, (193) (325).)

[121] İbn Şahin, Halimi ve Lalekai'nin imanın şubeleri hakkındaki listeler için bkz. Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 201-205, EK III.

veya doldurulmak için tekrarlara gidildiği ya da sayıyı aşmamak için iki üç ayrı maddenin tek bir maddede zikredildiği açıkça görülecektir.[122] Mesela İbn Şahin, sabrı 18. ve 69., Allah sevgisini 28. ve 30., güzel ahlakı 36. ve 55, şükrü ise 7. ve 70.maddelerde iki defa tekrarlar. Ayrıca şube olarak kabul edilemeyecek bazı genel maddeler veya terk edilmesi gereken eylemlerin bildirildiği maddeler çıkarıldığında, geriye 50 küsur şube kalmaktadır. Eseri günümüze kadar ulaşmadığı için, İbn Şahin'in bu maddeleri, sadece hadislerden mi yoksa hem ayet hem de hadislerden yararlanarak mı çıkardığı konusunda, maalesef yeterli bilgiye sahip değiliz.[123]

Lalekai ve Halimi ise, genelde hadislere yer vererek konuyu açıklamaya çalışmışlardır. Ancak Halimi, her bir şubeyi hadislerden çok kendi görüşleri, orijinal yorumları ve kelam kitaplarında rastlanan tartışma üslubu ve tekniğiyle ortaya koyma eğilimi içerisindedir.[124] Lalekai, tasnifinde son derece tutarsızdır. Çünkü o, 72 şubeyi tamamlamak için hayli zorlanmış, bu yüzden pek çok şubeyi tekrarlamış, bazılarını boş bırakmış, bir tanesini de atlamıştır. Bu sebeple, imanın şubeleri konusunda Hadis taraftarları arasında, ortaklaşa benimsenen bir tasnifin varlığından söz etmenin zor olduğu görülmektedir.

D. İMANDA İSTİSNA

İstisna kelimesinin sözlük anlamı "bir şeyi dışarda tutmak"tır. Ancak İslam kelamında bu kelime dar ve sınırlı anlamda, kesin iman hükmü olan "Ben müminim" ifadesine kısa bir tabir "İnşâllah: eğer Allah isterse" ekleyerek şartlı bir biçime sokmak anlamındadır.

Bu sorun, Müslüman olan birisinin imanını veya İslam'a mensubiyetini ne şekilde ifade etmesi gerektiği konusuyla ilgilidir. Bir kimse, "Ben gerçekten müminim" veya "Müslümanım" diyebilir mi? Yoksa "Allah'ın dilemesi şartıyla -inşaallah- müminim" veya "İnşaallah müslümanım", "Umarım müminim" veya "Umarım müslümanım" ya da sadece "Ben müminim" mi demesi gerekir? Yoksa "Allah'ın dilemesi şartıyla -inşaallah- hem mümin, hem de müslümanım" şeklinde kendisini tanımlayabilir mi?

İlk bakışta önemsiz gibi görülen bu sorun son derece mühim bir soruna yol açmaktadır, çünkü kişinin imanının subjektif yönünün özüyle ilgilidir ve kişinin iman konusundaki bireysel varlık kararını ilgilendirmektedir. Önce Hadis taraftarları ve Mürcie daha sonrada Eşariler ve Maturidiler arasında uzun süre devam eden bu tartışmaların temelinde, birinci derecede amel-iman ve iman-İslam ilişkisine ait anlayışları, ikinci derecede ise, kader anlayışlarındaki farklılık yatmaktadır. Ameli, iman ve İslam'dan bir parça sayan ve her şeyi Allah'ın iradesine bağlayan Hadis taraftarları, Mürcie tarafından ileri sürülen kişinin kendisini "Ben

---

[122] Halimi, eserinin mukaddimesinde imanın şubelerinin tasnifinde aynı sıkıntılara dikkat çeker. Bk. Age., I/6.

[123] İbn Şahin'in *Şerhu Mezahibi Ehli's-Sunne*, (tah.Adil b.Muhammed, Kurtuba 1995) adlı eserinde de bu konuya yer vermemiştir. Eserin alt başlığı "Marifetu Şerai'i'd-din ve't-Temessuk bi's-Sünne"dir.

[124] Örnek olarak, Allah'a iman konusundaki görüşlerine bakılabilir. Bk. *Kitabu'l-Minhac*, I/183 vd.

gerçekten müminim" şeklinde tanımlamasına ittifakla karşı çıkarak, imanın ifadesinde "İnşallah ben müminim", Ümit ederim müminim" veya "Ben müminim" denmesini kabul ettiler.[125]

Kaynaklar bu konudaki tartışmaları sahabe dönemine kadar geriye götürür;[126] Muaz b. Cebel,[127] Abdullah b. Mesud[128] ve Abdullah b. Ömer[129] gibi sahabilerin imanda istisna yapılmaması gerektiği fikrini benimsediklerini kaydeder. Abdullah b. Mesud'un daha önce imanda istisna yapılması gerektiği fikrini benimsediği, ancak daha sonra bu fikrinden vazgeçtiği söylenmektedir. Ancak bu tarihlerde Mürcie ile Hadis taraftarları, henüz teşekkül etmediği için, daha önce yapılan bu tartışmaları, teknik anlamda imanda istisna tartışması olarak görmek mümkün değildir. Bununla birlikte her iki ekolün referansta bulunduğu Muaz b. Cebel ve Abdullah b. Mesud'un çevresinde bazı önemli tartışmaların yaşandığı da bir gerçektir. Ebu Ubeyd'in konuyla ilgili naklettiği yedi rivayetten üçü Abdullah b. Mesud'la ilgilidir. Basralı el-Hasan el-Basri, Kufeli Ebu Va'il Şakik b. Seleme el-Esedi, "Ümit ederim ben müminim" demeyi tercih eden Kufeli Alkame b. Kays'ın rivayetlerinden, Abdullah b. Mesud'un başlangıçta "Ben müminim" şeklindeki bir ifadenin "Ben cennetliğim" demeye götüreceği endişesiyle, "Ümit ederim ben müminim" veya "Ben, Allah'a meleklerine, kitaplarına ve resullerine iman ettim" demesini tercih ettiği anlaşılmaktadır.[130] Ancak daha sonra Muaz b. Cebel'in arkadaşlarından birisi, ona gelip şunu sordu: "Peygamber döneminde insanların mümin, münafık ve kafir olmak üzere üç sınıf olduğunu bilmez misin? O halde sen, bunlardan hangi sınıftansın?" Bunun üzerine Abdullah b. Mesud "Müminler sınıfındanım" cevabını verdi ve daha sonra önceki fikrinden vazgeçti.[131] Ebu Ubeyd, onun bu sözünü yorumlayarak imanda istisna fikrinden vazgeçmediğini iddia etmektedir: "Biz, onun bu sözüyle, kendisinin müminler sınıfındanım demekle bu dinin mensubu birisi olduğunu ve diğer iki sınıftan olmadığını kastettiğini görüyoruz. Onun bu sözüyle Allah katında, cennetlik olduğuna

---

[125] Abdurrahman b. Mehdi'nin "İrcanın ilki imanda istisnayı terktir" ve "İstisnanın terki, ircanın aslıdır" dediği rivayet edilir. Bk. Hallal, *es-Sunne*, III/579, Acurri, *eş-Şeria*, s. 139.

[126] Eşariliği savunmak için Ebu Uzbe, Eşarilerin şart cümleciğini kullanım açısından öcülerinin, Sahabeden Hz. Ömer, Abdullah b. Mesud, Hz. Aişe, Tabiinden Hasan el-Basri, İbn Sirin, Süfyan es-Sevri, İbn uyeyne, Evzai, Malik b. Enes, Şafii, Ahmed b. Hanbel ve diğerlerini zikreder ve bu kimselerin imanlarını şartlı halde beyan ettiklerini, yine de kimsenin onları "şüpheci" olduğunu iddia etmediklerini, tersine, şart cümleciği bunlarda imanlarının gücünden ileri gelen bir taşmadır. Mütevazi bir kul olma (ubudiyyet) manasını taşır ve her şeyin Allah'ın iradesine dayandığı şeklindeki temel düşüncenin bir ifadesi olduğunu söyler. Bk. *Ravdatu'l-Behiyye*, s. 29-34.

[127] İbn Ebi Şeybe, Seleme b. Sebre'nin Muaz b. Cebel'in bir hutbesinde, "Sizler müminlersiniz ve cennet ehlindensiniz..." dediğini nakleder. Bk. *Kitabu'l-İman*, s. 11. Krş. Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, s. 43, 52.

[128] Onun bu fikri nasıl benimsediği konusunda geniş bilgi için bk. Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, s. 41; Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s. 41; İbn Ebi Şeybe, *Kitabu'l-İman*, 10, 23; Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-İman*, v. 102b.

[129] Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, s. 48; İbn Ebi Şeybe, *Kitabu'l-İman*, s.10; O,"Sen müslüman mısın?" sorusuna "İnşaallah" şeklinde cevap veren birisine, koyununu boğazlatmamıştır. Bk. Halimi, *Kitabu'l-Minhac*, I/128.

[130] Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s. 67-68; Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sunne*, I/341; İbn Ebi Şeybe de, aynı şahıslardan ve diğer bazı şahıslardan aynı olayı bizlere nakletmektedir. Bk. *Kitabu'l-İman*, s. 9-10, 23.

[131] Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*,s.69. Olayın ayrıntısı için bk. Ebu Hanife,*el-Fıkhu'l-Ebsat*,s.43,52; İbn Ebi Şeybe, *Kitabu'l-İman*, s. 23-24; Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-İman*,v. 126a-b; Abdullah b. Ahmed, *es-Sunne*, I/322, 338.

şahadette bulunduğu görüşüne gelince, bizlerin nazarında Allah'ın ayetlerinde ne kastettiğini en iyi bilen ve ondan fazla sakınan birisi olarak (İbn Mesud) böyle bir şey nasıl söyleyebilir. Allah Necm-32. ayette, "Bunun için kendinizi temize çıkarmayın. Çünkü O, kötülükten sakınanı en iyi bilir" demektedir. Kanaatimizce bunun bu şekilde olduğunu gösteren bir kanıt da şudur: Abdullah, bundan önce kendisini temize çıkarma anlamında veya başka bir şekilde "Ben müminim" demiyordu. Böyle diyen kimseyi, herhangi bir şekilde ayıpladığını da görmüyoruz. Yalnız o, "Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve resullerine inandım" diyordu ve bu ifadeye de hiçbir şey eklemiyordu. Bu görüşü İbrahim en-Nehaî, Ebu Abdurrahman Tavûs b. Keysan el-Hemedanî[132] ve Muhammed b. Sirin de benimsemişti. Nitekim Abdullah b. Mesud da, çeşitli sebeplerden dolayı, "Ben müminim" demeye olumlu baktı. Eğer asıl ifade ona aitse, o zaman, bu söz benim daha önce açıkladığım gibi anlaşılmalıdır."[133]

Özellikle, Yahya b. Said el-Kattan, Abdullah b. Mesud'un imanda istisna fikrinden vazgeçtiğini bildiren rivayetleri, senedinde yer alan bazı Mürcii şahısların bulunması nedeniyle eleştirerek, kendisinin yetiştiği ve görüştüğü Abdullah b. Mesud'un ashabından hiç kimsenin böyle bir fikri benimsemediğini, bu sebeple Abdullah b.Mesud'un asıl fikrinin, yani "İnşaallah müminim" şeklinde olduğunu savunur. Ahmed b. Hanbel de, onun bu görüşlerini delil göstererek şüphe anlamında olmaksızın sadece amellerin kabul edilip edilmediğini bilmek imkansız olduğundan, bir tedbir olarak istisna yapmanın İbn Mesud'un ve başta Sufyan es-Sevri olmak üzere pek çok kişinin mezhebi olduğunu ileri sürer.[134] Bir başka yerde Ahmed b. Hanbel, imanda istisna yapılıp yapılamayacağı sorusuna evet demiş ve "İbn Mesud ve başkaları imanda istisna yapmıştır. Bu Süfyan es-Sevri'nin görüşüdür. İmanda istisna yapılır ancak bu imanda şüphe değildir. Bu amelin boşa gideceği endişesiyle ve ihtiyat için yapılır" der ve buna delil olarak Fetih-27 ayetini ve bir hadisi delil getirir.[135] Ayrıca Ahmed b. Hanbel, imanı konusunda şüphesi olduğu için değil, '"amel" imana dahil olduğu için istisnada bulunduğunu açıklamıştır. Yapılması zorunlu bütün amelleri yerine getirip getirmediğinden kesinlikle emin olmadığı için sözlerinin sonuna "inşaallah" tabirini eklemiştir. Fakat bazan şart cümleciğini bilerek düşürmüştür. Bunu iman sözcüğünü şartlı biçimde kullandığı zaman,

---

[132] O, "Sen mümin misin ?" sorusuna, "Ben Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve resullerine inandım." cevabını veriyor, buna hiçbir şey eklemiyordu. Bk. Mamer b. Raşid, *el-Cami*, XI/128.

[133] Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s. 69; Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-İman*, v. 101b.

[134] Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-İman*, v. 101b; Salih b. Ahmed, *Mesailu'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, III/224; Hallal, *es-Sunne*, III/593-594; Nisaburi, *Mesail*, II/161-162; İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/267. Ayrıca bk. İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/226, 272, 287, 304-305; Abdulğani el-Makdisi "İmanda istisna uygulanan kadîm bir sünnettir" der ve "Bir kimseye 'Sen mümin misin' denildiğinde 'inşâallah' demesini söyler. "Kitabu's-Sıfat" s. 117. Abdullah b. Mesud'un imanda istisna fikrinden vazgeçtiği şeklindeki rivayetleri doğru kabul edenlerden bazıları da, ilminin kendisini hataya düşürdüğünü ileri sürmüştür. Bk. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-İman*, v. 102b.

[135] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/267. Hasan b. Ömer el-Hasen Ebi Uzbe, *Ravdatu'l-Behiyye fima beyne'l-Eşâira ve'l-Maturidiyye*, s. 27-28, tah. Ali Ferid Dehrûc, Beyrut 1416-1996.

yani amel öğesini hesaba katmaksızın iç itikadının kendisine atıfta bulunduğunda yapmıştır. O suretle iç hali hakkındaki bilgisinden yana hiçbir şüphesi olmadığını göstermekteydi.[136]

İrca fikrinin şartlı imanı terkle başladığı[137] ve hicri 81/700 yılında başlayan Abdurrahman b. el-Eş'as isyanından sonra ortaya çıktığı[138] şeklindeki rivayetlere bakılırsa, imanda istisna probleminin bu tarihlerden itibaren gündeme geldiği ve tartışıldığını ileri sürmek mümkündür. Çünkü Haccac, bu isyanda yakalananlara mümin mi kafir mi olduklarını, kendisinin ve ilk dört halifenin imanı ve ahiretteki durumları konusunda ne düşündüklerini soruyordu. Bu isyana grup halinde katılan ve daha sonra yakalanan Mürciiler, kendilerinin, Haccac'ın ve ilk dört halifenin mümin olduğunu, ancak özellikle son iki halife döneminde yaşanan hadiselerden dolayı onların ahiretteki durumlarını Allah'tan başkasının bilemeyeceğini belirterek cevap verdiler.[139] Muhtemelen bu tarihlerden sonra, daha önceleri kendini temize çıkarma korkusuyla söylenmek istenmeyen "Ben müminim" tanımlaması, farklı bir amaçla ve teknik bir anlamda kullanılmaya başlandı.

İmanda istisna konusu ve bu görüşü benimseyenlerle ilgili rivayetlerden konunun teknik anlamda hicri I. asrın sonları ile II. asrın başlarında tartışıldığı açıkça görülmektedir. Ancak bu dönemde Mürcie'nin karşısında teşekkül etmiş bir Hadis taraftarları grubu değil, Kufeli İbrahim en-Nehai; Yemenli Tavus ve Basralı Muhammed b. Sirin gibi kimseler bulunmaktadır. Mürcie ve Hadis taraftarlarının ilk nüveleri, başlangıçta, çoğunluğu temsil eden genel dini akımın içerisinde ve aynı safta bulunuyorlardı. Bu genel dini akımda ilk ayrılık, imanın tanımı, imanda istisna, iman amel ayrımı, imanda eşitlik gibi konularda Kufe çevresinde ortaya çıktı. Bu yüzden, Hadis Taraftarları, makalat yazarlarından farklı olarak, Mürcie'yi Kufe'de İbrahim en-Nehai'nin meclisine devam eden Zerr b. Abdillah veya Hammad b. Ebi Süleyman gibi imanla ilgili görüşlerin sahipleri ile başlattıkları görülmektedir.[140] Ahmed b. Hanbel'in verdiği bilgilere göre, ilk ayrılık, Hammad b. Ebi Süleyman'ın imanda istisnayı

---

[136] İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İman*, s. 386-387.
[137] Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-İman*, v. 102b.
[138] Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-İman*, v. 108b.
[139] İbn Kuteybe, *el-İmame ve's-Siyase*, II/61; Ebu Nuaym el-İsfehani, *Hilye*, IV/295; Zehebi, *Siyer*, IV/321.
[140] Nisaburi, Mesail,II/162. O,iki ayrı rivayet verir; bu rivayetlerin birisinde, Hammad b.Ebi Süleyman, diğerinde Zerr, irca fikrini ilk ortaya atanlar olarak gösterilir. Ahmed b. Hanbel de, her iki şahsın aynı şekilde irca ve iman konusunda ilk fikir yürütenler olarak zikretmektedir.(Bk. *Kitabu'l-İman*,v.94a,103a,127b,137b); bazı rivayetlerde, Said b.Cübeyr'in de, Talak b.Habib'in Mürcii olması dolayısıyla ondan uzak durulmasını istediği (bk.Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-İman*,v.126b), Mürcie'nin Yahudiler ve Sabiiler gibi olduğu (bk. Ahmed b.Hanbel, *Kitabu'l-İman*, v. 127a) ve Zerr'i irca görüşü dolayısıyla tenkit ettiği nakledilmektedir. (bk. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-İman*, v. 127b) O, Talak b. Habib için böyle bir şey söylemiş olamaz. Çünkü Mekke'de kendisi onunla arkadaşlık yapmış ve Haccac'dan gizlenirken beraber saklanmışlardı. Ayrıca o, Zerr'le birlikte Abdurrrahman b. el-Eşas isyanına katılmıştır. Daha önce ele alındığı gibi, o, Haccac'ın, "Sen mümin misin?" sorusuna öldürüleceğini bildiği halde "Evet, ben müminim." demiştir.Pek çok kaynağın kendisini Mürcie'den gösterdiği Said b. Cübeyr'e iat gösterilen bu haberlerin, doğru olamayacağı kanaatinde olanlar vardır. (Bk.Kutlu, *İslam Düş.İlk Gel.* s. 104-105) Muhtemelen Mürcie aleyhtarı olanlar, böyle bir şeyi onun adına söylemişlerdir. Ukayli, Hammad b. Ebi Süleyman'ın Mürcie ile ilişkisinden bahseden pek çok rivayete yer vermektedir. Bk. *Kitabu'd-Duafa*, I/301-309.

kabul ettiği için İbrahim en-Nehai'yi 'şüpheci' (*şakk*) olarak tanımlamasıyla başladı.[141] Çünkü o, "Sen mümin misin?" sorusuna, Mürcie'nin verdiği "Ben gerçekten müminim" cevabına karşı çıkarak, bazen "Ben Allah'a, bize ve İbrahim'e indirdiklerine inandım", bazen de "Ben Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve resullerine inandım" şeklinde cevap veriyordu.[142] Aynı soruya Yemenli Tavus, "Ben Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve resullerine inandım" diyerek, Basralı Muhammed b. Sirin ise, "Biz, Allah'a ve bize indirilene; İbrahim, İsmail, İshak, Yakub ve torunlarına indirilene, Musa ve İsa'ya verilenlerle Rableri tarafından diğer peygamberlere verilenlere, onlardan hiçbirisi arasında fark gözetmeksizin inandık ve biz sadece Allah'a teslim olduk, deyin" şeklindeki Bakara-136. ayetiyle cevap vermek suretiyle İbrahim en-Nehai'nin safında yer alıyordu.[143]

Hicri II. asırda imanda istisnayı reddedenlerin başında Ebu Hanife ve arkadaşları, bu nazariyeyi savunanların başında ise Sufyan es-Sevri ve taraftarları, gelmektedir. Ebu Ubeyd, onun ve taraftarlarının bu fikri, nasıl ve ne şekilde anladıklarını şu şekilde yorumlamaktadır: "Sufyan es-Sevri ve onun gibi düşünenler, imanda istisna görüşünü benimsiyorlardı. Ancak, kanaatimize göre, iman için kesin bir şekilde şehadette bulunmayı çirkin görmelerinin sebebi, kendini temize çıkarma ve Allah katında olgun bir mümin olarak kendisini kabul etme korkusudur. Dünyayı ilgilendiren hükümlere gelince, onlar bu din mensuplarının tamamına mümin ismini verdiler. Çünkü onların birbirlerini dost edinmeleri, hayvan kesimleri, şahitlikleri, evlilikleri ve bütün diğer uygulamaları imanları doğrultusunda olur."[144]

Ebu Ubeyd'in ifadelerinden ve İbn Ebi Şeybe'nin bu konudaki rivayetlerinden anlaşılıyor ki, Hadis taraftarları, daha sonraları, bir kişinin imanda şüphe etmemesi, kendisini

---

[141] Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-İlel*, II/246; Zehebi'nin naklettiğine göre, Ma'mer, Hammad'a, "Sen arkadaşların arasında reis ve önderdin, onlara muhalefet ettin ve başkasına tabii olanlardan oldun" deyince, o, şu cevabı verdi: "Batılda reis olmaktansa, hakka tabi olan birisi olmayı tercih ederim." Ebu Hanife ve ekolünü, Gulat Mürci'enin dışında tutma gayreti içinde olan Zehebi'nin bu olayla ilgili yorumu ilginçtir: "Ma'mer şuna işaret ediyordu: O, Fukaha irca'ı olan Mürcie'ye geçti. Onlar namazı, zekatı, imandan saymıyordu ve diyorlardı ki, iman dilin ikrarı, kalbin ikanıdır. Anlaşmazlık, inşaallah, lafzidir. İrca'nın asıl sahipleri, 'tevhidle beraber farzların terki zarar vermez" diyenlerdir" (bk. Zehebi, *Siyer*, V/233). Zehebi, bir kimsenin Mürcie'den sayılması için, imanda istisnayı kabul etmemesini yeterli görür. (VIII/321). Bütün yaptıklarına rağmen, Haccac'a imanı kamil mümin diyenleri de Mürcie'den sayar (bk. *Siyer*, V/44). O, Mürcie ile gulat arasında bir ayrım yapar. (Bk. *Siyer*, IX/436).

[142] Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s. 68; İbn Ebi Şeybe, *Kitabu'l-İman*, s. 10, 19; İbn Sa'd, VI/274; Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-İman*, v. 126a; Abdullah b. Hanbel, *es-Sunne*, I/320. İbrahim en-Nehai, bazen de böyle bir soruya "La ilahe illallah" cevabının verilmesini öneriyordu. Bk. Abdullah b. Hanbel, *es-Sunne*, I/321, 343.

[143] Bu konudaki rivayetler için bk. Ma'mer b.Raşid, *el-Cami*,XI/127; Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s.68; Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-İman*, v.126a; Abdullah b.Ahmed b.Hanbel, *es-Sunne*, I/320. Bu konudaki ilk görüşlerle ilgili haberlerin senedlerinde yer alan İbrahim en-Nehai ve Sufyan es-Sevri'nin Kufeli olması; bazı haberlerin senedinde yer alan Ma'mer b. Raşid ve Muhammed b Sirin'in Basralı olması, özellikle bu tartışmaların, buralarda başladığını açıkça göstermektedir. Daha sonraları bu sorun, Mekke, Medine, Şam, Yemen ve diğer önemli şehirlerde de uzun tartışılmaya devam etmiştir. Evzai, bu fikrin Şam'a Kufe'den geldiğini açıkça söylemektedir. Bk. Acurri, *eş-Şeri'a*, s. 142.

[144] Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s. 68; Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-İman*, v. 95a; Ma'mer b. Raşid, bu anlayışı bir hadis olarak rivayet etmektedir. Bk. *el-Cami'*, XI/129.

temize çıkarmaması, "Ben kendime göre ve Allah katında gerçek müminim" dememesi ve istisnanın dünyevi uygulamalarla ilgili verilecek hükümlere ait olması şartıyla, "Ben müminim" demekte bir sakınca görmediler. Bu yüzden Evzai, istisnayı ve terkini, her ikisini birden caiz görerek, bu fikrini şu şekilde temellendirmiştir: "Müminim diyen de, inşaallah müminim diyen de doğru söylemiştir. Çünkü Allah, bir ayette şöyle buyurmaktadır: "Andolsun ki Allah, elçisinin rüyasını doğru çıkardı. Allah dilerse siz güven içinde saçlarınızı tıraş ve kısalmış olarak, korkmadan Mescid-i Haram'a gireceksiniz. Allah sizin bilmediğinizi bilir. İşte bundan önce size yakın bir fetih verdi" Fetih-27. Allah, bu ayette onların Mescid-i Haram'a gireceklerini bildirmişti."[145] Ancak onlar, daha sonraları, şartlı olarak ve istemeyerek kabul ettikleri "Ben müminim" tanımlamasının da tıpkı, "Ben gerçek müminim" tanımlaması gibi Mürcie tarafından ortaya atılmış bir tanımlama olduğunu ileri sürerek;[146] "İnşaallah ben müminim" tanımlamasını şart koşmaya başladılar ve imanda istisnayı reddeden Mürcie'yi eleştirmeye devam ettiler. Bu sebepten, "Biz müminiz" diyen ve meşhur fakihler olarak bilinen Abdurrahman es-Sulemi, İbrahim et-Teymi, Avn b. Abdillah, Ömer b. Zerr, Salt b. Behram, Mis'ar b. Kidam[147] ve onların fikirlerini takip edenler, imanda istisna yapmayanlar olarak tanımlandı. Ebu Ubeyd, her ne kadar bu fikri benimseyenleri 'fakihler' olarak kabul ediyor; Mürcie ile olan ilişkilerinden bahsetmiyor ve onların "Biz müminleriz" demekle, imanda mükemmelliği değil, imana girmeyi kastettiklerini iddia etse de;[148] bu, Kufe'de Hadis taraftarları ve Mürcie arasında pek çok konuda anlaşmazlıkların bulunduğu gerçeğiyle uyuşmamaktadır. Öyle sanıyoruz ki, gerek Ebu Ubeyd'in gerekse İbn Ebi Şeybenin, adları zikredilen Kufe'li alimlere, diğer Mürcie mensupları gibi davranmamaları ve haberlerine hadisçilerin haberleriyle birlikte yer vermelerinin[149] sebebi, onların fikirlerinin Abdullah b. Mesud tarafından da benimsenmiş olmasıdır. Ancak bu bakış açısı, bu yazarların çağdaşları ve daha sonraki takipçileri tarafından onaylanmamıştır.

Hadisçilerle Mürcie arasında yaşanan bu konudaki tartışmalarla halk da yakından ilgilenmiş ve alimlere mektuplar yazarak ve ilim meclislerine katılarak onlara "Sen gerçekten mümin misin?" şeklinde sorular sormuşlardı. Evzai'ye de, birisi bir mektup yazarak aynı soruyu sorduğunda, o şu cevabı verdi: "Böyle bir soru sormak bidat, bu konuda konuşmak ise, bizden öncekilerin herhangi bir açıklama yapmaması ve dinen de böyle bir şeyle sorumlu

---

[145] Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s, 68-69.
[146] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/154.
[147] Ahmed b. Hanbel, Misar b. Kidam'ın "İman hariç her şeyde şüphe ederim" sözünün istisna ile ilgili olduğunu söyler. Bk. Hallal, *es-Sunne*, III/572.
[148] Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s. 69-70.
[149] İbn Ebi Şeybe, pek çok kaynağın ittifakla Mürcii olduğundan bahsettiği Mis'ar b. Kidam ve Ebu Muaviye ed-Dair'in bazı haberlerine yer vermiştir. Bk. *Kitabu'l-İman*, s. 16, 11, 19, 23.

tutulmamamız dolayısıyla boş bir tartışmadır. 'Sen gerçekten mümin misin?' sorusuna gelince; eğer ben iman üzere isem, gerçekten müminim, şeklinde kendim için şahitlikte bulunmayı terk etmem bana hiçbir zarar vermez. Aynı şekilde eğer iman üzere değilsem, gerçekten müminim demem de bana fayda vermez. Bu konuda Sünnet ne diyorsa onu yap. Dinde ince eleyip sık dokumaya çalışma, çünkü ilimdeki derinleşmeden farklıdır. İlimde derinleşenler bile, ilimlerinin yetersiz kaldığı yerde "Rabbimiz katından inen her şeye iman ettik" dediler.[150] Görüldüğü gibi, "Ben müminim" veya "İnşaallah müminim" şeklinde kişinin kendi imanını ifade etmesinde bir sakınca görmeyen Evzai, "Ben gerçekten müminim" tanımlamasına karşı çıkmaktadır.

Bu konunun toplumun bütün kesimlerince tartışılması, Hadis taraftarları ile Mürcie arasındaki ayrılığı daha da şiddetlendirmiş ve birbirlerine karşı bazı suçlamamalarda bulunmaya başlamışlardır. Sufyan es-Sevri, "Her şeyden şüphe ederim, sadece imanımdan şüphe etmem" diyerek imanda istisnayı reddeden Mürcii Mis'ar b. Kidam'ı eleştirmiş ve arkadaşlarına onunla bu konuda konuşmamalarını önermiştir.[151] Bu konuda en aşırı eleştiri İshak b. Rahaveyh'den gelmiştir. İshak b. Rahaveyh'in, "Ben gerçekten müminim" diyenleri tekfir ettiği rivayet edilmektedir.[152] Ancak, diğer konularda oldukça sert eleştirilerde bulunan ve "Ümit ediyorum ki müminim" veya "İnşaallah müminim" tanımlamasını benimseyerek, istisnayı amellere hasreden Ahmed b. Hanbel'in,[153] "Sen mümin misin" sorusunu bidat kabul etmekle birlikte,[154] buna verilecek "Ben gerçekten müminim" cevabının o kadar tehlikeli olmadığı ve bunu söyleyenin tekfir edilemeyeceği görüşünü benimsemesi oldukça enteresandır.[155] Bu yoğun eleştiriler neticesinde, Hadisçiler "Ben muhakkak müminim" veya sadece "Ben müminim" demeyi Mürcii iman anlayışını benimsemenin,[156] ya da istisnayı terk etmeyi Mürciiliği benimsemenin [157] alameti olarak değerlendirilirken; Mürciler de, şartlı imanı yasaklayarak[158] şartlı mümin olduklarını söyleyenleri, 'imanda şüphe edenler'(*şakkun*)

---

[150] Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-İman* v. 95a; Hallal, *es-Sunne*, III/568. Evzai'nin aynı kişiye veya başka bir kişiye, bu konuda verdiği cevapla ilgili daha ayrıntılı bir rivayet için bkz. Acurri, *eş-Şeri'a*, s. 142.

[151] Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-İman*,v. 96a; Fudayl b. İyad'da, böyle bir soruyu soranla, ömür boyu konuşmam demiştir. Bk. Abdullah b. Ahmed, *es-Sunne*, I/376.

[152] Hallal, *es-Sunne*, III/569.

[153] "İmanda istisna amelde olur, sözde değil" Bk. Hallal, *es-Sunne*, III/597-598; 601.

[154] Hallal, es-Sunne, III/601-602.

[155] Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-İman* v. 95b, 102a, 103a; İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/29. "İmanda istisna mevcuttur; fakat şüphe değildir, sadece alimler arasındaki kadîm bir sünnettir./Sünnetün mâdiyyetün". Devamında istisnayı reddedenlerin Mürcie olduğunu söyler, ancak olumsuz bir ifade kullanmaz. Ayrıca bk.İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/154; İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İman*, s. 385.

[156] Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-İman* v. 95a, 102a-b; Hallal, *es-Sunne*, III/567; İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, VII/746-747..

[157] Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-İman* v. 96b.

[158] İbnu'l-Cevzi,imanda istisnayı terk edenlere *Müstesniye* adını vererek onları Mürcie'nin alt gruplarından biri olarak görür. (Bk. *Telbis*,s. 21). Bazı yazarlar da, imanda istisnayı kabul edenlere bu ismi vermişlerdir. Bk. İbn

şeklinde suçlamışlardır.[159] Hatta Mürciler, kendilerini, lanetlenmiş Mürcie ile ilgili hadisin kapsamı dışında tutabilmek için, bir hadis uydurarak, asıl lanetlenenin imanda istisnayı kabul edenlerin olduklarını iddia etmişlerdir.[160]

Hadis taraftarlarının, ilk tartışmalarda daha çok, bu fikrin ilk defa kimler tarafından ve niçin benimsendiği üzerinde dururken, III. asırdan itibaren bu fikrin Kur'an ve bazı hadislere dayanılarak temellendirilmeye ve sistematize edilmeye çalıştıkları görülmektedir. Onlar, "Ben gerçekten müminim" veya "Ben kendi indimde ve Allah katında müminim" sözünün yanlış olduğu konusunda hemfikirdirler. Bununla birlikte, onlar arasında imanda istisnanın yapılabileceğini, ancak şart olmadığını savunan ve istisnanın gerekli olduğunu savunan iki farklı grup bulunmaktadır. Birinci görüşü benimseyenler, kendilerini temize çıkarmak endişesiyle, amellerin tamamını yerine getirmelerine karşın Allah tarafından kabul edileceğinden emin olmadıklarından, amelleri yerine getirmiş olsalar bile aşırlık veya başka nedenlerle onların boşa gidip gitmediğini bilmediklerinden dolayı imanda istisnanın yapılmasını uygun görmektedirler. Ancak bir kimsenin kendisinin mümin olduğuna veya kafir olmadığına şüphe etmemesine bakarak da, imanda istisnanın terk edilebileceğini söylemektedirler. Bununla birlikte, "Sen mümin misin" sorusunu ve onun hakkındaki tartışmaları, bidat olarak görmektedirler.[161] Bu görüşü benimseyenlerin başında, daha önce görüşlerine yer verdiğimiz Muhammed b. Sirin, İbrahim en-Nehai, Fudayl b. İyad, Sufyan es-Sevri ve taraftarları, Evzai, İshak b. Rahaveyh, Ebu Ubeyd, İbn Ebi Şeybe ve Ahmed b. Hanbel gelmektedir. Bunlardan Ahmed b. Hanbel ve taraftarları, imanda istisnanın yapılmasına daha fazla önem vermektedirler.

Burada imanda istisnanın yapılabileceğini, ancak şart olmadığını ileri sürenlerin görüşlerini nasıl temellendirdikleri üzerinde durmak istiyoruz onlara göre, "Andolsun ki Allah, Elçisi'nin rüyasını doğru çıkardı. Allah dilerse siz güven içinde saçlarınızı tıraş etmiş ve kısaltmış olarak, korkmadan Mescid-i Harama gireceksiniz. Allah sizin bilmediğinizi bilir. İşte bundan önce size yakın bir fetih verdi." Fetih-27 ayetinde Allah, Mescid-i Haram'a

---

Ömer el-Mahmudi, *La Budde min Ma'rifeti usuli'l-Eşya ve Furu'iha*, Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Mecmua: 205, v. 204a;Nesefi,"Kitabu'Red ala'l-Bid'a ve'l-Ehva",thk. Marie Bernand, Anales İslamologiqes XVI (1980),s.120.

[159] Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, s. 41; Abdullah b. Ahmed, *es-Sunne*, I/347, 348; Nesefi, *Kitabu'r-Red ala'l-Bida' ve'l-Ehva*, s. 116-117; İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İman*, s. 268; Tritton, *İslam Kelamı*, s. 108 (Abdulkâhir b. Musa, *Kitabu'l-Gunye*, s. 159'dan naklen). İmam Ebu Mansur el-Maturidi de, eğer Mürcie ve Kaderiye'nin lanetlendiği hadis sahih ise, lenetlenen Mürcie'yle kastedilenin imanda istisnayı kabul edenler, yani kendilerinin kesin olarak mümin olduklarını söylemeyen ve inşaallah müminim diyenlerin kastedilmiş olabileceğini iddia etmektedir. Bk. *Kitabu't-Tevhid*, s. 385.

[160] Hadis " Ümmetimden benim şefaatime nail olmayacak iki sınıftan birisi Mürcie, diğeri Kaderiye'dir. İbn Abbas'ın Mürcie'nin kimler olduğunu sorması üzerine Resulullah şöyle buyurdu: 'Onlar kıyamete yakın ortaya çıkacak bir gruptur. Onlardan birisine imanları sorulduğunda, onlar 'İnşaallah biz müminiz' şeklinde cevap vereceklerdir. İbn Abbas, 'Kaderiler kimdir?' diye sorunca, Resulullah,'Onlar kader yok diyenlerdir' cevabını verdi." Suyuti, *Kitabu'l-Lelali*, I/22; İbn Hibban, bu hadisin iki varyantını vermektedir. *Kitabu'l-Mecruhin*, I/333, 337.

[161] Abdullah b. Ahmed, *es-Sunne*, I/338-340; Hallal, *es-Sunne*, III/568.

girecekleri konusunda, 'Andolsun ki' yemin lafzıyla başlamış, aynı zamanda oraya girmeyi *inşaa'llah* ifadesiyle kendi iradesine bağlı kılmıştır.[162] Diğer taraftan onlar, Peygamber'in, öleceğini kesin olarak bildiği halde, bir kabir ziyaretinde "inşaallah bizler de size katılacağız"[163] demesini delil getirerek, mümin olduğunu kesin olarak bilen bir kimsenin, imanını "İnşaallah müminim" şeklinde ifade edebileceğini savunmaktadırlar. Ayrıca şüphe etmemek şartıyla imanda yapılan istisnanın bir sakıncasının olmadığını, Hz. Peygamber'in Allah'tan en çok korkanın kendisi olduğunu bildiği halde "Aranızda Allah'tan en çok korkanınızın ben olduğumu sanıyorum"[164] buyurmasına dayandırmaktadırlar. Onlar, istisnanın yapılmasının daha uygun olduğu görüşlerini, "Bunun için kendinizi temize çıkarmayın. Çünkü O, kötülükten sakınanı daha iyi bilir" şeklindeki, kişinin kendisini temize çıkarmasını yasaklayan Necm-32. ayetiyle temellendirmektedirler.[165]

İkinci görüşü benimseyenler, imanda istisnanın yapılması gerektiğini, bu istisnanın ise, gelecekle ilgili bir istisna olduğunu ve asıl geçerli imanın kişinin ölüm anındaki imanı olduğu, ancak hiç kimsenin mümin olarak mı kafir olarak mı öleceğini bilmediğinden, o andaki imanı için "inşaallah" demesinin şart olduğunu ileri sürdüler. Bu görüşü benimseyenler Malik, Şafii, İshak b. İbrahim ve Ahmed b. Hanbel'nin takipçileri olan Hadisçilerdir.[166]

Özellikle bazı Şafii-Eşariler, bu fikre özel önem atfetmiş ve *muvafat*[167] olarak bilinen meşhur teorilerini geliştirmişlerdir. Muvafat, kısaca, insanın imanı-nın türünü saptamada, 'son fiil'e (hatime) özel bir yer veren iman kuramıdır. Diğer bir deyim-le bu kuram, insanın öldüğü anda yahut öldüğü hal içinde son olarak yaptığı şeyi vurgular. Eğer insan kamil bir mümin olarak öürse, hayatı boyunca ne yaptığına bakılmaksızın mümindir. Eğer, tersine küfür halinde ölürse, yaşadığı sürece ne denli muttaki bir müslüman olmuş olursa olsun kafirdir.

---

[162] Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s. 68-69. Ahmed b. Hanbel, 8/Enfal-74. ayetteki 'onlar gerçek müminlerdir' ifadesinin Mürciiler tarafından imanda istisnanın terk edilmesi konusunda delil getirilmesine karşı çıkarak, bu ayetin muhacirlere yardım eden sahabiler ve onları barındıranlar için özel olduğunu iddia eder. Bk. Abdullah b. Ahmed, *es-Sunne*, I/384; Hallali es-Sunne, III/593-594.

[163] Hadis için bkz. Müslim, *Sahih*, I/670-671; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II/300; İbn Mace, *Sünen*, II/1439.

[164] Hadisin tamamı için bkz. Müslim, *es-Sahih*, I/781; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI/67. Hadis taraftarlarının, bu konuda başka hangi hadisleri ve sahabe sözlerini delil olarak kullandıklarıyla ilgili geniş bilgi için bk. Abdullah b. Ahmed, *es-Sunne*, I/349; Acurri, *eş-Şeri'a*, s. 137; Lalekai, *Şerhu usuli İtikad*, V-VI/970-974.

[165] Hallal, *es-Sunne*, III/594.

[166] Hasan b. Ömer el-Hasen Ebi Uzbe, *Ravdatu'l-Behiyye*, s. 32-33; Kadi Ebu Ya'la, *el-Mutemed*, s. 190-191.

[167] Bir kimsenin ölüm anında mümin mi yoksa kafir mi olarak can vereceğini bilmediği için "inşaallah müminim" diyerek imanda istisna yapması demektir. Bu kavramla ilgili geniş bilgi için bk. Halimi, *Kitabu'l-Minhac*, I/129-130; İbn Hazm, *el-Fasl*, IV/58; Bağdadi, *Usulu'l-İman*, s. 202, Beyrut 1989; *Kitabu Usuli'd-Din*, s. 253, Kadi Ebu Ya'la, *el-Mutemed fi Usuli'd-Din*, s. 190-191; İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İman*, s. 368-393. Etan Kohlberg, "Muwafat Doctrines in Muslim Theology" *Studia Islamica* LVII (1983), s. 47-66 makalesinin 1. dipnotunda muvafat sorununun çağdaş araştırmacılar ve klasik kaynaklarda kimler tarafından ele alındığı konusunda bilgi vermektedir. Muvafat doktrinini ilk öğretenin Mutezili Hişam b. Amr eş-Şeybani el-Fuvatî olduğu söylenir. Bk İbn Hazm, *el-Fasl*, IV/58. Tritton, *İslam Kelamı*, s. 115. "Bazıları doğar ve mümin olarak yaşar, fakat kafir olarak ölür vb." sözleri bu görüşü desteklemek üzere benimsendi. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III/19.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Eserinde bu konuya özel bir bölüm ayıran Şafii-Eşari ekolü mensubu Halîmî, imanda istisnayı savunan ve reddedenlerin görüşlerini sıraladıktan sonra, mümin olan birisinin şu anda kendisini mümin olarak isimlendirmekten kaçınmaması gerektiği görüşünün daha doğru bir görüş olduğunu söyler. Çünkü bir kimse kendisinin sonunda mümin olarak mı kafir olarak mı öleceğini bilmediği için, şu andaki imanında istisna yapması, Allah'ın "Ey iman edenler!" hitabının muhatabının, hatta bu dünyada kimin kafir kimin mümin olduğunun bizzat bilinmemesine yol açar. Böyle bir görüş ise saçmadır.[168]

Hanbeli Kadı Ebu Ya'la da, "Ben gerçekten müminim" tanımlamasına karşı çıkarak, bunun yerine bir kimsenin imanlı ölüp ölmeyeceğini bilmediği için, ölüm anındaki durumunu kastederek "İnşaallah müminim" demesi gerektiğini savunmaktadır.[169] Lalekai, bu gruptan biraz farklı olarak, her halükarda imanda istisnanın vacip olduğunu iddia ederek, bu konuyu ele aldığı müstakil bir başlık altında delil olabilecek ayetleri, hadisleri, sahabe ve tabiunun sözlerini ayrı ayrı zikretmektedir.[170]

İman konusunda bu tavrı benimseyenler için şart cümleciğinin önemi açıktır. Zira şimdiden ne durumda öleceğimizi nasıl bilebiliriz ki? Bizim şimdi yapabileceğimiz bütün şey, hayırlı bir son dilemektir. Kişi şimdi iyi bir mümin de olsa, hayatının son anına kadar hiç sarsıntı geçirmeden imanda sebat dilemek onun için gayet tabii de olsa, bu sebatın devamlılığından hiçbir zaman tam anlamı ile emin olamaz. Hayatının son anındaki hali hala bir bilinmezdir, tahmini imkansız bir şeydir. "İnşaallah" şart cümleciği kesinlikle son ile alakalıdır.[171]

Ancak bu istisna teorisi, son derece garip bir iman anlayışına, yani kişinin iman yahut küfrünü yalnızca ölüm anındaki halinin tayin ettiği, son andan evvelki hiçbir şeyin bu açıdan önemi olmadığı şeklindeki bir görüşe dayanmaktadır. Bu şekildeki bir iman anlayışı Kur'anî iman mefhumu böyle olmadığı için bidattir. Bu mefhumu Cehm b. Safvan'a dayandıran İbn Teymiyye "Cehm'in tavrını destekleyen sonraki kelamcıların çoğunluğu, imanda istisnanın gerekliliğini öne sürüyorlar. Onların görüşüne göre, her ne kadar dil bilim bakımından anlamı daha geniş olmakla birlikte, iman sözcüğünün teknik bir terim olarak şeriattaki manası kişinin Rabbine getirdiği şeydir. Bu şekilde onlar istisna sorununa garip bir iman anlayışı getiriyorlar ve bunun sözcüğün manası olduğunu iddia ediyorlar. Böylece de olağan Arapça kullanımdan ayrılmış oluyorlar... İman sözcüğünün tek manasının kişinin öldüğü hal olduğu şeklindeki anlayışın şeriatta hiçbir dayanağı bulunmamaktadır. Bu, selefin önde gelenlerinden hiçbirinin

---

[168] Halimi, *Kitabu'l-Minhac*, I/129-130.
[169] Geniş bilgi için bkz. Kadi Ebu Ya'la, *el-Mu'temed*, 190-191. O, Mürcie yerine Mutezile'ye cevap verir. O, Muvafât doktrinini Eşariler gibi ele alır. Bk. age. s. 190-191.
[170] Geniş bilgi için bk. Lalekai, *Şerhu usuli İtikad*, V/965 vd.
[171] Hasan b. Ömer el-Hasen Ebi Uzbe, *Ravdatu'l-Behiyye*, s. 29.

hiçbir zaman ileri sürmediği yeni bir anlayıştır.Selefin ileri gelenlerinden bazılarının istisnada bulunmalarından bunlar, Selef arasında temel iman anlayışının bu şekilde olmuş olması gerektiği gibi bir sonuç çıkarmışlardır. Bu hata onların Selefin gerçek görüşü hakkında bilgi sahibi olmamalarından ileri gelmektedir. Selefin sözlerini mealen almakta ve bunları Cehmilerden ve diğer bidat sahiplerinden öğrendiklerine göre yoruma tabi tutmaktadırlar. Böyle dıştan bakıldığında sav yine Selefin savıdır. Fakat altta yatan fikir Cehmilerin fikridir ki bunların iman teorisi kadar fasid bir şey tasavvur edilemez".[172] Fakat İbn Teymiyye'nin bu istisna kuramını Cehmilere maledişi çelişkilidir. Kendisi eserinin başka bir yerinde[173] Mürcileri ve Cehmileri imanda istisnayı kesin surette yasaklayanları temsil eden düşünürler arasında sayarken bir çelişkiye düşer gibidir. İşte Cehmilerin istisna konusundaki tavrı ile ilgili olarak söyledikleri: "Şart cümleciğinin kullanılmasını yasaklayanları Mürciler, Cehmiler vb. temsil ediyor, ki bunlar imanı kişinin Rabbi tasdik ve kalbindeki diğer şeyler gibi, bilincinde olduğu bir bütün olarak görmektedirler. Görüşlerinin tipik takdim tarzı şu şekildedir: Şehadet kelamı telaffuz ettiğimi, Kur'an'ın ilk süresini okuduğumu, Allah'ın resulünü sevdiğimi,Yahudilerden, Hristiyanlardan da nefret ettiğimi nasıl biliyorsam, Mümin olduğumu da öylece bilmekteyim. "Müminim" deyişim ile, örneğin, "Kur'an'ın ilk suresini okudum" yahut, "Yahudilerden de Hristiyanlardan da nefret ederim" deyişim arasında hiçbir fark yoktur. Bunların hepsi de benim bilincinde olduğum ve doğruluğundan kesinlikle emin bulunduğum şeyler arasındadır ve "Allah ister ise, ilk sureyi okudum" demek nasıl gülünç ise, "Allah isterse, müminim" demek te öyle gülünçtür. Bu ek cümle ancak konuşanın konudan emin olmadığı halde kullanılır. O zaman "Allah isterse, yaptım" der. Son cümle olarak şöyle diyorlar: 'Kim iman beyanında şart cümleciğini ilave ediyorsa öyle yapmasının sebebi imanından şüphede olmasıdır. İstisnada bulunanlara bu yüzden şüpheciler deniyor".[174]

Görüldüğü gibi İbn Teymiyye istisnaya karşı olanların görüşüne katılmamaktadır. Çünkü böyle bir red, Cehm b. Safvan'ın, ameli dışta tutan ve imanı az ya da çok inanan herkesçe paylaşılan homojen bir birim yapan iman teorisine dayanır. Ancak İbn Teymiyye, son fiil teorisine uygun olarak istisnaya müsaade eden görüşü de reddetmektedir. O bu istisna görüşünü İbn Küllab taraftarlarına atfeder ve bu son fiil teorisinin bir özetini verir: "İman tamamiyle kişinin can verdiği hal ile ilgilidir. Her kişi sadece muvafat bakımından ve Allah'ın onun son hali hakkındaki ilmi bakımındandır ki Allah indinde ya mümin ya da kafirdir. Son halden önceki hiçbir şeyin hiçbir önemi yoktur. Eğer kişinin imanını daha sonra küfür izlerse

---

[172] İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İman*, s. 128-129.
[173] Eserin İmanda istisna sorunu ile ilgili son bölümünde muvafat anlayışını Eşari'den evvel, Hadisçilerin önde gelen kelamcılarından biri olan İbn Küllab'ın taraftarların dayandırır. İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İman*, s. 368.
[174] İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İman*, s. 368.

ve kafir olarak ölürse, o iman hiç de iman değildir. Böyle bir iman namazını bitirmeden kalkan kişinin namazına, yahut orucunu güneş batmadan açan bir kimsenin orucuna benzer. (Mümin olduğu sırada dahi) böyle bir kimse, Allah'ın onun ölüm halindeki durumu hakkındaki ilmi nedeni ile, Allah indinde kafirdir. Aynı şey küfr için de varittir. Allah bir kimsenin kafir olarak öleceğini bildiğinden, (o halen muttaki bir mümin olsa bile) ta baştan beri onu cezalandırmak niyetindedir. Onun için kişinin şu anda sahip olduğu iman boş ve faydasızdır, hatta varlığı yokluğuna denktir ve o kimse hiç de mümin değildir. Aynı şekilde, Allah bir kimsenin mümin olarak öleceğini bildiğinden (şimdilerde o kafir dahi olsa) baştan beri onu mükafatlandırmak niyetindedir. O yüzden onun şu andaki küfrünün varlığı ile yokluğu birdir. Böyle bir kimse asla kafir olmamıştır. Böylesi bir anlayışa dayanarak bu kimseler imanda istisnada bulunuyorlar. Maturidi bunların bir temsicisidir. Bunu yapmalarının sebebi teorik bakımdan bu açıdan iman ve küfr arasında herhangi bir fark olmayacağını düşünmeleridir".[175]

Küllabilerin ve benzer görüşte olanların imanda istisnada bulunmayı bu fiilin selefin ileri gelen otoriteleri arasında da yaygın olduğuna işaret ederek haklı göstermelerini kabul eden İbn Teymiyye yanlış olanın onların bunu dayandırdıkları iman teorisi olduğunu, yani Selefin istisnada bulunduklarının doğru olduğunu, yalnız onların bunu bütünü ile farklı bir temele dayandırdıklarını, onların hiçbirinden, şart cümleciğini dünyayı terk ettiği andaki halini göz önünde bulundurduklarının rivayet edilmediğini, onların ise selefin istisnada bulunmadaki kesin etkenin, muvafat fikri olduğunu düşündüklerini, gerçekte, onların selef otoritelerinin fikri sandıkları şeyin, Cehm b. Safvan'a has temel iman kavramı olduğunu belirtiyor.[176]

İbn Teymiyye'ye göre Selefin imanda istisna etmelerinin altında yatan gerçek düşünceyi şöyle açıklıyor: Hadis Taraftarları olan Selef Mezhebinin, örneğin İbn Mesud ve takipçilerinin, Süfyan es-Sevri, İbn Uyeyne, Kufe alimlerinin çoğu ve Basra alimlerinin bazıları, Ahmed b. Hanbel'in ve Sünnetin ileri gelenlerinin bazılarının imanda istisnada bulundukları bilinmektedir. Fakat bunların hiçbiri hiçbir zaman, "Ben muvafat için istisnada bulunuyorum, çünkü bana göre iman insanın Rabbi ile buluşmaya giderken taşıdığı şeyin isiminden başka bir şey değildir" dememiştir. Aksine, bu imamlar istisnayı zorunlu ve yerinde kılan şeyin imanın taat fiilleri içermesi olduğunu açıkça beyan etmişlerdir. İstisnasız bütün taat fiillerini yerine getirdiklerine dair resmi şehadetten kaçındıkları gibi takvalarının kemaline şahitlik etmeye de kesinlikle cesaret etmemişlerdir. Zira kimse bundan emin olamazdı, bir de cüretkar bir fiil olurdu. Muvafat fikrine gelince, bildiğim kadarıyla Selef'in hiçbiri bunda istisna için haklı bir sebep aramamıştır. Fakat son zamanlarda, Ashabu'l-Hadis'ten, gerek Ahmed b.

---

[175] İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İman*, s. 368-370. Maturidiler imanda ve küfürde istisnayı kabul etmemektedirler.
[176] İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İman*, s. 373. O, burada Eşarilere ait olan bir teoriyi Cehm b. Safvan'a dayandırıyor.

Hanbel, Malik, Şafii ve diğerlerinin ekollerine bağlı muhaddisler, gerek Eşari gibi teorisyenler ile onu izleyenlerin çoğu, muvafatı, istisnaya kuramsal bir temel kılmışlardır".[177]

Meselenin İbn Teymiyye tarafından yapılan açıklaması, kendisinin çok sevdiği ıtlak ve takyid, yani bir kelimenin mutlak kullanımı ile şartlı kullanımı arasındaki ayrım teorisine dayanıyor. Mutlak anlamda kullanıldığında iman kelimesi doğal olarak Allah'ın insana emrettiği ve yasakladığı her şeyi içine alır. Bu anlamda bir kimse, istisnada bulunmaksızın, "müminim" der ise, bu onun kamil ve kusursuz bir mümin saydığı anlamına gelir. Bu da kendini medihten başka bir şey olmaz. Eğer o böyle bir şehadette bulunmaya ehil ise, neden kuşkususz Cennete gireceğine şehadet etmez ki?[178]

Şart cümleciğinin normal kullanımını ele alırsak mesele daha iyi şekilde anlaşılacaktır. Örneğin ben yarın bir şey yapmak konusunda kararımı vermiş isem, "yarın şu işi yapacağım, inşaallah" derim. Burada şart cümleciği fiilin gerçekleşmesi ile ilgilidir. Benim istek ve kararım ile ilgili değildir. Benim o şeyi yapmak konusundaki isteğim hakkında hiçbir şüphem yoktur, çünkü ben o isteğin bendeki varlığını hissetmekte ve bilmekteyim. Ama, kararlılığın ne denli sağlam olursa olsun, yarın o işin muhakkak surette aksamaksızın gerçekleşeceği konusunda kendime kesin bir teminat veremeyebilirim. "İnşaallah" tabiri bu tür belirsizlik ile ilgilidir. "Müminim, inşaallah" cümlesi için geçerli olan mantık da tamamen aynıdır.[179]

Ebu Hanife *el-Vasiyye*'sinde "Mümin gerçekten mümin ve kafir gerçekten kafirdir. Zira küfürde şüphe olmadığı gibi imanda da şüphe olmaz. İstisna şüpheye delalet eder. İcma gereğince imanda şüphe caiz değildir. Bu da İlahi kelama dayalıdır: 'Bunlar gerçekten Mümindirler' (Enfal-4), 'Bunlar gerçekten kafirdirler' (Nisa-151).[180] Ebu Hanife'nin bu temel hükmüne tabi olan Maturidi görüşü şu şekilde açıklanabilir: 1. Kesin olarak vurgulanan birinci husus, istisnanın, yani bir şart tabirinin ilave edilmesinin, şüpheye (şekk) delil olduğudur. Ancak, şüphenin varlığı el-Vasiyye'de ortaya konan temel hükme aykırıdır.[181] Maturidi'ye göre imanda istisna caiz değildir. Çünkü istisna ancak zannî ve şüphe ile karşılanan konularda mümkündür imanda ise, böyle bir şeyin söz konusu edilnmesi mümkündeğildir. Zira şek ve şüphenin karıştığı bir iman, gerçek bir iman olmaktan çıkmış olur.[182] 2. İkinci husus, normal toplumsal yaşamda bile şart tabiri bütün mukavele ve alışverişleri batıl kılmaktadır. Örneğin, "Bu şekilde şu-şu şeyi satıyorum" hükmüne şart cümleciğini ilave eder de, "Allah isterse, bu şekilde şu-şu şeyi satıyorum" dersek, alım-satım muamelesi sonuçta geçersiz olur. "Bu

[177] İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İman*, s. 375-376.
[178] İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İman*, s. 382.
[179] İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İman*, s. 392.
[180] Ebu Hanife, *el-Vasiyye*, s. 60.
[181] Wensinck, *Müslim Creed*, s. 125. Hasan b. Ömer el-Hasen Ebi Uzbe, *Ravdatu'l-Behiyye*, s. 27-28.
[182] Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 388-392; *Tevilatu'l-Kur'an*, v. 69 b; *Akaid Risalesi*, s. 25;

şekilde, Allah isterse, kölemi azad ediyorum", "bu şekilde, Allah isterse, karımı boşuyorum" vb. ifadeler içinde durum aynıdır. Bütünüyle aynı şekilde, şart cümleciği imanı batıl kılar. Maturidiye göre iman, bir ahiddir. Kulun Allah'a verdiği bir sözdür. İnşallah veya Allah dilerse, sözü ise, bu ahdin bozulmasına ve yok olmasına sebep olur.[183] 3. Üçüncü husus, bu tabirin ilave edilmesi, talike yani meselenin bir şarta bağlanmasına yahut kararsız bırakılmasına işarettir. Fakat 'askıya almak' ancak ilerde vuku bulması beklenen bir hadiseye atfen mümkündür. "Hiçbir şey hakkında, 'Ben bu işi yarın mutlaka yapacağım' deme; (bunu) ancak 'Eğer Allah dilerse' sözcüğüyle birlikte söyle". Kehf-23-24 ayeti bu konuya güzel bir örnektir. Halihazırda gerçekleşmiş olan, yani geçmiş hadiseler ve mevcut hal ile ilgili hiçbir 'askı durumu' tasavvur etmek mümkün değildir. "Müminim" ifadesi, konuşanın kendisini halen içinde bulduğu öznel durumun bir anlatımıdır. O yüzden burada şart cümleci-ğine yer yoktur.[184] 4. Dördüncü husus, şart cümleciğinin kullanılması ancak, hükmün imanın kökenini değil de iman hadisesine eşlik eden bazı özel şartları ilgilendirmesi halinde tavsiye edilir. Mesela "Eğer Allah isterse, yarın mümin olacağım", "Allah isterse mümin olarak can vereceğim", "Allah isterse, imanım benden kabul olunacaktır" vb. ifadelerde şartlı konuşma tercih edilebilir. Çünkü burada sorun imanın kökenini değil değil sürekliliğini, sebatını ve kabulünü ilgilendirmektedir.[185] Özetle, Bir mümin "Ben gerçekten (yahut fiilen) müminim" diye beyanda bulunduğu zaman, hiç tartışmasız doğru olanı yapmaktadır. "Eğer Allah isterse müminim" dediği zaman fiili durumla ilgili olarak meseleyi (ilahi) iradeye bağlayıp askıya almak niyetinde ise, hatalıdır; fakat eğer niyeti gelecekteki bir duruma atıf ise, haklıdır.[186]

İbn Hazm bu konuda temel olarak Hanefi-Maturidi yorumu benimser: "Her mümin kendisinde iman sahibi olma vasfının varlığından haberdardır ve Allah'a, Peygambere ve Peygamberin getirmiş olduğu herşeye iman ettiğinden emin olduğu sürece de, eğer bunu dil ile ikrara da hazır ise, açık beyan, üzerine farzdır. Bunun dayanağı 'Rabbinin nimetine gelince, onu açıkça tebliğ et' (Duha-11) ilahi emridir. Böylelikle, 'Şu gün ben muhakkak Allah indinde bir mümin-müslümanım' diye beyanda bulunmak her mümin üzerine farzdır. Açıkça söylemek gerekirse, 'Ben mümin-müslümanım' hükmü ile, 'Ben siyahiyim' yahut 'Beyazım' hükmü arasında hiçbir fark yoktur. Aynı şey, hakkında hiç şüphe olmayan bütün vasıflar için söz konusudur. Bu hükmün kendini övme yahut kendini beğenme ile hiçbir alakası yoktur".[187]

---

[183] Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 388; Hasan b. Ömer el-Hasen Ebi Uzbe, *Ravdatu'l-Behiyye*, s. 27-28; Hüseyin b. İskender, *Şerhu Kitabu'l-Vasiyye*, s. 77; Işık, Kemal, *Maturidi'nin Kelam Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, s. 47-48, Ankara1980.

[184] Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 388; Hasan b. Ömer el-Hasen Ebi Uzbe, *Ravdatu'l-Behiyye*, s. 27-28.

[185] Hüseyin b. İskender, *Şerhu Kitabu'l-Vasiyye*, s. 77.

[186] Hüseyin b. İskender, *Şerhu Kitabu'l-Vasiyye*, s. 77.

[187] İbn Hazm, *el-Fasl*, IV/227-228.

Hicri II. asırda, bir kimsenin imanda olduğu gibi islam'da da istisna yapıp yapamayacağı konusunda ayrılığa düşen Hadisçiler, iman ve islamı aynı anlamda kabul eden ve amelleri hem imanın, hem de islamın bir parçası olarak görenler, her ikisinde de istisnayı şart koşarken, iman ve islamı ayırarak amelleri sadece imanın bir parçası kabul edenler, istisnanın sadece imanda mümkün olduğunu, fakat islamda böyle bir istisnadan söz edilemeyeceğini iddia ettiler. Başta el-Hasan el-Basri, Muhammed b.Sirin, Zühri, Fudayl b.İyad ve Ahmed b.Hanbel olmak üzere iman ve islama ayrı ayrı anlam verenler, imanda istisnayı şart koşarken, İslamda istisnayı reddettiler.[188] Yani bir kimse "inşaallah müminim" diyebilir; ama "inşaallah müslümanım" diyemez. Çünkü bu grup islamı, sırf söz (ikrar) olarak görmektedir. İman ve islamın aynı anlama geldiğini iddia edenler ise, hem imanda hem de islamda istisnayı kabul ederler. Onlara göre, bir kimse "inşaallah mümin ve müslümanım" şeklinde kendisini tanımlayabilir.

Hadis taraftarları arasında iman ve islamın birbirinden farklı olduğunu iddia edenler, İslamda istisnayı kabul etmezler. Fakat onların Mürcie ile aynı görüşü paylaştığı sanılmamalıdır. Çünkü onlar, amelleri islamın değil, imanın birer şubesi olarak gördüklerinden ve İslamı da ikrar olarak tanımladıklarından, imanda istisnayı kabul edip, islamda reddettiler. Mürcie ise, iman ve islamı aynı anlamda anladığı ve amelleri imanın ve islamın dışında tuttuğu için, her ikisinde de istisnayı reddetti. İmanda istisna fikrini benimseyen ve istisna yapmayanları ayıplayanların genel olarak kimler olduğu konusunda en fazla bilgi, Abdullah b. Ahmed ve Lalekai'nin eserlerinde bulunmaktadır. Lalekai, pek çok kimsenin isimlerine ve görüşlerine yer vermiştir.[189] Tespit edebildiğimiz kadarıyla Abdullah b. Ahmed de, dipnotta verdiğimiz listede yer alanların birkaç tanesi hariç hepsini zikretmekte, bunlara ilaveten Said b. Abdilaziz'i de saymaktadır.[190] Bu yazarlar her ne kadar bu fikri Hz. Ömer, Ali ve Abdullah b. Mesud'a kadar gerilere götürüyorlarsa da, aslında onların döneminde bu konu teknik anlamda tartışılmadığı için, bu gibi iddiaların doğru olmadığı kanaatindeyiz.

---

[188] el-Hasan el-Basri, Muhammed b. Sirin ve Ahmed b. Hanbel, müslüman olduklarını söylüyorlardı, fakat mümin olduklarını söylemekten kaçınıyorlardı. Bk. Hallal, es-Sunne, III/601; 604-605; IV/11-12; Acurri, *eş-Şeri'a*, s. 139; Lalekai, *Şerhu Usuli İtikad*, V/979; Abdullah b. Ahmed, *es-Sunne*, I/377. Ayrıca bk. İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İman*, s. 180, 291.

[189] Bu kimseler şunlardır: Hz. Ömer, Ali, Abdullah b. Mesud, İbn Ebi Muleyka, Tavus, el-Hasan el-Basri, Muhammed b. Sirin, İbrahim en-Nehai, Ebu'l-Buhteri, Said b. Feyruz, Dahhak el-Maşrıki, A'meş, Mansur b. Mu'temir, İsmail b. Ebi Halid, Ata' b. Es-Saib, Hamza ez-Zeyyat el-Mağribi, Amare b. El-Ka'ka'a, Muğire b. Miksem, Yezid b. Ebi Ziyad, Leys b. Ebi Selim, Muhil b. Halife, A'la b. El-Musyyib, Abdullah b. Şubrume, Ma'mer, Sufyan es-Sevri, Sufyan b. Uyeyne, Cerir b. Abdilhamid, Abdullah b. El-Mubarek, Malik b. Enes, Yahya b. Said el-Kattan, Ahmed b. Hanbel, Ebu Ubeyde, Ebu Sevr. Lalekai, bu isimleri zikrettikten sonra, onların imanda istisnanın benimsenmesi konusundaki görüşlerine yer verir. Bk.*Şerhu Usuli İtikad*, V/968-985. Aynı zamanda, o, Peygamber'in "Her sözünde kişinin istisna yapması imanının olgunluğunun alametidir" şeklindeki bir hadisini ve Hz. Ömer'in "Kim ben gerçek müminim derse, o gerçek kafirdir" şeklindeki bir sözünü nakleder. Bk. *Şerhu Usuli İtikad*, V/967. Ayrıca bk. Halimi, *Kitabu'l-Minhac*, I/127-128.

[190] Abdullah b. Ahmed, *es-Sunne*, I/335, 347.

E. İMANIN DERECELERİ:

Bu konu, teknik anlamda imanın mükemmel olması,[191] imanda farklılık,[192] imanda eşitsizlik[193] veya imanı eksik olmak,[194] meleklerin, (Cebrail, Mikail) nebilerin ve insanların imanının nitelik itibariyle aynı olup olmadığı şeklindeki sorunlarla ilgilidir. Aslında akide ile ilgili eserlerde bu sorun özel bir başlık altında ele alınmamakta, öncelikle imanda istisna, bazen de imanın artıp eksilmesi veya imanın kemali dereceleri sorununun bir problemi olarak tartışılmaktadır. Ancak bu konuda yapılan tartışmaların ilgili kaynaklarda önemli bir yer tutması dolayısıyla biz onu müstakil bir problem olarak ele almak istiyoruz. Çünkü Hadis taraftarları, diğer sorunlara kıyasla, muhaliflerini bu konuda daha fazla eleştirmişlerdir. Mürcie, amelleri imandan ayırarak imanı kalp ile tasdik, dil ile ikrar veya her ikisi şeklinde tanımladıkları için, bütün inananların imanlarının birbirine eşit olduğunu, hiçbirisinin diğerine bir üstünlüğünün bulunmadığını iddia eder. Böyle bir iddia, günahkar birisinin veya Haccac gibi zalim bir insanın imanıyla meleklerin ve peygamberlerin imanının aynı olması anlamına geldiği için, Hadis taraftarları buna çok şiddetli tepki gösterirler.[195]

Bütün inananların imanının eşit olduğunu iddia etmek, zalim Haccac'ın imanını nebiler ve meleklerin imanıyla eşit görmek demektir. Mürcie, Haccac'ı mümin, imanını da gerçek iman kabul etmiş, ancak zulmü dolayısıyla, ona karşı yapılmış isyana da bizzat grup halinde katılmışlardır. Dolayısıyla onların, onu mümin olarak görmeleri, amelleri imandan ayırmalarının ve büyük günahın kişiyi imandan çıkarmayacağı fikrini benimsemelerinin bir neticesidir. Bununla birlikte büyük günah işleyenleri iman bakımından kamil, işlemiş oldukları büyük günahları sebebiyle fasık kabul etmişlerdir.

Hadis taraftarlarıyla Mürcie arasında yapılan bu tartışmaların, özellikle Haccac'ın imanının nebi ve meleklerin imanıyla bir olamayacağı konusunda yoğunlaştığını görmekteyiz. Ebu Ubeyd, Sufyan es-Sevri ve taraftarlarının her ne kadar, "Ben müminim" diyen herkese dünyada mümin muamelesi yapılacağı ve İslam dininin dışına çıkarılamayacağı fikrini benimsediklerinden bahsediyorsa da, İbn Ebi Şeybe'nin eserinde yer verdiği haberler, onların bu konuda farklı düşündüklerini ortaya koymaktadır. Sufyan es-Sevri'den gelen bu haberlerde, Iraklı Mürciilerin Haccac'a mümin demeleri Tavus tarafından eleştirilmekte, İbrahim en-Nehai'nin Haccac'ın ismini duydukça ona lanet okuduğu kaydedilmektedir. Ayrıca Şa'bi, eğer rivayet doğruysa, Haccac'ın Şeytana inanan, Allah'ı inkar eden birisi olduğunu iddia

---

[191] *Müstekmilu'l-iman.*
[192] *Tefadulü'l-iman.*
[193] *Ademu tesavi'l-iman.*
[194] *Nakısu'l-iman.*
[195] Tavus ve İbrahim en-Nehai'nin bu konudaki eleştirileri için bk. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-İman*, v. 137a; Salih b. Ahmed, *Mesailu'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, II/119; Hallal, *es-Sunne*, III/580-581.

ederek onu İslamın dışına çıkarmaktadır.[196] Daha sonraları onların velayet konusundaki facir dahi olsa Halifeye itaat fikri göz önüne alındığında bu suçlamanın ağır olduğu düşünülebilir.

Aslında büyük günah işleyenin İslam'dan çıkarılması fikri, daha sonra görüleceği gibi, daha çok namazın terki ile ilgili olarak gündeme gelmektedir. Fakat Hadis taraftarlarının, zalim yöneticiler, özellikle Haccac için böyle bir uygulamaya gitmiş olmaları oldukça ilginçtir. Onlar, imanda eşitlik fikrinin Haccac'ın gerçek mümin olduğu neticesini doğuracağı gerekçesiyle, Mürcie'nin, bizzat Haccac'ın imanını zikretmediği halde, onun imanı üzerinde durmaktadırlar. Aslında onların, Mürcie'nin sevmediği ve kendisine karşı isyana katıldıkları Haccac örneğini seçmeleri maksatlıdır. Böylece onlar Mürcie'nin onu hem gerçek mümin kabul edip hem de ona karşı isyan etmelerini bir çelişki olarak göstermek istemişlerdir.[197]

Bu konudaki tartışmaları sürdüren ve Hadis taraftarlarından yana tavır koyan Ebu Ubeyd, eserinde, "imanın mükemmelliği" veya "İnanan insanların imanının meleklerin ve nebinin imanıyla aynı olması" konusundaki tartışmalardan sonra, muhaliflerinin görüşlerini şu şekilde eleştirmektedir: "İmanım Cebrail'in, Mikail'in ve nebilerin imanı gibidir" diyenlerin görüşüne gelince, Allah korusun, bu yol alimlerin yolu değildir. Alimlerden pek çoğunun, bu görüşün tutarsızlığı ile ilgili eleştiriler elimizde bulunmaktadır"[198]

Bu görüşe karşı çıkanların başında, Dahhak b. Müzahim, İbn Ebi Muleyke ve Meymun b. Mihran gelmektedir. Ebu Ubeyd'in verdiği bilgiye göre, Dahhak, bir kimsenin imanım Cebrail ve Mikail'in imanı gibi olduğunu söylemesini ayıplıyordu. Ayrıca birisi, İbn Muleyke'ye "Senin toplantılarına devam eden birisi, imanının Cebrail'in imanı gibi olduğunu söylüyor" deyince İbn Ebi Muleyke, bunu yalanlar ve "Suphanallah, Allah'a yemin olsun ki, Allah Cebrail'i, Muhammed'den (s.a.v.) daha fazla övmüştür" der ve 'O, (Kur'an), şüphesiz değerli, güçlü ve arşın sahibi (Allah'ın) katında itibarlı bir elçinin (Cebrail) getirdiği sözdür. O, orada sayılan, güvenilen (bir elçi)dir".(Tekvir-19-21) ayetini okur. Meymun b. Mihran'da mürcie'nin imanda eşitlik tezine aşırı tepki göstererek, bir şarkıcının imanının hiçbir zaman Meryem bt. İmran'ın imanına denk tutulamayacağını, böyle bir iddiada bulunan kişinin de, ancak yalancı olabileceğini belirtmiştir."[199]

Ebu Ubeyd, bu konudaki eleştirileri zikrettikten sonra Kur'an'dan bazı ayetleri delil getirerek imanda eşitlik fikrinin yanlışlığı konusundaki kendi görüşünü şöyle ifade

---

[196] İbn ebi Şeybe, *Kitabu'l-İman*, s. 32-33.

[197] Madelung, Mürciilerin bu davranışının Haricilerden farklı, fakat Zeydiliğe yakın olduğunu iddia eder. Madelung, "Early Sunni Doctrine Concerning Faith", Der Islam LIZ (1982), 1, s. 242. Ancak, Zeydiler de, tıpkı Mutezile gibi, büyük günah işleyenlere karşı ne kafir ne de mümin demelerinden dolayı, Hariciliğe daha yakın bir görüşü benimsemişlerdir.

[198] Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s. 70.

[199] Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s. 70; Halimi de eserinde, bu görüşü eleştirenlerin başında, Dahhak b. Müzahim, Ata' b. Ebi Rabah ve Meymun b. Mihran'ı saymaktadır. Bk. Halimi, *Kitabu'l-Minhac*, I/86.

etmektedir; "Bir kimse insanı meleklere nasıl benzetebilir. Çünkü Allah müminleri kitabının değişik yerlerinde en sert bir şekilde kınamış ve onları en ağır şekilde tehdit etmiştir. Halbuki meleklere böyle bir şey yaptığı bilinmemektedir. Kur'an'da müminleri tenkit eden bazı ayetler[200] vardır. Allah, bu ayetlerin birincisinde müminleri ateşe atmakla; ikincisinde kendilerine karşı savaş açmakla; üçüncüsünde kendilerinden nefret etmekle onları tehdit etti; dördüncüsünde ise, Allah onları, Kur'an'a uyma konusunda ağır davranmakla suçladı. Allah, bütün bu ayetlerde onları mümin olarak isimlendirdi. Bu kimseler, Allah katında önemli mevkileri olan Cebrail ve Mikail'e nasıl benzetilebilir. Bunun, Allah'a karşı bir küstahlık olmasından ve Kitabı'nı inkara götürmesinden korkuyorum."[201]

İnsanların imanları itibarıyla birbirinden farklı olabileceklerini, Resulullah'ın imanda kemalden bahseden hadislerine dayandıran Hadis taraftarları, bu hadislerde Hz. Peygamber toplumların iman bakımından birbirinden farklı olabileceklerin, ahlakı güzel olanın iman bakımından kamil olacağından vs. bahseder. Bütün bunlar, imanda, bir olgunlaşmanın ve kişiden kişiye farklılığın olduğunu gösterir. Ebu Ubeyd de, benzer manadaki hadisleri ve ameller ya da kalpteki iman açısından insanların farklılığına işaret eden ayetleri zikrederek, bu hadislerin ve ayetlerin, kalbin tasdiki ve iyiliklerin işlenmesi neticesinden oluşan kamil iman açısından insanların birbirinden üstün olabileceğini açıkça ortaya koyduğunu iddia etmektedir.[202] O, tartışmayı amelleri işleyen bir müminin imanının daha üstün olduğu noktasına kaydırarak, bu konudaki tezini bazı ayetlerle (Mümtehine-10, Nisa-136) temellendirir ve "Güzel davranış ve iyi eylemlerin (*a'mal*) sonucunda imanda farklı kemal derecelerinin meydana geleceği, Aziz ve Yüce Allah'ın şu sözünden de anlaşılmaktadır: 'Müminler, ancak, Allah anıldığı zaman yürekleri titreyen, kendilerine Allah'ın ayetleri okunduğunda imanlarını artıran ve yalnız Rablerine dayanıp güvenen kimselerdir. Onlar namazlarını dosdoğru kılan ve kendilerine rızık olarak verdiğimizden Allah yolunda harcayan kimselerdir. İşte onlar gerçek müminlerdir. Onlar için Rableri katında nice dereceler, bağışlanma ve tükenmez bir rızık vardır.'(Enfal-3-5) Allah, gerçek imanı ancak bu şartlarda yapılan eylemlere bağladı. Güzel davranış ve eylemlerden yoksun olsa bile, sırf dille yapılan ikrarın, kişiyi gerçek mümin

---

[200] Bkz. 4/Nisa-29-30; 2/bakara-278-279; 61/Saff-2-3; 57/Hadid-16.

[201] Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s. 71. Abdullah b. Tahir'de, Hadis-taraftarlarının yanında yer alarak bu konuda Mürcie'yi eleştirmektedir. Bk. Sabuni, "*Akidetu's-Selef*", s. 102-103.

[202] Bk. Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s. 62-65. Buhari, konuyu "İnananların Amellerde Farklılığı" şeklinde özel bir başlık altında ele almaktadır. Bk.*Kitabu'l-İman*, I/1. Ayrıca bk. İbn Mace, Bab fi'l-İman, I/23; Tirmizi, imandaki artmayı imandaki olgunlaşma olarak kabul etmekte ve bu olgunlaşmayı gerçekleştirecek şeylerin başında güzel ahlakı zikretmektedir. Böylece o, imanın ahlaki boyutu itibarıyla artıp eksileceği ve olgunlaşacağını kabul etmiş görünmektedir.Bk.*Kitabu'l-İman*,V/9; Nesai de, "İnananların Birbirine Üstünlüğü" başlığı altında ele almaktadır. Burada, "Münkerin, el ile, bu mümkün olmazsa, dil ile engellenmesi, bu da olmazsa, onu kalp ile buğz etmek gerekir. Bu ise, imanın en zayıfıdır" hadisine yer vermektedir. Böylece o, bir kimsenin hayatının farklı dönemlerinde ve inananların imanlarında birbirinden farklı olduğunu savunmaktadır. Bk. *Kitabu'l-İman*, VIII/111-112.

yaptığını iddia edenler, Allah'ın Kitabı'ndan ve (Peygamber'in) Sünneti'nden ayrılan kimselerdir". Bu ayetler, imanın, kalplerde derece derece olduğunu ortaya koymaktadır" der.[203] Ahmed b. Hanbel de "İmanın bazısı bazısından farklıdır; artar ve eksilir. Artması amelledir, azalması amelin terkiyledir" der.[204]

Hanbelilerin bir kimse hakkında "imanı bütün" şeklinde bir tanımlamaya karşı çıkmalarının asıl sebeplerinden birisi, onların imanı sonsuz taatlerden ibaret kabul etmeleridir. Bu sebepten dolayı İshak b. Rahaveyh böyle bir iddiayı şu şekilde eleştirmektedir: "Bütün taatler imandan olduğu için, hiç kimsenin imanı için, 'imanı bütün' tanımlamasını yapmayız. Ancak böyle bir tanımlamayı, peygamberler için veya peygamberlerin kendilerini cennetle müjdelediği kimseler için söyleyebiliriz. Çünkü nebiler günah işlemiş olsalar bile, onların günahları kendileri yaratılmadan önce affedilmiştir."[205] Onlar, imanın kemalini ve gerçek mümin olmayı amellere bağlı kıldıkları ve bütün amelleri iman olarak gördükleri için, daha çok itaat edenin imanının daha çok, daha fazla günah işleyenin imanının da daha az olduğunu; ancak, imanın bütün şubelerini yerine getirenin imanının tam ve mükemmel olabileceğini ileri sürmektedirler.[206] Ayrıca bu gruba göre, bütün müminler, sadece amellerde değil, Allah'ın birliğini tasdikte de birbirlerinden farklılık arz etmektedirler. Mesela Peygamber'den sonra imanı en güçlü olan müminin Hz. Ebu Bekir ondan sonra da Hz. Ömer olduğunu iddia ederler.[207]

Hadis taraftarlarının bu konudaki gerekçelerini Kadi Ebu Ya'la şöyle özetlemektedir: "Melekler, nebiler ve onların dışındaki şehitler ve sıddıklar dahil bütün mükelleflerin imanı eşit olmaz. Çünkü onların, Allah'ın gücü ve rububiyetini ortaya koyan çeşitli delilleri bilme derecelerine göre, imanlarında birbirlerine üstünlükleri vardır. Buna bağlı olarak her birinin sevabı da, çalışmaları ve Allah'ın birliğini delillendirmeleriyle orantılıdır. Selefin, iman sahipleriyle ilgili, meleklerin, nebilerin ve resullerin, sonra onları takip eden sıddıkların imanının daha faziletli ve rütbe itibarıyla birbirinden daha üstün oldukları şeklinde bir derecelendirmeyi, Allah'ın varlığının delillerini daha iyi bilmelerine göre yapmışlardır."[208]

Hadis taraftarlarının, imanda eşitlik fikrini kabul etmemelerinin bir başka sebebi de, işlenen iyiliklerin Allah tarafından kabul edilip edilmediğinden emin olamama ve işlenen

---

[203] Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s. 64-65.
[204] Hallal, *es-Sunne*, III/581. Eşari bunun imanda farklılık yoktur diyen Cehmiyye'ye cevap olduğunu söyler. Eşari, *Makalat*, I/214.
[205] Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-İman*, v. 95b; Hallal, *es-Sunne*, III/569. Ayrıca o "Ben gerçekten müminim" diyen kimse hakkındaki soruya "O gerçekten kafirdir." Şeklinde cevap verir. Bk. Hallal, *es-Sunne*, III7569.
[206] Halimi, *Kitabu'l-Minhac*, I/51,86. Krş. Abdullah b. Hanbel, *es-Sunne*, I/374; Tirmizi, *Kitabu'l-İman*, V/9-10.
[207] İbn Mende, Ebu Bekir ve Ömer'in imanlarının diğer müminlerin imanlarından daha üstün olduğu konusunda iki bölüm ayırarak bu konuyla ilişkilendirdiği pek çok hadise yer vermiştir. Bk. *Kitabu'l-İman*, I/409-422.
[208] Kadi Ebu Ya'la, pek çok ayete ve bazı hadislere dayanarak bilgi bakımından müminlerin imanda birbirinden farklı olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Bk. *Mesailu'l-İman*, s. 412 vd.; krş. İbn Batta, s. 73-74.

başka bir günahın, farkında olmadan diğer iyilikleri geçersiz kılabileceği korkusudur. Onlara göre, hiç kimse işlediği ameller dolayısıyla imanı hakkında emin olmamalı, pek çok sahabinin yaptığı gibi nifaka düşmekten ve amellerinin boşa gitmesinden korkmalıdır.[209]

Kaynaklarda imanda eşitlikle ilgili tartışmaların çok erken dönemlere kadar götürülür. Mesela, arkadaşlarının, imanlarının Cebrail'in imanı gibi olduğunu iddia ettikleri, oğlu tarafından Ata' b. Ebi Rabah'a haber verilince, şu cevabı verdir: "Allah'a isyan edenlerin imanı, itaat edenlerin imanı gibi olmaz". İbn Ebi Muleyke de, bu görüşe; "Ben otuz kadar sahabeye yetiştim, hepsi nifaktan korkuyorlardı, hiçbirisi 'Benim imanım Cebrailin imanı gibidir' demiyordu" şeklinde tepki göstermiştir.[210] Meymun b. Mihran ve Abdülkerim b. Malik, imanda eşitlik fikrini savunan Mürcii Salim b. el-Eftas ve Ömer b. Zerr'i, bu görüşleri dolayısıyla sevmiyorlardı.[211] Meymun b. Mihran, şarkı söyleyen bir cariyeyi görünce, "Kim bunun imanının, İmran'ın kızı Meryem'in imanı gibi olduğunu iddia ederse yalan söylemiştir" diyerek, imanda eşitlik fikrini açıkça eleştirmiştir. Bütün bunlar gösteriyor ki, erken dönemlerden itibaren, bu konuda muhalif iki grup arasında önemli tartışmalar cereyan etmiştir.

Bu tartışmalarda Hadis taraftarlarının karşısında II. asırdan itibaren Kufe Mürciesi'nin yani Ebu Hanife ve taraftarlarının yer aldığı görülmektedir. Ebu Hanife'ye nispet edilen eserler dikkatle incelendiğinde imanda eşitlik fikrinin özellikle bu eserlerde ısrarla iddia edildiği görülecektir. Ebu Hanife'nin *el-Alim ve'l-Müteallim*'inde ifade edilen ve bütün Mürcie tarafından da paylaşılan bu konudaki fikirlerini burada kısaca vermek istiyoruz "Bütün müminler, marifet, yakin, tevekkül, Allah sevgisi, Allah korkusu ve iman konusunda eşittirler. Bunların dışında imanı ilgilendiren konularda, birbirinden farklıdırlar. Aynı şekilde küfürde de kafirler eşittirler."[212] Ebu Hanife'ye göre, Şura-13. ayetinde[213] de zikredildiği gibi, sema ehlinin ve resullerin dini aynıdır. Farklı olan sadece farzlardır.[214] İman ve tevhid açısından inananların eşit olması demek, insanların ve meleklerin iman konusunda eşit olması demektir.

---

[209] Buhari, bu konuyu müstakil bir başlık altında ele alarak hadislerle, sahabe davranışlarıyla ve tabiun ulemasının fikrileriyle desteklemeye çalışır. Bk. *Kitabu'l-İman*, I/17; bk. Muslim, *Kitabu'l-İman*, I/110-111.

[210] Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-İman*, v 104b; İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İman*, s. 149. Krş. Buhari, *Kitabu'l-İman*, I/17. Bu fikre selef alimlerinin gösterdiği tepki ve görüşlerini desteklemek için Kur'an ve Sünnet'ten getirdikleri deliller konusunda geniş bilgi için bk.Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s. 70-71; Halimi, *Kitabu'l-Minhac*, I/63, 85-86.

[211] İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İman*, s. 147 vd.

[212] Ebu Hanife, *el-Alim ve'l-Müteallim*, s. 123; *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 62; Mekki, Muvaffak b. Ahmed, *Menakıbu Ebi Hanife*, Beyrut 1981, I/77.

[213] Ayet şu şekildedir: "Allah Nuh'a buyurduğu şeyleri size de din olarak buyurmuştur. Ey Muhammed' Sana vahyettik, İbrahim'e, Musa'ya ve İsa'ya buyurduk ki: 'Dine bağlı kalın onda ayrılığa düşmeyin...'."

[214] Ebu Hanife, *Risale ila Osman el-Betti*, s. 67. O, bir başka eserinde de, 4/Nisa-24; 5/Maide-48; 42/Şura-41; 30/Rum-31 ayetleri delil getirerek, Allah'ın birden fazla değil tek bir dininin olduğunu, bu yüzden sema ehlinin ve resullerin dininin aynı, farklılığın ise, farzlarda olduğu ve Şeriatların değişebileceğini; ama, Allah'ın bu dininin değişmediğini açıkça ortaya koymaktadır. (Bk. *Kitabu'l-Alim ve'l-Müteallim*, s. 46-47).

Bir insan amellerinde kusur etse bile, imanı bakımından gerçek mümindir ve onun imanı meleklerin imanı gibidir.[215]

Görüldüğü gibi, imanda eşitsizlik veya imanda mükemmellik tartışması özellikle Hadis taraftarları ve Mürcie arasındaki bir tartışmadır. Ancak bu tartışmanın, daha sonraları Mürcii iman nazariyesini benimseyen Maturidi ekolü mensuplarınca, Ebu Hanife kadar ısrarla sürdürülmemiştir. Bununla birlikte, Hadis taraftarları, imanla ilgili bütün tartışmalarında uzun süre bu mesele üzerinde durmaya devam etmişlerdir. Mesela Acurri, onlara karşı oldukça sert eleştirilerde bulunmaktadır. Ona göre, "Dininde mülhid olan birisiyle, Cebrail ve Mikail'in imanı nasıl olur da eşit olabilir ve böyle biri nasıl olur da, ben gerçek müminim diyebilir."[216]

F. İMANDA ARTMA VE EKSİLME:

İmanda artma ve eksilme olabilir mi? Bu artma ve eksilme sadece imanda mı olur, yoksa sadece islamda da olur mu? Ya da her ikisinde de, mümkün müdür? Ayrıca artma ve eksilme imanın kendisinde mi, ikrarda mı, tasdikte mi, yakinde mi, marifette mi, inanılacak nesnelerde mi, imanın ahlaki ve duyusal boyutunda mı, yoksa imanın birer parçası olan ameller de mi olur? İman ve İslamdaki artma ve eksilme, niteliksel mi, yoksa niceliksel bir artış mıdır? Konuyla ilgili tartışmalar, bu sorular etrafında yoğunlaşmaktadır.

Hanbeliler, bu konudaki temel fikirlerini "İman, söz ve ameldir, artar, eksilir" veya "dil ile ikrar kalp ile tasdik, azalarla ameldir, hayır işlemekle artar, işlememekle veya yasaklanmış şeyleri yapmakla eksilir"[217] şeklinde formüle ederek, kendilerini destekleyen ayetlere, hadislere, sahabe ve tabiun sözlerine ve akli yorumlara müracaat etmektedirler. Hatta onlardan bazıları, imanın artacağı, eksileceği fikrini İbn Abbas, Ebu Hureyre, Ebu'd-Derda ve diğer sahabilere kadar gerilere götürmeye çalışmaktadırlar.[218] Hz Ömer, Alkame, Abdullah b. Revaha ve Muaz'ın arkadaşlarına, "Gelin, imanımızı artıralım" dediğini, Abdullah b. Mesud'un "Allah'ım imanımı, yakinimi ve anlayışımı artır" diye dua ettiğini, ayrıca imandaki bu artma ve eksilmenin Umeyr b. Habib tarafından şu şekilde izah edildiğini rivayet

---

[215] Ebu Hanife *el-Fıkhu'l-Ebsat*, s. 42; İbn Teymiyye, buna benzer görüşleri, genel Mürcii görüşler olarak zikreder. (Bk., *Kitabu'l-İman*, s. 141, 147, 267). Malati, Mürcie'den bu görüşü benimseyenleri, imkansız olan bir şeyi benimsemekle suçlamaktadır. (bkz. *et-Tenbih*, s. 153). Ebu Hanife, bu görüşünü izah ederken, nakli delillerin yanı sıra, akli delillere de başvurmaktadır. Meleklerin ve resullerin yakini ile müminlerinkinin aynı olduğunu, onların bizden daha çok korkmalarının, yakinlerinin bizden daha güçlü olmasından kaynaklanmadığını bir kısım akli delillendirmelerle izah eder. Geniş bilgi için bk. *Kitabu'l-Alim ve'l-Müteallim*, s. 60-65.

[216] Acurri, *eş-Şeri'a*, s. 148.

[217] Geniş bilgi için bk. Ebu Bekr Abdullah b. Zübeyr el-Humeydi, "Usulü's-Sünne", s. 152-153, (Fevvaz Ahmed Zemerli, *Akaidu Eimmeti's-Selef* iç.); Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s. 72-74; İbn Ebi Şeybe, *Kitabu'l-İman*, s. 34-36, 46; Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-İman*, v. 98a vd.; Hallal, es-Sunne, III/581-589; İbn Ebi Ömer el-Adeni, *Kitabu'l-İman*, s. 94, 101; İbn mace, *Bab fi'l-İman*, I/28; İbn Mende, *Kitabu'l-İman*, I/341-349, 541-543; Acurri, *eş-Şeri'a*, s. 114; Halimi, *Kitabu'l-Minhac*, I/36-39, 51, 55, 66, 76-77, 84; Kadi Ebu Ya'la, *Mesailu'l-İman*, s. 395-396, 404.

[218] Bk. İbn Mace, Bab fi'l-İman, I/28.

etmektedirler: "Allah'ı zikrettiğimizde, ona hamdettiğimizde ve onu tesbih ettiğimizde iman artar, onu unuttuğumuzda, ihmal ettiğimizde ve bunları terk ettiğimizde de azalır."[219] Bu ifadeler, imanda yakin, ameller ve duygusal bakımdan bir artışın kabul edildiğini göstermektedir. Eğer Mürcii çevrelerin benimsediği rivayetler doğru ise, konuyla ilgili bir hutbe okuyan Halife Ömer b. Abdilaziz, bu hutbesinde imanın artıp eksileceğini iddia eden kişileri şüpheciler olarak isimlendirmiştir.[220] Ancak Hadis taraftarları, halifenin, imanda artma ve eksilmeyi kabul ettiğini ileri sürerek, onun Adi b. Adi'ye yazdığı bir mektubunu delil getirirler: "Elbette imanın, farz olan amelleri, ilkeleri, yasakları ve sünnetleri vardı. Kim onların tamamını işlerse, imanını kemale erdirmiş olur, kim de onları eksik yaparsa imanını tamamlamış olmaz. Eğer yaşarsam, amel edesiniz diye onları size açıklayacağım. Eğer ölürsem, bu konuda vebalim yoktur."[221] Ömer b. Abdilaziz'in görüşünün ne olduğunu tespit edebilmek oldukça zordur. Ancak rivayetler, onun döneminde tartışmaların başladığını göstermesi açısından önemlidir.

İlk tartışmalarda, imandaki artma ve eksilmenin, amellere bağlandığı anlaşılmaktadır. İshak b. Rahaveyh'in iddia ettiğine göre, bir kimsenin imanı, işlediği her iyi amelle artar, terk ettikleri ile veya işlediği günahlarla imanından hiçbir eser kalmayıncaya kadar azalır.[222] Hanbelilerin, imanın amellerle artacağı fikrini savunurken, genelde, aynı ayetleri delil olarak kullandıklarını görmekteyiz. Ancak ayetler, sadece imanın artmasından bahsetmekte, fakat eksilmesinden söz etmemektedir. Onlarla Mürcie arasında yoğun tartışmalara sebep olan ve imanın artıp eksilmesinde gündeme gelen on bir ayet[223] için, ilginç yorumlar yapılmıştır.

Bu ayetlerden bazısını veya tamamını zikreden yazarlar, ayetlerde sözü edilen iman ve hidayetteki artışı, imanın amellerle veya tasdik bakımından bir artış olarak yorumlamaktadırlar. Ebu Ubeyd, "İmanda Artma ve Eksilme" başlığı altında bizzat imanın artacağından bahseden ayetleri zikrettikten sonra, Ehl-i Sünnet'in bu ayetlerdeki artmayı amellerin artışı olarak yorumladıklarını kaydetmektedir. O, önce, imanı amel değil, tasdik ve ikrar olduğunu iddia eden Mürcie'nin bu ayetlere getirdiği dört ayrı yorumu, daha sonra da kendisinin bu konudaki görüşlerini zikretmektedir:[224]

---

[219] İbn Ebi Şeybe, *Kitabu'l-İman*, s. 7, 34-36, 39; Acurri, *eş-Şeri'a*, s. 111-112; Sabuni,"*Akidetu's-Selef*", s. 101; 109, 266.(tez); Halimi, *Kitabu'l-Minhac*, I/77-79; Kadi Ebu Ya'la, *Mesailu'l-İman*, s. 404-405.

[220] Bk. Nesefi, "*Kitabu'r-red ala'l-bida ve'l-ehva*", s. 119; Ebu'l-Leys es-Semerkandi, *Bustanu'l-Arifin*, s. 398.

[221] İbn Ebi Şeybe, *Kitabu'l-İman*, s. 45, 11; Buhari, *Kitabu'l-İman*, I/8; Lalekai, *Şerhu Usuli İtikad*, III-IV/844.

[222] Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-İman*, v. 98b.

[223] Bu ayetler: 8/Enfal-2; 9/Tevbe-124; 33/Ahzab-22; 48/Fetih-4; 74/Müddessir-31; 3/Al-i İmran-173; 18/Kehf-13; 19/Meryem-76; 47/Muhammed-17; 2-Bakara-260. Bu ayetleri delil olarak kullananlar için bk. Ebu Ubeyd, *Kitabu-l-İman*, s. 73; Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-İman*, v.108b-109a; Acurri, *eş-Şeri'a*, s. 116,118; Lalekai, *Şerhu usuli İtikad*, V/891-892; Halimi, *Kitabu'l-Minhac*, I/55; Kadî Ebu Ya'la, *Mesailu'l-İman*, s. 401-402

[224] Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s. 73.

Ebu Ubeyd, Arap dilinde, fukahanın yorumlarında, Kitap ve Sünnet'te bu dört yorumu doğrulayacak ikna edici yeterli delil bulunmadığını ileri sürerek, onları tek tek eleştirmektedir. Ona göre, böyle bir yorum, Muaz b. Cebel'in "Bizimle otur, bir saat iman edelim" ifadesine ters düşmektedir; çünkü Allah Resulü'nün, helal ve haramları bilme konusunda pek çok sahabesine tercih ettiği ve methettiği böyle birisinin, beş vakit namazı, rekatları ve secdelerinin sayısını ancak Resulullah'ın ölümünden sonra öğrendiği düşünülemez. Bu sebeple Ebu Ubeyd, Muaz b. Cebel'in bu sözünü, "Allah'ı analım" şeklinde yorumlamış ve imanın bununla artacağını ileri sürmüştür.[225] Ebu Ubeyd, daha sonra, örnekler vererek Arap dili bakımından bu yorumların geçersizliğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Mesela, birisine bin dirhem borcu olduğunu kabul eden kimsenin, bunun 100 dirhemi şunun için, 200 dirhemi şunun için diyerek bütün borcunu tek tek sayması borcundaki artış anlamına gelmez. Böyle bir işleme toplam veya ayrıntılı hesap denir. Toplam borcunun miktarını söylemeyip sadece ikrarını birkaç defa tekrarlasa bile, ikrarın arttığı söylenemez. Bu, bir tekrardır. Çünkü ilk anlam değişmemiştir ve herhangi bir artış olmamıştır. O, imanın yakin bakımından artması iddiasını da aynı şekilde anlamsız bulmaktadır. Çünkü yakin, imandan ibaret; iman da ikrardan ibaret ise, ikrar edenler de bu ikrarlarıyla imanlarını mükemmelleştirmiş oluyorlarsa, o zaman imanı ikrarlarından ibaret yakinle sınırlandırmış olmazlar mı? Bu sınırlandırdıkları imanda, yani yakinde nasıl olur da bir artış olabilir? Mesela, gündüzü güneşin yükseldiği vakitle başlatan birisinin, gün ortasında gündüzle ilgili bilgisinde bir artış olabilir mi? Böyle bir şeyi ileri sürmek saçmadır ve insanların bilgisine uymayan bir şeydir. Ayrıca o, ayetlerde geçen imandaki artmanın inananların sayıca artması şeklinde yorumlanmasını Arap dili itibarıyla mümkün görmemektedir. Çünkü Araplar 1000 adet malı olan birisinin malı 100 adet daha artınca, bu artışı 1000'in üzerine koyarlar. İmandaki ve diğer şeylerdeki artış da böyledir. İnsanlar imanlarına bir şey ilave ettiklerinde, o imanda bir artış olarak görülmektedir.[226]

Ahmed b. Hanbel imanla ilgili eserinde, imanın, amelleri işlemekle arttığı, amelleri terk etmekle eksildiği nazariyesini ele alarak Mürcie'nin bu konudaki görüşlerine ve onlara karşı yapılan eleştirilere yer verir.[227] O, imanın marifet, ikrar ve amel veya marifet ve söz olarak tarif edilebileceğini, amel işlendiğinde imanın artacağını, terk edildiğinde ise imanın eksileceğini kabul etmekle beraber, bilgi ve söz bakımından artma veya eksilme olmayacağı;

---

[225] Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s. 73. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, "Allah'ı zikredelim" ifadesini de Muaz'ın kendi sözü olarak göstermektedir. Bk. *es-Sunne*, I/379.

[226] Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s. 74; krş. Madelung, "Early Sunni Doctrine Concerning Faith", s. 244-245.

[227] Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-İman*, v. 98a vd., 108b-109a; Hallal, *es-Sunne*, III/581-589; krş. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sunne*, I/309; Salih b. Ahmed, *Mesail*, II/119; Nisaburi, *Mesail*, II/164; İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/29, 242, 283-284.

fakat kalpteki Allah bilgisinin kişiden kişiye farklı olabileceği fikrindedir.[228] Ondan önce, imanda bilgi bakımından insanların farklı olabileceği açıkça belirtilmemişse de, Abdullah b. el-Mubarek, Nadr b. Şumeyl ve Fudayl b. İyad, kişilerin imanda birbirinden farklı olduğunu iddia etmişlerdir. Ahmed b. Hanbel, onların bu görüşünü daha da genişleterek bilgi bakımından da farklılığı ileri sürmüş olabilir. Çünkü Abdullah b. Ahmed, babasının bu konudaki görüşlerini Fudayl b. İyad'ın görüşleriyle temellendirdiğini söylemektedir.[229] Böylece Ahmed b. Hanbel, Ebu Ubeyd'den farklı olarak, amellerin dışında kalpteki bilgi itibarıyla da imanın kişiden kişiye değişebileceğini söylemektedir.

Buhari, *Kitabu'l-İman* adlı eserinde, "İman, söz ve fiildir, artar eksilir" şeklinde tanımlayarak, imanın söz ve fiil olarak artıp eksilebileceğini açıkça savunur. O, daha sonra bu fikrini desteklemek için yukarıda zikrettiğimiz ayetlerden dokuzunu, Ömer b. Abdilaziz'in Adi b. Adi'ye yazdığı mektubu ve Muaz b. Cebel'in Esved b. Hilal'e söylediği, "Bizimle otur, bir saat iman edelim" sözünü delil getirmektedir.[230] Buhari, Ebu Ubeyd ve Ahmed b. Hanbel'in aksine, İbn Mesud'un "Yakinin hepsi imandır" fikrinden hareketle, imanın yakin olarak da artacağını ileri sürmektedir. Ayrıca o, Abdullah b. Ömer'in, "Kul, göğsünde iz bırakan faydasız şeyleri terk etmediği sürece takvanın hakikatine ulaşamaz"[231] sözünü de zikrederek, imana, takva anlamını vermiş görünmektedir.[232] Öyle anlaşılıyor ki, takvanın tadına varmak, imanın tadına varmak anlamında kullanılmakta ve bu da imanın ahlaki ve duygusal bakımdan arttığını göstermektedir. O, "De ki: dua ve yönelişiniz O'na olan inancınız için değilse,[233] Rabbim size niçin değer versin" şeklindeki Furkan-77. ayette geçen duayı da iman olarak yorumlar.[234] Kanaatimizce böyle bir yorum, imanın, duada olduğu gibi söz olarak

---

[228] Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-İman*, v. 98a-b; Hallal, *es-Sunne*, III/581-589; Kadi Ebu Ya'la, *Mesailu'l-İman*, s. 396-397, 401. İmandaki artma ve eksilmenin tasdikteki artma ve eksilme olarak anlaşılması görüşü için bk. Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 229-230.

[229] Fudayl b. İyad'ın imanı söz veya marifet olarak tanımlayan kimseleri eleştirisi ile ilgili bk. Abdullah b. Ahmed b.Hanbel,*Sunne*,I/376-377. Abdullah b.el-Mubarek ve Nadr b. Şumeyl'in görüşleri için bk. *Sunne*, I/316.

[230] Buhari, *Kitabu'l-İman*, I/7-8. Emrullah Yüksel, Buhari'nin bu konudaki görüşlerini es-Sahih'in şerhlerini de kullanmak suretiyle "Buhari'nin İman Anlayışı" adıyla yazdığı özel bir makalede genişçe ele almıştır. AÜİFD X (1991), s. 1-8. Ayrıca bkz. Kamil Çakın, "Buhari'nin Mürcie ile İman Konusunda Tartışması", s. 183-189.

[231] Buhari,Kitabu'l-İman,I/8. İmanın hakikatine ulaşma hk.benzer hadis için bk.Mamer b.Raşid, *el-Cami*, XI/118.

[232] Muhamme Esed'in takva kelimesini "uluhiyet bilinci" veya "Allah'a karşı *sorumluluk bilinci*" olarak tercüme etmesi bu anlamda değerlendirilebilir. *Kur'an Mesajı*, I/382; II/642; II/677; III/1288.

[233] Lafzen, 'dualarınız için değilse'. Du'â' sözcüğünün, bu anlam akışı içinde, İbn Abbas (Taberi'nin kaydettiğine göre) 'inanç'la eş anlamlı olduğunu söylemektedir." Esed, *Kur'an Mesajı*, II/739.

[234] Buhari, *Kitabu'l-İman*, I/8; O, bir başka yerde, "İmanın Tadı" başlığı altında, müstakil olarak bu konuyu ele almaktadır. Bk. *Kitabu'l-İman*, I/9-1-. Nesai de, "İmanın tadı", "İslam'ın Tadı" ve "Müminin Alameti" gibi başlıklar altında, hadislerde geçen Allah ve Resulü'nü sevmek, kendisi için istediğini başkaları için istemek gibi kalbi bazı eylemleri iman ve islamın hasletleri olarak zikretmektedir. Bu başlıklar, onun, imanda duygusal anlamda bir artışı ve olgunlaşmayı kabul ettiğini gösterir. Bk. *Kitabu'l-İman*, VIII/94-97, 125. Bir başka yerde, "İmanın Alametleri" başlığı altında benzeri hadislere yer vermektedir. Bkz. Kitabu'l-İman, VIII/114-115. Onun, eserinde "Hangi İslam Daha Efdaldir" ve "Hangi İslam Daha Hayırlıdır" şeklinde başlıklar kullanması ve burada selam verme, yemek yedirme ve benzeri bazı amellere yer vermesi, bazı amellerle, kişinin İslam'da daha

tanımlanabileceği ve bunun da artıp eksilebileceği anlamına gelmektedir. Buhari, konuyla ilgili verdiği bu bilgilerle yetinmeyerek "İmanın Artması Eksilmesi" adlı bir alt başlıkta konuya tekrar dönmektedir. Bu bölümde, o, daha önce zikrettiği Müddessir-31 ve Kehf-13. ayetleri tekrarlayarak iman ve hidayette artışı yeniden vurgulamaktadır. Buna ilaveten, "Bugün size dininizi tamamladım." (Maide-3) ayetini zikrederek, ayeti şu şekilde yorumlamaktadır: "Bir kimse bu kemalden bir şeyi terk ederse, onun imanı nakıs olmaktadır."[235] Onun bu yorumu, Allah'ın indirdiklerini tam olarak yapanın imanının tam, terk edeninkinin ise eksik olacağı anlamına gelmektedir. Ancak o, başlangıçtaki tavrından farklı olarak, özellikle imanda eksilme üzerinde de durmaktadır. Bunun için de, kalbinde bir parça hayrı, yani imanı olanın cehennemden çıkarılacağı şeklindeki hadisi delil getirmektedir.[236] Hadis taraftarları, imanın artma ve eksilmesini, imanın bir çeşit mükemmelleşmesi ve zayıflaması olarak değerlendirmektedirler. Bu yüzden, imanın bütün şubelerini işleyenin imanını, artmış ve mükemmelleşmiş olarak görmektedirler.[237]

Hadis taraftarları, ayetlerde imanın eksilmesinden bahsedilmediğinden, imanın amellerle hem arttığını hem de eksildiğini ortaya koyabilmek için, bunu birçok hadisle temellendirmeye çalışmışlardır. Özellikle,zina edenin, hırsızlık yapanın ve içki içenin mümin olarak bunları yapamayacağı hadisini delil getirerek, böyle birinin işlediği bu günahları dolayısıyla imanın azalacağı ve sonunda hiçbir şey kalmayacağını iddia ederler.[238] Onlara göre, iman kalpte beyaz bir nokta olarak başlar ve iman arttıkça bu beyazlık artar. Emanete riayet edilmediğinde ve diğer emirler yapılmadığında beyazlığın azaldığı gibi iman da azalır. Bazı ahlaki özelliklere daha fazla sahip olan ve emredilenleri daha iyi bir şekilde yerine getiren, yani namazını kılan, zekatını veren, Peygamber'e iman eden, imanda normal düzeye ulaşır. Allah için sevenin, Allah için verenin ve Allah için kötülüğü engelleyenin imanı daha mükemmel olur.[239] Zerre kadar imanı olanın cehennemden çıkarılacağını söyleyen veya 'Zerre kadar iman' ifadesi geçen diğer hadisler de imandaki bu artma ve eksilmenin delili olarak kullanılmaktadır.[240]

---

mükemmelleşeceğini, yani onlarla islamın artacağını kabul ettiğini göstermektedir. Bk. *Kitabu'l-İman*, VIII/106-107. Bu hadise Müslim de yer vermektedir. Bk. *Kitabu'l-İman*, I/65.

[235] Buhari, *Kitabu'l-İman*, I/16. Nesai de, "İmanın Artması" başlığı altında aynı ayeti, herhangi bir yoruma gitmeden delil olarak kullanır. Bk. *Kitabu'l-İman*, VIII/114.

[236] Bu konuda delil olarak kullandığı diğer iki hadis için bk. Buhari, *Kitabu'l-İman*, I/16-17.

[237] Tirmizi, bu sebepten dolayı, "İmanın Olgunlaşması, Artması ve Eksilmesi" başlığında artma, olgunlaşma ve kemale ermeyi birleştirerek imanın şubelerinin 70 ve 60 küsur olduğunu bildiren hadislere yer vermiştir. Bk. Tirmizi, *Kitabu'l-İman*,V/9-10. Krş. Halimi, *Kitabu'l-Minhac*, I/66-67.

[238] İbn Ebi Şeybe, *Kitabu'l-İman*, s. 7, 12-13, 22, 32; Acurri, *eş-Şeri'a*, s. 112 vd. Halimi, Bunu Sufyan b. Uyeyne'nin yorumu olarak vermektedir. Bk. *Kitabu'l-Minhac*, I/68.

[239] İbn Ebi Şeybe, *Kitabu'l-İman*, s. 43; Krş. İbn Ebi Ömer el-Adeni, *Kitabu'l-İman*, s. 69; Ebu Davud, *es-Sunne* (Babu'd-delil ala ziyadeti'l-iman ve nuksanihi), V/60; Halimi, *Kitabu'l-Minhac*, I/77.

[240] Hadis taraftarları, bu ve benzeri hadislere eserlerinde yer vermektedirler. Bk. İbn Ebi Şeybe, *Kitabu'l-İman*, s. 6-8, 11-12, 44; Nesai, *Kitabu'l-İman*, VIII/113. Muhammed b. Hibban, el-İhsan, I/408, 410, 456, 460; Lalekai,

Ebu Abdillah ez-Zübeyri imandaki artma ve eksilmeyi, amellerin işlenmesiyle onun mükemmelleşmesi yönünde yorumlarken;[241] İbn Mende, ayetlere başvurmadan, dört ayrı yerde bu konuyla ilgili başlık altında doğrudan doğruya hadislerle açıklamaya çalışmaktadır. O, Ebu Said el-Hudri'nin rivayet ettiği, münkerin mümkünse el ile, dil ile veya kalp ile değiştirilmesi gerektiği; ancak bu sonuncusunun en zayıf iman olduğunu haber veren hadise dayanarak; imanın, dilin ikrarı, kalbin tasdiki ve rükünlerin yerine getirilmesi olduğunu, bunların işlenmesiyle imanın artacağı, terk edilmesiyle azalacağını ileri sürmektedir.[242] Hatta o, bir başka bölümde, işlendiği takdirde müslümanın imanını artıracak hasletler arasında, kendisi için istediğini başkası için istemeyi, misafire ikramda bulunmayı, komşuya iyilik yapmayı, güzel söz söylemeyi ve kötü sözden uzak durmayı saymakta ve bunlardan bahseden hadislere yer vermektedir.[243] İkrarı imanın başlangıcı, insanlara eziyet veren bir şeyi yoldan kaldırmayı ise, imanın sonu olarak açıklayan İbn Mende, kalpteki Allah'a saygı, Allah tarafından kontrol altında tutulma hissi ve günahları terk etme bakımından kulların birbirinden farklı olabileceği ve imanın bu açıdan artıp eksileceğini iddia eder.[244]

İmandaki artma ve eksilmeyi ahlaki bakımdan kişilerin farklı olması olarak anlayan Muhammed b. Hibban, bunu insanların bazı ahlaki meziyetlerde birbirlerinden farklı olması ile temellendirmektedir. Hayanın imandan bir şube olduğu hadisini delil getirerek şu şekilde yorumlamaktadır: "Haya insanın tabiatındaki bir duygudur. Bazı insanlar, daha az utangaç, bazıları daha fazla utangaç olur. Bu da imanın artması ve eksilmesinin açık bir delilidir. Çünkü insanlar, haya konusunda aynı düzeyde değildirler. Madem ki insanlar haya konusunda aynı değildirler, o halde daha fazla haya sahibi olanın imanı daha çok, daha az haya sahibi olanın imanı daha az demektir."[245]

Şerhu usuli İtikad, V/892; İbn Mende, el ile cihadın, dil ile cihadın iman olduğu, bunun dışında hardal tanesi kadar imanın söz konusu olamayacağından bahseden hadislere dayanarak, imanın hardal tanesi kadar bile kalmayıncaya kadar azalacağını ileri sürmektedir. Bk. *Kitabu'l-İman*, I/345-346. İmandaki artma ve eksilmeden bizzat bahseden veya bunu reddeden hadislerle ilgili olarak Suyuti, imanın "artmayacağını ve eksilmeyeceğini; artmasının küfür, eksilmesinin şirk" olduğunu haber veren hadislerin Mürcie tarafından, imanın "artacağını ve eksileceğini" veya "söz ve amel olduğunu, artıp eksileceğini" haber veren hadislerin ise, muhalifleri tarafından uydurulmuş olduğunu ileri sürer. Bu çeşit hadislerin farklı rivayetlerini de zikretmektedir. Geniş bilgi için bk. Suyuti, *Kitabu'l-le'ali*, I/1921; krş. İbnu'l-Cevzi, *Kitabu'l-Mevduat*, I/128-129; Mürcii çevrelerin bu konuda kullandıkları uydurma hadisler için bkz. Nesefi, "*Kitabu'r-red ala'l-bida ve'l-ehva*", s. 119.

[241] Ebu Abdillah ez-Zübeyri, *Kitabu Vasfi'l-İman*, v. 4a-4b.

[242] İbn Mende, *Kitabu'l-İman*, I/341-343. Krş. Halimi, *Kitabu'l-Minhac*, I/76.

[243] Bu hadislerle ilgili geniş bilgi için bk. İbn Mende, *Kitabu'l-İman*, I/441-446. İbn mende, işlendiğinde imanı artıracak ameller ve işlenmediği zaman imanı eksiltecek ameller başlığı altında, hangi ameller daha faziletlidir? Sorusuna Hz. Peygamber'in verdiği cevapları içeren hadisleri nakletmektedir. Buna göre, vaktinde kılınan namaz, anne ve babaya iyilik ve cihad, imanı artıran ve yapılmadığında imanı eksilten amellerdir. Bk. *Kitabu'l-İman*, I/541-543. Krş. Ma'mer b. Raşid, *el-Cami'*, XI/190-191.

[244] İbn Mende, *Kitabu'l-İman*, I/300.

[245] M.b. Hibban, *el-İhsan fi takribi Sahihi İbn Hibban*, terb. El-Emir Alauddin Ali b. Belban el-Farisi, tahk. Şuayb el-Arnavut, Beyrut 1988, I/389.

Halimi'ye göre imanın ve hidayetin artmasından bahseden ayetler, imanın artmayı kabul eden bir şey olduğunu gösterir. Bu artma, birtakım deliller getirmek suretiyle inancın yakîn itibarıyla artması olabileceği gibi, imanın hakikati gerçekleştikten sonra ona ilave bir taat olan delilleri kabullenmek ve tasdik etmek itibarıyla da olabilir. Aynı şekilde namaz ve oruç gibi taatlerle de iman artar. Çünkü Allah'ı tasdik etmeyen namaz kılmaz. Bu bakımdan namaz ve orucun yerine getirilmesi, inancın gerçekleştirilmesi gibi bir itikattır. Nasıl ki itikadın artması imanın artması ise, namazın yerine getirilmesi de imanın artması demektir. İnsanların Allah'a ve Resulü'ne iman edip mümin olduktan sonra namaz ve oruç gibi her inen taati kabul etmesi bir imandır ve daha önceki imanı üzerine bu sonraki imanın eklenmesiyle iman artar. Ayetlerdeki artma, hiçbir surette *mecazi* bir artış olarak anlaşılamaz. Bu artış, imanın kendisini oluşturan unsurlarla gerçek anlamda bir artıştır.[246]

Halimi, her inen ilahi emrin kabulünün ve onun yerine getirilmesinin iman olduğunu ve bunun imanın artması olarak kabul edilmesi gerektiğini önce akli yorumlarla, sonra da bazı ayet[247] ve hadislerle temellendirmeye çalışır. İnananların iman bakımından en mükemmelinin güzel ahlaklı kimse olduğunu bildiren bir hadise dayanarak, güzel ahlakın iman, yokluğunun ise imanda eksiklik olduğunu iddia eder.[248] Böylece imanın ahlaki bakımdan da bir artma ve eksilmeyi kabul ettiği anlaşılmaktadır. Halimi, imandaki bu artma ve eksilmeyi imanın şubeleri ve bütün taatlerin iman olduğu fikriyle ilişkili olarak açıklamaya çalışır.[249] Ona göre, imanın şubelerini yerine getirmekle iman artar, bunları terk etmekle de azalır. O, imanda artma ve eksilme fikrini desteklemek için ayet ve hadislerle yetinmez, bu konuda delil olabilecek sahabe ve tabiundan pek çok kimsenin görüşlerine de yer verir.[250]

İmanın artma ve eksilmesi sorunu, İslamın artma ve eksilmesi sorununu da gündeme getirmektedir. Hadis taraftarları, İslamın artma ve eksilmesine bu konuda değil, iman ve İslam arasındaki ilişki başlığı altında yer vermektedirler. Amelleri islamın bir parçası saymayanlara göre iman, taatlerle artar, günah işlemekle azalır; İslam için böyle bir şey söylenemez. Çünkü zina eden birisinin imanının çıkıp gideceğini, tövbe ettiğinde geri döneceğini bildiren hadisler, bunun böyle olduğunu açıkça gösterir.[251] İman ve İslamın aynı anlama geldiğini söyleyenler ise, hem imanda hem de İslamda artma ve eksilme olabileceğini kabul ederler. Ebu Ubeyd, iyi amellerin İslamdan olduğu ve onların işlenmesiyle İslamda bir artma meydana geleceği fikrini

---

[246] Halimi, bu konuyu karşısında bir Mürci varmış gibi, soru cevap şeklinde tartışmaktadır. Ancak itiraz eden kişinin bizzat Mürcii olduğunu söylemez. Geniş bilgi için bk. *Kitabu'l-Minhac*, I/55-60, 65.
[247] Ayetlerdeki artma ile ilgili muhalifleriyle yaptığı geniş tartışmalar için bk. *Kitabu'l-Minhac*, I/55, 109-123.
[248] Bu hadis ve diğer hadislerle ilgili tartışmalar konusunda geniş bilgi için bk. *Kitabu'l-Minhac*, I/61-64.
[249] Halimi, *Kitabu'l-Minhac*, I/66, 109-110.
[250] Bu kimseler hakkında geniş bilgi için bk. Halimi, *Kitabu'l-Minhac*, I/77-85.
[251] Acurri, bu konuda başka hadisleri de delil getirmektedir. Bk. *eş-Şeri'a*, s. 114 vd.

benimseyenler arasında Sufyan es-Sevri, Evzai, ve Malik b. Enes'i gösterir.[252] Hadis taraftarları, görüşlerini doğrulamak için sahabe, tabiun ve daha sonraki alimlerin aynı görüşte olduklarını ileri sürerek, onları tek tek saymaya çalışırlar.[253] İbn Teymiyye, "İman; söz ve ameldir, artar ve eksilir" fikrini benimseyen alimlerin şehir şehir bir listesini vermektedir.[254]

Sonuç olarak, Hadis taraftarları, ilk tartışmalarda imanın amellerle artacağı, amelleri terk etmek veya günah işlemekle azalacağı fikrini ısrarla savunmuşlardır. İman ve İslam arasındaki ilişki konusundaki tartışmalardan sonra, iman ve İslam'a aynı anlamı verenler artma ve eksilmenin hem imanda hem de islamda olduğunu savunmuşlardır. Bu iki kavramın farklı anlamlara geldiğini iddia edenler ise, imanda artma ve eksilmeyi kabul ederken, islamda artma ve eksilmeyi kabul etmemektedirler. Daha sonraları imanın, gerek ikrar ve tasdik olarak, gerekse fiil ve marifet olarak artıp eksileceği ve kişiden kişiye farklılık arz edebileceği fikrini ortaya atmışlardır. Bu iki grup da, Mürcie tarafından savunulan inanılması gerekenler ya da inanılanlar açısından Kur'an'ın indiği sırada imanda bir artışın söz konusu olabileceği iddiasına karşı çıkmaktadırlar. Daha sonraki dönemlerde, tasdiki araz olarak gören ve imandaki artma ve eksilmeyi felsefi olarak yorumlayanlar bulunmaktadır.[255]

Hanbeliler, imanın artıp eksileceğini kabul etmişlerdir. Hatta bazıları: imanın tanımından sonra "artar ve eksilir" ibaresini de koymuştur.[256] İman artar ve eksilir diyenlere göre, namaz, hac, zekat ve diğer iyilikler imanı artırır, günahlar ise imanı eksiltir.[257]

G. İMAN VE İSLAM İLİŞKİSİ:

İman nedir? İslam nedir? Bu iki kavramın birbiriyle ilişkisi var mıdır? Bu kavramlar, aynı mana veya müsemmaya kullanılan tek bir isim mi, yoksa ayrı mana ve müsemmalar için kullanılan farklı isimler midir? İman mı, yoksa İslam mı daha kapsamlıdır? Başka bir ifadeyle her müslüman, mümin; her mümin müslümandır denebilir mi? Yoksa bazı müminler müslüman, bazı müslümanlar mümindir, demek mümkün müdür? Bütün bunlar, iman-İslam ilişkisi konusundaki tartışmaların esasını oluşturmaktadır.

---

[252] Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s. 72.

[253] Bu kimseler için bk. Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s. 72; Salih b. Ahmed, *Mesailu'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, III/224; Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sunne*, I/309, 310, 336, 310, 311, 314-316, 330, 333, 336-337, 342-343, 346; Halimi, *Kitabu'l-Minhac*, I/77-85; Acurri, *eş-Şeri'a*, 116-118; Lalekai, *Şerhu usuli itikad*, V/892-894. Ayrıca bk. Kutlu, *İsl. Düş. İlk Gel.* s. 128, 197-199 (EK II).

[254] İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İman*, s. 216-219; Lalekai, *Şerhu usuli itikadi ehli's-sunne*, V-VI/963-964.

[255] IV. asırdan sonra, imanı tasdike indirgeyen bazı Eşariler, tasdiki araz olarak kabul ederek onda artma ve eksilmeyi reddetmeye başlamışlardır. Onlara göre, artma ve eksilme ancak cisimlerde mümkündür. Bk. Kadi Ebu Ya'la, *Mesailu'l-iman*, s. 399-401.

[256] Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenadıka ve'l-Cehmiyye*, s. 112; İbnu'l-Cevzi, *Menakıbu'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, s. 153; ez-Zehebi, *Tercümetü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, s. 75; Hallal, *es-Sunne*, III/581-589; İbn Ebi Ya'la, Tabakat, I/272, I/304-305; I/123-124; I/227; I/288; I/164; I7233; I/29; I/242; I/283-284;

[257] Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenadıka ve'l-Cehmiyye*, s. 112.

Bu konuda tam bir fikir birliği içerisinde olmayan Hadis Taraftarları'ndan, bazıları iman ve islamın birbirinden farklı olduğunu, aynı mana ve müsemmaya kullanılamayacağını iddia ederken, bazıları da, bu iki kavramın aynı anlama geldiğini ve aynı müsemmaya kullanılabileceğini iddia etmişlerdir. Her iki grup da, amelleri imanın birer parçası olarak görmektedir; ancak amellerin, islamın bir parçası olup olmadığını tartışmışlardır. İman ve islamın ayrı anlama geldiğini iddia edenler, amelleri islamın değil imanın birer parçası, fakat iman ve islamın aynı anlamda kullanıldığını savunanlar ise amelleri hem imanın hem de islamın birer parçası kabul etmişlerdir. Her iki görüşün savunucuları, Kur'an ve hadislerden bazı deliller getirmek suretiyle, kendi görüşlerini temellendirmeye çalışmışlardır.

Bununla birlikte bazı Hadis taraftarları, bu konuda kesin bir kanaate ulaşamadıkları için, konuyla ilgili, fakat birbiriyle çelişkili haberlerin rivayetiyle yetinmişlerdir. Bu grupta yer alanların başında İbn Ebi Şeybe gelir. İbn Ebi Şeybe'nin Hz. Peygamber'den "İslam, açığa vurulan, iman ise kalpteki şeydir. Takva da kalptedir"[258] şeklinde bir hadise, eserinde yer vermesinden, onun bu görüşü benimseyenler arasında yer aldığı görülür. Özellikle imanı kalbin bir eylemi olarak değerlendiren İbn Ebi Şeybe, takva ve emaneti koruyup teslim etme gibi bazı ahlaki eylemleri de iman olarak değerlendirir. Ayrıca onun, imanı İslamdan daha üstün gördüğü anlaşılmaktadır. Bu konuda Hz. Peygamber'in bir uygulamasını kendisine delil göstermektedir. Sa'd b. Ebi Vakkas'ın anlattığına göre, "Resulullaha bir grup gelerek ganimetten pay istediler. O, birisi hariç gelenlerin hepsine verdi. Bunun üzerine, Sa'd b. Ebi Vakkas, Ey Allah'ın resulü onların hepsine verdin, sadece birisini ayırdın. Allah'a yemin ederim ki, o, mümindir. Resulullah Hayır o müslümandır, cevabını verdi."[259] Bu hadiste, imanın üstünlüğü, sadece müminin hak sahibi olduğu, müslüman olanın ise, böyle bir hakka sahip olmadığı açıkça görülmektedir. Bununla birlikte onun bu konudaki fikirlerini tam netleştirmediği anlaşılmaktadır. Çünkü, onun Ata b. Ebi Rabah'ın, "Biz mümin ve müslümanız"[260] sözünü imanla İslamın aynı anlamda olduğu konusunda mı, yoksa ayrı olduğu konusunda mı delil getirdiği belli değildir. Diğer taraftan o, hem imanla İslamın aynı, hem de ayrı şeyler olduklarını ortaya koyan sözlere ve hadislere yer verir.[261] İbn Teymiyye, ondan imanın ancak İslam'la, İslamın da ancak imanla gerçekleşeceği şeklinde bir söz nakleder.[262]

---

[258] İbn Ebi Şeybe, *Kitabu'l-İman*, s. 5.
[259] İbn Ebi Şeybe, *Kitabu'l-İman*, s. 12; Salih b. Ahmed, *Siretü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, s. 78; Ebu Davud, *es-Sunne* (Babu'd-delil ala ziyadeti'l-iman ve nuksanihi), V/60-63; Nesai, *Kitabu'l-İman*, VIII/103-104.
[260] İbn Ebi Şeybe, *Kitabu'l-İman*, s. 16. Krş a.g.e. s. 10.
[261] İbn Ebi Şeybe,*Kitabu'l-İman*,s.11,36-37,40, 42, 45; krş. Lalekai, *Şerhu usuli itikad*, V/809-810; İbn Hibban, *el-İhsan*,I/396.İbn Ebi Şeybe, eserinin sonunda imanı söz ve amel olarak tanımlamakta ve artıp eksileceğini söylemektedir. Bu imanın İslam'dan daha genel olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu onun için bir çelişkidir. Bk.age. s.46.
[262] Bk. İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İman*, s. 181.

Bu konuda ayrılığa düşmelerinin veya kesin bir karara varamamalarının asıl sebebi, hadislerden kaynaklanmaktadır. Çünkü bir hadiste 'iman' kullanılırken, aynı hadisin bir başka rivayetinde veya başka bir hadiste 'İslam' kullanılmakta ve inanılacak nesnelere göre yapılan iman tanımları, bu nesnelerin sayısı ve lafızları itibarıyla, farklı hadislerde farklı şekillerde yapılmaktadır.[263] Bazı hadislerde ise, bu iki kelime tamamen birbirinden farklı anlamlarda kullanılır. Bunun neticesinde, bazıları, iman ve islamın aynı anlamda olmadığı, diğer bazıları ise, iman ve İslamın aynı anlamda olduğu fikrini benimser.

Hadis taraftarları arasında bu iki kavramın aynı mı yoksa farklı mı olduğu konusundaki tartışmalar, Mürcie ile olan tartışmadan daha şiddetli ve geniş boyutludur. Ebu Süleyman el-Hattabi, bu konuda isimlerini vermediği iki kişi arasında yaşanan bir tartışmadan ve bunlardan birisinin diğerine yazdığı iki yüz varaklık bir reddiyeden bahsetmektedir.[264] Biz, iman ve islamın farklılığını veya özdeşliğini benimseyenleri ayrı ayrı ele almak istiyoruz.

1. İman ve İslam'ın Farklılığını Benimseyenler:

İman ve İslam'ın farklılığını savunanlar, imanı amel; İslam'ı ise ikrar olarak tanımladıklarından, bu ikisinin birbirinden farklı iki ayrı kavram olduğunu iddia ederler.[265] Böyle olunca, islamda artma, eksilme olmadığı gibi,istisna da mümkün değildir.[266] Ama imanda artma eksilme olabileceği gibi, istisna da mümkündür. Yani "Ben inşaallah müminim veya "Ben müminim" denebilir, fakat "Ben inşaallah müslümanım" veya "Ben müslümanım" denemez.[267] Onların bu ifadelerinden şu neticeler çıkmaktadır: İslam'a girme konusunda herkes eşit ise de imana girme konusunda eşit değildir. Aynı şekilde, iman umumi, İslam hususi olup, her mümin müslüman ama her müslüman mümin değildir. Büyük günah işleyen birisi imandan çıkar, fakat İslam'dan çıkmaz. Çünkü imanı bir daire olarak kabul edecek olursak, İslam onun içinde daha küçük bir dairedir. İman dairesinden çıkmak İslam dairesinden çıkmayı gerektirmez.[268]

---

[263] Ma'mer b. Raşid, *el-Cami'*, XI/126-127; Müslim, *Kitabu'l-İman*, I/41. Cibril Hadisi'nde, "İslam nedir?" sorusuna verilen cevap, bir başka hadiste "İman nedir?" sorusuna verilen cevaptır. Bk.Buhari,*Kitabu'l-İman*,I/18, 19.

[264] Ebu Süleyman Ahmed b. Muhammed el-Hattabi el-Busti, *Mealimu's-Sunne*, tahk. Abdüsselam Abduşşafii Muhammed, Beyrut 1991, III-/290.

[265] Bk. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-İman*, v. 103b-104a; Hallal, *es-Sunne*, III/602-608; IV/10-40; İbn Mende, *Kitabu'l-İman*, I/311-318; Acurri, *eş-Şeri'a*, s. 114; Lalekai, *Şerhu usuli İtikad*, IV/812; Kadi Ebu Ya'la, *Mesailu'l-İman*, s. 421 vd.; İbn teymiyye, *Kitabu'l-İman*, s. 253-254; *Kitabu'l-iman el-evsat*, s. 16.

[266] Hallal, es-Sunne, IV/11-12.

[267] Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-İman*, v. 103b; Hallal, *es-Sunne*, III/604-605; İbn Ebi Şeybe, *Kitabu'l-İman*, s. 5; İbn Mende, *Kitabu'l-İman*, I/311-318; Lalekai, *Şerhu usuli İtikad*, IV/812, 815; Kadi Ebu Ya'la, *Mesailu'l-İman*, s. 426-428; İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İman*, s. 253; *Kitabu'l-iman el-evsat*, s. 16; Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Davud b. Ebi Hind'in, İslamı ikrar, imanı ise tasdik olarak tanımladığını kaydetmektedir. Bk. *es-Sunne*, I/335. Bu durumda ameller her ikisine de dahil edilemez. Bu, hadis taraftarlarınca konuyla ilgili olarak ileri sürülen fikirlerden farklıdır.

[268] Bk. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-İman*, v. 104-105ab; Hallal, es-Sunne, III/608; İbn Mende, *Kitabu'l-İman*, I/311; Acurri, *eş-Şeri'a*, 113-114.

İmanı amel, islamı ise söz olarak ilk formüle edenin Zuhri olduğu[269] söylenmekte ise de, böyle bir ayrımı ilk yapanlar ve devam ettirenler arasında Abdullah b. Abbas, el-Hasan el-Basri, Muhammed b. Sirin, Malik b. Enes, Şerik, Hammad b. Zeyd, Hammad b. Seleme, Ebu Süleyman el-Hattabi, Abdurrahman b. Mehdi, Ebu Bekr b. Ayyaş, Abdilaziz b. Seleme, Muhammed b. Abdirrahman b. Ebi Zi'b, Ahmed b. Hanbel, Sehl b. Abdillah et-Tusteri, Ebu Talib el-Mekki, Acurri, Lalekai, Kadi Ebu Ya'la ve İbn Teymiyye sayılmaktadır.[270]

İman ve İslamın farklılığına en fazla değinen Ahmed b. Hanbel'dir. Bu konuyu "İslam ve İmanın farklılığı ve Konuyla İlgili Allah'ın Kitabı, Peygamber'in Sünneti, Sahabe ve Tabiunun Sözlerindeki Deliller" başlığı altında inceler. Çünkü Hasan el-Basri ve Muhammed b. Sirin, bu iki kavramı farklı anlamlarda kullanmaları nedeniyle, müslüman olduklarını söylerler; fakat mümin olduklarını söylemekten çekinirler. Ahmed b. Hanbel'e iman ve İslamın ne olduğu sorulunca, Muhammed b. Abdirrahman b. el-Muğire'nin İslamın söz, imanın amel olduğu şeklindeki görüşüyle cevap vermiştir. Bu görüşüne de, Hz. Peygamber'in, birisi için müslüman sıfatını kullanıp, mümin sıfatını kullanmamasını bildiren bir rivayeti delil getirmiştir.[271] Ona "İman ve İslam nedir?" sorusu pek çok kimse tarafından sorulmuş; fakat bu soruya çeşitli şekillerde cevap vermiştir. Bir defasında,"Evet ben İslam ve imanın arasını ayırıyorum. Bu yüzden ben müslümanım diyorum ve inşallah kaydını kullanmıyorum" cevabını vermiştir. Bunun üzerine bu fikrinin delilleri sorulunca, "Zina eden mümin olarak zina etmez, hırsızlık yapan mümin olarak hırsızlık etmez" hadisiyle iman ve islamın farklı anlamlarda kullanıldığı Hucurat-14-17. ayetlerini zikretmiştir. Ayrıca o, bu görüşü kendisinden önce Hammad b. Zeyd, Malik b. Enes ve Şerik gibi kimselerin savunduğunu ileri sürmüştür.[272] O, bazı hadislerden deliller getirerek, bu konudaki eleştirilerini, iman ve İslamın aynı anlamda olduğu, müslüman ve müminin aynı şey olduğu, böyle birinin imanının Cebrail'in imanı gibi olduğu ve inananların imanının mükemmel olduğunu savunan Mürcie'ye karşı yoğunlaştırmaktadır.[273]

---

[269] Humeydi, Müsned,II/37; Salih b. Ahmed, *Siretü'l-İmam Ahmed b.Hanbel*,s.78; Ebu Davud, Sunne, (Babu'd-delil ala ziyadeti'l-iman ve nuksanihi), V/62; Hallal, es-Sunne, IV/10; İbn Hibban, *el-İhsan*, I/380; İbn Mende, *Kitabu'l-İman*, I/311, 316.

[270] Bk. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-İman*, v. 103b 104a; Hallal, *es-Sunne*, III/602-608; IV/10-40; İbn Mende, *Kitabu'l-İman*, I/311; Acurri, *eş-Şeri'a*, 113-114; Lalekai, *Şerhu usuli İtikad*, IV/812; Kadi Ebu Ya'la, *Mesailu'l-İman*, s. 421 vd.; İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İman*, s. 169, 253-254, 261, 263; *Kitabu'l-iman el-evsat*, s. 16; *Mecmuu Feteva*, VII/449.

[271] Ahmed b. Hanbel, Kitabu'l-İman, v. 103b; Salih b. Ahmed, *Siretü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, s. 78.

[272] Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-İman*, v. 104a; Hallal, *es-Sunne*, III/604-605; İbn Ebi Y'ala, *Tabakat*, I/203.

[273] Mürcie, Hz. Peygamber'in bir kabir ziyareti sırasında kabirdekiler için müminler ve müslümanlar ismini birlikte kullanmasını, bu iki kavramın aynı anlama geldiğine delil olarak kullanırken, Ahmed b. Hanbel, bu hadisin kendileri lehinde delil olduğunu iddia etmiştir. Ona göre, bu hadiste mümin ve müslüman isminin ayrı ayrı zikredilmesi, bu iki kavramın farklı olduğunu gösterir. Bk. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-İman*, v. 104b; Hallal, *es-Sunne*, III/606-607.

Bu görüşü benimseyen Hadis taraftarları, fikirlerini temellendirirken sık sık iman ve islamı tanımlayan Cibril Hadisi'ne başvurmaktadırlar. Onlara göre bu hadiste "İman, Allah'a, meleklerine, kitaplarına, resullerine, ahiret gününe, hayır ve şerriyle kadere inanmak; İslam ise, Allah'tan başka ilah olmadığına, Hz. Muhammed'in O'nun Resulü ve kulu olduğuna şehadet getirmek, namaz kılmak, Ramazan orucunu tutmak, zekat vermek ve hacca gitmek"[274] olarak tanımlamaktadır. Bu da, söz konusu iki kavramın birbirinden farklı olduğunu göstermektedir. Nesai ise, iman ve İslamı Cibril Hadisi'yle tanımladıktan sonra "Müslüman ve Müminin Tanımı" ve "Müminin Alameti" adıyla özel bir başlık koyarak, iki kavramı farklı şekillerde tanımlayan hadislere yer verir.[275]

Cibril Hadis'i, Hadis taraftarları ve Mürcie arasında önemli bir tartışma konusu oluşturmuştur. Ancak tartışma Mürcie ve Hadis taraftarlarının bu hadisi farklı yorumlamalarından kaynaklanmaktadır. İslam ve imanı aynı anlama gelen iki ayrı kavram kabul eden Mürcie, Cibril Hadisi'nde geçen "İslam Nedir?" ifadesi yerine, "İslam'ın farzları veya ilkeleri nedir?" (*ma şerai'ul-islam*) tabirini kullanan rivayetleri tercih ederler.[276] İman ve İslamın aynı olduğu konusunda Mürcie'nin muhalifi olan Hadis taraftarları ise, Hadisi, "İman nedir?" (*ma'l-iman*), "İslam nedir?" (*ma'l-islam*) şeklinde rivayet ettiler.[277] Mürciiler, bu hadisi, "İslam nedir?" şeklinde rivayet etselerdi, hem iman ve islamın ayrı ayrı manaya gelen iki farklı kavram olduğunu, hem de amellerin imana dahil olduğu fikrini kabullenmiş olacaklardı. Bu sebeple İslamı imanla aynı şekilde tanımlayan hadisleri rivayet ettiler. Onlar, Ashab-ı Hadis'in "İslam nedir?" şeklindeki rivayetini kabul etmezler.

Ebu Mansur el-Maturidi, bu konuda, Mürcie'nin yanında yer almış ve onların görüşlerini savunmuştur.[278] Maturidi, iman ile İslam'ın aynı anlama geldiğini çeşitli ayetleri de delil getirerek ortaya koyduktan sonra,[279] "her müslüman mümin ve her mümine müslüman denilmesi tartışmasız benimsenen bir husustur. İslam mezhepleri mensupları da kişiyi imandan çıkaran bir davranışın İslam'dan da çıkardığı noktasında söz birliği etmiştir;

---

[274] Hadisin birbirinden farklı rivayetleri için bkz. Buhari, *Kitabu'l-İman*, I/18; Tirmizi, *Kitabu'l-İman*, V/6-7; Nesai, bu hadisin iki ayrı raviden gelen rivayetinden birisini "İslamın Tanımı", diğerini "İman ve İslamın Özelliği" başlığı altında nakletmektedir. Bk. *Kitabu'l-İman*, VIII/96-103; İbn Mende, *Kitabu'l-İman*, I/312 vd.

[275] Bu hadislerde müslüman, insanların elinden ve dilinden emin olduğu; mümin ise, insanların malları ve kanları konusunda kendisinden emin oldukları kimseler olarak tanımlanır. Bk. Müslim, *Kitabu'l-İman*, I/65-66; Nesai, *Kitabu'l-İman*, VIII/104-105, 125.

[276] Ebu Hanife, "el-Fıkhu'l-ebsat", s. 38; İmam Haskefi, *Musnedu'l-İmam Ebi Hanife*, s. 2-4; Ebu Abdullah b. Ebi Hafs da, bu hadisi aynı şekilde delil olarak kullanmıştır. Bk. Nesefi, *Tabsıra*, II/821.

[277] Buhari, *Kitabu'l-iman*, I/18; Müslim, *Kitabu'l-iman*, V/8; Nesai, *Kitabu'l-İman*, VIII/96-103; İbn Mende, *Kitabu'l-İman*, I/312; Ma'mer b. Raşid "İslamın alameti (ayeti) nedir?" ifadesinin yer aldığı ve cevabının Cibril Hadisi'ne yakın olduğu bir hadis rivayet etmektedir. Bk. *el-Cami'*, XI/130.

[278] Maturidi'nin bu hadisle ilgili eleştirileri ve İslam ve imanın aynı anlamda olduğu konusundaki görüşleri için bk. *Kitabu't-Tevhid*, s. 393-401; Mağribi, *İmamu ehli's-sunne*, s. 402-406.

[279] Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 393-397.

İslam'dan çıkaran davranışın imandan da çıkarması aynı konumdadır"[280] der ve Peygamber döneminde insanların münafık, kafir ve müslüman olmak üzere üç gruba ayrıldıklarını, ne mümin ne de müslim için bunların dışında bir statü bilinmediğini belirterek, iman ve İslam arasında bir ayrım yapmanın ilk dönemde ki kullanıma ters düşeceğini belirtir.[281] Sonuç olarak Maturidi, "İman ve İslam'ın mahiyetlerinin aynıdır; bunlar arasında bir ayrım gözetmeye kalkışan kimse uzaktan sebepler icad etmekten öte bir şey yapmış olmaz"[282] diyerek konuya son noktayı koyar.

Nesefi de bu konuda bir çok ayeti zikrettikten sonra, iman ile islamın birbirinden ayrılmadıklarını ve aynı şey olduklarını,[283] belirtmektedir. O, Hz. Yusuf'un (a.s.), müslüman olarak ölmeyi[284] istemesini de delil getirerek, eğer aralarında fark olsaydı, Yusuf Peygamber böyle dua etmezdi, iddiasında da bulunmuştur.[285] Ayrıca, İslam ile imanın farklı olduğunu ileri sürenlere Nesefi: "İslam, imandan başka bir şey ise, birinin olmaması halinde diğerinin varlığının, gerçeğe aykırı olarak tasavvur edilmesi gerekir",[286] şeklinde cevap vermektedir. Ancak, İslam ile imanın aynı olması durumunda, imanın şartları ile islamın şartlarının farklı olması nasıl açıklanacaktır? Bu durumda, meşhur Cibril Hadisi[287] de tartışma konusu olacaktır. Çünkü bu hadisde, imanın şartları ile islamın şartları ayrı ayrı sayılmıştır.

İman ile İslam kelimeleri lüğat bakımından fark olduğunu belirten Yazır, İslam kelimesinin daha geniş bir manasının olduğuna işaret etmektedir.[288] "İman kavramını, İslam kavramının içinde saydığımız zaman problem çözülmektedir. Bu durumda, her mümin müslüman kabul edilmekte fakat her müslüman mümin olamamaktadır. Kelimeler arasında içlem ve kaplam bakımından fark olduğunu kabul ettiğimiz zaman, Hucurat suresinin 14. ayetinin de Kur'an'da geçen "münafık" kavramının da izahında bir zorlukla karşılaşılmayacak ve İmanın şartları ile İslamın şartlarının farklı olmasının da bir anlamı olacaktır".[289]

Hadis taraftarları, Hz. Peygamberin bir uygulamasını da bu ayırımı doğruladığını ileri sürdüler. Sa'd b. Ebi Vakkas'ın anlattığına göre "Resulullah'a bir grup insan gelerek ganimetten pay istediler. O, birisi hariç gelenlerin hepsine verdi. Bunun üzerine, Sa'd, Ey Allah'ın resulü' Onların hepsine verdin, sadece birisini ayırdın. Allah'a yemin ederim ki, o, mümindir,

---

[280] Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 398.
[281] Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 399.
[282] Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 401.
[283] Nesefi, *Tabsıra*, II/817-818.
[284] 10/Yusuf-101. Krş. 3/Al-i İmran-83.
[285] Nesefi, *Tabsıra*, II/818.
[286] Nesefi, *Tabsıra*, II/818.
[287] Buhari, I/18; Müslim, I/39-40; Tirmizi, V/7; Nesai, VIII/97-99; İbn Mace, I/24-25; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I/27, 52-53, II/107.
[288] Yazır, Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI/4482-4483. Krş. Zemahşeri, *Keşşaf*, VI/22.
[289] Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 234.

deyince Resulullah hayır o müslümandır, cevabını verdi".[290] Ayrıca onlar, Hz.Peygamber'in Hayber'de kendisinin müslüman olduğunu iddia eden birisine, sen cehennemliksin demesini, mümin ve müslümanın farklı anlamlar ifade ettiğinin delili olarak değerlendirdiler.[291]

İman ve İslamın farklı anlamlara geldiğini iddia eden bu grup, mevzu hadislerden çıkardıkları neticeleri desteklemek için Kur'an'daki müslüman ve mümin kavramlarının birlikte kullanıldığı bazı ayetlere de müracaat ederler.[292] "Ayetlerimize iman edip de müslüman olanlar, sevinç ve neşe içerisinde siz ve zevceleriniz cennete girin."[293] "Gerçekten erkek-kadın bütün müslümanlar, erkek-kadın bütün müminler... var ya! Onlar için, Allah büyük bir mağfiret ve büyük bir ecir hazırlamıştır."[294] "Bedeviler, 'iman ettik' dediler. De ki: Siz iman etmediniz, fakat İslam olduk deyin. İman sizin kalplerinize henüz girmedi. Eğer Allah'a ve Peygamber'e itaat ederseniz, sizin amellerinizden hiçbir şey eksilmez. Çünkü Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir."[295] Ahmed b. Hanbel, bu ayeti konuyla ilgili en önemli delil olarak kabul eder.[296]

Hammad b. Zeyd, diğerlerinden farklı olarak, imanı özel, İslamı ise genel kabul etmektedir. Ona göre, bu hususiyet içerik olarak değil, imanın sadece Allah tarafından bilinebileceği anlamında özel, İslam ise dışa vurulan ve herkes tarafından bilinen şey olması anlamında geneldir.[297] Bu durumda, Hasan el-Basri ve Muhammed b. Sirin gibi düşünenlerin kendi imanları konusunda "İnşaallah müminim" demeleri, İslam konusunda ise, şartsız olarak "müslümanım" demeleri gerekir.[298]

2. İman ve İslamın Özdeşliğini Benimseyenler:

İman ve islamın aynı olduğu fikrini benimseyenler arasında Dahhak b. Muzahim,[299] Şafii,[300] Ebu Ubeyd, Buhari, Muhammed b. Hibban, Halimi ve İbn Mende gelmektedir.[301] İbn Teymiyye'nin aksine İbn Abdilberr, Malikilerin, Maliki ve Şafii olmayan pek çok kişinin,

---

[290] Hadisle ilgili geniş bilgi için bk. İbn Ebi Şeybe, *Kitabu'l-İman*, s. 12; Salih b. Ahmed, *Siretü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, s. 78; İbn Mende, *Kitabu'l-İman*, I/316; Lalekai, *Şerhu usuli itikad*, IV/813-814.
[291] Bkz. İbn Mende, *Kitabu'l-İman*, I/317 vd.
[292] Ebu'l-Fedail er-Razi, *Kitabu huceci'l-Kur'an*, s. 86.
[293] Zuhruf-69.
[294] Ahzab-35.
[295] Hucurat-15.
[296] Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-İman*, v. 104a; Hallal, *es-Sunne*, III/604-605; İbn Mende, *Kitabu'l-İman*, I/311.
[297] Abdullah b. Ahmed, es-Sunne, s. 73; Hallal, es-Sunne, III/605; İbn Mende, *Kitabu'l-İman*, I/311; Salih b. Ahmed, *Siretü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, s. 78; Salih b. Ahmed, *Mesailu'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, III/223.
[298] Kutlu, *İsl. Düş. İlk Gel.* s. 136.
[299] O, eserinde Allah'ın gönderdiği dinin iman, imanın ise İslam olduğunu ileri sürer. Bk. "Risaletu'l-İman", *Kitabu'l-Minhac*, I/82.
[300] İbn Teymiyye, Ebu Abdillah b. Hamid'in *Kitabu'l-Musannef fi Usuli'Din* adlı eserinden naklen Şafii taraftarlarının iman ve islamın aynı olduğu fikrini benimsediklerini zikreder. Bk. *Kitabu'l-İman*, s. 261.
[301] İbn Mende, *Kitabu'l-İman*, I/321; İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İman*, s. 170.

Davud ez-Zahiri[302] ve taraftarlarının, selefi takip eden, önceki görüşlere (*eser*) bağlı olan Sünnet ve Rey taraftarlarının pek çoğunun bu görüşte olduklarını ileri sürmektedir.[303] Rey taraftarlarının, yani Mürcie'nin iman ve İslama aynı anlamı verdikleri doğrudur, ancak onlar amelleri ne İslama ne de imana dahil ederler.

Buhari, iman ve İslamın aynı anlamda olduğunu ilk ileri sürenlerdendir. O, *Kitabu'l-İman*'ında, islamın anlamları ile ilgili bir alt başlık koyarak, İslamın; Al-i İmran, 19 ve 85. ayetlerinde kullanıldığı gibi, din anlamının; Hucurat, 14. ayette kullanıldığı gibi, öldürülmek korkusuyla veya başka nedenlerle teslim olmak, şeklinde bir başka anlamının bulunduğunu iddia eder. O, bu konuda bir de hadis rivayet eder. Rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber, kendisinden ganimet isteyen bir topluluğa, ondan pay vermiş, fakat onlardan birisine mümin değil diye vermemiştir. Hz. Peygamber, o kişiyi müslüman olarak kabul etmiştir. Buhari, muhtemelen, imanla islama ayrı anlamlar verenlerin delil olarak kullandığı bu hadisi zikrederek, hadiste geçen müslüman kelimesinin, gerçek anlamının dışında 'teslim olan' anlamında kullanıldığını ortaya koymak istemiştir.[304] Diğer taraftan, onun "Yemek yedirmek islamdandır"[305] ve "Zekat islamdandır"[306] başlığıyla, yemek yedirme amelini ve zekatı islamdan sayması, iman ve islamı aynı anlamda kullandığını açıkça gösterir.

İbn Teymiyye'nin naklettiğine göre,[307] Muhammed b. Nasr el-Mervezi, Allah Beyyine-6. ayette namaz kılmayı, zekat vermeyi sağlam din olarak; Al-i İmran-19. ayette İslam olarak isimlendirdiğini, dolayısıyla zekatı vermeyenin, Allah'ın katındaki sağlam din islamın bir kısmını terk etmiş olacağını iddia eder. Ona göre Allah, zekat ve namaza din olarak, dini de İslam olarak açıklamış, böylece iman adını verdiği şeye İslam, İslam adını verdiği şeye de iman, demiştir. Kim islamı ikrar olarak tanımlar ve amellerin İslam'dan olmadığını söylerse, Kitap ve Sünnet'e muhalefet etmiştir. Böyle birisiyle, imanı amelsiz ikrar olarak tanımlayan Mürcie arasında fark yoktur.

Bu grubun görüşlerini, en geniş şekliyle, İbn Mende ve İbn Teymiyye verir. İbn Mende, iman ve islamın farklılığını ileri süren grubun görüşlerini ele aldıktan sonra, müstakil bir başlık altında, iman ve islamın aynı anlamda olduğunu savunanların görüşlerine yer verir.

---

[302] İbn Hazm da, iman ve islamın aynı olduğu ve iyi amellerin, hem İslam'a hem de imana dahil edileceği fikrindedir. Bk. *el-Fasl*, III/195.

[303] İbn Abdilberr, *et-Temhid lima fi'l-Muvatta mine'l-meani ve'l-esanid*, tahk. Said Ahmed el-Arab, Müessesetu Kurtuba, 1981, III/226; İbn Teymiyye ise, iman ve islamı ayrı anlamda kabul edenlerin çoğunlukta olduğunu iddia eder. Bk. *Kitabu'l-İman*, s. 254.

[304] Buhari, *Kitabu'l-İman*, I/12. Geniş bilgi için bk. İbn hacer, *Fethu'l-Bari*, I/74.

[305] Buhari, *Kitabu'l-İman*, I/9. Bir başka yerde "Selam İslam'dandır" alt başlığını kullanmaktadır. Bk. age., I/12.

[306] Buhari, *Kitabu'l-İman*, I/16.

[307] Bkz. *Kitabu'l-İman*, s. 265-266. İbn Teymiyye, eserinin pek çok yerinde onun görüşlerinden alıntılar yapmakta ve iman ve islama aynı anlamı vermesini eleştirmektedir. Bk. *Kitabu'l-İman*, s. 224-237, 257, 264, 266-268.

İkinci görüşü benimseyen İbn Mende, bu grubun mensuplarını ve kendisinin kimlerden nakilde bulunduğunu açıklamadan, bu görüşün savunmasını yapar. Ancak İbn Teymiyye'nin Muhammed b. Nasr el-Mervezi'nin bir eserinden alıntılardan İbn Mende'nin Muhammed b. Nasr'ın görüşlerini tekrarladığı anlaşılmaktadır.[308] Muhammed b. Nasr'a ait olan ve İbn Mende tarafından da tekrarlanan görüşe göre: "İman ve İslam aynı anlamda kullanılan iki kavramdır. Allah'ın kullarını çağırdığı ve onlara farz kıldığı iman, Allah'ın kulları için din olarak seçtiği ve onları çağırdığı islamın kendisidir. Bu iman, İslamla aynı olmakla beraber küfrün zıddıdır. Allah Zümer-7. ayetinde "Bununla beraber, Allah kullarının küfrüne razı olmaz"; Maide-3. ayetinde, "sizin için din olarak islamı seçtim"; Enam-125. ayetinde, "Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslama açar" ve Zümer-22. ayetinde, "Allah kimin gönlünü İslama açmışsa o, Rabbi'nden bir nur üzere değil midir?"[309] buyurmaktadır. Bu ayetlerde Allah, imanı methettiği gibi islamı da methederek, onu övgü ve arınmanın ismi yapmıştır. Allah, bu ayetlerde, müslüman olan kimsenin, Rabbinin hidayeti ve nuru üzere olduğunu, Rabbinin kendisi için seçtiği dine girdiğini açıkça haber vermiştir. Görmez misiniz ki, Allah'ın nebileri, resulleri Allah'tan onu istemişlerdi. İbrahim ve İsmail, Allah'tan "Ey Rabbimiz! Bizi sana boyun eğenlerden kıl, neslimizden de sana itaat eden bir ümmet çıkar"[310] şeklinde, Yusuf (a.s.) ise, "Beni müslüman olarak öldür ve beni salihlerden kıl"[311] şeklinde dua ederek Allah'tan müslüman olmayı istemişlerdi. Ayrıca Yüce Allah, "Kim İslam'dan başka bir din ararsa, kendisinden asla kabul edilmeyecek ve o, ahirette ziyan edenlerden olacaktır"[312] buyurarak, islamın dışında bir dinin kabul edilmeyeceğini açıklamıştır. Allah, daha pek çok ayette[313] İslamın ve müslüman olmanın öneminden bahsetmiştir. Bütün bu ayetler, iman eden kimsenin müslüman olduğu, mümin veya müslüman isminden herhangi birine hak kazananın, iman ettiği taatleri işlediği anda diğerinde de sahip olacağını göstermektedir. Vacip olduğuna inancını muhafaza ederek, onlardan birisini terk ederse imanını tamamlamamış olur. Eğer bunlardan birisini inkar ederse, hem imandan hem de İslam'dan çıkmış olur. Bu görüş, islamı, yakin ve taat anlamındaki İslam ve öldürülmek veya esir alınmaktan korkularak teslim olmak anlamında ikiye ayıranların görüşüdür. Hucurat-14. ayette:

---

[308] İbn Mende, *Kitabu'l-İman*, I/321-322. Krş. İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İman*, s. 257-258.
[309] İbn Mende, *Kitabu'l-İman*, I/321; İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İman*,s.170,253-254; *Kitabu'l-iman el-evsat*, s. 16.
[310] Bakara-128.
[311] Yusuf-101.
[312] Al-i İmran-84.
[313] İbn Mende'nin delil olarak kullandığı ayetler şunlardır: 2/Bakara-132, 136; 3/Al-i İmran, 19-20; 43/Zuhruf-69; 51/Zariyat-36; 28/Kasas-52 ve 27/Neml-81. Bk. age., I/322. Krş. İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İman*, s. 257-258.

"Bedeviler, 'inandık' dediler. De ki: 'Siz iman etmediniz, ama boyun eğdik' deyin" şeklinde buyurulmaktadır. Burada geçen İslam kelimesi de, teslim anlamında kullanılmıştır."[314]

İbn Mende, konuyla ilgili ayetleri yorumladıktan sonra, İslamın önemini belirten iki ayrı hadise yer vererek tartışmayı bitirir. Eserinin bir başka yerinde Cibril Hadisi'ni, iman ve islamın hem farklı, hem de aynı anlamda olduğunu savunanların delil olarak kullandığını söyler ve aynı anlamda kullanılmasını şu şekilde açıklar: "İslam dil ile ikrar etmek ve amel etmektir. İman ise kalbin inancıdır."[315] Kanaatimize göre, o, dilin ikrarı -kelime-i şehadet getirmeyi- ve kalbin inancı -Allah'a iman- arasındaki ilişkiyi esas alarak, iman ve islamın aynı olduğu şeklinde bir yoruma gitmiştir. Bundan dolayı o, Cibril Hadisi'ni bu doğrultuda yorumlar. Ona göre, Cibril Hadisi'nden iman kalbin itikadı, İslam ise dilin ikrarı ve rükünlerin yerine getirilmesi olarak tanımlanmışsa da, aslında her ikisi de aynı anlamdadır.[316]

Halimi de, iman ve İslamın aynı anlama geldiğini ısrarla savunur ve bu konuda diğerlerinden farklı orijinal yorumlar getirir. Cibril Hadisindeki, iman ve islamın farklı tanımlarıyla ilgili tartışmalar üzerine bu konuyu ele alır. Onun, bu farklılığın açıkça hadiste belirtildiğini iddia eden birisine verdiği cevabı şöyledir: "Allah Teala, Nisa-65. ayette, Resulullah'ın emrini kabul etmedikçe (teslim), onların iman etmiş olmayacaklarını buyurmuştur. Allah'ın Resulü'nün emrine teslim olmak, Allah'ın emrine teslim olmak demektir. İslam ve teslim, lügatte, ikram ve tekrim gibi eş anlamlı olarak kullanılır. Bütün taatler Allah'a bir teslimiyettir. Aynı zamanda bu taatler imandır. Allah'ın buyurduğu "Allah katında din islamdır" (Al-i İmran-19) ve "İman ettik deyin" (Bakara-136) şeklindeki ayetleri, bu görüşü doğrular ve bizim Allah'a inandık sözümüz, teslim olduk anlamındadır. Allah, Hz. İbrahim'e: "Müslüman ol, demiş, o da: Alemlerin Rabbine teslim oldum, demişti" (Bakara-131). Bu ayet, islamın iman demek olduğunun açık delilidir. Ayrıca bir başka ayette, "Bunun üzerine orada bulunan müminleri çıkardık. Zaten orada Müslümanlardan bir ev halkından başka kimse bulamadık" (Zariyat-35-36). Allah ilk ayette onları mümin olarak ikinci ayette ise müslüman olarak vasıflandırır. Bu iki kavramı da, diğer dinlerden islamı ayırmak için kullandı. Bütün bunlar iman ve islamın, aynı dinin farklı ismi olduğunu ortaya koymaktadır.

İslamın gerçek anlamının teslim, imanın gerçek anlamının tasdik olması, bu iki ismin tek bir dinin ismi olmasını engellemez. Bu, Peygamberimizin, Ahmed, Muhammed... gibi birden fazla ismi olmasına benzer. Bu isimlerden her birisinin mana ve hakikati vardır. Bu durum, onların tek bir şahsın isimleri olmasına engel değildir. İslam ve İmanda aynı

---

[314] *Kitabu'l-İman*, I/321-323. Krş. İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İman*, s. 257-258.
[315] İbn Mende, Kitabu'l-İman, I/123.
[316] İbn Mende, Kitabu'l-İman, I/123.

şekildedir. İman Allah'ı tasdik olduğundan, Allah'ı tasdik de itaatlerle birlikte Allah'a imanı gerektirir. İşte bu da islamdır. İslam, sadece tasdikle gerçekleşir. Yalanlamaya gelince o, islamın engellerinden biridir. Bütün bunlar, imanın islam, islamın da iman olduğunu doğrulamaktadır."[317] Onun görüşünün orijinalliği, imanı; *iman bi'llah, iman li'llah* şeklinde ikiye ayırmasıdır.[318] Birincisi, insanı küfürden kurtaran sırf tasdik olup, öncelik hakkı olan mutlak imandır. İkincisi ise, buna tabi olan ve Allah'a itaati ve onun işaretleri durumunda olan amelleri ifade eder. Allah, *iman bi'llah* ile *iman li'llah* arasını ayırdı ve ikincisine islam adını verdi. Bütün taatler imandır, iman batındır; islam ise zahirdir; ancak ikisine birden iman denir. Yani iç dışsız, dış içsiz olamaz. Dolayısıyla bu ikisine birden aynı zamanda islam da denir. Sonuç olarak, itikat, ikrar ve taatin her birisi imandır ve aynı zamanda da islamdır.[319]

Eşari, *Kitabu'l-İbane an Usuli'd-Diyane* adlı eserinde islamın imandan daha geniş olduğunu ve her teslimiyetin iman olmadığına kısaca işaret ederek Tevhid ehlinden, yani Allah'ın bir tek olduğuna inanıp bunu kabul edenlerle imana, yani islama sımsıkı sarılanlardan bahsederken, İslam ile imanın aynı manada kullandığını sanıyoruz.[320]

Ebu Süleyman el-Hattabi, Hadis taraftarlarınca ileri sürülen bu iki farklı görüşü uzlaştırmaya çalışır. Ona göre, bu iki görüşten hiç birisi mutlak olarak ifade edilemez; çünkü bir müslüman bazı durumlarda mümin olabilir, fakat bazı durumlarda olamaz. Diğer taraftan, bir mümin bütün durumlarda müslüman olabilir, çünkü her mümin müslümandır, fakat her müslüman mümin değildir.[321] Aslında o, böyle bir yorum yapmakla, imanla islamın farklılığını savunan grubun yanında yer almaktadır.

İman ve islama aynı anlamları veren Hadis taraftarlarının görüşlerinden şu neticeler çıkmaktadır: Ameller, İslam ve imanın birer parçasıdır. İman ve İslam aynı anlamdadır. Ameller, sağlam din; din ise İslam olarak isimlendirilmiştir. Ameller, aynı zamanda iman olarak isimlendirildiğine göre, İslam ve iman, aynı dinin iki farklı ismidir. Hem islamda, hem de imanda artma ve eksilme olabileceği gibi, her ikisinde de istisna mümkündür. Yani "Ben inşallah müminim" veya "Ben inşallah müslümanım" denebilir. İslam ve iman bakımından herkes eşittir. Dolayısıyla her mümin müslüman, her müslüman mümindir. Büyük günah

---

[317] Halimi, *Kitabu'l-Minhac*, I/42-43.

[318] Bu görüşü desteklemek için ve imanı tasdik veya dil ile ikrar ile kalp ile tasdik olarak tanımlayanları reddetmek için getirdiği akli ve nakli deliller konusunda geniş bilgi için bk. Halimi, *Kitabu'l-Minhac*, I/42-43.

[319] Onun Cibril Hadisi ve diğer hadislerde iman ve islamın farklı şekilde tanımlanması konusundaki görüşleri ve bu iki kavramın aynı olduğunu ortaya koymak için kullandığı hadislerle ilgili geniş bilgi için bkz. Kitabu'l-Minhac, I/43-45. Bu gruptan Ebu'l-Fedail er-Razi eserinde isim vermeden "İman ve islamın aynı şey olduğunu" söyleyenlerin delilleri arasında bu ayetlerin dışında başka ayetleri de kullandıklarını kaydeder. (*Kitabu Huceci'l-Kur'an*, I/43-45). Bu ayetler, 10/Yunus-84, 49/Hucurat-17, 51/Zariyat-35-36.

[320] Eşari, *Kitabu'l-İbane*, s. 9.

[321] Ebu Süleyman el-Hattabi, *Me'alimu's-sunne*, III-IV/291.

işleyen birisi, inkar etmedikçe imandan ve İslam'dan çıkmaz. Onlar, bu fikirleriyle, Mürcie'nin anladığının dışında bir şeyi kastetmekte ve yorumlarını da buna bağlı olarak farklı şekillerde yapmaktadırlar. Mürcie ile bir karşılaştırma yapıldığında, bu iki ekol arasındaki en önemli fark şudur: Mürcie, iman ve İslamın aynı anlamda olduğunu savunmakla beraber, amelleri hem imanın hem de İslamın dışında bırakmışlardır. Mürcie'ye göre, iman ve İslam noktasında insanlar eşit olup, şüpheye düşüreceği için bu iki ismin birisinde istisna mümkün değildir. İmanda ve İslamda artma ve eksilme olmaz. Hadis taraftarlarının bu grubuna göre ise, iman ve İslam aynı anlamda olmakla beraber, ameller hem imanın hem de islamın bir parçasıdır. İnananlar hem imanda hem de İslamda eşittirler ve iman İslamın her ikisinde de istisna yapabilirler. Hem imanda hem de islamda artma ve eksilme olabilir.

H. İMAN-BÜYÜK GÜNAH İLİŞKİSİ:

Bu tartışmanın, büyük günah işleyenin bu dünyada ne şekilde isimlendirileceği ve ahirette hakkında verilecek kararın ne olacağı olmak üzere iki boyutu vardır. Birincisi, büyük günah işleyen imandan çıkar mı? Yani o mümin mi, münafık mı, fasık mı, kafir mi, yoksa fasık mümin mi? Büyük günah işleyen, hem imandan ve hem de İslam'dan çıkar mı? Bu kimse imandan mı, yoksa İslam'dan mı çıkar? İkincisi, büyük günah işleyenin ahiretteki durumu nedir? Yani o, cennete mi, cehenneme mi gidecek?

Peygamber zamanında, büyük günah işleyenin durumu hakkında bir tartışmanın olduğuna dair bir bilgiye sahip değiliz.[322] Büyük günah konusunda ilk fikir beyan edenler Hariciler olmuştur. Osman, Ali, Talha, Zübeyr, Aişe, hakemler, Muaviye ve taraftarlarını tekfir ederek, zalim imama karşı ayaklanmayı vacip görmüşlerdir.[323] "Onların kafasında büyük günah ile küfür eşitti".[324] Nafi b. el-Ezrak ve taraftarları, Haricilerce üzerinde ittifak edilen siyasi boyutlu bu fikri, genelleştirerek şöyle formülleştirdiler: "Her büyük günah küfürdür, muhaliflerin yurdu küfür yurdudur ve büyük günah işleyen herkes ebedi cehennemde kalacaktır".[325]

Onların bu görüşlerini reddederek, kendilerine özgü ve orijinal görüşlerini ortaya atan Mürcie, bu konuda onlara muhalefet eden ilk fırkadır. Va'idiye'nin[326] karşıtı olan Mürcie, amelin imandan bir cüz olmadığını, bundan dolayı da büyük günah işlemenin imana zarar vermeyeceğini belirterek,[327] büyük günah işleyenle ilgili kararı kıyamet gününe erteler ve onların cennetlik veya cehennemlik olduğu konusunda bu dünyada fikir beyan edilmemesi

---

[322] Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı*, s. 68. Büyük günah, Allah ve resulünün kitap ve sünnette ve Selef-i Salihinin eserde yasakladığı şeydir. Bk. Zehebi, *Kitabu'l-Kebîr*, s. 7; Cürcani, *Ta'rifât*, s. 235.
[323] Eşari, *Makalat*, 54-55; İbn Hazm, *el-Fasl*, II/215; Razi, *İtikadatu Fıraki'l-Müslimin*, s. 51; Izutsu, *İsl. Düş. İman*, s. 16.
[324] Izutsu, *İsl. Düş. İman*, s. 52.
[325] Eşari, *Makalat*, s. 87; Şehristani, *el-Milel*, I/61, 141.
[326] Ezarika.
[327] Şehristani, *el-Milel*, I/262.

gerektiğini savunarak Harici anlayışı reddeder.[328] Onlara göre, Allah dilerse azap eder, dilerse affeder, küfürle birlikte iyilikler fayda vermediği gibi, imanla birlikte günah da zarar vermez. Bu fikir, Vasıl b. Ata'nın büyük günah işleyenin, mümin ve kafir olmayıp bu ikisi arasında bir yerde olduğu *el-menzile beyne'l-menzileteyn* fikrini ortaya atıncaya kadar, Müslümanlar arasında genel dini akımın görüşü olmaya devam etti. Bu yaklaşım ile, Mutezile iman ile küfür arasında üçüncü bir derece kabul etmiş oldu.[329] Çünkü Vâsıl, el-Hasan el-Basri'ye bu konuda, ümmet arasında birisi Harici grup olan Vaidiye'nin, ikincisi ümmetin Mürciesi'nin olmak üzere iki görüşün varlığından bahsetmektedir.[330] Mutezile, imanı; "büyük günahlardan sakınmak"[331] olarak tanımlar. Bu anlayışın neticesi, amel imanın bir parçası değil, imanın kendisidir ve iman ile amel aynıdır.[332] Ebu Mansur Maturidi, aşırı tutumlarından dolayı Havaric ve Mutezile'yi "Allah'ın rahmetini daraltmakla" suçlamıştır.[333] Izutsu da "Kur'an'ın, iman ve salihât diye iki değişik kavram kullanması vakıası, bunların esasen iki ayrı şey olduğunun inkar olunmaz kanıtı olarak alınabilir"[334] demektedir. Maturidi'nin yaklaşımını tasvip eden Akbulut, "Bu da amelin, imanın parçası olmadığını ortaya koyar, imanın devamlı bir hal, amelin ise ma'siyet gibi belli zamanlarda yapılan eylem olduğu düşünülebilir. Müslüman ara sıra günah işlese bile, iman bunun sürekli olmasını engelleyecektir" der.[335]

Mutezile'nin ortaya çıkmasıyla, bu mesele, onlarla Mürcie arasında tartışılmaya devam etmiştir. Hadis taraftarları, bu konuda tamamen olmasa da, kısmen, Haricilerin görüşlerine yakın bir görüş benimsedi. Hadis taraftarları, büyük günah kavramının içeriğini hadislerle tespit ederler. Bu hadislerde, Allah'a şirk koşmak, anne, babayla ilişkileri koparmak, yalan yere şahitlik olmak üzere üç şey en büyük günah sayılırken, bazı hadislerde, Allah'a şirk koşmak, sihir, Allah'ın haram kıldığı bir cana kıymak, yetimin malını yemek, faiz yemek, savaştan kaçmak, mümin ve iffetli kadınlara iftira atmak olmak üzere yedi şey büyük günah olarak sayılır.[336] Ahmed b. Hanbel "Tevhid ehlinden hiçbir kimse büyük günah işlese bile, kafir sayılamaz" der.[337] Bazıları bu günahları, sadece imandan çıkaran ve hem

---

[328] Şehristani, *el-Milel*, I/62, 162.
[329] Işık, Kemal, "Mutezile'nin İlk Kurucusu Vasıl b. Ata", AÜİFD. XXIV/343; krş. Tunç, Cihad, "Büyük Günah Meselesi", AÜİFD, XXII/328.
[330] Şehristani, *el-Milel*, I/62.
[331] Eşari, *Makalat*, I/304; krş. *Makalat*, 140. Bu tanım Mutezile'den İbrahim en-Nazzam'a aittir.
[332] Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 237.
[333] Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 335.
[334] Izutsu, İslam *Düşüncesinde Dini ve Ahlaki Kavramlar*, s. 269.
[335] Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 243244..
[336] Müslim, *Kitabu'l-İman*, I/91-92; İbn Mende, "Kulu İmandan Çıkaran Günahlardan Şirk ve Büyük Günahlar" başlığı altında işlendiği takdirde imanı yok edecek büyük günahlardan bahseden pek çok hadise yer vermektedir. Bk. *Kitabu'l-İman*, II/565-586. Büyük günahlar hakkında müstakil bir eser için bk. Zehebi, *Kitabu'l-Kebâir*, Beyrut ts. Zehebi bu eserinde 70 adet büyük günahı sayar ve bilgi verir.
[337] İbn Cevzi, *Menakıb*, s. 174.

imandan, hem de İslam'dan çıkaranlar şeklinde ikiye ayırmakla Haricilerden ayrılırlar; fakat onlar, Haricilerden farklı düşündüklerini ortaya koyabilmek için, hayli zorlandılar. Onların küfür nimeti ve benzeri bazı kavramlarını kullanmak zorunda kaldılar. Mesela Buhari, böyle bir küfrü, iyiliği ve nimeti inkar etme şeklinde tanımlayarak, Allah'ı inkar manasına gelen küfürden ayırır. Bu sebeple, o, diğer arkadaşları gibi, günahları cahiliye adeti olduğu, şirk koşmadığı sürece hiçbir günahkarın tekfir edilemeyeceği fikrini benimser. Bu sebeple birbirine kılıç çeken iki müslümandan ölen ve öldürülenin cehennemlik olduğu şeklindeki meşhur hadisi bu doğrultuda kabul eder.[338] Hatta İbn Mende, iki müslümanın birbirine kılıç çekmesinin şirke götüren ve İslam'dan çıkaran bir küfür olmadığı konusuna özel bir başlık ayırarak sadece bu hadise yer verir.[339] Ayrıca hadis kaynaklarında gıybet edenlerin cennete giremeyecekleri, Allah'ın kıyamet gününde kendileriyle konuşmayacağı ve intihar edenin ebedi cehennemlik olduğunu ifade eden hadisler bulunur.[340]

Öyle anlaşılıyor ki, Buhari, büyük günahla kişinin imanını kaybetmeyeceğini, ancak ebedi cehennemlik tehdidinin muhatabı olduğunu kabul eder. Müslim ise, Buhari gibi herhangi bir ayırım yapmadan, eserinde bazı fiilleri küfür olarak niteleyen ve bunu işleyenlerin kafir olduğu belirtilen pek çok hadise yer verir. Bu hadislerde, müslümanı öldürmek ve Müslümanların birbirini öldürmesi, bir başkasını küfürle itham, babasından nefret etmesi veya onu inkar etmesi, ölüye ağlamak, nesebinden dolayı kişileri eleştirmek, kölenin efendisinden kaçması, yağmurun gök veya gezegenler tarafından yağdırıldığı iddiası küfür olarak nitelendirilir.[341] Onlar, namazın dışında büyük günah işleyenin tekfir edilemeyeceğini ilke olarak benimsemiş görünseler de, bu konuda rivayet ettikleri bazı hadislere ve onlarla ilgili yorumlarına bakılırsa Haricilere, özellikle İbadilere daha yakın bir görüşü benimsedikleri ortaya çıkmaktadır. Mesela onların, "Müslümana sebbetmek[342] fısk, onu öldürmek ise küfürdür" sözünü bir hadis olarak nakletmeleri, bu konudaki görüşümüzü destekleyen delillerden birisidir. Burada müslümanı öldürmek açıkça küfür olarak kabul edilmektedir.[343] Hadis Taraftarları, Haricilerin görüşlerinden uzak durmaya çalışmaları sebebiyle de, bu konuda çelişkili fikirler ileri sürmüşler ve kendi aralarında ittifak edememişlerdir.

1. İmandan Çıkaran Günahlar:

Hadis taraftarları arasında bu konuda farklı anlayışlar bulunur. İman ve İslamı aynı anlamda kabul edenler, büyük günah işleyenin, iman ve islamın hakikatini kaybetmekle

---

[338] Bu konudaki delilleri için bk. *Kitabu'l-İman*, I/13. Krş. Sabuni, "Akidetu's-selef", s. 103-104.
[339] İbn Mende, *Kitabu'l-İman*, II/586.
[340] Bu hadisler için bk. Müslim, *Kitabu'l-İman*, I/102-104.
[341] Bk. Müslim, *Kitabu'l-İman*, I/79-84.
[342] Sövmek
[343] Bk.Müslim,*Kitabu'l-İman*,I/81;İbn Mace,*Bab fi'l-iman*,I/27;Nisaburi,*Mesailu'l-İmam Ahmed bHanbel*,II/163.

beraber, mümin ve müslüman adının baki kalacağını savunurlar. İman ve islamın farklı olduğunu kabul edenler ise, büyük günahların imandan çıkaracağını, fakat daha geniş anlamı olan İslam'dan çıkarmayacağını iddia ederler. Ancak bu iki görüşün sahipleri, genel olarak, günahı sebebiyle kimseyi tekfir etmezler; onu şirke düşmekle de suçlamazlar. İhtilaf, küfre girmeden imandan çıkmanın nasıl olabileceği konusundadır. Büyük günah işleyenin imandan bir şekilde çıktığı fikri, bu iki grup için çok önemlidir. Abdullah b. el-Mubarek, bu günahları işleyen birisini imandan çıkmış kabul etmediği için, Mürcie'nin fikrini benimsemekle suçlanmıştır.[344] Birinci grubun ileri gelenlerinden Ebu Ubeyd, büyük günahları imandan çıkaran ve imandan çıkarmayıp günahkar yapan olmak üzere ikiye ayırır ve konuyla ilgili bütün hadisleri değerlendirir.[345] O, bu sınıflamasıyla günahları imandan çıkaran ve hem imandan hem İslam'dan çıkaran şeklinde ikiye ayıranlardan ayrılır. Çünkü ona göre iman ve İslam aynıdır. Bu konudaki haberleri, imanı nefyeden, Nebi'den uzaklaştıran, küfre veya şirke düşenler olmak üzere dört grupta ele almakta ve onlarla ilgili olarak da, kime ait olduğu belirtilmeksizin dört ayrı yorumdan söz eder. Bazıları, bu ifadeleri nimet küfrü, bazıları korkutma ve tehdit etme, diğer bazıları ise dinden dönenlerin küfrü şeklinde yorumlar. Bir kısmı ise, bu haberlerin uydurma olduğunu ileri sürerek reddeder. Bu haberleri ayrı ayrı ele aldıktan sonra, bu konuyla ilgili mevcut görüşleri tek tek eleştirir.[346] Ebu Ubeyd, imandan çıkmayı ise, imanın tamamen yok olması ve küfre girmek değil, Allah'ın iman ehlini kendisiyle tanımladığı imanın hakikatinin ve ihlasının kaldırılması, ancak mümin isminin baki kalması şeklinde anlar.[347] Özellikle kişinin, işlediği takdirde, küfre ve şirke gireceğini bildiren rivayetlerle ilgili olarak şu yorumu yapar: "Bu haberler, bildirilen günahları işleyenlerin imanlarının yok olup kafir ve müşrik olduklarını doğrulamaz; ancak, bu günahların, kafir ve müşriklerin ahlaksızlıkları ve kötü davranışlarından olduğuna dikkat çeker. Bu şekilde ifade edilmesinden maksat, müminleri bu konuda uyararak, kafirlere benzemesine ve onlar gibi davranmasına engel olmaktır. Ehl-i Kıble için işlediği herhangi bir günahtan dolayı küfre veya şirke girdiğinden bahsediliyorsa, Allah'ı inkar söz konusu olmadığı, Allah'a ve ondan gelenlere inanıp farzları eda ettiği sürece böyle bir kimse için kafir, müşrik, münafık ve cahil denemez. Hadis taraftarları bunun böyle olduğunu pek çok ayet ve hadislerle açıklamaya çalışmaktadır."[348]

---

[344] Sabuni, "Akidetu's-selef", s. 103.
[345] Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s. 84-99.
[346] Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s. 84-99. Muhaliflerin, Mürcie aleyhinde getirdikleri diğer hadisler için bk. İbn Kuteybe, *Hadis Müdafası*, s. 5.
[347] Bu konudaki görüşlerini bazı Kur'an ayetleri, hadisler ve gramatik delillerle ispatlamaya çalışır. Bk. Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s. 89-92.
[348] Geniş bilgi için bk. Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s. 93-96.

Hadis taraftarları ve Mürcie arasında büyük günah konusundaki tartışmalarda sık sık gündeme gelen iki hadis üzerinde durmak istiyoruz: 1. "Mümin, zina ederken mümin olarak zina etmez; hırsızlık yaparken mümin olarak hırsızlık yapmaz. Ancak tövbe edince kendisine iade edilir."[349] İman ve islama ayrı anlamlar veren Hadis taraftarları, zina, içki ve hırsızlık suçunu işleyenlerin imandan çıktığını, ancak İslam'dan çıkmadıklarını ve bu günahlar sebebiyle tekfir edilemeyeceklerini kabul ederler.[350] Aralarında tam bir ittifak yoksa da, Hadis taraftarlarının geneli, büyük günah işleyeni, fasık ve imanı eksik bir mümin kabul ederler. Onlara göre, namazın terki hariç, diğer günahlar kişiyi küfre sokmayıp, yalnız imandan çıkarır; İslam'dan çıkarmaz. Bu yüzden böyle bir kimseye fasık mümin yerine fasık müslüman denilebileceğini, imanın ondan çıktığını, tövbe etmedikçe bu imanın geri dönmeyeceğini[351] veya fasık olmakla beraber imanı eksik bir mümin olduğu ya da kamil imandan çıktığı şeklinde farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.[352] Onlar, kalbi ve dili ile tasdiki bulunan fakat namazın dışındaki iyi amelleri terk eden veya kötü amel işleyenler için *el-fasık el-milli* kavramını kullanırlar.[353] *El-fasık el-milli*, kalbiyle tasdik eden, diliyle ikrar eden, ancak namazın dışındaki amelleri terk eden ve günah işleyen kimse demektir.[354] Onların büyük günah işleyenin küfre girmediği konusunda Mürcie ile aynı düşündükleri sanılmamalıdır. Çünkü onlara göre namazın terki, kişiyi bir çeşit küfre, yani inkar ve şirk olmayan küfre götürür. Halbuki, Mürcie'ye göre, helal saymadıkça ve inkar etmedikçe büyük günahlardan birini işleyen müslüman, kafir olmaz ve ondan iman vasfı kalkmaz. O, imanı bakımından gerçek anlamda mümindir, günahı dolayısıyla da kafir değil, fasık mümindir.[355]

Hadis taraftarları, Kur'an'a aykırı olduğu için reddedilen bu hadise sık sık müracaat ederek büyük günah işleyenin imandan çıktığını fakat islamdan çıkmadığını ileri sürerler. Bu hadisle ilgili olarak Hadis taraftarları ile Mürcie arasında uzun tartışmalar olmuştur. Ebu Hanife'ye böyle bir hadisi yalanlamanın Peygamber'i mi yoksa güvenilir ravileri mi

---

[349] Bu ve buna benzer sözler bazen hadis, bazen sahabe veya tabiun sözü olarak rivayet edilir. Bkz. Hemmam b. Münebbih (131/748), *es-Sahife*, çev. Talat Koçyiğit, Ankara 1967, 8. hadis; Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s. 84; İbn Ebi Şeybe, *Kitabu'l-iman*, s. 7, 12-13, 19, 22, 32; Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-iman*, v. 12a-123b, İbn Ebi Ömer el-Adeni, *Kitabu'l-iman*, s. 142; İbn Mace, *es-Sunen*, II/1299; Ebu Davud, *es-Sunne* (Babu'd-delil ala ziyadeti'l-iman ve nuksanihi), V/64-65; Tirmizi, *Kitabu'l-İman*, V/15; Müslim, *Kitabu'l-iman*, I/76-77; İbn Mende, *Kitabu'l-İman*, II/595/603; Ayni, *Fethu'l-Bari*, V/119.

[350] Tirmizi, bu günahları işleyenlerin imandan çıkıp, İslam'dan çıkmayacağı fikrini Ebu Cafer Muhammed b. Ali'ye, bu günahlar sebebiyle tekfir edilemeyeceği fikrini de ehl-i ilme, yani Ehl-i Hadis'e nispet etmektedir. Aslında birinci görüş de imanla İslam'a ayrı anlamlar veren Hadis taraftarlarınca aynen benimsenen bir görüştür. Her halde Tirmizi, bu sebeple Muhammed b. Ali'nin görüşünü delil olarak kullanmakta bir sakınca görmez. Bk. *Kitabu'l-İman*, V/16.

[351] Kadi Ebu Ya'la, *Mesailu'l-iman*, s. 313-323; İbn Teymiyye, *Kitabu'l-iman*, s. 225, 227, 232.

[352] Kadi Ebu Ya'la, *Mesailu'l-iman*, s. 319.

[353] Bk. Kadi Ebu Ya'la, *Mesailu'l-iman*, s. 313-323.

[354] Geniş bilgi için bk. Kadi Ebu Ya'la, *Kitabu'l-mu'temed fi usuli'd-din*, s. 188.

[355] Bk. Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-ekber*, s. 61. Krş. *Kitabu'l-alim ve'l-müteallim*, s. 81, 86.

yalanlama anlamına geldiği sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: "Bu sözü yalanlamak Hz. Peygamber'in sözünü yalanlamak demek değildir. Çünkü yalanlamak; ancak, "Ben Peygamber'in sözünü yalanlıyorum" diyenin yalanlamasıdır. Benim yalanlamam ve reddim, Peygamber için değil, raviler içindir. Eğer bir kimse, "Ben Nebi'nin söylediği her şeye iman ederim, ancak o, kötülük yapılmasını söylemedi ve Kur'an'a muhalefet etmedi" derse, bu sözden o kimsenin Hz. Peygamber'i ve Kur'an'ı tasdik ettiği, Resul'ü Kur'an'a muhalefet etmekten tenzih ettiği çıkar. Eğer o, Kur'an'a muhalefet etse ve Allah adına yalan şeyleri kendiliğinden uydursaydı, Allah onun kuvvet ve kudretini alır, can damarını koparırdı.[356] Bu yüzden Allah'ın peygamberi O'nun kitabına muhalefet etmez, muhalefet eden de O'nun peygamberi olamaz. Onların rivayet ettikleri bu haber, Kuran'a da muhaliftir; çünkü Allah, Kur'an'da; "Sizden zina eden kadın ve erkeğin her birine yüz değnek vurun"[357] ayetinde zani ve zaniyeden iman vasfını kaldırmamıştır. Keza, "Sizden zina eden iki kimseye eziyet edin, tövbe edip düzelirlerse onları bırakın"[358] ayetinde Allah, 'sizden' kaydı ile Yahudi ve Hıristiyanları değil, Müslümanları kastetmektedir. O halde Kur'an'ın hilafına Hz. Peygamber'den hadis nakleden herhangi bir kimseyi reddetmek, Hz. Peygamber'i reddetmek ve onu tekzip etmek anlamına gelmez. Burada Nebi'nin değil, ondan uydurma hadis nakleden ravilerin yalanlanması söz konusudur."[359] Mürcie bu hadisi sadece Kur'an'a aykırı olduğu için değil diğer hadislerle çeliştiği için de kabul etmek istemez. Mesela Ebu Zerr'den rivayet edilen[360] *La ilahe illallah* diyen ve bu hal üzere ölenin zina etse ve hırsızlık yapsa dahi cennete gireceğini bildiren hadisi[361] ve bu konudaki başka pek çok hadisi delil olarak kullanırlar. Fazlur Rahman, yukarıdaki hadisin Mürcii zihniyetin tipik bir ifadesi olduğunu belirtmiştir.[362]

2. "Bizi aldatan bizden değildir", "Bize silah veya kılıç çeken bizden değildir" ve Peygamber'in kendilerinden uzak olduğunu bildiren hadisler,[363] Hadis taraftarları ile Mürcie tarafından farklı farklı anlaşılmıştır. Ebu Ubeyd'e göre, *bera'e*, yani dışlamaktan ve Hz. Peygamber'den uzaklaşmaktan bahseden bu tür hadisler, Peygamber'i veya onun dinini terk etme anlamında anlaşılmamalıdır. "Bizden değildir" demek, bize uyan, itaat eden ve ilkelerimize

---

[356] Hakka-45.
[357] Nur-2.
[358] Nisa-16.
[359] Ebu Hanife, *Kitabu'l-alim ve'l-müteallim*, s. 99-102.
[360] Buhari, *Kitabu'l-İman*, II/69; Müslim, *Kitabu'l-İman*, I/94-95; Tirmizi, *Kitabu'l-İman*, V/27; İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaası*, s. 5. Kelime-i şehadet veya kelime-i tevhidi söyleyenin cenneti hak edeceği veya böyle birisine Allah'ın cehennemi haram kıldığına dair pek çok hadis bulunmaktadır. Bk.Müslim,*Kitabu'l-İman*,I/55-62, 94.
[361] Dahhak b. Müzahim bu Hadis hakkında "Bu hadler belirlenmeden ve farzlar inmeden öncedir" der. Bk. Hallal, *es-Sunne*, IV/93.
[362] Fazlur Rahman, *Islamic Metodology in History*, Karaçi 1965, s. 61-62. (tercüme s. 71-72)
[363] Bu tür hadisler için bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II/50, 417, III/446; Buhari, *es-Sahih*, VIII/90; Hallal, *es-Sunne*, IV/102.

uyan birisi değildir, demektir. O, bu ifadeleri "Peygamber gibi değildir" şeklinde yorumlayan Sufyan b. Uyeyne ve diğer bazı kimseleri, hiçbir konuda bir şeyi yapma veya yapmama konusunda hiç kimsenin Peygamber gibi olamayacağını söyleyerek, böyle bir yorumun hatalı olduğunu söyler.[364] Mürcie'nin yaptığı bu yorumun, Sufyan b. Uyeyne tarafından benimsenmiş olabileceğini sanmıyoruz. Bu konuda diğerlerinden farklı düşündüğünü kabul etsek bile, Mürcie ile aynı fikri paylaşabileceğini kabul etmemiz de biraz zordur. Çünkü Ahmed b. Hanbel'in verdiği bilgiye göre, Mürcie'nin önderlerinden Hasan b. Muhammed, Misar b. Kidam ve Abdülkerim b.Ebi Umeyye, 'Bizden değildir' ifadesini 'Bizim gibi değildir' şeklinde tevil etmişlerdir. Bu sebeple, bunu Mürcie'nin genel bir yorumu olarak değerlendiren Abdurrahman b. Mehdi, Ahmed b. Hanbel ve diğerleri, bütün iyilikleri yapan birisinin Peygambere denk tutulması fikrini doğuracağı endişesiyle, böyle bir fikri sert bir şekilde eleştirirler. [365]

2. İmandan ve İslam'dan Çıkaran Günahlar:

Hadis taraftarlarından iman ve islamı gerek aynı, gerekse farklı kabul edenler, genelde namazın terkini, bazen de zekatın verilmemesini imandan ve İslam'dan çıkaran ve küfre sokan günahlar olarak değerlendirirler. İbn Mende, diğer günahlardan farklı olarak, namazı terkin ve zekata engel olmanın küfre düşüreceğini özel bir başlık altında ele alır; ayrıca bunlarla şirkin birlikte zikredildiği bazı hadislere yer verir.[366] Bu sebeple Hadis taraftarları, namaz kılmayanın müslüman olmadığı şeklindeki iddiayı, Abdullah b. Mesud'a kadar götürürler.[367] Bazen de sadece "Kişiyle şirk ve küfür arasındaki sınır, namazın terkidir" veya "Namazın terki küfürdür" sözlerini Hz. Peygamber'in sözü olarak rivayet ederler.[368] Hatta Tirmizi, bu hadisleri zikrettikten sonra, namazı terkin küfür olduğunu, Hz. Peygamber'in ashabının namazın terki dışında hiçbir amelin terkini küfür olarak görmedikleri şeklindeki bir rivayete dayanarak ortaya koymaya çalışır.[369] Bu görüşün daha sonraki yazarlar tarafından da şiddetle savunulduğunu görmekteyiz. Mesela, namazın terkini hem imandan hem de İslam'dan çıkaran büyük bir günah olarak kabul eden Halimi, Allah'a imandan sonra namazdan başka hiçbir ibadetin iman, terkinin ise küfür olarak isimlendirilmediğini iddia

---

[364] Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-iman*, s. 92-93.
[365] Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-İman*, v. 97a-b, 105a; Hallal, *es-Sunne*, III/576-579.
[366] Bkz. İbn Mende, *Kitabu'l-İman*, I/382-386.
[367] Bk. İbn Ömer el-Adeni, *Kitabu'l-İman*, s. 78, 92; Lalekai, *Şerhu usuli itikad*, III-IV/845.
[368] Bu ifadeler bazen hadis, bazen sahabe veya tabiun sözü olarak nakledilmektedir. Namazın terkiyle ilgili tehdit ifade eden rivayetler ve sözler için bk. İbn Ebi Şeybe, *Kitabu'l-İman*, s. 14-15, 34, 42, 46; İbn Ömer el-Adeni, *Kitabu'l-İman*, s. 78-79, 99, 108, 126-127; Darimi, *es-Sünen*, I/280; Müslim, *Kitabu'l-iman*, I/88; İbn Mace, *es-Sunen*, I/342; Ebu Davud, *es-sunne*, (Bab fi reddi'l-irca), V/58-59; Tirmizi, *Kitabu'l-İman*, V/13-14; Nesai, *es-Sunen*, I/231-232; İbn Mende, "Namazı Terk Edenin ve Zekatı Vermeyenin Küfürle Vasıflandırılabileceği" başlığı altında bu mealdeki hadislere yer vermektedir. Bk.*Kitabu'l-iman*, I/383-384;Sabuni,*Akidetu's-selef*,s.105.
[369] Tirmizi, *Kitabu'l-İman*, V/14.

etmiştir.[370] Kadi Ebu Ya'la, da, namazın terkini, marifet ve tasdikin terkiyle aynı kategoride küfür, terk edeni ise kafir, namazın dışındaki ibadetleri terk edenleri ise kafir değil, fasık olarak kabul eder. Ona göre, nafileleri terk eden ise, ne kafir ne fasıktır.[371]

Hadis taraftarları arasında, Müslümanlardan farz hükmünde bir namazı kasten terk edenin durumu konusunda görüş ayrılığı mevcuttur. Ahmed b. Hanbel ve selef alimlerinden bir grup, böyle birinin küfre girdiğini savunurlar. Bundan dolayı onlar, yukarıda zikredilen hadisleri de delil getirerek namazı kasten terk edenin İslam'dan çıkmış olduğunu kabul ederler. Şafii ve ona tabi olanlar ile bir grup selef uleması ise, namazın farziyetine inandığı müddetçe namazı kasten terk edenin küfre girmediğini ileri sürmüşlerdir.[372] Ancak bunlardan bazıları, namazı özürsüz olarak kasten terk edenin küfrüne hükmedip, ona ölüm cezası verilmesi gerektiği fikrini savunur.[373]

Namazı terk edenin durumu Hadis taraftarlarıyla Rey taraftarları arasında iman-büyük günah ilişkisi konusunda yaşanan tartışmaların başında gelmektedir. Hadis taraftarları, her ne kadar pratikte uygulanıp uygulanmadığı konusunda ciddi bilgiler elimizde yoksa da, namazı terkin küfür olduğu mealindeki hadisler dolayısıyla düşünce planında oldukça sert hükümler vermişlerdir. Ebu Süleyman el-Hattabi, bu konuda ortaya atılan görüşleri bir araya toplayarak, bu hadisin şerhinde şunları nakletmiştir: "Namazı terk çeşit çeşittir. İnkar sonucu terk edilmişse, bütün ümmet bilginleri onun küfür olduğunda birleşmektedir. Unutarak terk eden ittifakla tekfir edilemez. İnkar etmeksizin kasten terk edenin durumu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. İbrahim en-Nehai, İbn Mubarek, İshak b. Rahaveyh, "namaz vakti sona erinceye kadar özürsüz terk eden kafir olur" der. Ahmed b. Hanbel ise, namazı terk eden hariç, kimseyi tekfir etmediklerini söyledi.[374] Mekhul ve Şafii ise, namazı terk edenin Allah'ı inkar eden kafirin öldürüldüğü kafir gibi öldürüleceğini, fakat bununla dinden çıkmayacağını, müslümanların mezarlığına defnedileceğini ve mirasçılarının ondan miras alabileceklerini iddia etmişlerdir. Hatta bazı Şafiiler, onun cenaze namazının kılınamayacağını ileri sürdü."[375]

Daha sonra bu kimsenin nasıl öldürüleceği konusunda Şafiilerin farklı görüşlerini ele alan Ebu Süleyman el-Hattabi, Ebu Hanife ve ashabının bu hadisi tehdit ve ayıplama anlamında alarak, namazı terk edenin küfre girmediğini ve öldürülemeyeceğini; ancak, namaz

---

[370] Halimi, *Kitabu'l-Minhac*, II/288.
[371] Bk. Kadı Ebu Ya'la, *Kitabu'l-mutemed fi usuli'd-din*, s. 186.
[372] Sabuni, "*Akidetu's-selef*", s. 105.
[373] Bk. Hattabi, *Mealimu's-sunen*, IV/289.
[374] İbn Cevzi, *Menakıb*, s. 173; Bağdadi, *Mezhepler Arası Farklar*, s. 107.
[375] Hattabi, *Mealimu's-sunen*, IV/289.

kılıncaya kadar hapsedileceği ve dövüleceği fikrini benimsediklerini söylemektedir.[376] Ebu Hanife ve Şafii arasındaki ihtilaflarla ilgili müstakil bir eser yazan Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdilcebbar es-Semani el-Mervezi'nin verdiği bilgiye göre, namazı terk eden öldürülmez, kınanır ve terbiye edilir. Çünkü yasağı çiğnemekle, emredileni terk etmek arasında fark vardır. Diğer taraftan bir müslümanın kanının helal kılınmasından bahseden hadislerde, namazın terkinden bahsedilmemektedir.[377]

Bu iki ekol arasında yer alan namazın terki konusundaki tartışmalar, daha sonraları Hanbeli yazarlarca hararetle sürdürülmüştür. Hatta İbnu'l-Kayyım tarafından *Kitabu's-Salat ve ahkami tarikiha* adıyla kaleme alınan eserde, Ahmed b. Hanbel'in *Kitabu's-Salat*[378] adlı eserinde bulunmayan bazı enteresan hadis ve görüşlere yer verilmiştir. Mesela, namazı terk eden öldürülür mü, öldürülmez mi? Öldürülürse nasıl öldürülür? Kaç vakit namazı terk eden öldürülür? gibi pek çok konu geniş bir şekilde tartışılmaktadır.[379] Bu iki eserin, bugünkü selefi anlayışın konuyla ilgili bakış açılarında son derece etkili olduğu görülmektedir.

Hadis taraftarları, büyük günah işleyenin durumu konusunda da cevaplanması zor sorularla karşı karşıyadırlar. Çünkü daha önce iman-amel münasebetini ele alırken zikrettiğimiz gibi, bazı hadislerde, *la ilahe ila'llah* diyenin cennete gireceği, zerre kadar imanı olanın cehennemden çıkacağı ve buna benzer şeyler buyurulmaktadır. Ancak onlar bu hadislerin, İslam'ın farzları inmeden önce söylendiğini, bu sebeple emirler inmeden önce iman eden ve bir süre sonra ölenler için geçerli olduğunu iddia ettiler. Diğer taraftan onların namazın terkini küfür olarak görmeleri demek, böyle birisinin cehenneme gideceğini söylemek demektir. Fakat Hadis taraftarları diğer büyük günahları, özellikle dünyada iken cezası konulmuş suçlar konusunu, yani böyle bir günahı işleyenin durumunu Allah'ın dilemesine bırakmışlar ve Allah'ın dilerse azap edeceğini, dilerse affedeceğini söylemişlerdir.[380] Büyük günah işleyenin ne şekilde isimlendirileceği ile ilgili anlaşmazlık, Allah'ın onun hakkında ahirette ne şekilde hükmedeceği konusuna da yansımış görünmektedir.

---

[376] Hattabi, *Mealimu's-sunen*, IV/290. Sabuni de onlar arasında bu konudaki görüş farklılıklarını şu şekilde açıklar: "Hadis ehli arasında, farz bir namazı kasten terk eden müslümanın durumu konusunda görüş ayrılığı mevcuttur. Ahmed b. Hanbel, selef alimlerinden bir grup, böyle birinin küfre girdiğini savundular. Bundan dolayı, yukarıda zikredilen hadisleri de delil getirerek onu İslam'dan çıkmış kabul ettiler.Şafii,ona tabi olanlar ve diğer bir grup selef uleması ise, namazın farziyetine inandığı müddetçe küfre girmediğini savundular." bk. Sabuni, "*Akidetu's-selef*", s. 105.

[377] Geniş bilgi için bk. Ebu'l-Muzaffer es-Semani el-Mervezi, *el-İstilam fi'l-hilaf beyne'l-imameyn eş-Şafii ve Ebi Hanife*, s. 316 vd.

[378] Bu iki eser, Mısır'da 1323 tarihinde birlikte yayımlanmıştır.

[379] Geniş bilgi için bk. İbn Kayyım el-Cevziyye, *Kitabu's-Salat ve ahkami tarikiha*, Mısır 1323, s. 34-45.

[380] Mesela; Tirmizi, bu fikri bir hadise dayandırmaktadır. Bk. *Kitabu'l-İman*, V/16. Ahmed b. Hanbel de benzer görüşleri savunur. Bk. İbn Cevzi, *Menakıb*, s. 165, 176.

Hadis taraftarları ve Hanbeliler arasında bazı farklılıklar bulunmakla beraber, çoğunluk "söz ve amel", ya da " dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve azalarla amel etmek" şeklindeki bir iman tanımını benimsemiştir. Onlar, imanın tanımında yer alan unsurlar arasında en fazla önemi amele vermişlerdir. Onlara göre, ameller imanın bir parçasıdır ve toplam yetmiş küsur şubedir. Bu şubelerin her birisi, iman değerindedir.

Her müslümanın imanını ifade ederken, *inşallah müminim* şeklinde ifade etmelidir. Çünkü hiç kimse, imanın bütün şubelerini Allah'ın istediği şekilde yerine getirip getirmediğini, bunların Allah tarafından kabul edilip edilmediğini, ölürken mümin olarak ölüp ölmeyeceğini bilemez. İman konusunda, bütün müminler, duygusal tasdik ve ikrar bakımından, bilgi ve delilleriyle ispat edebilme bakımından veya ameller bakımından birbirine eşit değildirler.

Ameller imana dahil olduğu için, amelleri terk etmek veya günah işlemekle eksilebileceği gibi; bilgi, tasdik, ikrar ve duygusal bakımlardan da iman eksilebilir; amelleri işlemekle artabileceği gibi; bilgi, tasdik, ikrar ve duygusal bakımlardan da artabilir.

İman ve İslam kavramları, bazılarına göre aynı anlamda, bazılarına göre ise farklı anlamdadırlar. Bu iki kavramın özdeşliğini savunanlar, amelleri hem imanın hem de İslamın birer parçası olarak kabul ederken; farklılığını savunanlar, amelleri İslamın değil sadece imanın bir parçası kabul etmişlerdir. Büyük günah işleyen, iman ve islamın özdeşliğini kabul edenlere göre, hem imandan hem de İslam'dan çıkar, fakat inkara götüren cinsten bir şirk ve küfre değil, onların aşağısındaki bir şirk veya küfre girer. İman ve islamın farklılığını savunanlara göre ise, büyük günah işleyen imandan çıkar, fakat İslam'dan çıkmaz. Bazıları ise, günahları kendi arasında imandan çıkaran veya hem imandan hem İslam'dan çıkaranlar şeklinde bir ayırıma gitmişlerdir. Ancak hangi günahların imandan, hangi günahların hem imandan hem islamdan çıkardığı konusunda önemli görüş ayrılıkları vardır.

I. DEĞERLENDİRME

İman konusu, İslam düşüncesinde bütün mezheplerin fikir beyan ettiği ilk tartışılan ve *Kitabu'l-İman* adıyla hakkında pek çok eser yazılan problemlerin başında gelmektedir. Ancak en fazla eser yazanlar, Hadis taraftarları ve Hanbeliler olmuştur. Ayrıca eserlerin pek çoğu günümüze kadar ulaşmış ve yayınlanmış bulunmaktadır. Eserlerde, iman nazariyesi, mensup oldukları ekolün temel esasları ve metodolojisi doğrultusunda ele alınmış ve işlenmiştir.

İmanla ilgili hadisler, bu nazariyenin temel esaslarını içeren alt başlıklar halinde, sistematik bir şekilde ele alınmaya çalışılmış; sonra kendi görüşleri açıkça zikredilmiş ve bu görüşler ayet, hadis ve bazen sahabe ve tabiunun görüşleriyle delillendirilmiştir. Özenle seçilen bu başlıklar Hadis taraftarlarının iman nazariyesinin temel esaslarından oluşmaktadır ve yazarın hangi görüşleri savunduğunu tespit konusunda yeterli olabilmektedir.

Bu gruba mensup olanlar arasında, Ebu Ubeyd, Ahmed b. Hanbel ve Halimi'nin bu nazariyenin temelini oluşturan imanı; "İmanın Tanımı", "İmanın Artıp Eksilmesi", "İmanda İstisna" vb. başlıklar koymak suretiyle oldukça sistematik bir biçimde ele aldıklarını görürüz. Onlar, iman nazariyelerini ortaya koyabilmek için ileri sürdükleri görüşlerini, önce konuyla ilişkili gördükleri ayetler, daha sonra hadisler, sahabe ve tabiunun sözleri ve Ehl-i Sünnet'e nispet edilen anonim görüşler ile delillendirmeye çalışırlar. Ahmed b. Hanbel diğer iki yazardan farklı olarak iman nazariyesinin temel esaslarını, onu ilk ortaya atan ve benimseyen kimseleri, müstakil başlıklar altında ele alır ve uzun uzun eleştirir. İbn Mende, Hanbeliler arasında, iman konusunda bu dönemde ortaya çıktığı anlaşılan görüş farklılıklarına değinerek, her iki tarafın görüşlerine ve delillerine ayrı başlıklar altında yer verir.

Hadis taraftarlarının iman nazariyesi, bazı farklılıklarla beraber, genel olarak Harici iman nazariyesinin devamı niteliğindedir. İbadi yazar İbn Ömer el-Ezdi'nin *el-Cami'* adlı eseri incelendiğinde, bu durum açıkça görülür. Hadis taraftarlarının eserlerinde olduğu gibi bu eserde de, bir grup Mürcii'nin, imanın amelsiz söz olduğu şeklindeki tanımı eleştirilirken, imanın söz ve amel olduğu savunulmaktadır. Ayrıca bu kısımda, iman ve amel tanımının yapıldığı Cibril Hadisi'ne ve Mürcie'nin lanetlendiği hadise yer verilip amellerin imanın bir parçası olduğu ve imanın bazı şubeleri bulunduğu fikri ispata çalışılmaktadır.[381]

Diğer taraftan Hadis taraftarlarının küfür ve şirk kavramlarına, Allah'ı inkar ve Allah'a ortak koşmanın dışında nimet küfrü ve şirk anlamlarını yüklemelerine, namazı terk edenlerin ve bazı büyük günah işleyenlerin böyle bir küfre girdiklerini iddia etmelerine bakılırsa, bu etkilenmenin çok boyutlu olduğu ortaya çıkmaktadır.[382]

Hadis taraftarlarının iman nazariyesi, Mürcie'nin iman anlayışının sistematik olarak reddinden ibarettir. Hadis taraftarlarının yazdıkları eserlerin içerikleri, ana başlıkları ve alt başlıkları incelendiğinde, açıkça veya isim vermeden Mürcie'nin fikirlerinin eleştirildiği görülür. Bu başlık veya alt başlıklardan bazıları şunlardır "İmanın Amelsiz Söz Olduğuna İnananları Eleştirisi ve Onlarla Aynı Mecliste Bulunulmaması", "İmanın, Amelsiz Sırf Kalbin Bilgisi Olduğuna İnananların Eleştirisi", "İmanda Artma ve Eksilme", "İmanda İstisna", "İmanın Şubeleri", "İmanın Dereceleri", "İmanın Söz ve Amel Olduğu" vs. Bu itibarla bu gruba mensup olanların eserleri, Mürcie'nin imanla ilgili görüşlerini eleştirmek amacıyla kaleme alındığı ortadadır.[383] Ebu Ubeyd, eserini sekiz bölüme ayırmış ve bölüm başlıklarının

---

[381] İbn Ömer el-Ezdi, *el-Cami'*, I/5-6.

[382] İbadiyenin iman ve büyük günah konusundaki görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. Kalhati, *el-Keşf ve'l-beyan*, II/341-342, 373-374, 423, 471-476; Fığlalı, *İbadiyenin Doğuşu ve Görüşleri*, s. 125-138.

[383] Bk. Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-iman*, s. 53 vd.; Nevevi, *Şerhu sahihi Müslim*, Beyrut t.y., I/147; İbn Teymiyye, *Kitabu'l-iman*, 248-249; Kamil Çakın, "Buhari'nin Mürcie ile İman Konusunda Tartışması", s. 184.

tamamını Mürcie ve fikirlerinin eleştirisi doğrultusunda seçmiştir. O, eleştirilerinin dozunu, imanı amelsiz söz veya amelsiz kalbin bilgisi olarak tanımlayan aşırı uçtaki Mürcii gruplara karşı artırmaktadır. Ebu Ubeyd, daha da ileri giderek, bir başka bölümde Mürcie ile aynileştirdiği bu kimselerle aynı mecliste bulunmanın sakıncalı olduğuna ve Mürcie'nin lanetlendiğine ve irca'ın bidat olduğuna dair hadisleri, sahabe ve tabiun sözlerini sıralamak suretiyle eleştirilerini devam ettirmektedir.[384] Bu eleştiriler, "Mürcie ve Kaderiye'nin İslam'dan hiçbir nasibi yoktur" şeklinde hadisleştirilmiştir.[385]

Özellikle Ahmed b. Hanbel'in *Kitabu'l-İman*'ı baştan sona Mürcie ve Mürcie'nin iman nazariyesinin eleştirisiyle doludur.[386] Halimi de, Mürcie'nin temel görüşlerinin tam aksi görüşleri ihtiva eden başlıklar koyduktan sonra, "Birisi şöyle sorar veya şöyle sorulursa" şeklinde Mürcie'nin gıyabında sorular sorarak onların görüşlerini tartışır.[387] Acurri de, diğer Hadisçiler gibi,amel işlemeyi, ikrar ve tasdikin, yani imanın oluşmasının şartı kabul ederek,[388] imanı amellerin geçerliliğinin şartı olarak gören bütün Mürcie mensuplarını eleştirmektedir.

Hicri V. Asra kadar yazılmış *Kitabu'l-iman* adlı eserlerde veya bu konuya yer veren başka eserlerde, diğer mezheplerin imanla ilgili görüşlerine hemen hemen hiç rastlanmaz.[389] Ancak daha sonraki dönemlerde Kadi Ebu Ya'la,[390] ve İbn Teymiyye,[391] tarafından yazılan eserlerde Haricilik, Mutezile ve Eşarilik gibi mezheplerin imanla ilgili görüşlerine, kısmen yer verildiğini görmekteyiz. Hadis taraftarlarının bu konuda en fazla eleştirdikleri, imanı marifet olarak tanımlayan Cehm b. Saffan ve taraftarları ya da imanı sırf ikrar olarak tanımlayan Muhammed b. Kerram ve taraftarlarıdır.

Hanbeli ve Mürcii iman nazariyeleri karşılaştırıldığında, iman-amel ilişkisi itibarıyla birincinin amel merkezli, ikincisinin ise iman merkezli olduğu görülür. Çünkü onlar imanın

---

[384] Geniş bilgi için bk. *Kitabu'l-İman*,s. 81-83. Hadis taraftarları, imanın mükemmel olmasında ve kişinin mümin kabul edilmesinde ikrarı yeterli gören Mürcie'yi sahabe ve tabiunun üzerinde birleştiği fikirlerden sapmakla suçlamışlardır. Bu eleştiriler hangi konularda ve kimler tarafından yapıldığı konusunda Bk. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-iman*,v.99a; Buhari, *Kitabu'l-iman*,s.17-18;Abdullah b.Ahmed, *es-Sunne*, I/334, I/375-376; Acurri, *eş-Şeria*, 102-104,143-148;İbn Mende,*Kitabu'l-İman*,I/331 vd;Lalekai,*Şerhu usuli itikad*,II/818;Kadi EbuYa'la,*Mesailu'l-İman*, s. 163 vd., 236-277; İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İman*, s.122, 129, 151-152; İbn Hacer, *Lisan*, V/121.

[385] Bu hadisle ilgili farklı rivayetler için bk. Tirmizi, *es-Sunen*, IV/454; İbn Mace, *Bab fi'l-iman*, I/24, 28; Acurri, *eş-Şeria*, s. 148; Keşmiri, *Feydu'l-bari*, I/53-54. Krş. İbn Ömer el-Ezdi, *Camiu's-sahih*, III/13, 56. Bir başka hadiste "Nebi (s.a.v.), 'Mürcie, 70 nebinin diliyle lanetlenmiştir.' Buyurmuş ve bunu duyan birisi, "Ey Allah'ın Resulü, Mürciiler kimlerdir?' diye sorunca Hz. Peygamber: 'Onlar, imanın kelamdan (ikrar) başka bir şey olmadığını iddia edenlerdir.' cevabını vermiştir." Bk. Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 148.

[386] Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-iman*, v. 91b, 94b, 95b, 96b, 98a, 101a-b; Hallal, *es-Sunne*, III/565-608; IV/9-17; V/3-6.

[387] Mesela bk. Halimi, *Kitabu'l-minhac*,I/28 vd. Kadi Ebu Ya'la da aynı metodu kullanmaktadır. Bk.age.s.176vd.

[388] Acurri, *eş-Şeria*, s. 121.

[389] Mesela, Ebu Ubeyd, eserinin sonunda Mürcie'nin dışındaki grupların iman görüşlerine kısaca değinmektedir. Bk. *Kitabu'l-iman*, s. 101,102. İbn Mende, Mürcie dışındaki fırkalardan sadece Hariciler'in iman tanımına bir cümleyle yer vermektedir. Bk. *Kitabu'l-iman*, I/331.

[390] Mesailu'l-İman,326-355, 360 vd; 389-393.

[391] Mesela bk, *Kitabu'l-İman*, s. 86-87, 104, 106, 172.

şubeleri ile ilgili tasniflerinde Allah'a ve Peygamberine imanı; namaz, oruç, hac ve zekatla eşdeğer bir amel olarak kabul ederler. Izıtsu, İbn Teymiyye ile ilgili, "İslam'dan farklı olarak iman konusundaki teorisi, o denli bu "yapma" kavramı çerçevesinde döner ki, bunun neredeyse 'fiilen işleme'nin değerini konu edinen bir teori olduğu söylenebilir"[392] değerlendirmesini yapar. Onun bu kanaati, sadece İbn Teymiyye'nin savunduğu iman nazariyesiyle ilgilidir.[393]

Hadis taraftarlarının imanla ilgili yazdıkları eserler, muhteva itibarıyla birbirinden farklılıklar gösterir. Bu eserlerde, genel olarak inanç, ibadet, ahlak ve muamelat iç içe imanın birer şubesi olarak işlenmiştir. İbn Ebi Şeybe, İbn Ömer el-Adeni, Buhari, Müslim, İbn Mende ve Halimi'nin konuyla ilgili eserleri, bunun tipik örnekleri durumundadır. Hicri III. asırdan sonra Hanbelî İbn Mende tarafından yazılan *Kitabu'l-İman*'da, daha öncekilerden farklı olarak, konular, daha ayrıntılı başlıklar halinde ele alınır. İbn Mende'nin eserinde Hadis taraftarlarının iman nazariyesi içinde, imanın altı esası, sırat, kabir azabı, isra, ruyetullah, mirac, kabirde sorgulanma, İsa'nın nüzulü, kıyamet alametleri, Ye'cüc-Me'cüc, deccal vb. konulara, iman edilecek nesnelere ve imanın şubelerine ayrı ayrı yer verilmiştir; hatta öyle ki muhteva genişleyerek bir akide kitabu hüviyetine bürünmüştür. Bazılarında ise, imanın 70 küsur şube olduğunu bildiren rivayetler esas alınarak, imanla doğrudan veya dolaylı olarak ilişkili bütün konular, tek tek açıklama yoluna gidilmiştir. Halimi'nin *Kitabu'l-minhac*'ı bu şekilde telif edilen bir eserdir. O, Hadis taraftarlarının iman nazariyesinin temel esaslarını ele aldıktan sonra, muhteva olarak, inanç, ibadet, muamelat ve ahlakla ilgili imanın şubesi olarak sayılan her konuyu, ayrı bir başlık altında oldukça farklı açılardan işler.

Kadı Ebu Ya'la ve İbn Teymiyye tarafından yazılan eserler bir kenara bırakılacak olursa, diğer eserlerin hiç birisi II. asırda yazılan Kasım b. Sellam'ın *Kitabu'l-iman*'ındaki tartışmaları devam ettirecek ve yeni çözümler sunacak düzeyde değildir. Bununla birlikte III. asırdan sonra yazılan eserlerde, bazı farklılaşmalar görülür. Mesela, Halimi, Lalekai ve Beyhaki'nin eserleri, Hadis taraftarlarının Şafii-Eşari kanadını temsil ederken, İbn Mende, Kadı Ebu Ya'la ve İbn Teymiyye'nin eserleri Hadis taraftarlarının en uç noktasında yer alan Hanbeli ekolünü temsil etmektedirler.

---

[392] Izıtsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 207.
[393] Izıtsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 203.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HANBELİ AKAİDİNDE SIFATLAR MESELESİ

A. ALLAH'IN İSİM VE SIFATLARI İLE TANITILMASI:

Allah'ın birliği ilkesi Müslüman akidenin hareket noktası ve diğer ilkelerin kendisinden çıktığı köktür. Kelâm ilminin konusu, Tanrının ve sıfatlarının mahiyetini tespit etmek, Tanrıyla yaratıkları arasındaki ilişkiyi açıklamaktır.[1] Kur'an, politezim (çok Tanrıcılık), ateizm (Tanrıtanımazlık) ve deizmi (işlevsiz Tanrı inancı) reddeder.[2] Kur'an'ın bu üslubu, bu kelamî meseleleri ele alırken dikkate değer ölçüde farklılaşmaktadır.

Müslüman alimlerin kurduğu fizik ve metafizik felsefe okullarından bu hareket doğrultusunda iki görüş ortaya çıkmıştır: Mutezilî görüş, bu okulların, Kur'anî metafiziğe yardımcı olduğunu, onu açıklayıp yorumlamada büyük ölçüde fikrî katkıları bulunduğunu savunur. Selefî görüş, birinci yolun yanlış olduğunu, en hayırlı seçeneğin ise bundan uzak durmak olduğunu ileri sürer. Çünkü bu yol, insanı ya şaşkınlığa ve kararsızlığa yahut ilahi metafizikten ayırarak bidat ve sapmalara götürür. Bu durumda, toplum için büyük bir fesat söz konusudur. Fakat pratikte birinci görüş daha baskın çıkmıştır. İster sünni, ister Mutezili veya Şii olsun, resmi İslam bu görüşü desteklemiştir. Değerini hala korumakta olan ikinci görüş ise "seleften bir grubun" görüşüdür. Kelam ilmini inkar etmiş olmalarına, Kelama ve felsefeye hücum etmelerine rağmen kendileri de bir kelam ve felsefe okulu kurdular.[3]

İslamın yayılış sürecinde yabancı kültürlerin tesiriyle, gelişme süreci değişmiş, başta kader ve özgür irade meselesi olmak üzere; Allah'ın sıfatları, Kelam sıfatı ve Kur'an'ın Allah'ın ezeli bir kelamı olup olmadığı, Ahiret hayatında Allah'ın görülüp görülemeyeceği meselesi gibi metafizik problemler ortaya çıkmıştır.[4]

Bu problemlerin ortaya çıkmasıyla Müslümanlar felsefi konulara eğilmişlerdir. Kur'an ve Hadis onlara metafizikle ilgili temel bir kavram getirmiştir: "Allah zattır ve onun isimleri vardır." Bu noktada, Müslümanların "zat" ve "esma" kavramlarının hakikatini soruşturmaları gerekiyordu. Bu ikisi arasındaki münasebetin sınırını belirlemeli idiler. "Allah ve O'nun zatıyla sıfatları"ndan hareketle 'alem', tanrı-alem ilişkisi konusunda araştırmalara yöneldiler.[5]

Sıfatlar meselesi Kelam İlminin en zor ve önemli konularındandır. Sıfatlar konusu Allah'ın varlığı konusundan çok daha karmaşık bir konudur.[6] Bu önemli konuda birçok görüşler ileri sürülmüş, fırkalar arasında görüş ayrılıkları belirmiştir. Sıfatlar konusu Kelam

---

[1] Ebu'l-Ala Afifi, *İslam'ın Akli ve Tasavvufi Yorumları, İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 25.
[2] Ebu'l-Ala Afifi, *İslam'ın Akli ve Tasavvufi Yorumları*, s. 25.
[3] En-Neşşar, *İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, I/71-72
[4] Ebu'l-Ala Afifi, *İslam'ın Akli ve Tasavvufi Yorumları*, s. 29.
[5] Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, s. 90-91, İzmir 1987.
[6] Aydın, *Din Felsefesi*, s. 90.

İlminin diğer konularıyla da yakından ilgilidir ve bu konu "Tevhid" meselesini doğrudan ilgilendirmektedir.[7]

Sahabe ve onlara tabi olan Selef, Allah'ın Kur'an ve Sünnette zikredilen sıfatlarla sahip olduğuna inanmış, bu hususta teşbih ve tecsime düşmemeye dikkat ettiği gibi, tevilden de kaçınmıştır.[8] Selef bu hususta detaylara inmemiş ve daha sonra, Mütekellimlerin yaptıkları gibi, sıfatları zati ve fiili sıfatlar gibi kısımlara ayırmamışlardır.[9] Bu noktada onların iki temel özelliğinden bahsedilebilir: Tevili kabul etmemek: Bunu bir nevi dini tağyir ve tahrif saymak. Kur'anda yeralan ve müteşabih oldukları için mahiyeti bilinmeyen bazı ayetler hakkında bu ayetlerin tevilini ancak Allah bilir derler (Al-i İmran-7). Ancak onlar, nassların tevil ve tefsirini kökten reddetmemiş, bir tefsir ve izah şeklini kabul etmişlerdir. Fakat, bu nasları harfiyen açıklamaya dayanan, zahiri ve lafzi bir tefsirdir. Bir nakli başka bir nakle dayanarak izah etmekten ibarettir, akla ve ilme dayanan bir tefsir şekli değildir. Bidat aleyhtarlığı: Her şey en doğru ve en güzel bir şekilde söylendiğine ve icra edildiğine göre, ortaya atılacak her yeni fikir ve hareket şekli bidat olma damgasını taşır. Her bidat dalalet ve her dalalet de cehennemlik olmayı gerektirir. İttiba ibtida'dan daha hayırlıdır sözü Selefilerde dini bir vecizedir.[10]

Kur'an ve Hadislerde, Allah'ın varlığı ve birliği dışında, O'nun hakkında bilgi veren çeşitli nitelemeler yer alır. Bu nitelemeler, "Allah'ın sıfatları" probleminin konusunu oluşturmaktadır. Kelamcılar tarafından ortaya atılmış olan, zat ve sıfat ayrımı esas alınacak olursa; sözü edilen bu nitelemelerin bazısının O'nun zatı ile, bazısının da fiilleriyle ilgili olduğu söylenebilir. Mesela, O'nun "hay", "kadir", "alim", "semi'" olması; "vech", "ayn", "yed" veya "ısba'"ının bulunması gibi sıfatlar, O'nun zatıyla ilgili tavsifler içerisinde yer alırken; yine O'nun, "istivası", "nüzulü", "kelamı", "ityanı", "mecii" ve "dıhkı" gibi hususlar da, fiilleriyle ilgili nitelemeleri meydana getirmektedir. Bu bakımdan, Allah'ın sıfatları sözkonusu olduğunda, her iki grupta yer alan bu gibi nitelemeler anlaşılır.

Ashabu'l-Hadis ve Hanbeli Mezhebi bu nitelemeler içerisinde, "ilim", "kudret", "hayat" gibi, diğerlerine nispetle soyut sayılabilecek olanlardan ziyade, müşahhas bir karakter taşıyan ve insanlara ait özellikleri belirten kelimelerle ifade edilmiş olan, "yed", "ayn", "nüzül", "istiva" gibi sıfatlar (Haberi ve Fiili) üzerinde daha fazla durmuş[11] ve bu konudaki ayetlere "Ayâtu's-Sıfat (sıfat ayetleri)", hadisler için de "Ahadisu's-Sıfat (sıfat hadisleri)" adını vermişlerdir. Sözü edilen bu nitelemelerin nasıl anlaşılması gerektiği hususu, sıfatlar

---

[7] Harras, Muhammed Halil, *İbn Teymiyye es-Selefi*, Beyrut, 1404/1984, s. 87.
[8] Sabuni, *Akidetu's-Selef*, (Müniriyye içinde), Mısır 1343, s. 106-107; 75-76(Kemaliyye); 63-65;161-165 (tez).
[9] Bk. Gurabi, *Ebu'l-Huzeyl el-Allaf*, s. 42.
[10] Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, s. 39, 44-45. Katı, inatçı insanlar için kullanılan "Hanbeli gibi" ibaresi.
[11] Zeynüddin Mer'iyy b. Yusuf el-Keremî el-Hanbelî, *Ekavilu's-Sikat fi Te'vli'l-Esma ve'ssıfât ve'l-Ayâti'l-Mukemât ve'l-Müteşâbihât*, s. 7, Tah. Şuayb Arnavud, Beyrut 1406-1985.

problemini oluşturmaktadır. Zira, Allah'ın gerek zatına, gerek fiillerine taalluk eden bu tavsiflerin, aslında insanlara ait hususlar olduğu görülmektedir. "Hayat", "kudret", "işitme", "görme", aynı zamanda insanlara ait özelliklerdir ve yine "yüz", "göz", "el" ve "parmak" gibi şeyler, insanlarda da bulunan organlardır. O halde, insanlar için sözkonusu olan bu sıfatlar, Kur'an ve hadislerde Allah'a izafe edilmiş olduğuna göre, bunları nasıl anlamak gerekir? Ayrıca, Allah kadim olduğuna göre, O'nun sıfatlarının da kadim olması sonucuna varılır. O halde, Allah ile birlikte pek çok kadimlerin var olması yani "teaddüdü kudemâ" söz konusu olacaktır ki, bu, Allah'ın yegane kadim olması ile nasıl bağdaşabilecektir? Bu gibi sorular, Allah'ın sıfatları meselesinin ortaya çıkışını hazırlayan başlıca etkenlerdir.

Kur'an'da Allah'ın zatından bahseden ayetlerin çoğu O'nun sıfatlarıyla ilgilidir. Ancak "sıfat" tabirine Kur'an'da rastlanmaz. Kelimenin masdar şekli olan "vasıf" bir tek yerde kullanılmış, (Enam-139) muzari şekli ise on üç yerde geçmekle beraber, daha çok Allah'a uygun olmayan vasıflar isnad edenlerin iddiaları reddedilirken kullanılmıştır.[12]

Kur'an Allah'ın zatından, biri ispat, diğeri selb olmak üzere iki metotla bahseder. Fakat Kur'an'da uluhiyetin tanıtılışında ispat metodu hakimdir. Yani uluhiyetin ne olmadığından ziyade, ne olduğu anlatılır.[13]

Selef, Kur'an'da geçen bu sıfatları Kur'an, Sünnet ve İcma ile Allah'ın şanına uygun olarak hakiki olarak kabul ederler, manalarını tahrif etmezler, nasıllığını araştırmazlar, temsil ve teşbihe yönelmezler, Ehlu't-Ta'til'in bu ifadelerle ilgili tevillerini reddederler.[14]

Hadislerde de Allah'ın isim ve sıfatlarına yer verilmiş, O'nun kemal sıfatlarla muttasıf olduğu açıklanmıştır. Allah'ın sıfatları olduğuna dair en sağlam ve kuvvetli delil; bizzat Allah'ın kitabında ve O'nun Resulünün hadislerinde sıfatlardan bahsetmeleri ve Allah'ın kendi zatına, sıfatları bizzat izafe etmesidir.[15] İnsan aklı da Allah'ın kemal sıfatlarla muttasıf olduğuna delalet eder. Bir şeye sahip olmayan onu başkasına veremez. Alemde görülen mükemmel düzen ve nizam, bunu yaratanın üstün vasıflara sahip olduğunu ve her türlü noksan sıfatlardan münezzeh olduğunu ortaya koymaktadır. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin dediği gibi; sıfatı nefyederek mabud iddia edilen bir zatın, Kur'an'da beyan olunduğu üzere, müşriklerin taptığı, görmez, işitmez, ne menfaate ne de zarara gücü yetmez şeylerden ne farkı olur?[16] Ayrıca, sıfattan mücerret bir zatın hariçte varlığı tasavvur bile edilemez.[17]

---

[12] Bk. Abdulbaki, Muhammed, Mu'cemü'l-Müfehres, s. 751; krş. Macdonald, İ.A. X/551, "sıfat" mad.
[13] el-Gurabi, *Ebu'l-Huzeyl el-Allaf*, s. 37. Örnekler için bk. Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, s. 141-144.
[14] Bk. Muhammed b. Salih el-Uşeymin, *Şerhu Lüm'ati'l-İtikad el-Hadi ila Sebili'r-Reşad*, s. 48-57.
[15] Bk. Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akaidi* (Usulü'd-Din), (Terc. Şerafeddin Gölcük), İstanbul 1980, s. 55.
[16] İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medaricü's-Salikin*, Tahk. Muhammed Hamid el-Faki, Beyrut 1392/1972, I/25.
[17] İbn Ebi'l-'İz Muhammed Alauddin Ali b. Muhammed, *Şerhu Akideti't-Tahaviyye*, Beyrut 1408/1988, s. 14.

Burada şunu ifade edelim ki, Allah'ın bir olması O'nun sıfatlarının inkarını gerektirmez. Zira birlik, sıfatı inkarı değil, sıfatın zatta çokluğu icab ettirmemesi gerekir. Çünkü Allah'ın zatı, sıfatlarının terkibiyle teşekkül eden mahiyetler gibi mürekkeb olmayıp, zat ve sıfatlarıyla her yönden bir, şeriksiz tektir.[18] Onun için sıfatların sübutu halinde sıfatların delalet ettikleri manalara Allah'ın muhtaç olması gerekmez. Çünkü Allah'ın zatı o manaları gerektirmiştir, yani bu manalar zatın gereğidir. Aksi halde Allah'ın o manalara muhtaç olması, o manaları O'nda var eden birine ihtiyacı gerektirir ki bu muhaldir.[19]

Allah zatında nakıs olup, sıfatlarıyla kemal bulan bir zat olarak da düşünülemez. Zira Allah bu sıfatlarla ezelde muttasıftır ve bu sıfatları O'nun zatına takdir eden başka bir varlık yoktur ki Allah için bir ihtiyaç sözkonusu olsun.[20] Allah'ın kemal sıfatlarıyla muttasıf olduğuna hemen bütün İslam düşünürleri ittifak etmişlerdir. Ancak bu sıfatları zatla olan ilgisi ve keyfiyetlerinde ihtilaf vardır[21] ki, Pezdevi'nin dediği gibi, bu mesele Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında önemli bir problemdir.[22]

İbn Kudame sıfatlar ile ilgili hadisler hakkında "Bu ve benzeri senedi sahih ve ravileri adil olan hadislere inanırız, onları reddetmeyiz, karşı çıkmayız. Zahire muhalif olanı tevil etmeyiz, Mahlukların sıfatlarına ve sonradan olanların görüntülerine benzetmeyiz. Allah'ın benzeri ve dengi olmadığını biliriz. (Şura-11). Zihinde hayal edilen veya gönüle gelen her şey, Allah'ın olduğunun hilafınadır. Allah'ın şu sözü gibi: "Rahman Arş'a istiva etti" (Tâ-Hâ-5) ve "Semadakinden emin misiniz?" (Mülk-16).[23] Hz. Peygamberin sözü: "Semada olan Rabbimiz Allah'ın ismini takdis ederiz."[24] Cariyeye "Allah neredadir?" diye sordu. O da "Semadadır" dedi: "Onu bırakınız o mümindir" dedi.[25] Selef bu ve benzeri şeylerin nakli ve kabulünde icma etmiştir. Onlara red, tevil, teşbih ve temsil yoluyla kesinlikle karşı çıkmamıştır.[26]

---

[18] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, X/63-87.
[19] İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şi'ati ve'l-Kaderiyye*, Mısır 1321, I/235.
[20] İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, I/236.
[21] Bk. el-Harputi, Abdullatif, *Tenkihu'l-Kelam*, (Çev.ve yay.haz. İbrahim Özdemir-Fikret Karaman), Elazığ 200, s. 171; Osman, Abdülkerim, *Nazariyyetü't-Teklif*, Beyrut 1391/1971, s. 172.
[22] Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 52.
[23] İstiva, Allah'ın kitap, sünnet ve selefin icmasıyla sabit sıfatlarındandır. Onu tahrifsiz, tatilsiz, tekyifsiz ve temsilsiz kabul etmek gerekir. İstiva, Allah'a uygun bir şekilde hakikidir. Manası, uluvv ve istikrardır. Tatil ehli onu istila olarak yorumlamıştır. Böyle bir mana sanki Arş Allah'ın mülkü değilmiş te daha sonra onu istila edinmiş gibi bir durumu getirdiğinden kabul edilemez. Arş, mülke özel bir yataktır. Dinde ise Allah'ın üzerine istiva edeceği Arşu'l-Azim'dir. O mahlukatın en yücesi ve en büyüğüdür. Allah onu kerim, azim ve mecid olarak niteledi. Kürsî, Arştan başkadır. Arş Allah'ın üzerine istiva ettiği şeydir. Kürsi ise İki ayağını bastığı yerdir. (Bk. İbn Ebi Şeybe, *Kitabu'l-Arş*, s. 61; Abdullah b. Ahmed, *Kitabu's-Sunne*, 407; Darimi, *er-Red ale'l-Merisi*, 71, 74; İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, I/231-233; Uşeymin, *Şerhu Lümatu'l-İtikad*, s. 61-64.
[24] Beyhaki, *el-Esma*, s. 423; Darimi, *er-Red ale'l Cehmiyye*, s. 70; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI/20.
[25] Uşeymin, *Şerhu Lümatu'l-İtikad*, s. 61-65.
[26] Uluv, Allah'ın kitap, sünnet ve Selefin icmasıyla sabit sıfatlarındandır. (2/Bakara-255). Onu tahrifsiz, tatilsiz, tekyifsiz ve temsilsiz kabul etmek gerekir. O Allah'a uygun şekilde hakikidir. Uluvv iki kısma ayrılır: 1. Sıfat olan uluvv: Allah'ın sıfatlarının yüce olması manasındadır. Onda her yönden nakısa yoktur. (2/Bakara-255). 2. Zatına delalet eden uluvv: Allah'ın zatının bütün mahluklarının üstünde olması manasındadır. (Mülk-17). Selef,

İmam Malik b. Enes'e "Ya Eba Abdullah "Rahman Arş'a istiva etti" (Ta-Ha-20) Nasıl istiva etti/İstiva nasıldır?" diye soruldu. O da "İstiva meçhul değildir, keyfiyetini sormak makul değildir, Ona iman etmek vaciptir, hakkında soru sormak bidattir" dedi. Sonra adamın dışarı çıkarılmasını emretti ve adam çıkarıldı.[27]

İçeriği itibariyle, Kur'an ve hadiste yer alan, Allah hakkındaki bu nitelemeler için, insanlara ait dil kullanılmış olmasının kaçınılmaz bir sonucu ortaya çıkan sıfatlar meselesinin, İslamın başlangıcından itibaren mevcut olduğunu söyleyebilecek herhangi bir delile sahip değiliz. Bu ise, Allah'ın sıfatlarının, Hz. Peygamber ve ashabı devrinde herhangi bir probleme yol açmamış olmasıyla[28] açıklanabilir. O halde, Hz. Peygamber ve ashabı devrinde sözkonusu edilmediği kesin olan sıfatlar meselesi ne zaman ortaya çıkmıştır? Sıfatlar meselesinin ortaya çıkışında, bütün sıfatların değil, belli bazı sıfatların diğerlerinden daha fazla tartışma konusu edildiği, daha sonra gelişen olaylara ve şartlara göre diğer sıfatların da ele alınmasıyla, bir "sıfatlar meselesi"nin teşekkül ettiği ve bu devreden sonra sıfatlar meselesi dendiğinde bütün sıfatlar kastedilmiştir, şeklinde bir açıklama getirmek mümkündür. Bu konunun ilk önce sıfatların inkarı düşüncesiyle ortaya çıktığı görülür. Kaynaklar, Allah'ın sıfatlarının inkarı konusunda, genellikle Ca'd b. Dirhem den bahsederler. Aynı zamanda "cebr" akidesini Müslümanlar arasına yayan ilk şahıs olduğu da görülen Ca'd'ın, Allah'ın sıfatlarının inkarı demek olan "ta'til" ile, Kur'an'ın mahluk olduğu inancını ilk olarak ortaya atan kimse olduğu genellikle kabul edilmektedir.[29] Ancak Watt, özellikle Kur'an'ın mahluk olduğu görüşünün, Ca'd ile başlatılmasını doğru bulmamakta ve bunu, Kur'an'ın yaratılmış olduğuna inananları, kötü şöhrete sahip bir kimse ile irtibatlandırmak suretiyle itibardan düşürmek gayreti olarak değerlendirmeyi daha doğru bulmaktadır.[30] O, C.Heinrich Becker'in, Kur'an'ın yaratılmışlığı

Allah'ın uluv sıfatının varlığına ve semada oluşuna icma etmiştir. Onları tahrifsiz, tatilsiz, tekyifsiz ve temsilsiz kabul etmek gerekir. Tatil ehli Allah'ın zatıyla semada oluşunu inkar etmişlerdir ve onun manasını semada olan onun mülkü ve saltanatıdır şeklinde yorumlamışlardır. Ancak, Allah'ın mülkü ve saltanatı gökte olduğu gibi yerdedir de. O Kemal sıfatı olduğu için akıl buna delalet eder. Fıtratta buna delalet eder. Çünkü, halk (mahlukat) Allah'ın semada olduğunu kabul edecek fıtratta yaratılmıştır. Allah'ın semada oluşunun doğru anlamı, Allahın semanın üzerinde oluşu demektir. "fi" "ala" manasındadır. Mekan zarfı anlamında değildir. Çünkü sema Allah'ı kuşatamaz veya Onun "fi'l-uluvv" olması semanın da Uluvv olması manasındadır. Ondan maksat semanın bina oluşu değildir. Bk. Uşeymin, *Şerhu Lümatu'l-İtikad*, s. 65-68.

[27] Bk. İbn Kudame, *el-Uluvv*, s. 104; Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 55; el-Lalekai, *Şerhu Usuli'l-İtikad*, 664; Sabuni, *Akidetu's-Selef*, s. 24-26; Beyhaki, *el-Esma ve's-Sıfat*, 408; İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, 5/365. Malik'in cevabı olan "İstiva meçhul değildir" demek, Manası malumdur ve o uluvv ve istikrardır. "Onun nasıllığını sormak makul değildir" demek İstivanın nasıllığına akılla ulaşılmaz; çünkü Allah'ın sıfatlarının nasıllığına akılla ulaşmaktan yüce ve ötedir. "Ona iman" demek yani istivaya iman demektir. "Vaciptir" Kitap ve sünnette varid olduğu için. "Onun hakkında soru sormak" yani keyfiyeti hakkında soru sormak, Peygamber ve ashabı döneminde olmadığı için "bidattir". Sonra, insanları akideleri konusunda fitneye düşürmesinden korktuğu için, onun mescitten dışarı çıkarılmasını emreder. Uşeymin, *Şerhu Lümatu'l-İtikad*, s. 69.

[28] Makrizi, Ashab devrinde, hiç kimsenin sıfatlar konusunda Peygambere soru sormadığını belirtir. *Hıtat*, II/356.

[29] Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar*, s. 58 vd.

[30] Watt, *İsl. Düş. Teşekkül Devri*, s. 305.

meselesinin Hıristiyanlarla Müslümanların Hz. İsa'nın Allah'ın kelimesi olmasıyla ilgili münakaşalardan sonra ortaya çıktığını ileri sürmesini de pek faydalı bulmamakta[31] ve bunun kader inancı ile ilgili olarak tartışma konusu yapılmış olabileceği üzerinde durmaktadır. Koçyiğit ise, meselenin, Allah'ın sıfatlarını nefyetmenin sonucu olarak, ortaya çıktığını göz önünde bulundurarak "ta'til" meselesinin Yahudi kaynaklı olabileceğini, ama sıfatların inkarının daha çok Hıristiyanlığa bağlandığını ve bu meselede rol oynayan en önemli şahsın Yuhanna ed-Dımeşki olduğunu belirtir.[32] Her ne kadar eski yeni kaynaklar bu konuya Ca'd b. Dirhem'in kaynaklık ettiği konusunda hemfikir olduğu görülse de, Watt'ında dikkat çektiği gibi, ona bu yakıştırmanın sonradan Hanbeliler tarafından yaftalandığı fikri de gözden uzak tutulmaması gereken bir ayrıntı olarak düşünülmesi gerekmektedir.

Kaynaklarda aynı fikrin Cehm b. Saffan tarafından Ca'd'dan alındığı ve bazı ilaveler yaparak yayılmaya başlandığı ve adına "Cehmiyye" denilen mezhebin temellerinin atıldığı ifade edilmektedir. Mukatil b. Süleyman ile sıfatlar konusunda tartışan Cehm, mezhebini, Kur'an ayetlerini tevil etme esası üzerine kurmuş ve işe önce Kur'an'da mevcut olan Allah'ın sıfatlarıyla ilgili ayetlerden başlamış ve bunların tevili neticesinde, O'nun zatından ayrı bütün sıfatlarını nefy, ahirette gözle görülmesini red ve nihayet O'nun hakikatte "mütekellim" olmadığını beyanla, Kur'an'ın mahluk olduğu neticesine varmıştır.[33] Cehm'in sıfatların inkarı akidesini geliştirmiş olması sonucunda, Ca'd ikinci planda kalmış ve bilahare ismi tamamaen unutularak, ortaya attığı görüşler, onun yerine Cehm'in adıyla anılmış ve bu şekilde "Cehmiyye" teşekkül etmeye başlamıştır. Yine aynı sebeple, Ashabu'l-Hadis de, sıfatlar konusundaki mücadelesinde tenkitlerini, Ca'd yerine Cehm'e veya Cehmiyye'ye yöneltmiş, sıfatların inkarıyla ilgili her hususu, "Cehmîlik" olarak nitelemiştir.

Allah'ın sıfatlarının inkarının Cehm'in görüşü olarak yayılmaya başlamasıyla Ehl-i Hadis, onun bu görüşlerine karşı asırlar boyu devam edecek olan uzun bir mücadeleye girişmiş; o zamana kadar sıfatlarla ilgili ayet ve hadisleri sadece rivayet etmek ve onları olduğu gibi kabul etmekle yetinirken, bu konudaki ayet ve hadislerin nasıl bir anlayış içerisinde ele alınması gerektiği konusundaki kendi görüşlerini oluşturmaya ve yöntem esaslarını tespite başlamıştır. Ca'd ve Cehm'in sıfatlar konusundaki görüşlerinin sıfatları inkar olarak görülmesi sebebiyle, bu görüşleri "tatil" ve taraftarları da "Mu'attıla" olarak nitelenmiş

---

[31] Watt, *İsl. Düş. Teş.Devri*, s. 305-306 vd. Afifi , Yahudi, Hristiyan ve Kadim Yunan düşüncesinde olduğu gibi, İslam düşüncesinde de "kelime/logos" nazariyelerinin geliştirildiğini ifade ederek, İslam düşüncesinde Kelamcıların ve Hadisçilerin "Allah'ın Kelamı" ve Kur'an'ın kıdemi, Sufilerin "lâhût-nâsût", Şia'nın "Masum imam", Gazali'nin "el-Muta", görüşlerini incelemiştir. Bk. "Müslümanların Logos/Kelime Nazariyeleri", s. 61-106.

[32] Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar*, s. 59. Bu konuda ve sıfatlarla ilgili hadislerin olduğu gibi kabul edilmesi hk. ayrıntılı bilgi için bk. Beyhaki, *el-Esma ve's-Sıfat*, s. 453; İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/39; V/89; İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlm*, s. 366; Darimi, *es-Sunen*, I/54-55; Sabuni, *Akidetu's-Selef*, s.118-119.

[33] Kasimi, *Tarihu'l-Cehmiyye*, s. 13, 157;Taberi,*Tarih*,VI/4

ve bundan sonra, bu iki kelime, sıfatların inkarı görüşünün taraftarları için kullanılan bir isim haline gelmiştir: Cehmiyye-Mu'attıla. Bu sebeple Ashabu'l-Hadis, sıfatlar meselesindeki bütün çabasını, Cehmiyye-Mu'attıla ile mücadeleye hasretmiş ve mevcut diğer mezheplerden ziyade, Cehmiyye-Mu'attıla'nın görüşlerini reddetmeye ve her fırsatta onların Müslümanların akideleri üzerinde tahribata yol açabilecek yıkıcı ve zararlı etkileri önlemeye çalışmıştır. Ashabu'l-Hadis, bunların reddi için pek çok risale yazmıştır.

1. SIFATLAR MESELESİNİN HANBELİLER AÇISINDAN ÖNEMİ:

Allah'a iman konusunun iki temel unsuru olan "Tevhid" ve "Sıfatlar" meseleleri, Hz. Peygamber ve Sahabe döneminde, Kur'an'ın ve Hadislerin konuyla ilgili açıklamalarının teslimiyetle kabulü ve bu konularda münakaşa zeminin ortaya çıkmamasına Hz. Peygamberin özel bir itina göstermesi sebebiyle, zihinleri meşgul eden bir problem olmaktan uzak kalmıştır. Sahabe devrinden sonra, İslam'ın Allah anlayışını bu saf haliyle muhafaza ve idameye çalışan, onu her türlü yabancı unsurlardan korumaya itina gösteren bu zihniyetin, özellikle hicri II.asrın başlarından itibaren Ashabu'l-Hadis tarafından temsil edilmeye başlandığı görülmektedir. "Sünnet"i Hz. Peygamberin din ile ilgili olarak ümmetine öğrettiği hususların tamamı olarak anlayan ve ona sarılan ve onu "din" telakki eden, kendinden öncekilerden devraldığı bu mirası muhafaza ve doğru bir şekilde daha sonraki nesillere naklinden başka hiçbir endişesi olmayan Ashabu'l-Hadis, bütün "Esmau'l-Hüsna"sıyla, Kur'an ve Hadis'te zikredilmiş olan bütün sıfatlarıyla, O'na inanmakta ve bu konuda hiçbir şeyin terk edilmemiş, hiçbir şeyde anlaşılması güç, karanlık nokta bırakılmamış olduğuna inanmaktaydılar. Onların Allah inancını oluşturan Kur'an ayetleri ve hadisler, Allah'ın varlığını ve vahdaniyetini ispat ile birlikte, O'nu "Allah" veya "ilah" isimlerine inhisar eden müphem ve mücerret bir kavram olarak bırakmamış, fakat Kadir-i Mutlak bir zat olarak, bir çok sıfatla tavsif etmiştir. Ancak, Kuran ve hadisler, yüz, göz, el, parmak ve ayak gibi sıfatların hakiki veya mecazi manalarda kullanıldığına dair en küçük bir işarette de bulunmamışlardır.[34] Daha sonraki devirlerde, özellikle Hanbelilerde bütün sıfatların mecazi değil, Allah'ın şanına yakışır şekilde hakiki olduğu anlayışı hakim olmuştur.[35]

Selef'in, özetlemeye çalıştığımız bu Allah inancı, daha sonra, Ca'd ve Cehm'in ortaya attığı görüşlerle karşı karşıya kalmıştır. Kaynağında yabancı -özellikle Hıristiyan- tesirlerin varlığı kuvvetle muhtemel olan ve ağırlık noktasını Allah'ın sıfatlarını inkar demek olan "ta'til"in teşkil ettiği bu görüşlerin; Kur'an ve Hadis'te geçen sıfatların ispatına son derece önem veren ve bunları kabul etmenin Kur'an ve Hadis'i kabul; reddetmenin ise bu ikisini

[34] Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar*, s. 112-125.
[35] Bk. Uşeymin, *Şerhu Lümati'l-İtikad*, s. 48-68.

inkar anlamına geldiğini söyleyen Ashabu'l-Hadis tarafından reddedilmesi elbette kaçınılmaz olacaktır. Ashabu'l-Hadis'in, Cehm'in ve Cehmiyye'nin Allah'ın sıfatlarını inkar etmelerinin esas hedefinin, Allah'ı, herhangi bir sıfatla tavsif edilemeyen bir "yok" haline getirmek olduğunu söylemeleri,[36] sıfatlar konusunun onların nazarındaki önemini açık bir şekilde ortaya koymakta ve sıfatların inkarına son derece şiddetle karşı çıkmalarını daha iyi anlamaya yardımcı olmaktadır. Ayrıca Mutezile'nin sıfatlar konusunda Cehmiyye ile aynı görüşte olması ve sıfatlarla ilgili hadisleri teşbih ifade ettiği veya akla aykırı olmaları gerekçesiyle red veya inkar etmeleri Ashabu'l-Hadis'in bu konu üzerinde durmaya önem vermelerinin sebeplerindendir.[37] Bu sebeple Ashabu'l-Hadise "Sıfatiyye" ve "Müsbite" isimleri de verilmiştir.

Ahmed b. Hanbel'in "Allah dünya semasına iner", "Allah kıyamette görülür" ve buna benzer hadisler hakkında "Bunlara nasıllığını, manasını araştırmadan, zahirine muhalif mana vermeden manası nedir demeyiz, onlardan hiçbir şeyi reddetmeden, inanırız, tasdik ederiz ve Peygamberin getirdiği şeyin hak olduğunu biliriz. Peygambere karşı çıkmayız ve Allah'ı kendisini vasfettiğinden daha fazla vasfetmeyiz. Ne dediyse onu deriz, kendisini vasfettiğiyle vasfederiz bunu aşmayız. Vasfedenlerin vasfı tam olmaz. Kur'an'ın muhkem ve müteşabih tamamına inanırız. Onun sıfatlarından hiçbir sıfat iftiracının iftirası olarak inmemiştir. Kur'an ve hadisin çizdiği sınırı aşmayız. Bunun künhünün nasıl olduğunu bilmeyiz ancak resulü tasdikleriz, Kur'an'ı kabul ederiz" dediği nakledilir.[38]

Şafiî'nin "Ben Allah'a ve Allah'ın murad ettiği üzere Allah'tan gelenlere, Resulullah'a ve Resulullah'ın murad ettiği üzere Resulullah'tan gelenlere iman ettim" [39] ve "Allah'ın isimleri ve sıfatları vardır. Bir kimsenin onları reddetmeye delil bulması imkansızdır. Şayet hakkında delil sabit olduktan sonra bir kimse muhalif olursa o kimse kafirdir. Ama delil sabit olmadan önce muhalif olursa bilgisizliği sebebiyle mazurdur. Çünkü bu ilme akılla, rey ve düşünme ile ulaşılamaz. Bu sıfatlar sabittir ve onlar hakkında teşbihten uzak durmak gerekir. Allah'ın kendisini nefyettiği (Şura-11) gibi"[40] dediği rivayet edilir. Şafii'ye göre, Müslümanın inanması gereken hakikatlere inanır ve aksine bir söz söylemezse, o dünya ve ahirette kurtuluş yolunu tutmuş olur. Allah'tan Kitabu'l-Mübin'de gelen şeylere Allah'ın irade ettiği şekilde, Resulullah'tan Resulullah'ın sünnetinde gelen şeylere Resulullah'ın irade ettiği şekilde

---

[36] Hammad b. Zeyd, Cehmiyye'nin, Allah'ın sıfatları konusundaki görüşlerinin sonunda " Gökte bir ilah yoktur" demeye varacağını söylüyor. Bk. Hallal, *es-Sunne*, V/127; İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/52, 138, 184-185.

[37] İbn Kuteybe, Mutezile'nin akla aykırı olduğu ve teşbih ifade ettiği için reddettikleri hadislerin, rüyet, (*Tevilu Muhtelifi'l-Hadis*, s. 204-208), Isba', (s. 208-210), yed, (s. 210-211; 215-217)), teaccub, (s. 211-212); suret (s. 217-222); kurb, (s. 224); nüzul, (s. 270-276) konularında olduğunu ifade etmektedir.

[38] Bk.İbnu'l-Kayyim, *es-Sevaiku'l-Münzele*, I/265; İbn Mevsuli, *Muhtasaru es-Sevaiku'l-Mürsele*, II/251; İbnu'l-Cevzi, *Menakibu'l-İmam Ahmed*, s. 156; Zehebi,*Tarihu'l-İslam*, s. 27.

[39] Bk. İbn Teymiyye, *er-Risaletu'l-Mediniyye*, s. 121 (*el-Feteva el-Hameviyye* ile birlikte).

[40] Bk. İbn Kayyım, *İçtimau'l-Cuyuşi'l-İslamiyye*, s. 59.

ziyadesiz, noksansız ve tahrifsiz olarak iman etmek. Bu söz, tevil, temsil ehline cevaptır. Çünkü onlardan her biri Allah'tan ve Resulullah'tan gelen şeylere Allah'ın ve Resulullah'ın muradı üzere inanmamıştır. Tevil ehli noksanlıkta, temsil ehli ziyadede bulunmuştur.

Sıfatlar hakkında Selef'in izlediği yöntem, Allah'ın Kitabında ve resulünün sünnetinde Allah'ın sıfatları ile ilgili olanı Allah ve resulünün muradı ile uyuşmayan tevile kalkışmaksızın ikrar ve ispattır. Bu sebeple, Hanbeliler, Allah'ın sıfatlarını ispata özellikle itina göstermiş ve bu konudaki hadisleri rivayet etmek suretiyle muhaliflerine karşılık vermeye ve onların bu hadislere yönelttiği itirazları reddederek, hadisleri müdafaaya çalışmışlardır. Onlar, hadislerdeki sıfatların ispatını aynı zamanda hadislerin müdafaası olarak değerlendirmişlerdir. Yani onların sıfatlar üzerinde durmalarının bir sebebi de hadislerin inkarı sebebiyledir. Şu halde sıfatların kabulünün, Kur'an ve Hadisleri kabul, onları reddetmenin bu ikisini inkar etmek olduğu inancı, Hanbelilerin sıfatlar meselesine büyük bir önem vermelerine sebep olmuştur, denilebilir.[41]

2. SIFATLAR MESELESİNDE ASHABU'L-HADİS'İN METODU

a. SIFAT AYET VE HADİSLERİNİN TESLİM VE KABULÜ

Hanbeliler, Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in bildirdiği Allah'ın sıfatlarına iman ve teslim ve kabule rıza göstermek ve red, tevil, teşbih, temsil ve benzeri şekillerde onlara karşı koymayı terk etmenin vacip olduğu; lafız olarak onları kabul ve onların manalarına karşı çıkmayı terk etmenin zorunlu olduğu görüşündedirler. "Onun ilmini Allah'a, sorumluluğunu da onu nakleden peygambere bırakırız. Bunu, Allah'ın mübin olan kitabında "İlimde derinleşmiş olanlar ise: 'Ona inandık. Hepsi Rabbimizin katındandır' derler" (Al-i İmran-7) sözüyle övdüğü "İlimde derinleşenlerin" yoluna uyarak yaparız. Allah, Kur'an-ı Kerim'in müteşabihini tevile yeltenen kimseyi yermede "İşte kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun teviline yeltenmek için müteşabih ayetlere yapışıp, onlarla uğraşır dururlar. Halbuki onun tevilini ancak Allah bilir" (Ali İmran-7) dedi. Bu şekilde tevile yeltenmeyi zeyğ içinde bulunmanın alameti saydı ve fitneye yeltenmeyi yermeye bağladı. Sonra "Onun tevilini ancak Allah bilir" sözüyle tevillerini geçersiz saymış ve kastettikleri şeyi kesip atmıştır".[42]

Selefiyeye göre, ayet ve hadislerin manaları, sahabenin, anladığı kadardır. Ashab, naslardan ne anlamışsa İslam odur. Bunun dışında kalan rey, kıyas, tevil, tefsir, icma, ilham dinden değildir. Selefiye bu konudaki düşüncelerini hiçbir şüphe ve terddüde yer bırakmayacak şekilde açık ve net bir üslup ile belirtmiştir.[43]

---

[41] Bk. İbn Kudame, *Lümatu'l-İtikad*, s. 9-14. Zeynüddin Mer'iyyi b. Yusuf el-Makdisi, *Ekavilu's-Sıkat*, s. 6-7.
[42] İbn Kudame, *Lümatu'l-İtikad*, s. 32.
[43] Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, s. 45.

b. SIFATLARIN İSPATI:

Allah'ın sıfatlarıyla ilgili ayet ve hadisler müspet bir karakterdedir. Bunun istisnası (Şuara-11) ayetidir. Hadislerde de selbi tavsiflerin çok sınırlı olarak yer aldığı görülür.[44] Bu nitelemelere göre Allah'ın vechi, sureti, aynı, yedi, kabzası, yemini, ısbaı, sakı ve kademi vardır ve Allah konuşur, taaccüb eder, güler, Arş'a istiva eder, yeryüzü semasına iner, gelir ve kıyamet günü görülür.

Ashabu'l-Hadis'in Allah'ın sıfatları konusunda kabul ettiği yöntem "Allah'a kendisinin kitabında ve resulünün vasfettiği şekilde tahrifsiz, tatilsiz,[45] tekyifsiz, temsilsiz, tevilsiz[46] iman etmektir. Onlar Allah'a güzel isimleri ve yüce sıfatlarıyla iman ederler, kendisini vasfettiği isim ve sıfatları nefyetmezler, kelimelerin anlamlarını bozmazlar, isimlerinde ve ayetlerinde ilhada[47] düşmezler, sıfat ve isimlerin nasıllığını araştırmazlar, Allah'ın sıfatlarını yaratılmışların sıfatlarına benzetmezler, sıfatları iptal etmezler, çünkü Allah öyle isimlendirmemiştir, O'nun dengi ve benzeri yoktur, Allah yaratılmışlarla kıyas edilmez. Çünkü Allah "Hiçbir şey O'na benzemez" (Şura-11) buyurmuştur."[48]

Ashabu'l-Hadis Allah'ın sıfatları konusunda Kur'an ve hadislerdeki bütün sıfat ve isimleri olduğu gibi kabul etmiş, hiçbirini red ve inkar yoluna gitmemiştir.[49] Onların tavrını kısaca "isbat" kelimesiyle ifade edebiliriz.[50]

Burada Wolfson'un değerlendirmesine yer vermek istiyoruz: "Hristiyanlık'ta olduğu gibi, sünni İslam'da da Tanrı'nın cismânî bir varlık yada beden sahibi bir varlık olarak nitelenip nitelenemeyeceği konusunda bir görüş ayrılığı, belki de yalnızca sözel bir görüş ayrılığı ortaya çıktı. Sünniler arasında, Tanrı'nın yaratılmış varlıklara benzetilmesi aleyhinde Kur'an'ın esaslı yasağına (Şura-11 ve İhlas-4) rağmen, O'nun cisimliğinin yahut bedeninin başka hiçbir şeye benzemediği anlamında olmak şartıyla, Tanrı'nın cismânî yahut hatta bir beden sahibi olarak tasavvur edilmesinin caiz olduğunu kabul eden kimseler vardı. Bu yüzden, 'Hanbeliler ve onların bir çok taraftarı' gibi 'bir çok Müslüman' hakkında konuşurken İbn Rüşd, onların 'Tanrı'nın başka cisimlere benzemeyen bir cisim olduğuna' inandıklarını söyler.[51] İbn Haldun, 'Mücessime' diye nitelediği bazı Müslümanlara atıfla 'onların, başka cisimlere

---

[44] Mesela, Deccal ile ilgili bir hadiste, Allah'ın a'ver (şaşı) olmadığı belirtilmektedir. Bk.Malati, *et-Tenbih*, s. 93.
[45] Bk. İbn Teymiyye, *el-Feteva el-Hamaviyye*, s. 95; İsfereyani, *Levami'ul-Envâr*, I/23.
[46] Bk. İbn Teymiyye, *Deru Taarru-di'l-Akl ve'n-Nakl*, V/321; *Feteva el-Hamaviyye*, s. 105-107.
[47] Bk. İbnu'l-Cevzi, *Muhtasaru Sevaiku'l-Mürsele*, II/110.
[48] M.Sıddık Hasan Han el-Kannuci, *Katfu's-Semer fi Beyani Akideti Ehli'l-Eser*, s. 31-32, Kahire 1404-1984.
[49] Bk. Sabuni, *Akideti's-Selef*, s. 106, 63; 161. (tez.); Mer'îy b. Yusuf el-Makdisi, *Ekavulu's-Sıkat*, s. 9.
[50] Bağdadi "Sıfatlarla ilgili sahih hadisler konusunda selef mezhebinin anlayışının, bunları "isbat" etmek ve zahirleri üzere kabul etmek olduğunu" zikreder. Bk. Zehebi, *Tezkire*, III/1142.
[51] İbn Rüşd *el-Keşf*, s. 60, II/13-14; Eşari, *Makalat*, s. 33, II/10, 11; s. 208, I/1. (Ritter baskısı).

benzememek şartıyla, Tanrı'nın cismaniliğini tasdik ettiklerini' söyler.[52] Kendisi de Tanrı'nın cismaniliğine inanan İbn Hazm, 'Eğer bize, içinde Tanrı'nın cisim olduğu söylenen bir Kur'an metni gösterilmişse bizim görevimizin bu inancı kabul etmek, ancak daha sonra onu, O başka cisimlere benzemeyen bir cisimdir, diye nitelemek olduğunu'[53] ileri sürer."[54]

İbn Teymiyye de, Selef'in sıfatları ispatı ile ilgili olarak, hadis ulemasının topladığı rivayetlerin sayısının, ancak Allah'ın bilebileceği kadar çok olduğunu, herhangi bir kimsenin sıfatların inkarı konusunda, Selef'ten tek bir harf olsun nakledilmiş olduğunu gösteremeyeceğini, olsa olsa nefy ile ilgili uydurma rivayetlerin söz konusu olabileceğini söyler. İbn Teymiyye, Selef'in tamamının sıfatların inkarına karşı çıktıklarını, sıfatları ispat edip, bunu açıkça ifade ettiklerini ve onların sıfatları kabul ve sıfatları inkar edenlerin görüşlerini reddetme hususundaki sözlerinin pek çok olduğunu söyledikten sonra; Malik b. Enes, Sufyan es-Sevri, Evzai, Ebu Hanife, Hammad b.Zeyd, Hammad b. Seleme, Abdurrahman b.Mehdi, Veki b. El-Cerrah, Şafii, Ahmed b. Hanbel, İshak b. Rahaveyh ve Ebu Ubeyd el-Kasım b. Sellam gibi meşhur imamlar ile, Malik, Şafii, Ebu Hanife ve Ahmed b. Hanbel'in ashabından olan imamları zikrederek, onlardan bu konuda sayısız rivayet nakledildiğini sözlerine ilave eder.[55]

Sabunî de benzer şeyleri söyler: "Ashabu'l-Hadis, Rablerini Kur'an'da ve Resulullah'ın, adil ve sika ravilerin rivayet ettiği sahih haberlerinde mevcut sıfatlarıyla bilirler ve Allah'ın, Kitabı'nda veya Resulünün dilinden kendisi için kabul ettiği sıfatları kabul ederler."[56]

Malik b. Enes, "Sıfat Hadisleri"ni reddeden birinden bahsedildiği zaman, Ömer b. Abdilaziz'in şu sözünü naklederdi: 'Resulullah'ın ve ondan sonra gelen halifelerin koydukları sünnetler vardır; bunlara tabi olmak, Allah'ın Kitabı'nı tasdik, Allah'a itaat yolunda kemale erişme ve Allah'ın dinini destekleyecek bir kuvvet demektir. Hiç kimsenin bunları değiştirmesi, bu hadislere muhalif görüşlerle meşgul olması caiz değildir. Her kim bu hadislere uyarsa hidayeti bulur, her kim de onlara muhalefet eder de 'müminlerinkinden başka bir yola giderse, Allah onu döndüğü yöne döndürür ve cehenneme sokar, orası ne kötü bir dönüş yeridir".[57]

İbn Macişun da, Kur'an ve Sünnet'te yer alan sıfatları kabul ettiğini şöyle anlatır: "Allah kendisini ne ile vasfetmiş ve Resulü'nün dilinden kendisine ne gibi isimler vermişse, biz de bunları kabul ederiz; bunların dışında başka bir sıfat arama külfetine girmeyiz. Zikredilen sıfatları inkar etmeyiz, zikredilmeyenleri de bilmeye çalışmayız."[58]

---

[52] İbn Haldun, *Mukaddime*, III/52, I/20; krş. s. 38, II/1-4.
[53] İbn Hazm, *el-Fasl*, II/118; I/25- s. 119, I/1.
[54] Wolfson, H. Austryn, *Kelam Felsefeleri*, s. 57-58, Çev. Kasım Turhan, İstanbul 2001.
[55] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*,V/169-170,180.Hadis uydurma daha çok iman ve sıfatlar konusunda olmuştur.
[56] Sabuni, *Akidetu's-Selef*, s. 106. Benzer ifadeler için bk. İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, s. 22, 22, 35.
[57] 4/Nisa-119; İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/40.
[58] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/45.

Şafii ise, Sıfatlara iman konusunda "Allah'ın isim ve sıfatları vardır. Allah bunları Kitabı'nda zikretmiş, Peygamberi de bunları ümmetine bildirmiştir. Kimse bunları reddedemez. Bunlar Kur'an'da zikredilmiş ve adil ravilerle Resulullah'tan sahih olarak bize gelmiştir. Bu delilleri işittikten sonra, kim bunları inkar ederse kafir olur; fakat işitmemiş, duymamış olursa, bilmediği için mazurdur. Çünkü bu sıfatlar, akıl, düşünce ve tefekkür ile bilinebilecek şeyler değildir."[59] ve "Ben Allah'a ve Allah'ın muradı üzere Allah'tan gelenlere, Resulullah'a ve Resulullah'ın muradı üzere Resulullahtan gelenlere iman ettim"[60] demektedir.

Ahmed b. Hanbel, "Allah Kur'an ve Sünnet ve icmaın vacib kıldığı sıfatlarla mevsuftur" der ve "Vasfedenler vasfedinceye kadar Allah bu sıfatlarla mevsuf değil idi" diyenin dinden çıkacağını;[61] Allah'ın isim ve sıfatlarının ezelden beri var olduğunu söyleyenlere, Cehmiyye'nin "o zaman siz, Hıristiyanlar gibi Allah'ın yanında, ondan başka ezelilerin bulunduğunu söylemiş oluyorsunuz" şeklindeki itirazına; "O, isimleri ve sıfatlarıyla Bir'dir. Biz O'nu ancak 'sıfatlarıyla bir' olarak vasfederiz" cevabının verileceğini söylemiştir.[62] O, Allah'ın kendisinin zikrettiği sıfatlar dışında, başka bir sıfatla tavsif edilemeyeceğini de ifade etmiştir: "Allah kendini vasfettiği veya Resulünün vasfettiği sıfatlarla vasfedilir, Kur'an ve hadisin dediğinin dışına çıkılmaz",[63] "Allah'ın sıfatları ancak sem'le bilinebilir".[64] İbn Kuteybe, Allah'ın; hilm, kudret, afv ve celal gibi sıfatlarını inkar edenlere karşı, bu sıfatların varlığını ispat etmeye çalışmış,[65] Hanbeli Osman b. Said ed-Darimi de, Allah'ı, kendisinin ve Resulü'nün zikrettiği sıfatlarla vasfettiğini söylemiştir.[66]

İbn Teymiyye de, "Allah Teala, bizzat kendisinin, Kur'an'da kendisini ve elçisinin O'nu vasfettiği sıfatlardan başka sıfatlarla tavsif olunmaz. Bu hususta Kur'an ve Hadisin dışına çıkılmaz. Biz şunu biliriz ki, Allah Tealanın, bu sıfatlarla tavsifi haktır; bunda gerçeğe aykırı hiçbir husus yoktur ve manası, Allah Tealanın, sözleriyle murad ettiği mana olarak bilinir. Bununla beraber, O'nun esma ve sıfatlarıyla birlikte zikredilen mukaddes nefsi ve fiilleri bakımından hiçbir benzeri yoktur. Biz, O'nun hakikatten bir zatı, hakikaten fiilleri, hakikaten sıfatları olduğuna; fakat ne zatında, ne sıfatlarında ve ne de fiillerinde hiçbir şeyin onun benzeri, misli olmadığına inanırız. O, noksanlık ve hudûsu gerektiren her şeyden münezzehtir; kemale müstehaktır" demektedir.[67]

---

[59] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/263-264; İbn Kayyım, *İctimau'l-Cuyuşi'l-İslamiyye*, s. 59.
[60] Bk. İbn Kudame el-Makdisi, *Şerhu Lümati'l-İtikad*, s. 36; İbn Teymiyye, *er-Risaletü'l-Mediniyye*, s. 121.
[61] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/253.
[62] İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, XIII/322.
[63] İbn Ebi Ya'la,*Tabakat*,II/181,264; İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*,V/26.
[64] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/253.
[65] Bk. İbn Kuteybe, *el-İhtilaf fi'l-Lafz*, s. 23-25.
[66] Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 1.
[67] İbn Teymiyye, *Risaletü'l-Hamaviyye*, (Mecmuatu'r-Resail), I/428.

Zeynuddin Meriyyi b. Yusuf el-Makdisi de bazı muhakkiklerin "Allah'ın sıfatları bütünlük ve sabit olma yönünden malumdur, tekyif ve tahdid yönünden ise gayr-ı akıldır, İnanan kimse bir yönden onları kavrayabilir, diğer yönden kavrayamaz, ispat ve var olma yönünden kavranabilir, tekyif ve tahdid yönünden kavranamaz" dediklerini nakleder.[68]

Hanbeliler sıfatlarla ilgili ayet ve hadisleri teşbih ve tekyifsiz zahiri anlamlarıyla kabul ederler. Bu görüşlerini şu şekilde delillendirmişlerdir: Sıfatlar hakkında konuşmak zat hakkında konuşmanın bir alt koludur. Zatın ispatı vücudun ispatıdır, keyfiyetin ispatı değil. Aynı şekilde Allah'ın sıfatlarının ispatı da varlığının ispatıdır, tahdid ve tekyifin ispatı değildir.[69] İbn Abdilberr de "Ehl-i Sünnet Kur'an ve sünnette varid olan sıfatları ikrar ve iman, onları mecazi değil hakiki manada anlama konusunda icma etmişlerdir, ancak onları tekyifsiz, tahdidsiz kabul etmişlerdir" demektedir.[70]

Ashabu'l-Hadis'in, sıfatları 'isbat' ettiğini gösteren bir husus ta onlara, "Müsbite", "Sıfatiyye" ve "Ehlu'l-İsbat" gibi isimlerin verilmesidir. Sıfat terimi, sıfatlar meselesiyle bağlantılı olarak kazandığı anlamı muhafaza ettiği ve Sıfatiyye[71] teriminin eşdeğeri olarak kullanılan Ashabu's-Sıfat[72] tabirinin parçası olduğu görülmektedir. Ancak, "Allah'ın başka varlıklara benzetilmesini uygun bulmayan ayetlere itibar etmeyerek Allah hakkında tasdik olunan terimleri zahiri anlamlarıyla anlayan bazı kimseler vardı. Bunlar başta Sıfatiyye tarafından reddedildiler ve küçük düşürücü tabir ile "Müşebbihe" olarak isimlendirildiler.[73] Müşebihe'yi reddedenler iki gruba ayrıldılar. Bir grup, sadece Allah ile öteki varlıklar arasında bir benzerlik kurmadan, Allah hakkında tasdik olunan bütün terimlerin onlar ne söylüyorsa, nasıllığı sorulmadan, kesinlikle gerçek manalarıyla anlaşılması gerektiği iddiasıyla yetindiler.[74] Diğer grupta Allah hakkında tasdik olunan herhangi bir terimin başka bir varlık hakkında tasdik olunan aynı terime benzemediğini söylemeye istekli idi, bununla birlikte ona farklı bir mana vermeksizin onların genel formülü "başka cisimlere benzemeyen bir cisim"dir.[75]

c. SIFATLAR MESELESİNDE HADİSLERİN DEĞERİ:

Ashabu'l-Hadis, sıfatlar konusunda delil olabilecek hadislerin, mütevatir olmasını şart koşmazlar, sahih olmasını yeterli görürler. Onlar için sıfatlarla ilgili hadislerin sahih olması, adil raviler tarafından mevsulen rivayet edilmiş olması, onların delil olarak kullanılması için

---

[68] Zeynuddin Meriyyi b. Yusuf el-Makdisi, *Akavilu's-Sıkat*, s. 140.
[69] Z. Meriyyi b. Yusuf el-Makdisi, *Akavilu's-Sıkat*, s. 137. "Onlar Allah'ın sıfatlarıdır, mahlukatın sıfatlarına benzemez, onlarda teşbihe inanmayız. Fakat Ahmed b. Hanbel ve diğerlerinden rivayet edildiği gibi anlarız."
[70] İbn Abdilberr, *et-Temhid*, VII/145; Zeynuddin Meriyyi b. Yusuf el-Makdisi, *Akavilu's-Sıkat*, s. 139.
[71] Şehristani, *el-Milel*, I/104.
[72] Eşari, *Makalat*, s. 171-172. (Ritter); I/252.
[73] Krş. Eşari, *el-İbane*, s. 53-54.
[74] Krş. Bağdadi, *el-Fark*, s. 304 (terc).
[75] Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 156-157, krş. s. 10-11.

yeterli görülmüştür. Şafii, sıfatlar konusunda delil olabilecek hadislerden bahisle, ravilerin adil olmasına temas etmiş,[76] bu suretle bu hadislerin sahih olmasını şart kıldığını göstermiştir.

Ahmed b. Hanbel vefatından bir gün önce, kendisine sıfatlarla ilgili hadislere dair soru soran birisine verdiği cevapta; sahih isnatlarla rivayet edilmişlerse, bu hadislerin olduğu gibi kabul edilip, bunlara iman edilmesi gerektiğini ve bunlardan hiç birinin reddedilmesinin mümkün olmadığını söylemiştir.[77] Ayrıca ilmi, "İlim yukardan gelen şeydir"[78] diye tarif etmiş bununla "İlim zaman itibariyle üstte bulunan sahabeden gelen rivayet ve nakillerdir" manasını kastetmiştir.[79] İbn Huzeyme de, sıfatlarla ilgili hadislerin sahih olması şartına temas etmiş; adil ravilerin mevsul olarak Resulullah'tan rivayet ettikleri hadislerde zikredilen sıfatları kabül ettiğini açıklamıştır.[80]

Eşari de, sahih rivayetlere ve adil ve sika ravilerin naklettikleri haberlere teslimiyetin, Ashabu'l-Hadis mezhebinde esas olduğunu, onların akaid esaslarını verdiği bölümde zikretmiş[81] ve bunun, kendi devrine kadar kabul edile gelmiş bir kaide olduğunu göstermiştir.

Hanbeliler, sıfatlar meselesinde hadislerin delil olabilmesi için, onların sahih olmasını şart koşmuş ve sahih olmayan hadislerin bu konuda delil olarak kullanılamayacağını söylemişlerdir.[82] Tevatür şartı aramaksızın, sahih olduğu görülen hadislerin, sıfatlar meselesi gibi, akaid ile ilgili bir konuda delil olarak kullanmalarına karşı, ilk dönemlerde herhangi bir itiraz konusu olmamıştır. Ancak sonraki dönemlerde ahad hadislerin sıfatlar meselesinde delil olamayacağı yönünde itirazlar gelmeye başlamıştır.[83] Sıfatlar konusunda, ahad olan hadislerin delil olamayacağı görüşüne, ileriki asırlarda, sünni çevrelerde de rastlanmaktadır.[84] Onlar, sıfatlar meselesinde ahad hadisleri kullandıkları gibi, bu hadislerin Kur'an'la tam bir mutabakat halinde olduğunu da ileri sürmüşlerdir.[85]

d. SIFATLAR KONUSUNA GİRMEKTEN KAÇINMALARI

Kur'an ve sahih hadislerde mevcut sıfatları kabul ettiklerini gördüğümüz Hanbeliler'in buna rağmen sıfatlar konusuna girmekten ve bu meseleyle meşgul olmaktan kaçındıkları

---

[76] Bk. İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/263-264. "Fîmâ ruviye anhu el-adl".
[77] Bk. İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/264; Hallal, *el-Akide*, s. 127. "İzâ kânet bi'esânîdin sıhâh".
[78] Ebu Talip el-Mekki, *Kûtu'l-Kulûb*, I/281, Mısır 1961.
[79] Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, s. 46.
[80] İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, s. 25, ayrıca bk. s. 22, 34, 36, 59, 138.
[81] Eşari, *Makalat*, s. 294. Bu konuda Sâbûnî de aynı şeyi söylemektedir. Bk. *Akidetu's-Selef*, s. 117.
[82] İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, I/11. "Bu kitapta maktu hadisleri zikretmedim. Çünkü bu sıfatlar meselesi, ancak Kur'an ve Sünnet ile anlaşılabilecek bir konudur. Ben Halık'ımın sıfatlarıyla ilgili olarak yalnız, Kur'an-da mevcut olanları veya Resulullah'tan sabit ve sahih isnatlarla nakledilmiş hadisleri delil olarak kabul ederim".
[83] İbn Şakul, "Sıfatlarla ilgili ahad hadislere bir çizgi çek. Benim nazarımda, bu hadislerle toprak aynı değerde-dir. Bu hadislerden ancak, aklın tasdik ettiklerini kabul ederim" şeklindeki bir itiraz karşısında, ahad hadislerin, sıfatlar konusunda delil olabileceğini çeşitli yönlerden ispat etmek zorunda kalmıştır.Bk.İbn Ebi Ya'la,age.II/118
[84] Bk. İbnu'l-Cevzi, *Defu Şubehi't-Teşbih*, s. 62.
[85] İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, XIII/304; İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, s. 47.

görülmektedir.[86] Malik b. Enes'in, münakaşa ve mücadeleye yol açar endişesiyle sıfatlarla ilgili hadislerin uluorta rivayetini yasaklamış olduğu,[87] yine onun, istiva hakkında soru soran birine, bu konuda soru sormanın bidat olduğunu söylediği,[88] keza, bidatten sakınılması gerektiğini söylediğinde kendisine, bidat ile ne kastettiğini soranlara, "Bidat ehli, Allah'ın isim ve sıfatları, kelamı, ilmi ve kudret gibi konularda sükut etmeyenlerdir" cevabını verdiği[89] görülmektedir. Şafii de, sıfatlar konusunda takip ettiği esaslar arasında, istiva konusuna dalmamayı da zikretmiştir: "Teşbihe kaçmaksızın iman ettim; temsile kaymaksızın tasdik ettim; bunun manasını idrak edemeyeceğimi nefsime kabul ettirdim ve bu konuya dalmaktan son derece uzak durdum."[90]

Ahmed b. Hanbel de bu konuda "Dininde Ehl-i Bid'a ile müşavere yapma, yolculukta onlardan bir kimse ile birlikte olma, Allah'ı kendisini vasfettiği sıfatlarla vasfet, Ashabu'l-Ehva ile tartışmaktan sakın" demektedir.[91]

İlk devirlerden beri mevcut olduğu görülen, sıfatlar meselesine girmeme anlayışının ileriki asırlarda da Hanbelilerce sürdürüldüğü görülmektedir. Bu konuda Hanbeli Berbehari, "Bil ki, Allah hakkında konuşmak muhdestir. Bu bir bidat ve delalettir. Allah hakkında ancak, Kur'an ve Sünnet'teki şeyler söylenebilir"[92] demektedir.

Sıfatlar konusuna dalmayı mahzurlu görmek, sadece Hanbelilere has bir anlayış değildir. Selefin tamamı, Allah'ın sıfatları ve isimleri konusunda cidali,[93] ve bu konuda münakaşa ve münazaranın haram olduğunu, bunlardan kaçınarak sükut etmek gerektiğini söylemişlerdir.[94] Harb b. İsmail el-Kirmani de, nüzul ile ilgili olarak, sıfatlar konusundaki bu tavrın, Ashabu'l-Hadis'in mezhebi olduğunu belirtmiştir: "İnsanların fiilleri konusuna dalındığı gibi, Allah'la ilgili konulara dalmak caiz değildir" ve bu, "Eimmetu'l-İlm ve Ashabu'l-Hadis ve'l-Eser ve Ehlu's-Sunne"nin mezhebidir. Ahmed b. Hanbel, İshak b. Rahaveyh ve el-Humeydi ile diğerlerinin görüşü de budur".[95]

---

[86] "Onlar akaidin, Allah tarafından, elçisi vasıtasıyla vaz'olunduğu cihetle, münakaşa konusu edilemeyeceğini kelamcılara anlatmaya çalışmışlardır". Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, s. 110.
[87] Bk. İbn Asakir, *Tebyini Kezibi'l-Müfteri*, s. 17 (Mukaddime).
[88] "İstivanın mahiyeti akılla kavranamaz; Allah'ın istiva ettiği malumdur; buna iman etmek şarttır, keyfiyeti hakkında soru sormak ise bidattır. Ben senin sapık olmandan korkuyorum." Bk. Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 27; Beyhaki, *el-Esma ve's-Sıfat*, s. 408; *el-İtikad*, s. 43; İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/40-41; 144, 390; *Şerhu Hadisi'n-Nüzul*, s.32; Takiyuddin el-Hisni, *Defu Şübehi't-Teşbih*, s. 9; 18; Ebu Hamid b. Merzuk, *Beraetu'l-Eşariyyin*, I/11-12. Malik dışında, Medine fukahası, el-Asmai ve Rabiatu'r-Re'y de aynı görüştedirler. Bk. Abdulkahir el-Bağdadi, *Usulu'd-Din*, s. 112-113; İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-Feteva*, V/144.
[89] Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 28 (mukaddime); Aliyyu'l-Kari, *Mirkatu'l-Mefatih*, I/190.
[90] Takiyuddin el-Hisni, *Defu Şübehi't-Teşbih*, s. 18.
[91] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/317
[92] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/17.
[93] İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlm*, s. 361.
[94] İrfan Abdulhamid, *İslamda İtikadi Mezhepler*, s. 115.
[95] İbn Teymiyye, *Mecmuu-l-Feteva*, VI393.

Zeynüddin el-Makdisi "Selef Mezhebinin, yani Hanbelilerin müteşabihata dalmanın, özellikle de isim ve sıfatlar konusunda caiz olmadığı, böyle bir şeyin zan olacağını, zannında doğru veya yanlışla sonuçlanabileceğini, bununda Allah hakkında bilgisiz görüş bildirme olacağını, bununda mahzurlu olduğunu ve isim ve sıfatlarda ilhada düşme korkusuyla bundan kaçındıklarını, bunu da istiva konusunda soru sormanın bidat oluşuna dayandırdıkları ve sahabenin Allah'ın isim ve sıfatları konusunda zanlarıyla tasarrufta bulunmadıklarını"[96] ifade eder.

Selef'in sıfatlar konusundaki yönteminin eslem, halefin yönteminin a'lem olduğu belirtilir. Hanbeliler buna şiddetle karşı çıkarlar ve "Selef Mezhebinin yönteminin eslem, Halef mezhebinin yönteminin a'lemdir denilmesini at. Bu sözlerin süslenmesi, batılların güzel gösterilmesidir. Selef Hz. Peygamberi ve Kur'an'ı şahit gösteriyorlar ve Kura'n'ı Cebrail'in indirdiğinin farkındadırlar. Bununla birlikte onların zatın keyfiyetine dalmıyor, isim ve sıfatların anlamlarını araştırmıyorlardı. Onlar Kur'an'ın müteşabihine inanıyorlar, bunları araştıranları reddediyorlardı" derler.[97]

Hanbeliler'in sıfatlar konusunda takip ettikleri metotla ilgili olarak ortaya konan bu esaslar, onları akaid konularında diğer mezhep ve görüşlerden ayıran bazı nitelikler olmakla birlikte; onların bu konudaki metotlarının en belirgin vasfının "Tefvîd" ilkesi ve bunun zorunlu sonucu olarak da, "Te'vil"e karşı çıkmaları olduğu görülmektedir. Bu temel ilke nassı temel alma, tevile sığınmama öncülleriyle şekillenmiş; Ahmed b. Hanbel'in deyimiyle "İş teslim olmak ve Allah'ın kitabında olanı kabul etmek, onu aşmamaktır"[98]

1. **TEFVÎD:** Tefvîd, sıfatlar konusundaki ayet ve hadislerin manalarının Allah'a havale edilmesi ilkesidir. Selef'in sıfatlar konusunda takip ettiği metodun esaslarından en önemlisinin "Tefvîd" olduğu, birçok müellif tarafından ifade edilmektedir. Onların *Tefvîd* esasının özellikleriyle ilgili olarak değindikleri ana noktalar şu şekilde özetlenebilir: Bu Ashabu'l-Hadis'in "Dinde kendi reyiyle görüş bildirme ve tartışmaktan kaçınma" temel ilkesi etrafında şekillenir.[99] Sıfatlarla ilgili ayet ve hadisleri kabul ve ispat etmek,[100] onlara olduğu gibi iman etmek.[101] Bunun dışında, bu konuda hiçbir şey söylememek.[102] Sıfatlarla ilgili herhangi bir

---

[96] Zeynüddin Meriyy b. Yusuf el-Makdisi, *Akavilu's-Sıkat*, s. 55.
[97] Zeynüddin Meriyy el-Makdisi,*Akavilu's-Sıkat*,s.46,120;İbn Teymiyye, *Mecmuu*, IV/157; V/1-11; XI/366-373.
[98] İbnu'l-Cevzi, *Menakıb*, s. 308; Abdullah b.A.et-Türki, *Usululü'l-Mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, s. 38-46.
[99] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/123; I/226; I/288.
[100] İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-Feteva*, V/58. O, Ebu Süleyman el-Hattabi'den yaptığı nakilde "Sıfatlar hakkında sorduğun şeye gelince, o Kitap ve Sünnet'te onlar hakkında ne geldiyse odur; bu konuda Selef'in görüşüne gelince, onları ispat etmek ve onları zahiri üzere kabul etmek, onlar hakkında keyfiyet ve teşbihi nefyetmektir" der.
[101] Bk. İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-Feteva*, VI/355; İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/226-227. "Niçin ve nasıl denilmez, onları tasdik ve iman etmek gerekir". İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/227. "Bize göre hadisler Hz. Peygamberin zikrettiği gibi zahiri üzere alınır; onlar hakkında konuşmak bidattir; ancak onlara geldiği gibi inanırız, üzerlerinde akıl yürütmeyiz, görüş bildirmeyiz".
[102] Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, XIII/294.

şey sorulduğunda, sadece konuyla ilgili ayeti okumak ve kîlu kâlden kaçınarak, "Allah böyle diyor. Bunun ötesinde bir şey bilmiyoruz, bilmeğe de çalışmayız ve bilmediğimiz konuda konuşmayız. Allah'ın daha öteye geçmemize izin vermediği sınırı aşmayız" demek. Ayet ve hadisleri okuduktan sonra, açıklayıcı mahiyette hiçbir ilavede bulunmamak. Ayet ve Hadisleri zahirleri üzere kabul etmekle birlikte;[103] manalarını Allah'a havale etmek;[104] Sıfatların mahiyeti ve nasıl olduğu üzerinde durmamak;[105] tenzih inancını muhafaza etmek;[106] teşbihi reddetmek;[107] tahrifi reddetmek;[108] temsili reddetmek;[109] ta'tili reddetmek;[110] te'vili reddetmek;[111] tefsiri reddetmek;[112] tavsifi reddetmek,[113] bu konulara dalmamak ve "sükût" etmektir.[114]

Selef'in tefvîd konusunda ittifak ettikleri ve farklı görüşe sahip kimsenin bulunmadığı da belirtilmiştir. Böyle bir ittifakın varlığından ilk bahseden Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybanidir.[115] Daha sonra, Ahmed b. Hanbel de böyle bir ittifaktan söz eder:"Ehlu's-Sunne ve'l-Cemaa'dan olan bir müminin vasfı, cennetliklerin Rablerini göreceklerini ifade eden hadislerde olduğu gibi, bilmediği hususları Allah'a havale etmek, onları tasdik etmek ve benzetme yapmamaktır. Bütün beldelerdeki ulemanın üzerinde birleştiği görüş budur."[116] Özellikle ilk üç asırda, Selefi'in, sıfatlar konusunda tam bir görüş birliği içerisinde olduğunu ifade eden "icma"dan bahseden pek çok kimse varsa da, bazı müelliflerin konuyla ilgili olarak bu icma ile çelişir görünen bazı açıklamalarda bulundukları da görülmektedir.[117]

Ashabu'l-Hadis, sıfatlarla ilgili nassları olduğu gibi kabul etme inancını, hemen hemen hepsinin müşterek ve aynen ifade ettikleri görülen bir cümle ile formüle etmişlerdir. Onların,

---

[103] İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-Feteva*, V/6, 7, 58; VI/355, 499; Subki, *Tabakat*,V/191;İbn Ebi Ya'la, age., I/227.
[104] Zeynüddin Meriyy b. Yusuf el-Makdisi, *Akavilu's-Sıkat*, s. 61.
[105] Sabuni, *Akideti's-Selef*, s. 64, 162-163 (tez); İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/58; VI/355; Eşari, *Makalat*, 217. İbn Teymiyye Selef mezhebinin sıfatları zahiri manaları üzere kabul ve ispat, keyfiyetlerini nefyettiklerini, çünkü sıfatlar konusunda söz söylemenin zat hakkında söz söylemek olacağını zatı ispat etmenin vücudu ispat etmek olduğunu, keyfiyetin ispatı olmadığını, sıfatların ispatının da böyle olduğunu, Selefin tamamının böyle hüküm verdiğini söylemektedir. Bk. *Mecmuu Feteva*, IV/6-7.
[106] Subki, *Tabakatu's-Şafiiyyeti'l-Kübra*, V/191; İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-Feteva*, V/58; VI/515, 518.
[107] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/50; VI/355, 515, 518.
[108] Sabuni, *Akideti's-Selef*, s. 65, 161-162 (tez); İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-Feteva*, VI/515, 518.
[109] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, VI/355, 515, 518; İbnu'l-Cevzi, *Menakıbu'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, s. 156.
[110] Sabuni, *Akidetü's-Selef*, s. 64, 163-164 (tez); İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, VI/355, 515, 518.
[111] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, VI/355; Şehristani, el-Milel, I/118.
[112] Beyhaki, *el-Esma ve's-Sıfat*, s. 355; İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/50, 51.
[113] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/50.
[114] Zeynüddin Meriyy b. Yusuf el-Makdisi, *Akavilu's-Sıkat*, s. 61-62. Abdulğani el-Makdisi bu ifadeleri toplu olarak verir. Abdulğani el-Makdisi, "Kitabu's-Sıfat", s. 70. Ayrıca bk. age. s. 80.
[115] "Doğudan batıya kadar bütün ulema, sıfatlarla ilgili ayetlere ve sika ravilerin rivayet ettiği hadislere; tefsir, tavsif ve teşbihte bulunmaksızın iman edilmesinde ittifak etmişlerdir. Bugün, her kim bu ayet ve hadislerden herhangi birini tefsir etmek isterse, Resulullah'ın yolundan çıkmış ve "Cemaat"ten ayrılmış olur; çünkü onlar, bunları tavsif ve tefsir etmemişler, fakat, Kitap ve Sünnet'te mevcut olanları söylemekle yetinmişler, sonra susmuşlardır. Her kim Cehm'in görüşünü kabul ederse "Cemaat"ten ayrılmış olur. Çünkü Cehm, Allah'ı selbi sıfatlarla tavsif etmiştir . (Li'ennehu kad vasefehu bi'sıfatin lâ şey)." Bk. İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/50.
[116] İbnu'l-Cevzi, *Menakıbu'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, s. 156; Bk. İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, VI/499. Bu konuda "icma" bulunduğuna dair diğer bilgiler için bk. İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, VI/355.
[117] Şehristani, *el-Milel*, I/119.

özellikle sıfatlarla ilgili hadisler için kullandıkları bu formül şudur: "Sıfatlarla ilgili hadisleri, rivayet edildiği gibi kabul edin."[118] Bu formülü, Zuhri,[119] Mekhul,[120] Malik b. Enes, Sufyan es-Sevri, Sufyan b. Uyeyne, Evzai, Mamer b. Raşid,[121] Ahmed b. Hanbel,[122] Ebu Davud es-Sicistani, el-Esrem ve İbrahim el-Harbi'nin[123] kullandığı nakledilir.

Ahmed b. Hanbel'in mezhebinin "nassi görüş" olduğu bilinmektedir; Kur'an-Hadis de varid olan şeylere, özellikle sıfat ayetlerine tevilsiz ve zahiri anlamlarına bağlanmaktır. Onun bu konudaki görüşünü açıklayan iki farklı rivayet vardır: Birincisi, kıyamet günü Allahın gelmesini Allah'ın emrinin gelmesi olarak tevil etmesi şeklindedir. İkincisi, tevil yapmadığı, önceki görüşün yanlış olduğu şeklindedir. Bu ihtilafın aslı Hanbel b. İshak'ın ondan yaptığı kıyamet günü Kur'an'ın gelmesi ile ilgili hadisin Kur'an'ın sevabının gelmesi olarak yorumlanmasına dayanır. Kur'an'ın gelmesini onun mahluk olmasına delil olarak kullananlara karşı Kur'an'ın gelmesini sevabının gelmesi olarak anlaması temel alınıyor.[124]

ıı. BELKEFE DOKTRİNİ: Bu formülün, yine hemen hemen aynı kimselerden *bi-lâ keyf* ilavesiyle de rivayet edildiği görülmektedir. Bu ilave, sıfatlarla ilgili hadislerin olduğu gibi kabul edilmesini, onların mana ve keyfiyeti ile ilgili herhangi bir açıklama yapmanın caiz olmadığı anlamına geldiğini ifade etmektedir.[125]

Hanbeliler'in sıfatlarla ilgili ayet ve hadislerin mahiyet ve keyfiyeti üzerinde durulmasını doğru bulmadıkları ve bu görüşlerini belli ifade şekilleriyle formüle ettikleri ve bunlar arasında "bila keyf" kaydına yer verdikleri görülmektedir. İleriki devirlerde müellifler, sıfatların keyfiyetinin bilinemeyeceğini savunan *Selef-Ashabu'l-Hadis* mezhebini ifade etmek için, bu "bila keyf" kaydının kullanılması manasına gelen ve bu iki kelimenin birleştirilip, değişikliğe tabi tutulmasından oluşan bir tabir ihdas etmişlerdir: (el-Belkefetu).[126]

Sıfatlarla ilgili nasslar karşısında "nasıl" sorusunun da sorulmamasını isteyen Ashabu-l-Hadis, dolayısıyla, bunları açıklama teşebbüsünde de bulunmamışlardır.[127] Sıfatlarla ilgili

---

[118] "Kabul edin" diye tercüme edilen "umirruhâ" yerine "emduha'l-hadis" (bk. Beyhaki, *el-Esma ve's-Sıfat*, s. 453) veya "akrauha" (okuyun) (bk. el-Hazin, *Lubabu't-Tevil*, I/198) kelimelerinin kullanıldığı da görülmektedir.

[119] Beyhaki, *el-Esma ve's-Sıfat*, s. 453; İbn Teymiyye, age. V/39, 89; İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlm*, s. 366.

[120] Beyhaki, *el-Esma ve's-Sıfat*, s. 453; İbn Teymiyye, age. V/39, 89; İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlm*, s. 366.

[121] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/86, 89; İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlm*, s. 366.

[122] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/57,179; İbnu'l-Cevzi, *Menakıb*, s. 155-156;T.el-Hisni, *Defu Şübehi't-Teşbih*, s. 5.

[123] Takiyuddin el-Hisni, *Defu Şübehi men Şebbehe*, s. 5.

[124] Bk. İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/397.

[125] Beyhaki, *el-Esma ve's-Sıfat*, s. 453; Sabuni, *Akidetu's-Selef*, s. 120; İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/39; Takıyuddin el-Hisni, *Defu Şübeh*, v. 44b. Ebu Hanife'nin de bu formülü kullandığı ifade edilmiştir. Bk. Wensinck, *The Müslim Creed*, s. 190; Sabuni, *Akidetu's-Selef*, s. 115.

[126] Bk. el-*Menar*, XVII/827 (dipnot 1); Goldziher, *el-Akide ve'ş-Şeria fi'l-İslam*, s. 96. Philip K. Hitti, "bila keyf" formülünü ilk kullananın Eşari olduğunu, (bk. *History of the Arabs*, s. 431), H. Ritter de, ilk kullananın Ahmed b. Hanbel olduğunu kaydeder. (bk. *İslam Ansiklopedisi*, IV/391 (Eşari maddesi).

[127] Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam, Allah'ın gülmesi (dıhk), Cehenneme ayağını (kadem) koyması, ruyet ve benzeri konulardaki rivayetleri kastederek; sika ravilerce nakil ve rivayet edilen bu hadislerin hak olduğunu, ancak bun-

ayet ve hadisleri açıklamaya teşebbüs etmemelerini, kendi ifadeleriyle, şu şekilde açıklamak mümkündür. Onlar, ayet ve hadislerde geçen Allah'ın sıfatlarına, Allah ve Resulü bunlarla ne kastetmişse, o şekilde iman ettiklerini beyan etmiş, bunun dışında ayet ve hadislerin mahiyetine yönelik herhangi bir açıklamada bulunmanın doğru olmadığını, bu hadisleri olduğu gibi kabul edip, onlara teslim olmak gerektiği üzerinde durmuşlardır.

Bu durum, Şafii'nin şu sözlerinden açıkça anlaşılmaktadır: "Allah'a ve Allah'tan gelen ayetlere, Allah'ın kastettiği mana üzere iman ettim. Resulullah'a ve Resulullah'tan gelen hadislere de, Resulullah'ın kastettiği mana üzere iman ettim".[128] Ebu Zur'a er-Razi de, "Ru'yet, Allah'ın Adem'i sureti üzere yaratması, nüzul ve benzeri konulardaki hadisler karşısında takınılması gereken tavır; bu hadislere Resulullah'ın kastettiği manasıyla inanmak ve bunlara teslim olmaktır"[129] sözleriyle, Şafii ile aynı şeyleri söylemiş olmaktadır.

Ahmed b. Hanbel'de "Allah ancak kendinin vasfettiği ve Peygamberin vasfettiği sıfatlarla vasfedilir. Kur'an ve Hadisin çizdiği sınırları aşmayın" demektedir.[130]

Kur'an ve Hadislere teslimiyet ise, bu ikisinde, sıfatlarla ilgili olarak zikredilenleri olduğu gibi muhafaza etmek ve ifade edilmiş olan manaların dışına çıkmamakla olur. Nitekim el-Humeydi de, "Kur'an ve Sünnet'in durduğu noktada durur ve mesela 'Allah Arş'a istiva etti' (Taha-5) ayetini okumakla yetiniriz. Bunun aksine bir iddiada bulunan bir kimse ise Allah'ın sıfatlarını inkar eden bir Cehmi'dir"[131] sözleriyle, Kur'an ve Hadislerde var olan manalarla yetinilmesi gerektiğine işaret etmektedir. İbn Kuteybe de, Müslümanlara gereken şeyin; Allah'ın sıfatları konusunda, bizzat Allah'ın veya O'nun Resulünün vardığı noktada

---

larla ne kastedildiği sorulacak olursa, herhangi bir açıklamada bulunmayacağını, nitekim kendisinden önce hiç kimsenin bunları açıklamaya çalıştığını görmediğini söylemiştir. Bk. Beyhaki, *el-Esma ve's-Sıfat*, s. 335; İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/51. Benzer rivayetler için bk. İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/193). Sufyan b. Uyeyne de, Allah'ın sıfatlarının tefsirinin, onları okumaktan ibaret olduğunu; Allah ve resulü dışında kimsenin bu sıfatlar hakkında açıklamada bulunmaya hakkı olmadığını söylemiş, (bk. Beyhaki, age. s. 429, 330, 409; İbn Fürek, *Müşkilu'l-Hadis*, s. 216; Sabuni, *Akidetu's-Selef*, s. 120; 63;142-143 (tez); İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/193. Diğer bir rivayette ise, kimsenin bu sıfatları, ister Arapça ister Farsça olsun tefsir edemeyeceğini (krş. Ebu Hanife ise, "Yed (el)" hariç, Allah'ın bütün sıfatlarının Farsça'ya tercümesinin caiz olduğunu ve mesela "ruy-i huha" denilebileceğini söylemektedir. Bk. Ebu Hanife, *The Fıkh Akbar* II, Art. 24 (Wensinck, *The Muslim Creed*, s. 196) belirtmiştir (Beyhaki, age. s. 314) ki, bu rivayet, Ashabu'l-Hadis'in sıfatlarla ilgili söz söylemekten ve onları açıklamaya teşebbüsten kaçınma konusunda ne derece titiz ve ısrarlı bir tutum içerisinde olduklarını ortaya koymaktadır. Aynı şekilde Humeydi, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili ayet ve hadislere herhangi bir ilavede bulunulamayacağını, bunların açıklamasına da çalışılmamasını ve Kur'an ve Sünnet'in durduğu noktada durulması gerektiğini; mesela "er-Rahmanu ale'l-Arşi'steva" ayeti, okumakla yetinilmesi gerektiğini, bunun dışında herhangi bir şey ileri sürenin, Allah'ın sıfatlarını iptal etmek isteyen kafir bir Cehmi olduğunu söylemiştir. (Bk. el-Humeydi, *el-Müsned*, II/547; Zehebi,*Tezkire*, I/414).

[128] Takuyiddin el-Hisni, *Defu Şübeh*, v. 17a; İbn Kudame, *Akide*, v. 2a; İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, VI/354.

[129] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/193.

[130] Zeynüddin Meriyy b. Yusuf el-Makdisi, *Akavilu's-Sıkat*, s. 234. Benzer ifadeler için bk. İbnu'l-Cevzi, *Menakıb*, s. 308; Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, *Ususulü'l-Mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, s. 38-46.

[131] Humeydi, *el-Müsned*, II/547; "Usulü's-Sünne", s. 155-156, (F. Ahmed Zemerli, *Akaidu Eimmeti's-Selef* iç).

kalmak, lafızları, Arapların bildiği ve kullandığı şeklinden çıkararak onlara başka manalar vermemek ve bunun dışındaki hususlarda sükut etmektir" demektedir.[132]

Ahmed b. Hanbel, Ramazan ayında şeytanların zincire vurulmasıyla ilgili olarak oğlunun kendisine sorduğu bir soruya, "Hadis bu şekildedir, bu konuda daha fazla konuşma!"[133] cevabını vermiş ve nasslara olan bağlılığını bu şekilde ortaya koymuştur.

Eşari de istiva, vech, yed, ayn gibi haberi sıfatların bilâ keyf olduğunu söyleyerek, kendisinin belkefe (bilâ keyf) anlayışının yanında olduğunu söyler.[134]

Selef, Allah'ı kendinin ve resulünün vasfettiği sıfatlarla kelimelerin anlamlarını tahrif etmeden, sıfatları iptal etmeden, sıfatların nasıllığını araştırmadan, Allah'ın sıfatlarını insanların sıfatlarına benzetmeden vasfederler. Tatil ve temsil arasında orta bir yerdedir. Allah'ın zat ve sıfatlarını yaratılmışların zat ve sıfatlarına benzetmedikleri gibi, yine Allah'ın kendisinin ve resulünün vasfettiği sıfatları da nefyetmezler.[135]

iii. MECAZ-HAKİKAT: Allah'ın sıfatlarıyla ilgili ayet ve hadislerin olduğu gibi kabul ve muhafaza edilmesinin ve bunlara herhangi bir ilavede bulunulmamasının, keyfiyetiyle uğraşılmamasının gereğine inanan Selef, bu sıfatları hakikat olarak kabul eder, mecaz olarak kabulü reddeder. Ahmed b. Hanbel'in "vech"in hakiki sıfat olduğu, mecaz olmadığı şeklindeki ifadesi[136] ve Muhammed b. Ali el-Keraci el-Kassab'ın, "Gerek bizzat Allah'ın, gerek Resulünün zikrettiği bütün sıfatlar, hakiki sıfatlardır, mecazi değildir"[137] sözleri, Ashabu'l-Hadis'in bu sıfatları hakiki manada kabul ettiğini gösterir. Ayrıca, insan aklının sıfatların mahiyetini kavrayamayacağını ileri sürmeleri de bunun bir delilidir. Bu konuda İbn Macişun, "Azameti, tavsif ve tedebbürü aşan ve sıfatlarını açıklamada insanların dilsiz, kudretini bilmekte akılların yetersiz kaldığı ve azameti karşısında aklın geri çekilmek zorunda kaldığı ve bir yol bulamayıp bitkin ve yorgun düştüğü Rabb'in sıfatı ile ilgili olarak Cehm'in ve onun ardındakilerin sözleriyle ilgili olarak sorduklarını anladım. İnsanlar ancak, takdir ile yaratılan üzerinde düşünme ve tefekkür ile emrolunmuşlardır. 'Nasıl' sorusu ancak, sonradan yaratılanlar için söz konusudur. Amma, değişmeyen, daima var olan ve var olacak olan, bir benzeri bulunmayanın keyfiyet ve mahiyetine gelince; O'nun nasıl olduğunu, yine O'ndan başkası bilemez. Yaratılmamış, ölmeyen, eskimeyenin azameti nasıl kavranabilir. O'nun sıfatının hakikatini kavramaktan akılların aciz kaldığını gösteren delil, belki görülmeyecek kadar küçük, dolaşıp yer değiştiren ve görme ve işitmesi olup olmadığını

---

[132] İbn Kuteybe, *el-İhtilaf fi'l-Lafz*, s. 32.
[133] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/178.
[134] Eşari, *el-İbane*, s. 53-54.
[135] Zeynüddin Meriyy b. Yusuf el-Makdisi, *Akavilu's-Sikat*, s. 234.
[136] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/254; Hallal, *el-Akide*, s. 102-103.
[137] Zehebi, *Tezkire*, III/939.

göremediğimiz bir varlığın mahiyetini kavramaktan dahi aciz oluşudur" demektedir.[138] Şafii de benzer şeyleri söyler: "Kendisi hakkında, bizzat Allah'ın veya O'nun Resulünün zikrettiği sıfatlara gelince; bunlar, düşünce ve tefekkürle hakikati idrak edilebilecek şeyler değildir."[139]

Ahmed b. Hanbel sıfatların mecazi olmayıp hakiki olduğunu, bu tür yorumlar yapanların bidat işlemiş olacaklarını savunur. [140]

Bu rivayetlerde de görüldüğü gibi, aklın Allah'ın sıfatlarının tabiat ve mahiyetini kavramakta yetersiz kaldığının ileri sürülmesi, Ashabu'l-Hadis'in, bu sıfatları mecazi değil, hakiki kabul ettiğini gösterir. Çünkü mecazda, kavramaya konu olacak hakiki bir manadan söz edilemeyeceği için, mecazi olanın aklen kavranamaması da söz konusu olamaz. Şayet aklın bu sıfatları kavrayamayacağı söz konusu ise, o takdirde, kavramaya konu teşkil edecek, ama akıl tarafından kavranılamayacak olan hakiki sıfatlar söz konusu demektir.[141]

Selef Mezhebi, Allah'ın kendini vasfettiği sıfatları hak olarak bilirler. Onlarda gizli kalmış bulmaca ve gizem olmadığına, aksine onların manalarının sözle, konuşanın amacının bilinmesiyle bilinebileceğini söylerler. Allah'ın zatının hakiki olduğu gibi, fiil ve sıfatlarının da şanına uygun şekilde hakiki olduğuna inanırlar.[142] Bunlar Hanbelilerin, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili ayet ve hadisleri mecazi değil, hakiki manada kabul ettiklerini, fakat kesinlikle, bu sıfatların insanlarınkine benzemediğini ve bu sıfatların keyfiyet ve mahiyetinin kavrayamayacağını kabul ettiklerini göstermektedir. Bu sebeple, onlar bu sıfatların keyfiyet ve mahiyetini bilmeye çalışmanın yanlış olacağını[143] ileri sürmektedirler.[144] Bu duruma kısaca "tefvîd", bunun dışındaki metotlara da "tevil" denmektedir.

Hanbeliler tarafından reddedilen, tekyif, teşbih, tahrif, temsil, ta'til, tavsif ve tefsir ile kastedilen, yine genel manada, tevilden başka bir şey değildir. Çünkü bu kelimelerin hepsi de

---

[138] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/42.

[139] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/264. er-Risale'de (s. 8) ise, o, bu hususu şöyle ifade eder: "O'nu vasfedenler, O'nun azametinin künhüne vakıf olamazlar. O kendisini vasfettiği gibidir ve mahlukatının vasfettiğinden çok yücedir."

[140] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/254; Hallal, *el-Akide*, s. 102-103. Ebu'l-Abbas İbn Sureyc'in, konuyla ilgili görüşü de aynıdır. O, kendisine Allah'ın sıfatlarına dair soruya şu cevabı vermiştir: "Akılların Allah'ı tasavvuru, düşüncenin O'nu tahdid edip sınırlaması ve Allah'ın Kur'an'da ve Resulünün hadislerinde zikrettiği sıfatlar haricinde zihnin O'nu tavsif ve tarif etmesi imkansızdır." Zehebi, *Tezkire*, III/813.

[141] Zehebi, zikredilen, sıfatların mecaz olmayıp, hakikat olduğuna dair sözle ilgili olarak yaptığı bir açıklamada, bu hususa temas etmekte ve şöyle demektedir: "Evet, şayet O'nun sıfatları mecazi olsaydı kesinlikle te'vil edilmesi gerekirdi ve bundan dolayı 'Basar'ın manası şudur; 'Sem'in manası şudur; 'Hayat'ın manası şudur, denir ve bu kelimeler ilk anda akla gelen manaların dışındaki bir mana ile açıklanıp tefsir edilirdi. Selef mezhebinin görüşünün sıfatlarla ilgili ayet ve hadisleri te'vil etmeksizin, olduğu gibi kabul etmek olduğu bilindiğine göre, bu sıfatların mecaza hamledilemeyeceğini ve açıkça 'Hakikat' olduğunu buradan çıkarabiliriz."(Bk.*Tezkire*,III/939.)

[142] Zeynüddin Meriyy b. Yusuf el-Makdisi, *Akavilu's-Sıkat*, s. 234; Uşeymin, *Şerhu Lümati'l-İtikad*, s. 48-70.

[143] İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, XIII/342. İstivanın istila manasına gelmediği ile ilgili bk. İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/62-64; VI/355-359; VI/360-362.

[144] Sıfatlarla ilgili ifadelerin, mecazi mi hakiki mi olduğu konusunu İbn Teymiyye, geniş bir şekilde ele almaktadır. Bk. *Mecmuu Feteva*, VI/355-359; VI/360-362. İbn Kayyım el-Cevziyye *es-Sevâ'ıku'l-Mürsele* adlı eserinde *tâgutu'l-mecaz* adlı büyük bir bölümde bu konuyu ele almaktadır.

sonuçta sıfatlarla ilgili nassları açıklamaya yönelik çabaların değişik yönlerini aksettirmektedirler ve hepsi de, Kur'an ve Hadis'te mevcut nassların ifade ettiği manalara, yapılan çeşitli açıklamalarla yeni manalar eklenmesidir. Bu ise, nassların keyfiyeti ile ilgili açıklayıcı herhangi bir ilavede bulunmama demek olan tefvîd'in tersi bir tutumdur ve bunları tevil kelimesiyle ifade etmek mümkündür. Ancak, tevilin, bir ayet veya bir hadise, zahiri manası bırakılarak, muhtemel olan bir mananın verilmesi şeklinde tarif edildiği[145] ve bu sebeple tevilin zikredilen geniş ve çeşitli manaları ihtiva edecek şekilde kullanılmasının bu tarife uymayacağı düşünülebilir. Fakat böyle bir çelişki, bu dönem için söz konusu değildir. İbn Teymiyye bu hususa temasla, Selef'in tevil kelimesiyle sadece 'tefsir' veya "Kelime ile ilgili hariçte mevcut hakikatı kastettiğini ve te'vilin, "Bir lafza, kendisiyle bir veya ayrı olarak zikredilen bir delile dayanılarak, tercih edilen bir mananın verilmesi" şeklindeki tarifin, müteahhirinden bazılarının tarifi olduğunu ve seleften hiç kimsenin, tevil kelimesiyle böyle bir mana kastetmediğini ifade etmiştir.[146] Böyle olunca, te'vilin, yani, tefsir, tavsif, temsil vb. çeşitli özel şekilleri ifade etmek için kullanılmasında herhangi bir yanlışlık söz konusu olmayacaktır.

B. TEVİLİN REDDEDİLİŞ SEBEPLERİ:

Hanbeliler sıfatlarla ilgili nassların açıklanmasına yönelik her türlü teşebbüsü, yani "te'vil"i reddederler. Burada, onları buna yönlendiren eden amiller üzerinde durmak, onların "Tefvîd"i tercih ve bunda ısrar etmelerinin gerekçelerini bilmek; tefvîd metodunun bir tür değerlendirmesini yapmak gerekmektedir.

İlk asırlarda tevil, içtihadı da içine alan, bütün nasları anlamak için kullanılmıştır.[147] Bu sebeplerle ilk asırlarda tevil daha yaygındır. Kur'an'da kendisinin anlaşılması için tevil kelimesini kullanmıştır (Âl-i İmran-7).

Ebu Zeyd, tevil kelimesinin Hadisçiler ve özellikle de Hanbelilerce genellikle makbul karşılanmayan bir kelime olduğunu belirtiyor ve Müslüman alimlerin yaklaşık IV/X. Yüzyıldan bu yana -Şiiler ve Sûfîler dışında- 'tefsir' terimini 'tevil' terimine tercih ede geldiklerini, sonuçta da, 'tevil'in, Kur'an'daki nesnel anlamlardan ve maksatlardan kopuş ve Kur'an'daki ifadelerin anlam ve delaletlerinin kasten tahrifinden kaynaklanan inanç ve düşüncelerin ispatlanması girişimi olduğu yönünde bir kanaatin yaygınlık kazandığını[148] iddia etmektedir.

---

[145] Te'vil'in, bu ve benzeri diğer tarifleri için bk. İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Usulü, s. 210; Orhan Karmış, *Tefsir İlminde Te'vilin Yeri ve Önemi*, s. 136 vd; Nasr Hamid Ebu Zeyd, "Tarihte ve Günümüzde 'Kur'an Te'vili' Sorunsalı", s. 24, Terc. Ömer Özsoy, *İslami Araştırmalar*, C. 9, s. 1-4, Ankara 1996.

[146] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/349-350.

[147] Zerkeşi, *el-Burhan fi Ulumi'il-Kur'an*, II/140-160.

[148] Nasr Hamid Ebu Zeyd, "Tarihte ve Günümüzde 'Kur'an Te'vili' Sorunsalı", s. 24. Ebu Zeyd, "Tefsir tek tek kelimelerin izahı iken, tevil, kelimelerin oluşturdukları tertiplerdeki hazf, ızmâr, takdim, tehir, kinaye, istiare; mecaz vb. yardımıyla bu terkiblerin delaletlerini ortaya çıkarma işlemidir" diyor. Ag.m. s. 24.

Tevil teriminin reddedilişinin sebebini açıklarken de "Tevil terimi söz konusu kötü anlamını, zamanla, toplumsal değişim ve gelişim olguları ve kaçınılmaz olarak bunlara eşlik eden siyasal ve düşünsel kavgalar içinde kazanmış,[149] Hz. Ali döneminde Haricileri ifade eden bir kavram olarak kullanılan tevil terimi daha sonraki dönemlerde daha da gelişti ve yaygınlık kazandı. Neticede mü'evvile (te'vilciler) terimi, Haricilerin yanısıra, Şia, Mutezile ve Mutasavvıfa'yı kapsayan bir terime dönüştü"[150] diyor.

Tevil terimi etrafında olan tartışmalar hakkında da "Kur'an tevilinin tarihi, dolayısıyla tevil sorunu, hayat sürekli hareket ve dönüşüm içerisinde yenilenirken, metnin sabit kalmasından kaynaklanmaktadır. Mutezile, akıl ve nass arasında beliren çatışma sorununun çözümünü dilsel düzeyde, 'mecaz' formülünde bulmuştur. Onun cevabının zihinsel boyutu ise, mutlak olanın sınırlı olana her bakımdan farklılığı içinde kavranması anlamında 'kıyas'a (*Kıyasu'l-ga'ib ala'ş-şahid*) dayanmaktadır. Bu -bazı araştırmacıların düşündüğü gibi-[151] mutabakat kıyası değil, muhalefet kıyasıdır. Böylece, Allah ile alem ve insan arasındaki bu muhalefet kıyasına binaen 'tevhid' ve 'adalet' ilkelerinin yarı-felsefi formülasyonu oluştu. Bu iki ilke Mutezile'nin bilinen 'beş ilkesinin temelidir, hatta tevhidin temeli de 'adalet' ilkesidir."[152]

Ebu Zeyd, "Ehl-i Hadis ve Fukaha'nın genel olarak Kur'an metninin esrarı konusunda bilgisel derinlikten hoşlanmadıklarını söylemek yeterli olur. Onun için, onların Mutasavvıfa'ya, özellikle de tuhaf sözler telaffuz eden ve zühdlerini irfan temeline dayandıranlara karşı antipatileri, Mutezile ve Felasife'ye karşı antipatilerinden daha az değildi. Bu yüzdendir ki, Hallac ve Sühreverdi bunun bedelini hayatlarıyla, diğerleri de adlarının mülhid, sapık ve zındık'a çıkmasıyla ödediler"[153] der.

Mutezile'nin düşünce, inanç ve ahlak düzeyinde verdikleri cevapların Ehl-i Hadis ve Fukaha kesimi tarafından makbul karşılanmaması hakkında sözü sıfatlar konusuna getiren Ebu Zeyd, "Allah'ın arşa istivası sorununu ele alalım: 'Rahman arşa istiva etti' (Ta-Ha/5), 'Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratıp, sonra arşa istiva edendir' (Araf/54). Mutezile'ye göre burada ne taht ne de 'oturma' anlamında bir *istiva* söz konusudur; bu ifadeler 'mecaz' veya 'temsil' niteliğindedir. Onlar bu tevili yaparken, literal anlamın 'hiçbir benzeri olmayan' Allah hakkında muhal oluşundan hareket etmektedirler. Allah'ın tahta oturması demek, onun mekanla sınırlı olması, araz kabul eden bir cisim olması vb. demektir... 'Sıfat ayetleri' olarak adlandırılan bu ve benzeri ayetlerin tevili konusundaki Mutezilî yaklaşıma karşı Fukaha ise

---

[149] Nasr Hamid Ebu Zeyd, "Tarihte ve Günümüzde 'Kur'an Te'vili' Sorunsalı", s. 24.
[150] Nasr Hamid Ebu Zeyd, "Tarihte ve Günümüzde 'Kur'an Te'vili' Sorunsalı", s. 25.
[151] Muhammed Abid el-Cabiri, *Tekvînu'l-Akli'l-Arabi*, (dördüncü baskı), Beyrut 1994.
[152] Bk.Hayyat, *İntisar*,s.13-14; Nasr Hamid Ebu Zeyd, "Tarihte ve Günümüzde 'Kur'an Te'vili' Sorunsalı", s.27.
[153] Nasr Hamid Ebu Zeyd, "Tarihte ve Günümüzde 'Kur'an Te'vili' Sorunsalı", s. 27.

'tahta kurulma'nın harfi anlamına sarılmışlardır. Bununla birlikte onlar harfi anlamın yol açtığı müteşabihliği gidermek için de çaba sarf etmişlerdir. Ulaşılan formül kimi zaman Malik b. Enes'e, kimi zaman Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen, nesiller boyu tekrar edilerek günümüze kadar ulaşmış bulunan şu meşhur sözdür: 'İstiva maruftur, ancak keyfiyeti meçhuldür, onun üzerine konuşmak ise bidattir'. İslam düşüncesinin bütün çevrelerinde dolaşan bu sözün, birden fazla düzeyde çelişki içerdiği görülmektedir. Birinci düzeydeki çelişki şudur: Maruf olan bir şey, ya duyulur, ya akıl veya muhayyile yoluyla kavranmış demektir ve dolayısıyla her halükarda keyfiyeti meçhul olamaz. Keyfiyeti meçhul kılan bir şey ise, keyfiyet bir şeyi belirleyen arazlardan biri olduğu için, maruf olamaz. Çelişkinin ikinci düzeyi ise şudur: İstiva, anlamı ancak bağlamdan hareketle açıklık kazanacak bir dilsel veridir; bu bağlam en azından cümle, sonra cümlenin siyak ve sibakı, en son da metnin bütünü içerisindeki bağlamıdır. Buna göre, 'istiva maruftur' ifadesi, kelimenin delalet ettiği zihindeki anlamı içermektedir ve bunun Kur'an'daki ifade ile bir ilişkisi yoktur. Üçüncü çelişki düzeyi ise, Kur'an ilahi bir fiil olarak istivadan söz ederken, bunun bir bidat olduğu gerekçesiyle 'istiva' hakkında konuşmanın olumsuz görülmesidir. Fukaha'nın buna benzer birçok sözü, aynı şekilde araştırılmaksızın ve içeriği incelenmeksizin kabul edilivermektedir. Kuşkusuz bu sözün, literal anlamı 'açık' gösteren,[154] Mutezilî 'tevili' yalan sayan[155] ve işi bütünüyle bidat çukuruna atan üçlü ritmi,[156] vaazlarda halka okunduğunda, 'maruf'dan 'meçhul'e ve oradan 'bidat'e yükselen ritmiyle büyüleyici bir tesir icra etmektedir. Böylece müslüman halkın ve biraz tahsilli kesimin tefsir lehine tevile karşı doldurulmaları gerçekleşmiş olmaktadır"[157] demektedir.

1. NAKLİ SEBEPLER:

a. KUR'AN:

Ashabu'l-Hadis'in tevile karşı olmasının en önemli sebebi, Kur'an'da yer alan yasaklamadır.[158] Bu ayet, tefvîd ve tevil konusundaki tartışmalarda son derece önemli rol oynayan ve tefvîd ve te'vil taraftarlarının farklı şekillerde anladıkları, bu sebeple de üzerinde iyice durulması gereken bir ayettir. Ayet, her şeyden önce, Kur'an'da "müteşabihat" denilen, diğerlerine nispetle az sayılabilecek bazı ayetlerin bulunduğuna işaret etmektedir. Seleften

---

[154] İstiva maruftur.
[155] Keyfiyeti meçhuldür.
[156] Her bidat dalalettir ve dalalet cehenemliktir.
[157] Nasr Hamid Ebu Zeyd, "Tarihte ve Günümüzde 'Kur'an Te'vili' Sorunsalı", s. 27-28. Bu konuda aynı yazarın farklı bir araştırması için bk. *Mefhûmu'n-Nas Dırâsatun fî Ulûmi'l-Kur'an*, Kahire 1989.
[158] Şehristani, *el-Milel*, I/119-120. "Selef (Ashabu'l-Hadis) şöyle demişlerdir: "Biz ayetlerin tefsir ve te'viline girişmeyi iki sebepten terk ettik. Biri, Kur'an'da var olan yasaktır(3/7). Biz ise şüphe ve inhiraftan (zeyğ) sakınırız. İkincisi ise,tevilin ittifakla zanni bir iş olmasıdır ve zanla Allah'ın sıfatları hakkında görüş bildirmek caiz değildir. Belki de ayeti Allah'ın muradının aksine tevil edersek tahrif etmiş oluruz. Biz ilimde derinleşmiş olanların dediği gibi "küllün min indi rabbina" onun zahirine iman ettik, batınını tasdik ettik, onu bilmeyi Allah'a bıraktık ve biz bunu bilmekle mükellef değiliz, zaten o imanın şartlarından ve erkanından değildir."

intikal eden rivayetler arasında, yed, vech, ayn gibi sıfatların müteşabihattan olduğuna dair habere rastlanmadığı ve onların bu gibi sıfatların, tevili caiz olmayan müteşabihattan olduklarını belgeleyen bir beyanda bulunmadıkları iddia edilmektedir.[159] Gerçekten de, Allah'ın; yed, vech, dıhk vb. sıfatlarının müteşabihattan olduğunu zikredenlerin, sonraki devir müfessirleri olduğu bilinmektedir.[160] Özellikle Hanbelilerin bu ayet ve sıfatları müteşabiat olarak anladıkları görülmektedir.[161] Ancak, onların Allah'ın sıfatları konusuna dalmak istemeyişleriyle, mezkur ayet arasında bir ilgi olduğu da ortadadır.

b. HZ. PEYGAMBERİN HADİSLERİ:

Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olarak Peygamberin görüş beyan ettiğini gösteren herhangi bir rivayetin mevcut olmadığı ifade edilmektedir.[162] Aksine Peygamberin tavrının, Ashabu'l-Hadis'in tavrına kaynak oluşturacak bir yönde olduğu ve onun, Al-i İmran-7. ayetiyle ilgili olarak, Kur'an'daki müteşabihlerle uğraşanlar görüldüğünde, onlardan sakınılmasını emrettiği[163] ve sadece müteşabihlere iman etmekle yetinilmesini söylediği[164] görülmektedir.

Koçyiğit, bu durumu şu şekilde açıklar: "Bu iki manaya gelebilir; ya o, bunların manalarına ve ne şekilde tevil edileceğine dair herhangi bir bilgiye sahip değildi, ya da bu sıfatların mana ve tevilini bildiği halde herhangi bir hikmete mebni olarak bunları ümmetine açıklamamıştır. Eğer bunların teviline dair herhangi bir bilgiye sahip değil idiyse, bu konuda Müslümanların da bilgi edinme mecburiyeti söz konusu olmayacaktır. Şayet bildiği halde bunların tevilini ümmetine açıklamamış ise, o nasıl bu konuda sükut etmişse Müslümanlarında bu sıfatları tevil etmeyip, bu konuda sükut etmeleri gerekir. Hangi şekilde olursa olsun, bu hususta Müslümanlar için izlenecek yol yine de, Hz. Peygamber tarafından gösterilmiş demektir; bu yol, müteşabih ayetlerin tevil edilmemesidir.[165]

Evzai'nin "Resulullah'ın bir hadisini gördüğün zaman, onun dışında bir görüş ileri sürmekten sakın; çünkü o, Allah'tan aldığını tebliğ ederdi"[166] sözüne dayanarak, "Hz. Peygamber'den sıfatları tevil ettiğine dair herhangi bir rivayet olsa bile, yine de bu bize, sıfatları tevil etme hakkı tanımayacaktır. Çünkü eğer Resulullah müteşabih bir ayeti tevil etmiş ise,

---

[159] Orhan Karmış, *Tefsir İlminde Te'vilin Yeri ve Önemi*, s. 179, 180.
[160] Bu gibi sıfatların müteşabihattan olduğunu zikreden müfessirler için bk. Nesefi, *Medariku't-Tenzil*, I/146; Alusi, *Ruhu'l-Meani*, III/87; el-Hazin, *Lubabu't-Te'vil*, I/198. Krş. Razi, *Mefatihu'l-Gayb*, II/599. Hanbeli Zeynüddin Mer'iyy b. Yusuf el-Kermî el-Makdisi'nin sıfatlarla ilgili eserinin adı *Ekâvilu's-Sıfat fiTe'vili'l-Esmâ ve's-Sıfat ve'l-Âayâti'l-Muhkemât ve'l-Müteşâbihât*'tır. Tah. Şuayb el-Arnavut, Beyrut 1406-1985.
[161] Bk. Zeynüddin Mer'iyy el-Makdisi *Ekâvilu's-Sıfat fiTe'vili'l-Esmâ ve's-Sıfat ve'l-Âayâti'l-Muhkemât ve'l-Müteşâbihât*, s. 8, 46, 120
[162] Kırbaşoğlu, agt. s. 212.
[163] Darimi, *es-Sunen*, I/55 (mukaddime); Ebu Davud, *es-Sunen*, IV/198.
[164] el-Hatib et-Tebrizi, *Mişkatu'l-Mesabih*, I/209.
[165] Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar*, s. 139; krş. Eşari, *Risaletu İstihsani'l-Havd Fi'l-Kelam*, s. 3-4.
[166] Bk. İbn Receb el-Hanbeli, *Fadlu İlmi's-Selef ale'l-Halef*, s. 28 (dipnot).

bunu Allah'ın kendisine verdiği ilme dayanarak tevil etmiştir. Tevil, dinde bir hüküm koyma manasında olacağı için, başkasının Resulullah'ın bu ayetleri tevil etmiş olmasına bakarak, ona muhalif başka tevillerde bulunması düşünülemez" görüşünü ileri sürenler de vardır.[167]

El-Makdisi, "Peygamberden varid olan bir nas olmadığı veya Müslümanların üzerinde mutlak olarak ittifak etmediği durumlarda sükût etmenin, onları nefy veya ispat için karşı çıkmayı terk etmenin ve ancak şer'i bir nasla nefyetmenin ve aynı şekilde sem'î bir delille ispat etmenin uyulması gereken zorunlu sünnetlerden olduğunu" söylemektedir.[168]

c. SAHABE VE TABİUN SÖZLERİ:

Sahabenin, akaid konusunda takip ettiği yol, Ashabu'l-Hadis'in sıfatlar konusundaki "Tefvîd" ve "Te'vile karşı olma" metodunun teşekkülünde rol oynayan etkenlerden biridir.[169] Sahabe ve Tabiuna uyma konusunda son derece titizlik gösteren Ashabu'l-Hadis'in, sıfatlar konusunda tevili reddetmesinden, Sahabenin bu tutumunun rol oynadığı anlaşılmaktadır.

İbn Teymiyye bu konuda, "Sahabeden gelen tefsirleri ve hadis rivayetlerini inceledim, büyük küçük yüzden fazla kitaba başvurdum, bu çabamda sahabeden bir kimseyi bile sıfat ayet ve hadislerini bilinen anlamının hilafına tevil eden kimseye rastlamadım" demektedir.[170]

2. AKLİ SEBEPLER:

Mihne "Sünnet Ehli'nin bidatleri geri püskürtmek için akli deliller kullanarak iman maddelerini savunmalarına yol açtı".[171] Mihne sonrasında Sünni grup Selef'in ilk metoduna geri döndü. Böylece Mutezililiğin doğuşundan önce bazı sünnilerce bile kullanılmış olan kıyas metodunu kullanmak yerine, Kur'an ve Sünnet'ten metinler kullanmak suretiyle selefin ilk metoduna başvurdular. Şehristani, Mihne'den sonra gelişen üçüncü sünni grubun Abdullah b. Said b. Küllab, Ebu'l-Abbas el-Kalanisi ve Haris el-Muhasibi'den meydana geldiğini söyler ve onları "Kelamda en güçlüler"[172] ve "Kelam ilmiyle meşgül olmaları, selefin iman

---

[167] Kırbaşoğlu, agt. s. 213; Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar*, s. 139.

[168] Abdulğani el-Makdisi, "Kitabu's-Sıfat", s. 132.

[169] İbnu'l-Cevzi, *Telbisu İblis*, s. 389. Resulullah'ın zaman gelip, "Bizi Allah yarattı, peki Allah'ı kim yarattı?" sorusunun sorulacağına dair hadisi kaydedilmektedir. Bu konudaki örnekler için bk. Herevi, *Zemmu'l-Kelam*, II/158a; İbnu'l-Cevzi, *Telbis*, s. 12; Darimi, *es-Sunen*, I/54-55; Sabuni, *Akidetu's-Selef*, s. 118, 119. Ashabu'l-Hadis'in sıfatlar konusunda tefvîd metodunu takip ederek, bu konulara dalmaktan sakınmalarında, Hz. Ömer'den nakledilen rivayetlerin büyük etkisi vardır. Bk. Darimi, *Sunen*, I/54-55; Sabuni, *Akidetu's-Selef*, s. 118-119. Bk. İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/90. "Sahabenin ve onlardan sonra tabiinin (Allah'ın sıfatlarını) zahiri anlamlarıyla kabul etmeleri, onları tevil etmemeleri, tevile dalmamaları, zahiri anlamları dışına çıkmamaları, şayet tevil teşbihi gidermek için ve şüpheyi gidermek için olsa bile tevilin iptaline delalet eder". İbn Teymiyye, Mecmuu Feteva, VI/355. Bk. Kadi Ebu Ya'la, *el-Mutemed*, s. 55. İbn Teymiyye ise, bu rivayetlerin isnadlarından hiçbirinin itimad edilir cinsten olmadığını söylemektedir. Bk. *Şerhu Hadisi'n-Nüzul*,s.32; *Mecmuu Feteva*, V/365. "Allah'ın zatının keyfiyetini bilmediğimiz gibi istivasının keyfiyetini de bilmiyoruz, aynı şekilde nüzulün manasını biliyoruz, keyfiyetini bilmiyoruz, Semi, basar, ilim, kudretin manasını biliyoruz, fakat keyfiyetini bilmiyoruz. Rahmet, gadab, rıza, ferah, dıhk'ın anlamını biliyoruz, fakat aynı şekilde keyfiyetini bilmiyoruz."

[170] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, VI/394.

[171] İbn Haldun, *Mukaddime*, III/39; II/78.

[172] Şehristani, *el-Milel*, s. 20, I.3.

esaslarını kelamda kullanılan delillerle ve dinin esaslarıyla uğraşan kimselerin kullandıkları ispatlarla desteklemeleri dışında onlar selefin inançlarını takip eden kimseler takımına mensuptular"[173] diye tanıtır.

IX.yüzyılın ortalarında, İslam sünniliği teşbih meselesi konusunda üç gruba ayrılmıştı: Teşbihi inkar ederken Kur'an'daki teşbih ayetlerini tartışmayı da reddeden Hanbeliler; Kur'an'daki teşbih ayetlerini zahiri manalarıyla kabul ederek teşbihe imkan vermeyen ayetleri tartışmayı reddeden sünni bir Haşviyye kolu; Kur'an'daki teşbih ayetlerini Kelam metoduna, yani Fıkıh'ta kullanıldığı ve "cisimlere benzemeyen bir cisim" formülüyle ifade edildiği şekliyle kıyas metoduna göre yorumlayan Küllabiler.[174]

a. Sıfatların "Bi-la Keyf" Oluşu:

Sıfatlarla ilgili nasların tevil edilmesi gerektiğini söyleyenlerin, bu düşüncelerinin en önemli sebebi, bu nasların zahirleri üzere kabul edilmesinin Allah'ı mahlukata benzetmek demek olacağıdır. Onlara göre, Allah'ın eli, yüzü olduğunu, O'nun nüzul edip, güldüğünü veya istiva ettiğini söylemek, insanlara ait sıfatları Allah'a izafe etmek demektir ki, bu da "teşbih"ten başka bir şey değildir. Allah Kur'an'da hiçbir şeye benzemediğini bildirdiği için, (Şura-11) onlara göre sıfatlarla ilgili bu nasların mutlaka tevil edilmesi gerekir. Hanbeliler ise, bu gibi sıfatların Allah'a izafesinin teşbihi doğuracağını iddia edenlere karşı, bu sıfatlarda zikredilenlerin, isim benzerliğinden öte hiçbir vasfı haiz olmadıklarını, bunların manalarının ve keyfiyetlerinin bilinemeyeceğini ifade eden "bi-la keyf" formülüyle cevap vermişlerdir.

Burada, zihinleri meşgul eden, Kur'an ve Hadisteki sıfatlarla ilgili hususların; oldukları gibi kabul edildikleri takdirde, "Teşbih"e sebep olacağı ve bu sebeple mezkur nasları tevil etmekten başka çare olmadığı şeklindeki bu düşünce üzerinde durmak gerekir.[175] Sıfatlarla ilgili nasların tevil edilmesi gerektiğini ileri sürenler, bu sıfatları insanların ki ile mukayese etme hatasına düşmüşler ve bu nasları akla uygun hale getirmenin yolu olarak tevile başvurmuşlardır. Özellikle Mutezile başta olmak üzere, bütün tevil taraftarları, akla verdikleri büyük önem dolayısıyla sıfatlar konusunu da mutlaka aklın sınırları içerisinde ele almışlardır.[176] Ashabu'l-Hadis ise, aklın bu konudaki yetersizliğini benimsemiş, özellikle de

---

[173] Şehristani, *el-Milel*, s. 65, II/10-12.

[174] Bu konularda ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için bk. Wolfson, Kelam Felsefeleri, s. 23-26.

[175] Bk. İbn Kuteybe, *Tevilu Muhtelifi'l-Hadis*, 205-208, özellikle, 207,209-210, 210-211; Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar*, s. 141: "Görülüyor ki, bir Cehmi veya Muteziliyi, Allah'ı mahlukatından hiçbirisine benzetmemek için, zahiri manası teşbihe delalet eden ayetleri tevile yönelten amil, mezkur sıfatlar karşısında mahlukatın sıfatlarından başkasını düşünememesi ve bunları insanların sıfatlarıyla karşılaştırıp mukayese etmesidir.."

[176] İbn Teymiyye, tevil taraftarı olan kelamcıların, bu noktadaki hatalarını, Arap dili açısından ortaya koymaktadır: "Bilmeyen bir kimse, kelamcıların "Araplar, istiva kelimesini insanın ev veya gemi üzerine çıkması, binmesi veya geminin dağ üzerine oturması ve bunun gibi, yaratılmışlardan bazılarının istivası için kullanmışlardır" sözüne aldanır. Halbuki bu, "Araplar sem', basar ve kelamı; gözbebeği, göz kapakları, kulak ve deliği ve iki dudak gibi organların birer fonksiyonu manasına kullanmışlardır" demeğe benzer. Bu, dini açıdan yanlıştır ve

sıfatlar konusunda, aklın kullanılması demek olan "Kıyas"a yer olmadığını belirtmişlerdir. Bu hususa temas edenler arasında, İbn Kuteybe [177] ve İbn Huzeyme'yi[178] zikredebiliriz. İbn Abdilberr ise, fikhi alanda kullanılması caiz olan kıyasa, sıfatlar konusunda yer olmadığı görüşünün muhtelif beldelerdeki ulema arasında yaygın olduğunu söylemektedir.[179]

Ancak, sıfatlar konusunda teşbihten sakınmak amacıyla tevilin zaruri oluşunu ileri sürenler, Allah'ın; el, yüz ve istiva gibi sıfatlarının, insanlara mahsus sıfatlar olduğunu ileri sürerek, bunların tevilini şart koştukları halde; yine Allah'ın sıfatları arasında yer alan ilim, kudret ve hayat gibi sıfatları tevil etme gereğini duymamış ve bunları olduğu gibi kabul etmenin teşbihi doğuracağını düşünmemişlerdir. Halbuki bu iki tür sıfatlar arasında, teşbihe sebep olma açısından bir fark yoktur. Çünkü, insan söz konusu olduğunda ilim; duyularla ve zihinle ilgili bir olgu; kudret kas kuvvetine, düşünce planında ise zihin gücüne dayalı bir olay; hayat ise canlılıkla ilgili bir keyfiyet olarak daima maddi bir mana taşımak ve yaratılmışlara ait olma özelliğini korumak zorunda kalacaktır. O halde, mesela Allah'ın Alim olmasının; O'nun ilminin bizimki gibi, duyulara ve zihni faaliyete dayanan bir ilim olması manasına geldiğini söylemek doğru olacak mıdır? Veya "Allah Kadirdir" derken, O'nun kudretinin, bizimki gibi bedenin fiziki gücüne dayandığı kabul edilecek midir? Tevil taraftarlarının bunları kabul etmesi söz konusu olamayacağına göre, Allah'ın "ilmi" nasıl açıklanacaktır? Tevil taraftarlarının Allah'ın ilminin mahiyetine dair açıklamada bulunması mümkün değildir. Bu durumda onlar, Allah'ın ilmini kabulle beraber, bunun insanın ilmine ve bilgisine benzemediğini, O'nun ilminin keyfiyetinin bilinemeyeceğini söylemek zorunda kalacaklardır ki,[180] bu, Ashabu'l-Hadis'in de takip ettiği "tefvîd"den başka bir şey değildir.

Tevil taraftarları, vech, yed, ayn gibi, aynı zamanda insanlar için kullanılan sıfatların mutlaka tevil edilmesi gerektiğini ileri sürerken; yine insanlar için kullanılan, ilim, hayat, kudret gibi sıfatların tevil edilmesine gerek görmediklerini açıklamaktadır. İlim, hayat, kudret gibi mefhumlar, her ne kadar insana ait sıfatlar ise de, mücerred olup, gözle görülebilir cinsten müşahhas objeler olmadıkları için, bunların Allah'a izafesi, insan zihninde herhangi bir problem doğurmamakta ve hiç kimse, Allah'ın Alim, Hayy, Kadir olduğunu söylerken teşbihin söz konusu olabileceğini düşünmemektedir. Ama, Allah için, yed, vech, ayn, suret,

---

yalandır. Arapların, rahmet, ilim ve irade kelimelerini de, sadece kalp ve etten meydana gelen diğer organların birer fonksiyonu manasında kullanılmış olduğunu söylemek de, bütün bunlar hep cehaletten başka bir şey değildir. Bu cahiller, başlangıçta, *Halık'ın sıfatlarını mahlukatın sıfatlarına benzetiyorlar, sonra bu sıfatları nefy ve* inkar ediyorlar. Onlar, bu sıfatlardan sadece yaratılmış olanlara ait olan manayı anlıyorlar ve bunun tazammun ettiği hususları Allah'tan nefyediyorlar." Bk. *Mecmuu Feteva*, V/208-209.

[177] İbn Kuteybe, *Tevilu Muhtelifi'l-Hadis*, s. 208.

[178] İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, s. 59: "Ve la nahtaccu eydan fi sıfati Ma'budina bi'l-arai ve'l-makayis."

[179] İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlm*, s. 336.

[180] Abdullah b. Yusuf el-Cüveyni, *Risaletun fi İsbati'l-İstiva ve'l-Fevkiyye*, s. 176 vd., ve 181-182 vd.

ısba gibi müşahhas olan sıfatlar söz konusu olunca, insan psikolojisi bundan tedirgin olmakta ve bunların Allah'a izafe edilmesinin teşbih sonucunu doğuracağını düşünmektedir. Ashabu'l-Hadis ise, sıfatlar arasında bir ayırım yapmaksızın ve bunların keyfiyet ve mahiyetiyle de uğraşmaksızın, hepsine inanmış ve bu suretle, tevil taraftarlarının içinde bulundukları psikolojinin tesirinde kalarak, tevili, sıfatların bir kısmına hasredip, diğerlerimi bundan müstesna kılmaları gibi, bir tutarsızlıktan kendilerimi kurtarmışlardır.

b. Tevilin Zanni Oluşu:

Tevil, ittifakla zanni bir husustur. Onun için, sıfatlarla ilgili nasları tevil ettiğimizde, bu tevilimizin Allah'ın veya Resulünün muradına uygun olduğunu ileri sürme imkanı yoktur. Allah'ın sıfatları konusunda ise, zanna dayanarak hüküm vermek caiz değildir. İşte Ashabu'l-Hadis'in tevili reddederken dayandığı delillerden biri de budur. Onlar sıfatlar konusunda zandan kaçındıkları için, bu sıfatlarla ilgili olarak varid olan lafızları olduğu gibi muhafaza etmişler ve bunları başka bir kelimeyle ifade etmekten kaçınmışlardır. Hatta onlar, herhangi bir açıklama ve tevil manasını ima eder endişesiyle; yed, vech, istiva gibi sıfatların başka bir dile tercüme edilmesine dahi karşı çıkmışlardır.[181] İşte tevilin zanni oluşu dolayısıyla, bazen farklı iki tevili müdâfa eden iki kişiden her birinin, bu sıfatlarla kendi tevilleri istikametinden bir mananın kastedildiğini ileri sürmeleri gibi bir durum da ortaya çıkacaktır. Bu durumda hangisinin tevilinin doğru olduğunu tespit edebilmek için herhangi bir kıstas söz konusu olmayacak, bu ise ortaya pek çok tevillerin çıkmasına, bu da sıfatlar konusunda görüş ayrılıklarına sebep olacaktır.[182] Hatta bundan da öte İbn Rüşd, tevil taraftarlarının ileri sürdüğü teviller incelendiğinde, bunların büyük çoğunluğunun bir delile dayanmadığının görüleceğini ifade etmektedir.[183]

c. Sıfatların Somut Manalara Sahip Oluşu:

Ashabu'l-Hadis'in tevile karşı çıkışının diğer bir sebebi de, Sıfatların çoğunun, müşahhas, gözle görülür, elle tutulur cinsten somut manalara sahip olmasıdır. İnsanlar, bu gibi, zihinde tasavvuru mümkün ve kavranması kolay manaları kabule, mücerred manaları kabulden daha müsaittir. İnsanların çoğu, gözle görülmeyen ve hissedilmeyen mücerred manaları kabulde zorluk çekerler. Bu sebeple Kur'an ve hadislerdeki sıfatların, tevil edilmeksizin zahirleri üzere kabul edilmeleri daha kolaydır.[184] Bundan dolayı sıfatların tevili, insanların inancı üzerinde zararlı etkilere yol açabilir. Fahru'd-Din er-Razi, müteşabihlerin hikmet ve faydalarını sıralarken, beşinci maddede, konuyla ilgili olarak şunları söylemiştir: "Bu konuda en kuv-

[181] Şehristani, *el-Milel*, I/120.
[182] İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 71-72.
[183] İbn Rüşd, *el-Keşf an Menahici'l-Edille*, s. 70.
[184] İbn Rüşd, *el-Keşf an Menahici'l-Edille*, s. 70.

vetli sebep şudur ki, Kur'an gerek avam ve gerek havas, insanların hepsine birden hitap eden bir kitaptır. Avam yaratılış itibariyle genellikle, mahiyetleri idrakinden hoşlanmaz. Avamdan biri, ilk anda, cisim olmayan, mütehayyiz olmayan ve nerede olduğu bilinmeyen bir varlıktan bahsedildiğini duyunca, bunun yokluk ve nefy manasına geldiğini zanneder ve ta'tile duçar olur. Bu sebeple en uygun olan, kendilerine, zihinlerinde tasavvur ve tahayyül edebilecekleri şeylere delalet eden kelimelerle hitap edilmesidir."[185]

Benzer hususlar İbn Rüşd tarafından da ifade edilmektedir: "Fakat bu mananın tasavvuru hususunda, cumhur için gösterilen yola gelince; onu -her ne kadar, O'nun müşahede ettiğimiz bu alemde bir benzeri yok ise de- müşahede edilenlere benzetme metodudur. Çünkü cumhurun, müşahede edilen bu dünyada misali bulunmayan bir şeyin künhünü kavraması mümkün değildir. Bu sebepten dolayıdır ki Allah, alemi yaratmasının zaman içinde vuku bulduğunu ve onu bir şey'den yarattığını söylemiştir". İbn Rüşd, sıfatların tevil edilmemesinin avama mahsus olduğunu, Ehlu'l-Burhan adını verdiği ilim ehlinin bunları tevil etmeleri gerektiğini söylemektedir. Ona göre şeriat iki kısımdır: "Tevil edilmeyen" zahir ve (tevil edilmesi gereken) müevvel. Cumhurun zahiri kabul etmesi farzdır. Ulemanın ise bunları tevil etmesi farzdır. Cumhura gelince, onların bunları zahirine hamletmesi ve tevili terk etmesi gerekir. Ulemanın, bunların tevilini cumhura (avam) açıklaması caiz değildir. Nitekim Hz. Ali, "İnsanların anlayabilecekleri şeyleri anlatın. Onların Allah'ı ve Resulünü yalanlamalarını mı istiyorsunuz?" sözüyle bunu kastetmiştir.[186]

İbn Rüşd'ün bu görüşlerini, Hanbeliler açısından değerlendirdiğimizde, onun, tevili, ulemaya vacip kılan, cumhura yasaklayan ayrımı dışındaki diğer açıklamaları, Hanbeliler'in tevili reddetmeleriyle uyumludur. Ancak tevil konusunda Hanbeliler, cumhur-ehlu'l-burhan ayrımına gitmezler. Bu konuda onların tavrı, kendilerini adeta İslam toplumunun temsilcileri veya onların akidesinin koruyucuları olarak kabul edercesine, daima toplumun inanç bütünlüğünü muhafazaya gayret etmesi, şeklinde tezahür etmiş ve onlar, ayrılığa sebep olabilecek bu ve benzeri ayrımlara gitmekten kaçınmışlardır. Bu suretle onlar, çeşitli sınıflara ve fertlere göre değişen bir din ve Allah anlayışına karşı, toplumun her sınıfına şamil, herkes için geçerli olan bir inanç sistemini ve Allah anlayışını savunmuşlardır.

d. Tevilin Allah'ın Sıfatlarını ve Zatını İnkara Götürebileceği Endişesi:

Ashabu'l-Hadis'in tevile karşı çıkmalarının en önemli sebeplerinden birisi de, tevilin, sonunda Allah'ın bütün sıfatlarını ve hatta O'nun bizzat kendisini inkara götüreceği[187] endişe-

---

[185] Razi, *Mefatihu'l-Gayb*, II/599.
[186] İbn Rüşd, *el-Keşf an Menahicu'l-Edille*, s. 30, 73; *Faslu'l-Makal*, s. 17, 23.
[187] Buhari,*Halku'l-Efali'l-İbad*,s.34,37.Benzer ifadeler için bk.İbn Teymiyye,*Mecmuu Feteva*,V/52,138,184-185.

sidir. Cehmiyye ile sert bir şekilde mücadele etmiş olan Nuaym b. Hammad el-Huzai, tevilin bu tehlikesine şu sözleriyle işaret etmiş bulunmaktadır: "Ben bir Cehmi idim, bu yüzden onların görüşlerini öğrendim. Ama daha sonra hadise yöneldiğimde anladım ki, onların sonu inkara varıyor."[188] Aynı sebeple Ashabu'l-Hadis'in diğer fırkalardan daha ziyade, sıfatların tevilinin önemli bir yer tuttuğu Cehmiyye'ye[189] hücum ettikleri görülmektedir. Çünkü tevil sonucunda Allah'ın pek çok sıfatı, ilim, kudret, hayat gibi sıfatlara irca edilmek suretiyle ortadan kaldırılmış olacak, biraz daha ileri gidildiğinde ise, bu sıfatların tamamen inkarı cihetine gidilebilecektir. İşte tevilin Allah'ı inkara kadar varabilen bu özelliği dolayısıyla Ashabu'l-Hadis, diğer pek çok bidat fırkalarından ziyade, Cehmiyye ile mücadeleyi ön plana almış ve telif etmiş oldukları pek çok eseri de diğer mezheplerden ziyade Cehmiyye'nin ve onların kabul ettikleri esasların reddine tahsis etmişlerdir.[190]

e. Tevile karşı tavır teorik açıdan değil, daha çok pratik açıdan olmuştur.

Ashabu'l-Hadis'in tefvîd metoduna karşı tevil taraftarlarının ileri sürdükleri delillerin ve itirazların göre dikkat çekici yönü, bunların daha çok, ilmi veya skolastik denilebilecek bir mahiyette olmalarıdır. Daha açık bir ifadeyle, bu deliller ileri sürülürken, onların sadece Kur'an'ın tenzihe delalet eden ayetlerine Arap diliyle ilgili esaslara dayanılarak ileri sürüldüğü yani meselenin ele alınışında, tamamen akli ve mantıki bir yaklaşımın hakim olduğu göze çarpmaktadır. Fakat bütün bunların yanında, Tevil-Tefvîd münakaşasının pratik bir yönü olup olmayacağına temas edilmediği görülmektedir. Halbuki tevilin aleyhinde ve Kur'an ve hadislerdeki sıfatlarla ilgili nasların olduğu gibi kabulü lehindeki en kuvvetli delil, meselenin pratikle olan bu ilgisidir. Ancak ister felsefenin İslam dünyasına girişiyle ortaya çıkmış olsun, isterse İslam'ın kendi bünyesinden doğan sebeplerin tesiriyle Müslümanlara has düşünce ve araştırmaların ürünü olduğu kabul edilsin, her iki durumda da sıfatlar meselesinde tevilin Kur'an-Hadis ile insan arasındaki ilişkinin ağırlık noktasını teşkil eden, pratik faktörü ihmal edilmiş ve bunun sonucunda Müslümanlar, asırlarca sıfatlar konusunu nazari planda tartışmaya devam etmiş; gerek ulema sınıfının, gerek sair Müslümanların zihinleri nihai bir çözüme ulaştıramayacağı anlaşılmış olan bu kısır çekişme ile meşgul edilmiş ve bu durum bugüne kadar devam edip gelmiştir.

Sıfatlar meselesinin, yeterli ve isabetli çözümü, ancak problemin pratikle olan ilişkisinin Ashabu'l-Hadis'in metodu olan tefvîd ile bir arada ele alınmasıyla gerçekleşebilir. Kur'an ve hadislerde Allah'ın sıfatları amel açıdan ele alınmıştır. Kur'an ve hadislerde, Allah'ın sıfat-

---

[188] İbn Asakir, *Tebyinu Kezibi'l-Müfteri*, s. 338; Zehebi, *Tezkire*, II/419.
[189] Koçyiğit, *Hadisçiler ve Kelamcılar Arasındaki Mücadeleler*, s. 261.
[190] Cehmiyye'ye reddiye yazanlar hk. Bk. İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/24, 53, 412, 413; Ebu Hamid, b. Merzuk, *Beraetu'l-Eşariyyin*, I/110.

larıyla ilgili olarak bir çok bilgi verilmiştir. Bu bilgilere göre Allah insana şah damarından daha yakındır (Vakıa-85), nerede olurlarsa olsunlar, O daima insanlarla beraberdir (Hadid-4), eğer O'na dua edilecek olursa, O insanlara yakındır, onların dualarına icabet eder (Bakara-186), üç kişinin gizlice fısıldaştığı yerde, dördüncü mutlaka O'dur; beş kişinin gizlice fısıldaştığı yerde de, altıncı mutlaka O'dur. Sayıları bundan az veya çok olsun, nerede bulunurlarsa bulunsunlar, mutlaka onlarla beraberdir (Mücadele-7). Namazda kıbleye döndüğümüzde Allah'a yönelmiş oluruz;[191] biz Allah'a bir karış yaklaşırsak, O bize bir zir'a; biz bir zir'a yaklaşırsak, O bize bir kulaç yaklaşır.[192] Her gecenin sonlarına doğru Allah, en yakın semaya iner ve dua ve istiğfar edip, kendisinden herhangi bir isteğimiz olup olmadığını sorar,[193] binalarını, temelinden yıkar, tavanını başlarına çökertir (Nahl-26). Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir (Fetih-10); kulların kalbi Allah'ın iki parmağı arasındadır, onları istediği gibi çevirir.[194] Allah güler,[195] öfkelenir, sever, görür, işitir, konuşur, merhamet eder.

Bu nitelemeler, Allah'ın insan hayatının her aşamasında, onlarla çok yakın ve sıkı bir ilişki içinde bulunduğunu gösterir. Bu ifadeleri işiten veya okuyan bir kimse, kendisinin her zaman ve her yerde, Allah ile sıcak ve yakın bir ilişki içerisinde olduğunu hisseder. Burada, onlara şah damarından yakın olan ve en gizli fısıldaşmalarda bile onlarla beraber bulunan; insanı adım adım takip eden, onun davranışlarını çok yakından izleyen bir "Allah" anlatılmaktadır. Ayet ve hadislere bu açıdan bakıldığında, hepsinde de, müşahhas, canlı, hareketli ve insan ile çok yakından ilgili olma özelliklerinin ağır bastığı görülür.

Allah hakkındaki nitelemelere hakim olan bu "pratiğe önem verme" özelliğinin, tevil söz konusu olduğunda, insan psikolojisi üzerindeki etkisini büyük ölçüde kaybettiği gözlenebilir. Allah'ın kullarına olan yakınlığının, O'nun ilmi vasıtasıyla olduğu söylenerek tevil edildiğinde, insan, kendisine çok yakın hissettiği Allah'ın, bu tevil sonucunda, birden kendisinden uzaklaştığını görür. Artık kul için, yakınlığı söz konusu olan O'ndan ziyade, O'nun ilmidir.

f. Teşbih ve tevil anlayışı dışında üçüncü bir yol "bi-la keyf doktrini":

Kur'an ve hadisteki müşahhas ifadelerin tevil edilmeden, olduğu gibi kabulünün teşbihe sebep olacağı düşüncesinden hareketle kelamcılar, sıfatlar konusunda Müslümanları teşbih ve tevil olmak üzere iki yoldan birini seçmek zorunda bırakmış ve zihinlerde, bu ikisi dışında sıfatlar konusunda izlenebilecek başka bir yolun bulunmadığı zehabının uyanmasına sebep olmuşlardır. Gerçekten de bu yanlış anlayışın günümüze kadar, asırlar boyu egemen

[191] Ebu Davud, *Sunen*, (I/129-131, r. 479, 480, 485); Darimi, *Sunen*, I/324-325; Müslim, *Sahih*, (IV/2303)).
[192] Müslim, *Sahih*, 48 ez-Zikr ve'd-Dua, 1, r. 2 (2675) (IV/2601 ve 2067).
[193] Müslim, *Sahih*, 6 Salatu'l-Musafirin, 24, r. 168 (758); 172 (I/521-523); Ebu Davud, *Sunen*, II/34, r. 1315; IV/234; r. 4733; Darimi, *Sunen*, I/346-348.
[194] İbn Ebi Şeybe, *Kitabu'l-İman*, 17, r. 55; Ahmed b.Hanbel, *el-Müsned*, III/257.
[195] Müslim, 1 el-İman, 83, r. 310 (187) (I/175); İbn Kuteybe, *Tevilu Muhtelifi'l-Hadis*,s. 211-212.

olduğu ve sıfatlar konusunun sürekli bu iki görüşten birisine göre ele alınmasının kaçınılmaz olduğu, Kelam tarihi gözden geçirildiği taktirde kolayca görülebilir.[196] Halbuki, hem tenzih inancını muhafaza etmek suretiyle teşbihten uzak kalmak, hem de Kur'an ve hadisteki sıfatları tevil etmeyerek, onları olduğu gibi kabul etmek suretiyle, Kur'an ve hadislerde zikredilen sıfatların müşahhas karakterini ve bu karakterin, insan psikolojisi üzerindeki olumlu etkisini muhafaza etmek mümkündür. Kur'an ve hadislerdeki sıfatlarla ilgili hususların, teşbihe düşmeden ve tevil de etmeden olduğu gibi kabulü, Ashabu'l-Hadis'in "bi-la keyf" formülüyle ortaya koyduğu tefvîd anlayışından başka bir şey değildir. Bu tefvîd anlayışı sayesinde, sıfatlar konusunda teşbih-tevil ikileminin dışına çıkma imkanı elde edilmiş olmaktadır. Ashabu'l-Hadis tarafından vazedilen bu prensip, aynı zamanda, kelamcılar tarafından, mücerred, donuk, pasif bir hale getirilen Allah kavramı yerine, insanlarla son derece yakın, canlı ve sıcak bir ilişki içerisinde olan Allah kavramının ikame edilmesini öngörür.

g. Ashabu'l-Hadis Zorunlu Hallerde Tevil Yapmıştır:

Bütün bunlara rağmen, sıfatlarla ilgili ayetlerin ve hadislerin teviline karşı çıkmakla birlikte, Ashabu'l-Hadis'ten bazılarının bir kısım ayetleri tevil ettikleri de görülmektedir.[197] Sıfatlarla ilgili ayet ve hadislerin tevillerine karşı çıkan Ahmed b. Hanbel de bazı ayet ve hadisleri tevil ettiğine dair rivayetlere rastlanmaktadır. Ondan Mücadele-7. ayeti ile ilgili olarak ondan, birbiriyle aynı doğrultuda bir çok rivayetin nakledildiği görülmektedir. Zikredilen ayetle ilgili olarak o; ed-Dahhak b. Müzahim'in Allah'ın, ilmi ile insanlarla beraber olduğu yolundaki tevilini tasvip ederek, bu izah şeklinin "sunne" olduğunu ifade etmiştir.[198]

İstahri, Ahmed b. Hanbel'den şunları nakleder: "O, her şeyi bilir, hiçbir şey O'ndan saklı kalamaz. O, yedinci kat gökyüzünden öte, Arş üzerinde ve nur, ateş ve karanlıktan ibaret hicaplarla perdelenmiş olmasına rağmen; her şeyi tamamen bilir. Eğer bir müptedi ve muhalif 'Biz ona şah damarından daha yakınız' (50/16), 'Nerede olursanız olun, O, sizinle beraberdir' (57/4), 'Nerede olurlarsa olsunlar, mutlaka Allah onlarla beraberdir' (58/7) ve Kur'an'daki buna benzer müteşabihleri delil olarak ileri sürerse, ona şöyle de: 'Bu ayetlerle sadece 'ilim' kastedilmiştir. Çünkü Allah, yedinci kat gökyüzünün ötesindedir ve bütün bunları, mahlukatından ayrı olduğu halde bilir ve hiçbir yer O'nun ilminin dışında kalamaz."[199]

İbn Teymiyye ise, Ahmed b. Hanbel'in bazı ayet ve hadisleri tevil ettiğini nakleden Gazzali'yi tenkit eder ve bunun aslı olmadığını ileri sürer: "Ebu Hamid el-Gazzali'nin bir

---

[196] Mesela, Allah'ın parmağı ile ilgili hadisi insan uzvu şeklinde bir parmağı kast etmeksizin zahiri üzere kabul etmenin mümkün olduğunu söyleyen Kadi Ebu Ya'la'ya karşı, İbnu'l-Cevzi şöyle demiştir: "Haza kelamun muhbitun liennehu imma en yüsbitet cevariha ve imma en yetevalüha." İbnu'l-Cevzi, *Defu Şübehi't-Teşbih*, s.69.
[197] İbn Hacer,*Fethu'l-Bari*,VIII/388.
[198] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/236.
[199] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/32.

Hanbeliden, Ahmed b. Hanbel'in sadece üç şeyi; 'Hacer-i Esved Allah'ın yeryüzündeki sağ elidir', 'Kulların kalpleri Rahman'ın parmaklarından iki parmak arasındadır' ve 'Ben Rahman'ın nefesini Yemen tarafından hissediyorum' hadislerini[200] tevil ettiğini nakletmesine gelince; bu rivayet, Ahmed'e iftiradır. Hiç kimse bunu ondan rivayet etmemiştir. Ebu Hamid'in rivayette bulunduğu bu Hanbeli ise meçhuldür, bilinen tanınan biri değildir."[201]

İbn Teymiyye'nin bu sözlerini, onun sadece bu rivayeti reddettiği şeklinde anlamak gerekir. Çünkü Ahmed b. Hanbel'in tevilde bulunduğunu gösteren bu rivayetler yanında, bizzat kendisine nispet edilen eserinde açıkça tevilde bulunmuş olması karşısında, Ahmed b. Hanbel'in hiçbir surette tevilde bulunmadığını ileri sürmek mümkün değildir. Zira o, özellikle, Allah'ın kullarıyla beraber olduğunu ifade eden birçok ayeti tevil etmiştir.[202] Allah-ın kulları ile beraber oluşunun , "ilim" vasıtasıyla olduğunu Ahmed b. Hanbel'in dışında, selef ulemasından bazılarının da kabul ettiği zikredilmektedir.[203] Nitekim Dahhak el-Müzahim ve Sufyan es-Sevri'nin de bu görüşte olduğunu görmüştük. Aynı şekilde, İbn Kuteybe'nin de, birçok hadisi tevil ettiği görülmektedir.[204] Bütün bunlardan, bir vaka olarak Ashabu'l-Hadis içerisinde bazı ayet ve hadisleri tevil etme cihetine yönelenlerin bulunduğu anlaşılmaktadır.[205]

---

[200] Bk. İbn Kuteybe, *Tevilu Muhtelifi'l-Hadis*, 208, 212, 215; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II/173, VI/251.

[201] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/398.

[202] Ahmed b. Hanbel. *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenadıka*, s. 140-144. 20/Taha-46. ayetle ilgili olarak "inneni maaküma" ifadesini "fi'd-difai anküma" şeklinde tevil eder. Ayetin devamı ise, bu beraberliğin "görme ve işitme" ile olduğunu ima eder görünür; "inneni maaküma, esmau ve era". 9/Tevbe-40. ayetle ilgili olarak "enne'llahe maana" ifadesini "fi'd-difai anna" şeklinde tevil eder. 4/Nisa-108. ayetle ilgili olarak "ve huve maahum" ifadesini "bi-ilmihi fihim" şeklinde tevil eder. Age. s. 140.

[203] Şevkani, *el-Menar*, XVII/829 (dipnot).

[204] İbn Kuteybe, *Tevilu Muhtelifi'l-Hadis*, s.208, 212,215 ve bir çok yerde hadisleri tevil ettiğine rastlanmaktadır.

[205] Mücadele-7. ayetiyle ilgili olarak Ahmed b. Hanbel'den nakledilen bir rivayet konuya ışık tutmaktadır. Kendisine "Allah bizimledir" deyip, buna delil olarak mezkur ayeti okuyan bir adam hakkında sorulan suale o, şu şekilde cevap vermiştir: "Bu(nu söyleyen) Cehmi'dir. Ayetin baş kısmını bırakıp son kısmını alıyorlar. Ben ona "e lem tera enne'llahe yalemu" kısmını okurum. Allah'ın ilmi onlarla berberdir. Kaf suresinde de "Biz nefsinin ona verdiği vesveseleri biliriz ve biz ona şah damarından daha yakınız" (5-/Kaf-16) buyurmuştur. Bunda da, Allah'ın ilmi onlarla beraberdir". Zehebi, Kitabu'l-Uluvv (*el-Menar*, XVIII/783). Benzer bir rivayet ise şöyledir: "el-Mervezi anlatır: 'Ebu Abdillah (Ahmed b. Hanbel)'e adamın biri 'Ben Allah'ın dediği gibi, "aralarında fısıldaşan üç kişinin dördüncüsü O'dur" derim, bunu söylerim ve başka bir şey ilave etmem' diyor' dedim.' Bu Cehmiyye'nin sözüdür. Aksine onlarla beraber olan Allah'ı ilmidir. Ayetin baş tarafı, beraberliği söz konusu olanın, O'nun ilmi olduğunu göstermektedir" cevabını verdi." Zehebi, Kitabu'l-Uluv (*el-Menar*, XVII/783-784). Bu rivayetlerden, Ashabu'l-Hadis'ten bazılarını tevile sevk eden sebebin, -özellikle Allah'ın kullarıyla beraber olmasından bahseden ayetler söz konusu ise- Allah'ın her yerde olduğunu söyleyen Cehmiyye ve benzerlerinin görüşlerine cevap verme gayreti olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Şevkani, *el-Menar*, XVII/829. Buna, mesela "Hacer-i Esved, Allah'ın yeryüzündeki sağ elidir", "Ademoğlu zamana sövüyor. Halbuki zaman Ben'im; gece ve gündüz benim elimdedir", (Muslim, *Sahih*, 40, el-Elfazu mine'l-Edeb, 1, r. 1, 2, 3 (IV/1762), "Allahım, benim yardımcım Sen'sin (Ente 'adudi ve nasiri)", (Ebu Davud, *Sunen*, III/42 (r. 2632), "Kibriya benim ridamdır. Kim benim ridamı almak isterse, onu mahvederim" (Beyhaki,*el-Esma ve's-Sıfat*, s. 73; Muslim, *Sahih*, el-Birru ve's-Sıla ve'l-Adab, 38, 4. 136(2620)(IV/2023), gibi, tevil edilmesi zorunlu olan rivayetleri ve mülkiyet kastedilerek Allah'a izafe edilen; "Nurullah" (Tevbe-32), "Ecelullah" (Ankebut-5), "Sıbğatullah" (Bakara-138), "Beyti" (Hac-26) gibi, ayetlerde yer alan terkiplerin doğurduğu tevil zorunluluğunu da ilave etmek gerekir. Bu sebeple, bazı müelliflerce Selef'in sıfatlar konusundaki metoduyla ilgili olarak, bu zarurete yer verildiğini görmekteyiz. İbnu'l-Cevzi "İnsanlar sıfat haberleri karşısında, üç mertebededir; birisi, mesela, "ve Rabbin geldi" (Fecr-22) ayetinde olduğu gibi tevil zaruretinin ortaya çıkması müstesna, bunları tefsir ve tevil etmeksizin,

Özetle, Selef-Ashabu'l-Hadis belli istisnai durumlar ve belli şartlar altında bazen tevil cihetine gitmişlerdir. Hatta Şafii müteşabihin tevilinin hangi şartlarda caiz olduğuna temasla, şöyle demiştir: "Müteşabihlerin tefsiri (açıklaması, tevili), ancak Resulullah'a isnad edilen bir hadise veya Sahabe'den gelen bir rivayete, ya da, ulemanın icmaına dayanılarak yapılırsa caiz olur".[206] Ahmed b. Hanbel de, dinde kıyas ve reyi zemmederken, "Din, Allah'ın Kitabı, Âsâr, Sünen ve güvenilir ravilerden gelen sahih rivayetlerdir. Dinde kıyas ve rey ehli müptedi ve dallettedir. Ancak, bizden önceki sika imamlardan gelen bir eser olması müstesnadır" diyerek[207] kendinden öncekilerin tevile cihetine gittikleri durumlarda, kendisinin bunu kabul ile karşılayabileceğini ima etmiştir.

C. İSİM-SIFAT VE ZAT TABİRLERİ

1. İSİM

Ayet ve hadislerde bize Allah'ı tanıtan mana ve mefhumlar hep 'isim' olarak takdim edilir. Bu isimler Kur'an'da, "Güzel isimler" (el-Esmau'l-Hüsna) diye topluca zikredilirler. Allah'a da bu isimlerle dua ve niyazda bulunmamız emredilir. (Araf-180; İsra-110; Taha-8; Haşr-24). Bunların dışında da, daha pek çok ayette, Allah'ın "ism"inden çeşitli vesilelerle bahsedilmektedir. (Fatiha, 1, 2; Bakara-114; Maide-4; Enam-118, 119, 121, 138; Hac-28, 34, 36, 40; Nur-36; Rahman-78; Vakıa-74, 96; Hakka-52; Müzzemmil-8; İnsan-25; A'la-1, 15; Alak-1). Hz. Peygamber de, Kur'an'a muvafık ola-rak, Allah'ın isimleri bulunduğunu hadislerinde ifade etmiş,[208] Kur'an'dan farklı olarak bu isimlerin sayısıyla ilgili açıklamalarda bulunmuştur.[209] Ayrıca Hz. Peygamber Allah'a dua ve niyazda bulunurken O'na ismiyle yönelir, ölüm ve hayatın, Allah'ın ismiyle olduğuna işaret eder.[210] Başka şeylerin şerrinden, Allah'a yine ismiyle sığınılacağını Peygamberimizin dilinden öğreniyoruz.[211] Hadislerde, "el-

---

olduğu gibi kabul etmektir. Bu, selef'in mezhebidir" der. (Takuyiddin el-Hısni, *Defu Şübehi men Şebbehe*, s. 16). Bir başka müellif de, Ahmed b. Hanbel ve Selef-i Salihin'in mezhebinin " ve Rabbin geldi" (Fecr-22), "O sizinle beraberdir" (Hadid-4), "Hacer-i Esved Allah'ın yeryüzündeki sağ elidir" (ayet ve hadislerin)de olduğu gibi tevili zorunlu olanları tevil, ve tevilinde açıkça zaruret olmayanların manasını, kendisini yaratılmışlara benzetmekten tenzih ederek Allah'a havale (tefvîd)den ibaret olduğunu söylemektedir. (Ebu Hamid b. Merzuk, *Beraetu'l-Eşariyyin min Akaidi'l-Muhalifin*, I/10.) Ancak Şevkani bu görüşü reddetmiş ve Ahmed b. Hanbel, Sufyan es-Sevri ve Dahhak tarafından tevil edildiği kesinlikle sabit olan, Allah'ın kullarıyla beraberliğiyle ilgili ayetlerin tevilinin, selef mezhebine, Sahabe, Tabiun ve Tebeu't-Tabiin'in görüşlerine aykırı olduğunu ileri sürmüş, bu ayetler karşısında sadece "Kur'an'da bu şekilde, Allah'ın onlarla beraber olduğu söylenmektedir. Biz, bizim dışımızdakilerin yaptığı gibi bu ayetteki beraberlikten kastın, ilim vasıtasıyla olan bir beraberlik olduğunu söyleyerek bunu tevile çalışmayız. Çünkü bu, selef mezhebine, sahabe, tabiun ve tebeu't-tabiin yoluna aykırı olan tevil çeşitlerinden biridir" denmesi gerektiğini savunmuştur. (Şevkani, *el-Menar*, XVII/829).

[206] Aliyyu'l-Kari, *Mirkatu'l-Mefatih*, I/189.

[207] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/34.

[208] Muslim, 39 es-Selam, 35, r. 124 (2229) (IV/1750-1751); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I/62, 66, 72; III/120, 158, 245; 265; VI/461.

[209] Muslim, *Sahih*, 48 ez-Zikr ve'd-Dua, 2, r. 5 (2677) (2062).

[210] Buhari, Davat, (80), 7, 8, 16; Müslim, ez-Zikr, 59.

[211] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I/66, 72.

Esmau'l-Hüsna"nın doksan dokuz[212] olduğu bildirilir. Ashabu'l-Hadis, Kur'an ve Hadis'te var olan Allah'ın isimlerini kabul ettiğini belirtmiştir.

Ashabu'l-Hadis arasında, Allah'ın isimleri bulunduğunu reddeden bir kimsenin varlığını gösteren herhangi bir rivayete rastlanmayışı; onların hepsinin bu konuda aynı kanaati paylaşmakta olduklarını göstermektedir. Bu, Allah'ın isimlerinin Kur'an ve Hadis'te açıkça zikredilmiş olmasının bir sonucudur. Eşari'nin, Ashabu'l-Hadis'in akaid esaslarına ayırdığı bölümde, Allah'ın isimleri meselesiyle ilgili olarak, onlardan bu isimleri reddedenlerin varlığına dair bir kayıt bulunmaması[213] da bu konuda görüş birliği bulunduğuna delil olabilir.

2. İSİM MÜSEMMA KONUSU:

Allah'ın isimleri ile ilgili olarak Ashabu'l-Hadis; isim ile müsemmanın aynı olup olmadığı meselesine[214] de temas etmişler; isim müsemmanın aynıdır, ondan farklı, başka bir şey değildir, demişlerdir. Eşari, Ashabu'l-Hadis'in çoğunluğunun bu görüşte olduğunu söyler.[215]

Şafii'nin de, "isim ve müsemmanın farklı şeyler olduğunu söyleyen birini görürsen, onun zındık olduğunu bilesin"[216] dediği rivayet edilir.

İbn Hazm, muhalifinin ağzından, Ahmed b. Hanbel, Ebu Zura ve Ebu Hatim er-Razinin, isim ile müsemmanın aynı olduğunu kabul ettiklerini nakleder.[217] Ancak bunun doğruluğu şüphelidir. Çünkü Ahmed b. Hanbel'in, isim ile müsemmayı, ne ayrı ne de aynı kabul ettiğini ve bu meselede, ilgili ayetlerin ifade şekline tabi olduğunu da görmekteyiz.[218] Aynı şekilde Ahmed b. Hanbel ile yakın bir ilişki içerisinde olduğu bilinen Ebu Zür'a ile Ebu Hatim'in de, bu konuda onunla aynı görüşte olabileceklerini düşünmek de mümkündür.[219]

İsim ile müsemmanın birbirinin aynı olup olmadığı konusunda görüş beyanından kaçınarak, sadece bu konuyla ilgili ayetlerin ifade şekline tabi olmakla yetinen Ashabu'l-Hadis'in diğer grubuna, İbrahim el-Harbi ve İbn Cerir et-Taberi'yi ilave etmek gerekir. Taberi, "Sarihu's-Sunne" adlı eserinde, isim ile müsemmanın aynı olup olmaması

---

[212] Buhari, eş-Şurut, (54), 18, ed-Davat (80), 68; Müslim, ez-Zikr, 2; Tirmizi, ed-Davat, 83 (Tirmizi, yüzüç isim sayar. Bundan öncekilerde ise sadece adet zikredilir.); İbn Mace, ed-Dua, 10 (yüz bir isim sayılır. Tirmizi'den farklı olarak da "Ehad" ile birlikte "Vahid" ismi geçmektedir.).

[213] Bk. Eşari, *Makalat*, 172, 290, 293

[214] Bu meselenin mahiyeti için bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, V/27-36.

[215] Eşari, *Makalat*, s. 172. "Fe kale kailun: Esmauhu hiye huve ve ila haza'l-kavlu yezhebu ekseru Ashabi'l-Hadis". Ayrıca bk. *Makalat*, s. 290, 293.

[216] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, VI/187.

[217] İbn Hazm, *el-Fasl*, V/35-36.

[218] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/231. "Ahmed b. Hanbel isim müsemma konusunda konuşulmasında şikayet ederdi ve 'bu söz muhdestir' der ve "İsim müsemmadan başkadır veya İsmim müsemmanın aynıdır denilmez, fakat "ve lillahi'l-esmai'l-hüsna feduhu biha" (Araf-180) ayeti gereğince isim müsemma içindir" derdi. Başka bir rivayette Ahmed b. Hanbel'in kendi düşüncesi verilmez; "İsim müsemma konusunda görüş bildirmek zordur" denir ve Ahmed b. Hanbel'in ashabının bu konuda ikiye ayrıldığı, bir grubun "İsim müsemma içindir", diğer grubun da "İsim müsemmanın aynıdır" dedikleri nakledilir. Ancak buradaki ifadelerden Ahmed b. Hanbel'in de ikinci gruba dahil olduğu anlaşılır. Bk. Hallal, *el-Akide*, s. 113; İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/258.

[219] İbn Hazm, *el-Fasl*, V/35-36.

meselesinin, sonradan ortaya atılmış ahmakça bir mesele olduğunu ve bu konuda imamlardan herhangi birinin görüşünü beyan ettiğine rastlamadığını, bu sebeple bir kimsenin sadece, "ve lillahi el-esmau'l-hüsna" ayetiyle yetinmesi gerektiğini söyler.[220] Bu ise, "el-ismu lilmüsemma" olduğunu kabul etmektir ki, İbn Teymiyye'ye göre, Ehlu's-Sunne'ye mensup olan, Ahmed b. Hanbel ve diğerlerinin tercihi de bu yöndedir.[221]

Kur'an ve Hadis'te bulunmayan bir ismin, Allah'a izafe edilip edilemeyeceği meselesinde ise, sadece, Ahmed b. Hanbel'den gelen bazı rivayetler vardır. Kadi Ebu Ya'la'ya göre, Ahmed b. Hanbel, Kur'an ve Hadis'te bulunmayan ve icmaya da dayanmayan bir ismin Allah'a izafe edilebileceğini kabul eder. Ebu Ya'la buna misal olarak, Ahmed b. Hanbel'in Allah için "Delil" ismini kullanmış olmasını gösterir.[222] Ahmed b. Hanbel'in, Allah'a ancak, O'nun kendisine verdiği isimlerin verilebileceğini ve bu konuda Kur'an ve Hadis'in dışına çıkılamayacağını söylediğine dair rivayete de temas eden Ebu Ya'la bunun, Kur'an ve Hadis'in dışındaki bir ismin, manası Allah için uygun düşmediği durumlar için doğru olduğunu; bunun dışında, manası Allah için uygun düştüğü takdirde Kur'an ve Hadis'te bulunmasa da bir ismin O'na izafe edilebileceğini ileri sürer.[223]

Beyhaki ise, Ahmed b. Hanbel'in, Allah'a "Cisim" denmesine karşı çıktığını, çünkü isimlerin, şeriat ve lisandan alınabileceğini, lisan alimlerinin ise "Cisim"i, uzunluk, genişlik, yükseklik ve şekli olan şeyler için kullandıklarını, Allah'ın, bütün bunların dışında olması sebebiyle "Cisim" manası ile alakası kalmamakla; Allah'a "Cisim" demenin lisan açısından mümkün olamayacağını, ayrıca şeriatta da bu isme yer verilmediği için "Cisim" isminin, Allah için kullanılmasının batıl olacağını söylediğini zikretmiştir.[224] İbn Teymiyye bu anlatılanlara ilave olarak, Ahmed b. Hanbel ve başkalarının, Allah'ın isimlerinin müsemmasına, O'nun sıfatlarının da dahil olduğunu kabul etmiş olduklarını da belirtmiştir.[225]

Her ne kadar, Hanbeliler akaid konularında ve özellikle sıfatlar meselesinde, Kur'an ve Hadislere bağlı kalmaya ve bu ikisinin dışına çıkmamaya itina göstermişlerse de, onların içerisinde, Allah'ın isimleriyle ilgili olarak, Kur'an ve Hadis'te temas edilmemiş olan; isim ile müsemmanın aynı olup olmaması ve Allah'ın isimlerinin mahluk olup olmaması gibi meselelerle uğraşmış olanların varlığı, onların zaman zaman, Kur'an ve Hadis'e bağlı kalma prensibinin dışına çıktıklarını gösterir. Onları buna sevk eden sebebin, Cehmiyye'nin bu

---

[220] Bk. İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, VI/187.
[221] Bk. İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, VI/187; İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/258.
[222] Kadi Ebu Ya'la, *el-Mutemed fi Usuli'd-Din*, s. 62-68. Ahmed b. Hanbel delil ismini "mürşid" anlamında olduğu için caiz görüyor.
[223] Kadi Ebu Ya'la, *el-Mutemed fi Usuli'd-Din*, s. 62.
[224] Selame Kudai, *Furkanu'l-Kur'an*, s.67. Ayrıca bk.İbn Ebi Ya'la,*Tabakat*,II/31. "Allah araz ve cisim değildir"
[225] Bk. İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, VI/206.

konuda ileri sürdüğü iddialara cevap verme gayretinden kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim Nuaym b. Hammad da, sebebin bu olduğuna temas etmiş ve şöyle demiştir: "Onlar, Allah'ın isimleri mahluktur. Çünkü isim müsemmadan ayrıdır, dediler ve önce Allah var olduğu halde bu isimler yok iken, bilahare Allah'ın bu isimleri yarattığını ve kendisini bunlarla isimlendirdiğini iddia ettiler. Biz onlara şunu deriz: Allah, "Yücelt Rabbinin şanını: yüceler yücesinin şanını" ('Ala-1) ve "İşte böyledir sizin Rabbiniz: Öyleyse yalnızca ona kulluk edin" (Yunus-3) buyurmuş ve bu suretle, mabud olduğunu bildirmiş ve böylece Allah'ın Kelam'ı, "Rabbinin ismi" ile, "Rabbiniz" kelimelerinin aynı şeye delalet ettiğini göstermiştir. Her kim Allah'ın isminin mahluk olduğunu söylerse, Allah'ın peygamberine, mahluk olan bir şeyi tesbih etmesini emrettiğini ileri sürmüş olur."[226]

İbn Hazm isim-müsemma meselesinin, Kur'an'ın mahiyeti ve mahluk olup olmaması ile ilgili olarak ele alınmış olduğunu ve isimle müsemmanın aynı olduğunu kabul etmiş olan Ahmed b. Hanbel, Ebu Zur'a er-Razi ve Ebu Hatim er-Razi'nin bu görüşü ileri sürmelerinin; Kur'an okunurken işitilen ve mushaflarda yazılı olan şeyin, bizzat Kur'an olduğunu kabul etmelerinden ileri geldiğini söylemiş, ancak bu durumun, isim ile müsemmayı aynı kabul etmeyi gerektirmeyeceğini söyleyerek onları tenkit etmiştir.[227]

Allah'ın isimlerinin mahluk kabul edilmemesinin, Allah ile birlikte birçok "kadîm"in varlığı sonucunu doğuracağını düşünen Cehm,[228] bu yüzden Allah'ın doksan dokuz ismi olduğunu söyleyen bir kimsenin, doksan dokuz ilaha tapmış olacağını söylemiştir. Bu bilgiyi veren İshak b. Rahaveyh, Cehm b. Saffan'ın bu iddialarını, onun hadisi reddettiği gibi reddedemeyeceği bir ayeti delil getirerek reddetme cihetine gitmiştir: "Allah kullarına, kendisine isimleri ile dua edilmesini emrederek, 'Allah'ın güzel isimleri vardır; O'na bu isimlerle dua edin'(Araf-180) buyurmuştur. el-Esma kelimesi ise çoğuldur ve en az üç sayısına delalet eder. Ziyadede bulunma bakımından, bire üç ilave etmekle doksan dokuz ilave etmek arasında hiçbir fark yoktur."[229]

Görüldüğü gibi Ashabu'l-Hadis, Allah'a isim izafesi konusunda, bazı zaruri durumlar dışında, Kur'an ve Hadiste mevcut bilgilerin dışına çıkmamağa çalışmış ancak, Allah'ın isimlerinin inkarına yönelik bazı iddialara cevap vermek zorunda kaldıklarında; isim ile müsemmanın aynı olup olmadığı veya Allah'ın isimlerinin mahluk olup olmadığı gibi konuları, Kur'an ve Hadisler ile istidlalde bulunmak suretiyle ele almışlardır. Ancak burada, Ashabu'l-Hadis'in Allah'ın isimleri konusundaki asıl görüşünün; Taberi ve İbn Teymiyye'nin naklet-

---

[226] İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, XIII/320.
[227] İbn Hazm, *el-Fasl*, V/35-36.
[228] Krş. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 308-309.
[229] İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, XIII/320.

tiğine göre, Ahmed b. Hanbel ve İbrahim el-Harbi tarafından kabul edilmiş olan; "Güzel isimler Allah'ındır" ayetine (Araf-180) bağlı kalmak ve bu konuda sadece "Allah'ın isimleri olduğunu" kabul ile iktifa ederek, bunun dışında müspet veya menfi herhangi bir görüş ileri sürmekten kaçınmak olduğunu kabul etmenin, daha doğru olacağını belirtmek gerekir.[230]

3. SIFAT:

Kur'an ve Hadislerde, Allah'ın isimleri bulunduğunun ifade edilmesi, ayrıca herhangi bir varlığın birçok ismi olabileceği gibi, Allah'ın da birçok isminin bulunmasının aklen kabulünde herhangi bir engel olmadığının görülmesi, bu konuda pek fazla ihtilafa yol açmıştır. Allah'ın isimleriyle ilgili ihtilafların daha çok, bu isimleri Allah'ın çeşitli isimlerinden biri olarak değil de, O'nun bir "Sıfat"ı gibi telakki etmekten[231] kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim birçok kadîm ismin varlığının, kadîmlerin taaddüdünü gerektireceğini ve Allah'ın birliğine ters düşeceğinden bu isimlerin reddedilmesi gerektiğini ileri süren Mutezile ve Cehmiyye; Allah'ın isimlerini birer "sıfat" olarak kabul ettiklerinden dolayı bu neticeye ulaşmış olmaktadırlar.

Kelam ilminde Allah için kullanılan sıfatlar, bu doksan dokuz ismin içindedir. Allah'ın isimleri ister ism-i fail, ister sıfat-ı müşebbehe olsun, isterse mastardan menkul olsun, hepsinde vasıf anlamı gözetildiğinden bunlara sıfat denir. Diğer taraftan vasfın medlulüyle muttasıf zata delaletleri gözetilerek bu sıfatlara "el-Esma" denir. Yani Allah bu sıfatlarla o derece muttasıftır ki, bunlar isim derecesine çıkmış sayılırlar.[232]

Allah'ı tanımak istediğimizde, 99 ismiyle karşılaşmaktayız. Diğer bir deyimle tek olan Allah'a yöneldiğimizde, konumuzu O'nun sıfatları teşkil etmektedir. Allah'ın isim ve sıfatlarının çokluğu, zatının birliğine halel getirmemektedir. Bilakis bir zatta sıfatların çokluğu, onun kemaline işarettir.[233] Sıfatların çokluğu karşısında Allah'ın zatının tek olduğunu ispat için, ilahiyat bahislerine genellikle tevhid ile girilir. Akaide dair yazılan risalelere, itikadi meselelerin esasını teşkil eden "Tevhid" bahsi ile girilmesi, Kur'ani metodun bir gereğidir. Selef metodu ile yazan imamlar da bu üslubu uygulayarak akaid risalelerine "Tevhid" bahsi ile girmişlerdir. Bu sebeple biz, Allah'ın isimlerinden ziyade, O'nun "sıfatları"nın konumuz açısından daha önemli olduğunu söylemek istiyoruz.

Allah'a sıfat izafe edilmesi ve O'nun sıfatlarının bulunduğu hayli erken bir devirde söz konusu edilmiştir. Ashabu'l-Hadis'in ortaya çıkışının ilk devreleri sayılan h. I. asrın sonunda

---

[230] Bu ifadeler Ahmed b. Hanbel ve İbrahim el-Harbi'ye aittir. Bk. İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/83-87.

[231] İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, XIII/323: "Allah'ın isimleri üç örneğe mebnidir: Birincisi Allah'ın zatına delalet eder o Allah ismidir. İkincisi, O'nunla kaim olan bir sıfattır Hayy sıfatı gibi, üçüncüsü O'nun fiiline delalet eder, halk sıfatı gibi".

[232] Yıldırım, *Kur'an'da Uluhiyet*, s. 48. İsim ve sıfat sigaları hak.bilgi için bk. Beyhaki, *el-Esma*, s. 3, 110-111.

[233] Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, X/63-87.

yaşamış olan bazı meşhur tabiun ulemasının Allah ile ilgili olarak ilk defa "sıfat" tabirini kullanmış oldukları görülmektedir. Bunlardan İkrime'nin bir ayetin tefsiri sırasında, ilk olarak "Allah'ın Sıfatı'ndan bahsettiğini, İbn Hacer'in naklettiği bir rivayetten öğreniyoruz.[234] Daha sonraları, Abdullah b. el-Mubarek,[235] el-Velid b. Müslim el-Kureşi,[236] Mutarrif b. Abdillah b. Mutarrif el-Yesari,[237] gibi h. II. asır ricalinin de, Allah'ın sıfatı tabirini kullandıkları görülmektedir. H. III. asırda ise, Ahmed b. Hanbel,[238] Buhari,[239] İbn Kuteybe,[240] Osman b. Said ed-Darimi[241] ve İbn Huzeyme'nin,[242] "Sıfat" tabirini kullandıkları bilinmektedir.

Sonraki dönemlerde, bazı müellifler "Sıfat" tabirinin, Kur'an ve Sünnette olmayan sonradan çıkarılmış bir tabir olduğu iddiasına yer verirler. İbnu'l-Cevzi meseleye kısaca temas ederek, "Sıfat" lafzının ne nakli ne de akli herhangi bir delile dayanmadığını ifade etmiştir.[243] İbn Hazm meseleyi daha geniş bir şekilde ele alır ve bu lafzın, Kur'an ve Hadislerde bulunmadığı üzerinde durur: "Allah için, "Sıfat" lafzının kullanılmasına gelince, bu muhaldir, caiz değildir. Çünkü Allah, münzel kelamında, ne "Sıfât", ne de "Sıfat" lafzını kullanmamış, Resulullah'ın, Allah'ın "sıfat"ı veya "sıfât"ı olduğunu söylediği de rivayet edilmemiştir. Hatta bu, ne ashabdan ne de tabiun ve tebeu't-tabiinin seçkinlerinden hiçbir kimseden rivayet edilmemiştir. Bundan dolayı bu durumdaki bir kimsenin bu lafzı kullanması helal olmaz. Hatta bu lafzın kullanılmasının terki konusunda icma kesinleşmiştir dersek, ancak doğruyu söylemiş oluruz. Ne "Sıfat" lafzını kullanmak, ne de buna inanıp kabul etmek caizdir. Bilakis bu kötü bir bidattir. Allah şöyle buyurmuştur: "Bunlar, sizin ve atalarınızın taktığı adlardan başka bir şey değildir. Allah onları destekleyen bir delil indirmemiştir. Onlar sadece zanna ve canlarının isteğine uymaktadırlar. Oysa onlara Rablerinden andolsun ki doğruluk rehberi gelmiştir" (Necm-23) "Sıfat" lafzını icat edenler Mutezile ile Hişam, Rafıza'nın ele başlarından onun gibiler ile, bunların yolundan giden Ashabu'l-Kelamdır. Bunlar selef-i salihinin yolundan gitmemişlerdir ve bu gibiler kendilerine uyulacak kimseler değillerdir."[244]

---

[234] İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, XIII/413.

[235] "Allah'ın Sıfatı" tabiri, bizzat İbnu'l-Mubarek tarafından değil, muhatabı tarafından kullanılmış, o da bunu ikrar etmiştir. Bk. Beyhaki, *el-Esma ve's-Sıfat*, s. 330. İbnu'l-Mubarek'in çağdaşı Muhammed b. El-Hasen eş-Şeybani'nin de "Sıfatu'r-Rab" tabirini kullandığı görülmektedir. İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/50.

[236] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/39. Bu rivayeten "Allah'ın sıfatları" tabirinin, Malik b. Enes, Leys, Sufyan ve Evzai tarafından da kabul edilmiş olabileceği düşünülebilir.

[237] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/40.

[238] Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenadıka*, s. 133; İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/33.

[239] Buhari, *Sahih*, 97 Kitabu't-Tevhid, 21 (IX/124); age. 97 Kitabu't-Tevhid, 7 (IX/116).

[240] İbn Kuteybe, *Tevilu Muhtelifi'l-Hadis*, s. 119; *el-İhtilaf fi'l-Lafz*, 32,45-46,.

[241] Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 2.

[242] İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, 9-10, 22, 38, 41, 51, 76. İbn Huzeyme "Sıfatu'z-Zat" tabirini kullanmaktadır.

[243] İbnu'l-Cevzi, *Defu Şübehi't-Teşbih*, s. 27.

[244] İbn Hazm, *el-Fasl*, II/120-121. Bk. Tritton, *İslam Kelamı*, Terc: Mehmet Dağ, s. 65. İbn Hazm'ın bu iddiasını aynı şekilde Şafii *er-Risale*'sinde yapmaktadır. Ancak her ikisi de kesin olarak müşrikler hakkında inen benzer

İbn Hazm'ın bu eleştirileri Hanbeliler için de geçerlidir. Onun Kur'an'la ilgili değerlendirmesi doğrudur. Hadislerle ilgili olarak ise Buhari ve Müslim'de yer alan bir hadiste "Sıfatu'r-Rahman" tabirini geçer. Burada Hz. Peygamber İhlas suresinin Allah'ın, Rahman sıfatı olduğunu söylemiştir.[245] Sıfat tabirinin hadislerde geçmediğini ileri süren İbn Hazm, bu rivayetten haberdar olduğunu, ancak bu hadisin senedindeki bir problemden dolayı zayıf olduğunu söyleyerek bu hadisin delil olarak kullanılamayacağını ileri sürer.[246] İbn Hazm ayrıca, Yahya b. Main ve Ahmed b. Hanbel'in, Said'i, rivayetleri karıştırmakla itham ettiklerini[247] söyleyerek de hadisin isnadını tenkit eder[248] İbn Hazm, akaid alanında haber-i vahidin delil olamayacağını ileri sürerek, bu hadisin delil olarak kullanılamayacağını da ilave eder.[249]

İbn Hacer ise, bu hadisin Allah'ın sıfatları olduğunu söyleyenler için bir delil teşkil ettiğini ve çoğunluğun bu görüşte olduğunu, ancak sadece İbn Hazm'ın çoğunluktan ayrıldığını ve onun ravi Said'i tenkidine itibar edilmeyeceğini ifade eder.[250]

Sıfatlarla ilgili hadislere "Ahadisu's-Sıfat" veya "Ahbaru's-Sıfat" denilip denilemeyeceği de tartışma konusu olmuştur. İbn Teymiyye, İbn Küllab, Haris el-Muhasibi, Ebu'l-Abbas el-Kalanasi, Ebu'l-Hasen el-Eşari ve daha bir çok ismi zikrederek bu gruptakilerin birçoğunun, Allah'ın nüzulü, mecii, ityanı, ferahı, gadabı ve rızası gibi hususların yer aldığı hadislere "Ahbaru's-Sıfat" veya "Ahadisu's-Sıfat" denilemeyeceğini, bunların izafet ayetleri ve hadisleri "Ayatu'l-İzafet-Ahadisu'l-İzafet" olduğunu ileri sürdüklerini nakleder.[251] Takuyuddin el-Hisni de, aynı şekilde, bu hadislere "Ahbaru's-Sıfat" denmesine karşı çıkar ve bunların birer izafet olduğunu ve her muzafın sıfat olmadığını ve mesela "ve ona ruhumdan üfledim" (Hicr-29, Sad-72) buyurduğu için, Allah'ın "Ruh" adı verilen bir sıfatı bulunduğunu ileri sürmenin mümkün olamayacağını ve izafetlere sıfat adını verenlerin bidat işlemiş ve kendi cehaletlerini ve anlayışsızlıklarını ortaya koymuş olacaklarını söyler.[252] Ancak, Allah'ın sıfatı olduğu söylenenlerin hepsi izafet olmadığı gibi, izafetlerin hiçbirinin sıfat olmadığı da söylenemez.

4. ZAT

Ashabu'l-Hadis'in, zat tabirini hemen hemen hiç kullanmamış olduğu görülmektedir. Bu tabirin kullanılışıyla ilgili istisna teşkil eden iki örnek, Ahmed b. Hanbel[253] ve Buhari'ye

---

ayetleri müminler hakkından kullanmaktadırlar. İbn Hazm'ın, müşrikler ve onların ilahlarına verdikleri isimlerle ilgili Allah'ın uyarılarını müslümanlar için kullanmasını iyi değerlendirmek gerekir.

[245] Buhari, *Sahih*, 97, 1(IX/115); Beyhaki, *el-Esma*, s. 38, 280; İbn Hazm, *el-Fasl*, II/121.

[246] İbn Hazm, *el-Fasl*, II/121.

[247] Bkz. İbn Hacer, *Tehzibu't-Tahzib*, IV/94-95.

[248] İbn Hazm, *el-Fasl*, II/121.

[249] İbn Hazm, *el-Fasl*, II/121. Bu konuda İbn Hazm'ın diğer görüşleri için bk. *el-Fasl*, II/121-122, 173.

[250] İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, XIII/301.

[251] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/411-412.

[252] Takıyuddin el-Hisni, *Defu Şübehi men şebbehe*, s. 7; Zeynüddin el-Makdisi, *Ekavilu's-Sıkat*, s. 190-194.

[253] Bk. İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/254, 255, 256, 257.

aittir. Buhari, "zat" tabirini eserinde iki yerde kullanmaktadır. İbn Hacer, Buhari'nin "zat" tabirini kullanışının, Kelamcıların kullandığı manada "bir şeyin kendisi"ni kastettiğini göstermesine ve bu sebeple bab başlığında, 'zat' ile 'nuut(sıfatlar)'ı ayrı ayrı zikrettiğine işaret eder. İbn Hacer, Buhari'nin "zat" tabirini kelamcıların ihdas ettiği manada değil de, lügat manasında genel olarak kullanılmasının caiz olduğunu göstermek istediğini, ancak "zat" tabiriyle "bir şeyin kendisi" manasına gelen "nefs"in kastedildiği bilindiği taktirde "zat" kelimesinin kullanılmasına karşı çıkılamayacağını, nitekim bu sebepledir ki, Buhari'nin de bu bab başlığının ardından, Allah'a "nefs" izafe ettiği bir bab başlığı koymakla bu hususa dikkat çektiğini ifade eder.[254] Zat tabirinin geçtiği hadisleri Beyhaki *el-Esma ve's-Sıfat* adlı eserinde toplamıştır.[255] Ancak bu hadisler hakkında da çeşitli eleştiriler yapılmıştır.[256] "Zat" kelimesinin Arap dili açısından da tahlilleri yapılmış ve sunni ve yapma bir tabir olduğu şeklinde yorumlanmıştır.[257]

5. ZAT-SIFAT AYRIMI

"Zat" tabirini kullanmadıkları görülen Ashabu'l-Hadis'in, sıfat-zat ayrımına gidip gitmediklerini bilmek de oldukça güçtür. Fahreddin er-Razi, -Menakıb adlı kitapta, Şafii'nin, sıfatların Allah'ın zatından ayrı olmadığı görüşünde olduğunu tespit etmiştir. Bu tespitini de onun yemin konusunda vermiş olduğu fetvasından çıkarmıştır. İmam Şafii'ye göre, kim Allah'ın ilmine veya O'nun hakkı adına, Allah'ın ilmiyle O'nun malumunu ve kudretiyle de makdurunu ve Allah'ın hakkı'yla da O'nun kulları üzerinde vacib kıldığı şeyleri murad ederek yemin ederse, bu yemininden ötürü keffaret gerekmez. Çünkü bu Allah'tan gayrı olan bir şeye yapılmış olan yemindir. Fakat Allah'ın sıfatlarına yemin etmeyi kastetmişse bu durumda keffaret gerekir. Razi buradan şunu çıkarmaktadır: Şafii'ye göre Allah'ın sıfatları zatının gayrı değildir. Çünkü, Allah'ın gayrısına yapılan yeminin kefareti gerektirmediğini ve O'nun zatına yapılan yeminin ise kefareti mucib olduğunu söylemiş olduğuna göre bu, Şafii'nin Allah'ın sıfatlarının zatının gayrısı olmadığına inandığını gösteren bir delildir.[258]

Ancak, selefin, Allah'ın sıfatları arasında, "sıfatu'z-zat" ve "sıfatu'l-fii'l" gibi bir ayrımda bulunmadıklarını belirten bazı bilgilerin kaynaklarda yer almış olmasına[259] bakarak, Ashabu'l-Hadis'in sıfat ve zat ayrımına da gitmediklerini söylemek doğru görünmektedir.

---

[254] İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, XIII/323.
[255] Beyhaki, *el-Esma ve's-Sıfat*, s. 282-283.
[256] İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, XIII/323; es-Sahavi, *Makasidu'l-Hasene*, s. 159, r. 342.
[257] Zat kelimesinin gramatik anlamları için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, XIII/322-323; İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, VI/98-99 ve 341. İbn Teymiyye bu konuda kendi görüşünü şu şekilde ifade eder: "Netice olarak tabir saf Arapça değildir. Aksine mevcud (el-Mevcud), mahiyet (el-Mahiye) ve keyfiyet (el-Keyfiyye) ve benzeri tabirler gibi, sunni ve yapma bir tabirdir." Age. VI/99; Kırbaşoğlu, agt. s. 269-271.
[258] Ali Sami en-Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, (Terc. Osman Tunç) İstanbul 199, I/347.
[259] Şehristani, Seleften büyük bir cemmatin, Allah'ın, ilim, kudret ve benzeri ezeli sıfatlarını kabul etmekle beraber, sıfatu'z-zat ve sıfatu'l-fiil ayrımı yapmadıklarını, hepsini bir tuttuklarını söyler. Bk. *el-Milel*, II/116.

Çünkü bu, Ashabu'l-Hadis'in akaid konularındaki genel tavrına daha uygun düşmektedir. Zira Allah kendisini çeşitli sıfatlarla tavsif ederken, bu sıfatlar arasında herhangi bir ayrım yapmamış, bunlardan bazılarının zatına, diğer bazılarının da fiillerine taalluk ettiğine dair herhangi bir beyanda bulunmamıştır. Aynı şekilde Hz. Peygamber de, kendisine vahyolunan bu ayetleri tebliğ ederken herhangi bir açıklama yapmamış, bununla beraber sıfatlar hakkında ilahi haberlere inanmış, Müslümanları da bu inanca davet etmiştir.[260] Aynı şekilde Ashab da Allah'ın sıfatları arasında *zatiyye* ve *fiiliyye* şeklinde bir ayrım yapmamıştır.[261] Bu durumda, Kur'an ve Sünnete son derece bağlı olan ve Ashabın yolundan gitmeye itina gösteren Ashabu-l-Hadis'in de, sıfatlar arasında böyle bir ayrıma gitmemiş olmasını kabul etmemiz daha doğru olacaktır. Nitekim bu konuda hiçbir rivayetin bize intikal etmemiş olması, bunu gösterir. Ancak, Ebu'l-Fadl et-Temimi'nin, Ahmed b. Hanbel'in akidesine dair eserinde onun böyle bir ayrıma gittiğini gösteren birkaç rivayete yer verdiğini görüyoruz.[262] Fakat, bazı araştırmacılar bu rivayetlerin sıhhatinden şüpheyle, Kur'an ve hadiste bulunmayan, Ashab ve Selef-i Salihin tarafından girilmeyen bir konuda, Ahmed b. Hanbel'in onlara muhalif bir yol takip ederek böyle bir ayrımı kabul etmesini uzak bir ihtimal olarak görmektedirler.[263]

6. İSİM VE SIFATLARIN İNKARI

Şafii, Allah'ın Kur'an'da ve sahih hadislerle sabit olan isim ve sıfatlarına, bilerek muhalefet edenlerin kafir olacaklarını, fakat bu isim ve sıfatlardan haberi olma- yanların mazur olduğunu, çünkü bu isim ve sıfatların akılla, düşünceyle bilinmesi mümkün hususlardan olmadığını söyler.[264] Yine o, Allah'ın isimleriyle yemin edip, yeminini bozana kefaret gerekeceğini, çünkü Allah'ın isminin mahluk olmadığını belirtmektedir.[265] Ahmed b. Hanbel'in "Allah'ın isimleri mahluktur diyen kimse kafirdir" dediği nakledilir.[266] Harun b. Abdillah el-Bağdadi el-Bezzaz, Allah'ın isimlerinin mahluk olduğunu söyleyen bir kimsenin, kendi kanaatine göre kafir olacağını söylemiş ve sonra da buna delil olarak İhlas suresini okumuştur.[267] Sıfatlar konusunda yapılabilecek hatalara ise, İbn Kuteybe temas etmiş ve

---

[260] Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, s. 116.
[261] Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar*,s.116; Ebu'l-Vefa et-Taftazani,*Kelam İlminin Belli Başlı Meseleleri*, s.118.
[262] "Kitabun fihi İ'tikadu'l-İmam Ebi Abdillah, Ahmed b. Hanbel" (İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/251-265). "Allah'ın kudreti vardır ve bu zatının sıfatıdır (sıfatun lehu fi zatihi)." (age, II/255). "İrade O'nun zatının bir sıfatıdır (sıfatun lehu fi zatihi)." (a.y.). "Allah'ın kelamı vardır ve O bununla konuşur. Bu, O'nun zatının bir sıfatıdır." (a.y.). "Bir grup ondan (Ahmed b. Hanbel) istivanın "sıfatu'l-fi'l" olduğunu, diğer bir grup ise, "sıfatu'z-Zat" olduğunu söylediğini naklettiler." (age, II/256.)
[263] Takıyuddin el-Hısni, istivanın "sıfatu'l-fi'l" veya "sıfatu'z-Zat" olduğunu, Ahmed b. Hanbel'den nakledenlerin, ona iftira etmiş olacaklarını söylemektedir. *Defu Şübehi men şebbehe*, s. 6, 7.
[264] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/263.
[265] Zehebi, *Kitabu'l-Uluvv* (*el-Menar*, XVII/262).
[266] Lalekai, *Şerhu Usuli's-Sünne*, II/207-214.
[267] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/356. "Kur'an her durum ve her yönden Allah'ın kelamıdır, mahluk değildir. Ve her kim ki Allah'ın isimlerinin mahluk olduğunu iddia eder: O kimse bana göre kafirdir."

sıfatlar konusunda hata edebilecek Müslümanların kafir olmakla suçlanmaması, bilakis onların hükmünün Allah'a havale edilmesi gerektiğini söylemiştir.[268]

Ashabu'l-Hadis'in, Allah'ın isim ve sıfatlarının varlığını kabul ettiklerini, ancak sıfat-zat ayrımında bulunmadıklarını, buna bağlı olarak sıfatları da, sıfatu'z-Zat ve sıfatu'l-fi'l şeklinde ayırmadıklarını, başka bir ifade ile, bu konularda sadece Kur'an ve hadislerde bulunan açıklamalarla yetindiklerini ve her konuda olduğu gibi bu konularda da Kur'an ve Hadislere bağlı kaldıklarını söyleyebiliriz.

ALLAH'IN SIFATLARI

Kur'an'da, Tanrının mahiyetiyle ilgili iki tür ayetler bulunur. Birisi Allah'ı yaratıklarıyla ilişki içerisinde anlatırken, bir kısmı da Allah'ı bizatihi tanımlayan ayetlerdir. Birinciye göre Tanrı görür, işitir, insanlarla ve mahlukatıyla konuşur, elleriyle yaratır, arşında oturur, melekleriyle gelir, ahiret gününde de görülür. Aynı zamanda bu ayetler Tanrıyı, razı olmak, memnuniyetsizlik, sevgi, nefret, hoşlanmak gibi beşeri özelliklerle de tanımlar. Bu özellikler, tabir caizse, kullarıyla konuşan, onların duasını işiten, doğruları seven ve günahkarlardan nefret eden bir Allah'ın şahsiyetinin parçalarıdır. Hz.Peygamber şöyle buyurmaktadır: "*Allahı görürcesine ona ibadet et. Sen onu görmesen dahi, o seni görür.*" Tanrının şahsiyet olarak tanımlanması, insanın duasında mutlak olana hitap edemeyeceğinden kaynaklanmaktadır.

Tanrıyı tanımlayan ikinci çeşit ayetler de, kendisini mahlukatından ayırt eden aşkın ilahi sıfatlarına işaret etmektedir. Tanrı kadir, bilen, irade eden, ebedi, ezeli ve mahlukatına benzemeyen olarak tanımlanmaktadır. Bu özelliklerden bazıları müspet, bazıları ise menfidir. Bu sıfatların hepsi, Tanrıyı aynı tarzda tanımlayabilirler mi? Selefiye/Hanbeliler "tanımlayabilirler, fakat, bunların mantıki olarak içerdikleri şekilde değil" demektedir. Mutezile ise, böyle bir tanımlamanın içeriğini tahlil etmektedir: Tenzih sıfatlarını benimsemede bir sorun yoktur ve dolayısıyla da bu sıfatları kabul ederler. Teşbih sıfatları ise, ya selbi anlama irca edilir veya ilahi zattan farklı veya ona ait özellikler olmaları anlamında inkar edilir. Mutezile, Tanrının bildiğini veya irade ettiğini veya bir şey yarattığını inkar etmez; onlar, Tanrının bilgisinin, iradesinin veya fiilinin onun zatından farklı veya zatıyla beraber ezeli olduğunu reddetmekteydiler. Bu sıfatlar, bütünüyle zattan bağımsız olarak var olduklarını iddia etmek, Tanrının birliğine zıt ezeli varlıkların çokluğunu iddia etmektir. Bazı Mutezile bilginleri, daha da ileri giderek, bütün teşbih sıfatlarını reddetmektedirler.

Buna zıt görüş, Selefiye tarafından benimsenmiştir. Selefiyenin argümanları, genelde ikna edici olmadığı gibi, büyük kısmı kelime oyunlarıyla doludur. Onlara göre, Tanrının

---

[268] İbn Kuteybe, *Tevilu Muhtelifi'l-Hadis*, s. 119.

sıfatları vardır, fakat sıfatları zatının ne aynısı ne de gayrisidir. Sıfatlar, zattan ayrılabilseler de ona bağımlı olan bir takım 'haller'den ibarettir. Bütün tartışma, göründüğü kadarıyla, temel bir 'yanlış kavramlaştırma'ya dayanmaktaydı: Onlar, sıfatları somutlaştırıyorlar, fakat, Tanrının sıradan basit özellikleriyle ilişkili olduklarını düşünüyorlardı. Tanrıdan farklı ve onunla beraber ezeli olan bir sıfatın varlığını kabul demek, onu somutlaştırmak, Hıristiyan ilahiyatına benzer şekilde ona bir statü ve öz vermektir. Onlar, sıfatları zatı niteleyen makul nispetler veya Tanrının kendisini ifade ettiği isimler olarak düşünmüş olsalardı, sıfatların zatın aynısı veya gayrisi olması ve sıfatların ezeliliği veya yaratılmışlığı meselesi ortaya çıkmazdı.[269]

Tanrının sıfatlarını iki farklı açıdan ifadelendirmekteki başarısızlık, kelamcıların sonraki dönem eserlerinde görülen tartışmaların ve anlamsız akıl yürütmelerin sebebidir. Hanbeliler ve Selefiler, sadece Haberi sıfatlar üzerinde yoğunlaşmışlardır. Sonuçta da iki aşırı görüş ortaya çıktı: Bir yanda teşbih veya ılımlı bir antropomorfizm, bir yanda da mutlak bir aşkınlık. Aşkınlığın savunucusu Mutezile, Kur'an'daki bütün teşbih ayetlerini yorumlayan bir metoda başvurup, teşbih ifade eden hadisleri uydurma ve zayıf kabul etmiştir. Bu Tanrının aşkınlığı ve mutlak birliği ilkesini korumalarının zorunlu bir sonucuydu. Hanbeliler ise, aşkınlık ve içkinlik arasında gidip gelirken, daha çok teşbihe yakın durmaktaydılar.

ALLAH'IN VARLIĞI VE BİRLİĞİ

Allah'a iman, O'nun varlığına iman etmeyi ihtiva eder. Allah'ın varlığına fıtrat, akıl, din ve duyular işaret etmektedir. Kur'an'da Allah'ın varlığı, O'nun birliğine paralel olarak anlatılır. Zira birliği ispatlanan Zat'ın aynı zamanda varlığı da ispatlanmış olur. İslam'ın anahtar cümlesi olan Kelime-i Tevhid, Allah'ın varlığının yanı sıra, daha etkili bir biçimde, O'nun birliğini ifade eder ve vurgular.

Türkçe'de 'birlemek' şeklinde ifade edilen, 'Tevhid' kelimesi, 'vhd' kökünden tef'il vezninde bir mastardır.[270] Lügat açısından 'Tevhid'; bir şeyin bir olduğuna hükmetmek, onu bir olarak bilmek,[271] bir şeyi diğerinden ayırarak onu tek kılmak,[272] birlemek, bir kılmak[273] anlamlarına gelmektedir. Istılah olarak "Tevhid"; mutlak manada Allah'ın bir olduğunu bilmeyi, O'ndan başka ilah bulunmadığına, şerik ve nazirden münezzeh olduğuna inanmayı ifade eder.[274] Cürcani "Tevhid"i; "Zat-ı İlahiyi, düşünce ve anlayışta tasavvur edilebilen, vehim ve zihinlerde tahayyül olunabilen her şeyden tecrid etmektir" şeklinde tarif eder.[275]

---

[269] Afifi, "İslamın Akli ve Tasavvufi Yorumları", s. 32-33.
[270] Asım Efendi, *Kamus*, II/48.
[271] Cürcani, *Ta'rifat*,s. 96; et-Tahanevi, Muhammed b. Ali el-Faruki, *Keşşafu Istılahati'l-Fünun*, II/1468.
[272] Cüveyni, *eş-Şamil fi Usuli'd-Din*,(Neşr.Ali Sami en-Neşşar-F.A. 'Avn-S.M.Muhtar) İskenderiye 1969, s. 351.
[273] Asım Efendi, *Kamus*, II/48.
[274] Bk. Maturidi, *Akaid Risalesi*, Nşr. Y.Z. Yörükan, s. 16 (Metin); İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, III/450-451.
[275] Cürcani, *T'arifat*, s. 96.

Tevhid'in bir başka tarifi de; Allah'ın, zatında, sıfatlarında ve fiillerinde bir olduğuna inanmak,[276] yani Allah'tan ortak, benzer ve zıtları nefyetmektir.[277] İtikad açısından böyle tarif edilen "Tevhid", ameli bakımdan ise; ibadeti sadece Allah'a has kılmak demektir.[278]

"Tevhid" kelimesi ıstılah olarak, İslam kültüründe aynı zamanda Kelam İlmi'nin bir müteradifi olarak da kullanılır.[279] Bunun sebebi; "Tevhid"in, bütün akaid meselelerinin esasını teşkil etmesi cihetiyle, Kelam ilminin en önemli, en meşhur konusu ve bir bakıma onun gayesi olmasıdır.[280] Bundan dolayıdır ki, İslam Dini "Tevhid Dini" olarak da adlandırılır.

Ahmed b. Hanbel "Allah birdir, bu birlik sayı yönünden değildir, onun için bölünme ve ayrılma caiz değildir, o her yönden birdir. Onun dışındaki varlıklar bir yönden bir ise de başka bir yönden bir değildir. O Kur'an, sünnet ve icmanın bildirdiği sıfatlarla mevsuftur; bunlar onun varlığının delilidir, O vardır. Kim Allah bu sıfatlarla mevsuf değildir derse, o kimse dinin dışına çıkmıştır" demiştir. [281]

Tevhid'den maksat; Allah'ı birlemek, O'nu bir olarak kabul etmektir. Ancak, Allah'ın birliğinden maksat, O'nun sayı yönünden bir olması değildir. Çünkü sayı yönünden bir olmak sadece Allah'a mahsus değildir ve bu anlamda benzeri bulunmayan her şeye "birdir" denilebilir.[282] Allah'ın birliğinden esas maksat; O'nun hiçbir suretle şerikinin olmaması, sahip olduğu müteal, ezeli ve ebedi isim ve sıfatlarıyla hiçbir şeye benzememesi, benzeri veya zıddının bulunmaması; aded, temekkün, teğayyur, zeval bulan, nihayet ve hududdan münezzeh, doğmamış ve doğurmamış olması, Kur'an'ın ifadesiyle "hiçbir suretle denginin bulunmaması"dır.[283]

"Tevhid" başlıca üç kısımda mütala edilmektedir. Zatta Tevhid, Sıfatta Tevhid, fiilde Tevhid.[284] Zatta tevhid: Allah'tan başka mevcud yoktur; kısımlara, cüzlere ayrılmaz. Sıfat tevhid: Benzerinin olmayışı. Fiilde tevhid: Varlıkta Allah'tan başka gerçek etki sahibi olmadığına, şerikinin olmayışına inanmaktır. Allah'ın vahdaniyetine, uluhiyetine, isim ve sıfatlarına iman etmek de Allah'a iman etmenin kapsamı içerisindedir. Başka bir deyişle, Allah'ın, zat, sıfat ve fiillerinde mahlukata benzememesi, İslam akidesinin temelini oluşturur.[285]

---

[276] İbn Ebi Şerif, Kemal b. Muhammed, *Kitabu'l-Müsamere bi Şerhi'l-Müsayere*, Bulak 1317, s. 43; el-Lekkani, Abdüsselam b.İbrahim, *Şerhu Cevhereti't-Tevhid*, Mısır,1375/1955, s. 14-15; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, X/71.
[277] en-Nesefi, Ebu'l-Mu'in Meymun b. Muhammed, *Bahru'l-Kelam*, Mısır 1329/1911, s. 4.
[278] el-Lekkani, *Şerhu Cevhereti't-Tevhid*,s. 14;el-Bacuri, İbrahim b. Muhammed, *Şerhu Cevhereti't-Tevhid*,s. 20.
[279] Onun için bazı akide ve kelam kitaplarına bu kavram isim olarak verilmiştir. İbn Huzeyme'nin *Kitabu't-Tevhid*'i, İmam Maturdi'nin *Kitabu't-Tevhid*'i ile Muhammed Abduh'un *Risaletu't-Tevhid*'i örnektir.
[280] et-Taftazani, Saduddin Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Akaid*, İstanbul 1310, s. 21.
[281] Hallal, *el-Akide*, s. 101-102; İbn Ebi Ya'La, *Tabakat*, I/272; II/304-305.
[282] Beyazi, Kemaluddin, *İşaratu'l-Meram*, s. 107.
[283] 112/İhlas-4; Bk. Ebu Hanife , *el-Fıkhu'l-Ekber*, 55; Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 23, 121.
[284] Razi, *Tefsir*, IV/172; İbn Teymiyye, *Sarihu'l-Makul*, I/133; İbn Ebi Şerif, *Kitabu'l-Müsamere*, s. 43; el-Lekkani, *Şerhu Cevhereti't-Tevhid*, s. 14-15; Aliyyü'l-Kari, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, s. 27.
[285] Kevseri, M. Zahid, *Makalatu'l-Kevseri*, Mısır 1388, s. 427; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, X/71.

İSİM SIFAT İLİŞKİSİ:

Kur'an-ı Kerim'de dört ayrı surede Allah kendisinin en güzel isimlere sahip olduğunu belirtie.[286] Kur'an Allah'ın bu isimlerini teker teker sayar.[287] Hz. Peygamber de, çeşitli kaynaklarda rivayet edilen hadislerinde, Allah'ın doksan dokuz ismi olduğunu bildirirken,[288] Tirmizi'nin rivayet ettiği bir hadiste bu isimleri teker teker saymıştır.[289]

Allah'ın, gerek Kur'an'da ve gerekse hadislerde bildirilen isimleri dışında başka isimlerinin olması da mümkündür.[290] Çünkü Hz. Peygamber bir hadislerinde şöyle buyururlar: "*Allahım! Sana ait olan her isimle senden dilerim; o isim ki, onunla kendini adlandırdın veya kitabında indirdin, yahut yarattıklarından birine öğrettin, yahut da yalnız senin katında bulunan gayb ilminde onu zatına tahsis ettin.*"[291] Ayrıca Kur'an'da bulunduğu halde hadislerde zikredilmeyen isimleri de dikkate alırsak, bu isimlerin doksan dokuzu aştığı kendiliğinden anlaşılır. Gazali de el-Esmau'l-Hüsna'yı şerh ettiği eserinde doksan dokuz ismi saydıktan sonra der ki: Bizim burada manalarını verdiğimiz isimler doksan dokuzdan ibaret değildir. Bizim, sadece bunları zikredişimiz, bu hususta devam edip gelen adete binaendir. Yoksa, gerek Kur'an'da ve gerekse hadislerde bunların dışında da Allah'ın isimleri bulunmaktadır.[292]

SIFATLARIN SAYISI:

Mutezileye göre Allah'ın bizim bilmediğimiz sıfatlarının olması düşünülemez. Zira Allah'ın bizim bilmediğimiz sıfatları olursa, o zaman biz Allah'ı hakiki manada bilememiş oluruz. Bizim Allah'ı hakiki manada bilebilmemiz ancak O'nu olduğu hal üzere bilmemize bağlıdır ki, bu da sadece O'nun sıfatlarını bilmekle gerçekleşir.[293] Ehl-i Sünnet'e göre ise,

---

[286] Bk. 7/Araf-180; 17/İsra-110; 20/Taha-8; 59/Haşr-24.

[287] Kur'an'da geçen el-Esmau'l-Hüsna için bk. Yıldırım, *Kur'an'da Uluhiyet*, İstanbul 1987, s. 89 vd.

[288] Bk. Buhari, *Sahih*, Kitabu't-Tevhid, (12), Müslim, Sahih, Kitabu'z-Zikr, (2), 2677.

[289] Bk. Tirmizi, *es-Sünen*, Kitabu't-Davat, (83), 3507; Krş. Beyhaki, *el-Esma ve's-Sıfat*, I/28-29.

[290] Gazali, *el-Maksadu'l-Esna fi Şerhi Esmaillahi'l-Hüsna*, Beyrut ts. (Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye), s. 132; es-Sabuni, Nureddin, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, (Maturidiyye Akaidi), Neşr. ve Terc. Bekir Topaloğlu), s. 27.

[291] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I/391.

[292] Gazali, *el-Maksad*, s. 132-133.

[293] Nesefi, Ebu'l-Berekat, *el-İ'timad*, vr. 52 a. Mutezile'nin bu fikre esas olarak sürdüğü gerekçe ilk bakışta makul gibidir. Bir zatın tüm özellikleri bilinmezse o tam manasıyla tanınmamış demektir. Ancak, Allah'ın zatı diğer zatlar gibi değildir. O'nun zatını bilmek başka, idrak etmek daha başkadır. Biz Allah'ı O'nun kendisini bize bildirdiği kadarıyla tanıyoruz. Mutezile'nin ileri sürdüğü gerekçe ise O'nun zatının mahiyetini bilmeyi gerektirir ki bu mümkün değildir. O'nun zatının mahiyetini bilmek, beşer aklının erişmesinin mümkün olmadığı bir şeydir. Çünkü, Halik ile mahluk arasında hiçbir mukayese noktası yoktur. Allah'ın zatının mahiyetini tefekkür etmek, beşerin güç yetiremeyeceği bir hedefe yönelmek demektir. (bk. Abduh, *Risaletü't-Tevhid*, s. 104-107) İnsan aklı ne kadar gelişirse gelişsin onun kavrama gücü yine de sınırlıdır. Allah, kendi kelamı Kur'an'da kendisini bize nasıl tanıttı ise, insanın O'nun hakkındaki bilgisinin hepsi o kadar, O'nun bildirdiği kadardır. Bu konuda el-Cüveyni "Kim kendini yaratıp idare eden Allah'ı anlamaya çalışır da, fikrinin ulaştığı bir varlıkta karar kılarsa, o müşebbih (Allah'ı mahlukata benzeten) dir. Eğer, mutlak yoklukta karar kılarsa, o, muattıl (Allah'ı inkar eden)dır. O'nun varlığında karar kılar da, hakikati idrakten aciz olduğunu itiraf ederse, işte o muvahhid (Tevhid gerçeğini yakalayan) dir. Hz. Ebu Bekir'in, "Allah'ı idrakten aciz olduğunu bilmek gerçek manada idraktir" sözünün manası da budur". (Bk. Cüveyni, *el-Akidetü'n-Nizamiyye*, Neşr. Zahid el-Kevseri, Kahire 1367/1948, s. 16.) Kısaca, Kur'an'ın ifadesiyle, "insan, ilmen Allah'ı kavrayamaz". (20/Taha-110.)

Allah'ın bizin bilmediğimiz sıfat ve isimlerinin olması mümkündür.[294] İbn Teymiyye'ye göre de, sıfatların sayısı sekiz olarak ifade edilirse de, sıfatları ispat edenlerin çoğunluğuna göre doğru olan; sıfatları sekize münhasır kılmamak ve onları belli bir sayıya hasretmemektir.[295]

Kelamcılar, Allah'ın isimlerinin ve sıfatlarının çokluğunu kabul etmekle beraber, kolayca anlaşılmalarını sağlamak gayesiyle, sıfatları birbirlerine irca ederek onları mahdut sayılara hasretmişlerdir. Ancak bu nihai bir tespit olmayıp, sadece Allah'ın zatını ifade etmede yeterli olduğu düşünülmüş bir tespittir. Dolayısıyla daha başka bir tespitin yapılması mümkündür. Allah'ın Selbi sıfatlarından sayılan "Vücud"u Zattan ayrı bir sıfat olarak saymaya gerek yoktur. Çünkü biz, zaten varlığını kabul ettiğimiz bir Zat'tan ve O'nun sıfatlarından bahsediyoruz. Bir zatın sıfatlarından bahsediliyorsa, O'nun varlığı da peşinen kabul edilmiş demektir. Onun için ayrıca Vücud diye bir sıfattan bahse lüzum yoktur.

SIFATLARIN KISIMLARI:

Allah Kur'an'da kendisini çeşitli sıfatlarla tavsif ederken bu sıfatlar arasında herhangi bir ayrım yapmamış, bunlardan bazılarının zatına, diğer bazılarının da fiillerine taalluk ettiğine dair herhangi bir beyanda bulunmamıştır. Hz. Peygamber de kendisine vahyolunan bu ayetleri tebliği ederken herhangi bir açıklama yapmamış, bununla beraber sıfatlar hakkında gelen ilahi haberlere inanmış ve Müslümanları da bu ananca davet etmiştir. Hz. Peygamber'in ashabı da sıfatlar arasında herhangi bir ayrım ve taksim yapmamıştır.[296] Allah'ın sıfatlarının tamamını ispat eden Selef'in büyük çoğunluğu da aynı şekilde bu sıfatlar arasında herhangi bir ayrım ve taksim yapmamıştır.[297] İşte burada, daha sonra gördüğümüz sıfatların taksiminin ne zaman yapıldığı sorusu akla gelmektedir. Buraya kadar verilen bilgilerden, sıfatların kesin ve değişmez bir taksimini yapmanın mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü sıfatlara farklı açılardan yaklaşmak ve bakmak mümkündür. Dikkat edilirse, anlaşılır ki, bu taksimler, daha çok Allah'ın Zati-Subuti diye ifade edilen yedi veya sekiz sıfatının etrafında cereyan etmektedir ve yapılan tasnifler, sıfatların özüyle değil, daha çok onların Allah'ın zatı ve dış dünya ile olan ilgileri açısından olmaktadır.

HABERİ SIFATLAR:

Varlıkları ancak nassın[298] haber vermesiyle bilinebilen, bir başka ifadeyle varlıklarını tespitte akıl yürütme imkanı bulunmayan sıfatlara haberi sıfatlar diyoruz. Bu sıfatlar yalnız haber ve işitme yoluyla sabit olduklarından bu isimle anılmaktadırlar. Tespit edilmeleri

---

[294] Bk. Sabuni, Nureddin, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, s. 27; Nesefi, Ebu'l-Berekat, *el-İ'timad*, vr. 52 a.
[295] Bk. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, I/237.
[296] Taftazani, *Kelam İlminin Belli Başlı Meseleleri*, s. 118, (Terc. Şerafettin Gölcük), İstanbul 1980.
[297] Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/104.
[298] Kur'an ve Hadis.

açısından böyle tarif edilen Haberi sıfatları, özellikleri açısından; Allah'a cismani bir takım vasıflar veya hareketler atfeden sıfatlardır, şeklinde tarif etmek mümkündür.[299]

"Tevhid" meselesinde üzerinde durulması gereken önemli konulardan biri de Haberi sıfatlar konusudur. Çünkü, Allah'a bir takım cismani uzuv ve unsurlar atfeden Haberi sıfatlar, bu özellikleriyle, "Tevhid"in ifade ettiği anlamla bağdaşmıyor gözükmektedir. Zira, gerek Tevhid'in çeşitleri", gerek 'ehad ve vahid' kavramlarında ve gerekse 'Zatta Tevhid' bölümlerinde açıklandığı üzere; Tevhid'in anlamlarından birisi de; Allah'ın, cevher, cisim, araz olmaması ve dolayısıyla O'nun birtakım cismani unsur ve özelliklere sahip olmamasıdır.

Allah'ın Ehad olması, O'nun zıddı ve ortağı bulunmadığını ifade ettiği gibi, Allah'ın cevher, cisim, araz olmaması, bir mekan ve cihette bulunmamasını da ifade eder.[300] Öyle ise Allah cisme ait özelliklerden münezzehtir, onlarla vasıflandırılamaz. Halbuki haberi sıfatlarda Allah'a cismani unsurlar atfolunmaktadır. Haberi sıfatların bir kısmı yalnız Kur'an'da, bir kısmı yalnız hadislerde, bir kısmı ise hem Kur'an hem de hadislerde mevcuttur.

Haberi sıfatların başlıcaları şunlardır: "İstiva-Allah'ın arşa oturması",[301] "Vech-Allah'ın yüzü",[302] "Yed-Allah'ın eli",[303] "Ayn-Allah'ın gözü",[304] "Kurb-Allah'ın yakın olması,[305] "İtyan ve Meci'-Allah'ın gelmesi" (Enam-158; Fecr-22), "Allah'ın Sema'da bulunması"(Mülk-16), "Nüzul-Allah'ın aşağı inmesi",[306]

D. HABERİ SIFATLARIN ANLAŞILMASI:

Bu sıfatlar zahiri manalarıyla Allah'a nispet edildiklerinde Allah'ın mahlukata müma-selet ve teşbihini gerektirmektedirler. Bu durumda; eli, yüzü, gözü olan, oturan, yürüyen ve hareket eden, kısaca cismani vasıflara sahip bir Zat ortaya çıkmaktadır. Halbuki biz, Allah'ın cevher, cisim, ve araz gibi maddi vasıflardan münezzeh olduğunu izah etmiştik. Fakat, Haberi sıfat dediğimiz bu vasıfları Allah'ın Kur'an'da bizzat kendisine nispet etmesi dikkate alınırsa, bunların nasıl anlaşılmaları gerektiğinin ehemmiyeti ortaya çıkar. İşte bu önemli konuda İslam düşüncesinde Selef ile Halef uleması arasında görüş ve anlayış farklılığı vardır.

---

[299] Bk. Gardet, E.I. I/409.
[300] Razi, *Levami'*, s. 312; Tefsir, XXXII/180.
[301] Bk. Araf-54; Yunus-3; Ra'd-2; Taha-5; Furkan-59; Secde-4; Hadid-4; Kr. Bakara-29; Fussilet-11.
[302] Bk. Bakara-115, 272; Ra'd-22; Rum-38,39; Rahman-27; İnsan-9; Leyl-20; Buhari, Kitabu't-Tevhid, bab 16.
[303] Bk. 3/Al-i İmran-26, 73; 5/Maide-64; 48/Fetih-10; 57/Hadid-29.
[304] Bk. 11/Hud-37; 20/Taha-39; 23-Müminun-27; 52/Tur-48; 54/Kamer-14.
[305] Bk. 2/Bakara-186; 11/Hud-61; 34/Sebe-50; 50/Kaf-16; 56/Vakıa-85.
[306] Bk.Buhari,*Sahih*,Kitabu't-Teheccüd, Bab 14; Müslim, *Sahih*, Kitabu Salati'l-Müsafirin,Bab 24, hadis no:758. Haberi sıfatlarla ilgili daha fazla bilgi için bk.İbn Huzeyme,*Kitabu't-Tevhid*,Neşr. M.Halil Harras, Beyrut 1398/ 1978; el-Beyhaki, *el-Esma ve's-Sıfat*; er-Razi, *Esaus't-Takdis fi İlmi'l-Kelam*, Beyrut 1415/1995; el-Makdisi, Mer'i b. Yusuf, *Ekavilu's-Sikat fi Te'vili'l-Esmai ve's-Sıfati*, Neşr. Şuayb el-Arnaud, Beyrut 1406/1985.

1. SELEF METODU:

Akaid sahasında Selef'in temel ilkesi akla rol vermemek ve müteşabihatın teviline girişmemektir. Bununla beraber Selef, Allah'ı hiçbir şekilde yaratıklara benzetmez ve teşbihin her çeşidinden kaçınırlardı. Onlar, Allah'ın Kur'an'da kendi zatına nispet ettiği şeyleri ispat eder, fakat Haberi sıfatlardan maksadın, onların zahiri manaları olmadığını da ifade ederlerdi.[307] Yani Selef'in, Allah'ın Kur'an'da kendi zatına nispet ettiği bu sıfatların zahirine inanmalarından ve teviline gitmemelerinden onların Allah'ın zatını cüzlere ve parçalara bölünür bir zat gibi telakki ettikleri anlaşılmamalıdır. Onlar, bu sıfatların Allah'ın zatına yakışır bir takım sıfatlar ve manalar olduklarına inanıyor, fakat bu sıfat ve manayı tayin etmekten kaçınıyorlardı. Onun için onlar, Allah'ın eli vardır, fakat bizim elimiz gibi değildir; yüzü vardır, fakat bizim yüzümüz gibi değildir derler,[308] bu sıfatların keyfiyetinden, yani nasıl olduklarından bahsetmezlerdi.[309] İstivanın keyfiyeti sorulduğunda, İmam Malik b. Enes, "İstiva malum, keyfiyeti meçhul, ona inanmak imanın gereği, inkarı ise küfürdür" demiştir.[310]

Selef bu konuda titizlikle nassa bağlı kalmış, ayetleri tevile gitmeden olduğu gibi kabul ederek; "Teşbihten kaçınalım derken Allah'ın kendi zatını vasfettiği şeyi inkar edemeyiz. Fakat, onların keyfiyetinden de bahsetmez, Allah'ın dediğini der, O'nun bir şey söylemediği noktada ise susarız" demişlerdir.[311] Selef'e göre Allah'ın sıfatlarını tevil etmek, mesela; "İstiva'ya" istila etmek, hakim olmak, Allah'ın nüzulüne, "O'nun emrinin inmesi, Allah'ın Yed'ine "O'nun kudret veya nimeti demek; Allah'ın sıfatlarını mahlukların sıfatları gibi anlamak, onları değiştirmek ve tahrif etmek demektir.[312]

Selef'in Haberi sıfatlar konusunda böyle teslimiyetçi bir metot izlemelerinin sebebine gelince, onlar demektedirler ki; Kur'an'da tevilin peşine düşenler zemmolunmuştur. Al-i İmran-7. Şayet müteşabihatın peşine düşmek, onları araştırmak caiz olsaydı Allah bu tip insanları zemmetmez, kınamazdı.[313] Kaldı ki, tevil zanna dayanarak varılan bir hükümdür, halbuki Allah'ın sıfatları hakkında zanla hüküm vermek caiz değildir. Zira muhtemeldir ki, bir ayeti Allah'ın muradının aksine tevil eder, dalalete düşebiliriz. Öyle ise en salim yol; müteşabihatın zahirine inanıp, batınını tasdik etmek ve içyüzünün anlaşılmasını Allah'a

---

[307] İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, s. Ll; Razi, *Esasu't-Takdis*, s. 137-138.
[308] el-Kudai, Selame, *Furkanu'l-Kur'an beyne Sıfati'l-Haliki ve Sıfati'l-Ekvan*, Beyrut tsz. s. 80-81.
[309] Ebu Hanife, *Fıkhu'l-Ekber*, s. 55-57.
[310] Bk. Sabuni, *Akidetu's-Selef*, s. 110-111; (73;179 tez); İbn Kudame, *Lumatu'l-İtitkad*, Nşr. Bekir Topaloğlu, İzmir 1401/1981, s. 15; Uşeymin, s. 68-69; Kevseri, s.11; Adil Abdulmünim, s. 32;Lalekai, *Şerhu Usuli İtikad*, II/397; İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/365; Zehebi, *Kitabu'l-Uluvv*, s. 65.
[311] İbn Kuteybe, *el-İhtilaf fi'l-Lafz*, s. 28-30; Krş. Sabuni, *Akidetu's-Selef*, s. 106-107.
[312] Bk. İbn Huzeyme, *Kitabu'Tevhid*, s. 101; Cüveyni, *Risale fi İsbati'l-İstivai ve'l-Fevkiyye*, Mısır 1343, s. 181.
[313] Razi, *Esasu't-Takdis*, s. 137-140.

havale etmektir.[314] Sonra biz bu nassların tevillerini bilmekle de yükümlü değiliz. Mükellef olduğumuz husus, Allah'ın şeriki olmadığına ve O'nun benzeri bulunmadığına inanmaktır ki, biz buna kesin olarak inanmışızdır.[315] Nitekim Allah'ın nüzulünden haber veren Hz. Peygamber, O'nun nüzulünün keyfiyetini bize bildirmemiştir. Halbuki Hz. Peygamber Müslümanların ihtiyacı olan şeyleri onlara açıklamakla vazifelidir. O, bu nüzulün keyfiyetini açıklamadığına göre, demek ki biz bu keyfiyeti bilmekle yükümlü değiliz.[316]

Selef'in bu hususta benimsediği metoda dayanak olarak ileri sürdüğü diğer bir delil de; Sahabe'nin bu konularla uğraşmamış olmalarıdır. Eğer bu nasların tevilini yapmak caiz olsaydı buna en layık olan Sahabe ve Tabiun olurdu. Halbuki onların bu konularda tevile başvurdukları hakkındabir haber bize ulaşmamıştır. Öyle ise bu konularla uğraşmak caiz değildir.[317]

Selef, Haberi sıfatları tevilden kaçınırken hiçbir şekilde teşbihe düşmemişlerdir. Onlar, Allah'ın elinin varlığından bahseden bir ayeti okurken, elini hareket ettiren ve böylece bir bakıma, Allah'ın elinin kendi eli veya diğer insanların eli gibi olduğunu kasteden insanın elinin kesilmesinin vacip olduğunu söylemişler[318] ve Allah'a cismani unsurlar izafe etmenin tekfiri gerektireceğini ifade etmişlerdir.[319] Selef'ten bazıları teşbihe düşmemek için, naslarda varid olan "Yed", "Vech", "İstiva" gibi Haberi sıfatları, nasta varid olmuş Arapça şeklinden başka bir dille ifade edilmesini bile caiz görmemişlerdir.[320]

2. HALEF METODU:

Haberi sıfatlar konusunda Halef uleması, tevil metodunu benimsemiş ve bu sıfatları Arap lügatine uygun ve akli delillere ters düşmeyecek şekilde tevil etmiştir. Te'vil: Aralarında yakınlık sağlayan bir delilin bulunması sebebiyle, lafzın zahiri manasından alınarak muhtemel bulunduğu, Kitab ve Sünnete uygun başka bir manada kullanılmasıdır.[321]

Selef'in aksine, Halef'in te'vil metodunu benimsemiş olması sebepsiz değildir. Bunun en önemli sebebi; Selef'in, teşbih endişesiyle, te'vilden kaçışının istismar edilmiş olmasıdır. Selef'in te'vilden kaçışını ve müteşabihatı zahirleri üzere bırakışını yanlış anlayan bazı gruplar ifrata düşerek teşbihe gitmişler, te'vilden kaçınalım derken tecsime kail olmuşlardır.[322]

---

[314] Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/104-105, 118-120.
[315] Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/104-105, 118-120.
[316] Sabuni, *Akidetu's-Selef*, s. 116; 75, 191-192 (TEZ).
[317] Razi, *Esasu't-Takdis*, s. 139-140.
[318] Şehristani, *el-Milel*, I/104; I/118-119.
[319] es-Semerkandi, İbnu'l-Hakim Ebu'l-Kasım İshak b. Muhammed, *es-Sevadu'l-Azam*, İstanbul tsz. s. 26.
[320] Şehristani, *el-Milel*, I/105; I/120. Haberi sıfatlara, tevil etmeden ve teşbihe düşmeden, olduğu gibi inanarak hakikatını Allah'a havale etme şeklindeki Selef metodunu benimseyenlerden bir kısmının isimleri kaynaklarımızda zikredilmektedir. Bk. Nesefi, *Tabsira*, I/172-173 Atay neşri); Şehristani, *el-Milel*,I/104-106. Selef'in bu konudaki görüşl.tafsilatı için ayrıca bk.*Akaidu's-Selef*, Neşr. A.S.en-Neşşar-Ammar Talibi,İskenderiye1971.
[321] İbn Teymiyye, *el-İklil fi'l-Müteşabihi ve't-Te'vil*, Mısır, tsz. S. 17; Cürcani, *Tarifat*, s. 72.
[322] Bk. Şehristani, *el-Milel*, I/120-121.

İslam düşüncesinde, Müşebbihe ve Mücessime diye adlandırılan bu gruplar, Allah'ı adeta diğer varlıklar gibi düşünmüşler ve O'na maddi bir suret ve şekil tayin etmişlerdir. Onlara göre, Allah suret ve aza sahibi bir cisim olup haddi ve sınırı vardır. O, Arş üzerine oturmuştur ve ayakları ise Kürsi üzerindedir.[323] O'nda bir takım değişiklikler olmaktadır ve O aşağı yukarı inip çıkmaktadır.[324] Hatta onlardan bazıları Allah'ın insan suretinde olduğunu iddia ederek, vücut yapısının nasıl olduğunu ve boyunun uzunluğunu tespite kalkışmışlardır. Hişam b. el-Hakem Allah'ın boyunun kendi karışıyla yedi karış olduğunu iddia edecek kadar ileri gitmiştir.[325] Böylece onlar Cüveyni'nin haklı tariziyle, Allah'ın yolda, herhangi bir yerde rastlanabilecek bir varlık gibi olduğunu iddia eder olmuşlardır.[326] İşte, Halef'in Haberi sıfatları te'vil etmesinin birinci sebebi; Mücessime ve Müşebbihe'nin, Haberi sıfatlardan hareketle ortaya attıkları, Allah'ın şanına layık olmayan bu iddialara mani olmak ve "Tevhid" inancının esası olan tenzihi korumaktır. Te'vil metodunu benimseyen Halef ulemasının te'vilin gerekliliği hususunda ileri sürdüğü ikinci gerekçe ve delil de şudur:Kur'an anlaşılması için nazil olmuştur ve O'nu anlamak gereklidir. Kur'an'da bulunan müteşabihatı anlamanın yolu ise ancak te'vildir. Öyle ise te'vil yapmak gereklidir ve kaçınılmazdır.[327]

Gerek Mutezile ve gerekse Ehl-i Sünnet'e mensup kelamcıların büyük çoğunluğu bu ve benzeri sebeplerden dolayı Haberi sıfatları Allah'ın şanına uygun şekilde te'vil etmişlerdir. Şüphesiz onlar bu sıfatları te'vil ederken rasgele hareket etmemişler ve yapılan te'villerin Kur'an ve Sünnet'in ruhuyla bağdaşır olması yanında, Arap lügatine muvafık ve akli delillere uygun olmasına dikkat etmişlerdir.[328]

3. MUTEZİLE:

Allah'ın akla gelen ve tasavvur olunabilen her şeyden münezzeh olduğunu söyleyen Mu'tezile,[329] O'nun cevher, cisim, araz gibi maddi unsurlarla vasıflandırılamayacağı hususunda ittifak etmiştir.[330] Buna binaen Mu'tezile, Allah'ın Haberi sıfatlarını te'vil etmektedir. Ebu'l-Huzeyl el-Allaf, Allah'ın "Vecihini O'nun zatı"; "Yed'i nimeti"; "Ayn'ı ise, Allah'ın ilmi" olarak te'vil etmektedir.[331] Cübbai, ise Haberi sıfatların mecazi anlamda olduğunu söyler ve onları tevil eder.[332] O da Allaf gibi "Yed"i nimet olarak anlar.[333] Kadi

---

[323] Bağdadi, *el-Milel*,s. 149; Nesefi, *Tabsıra*, (Atay neşri, s. 158-204; Salame neşri, s. 119-154).
[324] Cüveyni, *eş-Şamil*, s. 411.
[325] Bk. Bağdadi, *el-Fark*, (tercüme E.F.Fığlalı), s. 170, 260.
[326] Cüveyni, *eş-Şamil*, s. 412.
[327] Razi, *Esasu't-Takdis*, s. 182.
[328] Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlmi Kelam*, (Sadeleştirilmiş metin), İstanbul 1972, s. 153.
[329] Eşari, *Makalat*, s. I/235; en-Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, II/239-241.
[330] İbnu'l-Murtada, Ahmed b. Yahya, *Tabakatu'l-Mutezile*, s. 7.
[331] Eşari, *Makalat*, I/245.
[332] Nader, Albert Nasri, *Felsefetu'l-Mu'tezile*, İskenderiye 1950, I/48-49.
[333] Nesefi, *Tabsıra*, (Atay, I/174, Salame, I/131.

Abdülcebbar'a göre Haberi sıfatların te'vil edilmeleri zaruridir, vacibdir. Çünkü bunlar te'vil edilmezlerse teşbihi gerektirirler. Teşbihe düşen kimsenin hali ise O'na göre putlara tapan insanın halinden daha beter ve Allah'ı inkar edenin durumundan daha kötüdür.[334] Kur'an'da varid olan ayetlerin zahirleri teşbihi gerektiriyorsa, onların kesin olan akli deliller uyarınca te'vil olunmaları vacibdir;[335] kesin olarak akli delillere muhalif olan Hadislerin tasdiki ise caiz değildir.[336] İşte bu prensiplerden hareketle Abdülcebbar Kur'an'da geçen Haberi sıfatları tek tek te'vil etmektedir. O'na göre, Allah'ın Arş'a istivasından maksat, Arş'ı ihata etmesi, oraya hakim olmasıdır ki, istivanın Arap lügatinde istila anlamına kullanılması meşhurdur.[337] Fakat burada akla; "Arş'a istivayı istila manasına alırsak, Allah'ın bütün aleme hakim olmasına rağmen, neden sadece Arş'a hakim olduğundan bahsedilmektedir?" sorusu gelmektedir. Bu soruya cevaben Abdülcebbar der ki: "Arş, Allah'ın yaratmış olduğu şeylerin en büyüğüdür. Onun için Allah Arş'a hakimiyetinden söz etmektedir".[338] Yani Abdülcebbar'a göre, Allah, mahlukatın en büyüğü olana Arş'a hakim olduğunu haber vermekle, ondan daha küçük olan eşyaya da hakim olduğunu bize bildirmektedir. Burada büyüklük maddi anlamdan ziyade manevi anlamda anlamak gerekmektedir. Allah Kur'an'da adeta bir kral, tahtı, sarayı, eşrafı, gibi tasvir olunduğundan Arş ve Kürsi ifadelerine atıflar bu şekilde yapılmaktadır.

Abdülcebbar'a göre "Vech"den maksat, Allah'ın zatı,[339] "Yed"den maksat; O'nun kuvvet kudret veya nimeti,[340] "Ayn"dan maksat; O'nun ilmi,[341] "Meci", yani gelmesinden maksat ise, O'nun emrinin gelmesidir.[342] Abdülcebbar, Kur'an'da geçen diğer sıfatları da bu şekilde te'vil etmektedir.[343] Abdülcebbar'ın bu hususlaki kanaatini kısaca şöyle özetlemek mümkündür: Allah cisim değildir ve O'na cismi hiçbir vasıf nispet olunamaz. Onun için Kur'an'da geçen ve Allah'a cismi birtakım vasıflar nispet eden ayetlerin te'vili vacibdir.[344]

4. EHL-İSÜNNET:

Ehl-i Sünnet'e mensup Halef ulemasının büyük çoğunluğu Haberi sıfatları te'vil etmektedir. Onlara göre tenzih bu şekilde sağlanabilir. Bu manada olmak üzere Ehl-i Sünnet "İstiva"yı, Allah'ın kudretinin büyüklüğüyle Arş'ı istila etmesi ve ona hakim olması şeklinde

---

[334] Abdülcebbar, el-Kadi Abdullah b. Ahmed Ebu'l-Hüseyn, *Kitabu Fadli'l-İtizal ve Tabakati'l-Mu'tezile*, s. 152.
[335] Abdülcebbar, *el-Muhit bi't-Teklif*, tah. Ömer es-Seyyid Azmi, Kahire, tsz. S. 200; *Fadlu'l-İtizal*, s. 152.
[336] Bk. Abdülcebbar, *Fadlu'l-İtizal*, s. 151.
[337] Abdülcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, 226.
[338] Abdülcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, 227.
[339] Abdülcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, 227.
[340] Abdülcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, 228.
[341] Abdülcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, 227.
[342] Abdülcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, 229-230.
[343] Abdülcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, 228-239.
[344] Abdülcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, 230.

anlar. Zira Arş cisimdir ve cisim olan Arş'la ancak cisim temasta bulunabilir.[345] Şu da hatırlatılmalıdır ki, Allah ezelde varken Arş yoktu. Dolayısıyla Allah'ın Arş'a istivasını oraya oturması ve kaplaması şeklinde anlarsak, o vakit Arş yokken Allah'ın mekansız olduğu ve Arş'ı yarattıktan sonra oraya oturduğu akla gelir. Bu bir intikal ve değişikliktir. Yani Allah'ın ezelde bulunduğu halde bir değişikliktir. Bu ise sonradan olma alametidir ve bu durum kadim olan Allah hakkında caiz değildir.[346] Sonra, Allah Arş üzerinde oturmuş olursa o zaman, cisim olan Arş'ı Allah'ın istivasının keyfiyeti tartışılacak ve hangisinin büyük veya daha küçük olduğu sorusu akla gelecektir. Ki, Mücessime bunu araştırmaya kalkışmış ve Allah'ın Arş'tan küçük olduğunu iddia etmiştir.[347] Nesefi'ye göre, Allah'a bir sınır ve ölçü tayin etmek ve Allah'ın Arş'tan küçük veya büyük olduğunu söylemek küfürdür. [348]

Burada Hz. Ali'nin şu sözünü hatırlamak gerekmektedir: "Doğrusu Yüce Allah, Arş'ı Zatına mekan olsun için değil, kudretini ortaya koymak üzere yaratmıştır. O, herhangi bir mekan yok iken de vardı. O, şimdi de, daha önce de var olduğu gibi vardır. Allah varken mekan yoktu ve O şu anda da ezelde bulunduğu hal üzeredir."[349] Bu ifadeler de bir kralın durumunu hatırlatır ifadelerdir. Allah zaman ve mekanla vasıflanamaz. O ezelde bir mekan işgal etmediği gibi, Arş'ı yarattıktan sonra da O'nu kendisi için bir mekan edinmemiştir. O varken mekan yoktu ve şu anda da O ezelde olduğu gibidir.[350] O'nun Arş üzerinde olmasının manası, yüksek bir mekanda olması değil, yüce azametiyle Arş'ı kaplamasıdır.[351]

Allah Arş'a istiva ettiğini zikretmekle bütün eşyaya hakim olduğunu hatırlatmakta ve kudretini göstermektedir. Zira Arş, mahlukatın en büyüğüdür, dolayısıyla Allah ona hakim olduğunu belirterek ondan daha küçük olanlara da hakim olduğunu hatırlatmaktadır.[352] Kur'an'da Arş'a istiva uluhiyetin sembolü olarak sunulmaktadır: "De ki: Eğer söyledikleri gibi Allah ile birlikte başka ilahlar da bulunsaydı, o taktirde bu ilahlar, Arş'ın sahibi olan Allah'a ulaşmak için çareler arayacaklardı" (İsra-42). Demek ki, Arş'a hakim olunmadan gerçek bir ilahlık sözkonusu olamaz, Arş'a kim sahipse hakiki ilah odur. Varlığı farzedilen diğer ilahlar ise, sadece bir iddia ve faraziyedir. Zira, eğer Allah'tan başka ilahlar olsaydı, onlar, uluhiyetlerini gerçekleştirebilmek için Arş'a sahip ve oraya hakim olmaya çalışacaklar ve böylece uluhiyetlerini gerçekleştireceklerdi. Buna binaen, Allah Arş'a istiva ettiğini ifade etmekle, gerçek ilahın sadece kendisi olduğunu beyan etmektedir.

---

[345] Nesefi, *Tabsıra*, Atay neşri, I/159; Salame neşri I/120.
[346] Maturidi, *Tevhid*, s. 106; Nesefi, *Bahru'l-Kelam*, s. 26.
[347] Bk. Cüveyni, *eş-Şamil*, s. 412.
[348] Nesefi, *Bahru'l-Kelam*, s. 27.
[349] Bağdadi,*el-Fark*,s. 261.
[350] Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 106.
[351] Maturidi, *Akaid Risalesi*, s. 12.
[352] Cüveyni, *eş-Şamil*, s. 554.

Allah Arş'a istiva ettiğini zikretmekle, Arş'ı kendisine nispet ederek onu yüceltmiştir. Yüceliği bilinen bir şey üzerinde mekan tutmaktansa, ona hakim olmak uluhiyet ve büyüklüğü daha çok ifade eder. Onun için Arşa istivayı oraya oturmak, onu kaplamak şeklinde değil; oraya hakim olmak biçiminde anlamak, yukarıda zikredilen ayetin ışığında, Tevhid gerçeğine daha uygundur. Ehl-i Sünnet Kur'an ve Sünnette yer alan diğer Haberi sıfatları da Allah'ın şanına uygun bir şekilde te'vil etmektedir. İstiva te'vil edilince diğer sıfatların te'villeri de kaçınılmazdır. Zira oturmak, kaplamak anla-mındaki istiva cisme ait bir keyfiyettir. Allah'ın cisim olmadığı kabul edilerek O'na mekan nispet edilmesi demek olan Arş'a istivası te'vil edilince, Allah hakkında cismani bir takım unsurlar ve vasıflar nispet eden diğer sıfatlar da elbette te'vil edilecektir.[353] Vech Allah'ın zatı ve rızası, yed; kudret ve nimeti, ayn; ilmi, koruma ve yardımı, kurb; rahmeti, ityan ve meci; O'nun emrinin gelmesi, nüzul; O'nun ikram, rahmet ve merhametinin tecellisidir.[354]

Haberi sıfatlar konusunda Ebu'l-Muin en-Nesefi' şöyle der: "Bir lafız iki anlama geliyor da bunlardan biri Allah hakkında uygun olmayan, diğeri uygun olan bir mana ifade ediyorsa, bu lafız, Allah'a nispet edildiğinde O'nun için uygun olan mana anlaşılır".[355] Haberi sıfatlardan bahseden nasların zahiri manaları ise Allah'ın cisim olduğu vehmini vermektedir. Halbuki akli hüccetler bunun böyle olmadığını, yani Allah'ın cisim olmadığını ispat etmektedir. Aklın da bilgi kaynaklarından biri olduğu bilinen bir husustur. Bu nasları zahiri manalarına hamlettiğimizde, Allah'ın kitabı Kur'an ile akli deliller arasında tenakuz ortaya çıkmaktadır. Halbuki gerek Kur'an gerekse akıl Allah'ın hüccetleridir. Allah alim ve hakim olduğuna göre O'nun hüccetleri arasında bir tenakuz olmamalıdır. Öyle ise bu ayetleri akli hüccetlere uygun bir şekilde te'vil edersek, o zaman bu iki hüccet, yani nas ve akıl arasında bir muvafakat sağlamış oluruz. Allah da bir ayetinde kendisine benzer hiçbir şey olmadığını ifadeyle (Şûrâ-11) zatıyla başka varlıklar arasında teşbihin bulunmadığını açık bir şekilde beyan ediyor, ki bu ayet muhkemdir, tevile ihtimali yoktur. O halde, Allah'ın cisim ve benzeri hiçbir şeye benzemediğini haber veren bu muhkem ayete rağmen, te'vile ihtimali olan diğer ayetlerden hareketle Allah'a cismi bir takım unsurlar ve vasıflar nispet edemeyiz.[356] İşte bu esaslardan hareketle en-Nesefi, Haberi sıfatların te'vil olunmaları gerektiği sonucuna varmakta ve Haberi sıfatları, örneklerini yukarıda Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'te gördüğümüz

---

[353] Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, s. 180.
[354] Bk. Bağdadi, *Usulü'd-Din*, s. 109-114; Cüveyni, *el-İrşad*, s. 155-164; Gazzali, *el-İktisad fi'l-İtikad*, s. 50-60; Razi, *Esasu't-Takdis*, s. 81. vd.; Cürcani, *Şerhu'l-Mevakıf*, s. 501 vd.
[355] Nesefi, *Tabsıra*, (Atay, I/243; Salame, I/185).
[356] Nesefi, *Tabsıra*, (Atay, I/171; Salame, I/129).

şekilde te'vil etmektedir.[357] Önemle belirtilmelidir ki, tevilde dikkat edilecek husus; yapılan te'vilin "Tevhid"e uygun olmasıdır. Haberi sıfatlar birkaç manaya geliyor iseler, bunlardan Allah'ın zatına layık ve "Tevhid"e aykırı olmayan mana tercih olunmalıdır.[358]

Haberi sıfatlar konusunda gerek Selef gerekse Halef ulemasının benimsemiş oldukları tevkif ve tevil metodundan gayeleri; Allah'ı zatına layık olmayan sıfatlarla vasıflamaktan kaçınmak ve Tevhid'i korumaktır. Selef, 'Tevhid'in ancak tevkif metoduyla; Halef ise tevil metoduyla korunabileceğine inanmıştır. Selef'in metodu daha salim, Halef metodu ise daha sağlam ve kuvvetlidir.[359] Aslında Selef'in benimsemiş olduğu metotta da bir nevi te'vil vardır. Zira, teşbih ve tecsimin reddi; ister istemez bizi, doğrudan olmasa da, dolaylı bir tevile götürmektedir. Çünkü, naslarda Allah'a nispet edilen yed, vech, ayn, istiva ve benzeri sıfatları Arapça da ifade ettikleri hakikat manalarına alınırsa teşbih ve tecsime varılmış olur. Selef ise bunu asla kabul etmez. O halde, "Bu kelimeler Allah için kullanıldıklarında hakikat manalarına alınamazlar" diyeceğiz ki, işte bu bir tevildir, fakat icmali bir tevil. Selef bu icmali tevilde durur, ileri gidip 'murad-ı ilahi şudur' demez. Halef ise Müşebbihe ve Mücessime'nin yakışıksız iddialarını reddetmek için, ibarede mevcut karinelere ve lisan erbabının istimaline dayanarak tafsili bir te'vilde bulunur.[360] Böylece Selef ve Halef'in te'vilin aslında ittifak ettiklerini görüyoruz. Çünkü her ikisi de nasların zahirini olduğu gibi ve insanlarınkine benzer biçimde kabul etmekten kaçınmaktadırlar. Öyle ise Selef ile Halef arasındaki ihtilaf ya da metot farklılığı şudur: Selef nasların icmali tevilinden öte bir tevil ve tefsirden kaçınırken; Halef biraz daha ileri giderek bu naslardan nelerin kastedildiğini tayine çalışır.

Meseleye "Tevhid" açısından bakıldığından, Halef'in metodu daha isabetlidir. Çünkü Tevhid'in esaslarından biri de; Allah'ın cismani birtakım unsur ve özelliklerle vasıflandırılmamasıdır. Selef de bu hususta büyük titizlik ve dikkat göstermiştir. Ancak, "Allah'ın eli ve yüzü vardır, ama insanlarınki gibi değildir" sözü tam anlamıyla teşbihi ve Allah'ın, insan veya başka maddi şeylere benzemeyen ve fakat yine de cismi unsurlar gibi bir takım unsurlara sahip bir zat olduğu vehmini ortadan kaldırmamaktadır. Bir başka ifadeyle, Selef gibi düşünerek, her ne kadar Allah'tan cismani unsurları nefyetsek de, O'nun bilemeyeceğimiz bir cisim olduğu fikri zihinlerden silinmez. Çünkü hakiki manalarına alınmasalar da, somut unsurlar sözkonusu olduğunda insan zihni daima, şu veya bu şekilde, bir cisim tasavvur etmektedir. Halbuki, Allah hakkında esas olan, O'nun cisim olmadığıdır. Bu, "Tevhid"in gereğidir. Allah'ın birliği aynı zamanda O'nun cismi hiçbir özellikle vasıflandırılamayacağını da ifade

---

[357] Bk. Nesefi, *Tabsıra*, (Atay, I/172-176; Salame, I/129-133); *Bahru'l-Kelam*, s. 3, 23, 28.
[358] Nesefi, *Tabsıra*, (Atay, I/172-176; Salame, I/129-133).
[359] Sabuni, Nureddin,*el-Bidaye*, s. 25. Bu görüşün reddi için bk. İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, IV/157; V/1-11.
[360] Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi*, İst.1981, s.116. Bk. Kevseri, İbn Asakir'e ait *Tebyin* haşiyesinde, s.28.dipnot 1.

eder. O halde bu konuda daha uygun olan, Halef'in yaptığı gibi, nasları zahiri anlamlarına almadan, Kur'an ve Sünnetin özüne uygun olarak, dile ve akli delillere de uygun şekilde te'vil etmektir. İbn Rüşd'ün dediği gibi, burhan ehli bunları te'vile mecburdur; şayet tevile gitmez de zahiri üzere kabul ederse, Allah'ı mahlukata benzetmiş olacağından, küfre düşer.[361]

Halef'in te'vil metodu, geçmişte işaret edilen Müşebbihe ve Mücessime'nin yakışıksız iddialarını önlediği gibi, avamın teşbihe düşmesine de mani olur. Onun için, Haberi sıfatları ihtiva eden naslar halka anlatılırken, onların teşbihe düşmemeleri için, te'vil edilmiş şekilleriyle aktarmak daha uygun olur.[362] Allah'ın isim ve sıfatlarını mahlukata benzetmek şirk olduğu gibi, Allah'ın zatını mahlukata benzetmek de şirktir. Bundan dolayı şirk şaibesi taşıyabilecek yaklaşımlardan kaçınılmalıdır. Haberi sıfatları te'vil etmek, bu gibi yanlış sonuçları önleme açısından önemlidir.

E. ZAT-SIFAT İLİŞKİSİ

"Kur'an ve Hadisde Allah'ın sıfatları" konusunu işlerken gördüğümüz gibi, Kur'an'da Allah'ın zatından bahseden ayetlerin çoğu, O'nun sıfatlarına dairdir. Hz. Peygamber de birçok hadislerinde Allah'ın sıfatlarından bahsetmiştir. Binaenaleyh, Allah'ın sıfatları olduğuna dair en kuvvetli delil; bizzat Allah'ın kitabında ve O'nun resulünün hadislerinde sıfatlardan bahsedilmesi ve Allah'ın kendi zatına sıfatlar izafe etmesidir. Onun için Allah'ın kemal sıfatlarıyla muttasıf olduğunda bütün İslam düşünürleri ittifak etmişlerdir. Ancak, bu sıfatların Zat'la olan ilgisi ve keyfiyetinde ihtilaf vardır.[363] Zat-Sıfat ilişkisi konusunda mevcut olan ihtilaf, sadece, Allah'ın Alim, Kadir, Semi', Basir olması gibi, O'nun sadece, O'nun Subuti sıfatları hakkındadır. Selbi ve Fiili sıfatlar konusunda ise ihtilaf yoktur.[364] Kelam ilminde çok mühim[365] ve zor[366] bir mesele olarak vasıflandırılan ve Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında önemli bir problem olan[367] Sıfatlar ile Zat arasındaki münasebetin tespiti uzun münakaşalara sebep olmuştur. Aslında, yapılan bu münakaşaların hepsi tamamen aklidir. Zira, ne Kur'an ve Sünnet'te konunun bu yönüne temas edilmiş ne de Sahabe döneminde münakaşa konusu yapılmıştır.[368] Eşari'ye göre Mu'tezile'nin ortaya çıkışına kadar Müslümanlar konuyu tartışmamışlar ve Allah'ın ezeli sıfatlara sahip olduğuna inanmakla yetinmişlerdir.[369] Yani Eşari'ye göre Zat-Sıfat münasebeti hakkındaki bu uzun tartışmayı Mu'tezile başlatmıştır.

---

[361] Bk. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 16.
[362] Krş. İbn Hümam, *Kitabu'l-Müsayere*, İstanbul 1979/1400, s. 33.
[363] Ed-Devvani, Celaleddin Muhammed b. Esad (908/1502), *Şehu'l-Akaidi'l-Adudiyye*, İstanbul 1314, s. 24.
[364] Bk. Taftazani, *Şerhu'l-Mekasıd*, IV/69.
[365] Macdonald, İ.A., X/551. Krş. Razi, *Metalibu'l-Aliye*, Tah. A. Hicazi es-Seka, Beyrut 1407/1987, IV/223.
[366] Taftazani, *Şerhu'l-Akaid*, s. IV/79.
[367] Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 52.
[368] Harputi, *Tenkihu'l-Kelam*, s. 175-176.
[369] Eşari, *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, s. 46.

Dolayısıyla Ehl-i Sünnet bu tartışmalara, kendi dışındaki fırkaların konuyu münakaşa etmeleri sonucunda girmiştir.[370]

Yapılan bu münakaşalardan maksat; sonsuz kemal sıfatlarıyla muttasıf olan Allah'ın zatında çokluk olmadığını, hepsinin bir zata ait olduğunu anlatmaktır. İslam filozof ve kelamcılarının hepsi de Allah'ın zatında kesret olmadığını ve fiillerinin kesreti gibi, sıfatlarının kesretinin de Zat'ta bir tecezzi veya taaddüd ifade etmeyeceğinde müttefiktirler.[371] Şu halde konu doğrudan doğruya "Tevhid" ile ilgilidir ve yapılan tartışmaların amacı da; Allah'ın birliğini her türlü yanlış anlamadan korumaktır. Onun içindir ki, meselenin ortaya çıkışı ne şekilde olursa olsun, gerek Mu'tezile gerekse Ehl-i Sünnet konu üzerinde ciddiyetle durmuşlardır. Çünkü, varlıkları hakkında şüphe olmayan sıfatları, Allah'ın zatından tamamen ayrı şeyler addetmek, Allah'ın birliği esasıyla uyuşmaz.[372] İşte,"Tevhid"le yakından alakalı olan bu konuda, Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet konuyu "Tevhid"le nasıl bağdaştırdıkları konusunda farklı sonuçlara varmışlar ve aralarından uzun münakaşalar yapmışlardır. Burada Zat-Sıfat münasebeti konusunda Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet'in görüşlerin değinmek gerekmektedir.

1. MU'TEZİLE'DE ZAT SIFAT İLİŞKİSİ

İtikadi konulardaki görüşlerini beş ana prensip[373] üzerine bina eden[374] Mu'tezile'nin en önemli ve birinci prensibi "Tevhid", Tevhid prensibinin en mühim konusu da Sıfatlar meselesidir.[375] Mu'tezile'ye göre Allah'ın sıfatları vardır. Ancak, bu sıfatlar O'nun zatı üzerine zaid manalar, yani zatından ayrı düşünülen şeyler olmayıp, zatında mündemiçtir. Başka bir ifadeyle Mu'tezile, Allah'ın sıfatlarının varlığını haber veren nasları inkar etmemekte, fakat onları tevil etmektedir. Yani Mu'tezile, Allah'ın alim, kadir vb. olduğunu inkar etmemekte, fakat sıfatların Allah'ın zatından ayrı birtakım manalar olmasını kabul etmeyip, onların zatın aynı olduğunu iddia etmektedir.[376] Onlara göre Allah, zatı ile hayy, zatı ile Alim, zatı ile kadirdir,[377] Zat'ından ayrı İlim, hayat ve Kudret diye ezeli manalar yoktur.[378]

Allah'ın zatından ayrı ezeli sıfatların varlığını reddeden Mu'tezile bu görüşünü şu esas üzerine oturtmaktadır: Eğer Allah'ın zatından ayrı sıfatlarının varlığı kabul edilirse, o vakit, bu sıfatlar Hadis veya Kadim olacaklardır. Allah'ın sıfatları hadis olamayacağına göre, bu durumda onlar kadim olurlar. Halbuki kadim olmak sadece Allah'ın zatına mahsustur ve

---

[370] Harputi, *Tenkihu'l-Kelam*, s. 175-176.
[371] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, X/78.
[372] Maturidi, *Tevhid Risalesi*, s. 6.
[373] Bu beş ana prensibe "*el-usulü'l-hamse*" denir.
[374] Bk. Carullah, *Mu'tezile*, s. 51 vd.; Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, s. 67 vd., Ankara 1967
[375] Bk. Carullah, *Mu'tezile*, s. 61 vd.; Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, s. 67-69 vd.
[376] en-Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, II/242-254.
[377] İbnu'l-Murtada, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, s. 7.
[378] Cahız, *Kitabu'l-Hayevan*, IV/90; Abdülcebbar, *Fadlu'l-İtizal*, s. 347. Krş. Cüveyni, *Lüm'a*, s. 139.

O'nun zatından ayrı kadimlerin bulunduğunu kabul etmek, birden çok kadimin (taaddüd-i kudema) varlığını gerektireceğinden muhaldir ve "Tevhid"e aykırıdır.[379] Eğer Allah'ın sıfatlarını zatından ayrı kadim manalar olarak kabul edersek, o zaman, uluhiyetin en hususi vasfı olan "Kıdem" de Allah'a ortak olacaklarından, uluhiyette de O'na ortak olmaları gerekir.[380]

Mu'tezile'nin bu konudaki görüşünü temellendirdiği, ikinci esası da şudur: Allah'ın zatından ayrı sıfatlar kabul edersek, o zaman, Allah ile diğer varlıklar arasında benzerlik olması gerekir. Şöyle ki; Allah zatıyla değil de bir kudretle kadir olsaydı O'nun cisim olması gerekirdi. Zira cisim olanlar bir kudretle kadir olurlar. Bir başka ifadeyle, bir kudretle kadir olanlar sadece cisimlerdir. Allah da zatından ayrı bir kudretle kadir olsaydı O da cisim olur ve o vakit O'nunla diğer varlıklar arasında benzerlik meydana gelirdi. Ayrıca, Allah'a cisim dersek, O, zatından değil, bir kudretle kadir olurdu. Halbuki bir kudretle kadir olan zatın uzağında bulunan şeyden fiilin tahakkuku mümkün değildir. Çünkü fiilin meydana gelmesi için zatın o şeye teması gerekir. Bu hususta kudretler arasında fark yoktur. Öyle ise Allah cisim olursa, O'ndan uzak yerlerdeki mekanlarda hareket vukuu mümkün olmaz. Halbuki vakıa böyle değildir. Garpta bir hareket olurken, şarkta da bir hareket olmaktadır ve her ikisi de Allah'ın fiilidir. Bu durum göstermektedir ki, Allah bir kudretle değil, Zatıyla kadirdir.[381]

Mu'tezile'nin Allah'ın zatından ayrı sıfatların varlığını kabul etmemesinin önemli ikinci bir sebebi de Tenzihtir, yani Allah'ın zatını mahlukata benzetmekten kaçınmaktır.[382] Yukarıda belirtilen sebeplerden dolayı, Allah'ın zatından ayrı sıfat kabul etmeyen Mu'tezile, bu inancı "Tevhid"in bir gereği saymakta[383] ve onlar Allah ile beraber başka kadim kabul etmedikleri için, kendilerini Muvahhid olarak isimlendirmektedirler.[384]

Mu'tezile'nin sıfat görüşü Vasıl b. Ata'ya kadar uzanmaktadır. O, açık bir şekilde bu konudaki görüşünü belirtmiş ve ezeli iki ilahın varlığının muhal olduğunu söyleyerek, kadim bir sıfat veya mananın kabulünün de iki ilah kabul etmek anlamına geldiğini iddia etmiştir.[385] Vasıl b. Ata'da bu şekilde beliren sıfat görüşü, daha sonra gelen Mu'tezile kelamcıları tarafından geliştirilmiştir. Mu'tezile'nin bu konudaki görüşlerini iki ana başlık altında toplamak mümkündür: Sıfatların selbi manalar olduğunu kabul edenlerin görüşü, Ahval nazariyesi.

---

[379] Hayyat, *el-İntisar ve'r-Red ala İbn Ravendi el-Mülhid*, Nşr. Albert N. Nader, Beyrut 1957, s. 83.
[380] Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/57.
[381] Abdulcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, s. 162; *el-Muhit bi't-Teklif*, s. 199.
[382] En-Neşşar, *İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, II/285.
[383] Abdülcebbar, *Fadlu'l-İtizal*, s. 162
[384] İbnu'l-Murtada, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, s. 2.
[385] Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/60.

a. Selbi Metod:

Sıfatların Selbi manalarla izah edilmesi demek; onların ifade ettikleri müsbet manalara alınmadan, zıtları olan Selbi manalarının Allah'tan nefyedilmesi demektir. Mesela; "Allah alimdir" demek, "O cahil değildir"; "Allah kadirdir" demek ise, "O aciz değildir" demektir.[386] Allah'ın sıfatlarını selbi metodla izah edenler arasında Ebu'l-Huzeyl el-Allaf ile, Nazzam'ın görüşleri meşhurdur. Allaf şöyle demektedir: Allah zatının aynı olan bir ilimle alim, kudretle kadir, hayat ile haydır. Diğer sıfatları da böyledir. Allah alimdir, dediğimiz zaman, O'ndan cehli; kadirdir dediğimiz zaman O'ndan aczi; haydır dediğimiz de ise O'ndan ölümü nefyetmiş oluruz. Yani Allaf'a göre Allah, alim, kadir, haydır, dediğimiz zaman, biz her ne kadar O'na ilim, kudret ve hayat sıfatlarını nispet ediyor isek de, bu sıfatlar O'nun zatının aynıdır ve bunlardan esas maksat; onların zıtları olan cehl, acz ve ölüm manalarını O'ndan nefyetmektir.[387] Nazzam ise şöyle diyordu: "Allah alimdir" sözümüz, zatının isbatıdır ve cehli O'ndan nefyetmektir. "Allah kadirdir" sözümüz, zatının ispatıdır ve O'ndan aczin nefyidir. "Allah haydır" sözümüz, zatının ispatıdır ve O'ndan ölümün nefyidir.[388]

Allaf ile en-Nazzam'ın görüşleri mukayese edildiği zaman görülür ki; ikisi arasında, Allah'ın sıfatlarını selbi metodla izah yolundan hareketle, nefy konusunda ittifak olmasına rağmen, öze taalluk eden bir fark vardır. Allaf, görüşüyle sıfatların varlığını tamamen inkar etmemekle beraber, bilakis bunları zatın aynı olarak ispat etmektedir. Bir başka ifadeyle, O, önce sıfatları kabul etmekte, sonra bunları zatla aynileştirmektedir.[389] Nitekim Ona, "Allah'ın ilmi var mıdır? diye sorulduğu zaman; "Evet, vardır ve o ilim Allah'ın zatıdır" demiştir.[390] Görülüyor ki, Allaf'ın Allah'ın sıfatlarını kabulü, zat üzerine zaid, hakiki manada değildir. O'na göre ortada hakiki varlığı olan tek bir şey vardır o da zattır.[391] Nazzam ise, zatı sıfatlardan tamamen tecrid etmekte ve sıfatların varlığını başlangıçta kabul etmemektedir.[392] Ancak, belirtelim ki, gidiş yolları farklı olsa da, sonuç itibariyle her iki görüş birleşmektedir. O halde bu anlayışa göre sıfatların birbirleriyle aynileştirilmeleri[393] ve birden çok sıfatların

---

[386] Razi, *Levami'u'l-Beyyinat Şerhu Esmaillahi Teala ve's-Sıfat*, Kahire 1396/1976, s. 34-35.
[387] Bk. Hayyat, *el-İntisar*, s. 59; el-Ka'bi, Ebu'l-Kasım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhi, *el-Makalat*, Tah. Fuad Seyyid, Tunus 1406/1986, s. 69; Eşari, *Makalat*, I/245, II/177-178; *el-İbane*, s. 29-32; Abdülcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, s. 183; Bağdadi, *el-Milel*, s. 90; İbn Hazm, *el-Fasl*, Tah. M. İ. Nasr-A. Umeyra, Cidde 1982, II/294; Şehristani, *el-Milel*, I/64-65, Naşiu'l-Ekber, *el-Kitabu'l-Evsat fi'l-Makalat*, Nşr. Josef Van Ess, Beyrut 1971, s. 88; Gurabi, Ali Mustafa, *Ebu'l-Huzeyl el-Allaf*, Nşr. Mahmud Tevfik, Mısır 1369/1949, s. 39-40; Nader, Albert Nadri, *Felsefetü-l-Mu'tezile*, İskenderiye 1950, I/46-47.
[388] Bk. Eşari, *Makalat*, I/247; Nesefi, *Tabsıra*, vr. 66 a; (Atay, I/271; Salame, I/207).
[389] Şehristani, *el-Milel*, I/64-65; Abdulhamid, İrfan, *İslam'da İtikadi Mezhebler ve Akaid Esasları*, s. 251-252.
[390] Eşari, Makalat, II/177-179.
[391] El-Gurabi, *Ebu'l-Huzeyl el-Allaf*, s. 40.
[392] Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/64-65.
[393] En-Nesefi, *Tabsıra*, (Atay, I/269-270; Salame, I/205-206).

bulunmaması gerekir.[394] Ancak, Allaf sıfatların aynileştirilmesini, mesela ilmin kudret olmasını kabul etmediği gibi, kudretten başka bir şey olmasını da kabul etmez.[395] "Öyle ise, sıfatların farklılık arz etmeyip, birden çok sıfatın bulunmaması gerekir", şeklindeki itiraza ise Allaf ile Nazzam farklı cevaplar verirler. Allaf'a göre sıfatların muhtelif olmalarının sebebi; onların taalluk ettikleri alanların farklılığıdır. İlmin taalluk ettiği malumat ile, kudretin taalluk ettiği makdurat farklı olduklarından bir ilim ve bir kudretten söz edilmektedir.[396]

Nazzam'a göre ise, sıfatların taaddud etmelerinin sebebi; Allah'tan nefyedilen şeylerin farklılığıdır. Mesela, Allah'tan nefyedilen cehalet, acz ve ölüm farklı şeyler oldukları için, farklı sıfatlardan bahsedilmektedir. Zira alimin manası ile, kadir veya hayy'in manalarının aynı olmaması gerekmektedir.[397] Eşari'ye göre, Allaf, sıfat görüşünü Aristo'dan almıştır.[398] Çünkü Aristo "Ma Ba'de't-Tabi'a" isimli eserinde[399] Allah'ın zatının tamamen İlim, Kudret, Hayat, Sem' ve Basar'dan ibaret olduğunu söylemiştir. Allaf bu görüşü ondan almış, ancak ifade tarzını değiştirmiştir.[400] Şehristani de bu görüşün filozofların görüşlerinden iktibas edildiğini ifade ederek Eşari'ye katılmaktadır.[401] Allah'ın sıfatlarının, zatının aynı olduğu şeklindeki bu görüş, Mu'tezile'nin büyük çoğunluğu tarafından benimsenmiştir. Havaric ile Mürcie'nin ekseriyeti, bazı Zeydiye mensupları[402] ve Şia[403] da bu kanaati paylaşmaktadırlar.

b. Ahval Nazariyesi:

Hal: Mevcut bir şeye bağlı bulunan, bu nedenle de müstakil olarak var olma veya olmama durumu ile nitelendirilemeyen bir vasıftır.[404] Haller nazariyesini ilk ortaya koyan Ebu Haşim el-Cübbai'dir. O, Allah'ın zatı ile sıfatları arasındaki ilişkinin nasıl olduğunu bu nazariye ile anlatmak istemiştir. O, sıfat lafzı yerine "Ahval" tabirini kullanmıştır. Cübbai bu nazariyeyi şöyle açıklar: "Allah alimdir" dediğimiz zaman, O'nun için hususi bir hal ispat etmiş oluruz ki bu hal ilimdir ve bu hal Allah'ın zatının ötesindedir. Yine, "Allah kadirdir" dediğimiz zaman, O'na özel bir hal nispet etmiş oluruz ki, bu da kudrettir ve yine zatının ötesindedir. Diğer sıfatlar hakkında da aynı şekilde düşünen Ebu Haşim'e göre, bu hallerin üstünde, tamamının zaruri kıldığı diğer bir hal daha vardır. Ancak, bu halleri bizim tek başına bilme-

---

[394] Eşari, *Makalat*, II/179-180.
[395] Eşari, *Makalat*, II/178.
[396] Eşari, *Makalat*, II/178-179.
[397] Eşari, *Makalat*, II/179-180.
[398] Eşari, *Makalat*, II/178.
[399] Nader, Albert Nasri, *Felsefetu'l-Mu'tezile*, I/58.
[400] Eşari, *Makalat*, II/178.
[401] Bk. Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/64. Krş. Nader, Albert Nasri, *Felsefetu Mu'tezile*, I/58.
[402] Eşari, *Makalat*, I/244.
[403] el-Muzaffer, Muhammed Rıza, *Şia İnançları (Akaidu'l-İmamiyye)*, çev. Abdulbaki Gölpınarlı, İstanbul 1978, s. 28-29; Gölpınarlı, Abdülbaki, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, İstanbul 1979, s. 236-238; Krş. Fığlalı, E.R., İmamiye Şiası, Ankara 1984, s. 202-203.
[404] Gardet, L. E.I., I/82; Cürcani, *Tarifat*, s. 110-111.

mize imkan yoktur.[405] Onlar tek başlarına ne vardırlar ne yokturlar. Çünkü bunlar var olsalar, Zat gibi kadim olacaklardı. Bu ise teaddü-i kudema manasına gelir ki, bu şirktir. Ama bunlar yok da değillerdir ve bu haller malumda değillerdir, meçhul de.[406] Bu haller, Zatın aynısı olmadığı gibi, gayrı da değillerdir ve onlar zatın ötesinde müstakil bir mana da değillerdir.[407]

Ebu Haşim'e göre haller, kadim ve hadis de değillerdir. Çünkü kadim olsalardı, Allah'ın zatı ile, hususi vasıf olan "Kıdem" vasfında müşterek olurlardı. Hadis olsalardı, Allah'ın hadislere mahal teşkil etmesi gerekirdi. O halde bu haller birtakım vecihler ve akli itibarlardır ki, Zat bu akli itibarlarla tanınır.[408] Onun için haller müstakil olarak tanınamaz. Ancak Zat ile alakaları dolayısıyla tanınırlar.[409] İlahi sıfatlar meselesini Ahval nazariyesi ile çözümlemeye çalışan Ebu Haşim, "vasıf" ya da "sıfat" kelimelerini Mutezile ve Sünniler arasındaki mücadelede tehlikeli çağrışımlar kazandığı için kullanmaktan kaçınmış ve bu nazariye ile yeni bir kavram arayışı içinde olmuştur.[410] O Bu nazariye ile Allah'ın birliğini ve şeriki olmadığını izaha çalışmış[411] ise de, konuya çözüm getirememiş ve belki de meseleyi daha da anlaşılmaz hale sokmuştur. Çünkü varlığı müstakillen düşünülemeyenin başkası için sabit olduğunu kabul etmek imkansız olduğu gibi,[412] varlıkla yokluk arasında üçüncü bir halin olması da düşünülemez.[413] Ebu Haşim'in halin hem malum olmadığını sölemesi, hem de Allah'ın, malum olmayan bir halle, alim olduğunu izaha çalışması ilginçtir. Ne olduğu bilinmeyen bir şeyle Allah'ın alim olduğu nasıl söylenebilir?[414] Bu, izahı zor bir husustur. Ebu Haşim el-Cübbai'nin Ahval nazariyesini Mu'tezile ve Kerramiye'den bir grup ile Ehl-i Sünnet'ten el-Bakillani ve İmamu'l-Harameyn el-Cüveyni kabul etmişlerdir.[415]

Abdülcebbar'ın da Ahval nazariyesini kabul ettiği söylenmekte[416] ise de, eserlerinde böyle bir anlayışa açıkça rastlanmamaktadır. Ancak Onun Ebu Haşim el-Cübbai'nin ahval nazariyesini reddetmemekte ve böyle bir anlayışı tabii karşılar görünmektedir.[417] Abdülcebbar Zat-Sıfat ilişkisinde genel Mu'tezili anlayış çerçevesinde düşünür. O'na göre Allah'ın

---

[405] Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/92-93.
[406] Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/93-94.
[407] Nesefi, *Tabsıra*, I/213-214.
[408] Carullah, Zühdi Hasan, *el-Mu'tezile*, Beyrut 1410/1990, s. 70-83.
[409] Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/92-93.
[410] Tritton, A. S. *İslam Kelamı*, s. 148.
[411] Carullah, *Mu'tezile*, s. 70.
[412] Razi, *Kelama Giriş*, s. 173.
[413] Razi, *Kelama Giriş*, s. 56.
[414] Nesefi, *Tabsıra*, vr. 68 b; (Atay, I/283; Salame, I/216).
[415] Bk. Cüveyni, *eş-Şamil*, s. 294; *el-İrşad*, s. 80 vd.; Şehristani, *Nihayetü'l-İkdam*, tah. Alfred Cuyum, s. 131.
[416] Bk. Osman, A., *Kadi'l-Kudat Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedani*, Beyrut 1386/1967, s. 158; *Nazariyetü't-Teklif*, Beyrut 1391/1971, s.10.
[417] Bk. Abdülcebbar, , s. 184.

zatından ayrı sıfatları yoktur. Allah zatıyla alim, zatıyla kadir, zatıyla hay, vb.dir.[418] Abdülcebbar'a göre Zat'tan ayrı sıfatların varlığını kabul etmek "Tevhid"e aykırıdır.[419] Hatta, Zat'tan ayrı sıfat kabul etmeyi "Tevhid" meselesinde büyük bir hata olarak görür. O'na göre Zat'tan ayrı sıfat kabul edenler, eğer bu sıfatların Allah'ın zatına hulul etmediklerini kabul ediyorlarsa teşbihe düşmüş olmazlar, ama Muvahhid olmaktan da çıkarlar. Muvahhid olmaktan çıkmak ise bir nevi teşbihe düşmek gibidir. [420]

Buraya kadar zikredilenlerden anlaşılmaktadır ki, Mu'tezile, Zat'tan ayrı sıfatların varlığını kabul etmeme hususunda ittifak halindedir.[421] Fakat buna rağmen Mu'tezileyi, Allah'ın sıfatlarını inkar etmekle suçlamak da hakikati gerçek yönüyle ifade etmez. Ancak, kabul etmek gerekir ki, sıfatlar Zat'ın aynı kabul edilince, ortada sadece bir tek zatın hakikatinden başka bir şey kalmaz ve o zaman sıfatlardan bahsetmek sadece faraziye olmaktan öteye geçmez, bu durumda onlardan ancak mecaz yoluyla bahsedilmiş olur.[422]

2. EHL-İ SÜNNET'TE ZAT-SIFAT İLİŞKİSİ:

Ehl-i Sünnet'e göre Allah'ın sıfatları ezeli[423] ve "sıfattan mücerred Zat" üzerine[424] zaiddir ve bu konuda onlar ittifak halindedir. Allah'ın zati sıfatları, zatının ne aynı ne de gayrı olan, kendi zatıyla kaim, kadim manalardır.[425] Allah ezelde kendi sıfatı olan ilmiyle Alim, kudretiyle Kadir, Kelamıyla mütekellimdir.[426] Onlar bu meseleyi münakaşa etmeye, Mu'tezile'nin konuyu tartışma alanına çekmesiyle başlamıştır[427] ve onların bu konudaki görüşleri kendi tezleri olmasından, daha çok Mu'tezile'nin görüşlerine cevap mahiyetindedir.

Ehl-i Sünnet'e göre, Allah'ın sıfatları zatının aynı olamaz. Sıfatları zatla aynileştirmek, sıfatları inkara götürdüğü gibi,[428] ayrıca ortaya muhal bir durum çıkarır. Çünkü Allah'ın zatı tek, sıfatları ise çoktur.[429] Allah'ın sıfatları zatının aynı olursa iki ihtimal ortaya çıkar: Bu durumda, sıfatlar ya zatın tamamı veya parçası olurlar. Zat'ın tamamı kabul edilirse, o zaman zat ile sıfat tek bir şey olur ve bu tek şey hem zat hem de zatın sıfatı olmuş olur ki,

---

[418] Abdülcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, s. 182; *el-Muhit bi't-Teklif*, s. 155 vd.
[419] Abdülcebbar, *Fadlu'l-İtizal*, s. 162.
[420] Bk. İbnu'l-Murtada, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, s. 2; Abdülcebbar, *Fadlu'l-İtizal*, s. 198.
[421] Bk. İbnu'l-Murtada, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, s. 7.
[422] Bk. Nader, Albert Nasri, *Felsefetu Mu'tezile*, I/46, 55-58.
[423] Taftazani, *Şerhu'l-Makasıd*, IV/69.
[424] İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, I/235.
[425] Huleyf, Fethullah, (Matudridi'nin *Kitabu't-Tevhid*'ine yazdığı Mukaddime), s. 19, 21.
[426] Ebu Hanife, *Fıkhu'l-Ekber*, s. 55-56.
[427] Harputi, *Tenkihu'l-Kelam*, s. 171-172, 176; krş. Eşari, *el-İbane*, s. 35-36.
[428] En-Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, II/287.
[429] Naşiu'l-Ekber, *el-Kitabu'l-Evsat fi'l-Makalat*, s. 90.

akıl bunu kabul etmez. Eğer, sıfatlar zatın parçası olurlarsa Allah'ın zatının mürekkep olması gerekir ki, bu batıldır. O halde Allah'ın sıfatları zatı üzerine zaiddir.[430]

Allah'ın sıfatlarını kabul etmemek de mümkün değildir. Zira O'nun sıfatları-nın varlığını bizzat Allah kendisi haber vermekte, alim, kadir, hay olduğunu söyleyerek bu sıfatları kendi zatına nispet etmektedir. Alim denilince, lügatte, biri zat, diğeri de zatın sahip olduğu ilim olmak üzere, iki ayrı şey anlaşılır. Yani alim demek, ilimi olan zat demektir. İlmi olmayana alim demek yanlıştır, imkansızdır. Zatın varlığı ile onun sıfatlarını birbirine karıştırmamak gerekir. Çünkü sıfatsız bir zatın varlığı mümkündür ve sıfat zat üzerine ilave ikinci bir manadır. Mesela, ilmi olmayan, cahil olan bir insan düşünelim ki, bu kişi sonradan ilim elde etmiş olsun. Bu durumda, bu insanın sonradan sahip olmuş olduğu bu ilim vasfının onun üzerine ilave (zaid) bir mana olduğundan şüphe edilemez. Şimdi bu insana alim bir kişidir, dediğimiz zaman, onun zatına ilave bir manayı kabul etmiş oluruz. Yoksa, bu manayı zatıyla aynileştirmeye kalkarsa, o zaman cahil olduğu zamanla, alim olduğu zamandaki durumunu bir kabul etmiş oluruz ki, bu yanlıştır. Allah, ezeli kelamı Kur'an'da kendi zatını bir takım sıfatlarla vasıflandırdığına göre, O'nun sıfatlarının da ezeli ve zatına zaid manalar olduğu kabul etmek zaruridir. Malum olmadan ilim olmayacağı gibi, ilmi olmayanın da alim olması muhaldir. Çünkü alim ismi ilimden, kadir ismi kudretten, hay ismi hayattan türemiştir. Yani alim olanın zatından ayrı, bir ilmi, hay olanın hayatı, kadir olanın da kudreti vardır. Şu halde, Allah'ın sıfatları konusunda, lügatten anlaşılan bu manaları nefyedecek akli bir delil de bulunmadığına göre, Allah'ın zatından ayrı sıfatların varlığını kabul etmek gerekir.[431] Zira bir şeyin sıfatıyla zatı arasında farkın olduğu şüphesizdir. Bizim "Allah" sözümüz ile "Allah alimdir" sözümüz arasında fark vardır. Birincisi O'nun zatına, ikincisi ise zatına ilaveten ikinci bir manaya delalet eder. Bu ikisinin aynı şeyi ifade ettiğini söylemek mümkün değildir.[432]

"Zat'tan ayrı sıfatların varlığı kabul edildiğinde taaddüd-i kudema[433] gerekir" şeklindeki Mu'tezile iddiasını kabul etmeyen Ehl-i Sünnet; "Allah'ın zatı, sıfatlarının müktezası değil, sıfatları zatının muktezasıdır. Allah bizatihi vacip bir varlıktır. Sıfatlar ise kendi zatlarıyla değil, ancak Allah'ın zatıyla kadimdirler. Bu durumda hakikatte iki şey yoktur ki kadimler taaddüd etmiş olsun. Bir başka ifadeyle, muhal olan; sadece birden çok zatların kadim olmasıdır. Yoksa, kadim olan zatla birlikte bulunan sıfatların kadim olması muhal değildir"[434] der. Taaddüdün olabilmesi için, zatla sıfatın ayrı kabul edilmesi gerekir. Halbuki Ehl-i

---

[430] Razi, *Levami'*, s. 43-44; krş. *el-Metalibu'l-Aliye*, III/223 vd.
[431] Bk. Eşari, *el-İbane*, s. 48; *el-Lüma'*, s. 26-28; Bakillani, *et-Temhid*, s. 198; İbn Hazm, *el-Fasl*, II/295; Taftazani, *Şerhu'l-Akaid*, s. 76.
[432] İbn Hazm, *el-Fasl*, II/295.
[433] Birden çok kadim varlığın bulunması.
[434] Taftazani, *Şerhu'l-Makasıd*, IV/82; *Şerhu'l-Akaid*, s. 78-79; Yazır, *Hak Dini*, X/61-87.

Sünnet, zatla sıfatın ve sıfatların birbirleriyle ayrılığını kabul etmez.[435] Çünkü gayriyyet, ya zaman, ya mekan veya vücud ve adem (var olma-yok olma) itibariyle birbirinden ayrılan veyahut tamamen birbirinden ayrı olan iki şey arasında düşünülebilir. Allah'ın zatı ile sıfatları bu şekillerden herhangi biriyle birbirinden ayrılmadığına göre, onları iki ayrı şey gibi düşünmek ve anlamak yanlıştır.[436] Allah'ın zatıyla sıfatları, biri Zatı, diğerleri de sıfatları olmak üzere dokuz ayrı kadimin bir araya gelmesiyle oluşmamıştır ki, taaddüd-i kudema meydana gelsin. Onun için zatın sıfatla olan ilişkisini Hıristiyanların "teslis" inancına benzetmek yanlıştır. Çünkü Hristiyanlar üç ayrı zat düşünüp, Allah'ı bu üçten biri olarak kabul eder. Onlara göre üç ayrı kadim zat vardır. Onun için onlar tekfir olunmuşlardır (Maide-73). Halbuki Ehl-i Sünnet, sıfatları Allah'ın zatından tamamen müstakil varlıklar olarak düşünmez. Onların nazarında "Allah" ismi, zatla beraber, sıfatlarını da kapsamaktadır ve O'nun sıfatları isminin müsemmasının dışında değildir.[437]

Ehl-i Sünnet Allah'ın zatından başka kadimlerin varlığından kaçınmak için, tek başına sıfatlar için "sıfatlar kadimdir", demekten kaçınmışlar, bunun yerine; "Allah sıfatları ile birlikte kadimdir" demişlerdir.[438] Nesefi'nin ifadesiyle; Allah bütün sıfatlarıyla birlikte tektir ve O, bütün isim ve sıfatlarıyla birlikte kadimdir, ezelidir ve O'nun sıfatları zatının gayrı olmadıklarından, onlar O'nun zatının bekasıyla bakidirler.[439]

Ehl-i Sünnet'in Allah'ın zatıyla sıfatları arasındaki ilişki hususundaki görüşlerini kısaca şöyle ifade edebiliriz: Ehl-i Sünnet, Allah'ın sıfatlarını, zatı ile aynileştirerek, "sıfatlar zatın aynıdır" görüşünü, sıfatları inkara vardığı için; bunun aksine, sıfatlar zattan tamamen bağımsız kabul etme anlamındaki "sıfatlar zatın gayrıdır" görüşünü ise, Vacibu'l-Vücud olan Allah'ın zatından başka, müstakil kadimlerin varlığı sonucuna götürdüğü için kabul etmemiş ve bu hususstaki inancını; "Sıfatlar Allah'ın zatının ne aynı, ne de gayrıdır "*La huve ve la gayruhu*"[440] "Sıfatlar Allah'ın zatıyla kaim ve O'nunla mevcutturlar"[441] şeklinde ifade ve formüle etmiştir.[442] Bu ilişkiyi İmam Maturidi, bir şey ile onun rengine benzetirken,[443] bazı kelamcılar da bunu "on" sayısının "bir" sayısı ile olan ilişkisine benzetirler.[444] Bir şeyin rengi

---

[435] Nesefi, *Tabsıra*, vr. 61 a; (Atay, I/254-255; Salame, I/194-195); Taftazani, *Şerhu'l-Makasıd*, IV/80.
[436] Taftazani, *Şerhu'l-Makasıd*, IV/80; el-Lekkani, *Şerhu Cevhereti't-Tevhid*, 118-119.
[437] İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünne*, I/236-237.
[438] Maturidi, *Tevhid Risalesi*, s. 6; İbn Teymiyye, *Mihacü's-Sünne*, I/235; Taftazani, *Şerhu'l-Makasıd*, IV/70.
[439] Nesefi, *Bahru'l-Kelam*, s. 16; *Tabsıra*, (Atay, I/308-310; Salame, I/235-238).
[440] Bk. Maturidi, *Tevhid Risalesi*, s. 3, 5; Atay, I/260-261; *Bahru'l-Kelam*, s. 16; Taftazani, *Şerhu'l-Makasıd*, IV/79; Devvani, *Şerhu'l-Akaidi'l-Adudiyye*, s. 26; en-Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, II/252-254.
[441] Taftazani, *Şerhu'l-Makasıd*, IV/70.
[442] Gardet, E.I. I/411; Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, II/254.
[443] Bk. Maturidi, *Akaid Risalesi*, s. 11.
[444] Bk. Nesefi, *Tabsıra*, vr. 77 a; (Atay, I/322; Salame, I/246); Semerkandi, *Kitabu'l-Mearif*, vr. 85 b; Nesefi, Ebu'l-Berekat, *el-İtimad fi'l-İtikad*, vr. 52 b.

onun aynısı olmadığı gibi, gayrısı da değildir. Aynı şekilde, "on" rakamının içinde var olan "bir" rakamı da "on"un ne aynı ne de gayrıdır. Aynı değildir; çünkü müstakil bir mefhumu vardır, gayrı da değildir; çünkü varlığı "on" rakamıyla birlikte mütalaa edilebilmektedir.

Zat-Sıfat ilişkisi konusunda son olarak şunları da belirtmek gerekir: Sıfatların Allah'ın zatının aynı mı, yoksa gayrı mı olduğu hususunda, Kur'an'da ve Hz.Peygamber'in hadislerinde bir açıklık yoktur. Dolayısıyla, Allah'ın ezeli ve ebedi olarak kemal sıfatlarıyla muttasıf olduğuna inanmak ve bu sıfatlarla Allah'ın vasıflandırılmasının keyfiyetini yine Allah'a havale etmek daha doğrudur. Nitekim Selef bu konularla uğraşmadığı gibi, Ehl-i Sünnet'e mensup diğer kelamcılar da konuyla kendiliklerinden değil, Mu'tezile'nin meseleyi münakaşa zeminine çekmesi neticesinde uğraşmaya başlamışlardır.[445] Çünkü bu konu şeriatın doğrudan bir maksadı olmadığı gibi,[446] doğrudan doğruya itikadi bir mesele de değildir.[447] Binaenaleyh, bu konuda bilinmesi gereken şey; şeriatın açıkça beyan ettiğinden ibarettir ki o da; tafsilata girişmeksizin, doğrudan doğruya sadece sıfatların varlığını kabul etmektir.[448] Çünkü, Muhammed Abduh'un dediği gibi;[449] insan aklı bunlara nüfuz etmeye kadir değildir. O halde, aklın erebildiği noktada durmak ve gerisini Allah'a havale etmek gerekir.

F. HANBELİLERE GÖRE ALLAH'IN SIFATLARI

1. ZATINA TAALLUK EDEN SIFATLAR

a. ŞEY, CİSİM, NEFS

Allah'a "şey" denilebileceğini ilk söyleyen Ahmed b. Hanbel'dir. Ancak o, muhaliflerinin "O, bildiğimiz şeyler gibi bir 'şey' değildir" itirazına karşı çıkmış ve onların dediği manada bir şey'in, "la şey" yani yokluk ve adem olacağını söylemiştir[450] ki, burada onun "şey"i, Abdulaziz el-Mekki gibi "mevcud" manasında anladığını söylemek daha doğru olur. Buhari, Allah'a "şey" denilebileceğini ve bunun Allah'ın sıfatlarından biri olduğunu göstermek amacıyla eserinde bir başlık ayırmış ve ayet ve hadislere dayanarak bunu ispata çalışmıştır.[451]

---

[445] Eşari, *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, s. 109-115; Harputi, *Tenkihu'l-Kelam*, s. 171-177.
[446] İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 70.
[447] Devvani, *Şerhu'l-Akaidi'l-Adudiyye*, s. 28.
[448] İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 70.
[449] Bk. Muhammed Abduh, *Tevhid Risalesi*, s. 104-107.
[450] Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenadıka*, s. 105.
[451] İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, XIII/340. İbn Battal, Buhari'nin bu bab başlığını koyarken Abdulaziz b. Yahya el-Mekki'nin, "Kitabu'l-Heyde"sinden yararlanmış olduğunu söyler ve mezkur eserin, faydalanılan kısmını nakleder. (age.XIII/340-341). Ancak Buhari'nin "şey" lafzını Allah'ın hususi bir sıfatı olarak kullandığı eserinde görülmektedir. Halbuki Abdulaziz el-Mekki'nin bu lafzı "mevcud" manasında kullanmış ve "şey"in, Allah'ın isimlerinden olmadığını söylemiştir: Bk.el-Hayde, s. 13, terc. Muammer Esen Ankara 2000) Buhari'nin delil olarak kullandığı ayet ve hadislerin onun amacına delalet ettiği üzerinde duran İbn Hacer bu konuda bize faydalı açıklamalarda bulunmaktadır. Bunlardan mesela, "E maake mine'l-Kur'ani şeyun" hadisini (age. XIII/341) delil olarak kullanmasının sebebi, Kur'an'ın tamamı gibi, onun muayyen bir kısmına da Kur'an denmesi ve Peygamberin de ona "şey" demiş olmasıdır. (age. XIII/340). Bir bütünün parçalarına şey dendiği takdirde bütününe de

İbn Teymiyye, ne peygamberlerden, ne sahabe ve tabiundan ve ne de seleften, Allah'ın "cisim" olup olmadığına dair herhangi bir şey nakledilmediğini ve "cism" konusundaki kabul veya red şeklindeki bir davranışın bir bidat olduğunu belirtirken,[452] öte yandan Eşari, Ashabu'l-Hadis'in Allah'ın cisim olmadığı görüşünde olduğunu nakleder.[453] İbn Battal'da, Buhari'nin Sahih'inde yer alan "Kitabu't-Tevhid ve'r-Red ale'l-Cehmiyyeti ve Gayrihim et-Tevhid" başlığı ile ilgili olarak, bu babın Allah'ın cisim olmadığını tazammum ettiğini; çünkü cismin, birçok şeyin bir araya gelmesinden meydana geldiğini, bundan dolayıdır ki, Buhari-nin bu bab ile Allah'ın cisim olduğunu iddia eden Cehmiyye'yi[454] reddettiğini söylemektedir.

Ayrıca, Ebu'l-Fadl, Abdulaziz et-Temimi, Ahmed b. Hanbel'in, Allah'a cisim denmesine karşı çıktığını, zira isimlerinin şeriat ve lügat bakımından doğru olması gerektiğini, halbuki Arap dilcilerinin bu cisim ismi, uzunluk, genişlik, derinlik, terkip, şekil ve telif özelliğine sahip şeyler için kullandıklarını, Allah'ın ise bütün bu özelliklerin dışında olduğunu, cisimlikten çıktığı için de Allah'a cisim denemeyeceğini, üstelik şeriatta da böyle bir isme yer verilmediği için bunu kullanmanın batıl olacağını söylemiştir.[455]

Hanbeli Kadi Ebu Ya'la ise, Allah'a cisim denemeyeceğini ifade ettikten sonra, bunu, Ahmed b. Hanbel'in "Allah, kendi vasfettiğinin dışında bir şeyle vasf edilemez" sözüyle desteklemeğe çalışırken, onun da, Allah'a cisim denemeyeceği görüşünde olması gerektiğini ima etmiş olmaktadır.[456] Ancak, daha sonraki Hanbeli müelliflerinden ve Ashabu'l-Hadis'in ateşli savunucularından olan İbn Teymiyye'nin, Allah'a cisim denilebileceğini ve bunu uzun uzun ispata çalıştığını belirtelim.[457] Bu bilgilerin ışığında, Hanbelilerin Allah'a cisim denilip denilemeyeceği hususundaki görüşünün, bu konuda Kur'an'da ve hadiste veya Sahabeden gelen rivayetlerde herhangi bir açıklama bulunmaması sebebiyle sükuttan ibaret olması gerekirken, bazı hadisçilerin, muhtemelen Allah'ın cisim olduğunu söyleyen Mücessimeye karşı,[458] O'nun cisim olmadığını ileri sürme zorunda kaldıkları görülmektedir.

---

bu isim verilebileceğinden, Kur'an'a şey denilebileceği anlaşılmaktadır. Kur'an ise Allah'ın kelamı, Yani O'nun sıfatlarından biridir. Bu sebeple bu bizi, Allah'ın sıfatlarından birinin de "şey" olduğu neticesine götürür.

[452] Bk. İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/344. İbn Rüşd de, şeriatın bu konuda sükut ettiğini ve kendisinin de bu konuda red veya ispat (kabul)da bulunmama görüşünde olduğunu söylemektedir. (bk. *el-Keşf an Menahici'l-Edille*, s. 62). Ayrıca bk. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 311-312) ("cisim" tabiri).

[453] Eşari, *Makalat*, s. 211.

[454] İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, XIII/290.

[455] Bk. İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/257; Hallal, *el-Akide*, s. 111. Kadi Ebu Ya'la da, Allah'a cisim denemeyeceğini ileri sürerken, Ahmed b. Hanbel'in, "Allah'a, O'nun kendine verdiğinin dışında bir sıfat izafe edilemez" sözüne dayanır. Bk. İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/181.

[456] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/181.

[457] Bk. İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/434 vd.

[458] Bk. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 311-312.

Gerek Kur'an'da gerek hadislerde, "nefs" kelimesinin Allah'a izafe edilmek suretiyle kullanıldığına dair pek çok örnek mevcuttur.[459] Taberi'nin tefsirinde, bu ayetlerde geçen "nefs"in, Allah'ın bir sıfatı olup olmadığına dair en küçük bir işaret dahi bulunmadığını; bilakis onun bu ayetlerde geçen "nefs" kelimesini, bir şeyin kendisi demek olan lügat manasında anlamış olduğunu görüyoruz.[460] Allah'a izafe edilmek suretiyle, "nefs" kelimesinin kullanıldığı birçok hadis bulunmasına rağmen, herhangi bir konudaki rivayetleri verme itiyadında olan Taberi'nin bu hadislere hiç temas etmemiş olması da, onun bu hadisleri konuyla ilgili görmediğine ve aynı zamanda, Allah'ın bir "nefs" sıfatı olduğunu kabul etmediğine işaret etmektedir. Buna karşılık Buhari, "nefs" kelimesinin Allah'a izafe edildiği ayet ve hadislere dayanarak, Allah'ın sıfatları arasında "nefs"in de bulunduğunu kabul ettiğini gösteren bir baba, eserinde yer vermiştir.[461]

Kadi Ebu Ya'la'nın naklettiğine göre Ahmed b. Hanbel de; Al-i İmran, 28, 30; Enam-12, 54; Taha-41 ayetlerimi delil göstererek Allah'ın da bir "nefs"i olduğunu kabul etmekte, ancak, Allah'ın nefsinin insanlarınki gibi olmayıp, onlardan tamamen farklı ve melekûti bir mahiyette olduğunu söylemektedir.[462]

İbn Huzeyme de, Allah'ın bir "nefs" sıfatı olduğunu açıkça ifade etmiş ve bu konuda şöyle demiştir: "Halıkımızın bu kitabımızda zikredeceğimiz ilk sıfatı O'nun "nefsi"dir. Rabbimizin "nefs"i, mahlukatın nefsi gibi olmaktan veya "nefs"i olmayan bir yokluk olmaktan münezzehtir. Allah, peygamberi Muhammed'e şöyle buyurmuş; "De ki: 'Size selam olsun! Rabbiniz rahmet ve merhameti ilke edinmiştir" (Enam-54) ve bu suretle bize, kendisinin üzerine rahmetini farz kıldığı bir nefsi bulunduğunu bildirmiştir ki, ayetin devamından da anlaşıldığı üzere O, cahillik ederek günah işleyip te sonra tevbe edenleri, bu rahmeti ile bağışlamaktadır. Yine O, kendisiyle konuştuğu Musa'ya da şöyle buyurmuş; "Ey Musa 'Ben seni kendime elçi olarak seçtim" (Taha-41) ve bu suretle kendisinin, kelimi Musa'yı kendisi için ayırdığı bir "nefs"i olduğunu göstermiştir. Yine O; "Allah kendisine karşı dikkatli olmanızı ihtar eder" (Al-i İmran-30) buyurmuş ve bu ayette de bir "nefs"i olduğunu belirtmiştir. İsa b. Meryem de Rabbine hitab ederek şöyle demiştir: "Sen benim içimdeki her şeyi bilirsin, halbuki ben senin Zatın'da olanı bilemem. Şüphe yok ki, yaratılmış

---

[459] Mesela bk. 3/Al-i İmran-28, 30; 5/Maide-116; 6/Enam-1254; 50/Taha-41. ayetleri ile; Müslim, *Sahih*, 45 el-Birr ve's-Sıla ve'l-Adab, 15, r. 55 (2577) (IV/1994); Aynı hadis için bk. Beyhaki, *el-Esma ve's-Sıfat*, 213-214; Yine, Müslim, *Sahih*, 48 ez-Zikr ve'd-Dua, 1, r. 2 (2675) (IV/2061); 49, et-Tevbe, 6, r. 32 (2760) (IV/2113).

[460] Taberi, *Camiu'l-Beyan*, III/230-232 (3/Al-i İmran-28, 30); VII/138 (5/Maide-116); VII/155 (6/Enam-12); VII/207-208 (6/Enam-54); XVI/168 (20-Taha-41); Beyhaki, *el-Esma ve's-Sıfat*, s. 2.

[461] İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, XIII/325.

[462] İbn Ebi Ya'la,*Tabakat*, II/257; Hallal, *el-Akide*, s. 110. Ayrıca bk.Darimi,*er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 93.

varlıkların idrakini aşan her şeyi tam bilen yalnız sensin" (Maide-116). Demek ki, İsa b. Meryem, mabudunun bir nefsi olduğunu bilmektedir.[463]

"Nefs" ile ilgili ayetleri bu şekilde ele alan İbn Huzeyme daha sonra; konuyla ilgili hadisleri zikretmiş ve sonuç olarak şöyle demiştir: "Allah Kur'an'daki bir çok ayette, kendisinin bir 'nefs'i olduğunu söylemiştir; Kitabı'nda olduğu gibi peygamberinin dilinden de kendisinin bir nefsi olduğunu açıklamıştır. Cehmiyye ise bu ayetleri ve hadisleri inkar etmiş ve onların cahil takımından bazısı da, Allah'ın kendisine 'nefs' izafe edişini O'nun, yarattığı şeyleri kendine izafesi gibi olduğunu ve nasıl mahlukatı O'nun gayrı ise, 'nefs'inin de, O'ndan başka ve ayrı olduğunu iddia etmiştir. Akıl ve ilim sahibi birinin böyle bir şeyi söylemesi bir yana, düşünmesi bile söz konusu olamaz. Allah'ın Kitabı'nda, 'nefs'ine rahmeti farz kıldığını bildirmiştir. Bir müslüman, Allah'ın rahmeti kendisinden başkasına farz kıldığını söyleyebilir mi? Allah'ın kullarını kendi nefsinden sakındırmıştır. Bir müslümanın, Allah'ın kullarını başkasından sakındırdığını söylemesi veya, Allah'ın Musa'ya söylediği "ve'statatuke linefsi" sözünü tevil ederek, bunun manasının "ve'statatuke ligayri mine'l-mahluk" şeklinde olması veya; "ve la alemu ma fi gayri" demeyi kastettiğini söylemesi caiz olur mu? Bu, bir müslümanın düşünemeyeceği ve ancak, sıfatları inkar eden bir kafirin ileri sürebileceği bir şeydir."[464]

Ashabu'l-Hadis içerisinde, "şey", "nefs", "şahs", "ahad" gibi, yaratılmışlar ve bilhassa insanlar için kullanılan bu kelimelerin, Allah için de kullanılabileceğini kabul etmiş olanların; bunu ileri sürerken ayet ve hadislere dayanmış olmaları -daha sonraki devirlerde de olsa- bu gibi kelimeleri, teşbihi ima eder endişesiyle reddetme eğiliminde olan bazı İslam alimleri karşısında, onların lehine kaydedilebilecek en mühim nokta olarak görünmektedir. Nitekim bu kelimelerin geçtiği ayet ve hadislere bakıldığında, bunların herhangi bir teşbih endişesi söz konusu olmaksızın serbestçe kullanılmış olduğu kolayca görülmektedir.[465] Bunu özellikle Hanbeliler yapıyor, bu sebeple onlar Müşebbihe olararak isimlendiriliyor ve suçlanıyorlar.

b. SURET – VECH:

Suret ve Vech sıfatlarını ele alırken, öncelikle; çeşitli manalara gelen suretin, sıfatlar meselesi söz konusu olduğu zaman münhasıran "vech" manasına kullanıldığını belirtmek yerinde olur. Ashabu'l-Hadis de, "suret"i özellikle "vech" manasında kullanmışlardır.[466]

Ashabu'l-Hadis, Allah'ın sıfatları arasında O'nun bir "Vech"i veya "Suret"i bulunduğunu kabul etmiştir.[467] İbn Huzeyme'nin bu konuyla ilgili açıklamalarında Allah'ın bir vechi

---

[463] İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, I/11-12.
[464] İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, I/19-20.
[465] Abdulğani el-Makdisi, "Kitabu's-Sıfat", s. 86. "Kur'an ve hadislerde bildirildiği üzere Nefs Allah'ın sıfatlarından biridir". Ayrıca bk. Zeynüddin Meriyy el-Makdisi, *Ekavilu's-Sikat*, s. 188.
[466] Müslim, *Sahih*, 45 el-Birr ve's-Sıla, 32, 4. 114 (IV/2017).

olduğuna, kendisi dışında çeşitli memleketlerdeki pek çok alimin de kabul ettiğini zikreder.[468] İbn Cerir et-Taberi de, Bakara-115. ayette geçen "vech" kelimesiyle ilgili olarak; bunun Allah'ın bir sıfatı olduğu görüşünde olanların bulunduğunu belirtir.[469]

"Vech" veya "Suret" kelimeleri, Allah'a izafe edilmiş olarak gerek Kur'an'da ve gerek hadislerde pek çok yerde geçmektedir. Ancak Ashabu'l-Hadis "vech" kelimesini, her geçtiği yerde sürekli Allah'ın bir sıfatı olarak kabul etmemektedir. Buhari, Kasas-88. ayetinde geçen "vech" kelimesinin "Allah'ın mülkü veya Allah'ın rızasını kazanmaya vesile olan şeyler, yani salih ameller" manasına geldiğini belirtir.[470] Bu konuda diğer bir örnek de, Bakara-115. ayetinde geçen "vech" kelimesiyle ilgilidir. Şafii'nin bu ayetteki "Vechu'llah"dan maksadın, "Allah'ın sizi yönelttiği yön" yani kıble manasına geldiğini söylediği zikredilir.[471] Aynı şeklide Şafii, Allah'ın "vech" sıfatının varlığını da kabul etmektedir.[472]

Ebu'l-Fadl, Abdilaziz et-Temimi, Ahmed b. Hanbel'in, Allah'ın bir "vechi" olduğunu kabul ettiğini, ancak bunun yaratılmışların sureti gibi olmadığını ve şekli bulunmadığını, Onun Allah'ın sıfatı olduğunu, bunun anlamını değiştirenin mülhid olduğunu, "vech"in mecazi olmayıp hakiki olduğunu kabul ettiğini, "vech"in O'nun "Zat"ı demek olduğunu ileri sürmenin yanlış olduğunu ve vechin manasını değiştirmenin küfür olduğunu; "Vech"in manasının, ne "Ceset" ne "suret" ne de "sınırlama" olmadığını ve bunu ileri süren, bidat işlemiş olduğunu belirtir.[473] Bu ifadelerden onun vech'i Allah'ın ezeli sıfatı olarak kabul ettiğini çıkarabiliriz. Ahmed b. Hanbel'in "suret" ile ilgili olarak, "Allah Adem'i suretinde yarattı" hadisindeki "suretihi"deki zamirin Allah'a ait olduğunu kabul ettiği ve zamirin Adem'e raci olduğunu ileri sürenlere şiddetle karşı çıktığı, bu iddiada bulunanların Cehmi olduğunu söylediği nakledilir.[474] Ahmed b. Hanbel böyle bir itirazda bulunurken, hadisteki zamirin Adem'e ait olduğu ileri sürüldüğü takdirde, yaratılmazdan önce Adem'in bir sureti bulunduğunu kabul etmek gibi bir mantık hatasına düşülmüş olacağı düşüncesine dayanmıştır.

---

[467] Eşari, Makalat'ında Ashabu'l-Hadis'in akaid esaslarına ayırdığı bölümde, onların Allah'ın bir "vech"i bulunduğunu (*Makalat*, s. 290 (ve 211), ve bu vechin "bi-la keyf" olduğunu kabul ettiklerini (age. s. 217) belirtir. Abdulğani el-Makdisi, "Kitabu's-Sıfat", s. 78-79.

[468] İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, s. 22. Ayrıca bk. Makdisi, "Kitabu's-Sıfat", s. 78-79.

[469] Taberi, *Camiu'l-Beyan*, I/506. Ayrıca bk. Kurtubi, *el-Cami li-Ahkami'l-Kur'an*, II/84.

[470] İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, VIII/388.

[471] Beyhaki, *el-Esma ve's-Sıfat*, s. 309.

[472] Onun, 28/Kasa-88 ve 55/Rahman-27 ayetlerini delil getirerek, Allah'ın bir vechi olduğunu açıkça belirttiği bir rivayet mevcuttur. (İbn Ebi Ya'la,*Tabakat*, I/263). "Ve enne lehu vechen". Şafii'den önce yaşamış olan Malik b. Enes ve İbn Ebi Zi'b gibi İbn Macişun da Allah'ın "vech" sıfatı olduğunu kabul etmiştir. O, Cehmiyye'ye reddiye olarak yazdığı eserinde ru'yet konusunu ele alırken, Cehmiyye'nin ru'yeti inkar etmekle, Allah'ın evliyasına ihsan edeceği "kendisinin yüzüne bakma" ikramını inkar etmiş olduğunu söyler (bk. İbn Teymiyye, *Mecmuu*, V/43) ki buradan onun, Allah'ın bir vechi olduğunu ve kıyamette ona bakılacağını kabul ettiği anlaşılmaktadır.

[473] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/254; Hallal, *el-Akide*, s. 102-103.

[474] Bk. İbn Ebi Ya'la, Tabakat, I/286. Ayrıca bk. age. I/88, 202, 207.

Huşeyş b. Asram da *Kitabu'l-İstikame* adlı eserinde, "vech" ile ilgili olarak oldukça geniş bir bölüm ayırmıştır.[475] Bu bölüme, Cehm'in, Allah'ın bir "vech"i olduğunu kabul etmediğini belirterek başlayan Huşeyş'in, bu görüşü reddetmek için Kur'an'da mevcut olan "vech" ile ilgili pek çok ayeti zikrettikten sonra, Allah'ın "vech" ve "suret" ile ilgili olarak Hz. Peygamber'den veya sahabeden gelen on iki rivayete yer verdiği görülmektedir.[476] Onun Cehm'in bu görüşüne karşı, sadece Kur'an ve hadisten nakillerde bulunmakla yetinerek, ayrıca herhangi bir açıklamada bulunmaması,, kendisinin nassları olduğu gibi tevil etmeksizin kabul ettiğini açıkça gösterir. Allah'ın vechi bulunduğunu Hadis taraftarlarının ve Hanbelilerin genel tavrı olan "tefvîd" prensibine dayanarak kabul ettiğini söylemek yerinde olur.

Aynı şekilde, Abdulvehhab b. Abdilhakem b. Nafi, Ebu'l-Hasen el-Verrak da zikredilen hadisle ilgili olarak, Allah'ın Adem'i sureti üzere yarattığını kabul etmeyenleri Cehmi olduklarını söylemiştir.[477] Hanbeli Ebu Zur'a er-Razi, sıfatlarla ilgili; ruyet ve nüzul ve buna benzer hadisler yanında, "Adem'in O'nun sureti üzere yaratılması" hadisini de zikreder ve bütün bu hadislerin, Peygamberin kastettiği manada kabul edilmesi ve bu hadislere itiraz etmeksizin teslim olunması gerektiğini belirtir.[478] Bu ise onun, suret konusundaki görüşünün kendisinden öncekiler gibi "tefvîd"den ibaret olduğunu göstermektedir.

İbn Kuteybe de, "suret" konusu üzerinde geniş bir şekilde durarak Kelamcıların ve Ehlu'n-Nazar'ın bu hadise getirmek istedikleri çeşitli tevilleri ve izah şekillerini tek tek ele alır ve bunları reddettikten sonra konuyla ilgili şahsi kanaatini, Ashabu'l-Hadis'in ayrıt edici vasfı olan, sade ve basit "tefvîd" inancıyla ortaya koyar.[479] İbn Kuteybe'nin "suret" konusunu geniş bir şekilde ele alması ve kendi zamanındaki bu konuyla ilgili görüşleri toplu bir şekilde bize nakletmesi önemlidir. İbn Kuteybe, Allah'ın Adem'i kendi suretinde yarattığına dair hadisin ihtilaf ve münakaşalara yol açmasında rol oynayan en önemli etkenin, insanın psikolojik bir özelliği olan "alışma" ile ilgili olduğunu söyler. Çünkü Allah'ın bir sureti olduğunu kabul etmeyenler, İbn Kuteybe'nin dediğine göre- bundan farklı olmayan; iki el, parmaklar ve göz gibi hususların Allah'a izafe edilmesini yadırgamamaktadırlar. Bu ise, bu sayılanların Kur'an'da mevcut oluşu, suret kelimesinin ise bulunmayışındandır. Kur'an'da

---

[475] Bk. Malati, *et-Tenbih ve'r-Red*, s. 90-92.

[476] Bk. Malatai, *et-Tenbih ve'r-Red*, s. 90-92.

[477] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/202. Bu sebeple Ahmed b. Hanbel ve Ebu'l-Hasen el-Verrak, hadisteki zamirin Adem'e raci olduğunu ileri sürdüğü için Ebu Sevr (İbrahim b. Halid) el-Bağdadi'yi sert bir şekilde tenkit ederek, onun bir Cehmi olduğunu söylemişlerdir. (Bk.İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/88,202,286).

[478] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/193. Zeynüddin Meriyy el-Makdisi hadiste geçen zamirin Adem'e ve Allah'a dönmesi hakkında "Zamirin Ademe ve Allah'a dönmesi caizdir. Adem'e dönerse bundan amaç Dehriyye ve Yahudileri red için olur. (...) Şayet zamir Allah'a dönerse, suretin Adem'e izafesi teşrif ve tahsis için olur, kabe, beytullah gibi izafet olmaz" demektedir. Bk. *Ekavilu's-Sıkat*, s. 168.

[479] İbn Kuteybe, *Tevilu Muhtelifi'l-Hadis*, s. 221. "Biz bütün bunları (el, parmak, göz ve suret) hepsine inanır, onlardan hiçbirinin, ne keyfiyeti, ne de haddi (sınırı, şekli, tarifi, tanımı) hakkında herhangi bir şey söylemeyiz."

bulunuşu dolayısıyla diğer kelimelere alışkanlık peyda eden insan psikolojisi, aslında bunlardan hiçbir farkı bulunmayan suret kelimesini, sadece Kur'an'da yer almamış olmasının verdiği ürküntü sebebiyle reddetme veya en azından tevil etme cihetine gitmeyi tercih etmektedir.[480] Bu sebeple İbn Kuteybe'ye göre, suret kelimesinin diğerlerinden hiçbir farkı yoktur ve bu kelimeye karşı tepki gösterilmesi tamamen psikolojik sebeplere dayanmaktadır. Bu sebeple o, diğerleri gibi, sureti de kabul etmekte hiçbir tereddüt göstermez; ancak, kendisinin bunu kabul etmiş olmasının, Allah'ı şekli ve sınırı bulunan bir suret ile tavsif ettiği manasına gelmeyeceğini açıklar.[481]

Osman b. Said ed-Darimi, Cehmiyye'yi küfür ile itham etmesinin sebepleri arasında, onların Allah'ın sem'i, basarı, ilmi ve kelamı yanında, "Vech"ini de kabul etmemiş olmalarına yer verir.[482] Diğer bir eserinde de, "vech" kelimesiyle ilgili olarak muarızlarının ileri sürdüğü tevilleri inceleyerek bunların reddine çalışır.[483] O, bu tevilleri, özetle şu şekilde reddetmektedir: Muarızının, "Nereye dönerseniz Allah'ın vechi oradadır" (Bakara-115) ayetindeki Vech'in "Kıble" manasına geldiği iddiasını, "Lillezine ahsenu'l-husna ve ziyadeten" (Yunus-26) ayetindeki "ziyade"nin, "en-nazaru ila vechi'llahiteala" olduğu Peygamberden rivayet edildiğini, onların "vech"in kıble manasına geldiği iddiasına uyularak, "en-nazaru ile'l-Kabe" şeklindeki bir tevilinin caiz olmadığını söyler.[484] "Vechu'llah"daki "Vech"in, "vechu's-sevb", yani elbisenin yüzü tamlamasındaki gibi, bir şeyin yüzü veya "Allah'ın rızasını kazanmaya vesile olan salih ameller" şeklinde tevilinin de yanlış olduğunu, zira o takdirde, "ve yebka vechu rabbike zülcelali ve'l-ikram" (Rahman-27) ayetinde, 'celal ve ikram' ile tavsif edilmiş olan vech'in kıble veya kulların amelleri olduğunu söylemeyi gerektireceğini, halbuki, Allah'ın vech'inden başkası, "celal ve ikram" sıfatlarıyla takdis edilemeyeceğini herkesin bildiğini,[485] yine bu takdirde, "O'nun hicabı nurdur; o perdeyi kaldırırsa, O'nun yüzünün nuru eriştiği her şeyi yakardı" hadisindeki her şeyi yakması söz konusu olan vech'in, salih ameller veya kıble olduğunu söylemek de mümkün değildir. Hz. Peygamber bir hadisinde Allah'ın vech'ine sığınmıştır: "Euzu bi-vechike". Burada salih amellere veya kıbleye sığınılması, yani mahluk olan bu gibi şeylerle istiaze söz konusu olamaz" der.[486]

Görüldüğü gibi Darimi, "Vech" ile ilgili tevilleri reddetmekte ve zikredilen ayet ve hadislerde geçen "vech"in Allah'ın bir sıfatı olduğunu kabul etmektedir. Onun "Vech"in

---

[480] Bk. İbn Kuteybe, *Tevil*, s. 221 ve 217.
[481] İbn Kuteybe, *Tevil*, s. 217.
[482] Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 95
[483] Bk. Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Merisi*, s. 515-525.
[484] Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Merisi*, 516, 517, 518, 519.
[485] Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Merisi*, s. 516.
[486] Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Merisi*, s. 517-518.

keyfiyetiyle ilgili herhangi bir açıklamada bulunmamış olması ve sadece ayet ve hadislerdeki ifadeleri kabul ile yetinmiş olması temel ilke olan "tefvîd"e uyduğunu gösterir.

İbn Huzeyme ise, hadisçiler içinde "vech" sıfatını en geniş bir şekilde ele alan kimsedir. O "Kitabu't-Tevhid" adlı eserinde hem "vech" hem de "suret" konusuna sayfalarca yer ayırmış[487] ve aynı zamanda Ashabu'l-Hadis'in de görüşü olduğunu söylediği mütalaaları oldukça geniş bir şekilde sunmuş; bunu yaparken özellikle muarızı olan Cehmiyye-Muattıla'nın iddialarına cevap vermeye özel bir itina göstermiştir.

İbn Huzeyme'nin "vech" konusundaki görüşlerini şu şekilde özetlenebilir: O, Allah'ın bir "vech"i bulunduğuna delalet eden ayetleri yeri geldiğinde zikreder[488] ve özellikle de Rahman-27 ayeti üzerinde geniş bir şekilde durur. Cehmiyye'nin iddialarının yanlışlığını Arap dili grameri açısından uzun uzun izah eder.[489] Ayrıca o, kendisinin ve Hadisçilerin Kur'an ve hadislere dayanarak, Allah'ın bir "vech"i olduğunu kabul ettiklerini, ancak bu dünyada kimsenin O'nu göremeyeceğini söyleyerek, Ehl-i Hadis'in "teşbih" ile suçlanamayacağını izah eder. Hatta Cehmiyye ve Muattıla'nın yaptıkları tevillerden dolayı onları teşbihle suçlar.[490] İbn Huzeyme, "suret" üzerinde de durur ve Allah'ın Adem'i kendi suretinde yarattığına dair hadisi geniş bir şekilde ele alır. Burada çeşitli tevillerde bulunur ve bu tevillerini desteklemek için çeşitli hadisleri kullanır. Cehmiyye, Rafızayı ve görüşlerini tenkit eder.[491]

Hanbeli Berbehari ise "*Şerhu Kitabi's-Sunne*" adlı eserinde, mahiyetini akılla kavramaya imkan olmayan hadislerden bahsederken, "Allah Adem'i kendi suretinde yarattı" ve "Rabbimi en güzel bir surette gördüm" hadislerini de zikreder ve bu gibi hadisler karşısında takip edilecek yolun, "Teslim", "Tasdik", "Tevfiz" ve bunlara "Rıza" göstermekten ve bunların hiçbirisinin keyfi bir şekilde izahına teşebbüs etmemekten ibaret olduğunu; bunlara imanın vacib olduğunu söyler. Bunlara izah getiren kimsenin Cehmi olduğunu ve izahının reddedileceğini, kim Allah'ı dünyada göreceğini iddia ederse, onun kafir olacağını söyler.[492]

c. AYN

Ashabu'l-Hadis'in, keyfiyeti konusunda herhangi bir şey söylemeksizin Allah'ın iki "ayn"ı olduğunu kabul ettiğini Eşari zikretmektedir.[493] İbnu'l-Macişun, Cehmiyye'nin reddettiği hususlara dair kendi görüşünü açıklarken, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili hususlarda keyfiyetten bahsedilemeyeceğini başlangıçta belirttikten sonra, ruyet, Allah'ın kademi,

---

[487] Bk. İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, I/24-96.
[488] Mesela bk. İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, s. 10, 11, 21, 22.
[489] İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, s. 21-22.
[490] İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, s. 23-25.
[491] İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, s. 37-41.
[492] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/20-21.
[493] Eşari, *Makalat*, s. 290, 217.

gülmesi konuları yanında "ayn" ile ilgili ve içerisinde, "Basar" veya "Ayn" kelimesi geçen bazı ayetleri (Tur-48; Taha-39) zikretmekle yetinir[494] ve bu suretle, başlangıçta koyduğu esas ve ilkelere uygun olarak, mahiyeti hakkında herhangi bir açıklamada bulunmaksızın Allah'ın "ayn" ve "Basar"ı olduğunu ortaya koyar. Sufyan es-Sevri'nin, Kamer-14 ayetinde geçen "a'yun"u tevil ettiği, dolayısıyla bu ayette geçen "ayn"ı bir sıfat olarak değerlendirmediği nakledilmektedir.[495] Bu durum, Ashabu'l-Hadis içerisinde, "ayn" konusunda tevile yer verenlerin de bulunduğunu göstermektedir.

Şafii'nin "ayn" konusundaki görüşün hakkında tek bir rivayet vardır. Onun akaid konusundaki görüşlerinin ortaya konulduğu uzunca bir rivayette, Hz. Peygamber'in "Deccal"den bahsederek, "O, a'ver'[496]dir. Rabbiniz ise a'ver değildir" demiş olmasına[497] dayanarak, Allah'ın a'ver olmadığını söylemiştir.[498]

Osman b. Said ed-Darimi, "Ayn" ve "Basar" sıfatlarına, Bişr el-Merisi'nin Basir sıfatının Alim manasına geldiğini, yoksa Allah'ın Basar'ı ile görüp Ayn'ı ile baktığı manasında olmadığı iddiasına cevap vermek gayesiyle değinmiş ve bu vesileyle kendi görüşünü de ortaya koymuştur. Merisi'nin bu iddiasına delil olarak, gören bir gözü olmadığı kimse için "ma ebsarahu" denmesini ve bununla "ne kadar bilgili" denmek istenmesini göstermesine[499] karşılık Darimi, Allah'ın bir "Ayn"ı olduğunu kabul eder ve bunun "bi-la keyf" ve bi-la teşbih" olduğunu söyler. Merisi'nin, Hz. Peygamberden, Allah'ın Sem' ile Semi' ve basar ile Basir olduğuna dair bir rivayet bulunmadığını da ileri sürdüğünü belirtikten sonra; tam aksine, ayet ve hadislerin bu sıfatları açıkça ispat ettiğini söyler ve buna dair ayet ve hadisleri zikreder.[500]

İbn Huzeyme, "vech" konusunda olduğu gibi "ayn" konusunu da ayrıntılı bir şekilde incelemiş ve Cehmiyye'nin bu konudaki görüşlerini de tenkit etmiştir. Allah'ın da insanların da iki aynı olduğu halde, Allah bu iki aynı ile her şeyi görmeye kadir iken, insanların sadece, arada bir engel bulunmadığı zaman ve ancak belirli bir mesafedeki şeyleri görebileceğini, bundan dolayı, insanların aynı ile Allah'ın aynı birbirleriyle kıyaslanamayacak kadar farklı olduğunu, Allah'ın böyle, insanınkinden farklı ve ona benzemeyen bir aynı olduğunu söyleyenin, nasıl olur da "teşbih"e düşmek olduğunun ileri sürülebileceğini söyler.[501] Ayrıca, Allah'ın aynı'nın baki; insanlarınkinin ise muhdes, yaratılmış olduğunu, Allah'ın insanlardan pek çoğunun gözlerini görmez hale getirdiğini, ölmüş olanların gözlerini ise topraktaki

[494] Bk. İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/44.
[495] Taberi, *Camiu'l-Beyan*, XXVII/94. "bi-emrina" diye tevil etmiştir.
[496] Bir gözü kör.
[497] Bu hadis için bk. İbn Mace, *Sunen*, 36, el-Fiten, 33, r. 4077 (II/1360).
[498] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/264.
[499] Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Merisi*, s. 399.
[500] Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Merisi*, s. 400-401.
[501] İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, I/96-97.

kurtların yiyip bitirdiğini; sonra Allah 'ın onları tekrar inşa edeceğini, şu halde, Allah'ın ayn'ı ile insanların aynı arasında herhangi bir benzerlikten bahsetmeye imkan olmadığını belirtir.[502] Normal, sağlıklı ve görme gücü yerinde olan bir göze sahip olan bir kimsenin gözünün, çeşitli arızalarla muallel olan ve görme gücüne sahip bulunmayan bir göze sahip olanınkine benzediği ileri sürülecek olursa, bunu söyleyen nasıl, bunaklık, delilik veya geri zekalılıkla itham edilmeye maruz kalır da; ikisi de ama olmadığı ve gözleri gördüğü halde, bu iki gözün benzediği asla bahis konusu olmazsa; keza bir kimseye, gözünün domuz, maymun, ayı, köpek, yırtıcı hayvanlar, haşarat ve sığır ve davarların gözüne benzediği söylense, yine bu ikisi ara-sında bir benzerlik söz konusu olmazsa; işte Allah'ın Ezeli, Baki olan "Ayneyn"i ile, insanların "ayneyn"i arasında da hiçbir suretle benzerlikten bahsedilemez; ve iki "ayneyn" arasındaki fark, insanların gözü ile, adı geçen çeşitli hayvanların gözleri arasındaki farktan çok daha büyüktür der.[503] Şayet, Allah'ın "Ayn"ı olduğunu söylemek "teşbih" sayılacak olursa, o takdirde insanlar için de kullanılan "nefs", "yed" gibi, "ayn" kelimesinin de Allah'a izafe edildiği; "Nefsu'llah", "Yedu'llah" izafetlerinin zikredildiği veya O'nun ayn'ından bahsedildiği görülen bütün ayetleri okumanın caiz olmaması ve mushaftan silinmesi ve Allah'ın sıfatları ile ilgili olarak Kur'an'da mevcut olan bu ayetlerin kabulünün küfür sayılması gerekirdi der[504] ve Cehmiyye'yi cahilllikle, ilimden ve Arap dilinden haberdar olmamakla suçlayarak; hem kendileri sapıtmış, hem de başkalarını sapıklığa sevk etmişlerdir der.[505]

d. YED, KEFF, KABZA, YEMİN, ŞİMAL, ISBA', BATŞA

Kur'an'da ve hadislerde, Allah'a muzaf olarak zikri geçen "Yed" ve bununla ilgili diğer kelimelerin müteşabihattan olduğunu ve "Yed"in, Allah'ın sıfatları arasında yer aldığını[506] belirten müellifler; "yed" konusunda "Selef" mezhebinin görüşünün tevfizden ibaret olduğunu da ifade ederler.[507] Nitekim, Ashab ve tabiun devrinde de, keyfiyetine değinilmeksizin Allah'ın "yed"i, "yemin"i ve "kabza"sı bulunduğunun kabul edildiği görülür.[508] "Yed"i Allah'ın bir sıfatı olarak kabul eden ve bunun tevil edilmesine karşı çıkarak "Tevfiz" yolunu takip edenler arasında Ebu Hanife'nin ismine de rastlanılması dikkat çekicidir.[509]

İlk dönemlerde, "Yed"den bahseden ayet ve hadislerin tevil edilmeyip olduğu gibi kabul edilmesi şeklindeki bu eğilimi takiben; Ashabu'l-Hadis'in de Allah'ın "bi-la keyf" bir

---

[502] İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, I/97-98.
[503] İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, I/98-99
[504] İbn Huzeyme, Kitabu't-Tevhid, I/100.
[505] İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, I/101-103.
[506] Bk. Taberi, *Camiu'l-Beyan*, VI/301; Abdulğani el-Makdisi, "Kitabu's-Sıfat", s. 84; İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/99; Zeynüddin Meriyy el-Makdisi, *Ekavilu's-Sıkat*, s. 149-153.
[507] Bk: Kirmani, *el-Kevakibu'd-Derari*, XXV/104; Aliyyu'l-Kari, *Mirkatu'l-Mefatih*, I/67.
[508] Taberi, *Camiu'l-Beyan*, XXIV/25-26.
[509] Aliyyu'l-Kari, *Mirkatu'l-Mafatih*, I/67.

"yed"i bulunduğunu kabul ettiğini Eşari zikretmektedir.[510] Eşari'den önce yaşamış olan Tirmizi, Sufyan es-Sevri, Malik b. Enes, Sufyan b. Uyeyne, Abdullah b. el-Mubarek gibi pek çok hadisçinin "yed" ile ilgili ayet ve hadisleri, keyfiyeti konusunda herhangi bir şey söylemeksizin olduğu gibi kabul ettiklerini ve kendisinin de bu görüşte olduğunu söylemekle[511] Eşari'yi doğrulamaktadır. Hanbeli müellifi Sabuni de, buna ilave olarak, onların "yed"i, Mutezile-Cehmiyye'nin yaptığı gibi tevil de etmediklerini veya Müşebbihe'nin dediği gibi mahluk olanların ellerine benzetmediklerini belirtmiştir.[512]

Ashabu'Hadis'in "Yed" konusundaki bu genel mülahazalardan ayrı olarak, onların konuyla ilgili şahsi görüşlerine dair bir çok rivayet vardır: Hadisçi İbnu'l-Macişun, Cehmiyye'nin sıfatlar konusundaki görüşlerine temas ederken, bu konudaki genel prensibinin, bu sıfatların mahiyet ve keyfiyetinin bilinemeyeceğini kabulden ibaret olduğunu söyledikten sonra, ru'yet, kadem, dıhk ve ayn ile ilgili ayet ve hadisler yanında, "yed" ile ilgili olarak sadece, Sad-75 ve Zümer-67 ayetlerini zikretmekle yetinmiş ve bunları yukarıdaki prensibine uygun olarak kabul ettiğini belirttiği için herhangi bir ilavede bulunmamıştır.[513]

Şafii, Maide-4 ayetini örnek vererek, Allah'ın bir "yed"i; Zümer-67 ayetini örnek vererek, O'nun "Yemin"i, ve kullarının kalplerinin Allah'ın iki parmağı arasında olduğuna dair hadisi zikrederek de, O'nun "Isba'"ı olduğunu söylemiş ve bunların hakikatinin akılla kavranmasının mümkün olamayacağını; ayrıca kendisinin bu konuda "teşbih"i de reddettiğini sözlerine ilave etmiştir.[514]

Ebu Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr el-Humeydi, Kur'an'da ve hadislerde mevcut müteşabihlerle ilgili metodun, ayet ve hadisleri herhangi bir ilave ve açıklamada bulunmadan, Kur'an ve Hadislerdeki lafızları lafzi anlamlarını aşmadan kabul etmekten ibaret olduğunu belirtirken; örnek olarak "yed" ile ilgili, Maide-64 ve Zümer-67 ayetlerini zikretmektedir.[515] Böylece o, mezkur ayetlerde zikri geçen "yed"i Allah'ın bir sıfatı olarak ele aldığını ve bu hususta "tefvîd" metodunu kabul ettiğini ortaya koymuş bulunmaktadır.

Ahmed b. Hanbel de, Kur'an ve Hadiste mevcut olan, "yed", "ısba", "yemin" gibi sıfatları olduğu gibi kabul eder, ilave olarak, kendi görüşünü izah sadedinde bazı açıklamalarda bulunur. O, "Allah'ın iki eli vardır. Bu ikisi O'nun zati sıfatıdır"[516] ve "Allah'ın 'yedeyn'i, ne iki uzuv, iki şeyden mürekkeb, cisim, cisim cinsinden bir şey, ne sınırlı ve mürekkeb şeyler

---

[510] Eşari, *Makalat*, s. 217, 290, 211.
[511] Tirmizi, *Sunen*, 48 Tefsiru'l-Kur'an, 6, r. 3045 (V/251).
[512] Sabuni, *Akidetu's-Selef*, s. 106; 74-75;160-165
[513] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/44.
[514] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/263-264.
[515] Ebu Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr el-Humeydi, "Usulü's-Sünne", s. 155, (Fevvaz Ahmed Zemerli, *Akaidu Eimmeti's-Selef* iç.); Zehebi, *Tezkire*, I/414.
[516] Bu ifadeyle Ahmed b. Hanbel, bu sıfatların "sıfat-ı zatiyye" olup olmaması meselesine değinen ilk hadisçidir.

cinsinden, ne parçalı bir şey değildir; boyutları yoktur, organları yoktur, ve bunlara kıyas edilecek bir şey değildir. O'nun 'yed'inin dirseği, pazusu ve elin gerektireceği diğer kısımları söz konusu değildir. O'na 'yed' isminin verilmesi sadece Kur'an'da söylendiği ve Resulullah'ın sünnetinde doğrulandığı içindir" der ve delil olarak Maide-64 ve Zümer-67 ayetlerini ve Peygamberin "Kilta yedeyhi yeminun" hadislerini getirerek, Yed'in "kuvvet", "nimet" veya "tefaddul" olmasının yanlış olduğunu söyler ve "şayet yed kuvvet manasında olsaydı Adem'in fazileti düşer ve İblis'in delili doğru olurdu" der.[517]

Ahmed b. Hanbel, "yed" ve benzeri kelimeleri olduğu gibi kabulün, muhtemelen, kendisinin teşbih inancı ile itham edilmesine yol açabileceğini düşünmüş ve kendisi gibi, "yed" ve benzerlerini olduğu gibi kabul eden, ancak, bunların hakiki birer uzuv olduğunu ileri süren "Müşebbihe" ile herhangi bir münasebeti bulunmadığını kesin bir şekilde belirtmiştir. Bu yüzden o, teşbih inancının özelliklerini teşkil eden bütün hususları tek tek ele almış ve bunları reddettiğini açıklamıştır.[518] Ancak o, yed ve benzerlerinin tevil edilmesine de karşı çıkmış ve yukarıda belirtilen ayetler ve hadisle "yed"in "kuvvet" veya "ihsan" manalarına geldiğini kabul edenlere, Arap diline veya mantıki muhakemeye dayanan cevaplar vermiştir.[519] Onun, hadisçiler arasında, tevil taraftarlarının iddialarına ilk olarak temas ederek, bunları tenkit ve redde teşebbüs ettiğini de görüyoruz. O, sahih olduğunu söylediği hadislerde Allah'a yed izafe edilmiş olmasından hareket ederek, bunların mutlaka kabul ile karşılanıp, hak olduğunun itiraf edilmesi üzerinde de ısrarla durur ve bu konuda müsamahasız bir tavır takınarak, bu hususları kabul etmeyenlerin, tevbe etmezlerse öldürülmeleri gerektiğini söyler.[520]

İbn Kayyım el-Cevziyye, "Yed lafzı, Kur'an, Sünnet, Sahabe ve Tabiin kelamında yüzden fazla yerde çeşitli şekillerde hakiki yed olduğuna delalet eder şekilde geçmektedir..." demektedir.[521] Huşeyş b. Asram de, "Kitabu'l-İstikame"sinde, "yed" konusuna da yer ayırmış ve Allah'ın "yed"i olduğunu inkar eden Cehm'in Allah'a iftira ettiğini söyleyerek, ona Allah'ın kendisine "yed"i izafe ettiği ayetleri zikrederek bunu ispata çalışmıştır.[522]

İbn Kuteybe, "yed" konusunda, bazen "tefvîd" yolunu seçer, bazen de "tevil"e başvurur; Maide-64 ayetindeki "yed"in ne nimet, ne de iyilik manasına gelemeyeceğini,[523] geriye sadece "yed"in bilinen manasının kaldığını ve ayette kastedilenin de bu olduğunu belir-

---

[517] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/254; Hallal, *el-Akide*, s. 104.
[518] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/254.
[519] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/254.
[520] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/287, 288, 289, 290. Aynı şekilde o, "yed"in yanısıra, Allah'ın "ısba"ı olduğunu da kabul ettiğini, (Bk. İbn Ebi Ya'la, age, I/32, 317.) (Musedded b. Muserhed'e gönderdiği mektupta) ve bu konudaki hadisleri kabul ve bunlara iman ettiğini belirtmek suretiyle (İbn Ebi Ya'la, age., I/289) ortaya koymuştur.
[521] İbn Kayyım el-Cevziyye, *Muhtasaru's-Savaiku'l-Mürsele*, s. 384.
[522] Bk. Malati, *et-Tenbid ve'r-Red*, s. 102 vd.
[523] İbn Kuteybe, *el-İhtilaf fi'l-Lafz*, s. 28-29; *Tevilu Muhtelifi'l-Hadis*, s. 70.

tir.[524] İbn Kuteybe, kendisinin "teşbihi" reddettiğini, ancak bunun Allah'ın kendisi hakkında söylediği şeyleri inkar etmesini gerektirmeyeceğini ve kendisinin sadece, Allah'ın ve Resulünün söylediği kadarıyla yetindiğini, fakat "yed"in keyfiyeti hakkında bir şey söylemediğini de ilave eder.[525] Ancak, hemen bu sözünün ardından, "ayetin tevili şudur:.." diyerek "yed" ile ilgili ayeti ele alır ve burada elin bağlı oluşunun manasının, cimrilik olduğunu söyler.[526] Aynı şekilde, "Allah'ın iki elinin de sağ el olduğuna dair hadisi de tevil etmiş ve burada "mükemmellik ve eksiksizlik" kastedildiğini ileri sürmüştür.[527] O bir taraftan "Allah'ın elinin bağlı olmasının" manasının "cimrilik" olduğunu söylüyor, diğer taraftan "Allah'ın elleri açıktır" ifadesinin anlamının nimet ve iyilik olmadığını söylüyor. "Elleri bağlıdır" ifadesi cimriliği ifade ediyorsa, "elleri açıktır" ifadesinin de cömertliği ifade ettiğini belirtmek gerekir.

İbn Kuteybe "Isba'" konusunda da, müminin kalbinin Rahman'ın parmaklarından ikisi arasında olduğuna dair hadisteki[528] "ısba "ın, nimet manasına geldiğini iddia edenlere cevap olarak o, bu tevilin yanlışlığını, Arap dili ve hadisin sebeb-i vüruduna dayanak göstermeye çalışır.[529] Aynı şekilde, Kıyamet günü yeryüzünün Allah'ın avucunda; göklerin de O'nun elinde, dürülmüş bir şekilde olacağını ifade eden, Zümer-67 ayetinde geçen "kabza" ve "yemin"in de "nimet" olarak tevilinin yanlış olacağını söyler[530] ve sonunda "ısba" konusundaki görüşünü şu şekilde belirtir: "Biz Allah'ın parmağının bizim parmaklarımız; elinin bizim elimiz, avucunun da bizim avucumuz gibi olduğunu söylemiyoruz. Çünkü Allah'ın hiçbir şeyi, bizim hiçbir şeyimize benzemez."[531] Bu suretle o, "teşbihi" açıkça reddetmiş ve tamamen "tefvîd" yolunu benimsemiş olduğunu ortaya koymuş bulunmaktadır.

Osman b. Said ed-Darimi, Allah'ın sıfatları arasında, el, iki avucun bulunduğunu kabul etmektedir.[532] O, "yed" ile ilgili bazı ayetleri zikrettikten sonra, Cehmiyye'nin Allah'ın bir "yed"i olmadığını söylediklerini ve bu ayetlerdeki "yed"in, Allah'ın nimeti ve rızkı manasına geldiğini ileri sürdüklerini nakleder ve bu şekilde tevilleriyle, "Allah'ın eli bağlıdır" (Maide-64) diyen Yahudilerden daha çirkin bir iftirada bulunmuş olduklarını belirtir. Zira, Yahudiler bu sözleriyle hiç olmazsa Allah'ın bir "yed"i olduğunu kabul etmiş olmakta, Cehmiyye ise bunu, yaratılmış olan nimet ve rızık olarak tevil etmekle "yed"in de mahluk

---

[524] İbn Kuteybe, *el-İhtilaf fi'l-Lafz*, s. 28.
[525] İbn Kuteybe, *el-İhtilaf fi'l-Lafz*, s. 29-30.
[526] İbn Kuteybe, *el-İhtilaf fi'l-Lafz*, s. 30.
[527] İbn Kuteybe, *Tevilu Muhtelifi'l-Hadis*, s. 210 vd.
[528] İbn Kuteybe,*Tevilu Muhtelifi'l-Hadis*,s.208; *el-İhtilaf fi'l-Lafz*,s.42;Ahmed b.Hanbel, *Müsned*, II/173; VI/251.
[529] İbn Kuteybe, *Tevilu Muhtelifi'l-Hadis*, s. 208-209; *el-İhtilaf fi'l-Lafz*, s. 42-43.
[530] İbn Kuteybe, *Tevilu Muhtelifi'l-Hadis*, s. 209.
[531] İbn Kuteybe, *Tevilu Muhtelifi'l-Hadis*, s. 210.
[532] Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 2; Bk. *Er-Red ale'l-Merisi*, s. 384-399.

olduğunu söylemiş olmaktadırlar.[533] Darimi, daha sonra böyle bir tevilin küfür olması bir yana, Arap dili açısından da imkansız olduğunu söyler ve mezkur ayeti ele alarak buradaki "yed" kelimesinin nimet manasına gelemeyeceğini göstermeye çalışır.[534] Benzer yorumlar yapmaları[535] dolayısıyla Darimi ve İbn Kuteybe arasında bir etkileşim görülür.

Darimi, *er-Red ale'l-Merisi* adlı eserinde ise, Allah'ın Adem'i iki eli ile yarattığını ifade eden ayete (Sad-75) dair, Bişr el-Merisi'nin, bu ayetteki "iki el" in tekit için zikredilmiş olduğu iddiası üzerinde geniş bir şekilde durur[536] ve burada "yed" ile ilgili diğer ayetlere temas ederek, Bişr el-Merisi'nin bu ayetlerdeki "yed" ile ilgili tevillerinin dil açısından yanlışlığını uzun izahlarla göstermeye çalışır. Ancak Darimi'nin, özellikle Allah'ın "iki el"inin varlığını ispata çalıştığı sırada teşbih ifade eden bazı rivayetlere yer vermiş, ayrıca kendisi de teşbih ifade eden açıklamalarda bulunmuş olduğu görülmektedir. Zikredilen ayette Allah'ın Adem'i iki eli ile yaratmasından bahsedilmektedir. Darimi ise bu yaratmanın, Allah'ın Adem'e "el"i ile dokunmak suretiyle gerçekleştiğini ısrarla birkaç yerde belirtmiş,[537] ayrıca, yine Allah'ın yaratılmış olan bazı varlıklara "el"i ile temas ettiğini ifade eden bir rivayete yer vermiştir.[538]

İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*'inde bu konuyu detaylı bir şekilde ele alırken, "yed" ve ilgili diğer kelimelerin geçtiği ayet ve hadisleri eksiksiz bir şeklide bir araya getirmeye çalışmış ve elde ettiği hadislerin sayısı oldukça büyük sayılabilecek bir rakama ulaşmıştır.[539] İbn Huzeyme, bu hadisleri kendi aralarında gruplara ayırmış ve her bir gruba ayrı başlıklar koymuştur. Bu başlıklarda, şu hususları açıklar: 1. Allah'ın bir "yed"i vardır ve bu husus Kur'an'da zikredilmiştir. Kur'an'a muvafık olarak, hadislerde de Allah'ın bir "yed"i olduğu belirtilmiştir.[540] 2. O'nun Yed'i mahluk olanların yedi gibi değildir.[541] 3. Allah'ın Adem'i eliyle yarattığına dair hadiste geçen "yed" Cehmiyye-Muattıla'nın iddia ettiği gibi "nimet" manasında değildir.[542] 4. Aynı şekilde Allah'ın iki elinin de açık olduğunu bildiren ayetteki (Maide-64) "yed"in de, Cehmiyye-Muattıla'nın iddia ettiği gibi "nimet" manasına gelmesi de yanlıştır.[543] 5. Allah'ın iki eli de sağ eldir. O'nun sol eli yoktur.[544]

---

[533] Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 95. O sıfatların yaratılmamış ezeli olduğunu kabul eder.
[534] Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 95.
[535] Krş. İbn Kuteybe, *Tevilu Muhteli'fi'l-Hadis*, s. 70 ve Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 95.
[536] Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Merisi*, s. 383-399.
[537] Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Merisi*, s. 384; 384-385; 387.
[538] Darimi, *er-Red ale'l-Merisi*, s. 393. İbn. Merzuk'un onu teşbihle ithamı için bk. *Beraetu'l-Eşariyyin*, I/13.
[539] Bk. İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, I/118-178.
[540] Bk. İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, I/118 ve 123.
[541] Bk. İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, I/125.
[542] Bk. İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, s. 63. Ayrıca, eserin naşirinin bu konudaki notu için bkz. s. 63(dipnot 4).
[543] Bk. İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, s. 66-67.
[544] Bk. İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, s. 67, 72; krş. s. 319, 320.

İbn Huzeyme'nin, ayet ve hadislerde belirtilen hususları aynen kabul ettiği görülmektedir. O, Allah'ın Adem'i iki eliyle yarattığını, Kıyamet günü yer ve göklerin O'nun avucunda olacağını,[545] Cehmiyye'nin inkar ettiğinin aksine, Allah'ın Tevrat'ı, Hz. Musa için kendi eliyle yazdığını,[546] O'nun iki elinin de açık olup, dilediği gibi, dilediği şekilde vereceğini,[547] Allah'ın elinin, verenin elinin üstünde olduğunu[548] ifade eder. İbn Huzeyme, "ısba" konusuna da temas eder ve Allah'ın gökleri ve yer ile yeryüzündekileri parmakları üzerinde tuttuğunu söyler, ancak, O'nun parmaklarının yaratılmışların parmakları gibi olmadığını, O'nun zatına ait sıfatlarının yaratılmışların sıfatlarına benzemediğini belirtir.[549]

İbn Ebi Davud manzum "akide"sinde, "yed" konusuna da yer vermiş ve Cehmiyye'nin Allah'ın "yemin"ini inkar ettiğini, O'nun iki elinin de lütuflar saçtığını söylemiştir.[550]

Berbehari, *Şerhu Kitabi's-Sunne* adlı eserinde, gerek "yed" ve gerekse "ısba" konusuna kısaca temas eder. Manasının aklın kavranması mümkün olmayan hadislerle karşılaşıldığında takip edilecek yolu açıklarken verdiği örnekler arasında, kulların kalplerinin Rahman'ın parmaklarından ikisi arasında olduğuna dair hadisi de zikreder ve bu ve benzeri hadisleri olduğu gibi kabul etmek, tasdik etmek, razı olmak, "tefvîd" yolunu tercih etmek ve bu konuda sübjektif açıklamalara girişmemek gerektiğini, bunlara imanın vacip olduğunu vurgular. Yed konusunda ise, Allah'ın iki elinin açık olduğunu söylemekle yetinir[551] ve daha önce, sıfatlar konusunda takip ettiği metodun esaslarını açıkladığı için, bu konuda daha fazla açıklamada bulunmaz ve "yed" ile ilgili bu ayeti, bu metoda uygun olarak anladığını ifade eder.

İbn Kuteybe'nin, muarızları tarafından, teşbih ifade ettiği iddiasıyla reddedilen "Kafirlerin dişi Cehennemde Uhud dağı büyüklüğündedir, derisinin kalınlığı da Cebbar'ın zirai ile kırk ziradır"[552] hadisine ayrı bir bölüm ayırmıştır. Hadiste gecen "Cebbar" kelimesinin Allah'ın adı kabul edilmesi ve Allah'a zira ifade edildiği için bu hadisi reddi konusunda da İbn Kuteybe, buradaki Cebbar'ın Allah olmayıp, hükümdar manasına geldiğini, bu söz ile de en uzun ziram kastedildiğini söyler.[553] Yine o, Cebbarın Acem hükümdarlarından zirai uzun olan biri olduğunu ve bu yüzden en uzun ziram ona izafe edildiğini de nakleder.[554] Buradan Allah'a zira izafe edilmesinin doğru olmadığı ve sıfatlar meselesiyle alakası olmadığı anlaşılmaktadır.

---

[545] Bk. İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, s. 53, 63, 70, 71, 72, 73.
[546] Bk. İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, s. 56.
[547] Bk. İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, s. 58.
[548] Bk. İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, s. 64.
[549] Bk. İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, s. 76.
[550] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/46; "Akide", Mecmuatu'-r-Resaili'l-Kemaliyye fi't-Tevhid, 124.
[551] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/20-21, 23.
[552] Bk. İbn Kuteybe, *Tevilu Muhtelifi'l-Hadis*, s. 214; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II/334.
[553] Bk. İbn Kuteybe, *Tevilu Muhtelifi'l-Hadis*, s. 214;
[554] Bk. İbn Kuteybe, *Tevilu Muhtelifi'l-Hadis*, s. 215.

"Batşa" kelimesi ise, "bir şeyi kuvvetle tutup yakalamak" manasına gelir ve Duhan-16 ve Buruc-12 ayetlerinde Allah'a izafe edilmiş olarak geçmektedir. Müslim Sahih'inde, Duhan-16 ayetindeki "batşa"nın, Bedir savaşında müşriklerin uğradıkları hezimetle ilgili olduğuna dair İbn Mesud'dan bir rivayet nakleder.[555] Aynı şekilde Taberi de, yukarıda zikredilen ayetlerin tefsirinde, buradaki "batşa"nın Bedir'de müşriklerin uğradığı hezimetle veya Allah'ın Kıyamet günü düşmanlarını yakalamasıyla ilgili olduğunu söyleyen-lerin görüşlerini aktarır,[556] ya da, buradaki batşanın, intikam almak manasına geldiğini söyler.[557] Bu sebepten olmalıdır ki, "batşa" Hanbelier tarafından Allah'ın sıfatları konusu içerisinde ele alınmamış, ele alındığını gösteren herhangi bir rivayet bize ulaşmamıştır.

e. KADEM, RİCL, SAK, VAT'

Ashabu'l-Hadis'in sıfatlar meselesinde ele aldığı konulardan biri de, insanın; ayak ve bacak gibi organlarına verilmiş olan, kadem,[558] ricl,[559] sa'k[560] ve vat'[561] gibi kelimelerin Allah'a izafe edilmesidir. Bu kelimelerin, ayet ve hadislerde, Allah'a izafe edilmiş olmaları sebebiyle, Allah'ın birer sıfatı olarak değerlendirilmiştir.

"Kadem" kelimesinin, bir çok hadisçi tarafından Allah'ın bir sıfatı olarak ele alınmasının sebebi, Allah'ın Cehennem üzerine "kadem"ini,[562] başka bir rivayette de "ricl"ini[563] koymasıyla ilgili bir hadistir. İlk olarak İbnu'l-Macişun bu hadisi, Cehmiyye'nin görüşlerine dair risalesinde, kendi akidesini açıklarken zikretmiş,[564] ancak bu risalenin başında, akide sahasındaki ayet ve hadisleri, keyfiyetine girmeksizin olduğu gibi kabul ettiğini belirtmiş olduğu için, sadece hadisi zikretmekle yetinmiş ve herhangi bir açıklamada bulunmamış; bu suretle de, yalnızca hadiste Allah'a izafe edilmiş olan "kadem"i olduğu gibi kabul ettiğini göstermiştir. Şafii de, aynı hadisi zikretmiş ve bu hadise dayanarak Allah'ın bir "kadem"i olduğunu açıkça belirtmiştir.[565] Buna karşılık, Arap dilcisi ve Hadisçi en-Nadr b. Şumeyl, hadisi sıfatlar meselesinin dışında mütalaa etmiş, Allah'ın Cehenneme "kedem"ini koymasının, O'nun ilminde Cehennemlik olarak belirlenenleri oraya koyması manasına geldiğini ileri sürmüştür.[566] Bu hadisi Ahmed b. Hanbel de zikretmiş ve hadisin ibaresini, kendi sözü olarak

---

[555] Müslim, *Sahih*, 50, Sıfatu'l-Münafikin, 7 r. 39 (2798) (IV/2156).
[556] Taberi, *Camiu'l-Beyan*, XXV/117.
[557] Taberi, *Camiu'l-Beyan*, XXX/137.
[558] Ayak.
[559] Ayak.
[560] Bacak, baldır.
[561] Yere basmak, adım.
[562] Mesela, Darimi, *Sunen*, II/341; Müslim, Sahih, IV/2186; IV/2187; Tirmizi, Sünen, 3272.
[563] Buhari, Sahih, 4747, 6661, 7384; Müslim, *Sahih*, 51 el-Cenne ve Sıfatu naimiha, 13, r. 36 (IV/2187).
[564] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/44.
[565] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/263.
[566] Beyhaki, *el-Esma ve's-Sıfat*, s. 351-352.

iktibas ettikten sonra[567] bu hadise inanıp iman ettiğini ve onu reddetmediğini[568] belirtmiş; kendisine bu hadisin bir tevili olduğunu ileri sürenlerin bulunduğu haber verildiğinde o bunun, Cehmiyye'nin iddiasından farksız olduğunu söylemiştir.[569] Gerek Ahmed b. Hanbel, gerek Huşeyş b. Asram, "Allah'ın Arş üzerinde olduğu, Kürsi'nin de O'nun iki ayağının bastığı yer olduğu" konusunda da temas etmişlerse de,[570] onların "kademeyhi" kelimesindeki zamirin Allah'a ait olduğunu kabul etmiş olduklarını gösteren herhangi bir açıklamada bulunmadıklarından, bu rivayetin Allah'ın sıfatlarından olan "kadem" ile ilgili olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.

"Kadem" ile ilgili olarak verdiğimiz örneklerde dikkati çeken husus, Hanbelilerin bu konuda ayrıntıya girmemiş ve sadece, konuyla ilgili hadis zikretmiş olmalarıdır. İlk olarak İbnu'l-Macişun'da gördüğümüz bu durum, h. IV. asrın ilk yarısına kadar aynı şekilde devam etmiş görünmektedir. Zira bu devirde yaşamış olan Berbehari'nin eserinde, İbnu'l-Macişun ve diğerleri gibi, sadece bu hadisi zikretmekle yetinmiş olması[571] bunu göstermektedir.[572]

Kadem'in sıfatlar meselesi içerisinde ele alınmasına kaynak olan mezkur hadisin diğer bir varyantında, "kadem" yerine "ricl" kelimesi de yer almış olmakla beraber, "ricl" kelimesinin, "kadem" kelimesi kadar fazla kullanılmamış olduğu görülmektedir. Ancak hadisçiler içerisinde, "kadem"den ziyade "ricl" üzerinde duranlar da vardır. İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*'inden konuyla ilgili bölüme, kadem yerine ricl ile ilgili bir başlık koymuştur.[573] İbn Huzeyme konuya, Allah'ın müşriklere hitaben, kendilerinin taptıkları putların tapılmaya layık olmadığını belirtmek için, onların ayak, el, göz ve kulakları olmadığına dikkat çektiği bir ayeti (Araf-195) zikrederek girmiştir.[574] Ayette Allah'a ricl izafe edilmemektedir. İbn Huzeyme'nin bu ayeti konuyla ilgili görmesinin sebebi, onun, ayet mefhumu muhalefeti ile istidlal etmesidir. Ancak, fıkhi alanda bile daima geçerli olduğunu söyleme imkanı bulunmayan mefhumu muhalefet prensibine,[575] akaid gibi kesinlik isteyen bir konuda başvurmasının; Ashabu'l-Hadis'in, sıfatlar konusunda nassların açık ifadelerini esas alma prensibine uygun bir yol olduğu söylenemez. Zira, bu ayetten, tapılmaya layık bir ilahın, ayaklar, elleri, gözleri ve kulakları olması gerektiği neticesini çıkarmanın, İbn Huzeyme'nin,

---

[567] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/32.
[568] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/136.
[569] Zehebi, *Kitabu'l-Uluvv*, (*el-Menar*, XVII/784).
[570] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/22; Huşeyş b. Asram, Kitabu'l-İstikame, (Malati, *et-Tenbih ve'r-Red*, s. 80)
[571] Bk. İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/20.
[572] "Kadem" hak.rivayet ve değerlendirmeler için bk. Zeynüddin Meriyy el-Makdisi, *Ekavilu's-Sıkat*, s. 176-182.
[573] İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, s. 90; I/202..
[574] İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, s. 90; I/202.
[575] Mefhumu muhalefet konusundaki tartışmalar için bk. Hallaf, *İslam Hukuk Felsefesi*, s. 303-309, Terc. Hüseyin Atay; M. Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, s. 149-156.

sıfatları ispat edebilmek için, zayıf da olsa her yola başvurmak isteyişinin, tenkit edilmesi gereken bir nokta olduğunu da belirtmek gerekir. [576]

Allah'ın bir "kadem"i bulunduğunu kabul eden Ashabu'l-Hadis, konuyla ilgili bulunan ve Allah'a "vat'"ın[577] izafe edildiği hadisleri de ele almışlardır. Bu konuda genellikle, Allah-ın son adımını Vecc'e[578] attığını belirten bir hadis üzerinde durulduğu görülmektedir.[579] Süf-yan b. Uyeyne bu hadise temas ederek, buradaki "vat'ın mecazi manada olduğunu ve "baskı, şiddet" anlamına geldiğini, yine "vat'" ile ilgili diğer bir hadise[580] dayanarak ileri sürer.[581]

İbn Kuteybe hadisle ilgili Sufyan b. Uyeyne'nin yaptığı tevili de nakleder ve bu tevili destekleyen, Arap edebiyatından çeşitli örnekleri de zikrettikten sonra, akla yakın ve kabulü mümkün bir tevil olmasına rağmen, Resulullah'ın hadiste kastettiği mananın bu olduğuna kani olmadığını belirtir.[582] İbn Kuteybe, Sufyan b. Uyeyne'nin aksine, hadisi sıfatlarla ilgili görmekte ve bu kanaatini, İncil ile ve İsrailiyata dair rivayetler yardımıyla desteklemektedir. O, İncil'de yeryüzünden, "Allah'ın ayaklarının bastığı yer" olarak bahsedildiğine dikkati çe-ker.[583] Bu ifadeyi, Ka'bu'l-Ahbar'ın, "Vecc mukaddestir. Yeryüzünü yaratmaya karar verdiği gün Rab, oradan göğe yükselmiştir"[584] sözü ile desteklemeye çalışan İbn Kutey'be bu suretle, hadisin zahiri manasını kabule eğilimli olduğunu ortaya koyar. Onun, sıfatlarla ilgili bir konu-da, "tefvîd" metodu yerine; İncil'e ve İsrailiyata dair rivayetlere başvurması eleştirilebilir.

"Sak" lügatte baldır manasına gelmektedir[585] ve kelimenin sıfatlar konusu içerisinde ele alınması, Kalem-42 ayetinde zikredilmesi sebebiyledir. Ayette geçen "sak" kelimesinin hakiki veya mecazi manada kullanılmış olması bir yana, Allah'a izafesi bile söz konusu değildir. Bundan dolayı ayet, aslında sıfatlarla ilgili görünmemektedir. Bu sebepten olmalıdır ki, daha ileriki devirlerde açıkça sıfatlar konusu içerisinde ele alınmış ve Allah'ın kendisine "sak" izafe ettiği ileri sürülmüş olmasına[586] ve hatta Allah'ın insanlarınki gibi bir "sak"ı

---

[576] İbn Huzeyme'nin, mezkur ayetle ilgili fakat konumuzla ilgisi bulunmayan bir anlayış hatasına, *Kitabu't-Tevhid*'in naşiri dikkat çekmiştir. (Bk. age. s. 90).

[577] "Vat" bir kimsenin ayağıyla bir şeyin üzerine basması, çiğnemesi veya adım manasına gelir. (Bk. İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, I/197).

[578] Yani Taif'e (Bk. Zebidi, *Tacu'l-Arus*, II/110; Yakut, *Mucemu'l-Buldan*, VIII/399).

[579] Hadis için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI/409; İbn Kuteybe, *Tevilu Muhtelifi'l-Hadis*, s. 213; İbn Fürek, *Müşkilu'l-Hadis*, s. 126; Beyhaki, *el-Esma ve's-Sıfat*, s. 462.

[580] İbn Kuteybe, *Tevilu'Muhtelifi'l-Hadis*, s. 250; İbn Fürek, *Müşkilu'l-Hadis*, s. 126.

[581] İbn Fürek, *Müşkilu'l-Hadis*, s. 126; Beyhaki, *el-Esma ve's-Sıfat*, s. 462.

[582] İbn Kuteybe, *Tevilu'Muhtelifi'l-Hadis*, s. 213, 214.

[583] Matta, V/33 vd.: "Hiçbir şey ile yemin etmeyin: Ne gökyüzü ile -çünkü o Allah'ın kürsüsüdür-; ne yeryüzü ile- çünkü o, O'nun ayaklarının bastığı yerdir; ne de Urşelim ile....".

[584] Bk. İbn Kuteybe, *Tevilu'Muhtelifi'l-Hadis*, s. 214; Zebidi, *Tacu'l-Arus*, II/110. Vecc=Taif. Peygamberi kovan ve Yahudi ağırlıklı bir şehir. Biraz yanlış bir yaklaşım. Allah'ın gökte olduğu anlayışı da egemen.

[585] İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, X/168.

[586] Kadi Ebu Ya'la, *el-Mutemed fi Usuli'd-Din*, adlı eserinde, bu hususu açıkça belirtir ve mezkur ayeti zikrettik-ten sonra, bu konudaki tevilleri reddeder, delil olarak da, "sak"ın Allah'a izafe edildiği iki hadis zikreder. (age, s. 53). Bu hadislerden, İbn Mesud tarafından rivayet edilmiş olana benzeyen bir hadisi Darimi'nin de rivayet etmiş

bulunduğunu iddia edenlere rastlanmasına[587] karşın, erken dönemlerden Ashabu'l-Hadis ve Hanbeliler'den gelen herhangi bir bilgi bulunmamaktadır[588]

Sonuç olarak, "kadem"in Allah'ın sıfatları içerisinde ele almış olduğu açık olmakla beraber, "vat'" ve "sak" kelimeleri için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Vat'ı İbn Kuteybe, "sak"ı ise Hanbeli Ebu Ya'la kabul etmektedir. Fakat bu konudaki hadislerin zayıflığı sebebiyle Ashabu'l-Hadis'in ve Hanbelilerin görüşünü net olarak ortaya çıkarmak zordur.

2. FİİLLERİNE TAALLUK EDEN SIFATLAR

a. KELAM-SAVT, HALKU'LKUR'AN MESELESİ

1. Kelam:

İbn Hacer, Allah'ın Hz. Mûsa ile konuştuğuna dair Nisa-164 ve Araf-143 ayetlerindeki "kelleme" fiilinin "el-Kelâm"dan geldiği hususunda Selef'in ve Halefin icmâı bulunduğunu ve bunun 'yaralamak' manasına gelen 'kelime'den geldiği yolundaki tevîlin bu icmâ ile reddedilmiş olduğunu belirtirken,[589] Selef'in Allah'ın bir kelâmı olduğunu kabul ettiklerine işaret eder. Kur'ân'da ve hadislerde Allah'ın insanlarla konuşmasıyla ilgili pek çok nassın bulunması Ashâbu'l-Hadîs'in, Allah'ın Kelâm sıfatını kabul ettiğini gösterir. Nitekim, İbn Teymiyye; Abdullah b. el-Mubârek, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Ebu Davud es-Sicistani, İbn Huzeyme, İshak b. Râhaveyh, İbn Ebi Şeybe, Osman b. Said ed-Darimî'nin isimlerini zikrettikten sonra, "Sunne'nin imamları" dediği bu hadisçilerin, Allah'ın, iradesi ve kudreti ile konuştuğu ve O'nun istediği zamanda ve istediği şekilde ezelî olarak mütekellim olduğu konusunda ittifak ettiklerinden bahseder.[590] Bu konuda elimizde, Ashâbu'l-Hadîs'ten gelen pek çok rivayet de bulunmaktadır:[591] Cehmiyye'nin, Allah'ın Hz. Musa ile konuşmuş olmasını inkar edişine Abdurrahman b. Mehdî de değinmiş ve Allah'ın Hz. Musa ile konuştuğuna dair Nisa-164 ayetindeki 'kelleme' fiilinin 'teklimen' lafzı ile tekid edilmiş

---

olması (Bk. Darimi, *Sunen*, II/327), ilk bakışta Ebu Ya'la'yı destekler görünmekte ise de, isnadında zayıf ravilerin bulunması sebebiyle, hadisin akaidle ilgili böyle bir konuda delil olarak kullanılma vasfını haiz olamayacağı anlaşılmaktadır. Bu husus bir yana bırakılacak olursa; Allah'a "sak"ın izafe edildiği bir hadisin Darimi tarafından bilinmekte olması, hadisçilerin bu hadisten haberdar olduğunu gösterirse de onların bu hadisteki 'sak'ı sıfatlarla ilgili gördüklerini söylemeye yeterli olduğu söylenemez. (bk. Kırbaşoğlu,agt. s. 345-346. (Dipnnot 3)

[587] Zahiri, el-Abderi (el-Mayorki el-Endelusi, Muham med b. Sa'dun) mezkur ayeti zikrettikten sonra bacağına vurarak, "İşte bunun gibi bir bacak!" demiştir. Ancak Zehebi, el-Abderi'nin işi bu dereceye vardıracağını zannetmediğini ve bunun isnadsız bir hikaye olduğunu söylemektedir. (Bk. Zehebi, *Tezkire*, IV/1273-1274).

[588] Taberi, tefsirinde sak ile ilgili olan 68/Kalem-42 ayetine geniş bir yer vermiş ve bu konudaki rivayetleri saymıştır. Bu rivayetlerde sak kelimesi, "şiddet, dehşet", (Bk. Taberi, *Camiu'l-Beyan*, XXIX/38-42, İbn Abbas, Said b. Cubeyr ve Katade bu görüştedir.), "nur" (Bk. Taberi, age. XXIX/42), "tecelli" (Bk. Taberi, age. XXIX/40. İbn Mesud bu görüştedir.), "hicab, örtü" (Bk. Taberi, age. XXIX/42) açıklanmaktadır. Ya da, buradaki "sak"ın mahiyetine değinilmeksizin manasının Allah'a havale edildiği görülmektedir. (Bk.Taberi,age.XXIX/39).

[589] İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, XIII/398.

[590] İbn Teymiyye, *Mecmû'u Feteva*, V/532-533; VI/218.

[591] Tirmizî, *Sunen*, 38 Sıfatu'l-Kıyâme, 1, r. 2415 (IV/611).

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

olmasını delil getirerek, gerçek bir kelâm'ın söz konusu olduğunu söylemek suretiyle Cehmiyye'nin iddiasını reddetmiştir.[592]

Şâfi'î'nin, bir Cehmî olan İbrahim b. İsmail b. Uleyye'nin,[593] Kur'ân'ın mahluk olduğu iddiasına karşı çıkışı dolayısıyla, onun da Allah'ın Hz. Musa ile perde arasından konuştuğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır: "Ben her şeyde olduğu gibi, onun "La ilahe illa'llah" deyişine de muhalifim. Ben bunu, onun gibi söylemiyorum. Ben, "Musa ile perde arkasından konuşmuş olan Allah'tan başka ilah yoktur" diyorum; o ise, "Bir kelâm yaratıp, bunu perde arkasından Hz. Mûsa'ya işittiren Allah'tan başka ilah yoktur" diyor.[594]

Ahmed b. Hanbel "Allah'ın kelamı vardır, onunla mütekellimdir, bu zati sıfatıdır" der ve bazı açıklamalarda bulunur.[595] Ahmed b. Hanbel, kendisine nispet edilen *er-Red ale'z-Zenadıka* adlı eserde Allah'ın kelâm sıfatını geniş bir şekilde ele almış ve özellikle, Allah'ın konuşmasını inkar eden Cehm veya Cehmiyye'nin dayandığı delilleri ele alarak bunları çürütmeye çalışmıştır. O, Cehmiyye'nin bu konudaki görüşünü "Allah bizzat konuşmaz, fakat bir şey yaratır ve o şey Allah'ın yerine konuşur ve mesela Allah bir ses yaratır ve bunu istediğine duyurur"[596] şeklinde özetler ve onların, "Kelâm"ı bu şekilde anlamak istemelerini, "Zira Cehmiyye göre kelâm ancak, nefes kaynağı olan organlar, dil ve iki dudak vasıtasıyla ortaya çıkar. Bu ise Allah hakkında caiz olamayacağı için, tabiatıyla O'nun konuşmasından söz edilemeyecektir" şeklinde izah eder.[597] Ahmed b. Hanbel, bu iddiaya muhtelif cevaplar vermektedir. Öncelikle, Tâhâ-12-14 ayetlerinde geçen, "Ey Musa! Ben senin Rabbinim" ve "Ben Allah'ım! Benden başka ilah yoktur, Bana kulluk et!" sözlerinin, Cehmiyye'nin dediği gibi, Allah'ın kelâmına vasıta olan şey veya Allah'tan başkası tarafından söylenmesinin caiz olup olmadığını sorar. Daha sonra, ancak Allah tarafından söylenmesi caiz olan ve Allah'ın birinci şahıs sîğasıyla konuştuğu ayetlerden birkaç örnek daha verir[598] ve bu sözleri Allah'tan başka bir şeyin söylemesinin, rubûbiyet iddiasında bulunmak manasına geleceğini vurgular.[599] Daha sonra, Allah'ın Kıyâmet günü insanlarla, arada tercüman olmaksızın konuşacağına dair hadisi Cehmiyye'nin aleyhine bir delil olarak zikreder.[600]

Ahmed b. Hanbel, Cehmiyye'nin, konuşmanın ancak nefesi meydana getiren organlar, dil ve iki dudak vasıtasıyla oluşabileceğine dair iddiasını ele alır ve bunun yanlışlığını göster-

---

[592] Zehebî, *Tezkire*, I/331; İbn Teymiyye, *Mecm'u'u Feteva*, V/184.
[593] Bk. Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl*, I/20.
[594] Beyhaki, *el-İ'tikâd*, s. 33-34.
[595] Hallal, *el-Akide*, s. 106; İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/255-256
[596] Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenâdıka ve'l-Cehmiyye*, s. 130.
[597] Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenâdıka ve'l-Cehmiyye*, s. 130.
[598] 28/Kasas-30; 4/Nisa-164; 7/Arâf-134, 144.
[599] Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenâdıka ve'l-Cehmiyye*, s. 130.
[600] Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenâdıka ve'l-Cehmiyye*, s. 131.

mek için, adı geçen organlara sahip olması söz konusu olamayacak olan, yeryüzü ile göklerin konuşmasından (Fussilet-11), insanların uzuvlarının şahitlik etmesinden (Nur-24), dağların (Allah'ı) tesbih etmesinden (Enbiya-79; Sâd-18) bahseden ayetleri zikreder ve dilleri, dudakları olmadığı halde, nasıl bu sayılanlar konuşmuş ise, Allah'ın da, diller ve dudaklar, nefesi meydana getiren organlar olmaksızın konuşmasının da mümkün olduğunu belirtir.[601] O, Cehmiyye'ye karşı, başka deliller de ortaya koyar ve "Hz. Musa'nın Allah'ın kelâmını işitip, bu işittiğinin O'nun kelâmı olup olmadığını Allah'a sorması üzerine, Allah'ın ancak, güç yetirebileceği bir şekilde hitap ettiğini, bundan daha fazla konuşmuş olsa, o takdirde kendisinin buna tahammül edemeyerek öleceğini söylediğini ve Allah ile bu konuşmasından sonra, döndüğünde kavminin, Allah'ın konuşması hakkında bilgi istemesi üzerine, O'nun konuşmasının yıldırımlara benzetilebileceğini söylediğini belirten bir rivayeti ve Mâide-116 ayetini zikreder ve bu ayette olduğu gibi, Kıyâmet günü Hz. İsa'ya bu soruyu soranın Allah olup olmadığını sorar ve Cehmiyye'nin bu deliller karşısında yine kelâma dair önceki iddiasını tekrarlaması üzerine onların; konuşmadığını söyleyerek Allah'ı konuşmaz ve hareket edemez putlara benzetmekle suçlar.[602] Bu suretle Ahmed b. Hanbel onlara, sonunda Allah'ın konuştuğunu kabul ettirir, ancak bu defa hasmı, bu kelâmın mahluk olduğunu söyler ve bu suretle konu, sıfatların kadim olup olmadığı alanına kayar ve Ahmed b. Hanbel, diğer sıfatlar gibi kelâm sıfatının da ezelî olduğunu belirterek bu diyaloga son verir.[603] Diğer bir rivayette de o Allah'ın Musa ile kesinlikle konuştuğunu ifade eder.[604]

Konuyu Cehmiyye'nin Allah'ın kelâmını inkarına karşı Allah'ın konuştuğunu ispat etmek için ele alan Huşeyş b. Esrem, Allah'ın kelamı ile ilgili ayetlere ve buna delil teşkil edebilecek olan hadislere de yer vermiştir. Ahmed b. Hanbel'in kullanmış olduğu ayetleri zikreden Huşeyş, şayet Allah için kelâm söz konusu olmasa, Kıyâmet günü insanları kimin hesaba çekeceğini sorar ve hesaba çekecek soru soracak olanın Allah olduğunu gösteren ve biri peygamberlere, diğeri Hz.İsa'ya Allah'ın soru sormasıyla ilgili iki ayeti delil olarak zikreder.[605] Daha sonra o, Allah'ın Hz. Musa ile konuşmasına geçer ve Cehm'in bunu inkar ettiğini belirterek, onun aleyhine delil teşkil eden ve Allah'ın Hz. Musa ile konuştuğunu ifade

---

[601] Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenâdıka ve'l-Cehmiyye*, s. 131. "Ve kezalike'llahu tekelleme keyfe şae min gayri en yekule bi-cevfin ve la femin ve la şeffeteyni ve la lisanin".

[602] Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenâdıka ve'l-Cehmiyye*, s. 132-133. Aynı deliller, ona isnad edilen "el-İtikâd"da da zikredilmektedir. İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/355-356.

[603] Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenâdıka ve'l-Cehmiyye*, s. 133. Ona nispet edilen "el-İtikad" adlı eserde ise "kelâm"ı, Allah'ın zatî bir sıfatı kabul ettiğini de belirtelim. İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, II/255;I/309.

[604] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/316; I/227. "Allah Musa ile konuşmuş ve İbrahim'i dost edinmiştir". "Allah kıyamet günü insanlarla aralarında tercüman olmakdan konuşur; buna iman etmek ve tasdik gerekir".

[605] Huşeyş b. Asram, Kitabu'l-İstikame, (Malatî, *et-Tenbih ve'r-Red*, s. 96-97).

eden ayetleri zikreder[606] ki, meseleyi ele alış tarzı ve kullandığı malzeme ve deliller bakımından, Ahmed b. Hanbel ile Huşeyş arasında bazı benzer noktaların bulunduğuna dikkat çeker.

Buhari, *Halku Efali'l-İbad* adlı eserinde de sıfatların yaratıkların sıfatlarına benzemediğini anlatırken; özellikle kelâm sıfatı üzerinde durur.[607]

Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye* adlı eserinde kelam sıfatına geniş bir yer verir.[608] Allah'ın konuştuğunu gösteren pek çok ayet ve hadisin yer aldığı bu bölümde; Allah'ın, önce de sonra da mütekellim olduğu, Allah'ın kelamını inkar edenin, sadece O'nun inzal ettiği Kur'ân'ı iptal etmek isteyenler olduğu, kullara kelâmı öğreten ve onlara konuşma kabiliyeti veren Allah'ın, konuşmaktan aciz olmasının caiz olmadığını vurgulanır.[609] O, Kur'ân'da, Allah'ın konuştuğuna delalet eden Nisa-164 ayetinin tevil edilmesine de değinir ve bu ayetin, bilinen kelâmdan başka bir manaya gelmesinin mümkün olmadığını kesin olarak belirtir.[610] Daha sonra Allah'a kelâmın izafe edildiği birkaç hadisi de ilave ettikten sonra, tevil kabul etmeyecek bir şekilde Allah'ın kelâmını ispat ettiğini söyler.[611]

Darimi, kelâm konusunu *Halku'l-Kur'ân* konusuna bağlar ve kendi zamanına kadar ümmetin, daima Allah Kur'ân'da ne demişse onunla iktifa edip, onun zahir manasını kabul ederek teviline girişmediklerini ve Kurân'ı Rahmanın kelâmı kabul ettiklerini belirtir. Daha sonra zuhur eden Cehmiyye'nin, Allah'ın kelâm sıfatını reddetmek istemeleri sebebiyle, bunlara karşı, sadece ayet ve hadisleri zikretmekle yetinilemeyeceğini, bu sebeple mantıki ve akli bazı delillere de kısaca yer vereceğini söyler. Bu konuda özellikle Cehmiyyenin, Allah'ın resulünün ve ondan sonra ümmetinin, "Allah'ın kelamı"nın varlığını kabulü ile oluşan icmaa karşı çıktığını ve mahluk olduğunu söyleyerek bu kelamı inkar ettiklerini zikrettikten sonra, Cehmiyye'nin bu iddiasına delil olmak üzere, Kur'ân'dan, hadislerden veya Ashab ile ondan sonraki Müslümanlara ait rivayetlerden delil getirmelerini ister ve bunu asla yapamayacaklarını ilave eder. Bazı kelime oyunlarını ve Kur'ân, Sünnet veya İcmaa dayanmayan birtakım açıklamaları delil olarak kullanmak isteyenleri de itham eder ve kendisinin bu oyunları onlardan daha iyi bildiğini söyler. Darimi, Allah'ın kelâmı diye bir şey olmayıp, bu kelâmın mahluk olduğu iddiasını destekleyen, Hadis veya icmaa dayanan bir delil getirmelerine dair isteğini tekrarlar ve bunu beceremeyeceklerini tekrar belirtir. O, Kur'ân'ın mahluk olmadığını ispat suretiyle de Allah'ın kelâmını ispata çalışır ve daha önce Ahmed b. Hanbel'de de gördüğü-

---

[606] Huşeyş b. Asram, Kitabu'l-İstikame, (Malatî, *et-Tenbih ve'r-Red*, s. 100-101).
[607] Buhari, Halku Efali'l-İbad, s. ?-*
[608] Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 71-85. Darimi, *er-Red ale'l-Merisi* adlı eserinde ise kelâm ile ilgili olarak, "Halku'l-Kur'ân" meselesini ele almıştır. (bk. s. 464-484).
[609] Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 71.
[610] Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 72.
[611] Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 72. Darimi, "Kelâmu'llah"ın manasının, "Abdullah" ve "Halku'llah" izafetlerinin ifade ettiği mana ile aynı olduğu iddiasını da reddeder. *er-Red ale'l-Merisi*, s. 471 vd., 478).

müz yolu izleyerek, Allah'ın birinci şahıs sığasıyla konuştuğunu, kendisinin uluhiyetinden bahseden ayetleri zikreder ve bunların Allah'ın kelâmı olduğu kabul edilmediği ve mahluk olduğu ileri sürüldüğü takdirde, mahluk olanın rububiyet iddiasında bulunmuş olacağına işaret eder. Son olarak da, Allah'ın Kıyamet günü bazı insanlarla konuşup, bazılarıyla da konuşma-yacağını bildiren ayet ve hadislere değinir ve bunların da, Allah'ın kelâmı için birer delil teşkil edeceğini söyler.[612] Darimi bütün bu hususlara ilave olarak, Allah'ın bütün dilleri bildi-ğini; her kavme kendi dilleriyle hitap ettiğini de belirtir.[613]

İbn Kudame de *Lümatu'l-İtikad* adlı eserinde Kelamullah konusunda "Kadîm olan bir Kelamla mütekellim olması Allah'ın sıfatlarındandır. O halkından dilediğine kelamını işittirir. Hz. Musa vasıtasız olarak onun kelamını işitti. Cebrail de onun kelamını işitti. Meleklerden ve resullerden kendilerine izin verilenler onun kelamını işitti"[614] demektedir.

İbn Kudame, Allah'ın müminlerle ahirette konuşacağını ve onların da onunla konuşa-cağını, izin verilenlerin de onu ziyaret edeceğini söyleyerek bu konuda Nisa-164; Araf-144; Bakara-153; Şura-51; Ta-Ha-11-12; Taha-14 ayetlerini delil getirir ve Allah'tan başkasının bunu söylemesinin caiz olamayacağını belirtir.[615] Sonra, Abdullah b. Mesud'un "Allah eğer vahiyle konuşmuşsa, onun sesini sema ehli duymuştur" şeklindeki rivayetini ve bu rivayetin Hz. Peygamberden de bu şekilde rivayet edildiğini belirtir ve "Allah insanları kıyamet günü çırılçıplak, yalın ayak, yanında hiçbir şeyi yok olarak yaratır. Sonra onlara yakından işitildiği gibi uzaktan da işitilen bir sesle seslenir: "Ben Melikim, Ben hesaba çekenim" rivayetlerini delil olarak kullanır.[616] Ayrıca o, "Bazı eserlerde de şöyle rivayetler vardır" diyerek, "Hz. Musa bir gece bir ateş gördü. Onun halesinden korktu. Rabbi ona seslendi: Ey Musa! Hızlı, samimi bir sesle cevap verdi ve dedi: Sana geldim, sana geldim, sesini işitiyorum fakat yerini göremiyorum. Neredesin? Dedi: Ben üstündeyim önündeyim, sağındayım, solundayım. İşte o zaman bildi ki bu sıfat ancak Allah'a ait olabilir. Dedi: Ey Allah'ım sen dediğin gibisin. Senin kelamını mı işitiyorum yoksa elçinin sesi mi?" Dedi: "Bizzat benim sesim, Ey Musa" şeklindeki rivayeti de ilave eder.[617] Abdulğani el-Makdisi de "Ehlü'l-Hak Mezhebi, Allah'ın ezeli olarak işitilen, anlaşılan, yazılmış bir kelamla mütekkelim olduğu görüşündedir"[618] der.

---

[612] Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 83-85.
[613] Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Merisi*, s. 481.
[614] İbn Kudame, *Lümatu'l-İtikad*, s. 14. Uşeymin, *Şerhu Lümatu'l-İtikad*, s. 71.
[615] İbn Kudame, *Lümatu'l-İtikad*, s. 14. Uşeymin, *Şerhu Lümatu'l-İtikad*, s. 71.
[616] İbn Kudame, *Lümatu'l-İtikad*, s. 14. Uşeymin, *Şerhu Lümatu'l-İtikad*, s. 71. (Buhari, *Sahih*, I/173, 13/453; *Halku Efali'l-İbad*, s. 131; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III/495; Beyhaki, *el-Esma ve's-Sıfat*, 78-79)
[617] İbn Kudame, *Lümatu'l-İtikad*, s. 14. Uşeymin, *Şerhu Lümatu'l-İtikad*, s. 71.
[618] Abdulğani el-Makdisi, "Kitabu's-Sıfat", s. 91. Kelam sıfatı ve Kur'an'ın Allah'ın kelamı olması hk. bk. Beyhaki, *el-Esma ve's-Sıfat*, I/299322; el-İtikad, s. 94-110; İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, s. 136-137; Acurri, *eş-Şeria*, s. 75-96; Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 132-170; Lalekai, *Şerhu Usuli's-Sünne*, s. II/216-312; İbnu'l-Cevzi, *Muhatasaru Sevaiki'l-Mürsele*, II/277-332.

Bütün bu rivayetler, Hanbelilerin Allah'ın kelâm sıfatını ve Allah'ın insanlarla, gerek bu dünyada gerek ahirette konuşacağını gösteren ayet ve hadisleri olduğu gibi kabul ettiklerini göstermektedir. Allah'ın kelâm sıfatını kabul etmekle birlikte, bu sıfatın, mahluk olanların konuşmasına hiçbir surette benzemediğini de kesinlikle belirtmişlerdir. Ancak "konuşma" sözünün ifade ettiği mana sebebiyle, Allah'ın konuştuğunu, insanların da bu konuşmayı işittiğini ifade eden ayet ve hadisler, insanı ister istemez, işitilen bu konuşmanın bir ses şeklinde olup olmadığı sorusunu sormaya sevk etmektedir. İşte, Allah'ın "kelâm"ının kabulü sonucunda tabii olarak ortaya çıkan bu ses konusu da onları meşgul etmiştir.

2. Savt:

İbn Teymiyye, Allah'ın ses ile konuştuğu hususunda Selef'in müttefik olduğunu kesin olarak belirterek,[619] İbn Cerir et-Taberi ve benzerlerinin, tefsirlerinde "Hatta iza feze'a an Kulubihim" ayetiyle ilgili olarak söyledikleri ve Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, el-Hallal'a ait *Kitabu's-Sunne*'lerde zikredilenlerle, Ahmed b. Hanbel ve başkalarının *Kitabu'z-Zühd* ve *Kasasu'l-Enbiya*'larında zikrettiklerinin bu ittifakın delili olduğunu söylemektedir.[620]

Ahmed b. Hanbel'in "savt" konusundaki görüşünü nakleden eserler, ittifakla[621] onun, Allah'ın "savt" ile konuştuğunu açıkça belirttiğini kaydetmişlerdir.[622]

Bu konuda Buhari de, diğer konularda olduğu gibi, koyduğu bâb başlıkları ve zikrettiği ayet ve hadislerle, şarihlerin açıklamaları, onun görüşünü ortaya koymaya yardımcıdır. O, Allah'ın bir ses ile nida edeceğini açıkça ifade eden bir hadisi zikretmiştir.[623] Şarih İbn Hacer, bu hadisteki "savt" kelimesiyle ilgili çeşitli tevillere değindikten sonra, buradaki savtın gerçek bir ses olduğunu ileri sürenlerin delillerini de zikreder ve bu takdirde O'nun savtının, O'nun zati sıfatlarından biri olup başkalarının sesine benzemediğini, çünkü O'nun hiçbir sıfatının mahlukatının sıfatlarına benzemediğinin söylenebileceğini ve nitekim Buhari'nin de, *Halku Efali'l-İbad,* adlı eserinde bunu kabul etmiş olduğunu söyler.[624] İbn Teymiyye de, onun mez-

---

[619] Bk. İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/528; VI/527.
[620] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, VI/532.
[621] Sadece İbnu'l-Arabi el-Mekki onun bu görüşte olduğundan şüpheli görünmektedir. Bk. el-Kevseri, *Sıfatu'l-Burhan*, s. 39 (dipnot): "Kalû ennehu yetekellemu bi-harfin ve savtin ve azevehu ile Ahmed b. Hanbel...".
[622] Hallal, *el-Akide*, s. 107; Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sunne* ? "Bel tekelleme bi-savtin"; İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/372: "Belâ yetekellemu subhanehu bi-savtin"; II/255: "Ve enne'llahe yetekel-lemu bi's-savti ve'l-Harfi"; İbn Kudame,*Kitabu'l-Burhan*,v.248b: "Ve ruviye Abdullah b. Ahmed fi *Kitabi'r-Raddi ale'l-Cehmiyye* yezamune enne'llahe azze ve celle la yetekellemu bisavtin, fe kale: Kezzebu ennema yedurune ile't-Tatil". Başka bir rivayette ise, Cehmiyye'nin bu konudaki inkarcı tutumuna temas etmekte ve Allah'ın savt ile konuştuğuna ilave olarak, bu sesin zincir şakırtısını andırdığını da ilave etmektedir. Bk. İbn Ebi Ya'la,*Tabakat*, I/179: "Ve kale Abdullah b. Ahmed: Seeltü Ebî an Kavmün yekulüne: Lemma kelle Allahu Musa lem yetekellem bi-savtin: Fe Kale ebî: tekelleme Allahu tebareke ve teala bi-savtin. Ve hazihi'l-ehadisu nervîhâ kema câet. Ve Kale ebî: Hadisu İbn Mesud "İza tekelleme'llahu bi'l-vahyi sumia lehu savtin ke-cerri'l-silsileti ale's-safvân".
[623] İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, XIII/383.
[624] İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, XIII/383.

kur eserinde Allah'ın savt ile konuştuğunu kabulünün açıkça görüldüğünü söyler.[625]

Allah'ın meleklere nida etmesiyle ilgili bir bâb[626] ile, *Halku Efali'l-İbad*'ında, Ebu Ubeyd el-Kasım b. Sellam ile, Bişr el-Merisi arasında geçen ve Bişr'in gerçek bir kelamı inkar ve bu konudaki nasları tevil etmesiyle ilgili kıssayı zikretmiş olması da[627] onun, Allah'ın işitilebilen bir kelâmı bulunduğunu kabul ettiğine dair bir delil teşkil eder. Daha önce görüldüğü gibi, Allah'ın kıyamet günü kullarına, uzaktan ve yakından işitilebilecek bir ses ile nida edeceğini belirten hadis[628] ile, Allah'ın meleklerine nida ettiğine dair bâba *Sahih*'inde yer vermiş olmasını, Allah'ın kelâmının ses ile olduğunu kabul ettiğine işaret sayılabilir.

İbn Huzeyme, kelâm ve savt konusunu geniş bir şekilde ele almış ve bu konuda delil olarak pek çok hadise yer vermiştir. "Savt" konusunda herhangi bir açıklamada bulunmamış ve koyduğu mufassal bab başlıkları ile yetinmiştir. Bu bab başlıklarından biri, Allah'ın vahiy suretiyle konuşmasının sıfatına dair olup, burada o, Allah'ın kelâmının mahluk olanlarınkine benzemediğini, çünkü insanların kelâmı, nefes alıp verme, düşünme, istediğini ifade etmede zorluk çekme gibi sebeplerden dolayı kesintili ve kelimeler arasında fasılalar bulunan bir konuşma olduğu halde, Allah'ın kelâmının bu gibi kesinti ve fasılalardan uzak, kesintisiz bir kelâm olduğunu belirtir.[629] Bu bab, kelâmın mahiyetiyle ilgili ve nispeten savt ile ilgili olmakla beraber, o, Allah kelâmının ses ile olduğunu bir başka babta zikreder. Bu bab ise, vahyin nüzulü ile ilgili olup, bazı zamanlar vahiy esnasında çıngırak sesine benzer bir ses işitildiğinden bahseder[630] ki, bu İbn Huzeyme'nin maksadına daha açık bir şekilde delalet etmektedir. Nitekim bu babta zikredilen hadislerin, vahiy esnasındaki bu ses unsurunu açık bir şekilde zikretmekte oluşu da, onun koyduğu bu başlık ile uygunluk arz etmektedir. İbn Huzeyme bu konuda, açıkça savt kelimesini kullanmamakla beraber, vahiy nazil olduğu sırada bir sesin duyulduğuna işaret etmesi, onun savtı Allah'ın kelâmının bir özelliği olarak kabulüne açık bir işaret teşkil eder.

Berbehari ise, "savt" unsurunu açıkça ifade eder ve Hz.Musa'nın Tûr dağında Allah'ın kelâmını savt ile işittiğini ve onun işittiği bu sesin başkasından değil, kesinlikle Allah'tan geldiğine iman edilmesi gerektiğini ve farklı bir görüşün küfrü gerektireceğini belirtir.[631]

"Kelâm" konusunda Hanbeliler'in, Allah'ın bir kelâmı olduğunu ve bu kelâmın -bir organdan çıkmamak ve insanlarınkine benzememekle birlikte- işitilebilen bir ses ihtiva etme

---

[625] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, VI/527.
[626] Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, XIII/387.
[627] Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, XIII/379.
[628] Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, XIII/383.
[629] İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, s. 145.
[630] İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, s. 148-149.
[631] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/23.

özelliğinin bulunduğunu kabul şeklinde özetlenebilecek olan görüşünü, tamamen bu konudaki ayet ve hadislerin olduğu gibi, zahiri manaları üzere kabulünün tabii bir sonucu olduğu görülüyor. Gerek "kelâm" ve gerek "savt" konusunda teşbihi reddetmeye dair gösterdikleri itina ise, onların bu konudaki görüşlerinin diğer bir özelliğini teşkil eder. Ancak kelâm konusunda Hanbelilerin asıl üzerinde durduğu mesele "Halku'l-Kur'ân" konusudur. Bu konu genel anlamda kelâm sıfatından ziyade, Kur'ân ile ilgilidir. Hanbeliler içerisinde, Kur'ân'ın mahluk olduğu görüşüne sahip kimseye rastlanamaması,[632] onların Kur'ân'ın mahluk olmadığı hususunda kendi aralarında tam bir ittifak içinde olduklarını gösterir.

3. Kur'an'ın Mahluk Olup Olmaması Meselesi:

Ahmed b. Hanbel Kur'an'ın yaratılmamış Kelâmu'llah olduğunu ileri sürmüş; Kelâmu'llah ile de, Allah'ın ezeli ilmini kastetmiştir. Bu görüşüne de şu ayetten delil getirmiştir: "Rahman Kur'an'ı öğretti, insanı yarattı" İbn Hanbel, Kur'an Allah'ın ilmindendir, insan Allah'ın yaratışındandır; Allah'ın ilmi kadîm, yaratışı ise hadîstir,[633] demektedir.

Başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere Selefiyye alimlerinin büyük çoğunluğu bu görüştedir. Delillerinin bir kısmı ise şöylece özetlenebilir: a) Birçok ayette Kur'an Allah'a nispet edilmiş ve O'nun tarafından indirildiği açıklanmış (Enam-114;Tevbe-6), Allah'ın ilminde yer aldığına dikkat çekilerek (Ra'd-37) ilahi bir sıfat olduğuna işaret edilmiştir; İlahi sıfatlar ise kadîmdir.[634] b) Kur'an hakkında verilecek hükümlerin kaynağı Kur'an'dır. Bunda ise mahluk olduğunu kanıtlayan hiçbir ayet mevcut değildir ve sadece Allah kelamı olarak vasıflandırılmıştır. Kur'an-ı Kerim'de Allah'a nispet edilen "emr" ile "halk" iki ayrı şey olarak zikredilmiştir (Araf-54). Yaratılmış olan her şey "halk" kavramının kapsamına dahildir; emir ise onun kelamı ve sözü olup "halk"ın dışında tutulmuştur.[635] Kur'an'ın mahluk olduğunu kanıtlamak için Cehmiyye ve Mutezile alimlerinin öne sürdüğü deliller zayıftır. Kur'an'ın "mec'ûl" olması yaratıldığı anlamına gelmez. Zira "ca'l" kelimesi Kur'an'da her zaman yaratmak manasında kullanılmamıştır. Ayette geçen "zikr-i muhdes" ile (Enbiya-2) kastedilen Kur'anın kendisi değil insanlara indirilişidir.[636] "Kelimetullah" olarak nitelendirilen Hz. İsa'nın mahluk oluşu ilahi kelimelerin ve dolayısıyla Kur'an'ın mahluk olmasını gerektirmez. Çünkü Hz. İsa'nın bu şekilde nitelendirilmesi onun gerçekten ilahi kelime olmasından dolayı değil "kün" emriyle yaratılmasından ötürüdür ve bu ilahi kelam Allah'ın zatıyla kaim olup yaratılma-

---

[632] Bk. Beyhakî', "*el-Esma ve's-Sıfat*",s. 244-253.
[633] Eşari, *İbane*, s. 34. Suud baskısı s. 103-104. Diğer baskı s. 75-76.
[634] Darimi, *er-Red ale'l-Merisi*, s. 470; Acurri, *eş-Şeria*, s. 75-82; İbn Hazm, *el-Fasl*, III/18.
[635] Buhari, *Halku Efali'l-İbad*, s. 136; Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenadıka ve'l-Cehmiyye*, s. 73, 75, 77; Beyhaki, *el-Esma ves'Sıfat*, I/394-395.
[636] Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenadıka ve'l-Cehmiyye*, s. 69-72; Beyhaki, *el-Esma ves'Sıfat*, I/396.

mıştır.[637] c) Hz. Peygamber ümmetine ilahi kelimelerle istiazede bulunmayı, yani "Allah'ın en mükemmel kelimelerine sığınırım" demeyi tavsiye etmiştir.[638] Eğer Kur'an mahluk olsaydı mahlukun mahluka istiazede bulunması söz konusu olurduki bunun yanlışlığı açıktır.[639]

Kur'an'ın insanlar tarafından telaffuz edilip okunması ve yazılmasına gelince, bu konuda Selef alimleri arasında farklı görüşler vardır. Ahmed b.Hanbel, başlangıçta fikir beyan etmemesine rağmen daha sonra ne şekilde olursa olsun Kur'an'a mahluk sıfatının verilemeyeceğini, fakat kullara ait okuma ve yazma fillerinin mahluk olduğunu kabul etmiş; [640] Buhari, Müslim, İbn Kuteybe, İbn Hazm, İbn Teymiyye, İbnu'l-Vezir gibi alimler onun görüşünü benimsemişlerdir. İbn Hazm'a göre Kur'an okunduğu zaman işitilen sese ve yazılan yazıya Kur'an adı verilir. Ancak ses ve yazı Kur'an'ı ihtiva ettiği gibi insanın fiili olan sesi ve yazısını da içerir, insana ait fiillerin mahluk olduğu ise açıktır.[641] İbn Teymiyye de benzer görüşleri savunmuştur. Ona göre lafız, kıraat ve tilavet kelimelerini "okumak" fiilini ifade ettiği gibi okunan şey anlamına da kullanılır. Bundan dolayı Kur'an kastedilerek onu telaffuz edişin mahluk olduğu söylenirse yanlış olur. Zira lafzı ve manasıyla birlikte Kur'an ezeli olup mahluk değildir. Ancak insanın okuma fiili kastedildiğinde bunun mahluk olduğu söylenebilirse de, "İnsanın Kur'an'ı okuyuşu mahluktur" demek isabetli değildir. Çünkü bu ifade Kur'an'ın mahluk olduğu anlamına alınabilir ve Kur'an'a yaratılmışlık sıfatının verilmesine sebep teşkil edebilir.[642] Muhammed b. Yahya ez-Zühlî, Ebu Hatim er-Razi, İbn Mende, İbn Hamid ve Ebu İsmail el-Ensari gibi bazı Hanbeli alimleri ise Kur'an'ı telaffuz edip yazmanın yanısıra çıkarılan sesler ve çizilen yazıların dahi mahluk olmadığını söylemişlerdir.[643]

Kur'an'ın mahluk olup olmadığı konusunda hüküm veriken lafızlarını ve onların ihtiva ettiği manayı birbirinden ayırmak gerekir. Kur'an'ın Allah'ın zatı ile kaim bulunan manası, yani lafızlardan soyutlanmış aslı ezeli olup mahluk değildir.[644] Zira aslında tek olan (bir anlamda parçalanmaz bir bütün olan) ve ilgili bulunduğu konulara göre emir, nehiy, haber gibi adlar alan bu ezelî mana gerçek anlamda bir kelam sıfatıdır. Allah'ın zatı ile kaim olan sıfatların yaratılmışlıkla nitelendirilmek suretiyle mahlûkun sıfatlarına benzetilmesi hem aklen hem de naklen mümkün değildir. Manası yani aslı itibariyle Kur'an'ın mahluk olduğunu söylemek küfrü gerektirir.[645] Kelâm-ı Nefsî diye adlandırılan bu manayı insanların

---

[637] Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenadıka ve'l-Cehmiyye*, s. 83; Beyhaki, *el-Esma ves'Sıfat*, I/314.
[638] Buhari, Sahih, Enbiya, 10; Müslim, Zikir, 54-55.
[639] Beyhaki, *el-Esma ves'Sıfat*, I/299-300.
[640] İbn Teymiyye, *Deru Tearrudi'l-Akl ve'n-Nakl*, I/265-266.
[641] İbn Hazm, *el-Fasl*, III/17-18.
[642] İbn Teymiyye, *Deru Tearrudi'l-Akl*, I/264-266; *Mecmuatu'r-Resail*, III/357-358.
[643] İbn Teymiyye, *Deru Tearrudi'l-Akl ve'n-Nakl*, I/266-267; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekasıd*, II/73-74.
[644] Nesefi, *Tabsıratü'l-Edille*, I/284-289 (Salame).
[645] Beyhaki, *el-Esma ve's-Sıfat*, I/388.

idrak alanına indiren Kur'an'ın lafızları ise mahluktur. Çünkü bunlar, ard arda gelen ve bu sebeple sınırlı durumda bulunan harfler ve seslerden oluşmaktadır. Hiçbir yönden yaratılmışlara benzemeyen Allah harf ve seslerle konuşmadığından Kur'an'ın lafızları gerçek anlamda değil mecazi manada, yani ilahi kelama delalet etmeleri açısından "Kelamullah" olarak adlandırılabilir.[646] Allah'ın zatı ile kaim olmayan Kur'an'ın lafızları önce levh-i mahfuzda, daha sonra Cebrail'de veya Hz. Peygamber'in kalbinde yaratılmıştır.[647] Kur'an'ın lafızlarının insanlara indirilişi de insanlar tarafından okunuşu ve yazılışı da hâdistir.

Kur'an'ın aslı ve manası itibariyle kadîm, lafızlarının mahluk olduğunu gösteren deliller vardır: a) Yaratılmış olan her şeyin Allah'ın "ol" emriyle meydana geldiği ayetlerle sabittir (Bakara-117; Al-i İmran-47; Yasîn-82). Eğer Allah'ın kelamı olan Kur'an'ın aslı mahluk olsaydı onun da "ol" kelamıyla meydana gelemesi gerekirdi, bu ise muhaldir. Zira "ol" kelamı hâdis olduğundan başka bir "ol" kelamıyla yaratılmaya muhtaçtır; sonuçta hâdis olmayan bir "ol" kelamının kabul edilmesi teselsüle yol açar.[648] b) Kur'an'daki lafızların delalet ettiği manalar mahluk olsaydı yaratılmışlık açısından insanların sözleriyle ilahi kelam arasında fark bulunmaz ve her ikisi de birbirine benzerdi. İlahi kelamın insanların kelamına benzemediği ve Kur'an'ın bir benzerinin meydana getirilemeyeceği ise ayetlerle sabittir (Müddessir-25; İsra-88; Bakara- 23).[649] c) Kur'an'ın manası mahluk olsaydı ihtiva ettiği ilahi isim ve sıfatlarında mahluk olması gerekirdi. Halbuki ilahi isim ve sıfatların mahluk olması uluhiyete aykırıdır.[650] d) Kur'an'a ait lafızların mahluk olmasına gelince bu husus tartışmaya ihtiyaç bırakmayacak şekilde açıktır. Zira harflerin ve seslerin yaratılmış olduğu ve Allah'ın da harf ve seslerle konuşmadığı aklen zaruri bilgilerle sabittir. Çünkü harflerin başı, sonu vardır ve çeşitli unsurlardan oluşmuştur. Bu vasıflar kadîm değil mahlûk olan varlıklara mahsustur.[651] Eşariyye ve Maturidiyye'den oluşan Ehl-i Sünnet kelamcılarının büyük çoğunluğu bu görüştedir.

Değişik kelami ekollere mensup alimlerce benimsenen bu görüşlerin dayandığı deliller karşılıklı olarak eleştirilmiştir. Mutezile ve Şia alimlerine göre Sünni kelmacıların Kur'an'ın mâna itibariyle ezeli olduğunu kanıtlamak için ortaya koydukları kelâm-ı nefsî kavramı Allah'ın ilim ve irade sıfatlarından başka bir şey değildir; ilim ve iradenin ezeli olduğunda ise ihtilaf yoktur. İlahi ilim ve irade harflerin yaratılması suretiyle insanlara iletilmiştir. Dolayısıyla Kur'an mahluk kabul edilmelidir. Ayrıca "kün" emri ilahi kelamı değil fiili ifade eder. Kur'an'da ilahi isim ve sıfatların bulunması da Kur'an'ın kadîm olmasını gerektirmez. Zira

---

[646] Beyazizade, *İşaretü'l-Meram*, s. 175-176.
[647] Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 58.
[648] Eşari, *el-İbane*, s. 52-53 (Arnavud); Bakıllani, *et-Temhid*, s. 286 (Ebu Ridde).
[649] Eşari, *el-İbane*, s. 53; Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 59.
[650] Eşari, *el-İbane*, s. 58-60.
[651] Ebu'l-Yüsr el-Pezdevi, *Usulü'd-Din*, s. 60-63; Nesefi, *Tabsıra*,I/259, 284; Razi,*Tefsir*, III/223; XXII/140-141.

isimle müsemma aynı şey değildir.[652] İbn Teymiyye ve bazı Selef alimleri de Sünni kelamcıların kelâm-ı nefsî görüşünü eleştirmiş ve Mutezile'nin telakkisinden bile daha tutarsız olduğunu söylemişlerdir. Çünkü Mutezile, Kur'an'ın lafızları itibariyle gerçek manada bir ilahi kelam olduğu hususunu benimsemekte, Sünni kelamcılar ise Kur'an'daki lafızları gerçek manada ilahi kelam kabul etmemektedir.[653] Selef alimlerine göre Sünni kelamcılar, Kur'andaki harflerin yaratılmış olduğunu ileri sürerek Mutezile ile aynı görüşü paylaşmışlardır.[654]

Ehl-i Sünnet alimleri, Mutezile'nin levh-i mahfuza yazılmadan önce Kur'an'ın mevcudiyetini isabetsiz bulduğu gibi, Allah'ın her şeyin yaratıcısı olmasından hareketle bir "şey" olan Kur'an'ın da yaratıcısı olduğunu kanıtlamak için nasları uzak tevillere tabi tutmasını[655] ve Allah'ın zâtî, dolayısıyla ezelî bir kelam sıfatıyla mütekellim olduğunu inkara götürecek şekilde Kur'an'ın lafızlarıyla manası arasındaki ayrımı reddetmesini eleştirmişlerdir.[656] Selefiyye ise Kur'an'ın mahluk olmadığını kanıtlamak için zayıf rivayetlere dayanması ve aklın zaruri ilkelerine aykırı düşecek şekilde Kur'an'daki lafızların bile kadîm olduğunu savunması açısından tenkit edilmiştir.[657]

Halku'l-Kuran konusunda değişik ekollere mensup alimlerin benimsediği bu görüşlerin büyük ölçüde kelam sıfatıyla ilgisi olup kelamın zâtî veya fiili bir sıfat olarak kabul edilmesinden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Her şeyden önce zarûrât-ı diniyye arasında yer almayan bu meselenin tekfire konu teşkil etmediğini belirtmek gerekir. Zira Kur'an'ın mahluk olduğunu savunan alimler de sonuç olarak onun Allah tarafından insanlara gönderilen ilahi bir kitap olduğunu kabul etmektedir. Esasen bu meselede itikadi ekollerin değişik açılardan ortak görüşleri de mevcuttur. Nitekim Kur'an'ın lafızlarının yaratılmış olduğu konusunda Mutezile, Şia ve Ehl-i Sünnet kelamcıları arasında görüş birliği vardır. Yine Kur'an'ın harfleri ve lafızları itibariyle gerçek anlamda ilahi kelam olduğu hususunda da Mutezile, Selefiyye ve Şia aynı görüştedir. Selefiyye'nin Kur'an'ın harflerini ezeli kabul etmesi, Mutezile'ye ve onun eliyle gerçekleşen Mihne olayına karşı bir tepki olarak değerlendirilmelidir. Sünni kelamcılar ise bu noktada onlarda ayrılarak Kur'an'ın lafızlarına mecazi anlamda ilahi kelam demişlerdir. Bazı ayetlerde Kur'an'ın Allah kelamı olarak nitelendirildiği dikkate alınırsa (Tevbe-6; Feth-15) ilk bakışta Sünni kelamcıların naslara aykırı düşen bir görüşü savunduğu düşünülebilir. Kur'an'ın aslının ilahi kelam olduğunu ve Allah'ın zâtı ile kaim ezeli sıfatları arasında yer aldığını belirtmek suretiyle diğer itikadi konularda olduğu

---

[652] Kadi Abdülcebbar, *el-Muğni*, VII/164-177; M.Mekki el-Âmilî, *el-İlâhiyyât*, I/199, 204.
[653] İbn Teymiyye, *Mecmuatu'r-Resail*, III/429.
[654] Seffârînî, *Levamiu'l-Envar*, s. 154-165.
[655] Buhari, *Halku Efali'l-İbad*, s. 135-136.
[656] İbn hazm, *el-Usul ve'l-Furu*, s. 197.
[657] Yavuz, "Halku'l-Kur'an", DİA, XV/374.

gibi Halku'l-Kur'an meselesinde de teşbihle tenzih arasında makul bir çözüm getirdikleri söylenebilir. Her ne kadar Mutezile ve Şia alimleri kelâm-ı nefsîyi reddedip bunun ilim sıfatıyla aynı şey olduğunu söylemişse de bütün ayrıntılarıyla ilahi sıfatların mahiyetini bilmenin aklın sınırları dışında kaldığını dikkatten uzak tutmamak gerekir.[658]

Kur'an hakkında yapılan münakaşalar neticesinde varılan hükümler şu üç şekilde ifade edilmiştir: Kur'an kadimdir, Kur'an gayr-i mahluktur ve Kur'an mahluktur. "Kadim" ve "mahluk" terimleri arasındaki orta terim olan "gayr-i mahluk", selef[659] imamlarınca benimsenmiştir. Bu terim, selb ve icab yönünden bir değer arz eder. Şöyle ki, Kur'an'ın mahluk ya da kadim oluşuna dair kesin bir delil yoktur. O halde sorulduğunda gayr-i mahluk demek selb ve icab yönünden salim bir yol olmaktadır.[660]

Bu genel bilgilerden sonra Hanbelilerin bu konudaki görüşlerini rivayetlere dayalı olarak ele alabiliriz. Selef imamları da, "Kelamullah" olarak vasıflandırdıkları Kur'an'ın, gayr-ı mahluk olduğu hususunu ele alırlar ve ispata çalışırlar. Diyebiliriz ki, bütün gayretleri bundan ibarettir.[661] Ahmed b. Hanbel, Kur'an meselesine, özellikle Cehmiyye ve Mutezile'yi red için girmiştir. Bunun için de Mu'tezililer ve Cehmiler tarafından Kur'an'ın mahluk olduğuna dair ileri sürülen ayetler üzerinde durmuş ve onların iddia ettikleri gibi ileri sürdükleri ayetlerin Kur'an'ın mahluk olduğuna işaret etmediğini ispata çalışmıştır. O'nun hareket tarzı bundan ibarettir. Başka bir deyişle her şeyi ile reaksiyonerdir. Ahmed b. Hanbel'in bu tutumuna ve mücadelesine şu ayetlerdeki yorumları örnek olarak verilebilir:

Ahmed b. Hanbel'in Kur'an hakkındaki görüşü hakkında üç farklı rivayete yer verilir. 1. İbn Hazm Ahmed b. Hanbel'in şöyle dediğini haber verir: "Allah'ın kelamı O'nun ezeli bilgisidir ve bu nedenle o yaratılmamıştır".[662] 2. Şehristani "İlk dönem Müslümanlar ve Hanbeliler şu görüşte idiler: İcma, kapaklar arasında olan şeyin Allah'ın kelamı olduğu ve bizim okuduğumuz, işittiğimiz ve yazdığımız şeyin Allah'ın kelamının kendisi olduğunu tespit etmiştir. Öyleyse bundan kelimelerin, harflerin Allah'ın kelamının kendisi olduğu neticesi çıkar. Fakat icma Allah'ın kelamının yaratılmamış olduğunu tespit ettiği için, bundan kelimelerin ve harflerin de ezelî ve yaratılmamış olduğu neticesi çıkar" demektedir.[663] 3. Selef, "Bizim dillerimizde kaim harflerin ve seslerin ezeliliğini iddia ettiğimiz zannedilmesin" der.[664]

---

[658] Yavuz, "Halku'l-Kur'an", DİA, XV/374-375.
[659] Selef'in içine Hanbeliler de dahildir.
[660] Ebu Zehra, *İbn Hanbel*, s. 60 vd.
[661] Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenadıka ve'l-Cehmiyye*, s. 78; Buhari, *Efalu'l-İbad*, s. 116; İbn Kuteybe, *el-İhtilaf fi'l-Lafz*, s. 245; Darimi, *er-red ale'l-Cehmiyye*, s. 340.
[662] İbn Hazm, *el-Fasl*, III/5.
[663] Şehristani, *Nihayeti'l-Akdam*, s. 313; İbn Haldun, *Mukaddime*, III/49; Subki, *Tabakatu'ş-Şafiiyye*, III/99.
[664] Şehristani, *Kitabu Nihayeti'l-Akdam Fî İlmi'l-Kelâm*, s. 314.

Her ne kadar Şehristani, önceki pasajda kullandığı "ve Hanbeliler" kelimelerini tekrar etmese de, biz burada ifade edilen görüşün Hanbeliler tarafından da paylaşıldığını düşünebiliriz.[665]

Bu üç rivayetden Ahmed b. Hanbel'in yaratılmamış Kur'an akidesinin özellikleri çıkarılabilir. Birincisi, ilk rivayette o "Allah'ın kelamı ... ezelidir ve yaratılmamıştır" ve üçüncü rivayette buna zıt olarak "bizim dilimizde kaim harflerin ve seslerin ezeliliğini iddia ettiğimiz anlaşılmasın" dediğinde o gayet açık bir şekilde, Allah'ın kelamı olan yaratılmamış önceden mevcut Kur'an ile bir kimsenin onu okuduğunda yahut işittiğinde yahut ezberlediğinde veya yazıldığında varlığa gelen yaratılmış Kur'an arasını ayırmayı kasteder.

İkincisi, okunduğunda, işitildiğinde, ezberlendiğinde ya da yazıldığında varlığa gelen Kur'an'ın ezeliliğinin bu inkarı karşısında, ikinci rivayette 'o kapakları arasında olan şey Allah'ın kelamıdır ve bizim işittiğimiz, okuduğumuz ve yazdığımız Allah'ın kelamının kendisidir' dediğinde o okuyarak yahut işiterek yahut ezberleyerek ya da yazarak meydana getirilmiş her yaratılmış Kur'an'da Allah'ın yaratılmamış Kelam'ının kitaplaştığını, böylece de her yaratılmış Kur'an'ın yaratılmış ve yaratılmamış olmak üzere iki tabiattan oluştuğunu söylemek ister.

Üçüncüsü, bundan dolayı onun ikinci rivayetin birinci kısmındaki kitaplaşmayla ilgili iddiasından aynı rivayetin ikinci kısmındaki "kelimeler ve harfler Allah'ın Kelamı'nın kendisidir" ve "ezelidir ve yaratılmamıştır" neticesine ulaştığında o yalnızca kelimelerin ve harflerin farklılaşmasının önceden Allah'ın yaratılmamış kelamında bulunabileceğini, böylece de her yaratılmış tek kelime ve harfte yaratılmamış bir tek kelime ve harfin bir kitaplaşmasının bulunduğunu kesin bir şekilde söylemek ister. Bu, görmüş olduğumuz gibi, "yaratılmamış kelam"ın "tek" ve "bölünmez" olduğunu ve bütün farklılaşmaların sadece okunan Kur'an'da vuku bulduğunu iddia eden İbn Küllab'a dolaylı bir muhalefettir. Bu sebeptendir ki, ilk rivayette Ahmed b. Hanbel uzun uzun yalnızca Allah'ın Kelamı'nın ezeliliği ve yaratılmamışlığı üzerinde durur fakat onun basitliğinden hiç söz etmez.[666] Başlangıçta o, İbn Küllab gibi, yaratılmamış Kur'an ile insan yapımı Kur'an arasını ayırır, çünkü, "Allah'ın Kelamı'nın yahut emrinin" yaratılmış olması sebebiyle[667] "Kur'an'ın yaratılmamış olduğu" konusundaki ısrarına zıt olarak, o "Kur'an'ın lafzının" yaratılmış olduğunu kabul eder.[668] "Kur'an'ın lafzı" İbn Küllab'ın "resm" yahut "ibare"sinin muadilidir. O, onu okumak yahut, işitmek, yahut ezberlemek ya da yazmak suretiyle meydana gelmiş Kur'an'dır. Fakat daha sonra, Allah'ın yaratılmamış Kelamı'nın okunan Kur'an'da kitaplaşmadığını savunan İbn Küllab'ın aksine, o,

---

[665] Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 192.
[666] Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 192. Bk. Patton, *Ahmad Ibn Hanbal and Mıhna*, s. 93, 139 vd, 155 vd.
[667] Patton, *Ahmad Ibn Hanbal and Mıhna*, s. 139, 160, 161, 162, 163.
[668] Patton, *Ahmad Ibn Hanbal and Mıhna*, s. 32-35.

Allah'ın yaratılmamış Kelamı'nın "Kur'an'ın lafzı"nda kitaplaştığını savunur. Bu yüzden o, "Eğer müşriklerden biri senden sığınma isterse, ona sığınma ver, ta ki Allah'ın kelamını işitebilsin" (Tevbe-6) ayetinde ki "ta ki Allah'ın Kelamını işitebilsin" ifadesini, onu mecazi olarak yorumlayan İbn Küllab'a[669] doğrudan muhalefet ederek, onu gerçek olarak anlar.

Böylece, Ahmed b. Hanbel'e göre, her okunan Kur'an ve bu nedenle de her işitilen yahut ezberlenen ya da yazılan kur'an biri yaratılmış ve biri yaratılmamış olmak üzere iki tabiatlıdır. Bununla birlikte, Kur'an'ın bu formlarının tabiatlarından biri her ne kadar yaratılmış ise de, Ahmed b. Hanbel bu tür bir Kur'an'a "yaratılmış" terimini kullanmaktan çekinmiştir. İbn Haldun'un onunla ilgili rivayetine göre "kendisinin titizliği İmam Ahmed'i Kur'an'a "yaratılmış" terimini tatbik etmekten alıkoydu, çünkü o kendi zamanından önceki Müslümanlardan onun demesi gereken yazılmış Kur'an nüshalarının ezeli olarak önceden mevcut olduğu yahut diller vasıtasıyla yapılan ezberden okumanın ezeli olarak önceden mevcut bir şey olduğunu işitmemişti".[670]

Cehmiye, Kur'an'ın mahluk oluşuna dair "Meryem oğlu Mesih İsa yalnız Allah'ın peygamberi ve kelimesidir" (Nisa-171) ayetini ileri sürer. Ahmed b. Hanbel ise onların batıl diye nitelediği bu anlayışlarına karşılık şunları söyler: "Kur'an'a verilmeyen lafızlar, İsa için kullanılmıştır. Allah İsa'ya doğmuş, çocuk, sabi ve gulam isimlerini vermiştir. İsa yer, içer, emre ve nehye muhatab olur. Va'd ve vaid onun için geçerli olur. Sonra İsa, Nuh ve İbrahim-in zürriyetindendir. İsa hakkında söylediklerimizi Kur'an için söylememiz doğru olmaz. Allah İsa'yı "kelimesi" olarak bildirmesinin anlamı şudur: Meryem'e ilka ettiği kelimesi demek, onun "kün" emri ile olmasındandır. Yoksa İsa "kün" kelimesinin bizzat kendisi değildir...[671]

Cehmiyye, Kur'an'ın mahluk olduğuna dair "Hakikat biz onu arapça bir Kur'an yaptık"(Zuhruf-2) ayetini ve buna benzer diğer ayetleri ileri sürünce Ahmed b. Hanbel şu karşılıkta bulunur: "Ceale" fiili Kur'an'da tesmiye, (Hicr-95) yapılan bir fiil (Bakara-19) ve bir de yaratma için (Enam-1) kullanılır." Ahmed b. Hanbel, Kur'an'da geçen "ceale" fiilinin her geçtiği yerde yaratmak anlamına gelemeyeceğini uzun uzadıya anlatır ve örnekler verir.[672] Ahmed b. Hanbel, Kur'an ayetlerinin doğru anlaşılması için nakli ve akli delillerden ve bir takım kaidelerden de faydalanır. Fakat O, şu görüşleriyle de bazı töhmetlerden kurtulamamıştır: "Kim, telaffuz ettiğim Kur'an mahluktur derse Cebrail'in mahluk ile konuştuğunu ve Hz. Muhammed'e mahluk olan kelam getirmiş olduğunu iddia etmiş demektir".[673] Yine

---

[669] Patton, *Ahmad Ibn Hanbal and Mihna*, s. 162.
[670] İbn Haldun, Mukaddime, III/50.
[671] Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenadıka ve'l-Cehmiyye*, s. 69 vd.
[672] Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenadıka ve'l-Cehmiyye*, s. 82 vd.
[673] Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenadıka*, s. 112; Zehebi, *Tercemetü İmam Ahmed b. Hanbel*, s. 76.

İmamdan yapılan bir rivayete göre, vakıfa ehlinin ve Kur'an mahluktur diyenin arkasında namaz kılınmaz. [674] Eğer Ahmed b. Hanbel, Kur'an deyince Allah'ın hakiki kelamını kastediyorsa, söyledikleri daha tatminkar sayılır. Ama, "Kur'an okunduğu zaman çıkan lafız mahluk, Kur'an ise gayr-ı mahluktur" diyenin mübtedi ve Cehmi olduğunu söyleyen[675] Ahmed b. Hanbel Kur'an okurken ağzından çıkan sesin de gayr-ı mahluk olduğunu kastediyorsa, onu anlamak oldukça güçtür. Fakat o lafziyeyi Cehmiye'den sayar ve tekfir eder.[676]

Kur'an'ın telaffuzunun dahi gayr-ı mahluk olduğunu söyleyen Ahmed b. Hanbel'e, kıyamet gününde Kur'an'ın nahif bir genç suretinde ehline geleceği hatırlatılır ve mahluk olmasa bu surete giremeyeceği ileri sürülür. Buna karşılık: "Anlamıyor musunuz, Kur'an'ın gelmesi, sevabının gelmesidir"[677] der ve mecazi manayı tercih etmiş görünür.

Ahmed b. hanbel, "Kur'an Allah'ın kelamıdır. Allah'ın konuştuğu şey mahluk değildir. Asırlardır bu konuda gelen haberler onun mahluk olmadığını ifade eder. Levh-i mahfuz'daki aslı, mushaflardaki, insanların okuduğu nasıl nitelenirse nitelensin Kur'an Allah'ın kelamıdır, mahluk değildir. Kim mahluktur derse, o Yüce Allah'ı inkar etmiş olur. Kim o kimseyi tekfir etmezse o da kafirdir" der.[678]

Haris b. Esed el-Muhasibî de, meseleye reddiyeci üslup ile girer, Kur'an'ın mahluk oluşuna dair ileri sürülen delillerden birisini ele alır ve sadece bu hususta Kur'an'ın mahluk olmadığını ispata çalışır. Kur'an mahluktur diyenler, nesh ve tebdili ileri sürerler ve nesh ayetini de delil getirirler (Bakara-106). Ayette nesih ile birlikte, bir kısmının diğer kısmından daha hayırlı olduğu belirtilip, bu iki hususiyetin de ancak mahlukta olabileceğini savunan Mu'tezile ve benzerleri muarızlarına kaşı Muhasibi, şu mukabelede bulunur: "...Allah, kelamı ile yine kendi kelamını neshetmez. Emrettiği şeyle, emrettiği başka bir şeyi nesheder, bunlardan birini diğerinin yerine koyar. Her ikisi de O'nun kelamıdır. Allah kelamını değiştirmez ve kavlini neshetmez. Ancak farzını nesheder..."[679]

Değişen hüküm ve farzların da Allah'ın ezeli bilgisine dahil olduğu ve Allah'ın ilminde sonradan herhangi bir değişikliğin olmadığını anlatan Muhasibi, bu konuda Hz. İbrahim'e oğlunu kurban etmesi emrinin sonradan değiştirilmesini misal olarak zikreder.[680] Muhasibi'nin, değişmeyen kelamdan kasdı, Allah'ın kelam-ı hakikisi olmalıdır. Bu taktirde Kur'an ve kelamullah meselesi, sıfatlar meselesiyle izaha çalışılmış sayılabilir. Nesih

[674] Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenadıka*, s. 112; İbn Bedran, *el-Medhal*, s. 10, 20, 30.
[675] Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenadıka ve'l-Cehmiyye*, s. 106.
[676] İbn Bedran, *el-Medhal*, s. 10.
[677] Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenadıka ve'l-Cehmiyye*, s. 100.
[678] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/314-317; Ayrıca bk. I/272. "Kur'an Allah'ın kelamı ve tenzilidir, mahluk değildir". I/123-124. "Kur'an Hz. Peygamber'in kalbine indirilmiş, okunan Allah'ın kelamıdır, mahluk değildir".
[679] el-Muhasibi, *el-Aklu ve Fehmu'l-Kur'an*, (nşr. Hüseyin Kuvvetli), Kahire 1391/1971, s. 366.
[680] el-Muhasibi, *el-Aklu ve Fehmu'l-Kur'an*, s. 360.

itibariyle kelamullahın değişmezliği ilkesine ağırlık veren Muhasibi, ilahi kelamın ezeliliğine ve ebediliğine dikkatlerimizi çekmektedir. Muhasibi'nin bu tutumu, bize aynı zamanda, Allah'ın sonradan hiçbir sıfat kazanmadığı konusunda Ebu Hanife ve Tahavi'yi hatırlatmaktadır. Diğer yandan Muhasibi, muarızlarının, neshe delil olarak ileri sürdükleri ayeti tevil ederek şu izahatı verir: "Ne'ti bi hayrin minha" demek, emredilen şeyle hayır getiririz ve bu da sizin için daha geniş ve daha hafiftir... Bu, "Kim iyi bir haslet ile gelirse, ona bu sayede hayır vardır"(Neml-89), ayetine benzer. Zira bu ayette, 'tevhid'den daha hayırlısı denmek istenmiyor. Yani bu iyiliğinden dolayı ona hayır vardır denmek istenmiştir".[681] Muhasibi, muarızlarına karşı davranış ve izah şekilleri bakımından Ahmed b. Hanbel'i andırır.

Selef dönemi içinde ehl-i sünnet akidesini savunan imamlardan biri olan Buhari, kendi döneminde hassas bir mesele haline gelmiş olan bu konuyla ilgili fikrini gizleyip soru soranlara karşı, "Kur'an Allah'ın kelamıdır, mahluk değildir" şeklinde tartışmalara yol açmayacak ifadeler kullanmak ihtiyacını hissetmiştir.[682] *Halku Efali'l-İbad* adlı eserinin girişinde C'ad b. Dirhem ve Cehm b. Safvan'ın ortaya attığı "Halku'l-Kur'an" fikrini ve hadisçilerin bu iddiayı redededen görüşünü zikreder. Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyenlerin Müslüman sayılmayacağını kabul eden ve bu kanaatlerinden vazgeçmedikleri takdirde öldürülmeslerini caiz gören rivayetlere yer verir. Bunun dışında haberlerin bir çoğu hakkında yorum yapmaz. Muarızlarının delillerine, bir iki haber hariç hiç yer vermez.[683] Kur'an hakkında isteyerek mücadeleye girmemiş görünür. Hatta *Halku'l-Kur'an* meselesi ona kasıtlı olarak ısrarla sorulurken bile cevap vermemekte direnmesine rağmen belki halkın itikadını muhafaza etmek için cevap vermiştir. Buhari, Subki'nin rivayetine göre, Nisabur'a geldiğinde, gördüğü aşırı rağbet, diğer ulemanın haset duygularını körüklemiş ve Buhari'den intikam alıp halkın gözünden düşürmek için *Halku'l-Kur'an* meselesiyle imtihana çekmek istemişlerdir.

Buhari, hadislere dayanarak kulların yaptığı bütün fiillerin, bu arada Kur'an'ı okuma ve yazmanın mahluk olduğunu, ancak ezberlenen, yazılan ve okunan Kur'an'ın Allah kelamı olup mahluk olmadığını belirtir. Ona göre Allah lafzını yazanın bu fiili hadistir, fakat yazımın delalet ettiği mâna kadîmdir. Buhari, bu konuda Cehmiyye ve Haşeviyye'nin Ahmed b. Hanbel'e ait görüşlerin inceliğini anlayamadığını, bu hususta onun sadece "Allah'ın kelâmı gayr-i mahluk, bunun dışındakiler mahluktur" dediğini, bu görüşte de, Resulullah'ın, hakkında açıklama yapmadığı hassas meseleleri, fazlaca araştırmaktan kaçınmakla ilgili bir işaretin bulunduğunu anlatır; Ayrıca bu hususta Ahmed b. Hanbel'e isnad edilen fikirlerin çoğunun

---

[681] el-Muhasibi, *el-Aklu ve Fehmu'l-Kur'an*, s. 368 vd.
[682] Yavuz, Yunus Şevki, "Halku Efaili'l-İbad", DİA/XV/370.
[683] Buhari, *Halku Efali'l-İbad*, s. 135 vd.

asılsız olduğunu söyler.[684] Buhari, Kur'an metnini yazıp satmanın caiz görüldüğünü ve okunmasını kolaylaştırmanın lüzumunu belirttikten sonra kulların fiillerine dair hadislerden delil getirerek Kur'an'ı okuma ve yazma fiilinin mahluk olduğunu ispata çalışır. Bu konuda Mutezile'nin, Musa'ya hitap şeklinde tecelli eden ilahi fiili mahluk, insanların fillerini ise gayr-i mahluk saymasını ve bununla ilgili hadisleri yeterince değerlendirmemesini eleştirir.[685]

Allah'ın sıfatlarının yaratıkların sıfatlarına benzemediğini anlatır; bu arada özellikle kelam sıfatı üzerinde durur; Kur'an ayetlerinin ve Allah lafzının yazılı bulunduğu sayfalara abdestsiz dokunulamayacağını belirtir. Buhari, aslında mahluk olan okuma fiiliyle, kadim olan okunan Kur'an'ı aynı şey sanarak Kur'an'ı telaffuz etmenin dahi yaratılmamış olduğunu ileri süren hadisçilerin görüşlerini eleştirirken Allah kelimesiyle Allah'ın aynı şey olmasının imkansızlığına dikkat çeker. Buhari, mecazla hakikat, fiille meful, vasfetmekle vasıf kavramları üzerinde durarak bunların ayrı şeyler olduğunu anlatır. Ona göre fiil bir şeyi yaratmak, meful ise yaratılan şey demektir. Dolayısıyla her şey Allah'ın kazasıyla yaratılmıştır. Gökleri ve yeri yaratmak Allah'ın bir fiili ve "ol" emriyle de anlatıldığı üzere bir sıfatıdır. Meful mahluktur, fakat Allah'ın sıfatı demek olan fiili mahluk değildir. Buhari, Cehmiyye'nin "Kur'an cisimdir" tarzındaki iddiasına verilen cevaplara ve Kur'an'ı inanarak okumanın faziletini belirten hadislere yer verir.[686]

Buhari, "Kur'an'ı okuyup yazma kula ait bir fiildir, kulun bütün fiilleri ise mahluktur; dolayısıyla Kur'an'ı okuma ve yazmanında mahluk olması gerekir" şeklinde özetlenebilecek bir temel düşünceye sahiptir ve Ehl-i Sünnet kelamcılarının Kur'an'ı lafzî ve nefsî kelâm ayrımına tabi tutarak çözüme çalıştıkları Halku'l-Kur'an meselesini aynı açıdan ilk defa ele alıp, tekvîn ile mükevven'in ayrı şeyler olduğunu söyleyerek Allah'ın ezeli bir tekvin sıfatının bulunduğuna dikkat çeker. Böylece Maturidi kelam ekolünün müjdecisi sayılır.[687].

İbn Kuteybe, *Halku'l-Kur'an* konusunda ehl-i sünnet dışı bazı fırkaların ileri sürdüğü delilleri, Ahmed b. Hanbel'in üslubu ile ele alır. Ancak Ahmed b. Hanbel'in ayetlerin doğru anlaşılması hakkında zikretmediği gramer kaidelerini de delil getirir. Mesela Kur'an'da çeşitli ayetlerde geçen "ceale" fiilinin bir ve iki mefule taalluk etmesiyle manasının farklı olmasını kaide olarak verir. Buna göre tek mefule taalluk eden "ceale" fiili, "yaratmak", birden fazla meful alan bu fiillerin ise ya "tesmiye" yahutta "bir fiil" ifade ettiğini bildirir.[688] Muarızlarına karşı ince bir alaylı üslup ta kullanan İbn Kuteybe, çetin savunma yapar. İbn Kuteybe,

---

[684] Buhari, *Halku Efali'l-İbad*, s. 135 vd.
[685] Buhari, *Halku Efali'l-İbad*, s. 135 vd.
[686] Buhari, *Halku Efali'l-İbad*, s. 135 vd.
[687] Yavuz, "Halku Efaili'l-İbad", DİA/XV/370. Bk. Subki, *Tabakat*, II/228, 229, 230, 231.
[688] İbn Kuteybe, *el-İhtilaf fi'l-Lafz*, s. 233 vd.

nasların doğru anlaşılmasını temin için diğer ayet ve hadislerden de faydalanıp, mana bütünlüğü sağlar. Ayrıca bir takım nahiv kaidelerini de maharetle kullanır. O, bu prensibi ile, dilci diye tanınan ve gerçekten de münakaşalarındaki gücünü hemen hemen çoğu kez bilinen dil bilgisine dayandıran Mu'tezile'ye karşı yeni bir metot geliştirmiş sayılabilir.

Osman b. Said ed-Darimi, kendisinden önceki imamlara göre konuyu aksiyoner bir hava içinde ele alır. Muarızlarının delilleri üzerinde durmaktan çok, Kur'an'ın mahluk olmadığına dair en kuvvetli delilleri uzun uzadıya izah eder. O'nun bu konudaki görüşlerini özetleyecek olursak, şunları söyleyebiliriz: Darimi, Kur'an'ın mahluk olmadığını özellikle şu ayete dayandır: "Muhakkak bu Kur'an insan sözünden başkası değil, diyeni, onu cehenneme sokacağım ben"(Müddessir-25-26) Kur'an'a insan sözü ve dolayısıyla mahluk diyeni Yüce Allah cehenneme sokacağını bildirmektedir. Darimi'ye göre "Cehmiyye'nin, Kur'an'a mahluk demesi ile, Velid b. Muğire'nin ona beşer sözü demesi arasında fark yoktur".[689]

Darimi, Kur'an'ın mahluk olmadığına dair delil olarak şu üç görüşe yer verir: 1. Tahaddi Ayetleri: Kur'an üç defa, bir benzerini getirmeleri için müşriklere meydan okunmuştur: "Eğer kulumuzun üzerine parça parça indirdiğimizden şüphe ediyorsanız haydi onun benzerinden siz de bir sure getirin" (Bakara-24); "Yoksa Kur'an'ı kendisi mi uydurdu diyorlar? De ki: O halde haydi siz de onun gibi on sure getirin!"(Hûd-13); "De ki: Andolsun, ins-u cin şu Kur'an'ın benzerini getirmeleri için bir araya toplansa, yekdiğerine yardımcı da olsalar yine onun benzerini getiremezler" (İsra-88). Kur'an'ın bu çağrısı günümüze kadar cevapsız kalmış ve kıyamete kadar da böyle kalacaktır. 2. Kur'an'ın Fazileti: "Kur'an'ın diğer kelamlar karşısındaki üstünlüğü, Allah'ın mahlukatına olan üstünlüğü gibidir",[690] hadisi. Kur'an Allah'ın kelam sıfatının bir tecellisidir. Allah'ın sıfatları nasıl mahluk değilse, Kur'an da mahluk değildir. Öte yandan insan mahluk olduğu için, onun sıfatları ve sıfatlarının taalluk ettiği şeyler de mahluktur. 3. Haberlerden Deliller: "Amr b. Dinar şöyle der: Resulullah'ın ashabı arasında ve diğerleri yanında yetmiş senem geçti. Onlar diyorlardı ki: Allah halik, geri kalan şey mahluktur. Kur'an ise kelamullahtır. O'ndan çıktı yine O'na dönecektir".[691]

Abdulkadir Geylani de, "Bir kimse Kur'an'ın lafzı mahluktur derse, Allah'ı inkar etmiş olur. Böylesi ile sohbet edilmez, birlikte yemek yenilmez, evlenilmez, komşu bile olunmaz. Aksine bu gibi kişiler terk edilir, küçümsenir, ardında namaz kılınmaz. Şahitlikleri kabul edilmez. Nikahta velayetleri muteber tutulmaz, öldüklerinde cenaze namazları kılınmaz. Böyle birisi yakalanırsa, tıpkı irtidad eden bir kimse gibi, üç kere tevbeye davet edilir. Tevbe

---

[689] Darimi, Ebu Said, *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, s. 336 vd.
[690] Tirmizi, *Sünen*, Fezailu'l-Kur'an, 25; ed-Darimi, *Sünen*, Fezailu'l-Kur'an, 6.
[691] Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 324 vd.

etmezse katledilir. İmam Ahmed'e, 'Bir kimse, Kur'an'ın lafzı mahluktur derse, ne lazım gelir', diye soruldu. 'Kafir olur' diye cevap verdi. Yine Ahmed, 'Allah'ın kelamı olan Kur'an mahluk değildir ama onun okunması mahluktur, diyen kafir olur" demektedir.[692]

Sabuni de Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğunu ve mahluk olmadığını beyan ederek bu meselenin Ehl-i Sünnet ve muhalifleri arasında şiddetli tartışmalara konu olduğunu söylüyor. Ehl-i Hadis'in Kur'an'a mahluk diyenin kafir olduğu görüşünde olduklarını belirterek bu konudaki rivayetlere yer veri[693] ve Kur'an'ı telaffuz konusuna geçer ve "Kur'an'ı telffuzum mahluktur" diyenin Kur'an mahluktur demek olacağını beyanla böyle söyleyen kimsenin cahil, sapık kafir olacağı şeklindeki rivayetlere yer verir. Bu konuda Ahmed b. Hanbel'den rivayet edilen "Lafziyye cehmiyyedir" sözünü nakleder ve "Kur'anı telaffuzum mahluktur diyen kimse cehmidir; kim de gayri mahluk derse o da müptedidir" ve "Lafziyye cehmiyyeden daha kötüdür" rivayetine yer verir ve bu son sözü Selefin bu lafz konusunda hiç konuşmadığını bu sebeple o konuda söz söylemenin bidat olduğunu, bu konuda uygun olanın Selef imamlarının dediği gibi Kuran Allah'ın mahluk olmayan kelamıdır demek olduğunu kim mahluktur derse o kimsenin kafir olduğunu belirtir. Bu konuda Ehl-i Hadis arasında da tartışma olduğunu ancak bunun gerçekte lafzi bir tartışma olduğunu belirtir. Onların Allah'ın kelamının mahluk olmadığı, kulların Kur'an'ı okurken çıkardıkları sesin mahluk olduğu konusunda ittifak ettiklerini belirtir.[694] Abdulğani el-Makdisi "Selef imamları ve haleften onlara uyanlar; Kur'an'ın mahluk olmadığı, mahluk olduğunu söyleyen kimsenin kafir olduğu konusunda icma ettiklerini" söyler.[695] Bu yorumlar karşısında sünni kelamcıların bu nevi dar ve müsamaha tanımaz görüşlere sahip olan aşırı Selefileri, yani Hanbelileri Haşeviye, Mücessime ve Müşebbihe saymaları, normaldir. Bu, bir etki-tepki meselesidir.[696]

---

[692] Abdulkadir Geylani, *el-Gunye*, s. 52, Beyrut ts.

[693] Sabuni, *Akidetu's-Selef*, s. 66-72, 165-174.; Bk. Buhari, *Halku Efali'l-İbad*, s. 29; Acurri, *eş-Şeria*, 79; Eşari, *el-İbane*, 76; Lalekai, *Şerhu Usuli İtikad*, II/248.

[694] Sabuni, Akidetu's-Selef, s. 71-72; 172-174.

[695] Abdulğani el-Makdisi "Kitabu's-Sıfat", s. 95. Kuran'ın mahluk olduğunu söyleyen kimsenin tekfiriyle ilgili olarak bk. Acurri, *eş-Şeria*, s. 78-82; Beyhaki, *el-Esma ve's-Sıfat*, I/385, 388, 390; Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 173-178; Lalekai, *Şerhu Usul*, II/313-322.

[696] Bu konudaki örnekler ve benzer değerlendirmeler için bk. Uludağ, İslam Düşüncesinin Yapısı, s. 39-44. Halku'l-Kur'an meselesi klasik kelam kitaplarında yeraldıktan başka müstakil bazı kitaplara da konu olmuştur. Bunlardan bazıları Buhari'nin *Halku Efali'l-İbad*'ı, İbn Kuteybe'nin *el-İhtilaf fi'l-Lafz*'ı, Ebu Cafer el-İskafi'nin *İsbatu Halki'l-Kuran ve er-Red men enkere Halku'l-Kur'an*'ı (İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 213), İbrahim el-Harbi'nin *Risale fi enne'l-Kur'an gayru mahluk*'u (Sezgin, GAS, VIII/171), İbnu'r-Ravendi, Ebu Musa el-Murdar, İbn Keysan el-Esam, Hişam b. el-Fuvatî, Humeyd b. Said b. Bahtiyar gibi müelliflerin *Halku'l-Kur'an* adlı kitapları (İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 207, 214, 217, 220), Ebu Ya'la el-Ferra'nın *İzahu'l-Beyan fi meseleti'l-Kur'an*'ı (İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sünne*, II/74), Abdulkadir el-Bağda-di'nin *Nefyü Halki'l-Kur'an*'ı (Subki, VI140), Fahreddin er-Razi'nin *Halku'l-Kur'an beyne'l-Mutezile ve Ehli's-Sünne*'si (nşr. Ahmed Hicazi es-Sekka, Beyrut1992), Muhammed el-Vefai'nin *Vazıhu'l-burhan fi'r-Red ale'l-kailin bi-halki'l-Kur'an*'ı (*İzahu'l-Meknun*, II/699), İbnu'l-Cevheri'nin *ed-Dürrü'n-nazi fi tahkiki'l-Kelami'l-Kadim*'i (age. I/453), Abdülfettah Ebu Gudde'nin *Meseletü Halki'l-Kur'an ve eseruha fi sufufi'r-ruvât*'ı (Halep. Ts.) ve Ahmed b. Süleyman en-

b. İSTİVÂ

Lügatte, eğri bir şeyin düzeltilmesi, bir kimsenin gençlik devresinin sona erip, erişkinlik çağına girmesi, bir şeye dönmek, yönelmek, bir şeyin üzerinde olmak, üzerine çıkmak, hayvanın sırtı veya evin çatısı gibi bir şeyin üzerine çıkmak, oturup yerleşmek, ve istila etmek [697] manalarına gelen "İstiva"nın, Kur'an'ın bir çok ayetinde Allah'a izafe edilmiş olması,[698] bu konunun da sıfatlar konusu içerisinde ele alınmış olmasının başlıca nedeni olsa gerektir.[699]

Kaynaklar, istiva ile ilgili olarak pek çok hadisçinin görüşünü bize nakletmişlerdir. Selef ve Ashabu'l-Hadis adı altında, onların konuyla ilgili görüşlerine genel ifadeler içerisinde değinmişlerdir. Kurtubi, "Selef-i Salihin"in, Allah'ın hakikaten Arş üzerinde olduğunu kabul ettiklerini söylerken,[700] İbn Teymiyye de, ilk üç asırda, Allah'ın Arş üzerinde olduğuna dair görüşün son derece yaygın olduğunu belirtmekte,[701] İbn Abdi'l-Berr ise bu konuda, Sahabe ve Tabiun Alimlerinin icmaından bile bahsetmektedir.[702] Gerçekten de, o devirde yaşamış olan Evzai, pek çok sayıda Tabiun'un hayatta olduğu bir devirde, kendilerinin Allah'ın Arş'ı üzerinde olduğunu kabul ettiklerini ve Tabiun'un buna herhangi bir itirazda bulunmadığını söylemekle[703] İbn Abdi'l-Berr'i doğrulamış bulunmaktadır. Ebu Nuaym el-İsfehanî de, "el-İ'tikâd" adlı eserinde, "Selef"in akaid esaslarını ele alırken, onların Allah'ın Arş üzerine istiva etmesiyle ilgili görüşlerine de temas etmekte ve istiva konusundaki hadisleri kabul ettiklerini, ancak bu kabullerinin, keyfiyetsiz, temsil ve teşbihten uzak olduğunu belirtmekte, ayrıca bunun üzerinde "Selef"in icmaı bulunduğundan bahsetmektedir.[704] Zeynüddin Meriyy el-Makdisi, "Selef, isitva konusunda, tefvîd ilkesine uyarak, istivaya inanmakla birlikte, onun bilgisini Allah'a bırakıyorlar ve müteşabihe dalmamak konusunda geçerli olan adetleri üzere bu konuda bir şey söylemiyorlar diyor".[705]

Bu görüşleri ileri sürdüğü belirtilen "Selef"in Hanbeliler'in de dahil olduğu, hatta selefi meydana getirenlerin büyük çoğunluğunun Ashabu'l-Hadisten ibaret olduğu muhakkak-

---

Neccad'ın *er-Red ala men yekülüel-Kur'an mahluk* (Kuveyt 1980) ile Ahmed Abdurrahman İbrahim'in *Halku'l-Kur'an* (Kahire 1986) adlı eserleri zikredilebilir. Yavuz, "Halku'l-Kur'an", DİA, XV/375.

[697] Bk. İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, XIV/414.

[698] Kur'an'da iki yerde (2/Bakara-29 ve 41/Fussilet-11) Allah'ın gökyüzüne istiva ettiği belirtilmiş, kalan bütün ayetlerde O'nun, Arş üzerine istivasından bahsedilmiştir. Bk. 7/Araf-54; 10/Yunus-3; 13/Ra'd-2; 20/Taha-5; 25/Furkan-59; 32/Secde-4; 56/Vakı'a-4; 57/Hadid-4.

[699] İstiva konusunda, hadislerin çok önemli bir rol oynadığını, ileride Ashabu'l-Hadis'in bu konudaki görüşleriyle ilgili rivayetleri incelerken göreceğiz. Her ne kadar istivadan bahseden bazı hadisler elimizde mevcut ise de, (bk. Beyhaki, *el-Esma ve's-Sıfat*, s. 357-358; 417; İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, s. 107; İbn Fürek, *Müşkilu'l-Hadis*, s. 193-194) Ashabu'l-Hadis'in büyük çoğunluğunun, genellikle istiva ile ilgili ayetler üzerinde durmuş olmaları sebebiyle, Kur'an'ın bu konuda başlıca etken olduğunu söylemek gerekir.

[700] Kurtubî, *el-Cami li-Ahkami'l-Kur'an*, VII/219.

[701] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/164.

[702] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/87, 193.

[703] Zehebi, *Tezkire*, I/180; İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/39; İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, XIII/342.

[704] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/191, 60. Wensinck, *The Muslim Creed*, s. 116.

[705] Zeynüddin Meriyy el-Makdisi, *Ekavilu's-Sıkat*, s. 120.

tır.[706] Bu konuda bilgi verenlerin en eskisi olan Eşarî, Ashabu'l-Hadis'in, Allah'ın Arş üzerinde olduğuna inandıklarını[707] ve bu konuda Allah'ın Kur'ân'da belirttiğinin (Taha-5) dışında hiçbir şey söylemediklerini ve istivayı "bi-la keyf" kabul ettiklerini zikreder.[708] Keza Ashabu-l-Hadis'in, Allah'ın Arş üzerinde olduğuna inandığı, Sabuni tarafından da belirtilmiştir.[709]

Allah'ın Arş üzerinde istiva ettiğini kabul ve bunun bi-la keyf olduğunu tasrih eden Ashabu'l-Hadis mensupları arasında, Rabiatu'r-Re'y, Malik b. Enes, İbnu'l-Macişun, Ahmed b. Hanbel, Şafi'î, Sufyan es-Sevri, Abdullah b. el-Mübarek gibi isimler zikredilmektedir.[710]

İstiva konusundaki rivayetler, Sahabe'ye kadar götürülür. Sahabe'den sadece Ümmü Seleme'den, onun, "İstiva malum, keyfiyeti meçhul, akılla kavranamaz, bunu kabul etmek iman, hakkında soru sormak ve araştırmak bidat, inkar etmek küfürdür" dediği nakledilir.[711] Birçok müellif tarafından zikredilmiş olmasına rağmen, İbn Teymiyye gerek mevkûf, gerek merfû' olarak nakledilmiş olan bu rivayetin isnadlarından hiçbirinin itimad edilebilir cinsten olmadığını belirtmektedir.[712] Daha sonraları, Rabiatu'r-Re'y'in kullandığı, ondan da Malik b. Enes'in aldığı görülecek olan, istiva ile ilgili ve Ümmü Seleme'ninkinin tam bir kopyasından ibaret olan bu izah şeklinin, Ümmü Seleme'ye izafe edilmiş olmasını; ancak, Rabia'nın ortaya atıp daha sonra Malik'in yaygınlaştırdığı bu formüle, Ashab'dan bir kaynak temin etme ve bu suretle değerini arttırmak isteme gayretinin bir sonucu olarak izah etmek mümkündür.

Tabiundan da, istiva konusunda birkaç rivayet vardır. Ancak bu rivayetler içerisinde, mesela Şa'bi'nin, Allah'ın Arşı doldurduğunu söylediğini ifade eden bir rivayet gibi uydurma

---

[706] Bk. İbn Teymiyye, *Şerhu Hadisi'n-Nüzul*, s. 21. Rabiatu'r-R'ey, Malik b. Enes, İbnu'l-Macişun ve Ahmed b. Hanbel "Selef"ten gösterilmektedir. Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, XIII/343.

[707] Eşarî, *Makalat*, s. 290.

[708] Eşarî, *Makalat*, s. 211.

[709] Sabuni, *Akidetu's-Selef*, s. 109-110; 72-74, 175-191(Tez). Allah'ın Arş üzerinde olduğu, bunun keyfiyetinin meçhul olduğu fikri, sadece Ashabu'l-Hadis'e de münhasır olmayıp, onların dışında da bu fikri benimseyenlerin bulunduğunu da kaynaklardan öğreniyoruz. Ashabu'l-Hadis'in dışında, Ebu Hanife (Bk. Wensinc, *The Muslim Creed*, s. 116; İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/47, 48, 49, 140) ile Ebu Yusuf (Bk. İbn Teymiyye, age.,V/54, 140), İbn Teymiyye, Allah'ın Arş üzerinde olduğu fikrinin, Ebu Hanife'nin ashabı arasında yaygın olduğuna dair pek çok rivayetin bulunduğunu da belirtir. Ancak Ebu Hanife'nin kendi eserlerinde böyle bir fikir bulunmamaktadır.) Keza "Medine Fukahası"nın (Bk. el-Bağdadi, *Usulu'd-Din*, s. 112-113); Arap dilcisi el-Asmai'nin (Bk.Bağdadi, *Usulu'd-Din*,113), Sûfiyye ve zahidlerden Yahya b.Muaz er-Razi (Bk.İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/49); ve Muhammed b. Musab ez-Zahid'in (Bk, İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/296) ve Şafi'înin ashabından ve Ashabu'l-Hadis'in akidesini kelamî metotlarla müdafaaya çalışanlardan Abdulaziz b. Yahya el-Kinani el-Mekki'nin (Bk. İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/139-140 ve 314-317), Allah'ın Arş üzerinde olduğunu kabul ettiklerini, ancak bunun keyfiyeti ile uğraşmadıkları ve teviline girişmedikleri zikredilmektedir.

[710] İbn Teymiyye, *Şerhu Hadisi'n-Nüzul*, s. 21; *Mecmuu Feteva*, V/519; Beyhaki, *el-Esma ve's-Sıfat*, s. 408-410; Zehebi, Kitabu'l-Uluvv (*el-Menar*, XVII/661-662); Kadî Ebu Ya'lâ, *el-Mu'temed fi Usuli'd-Din*, s. 55.

[711] Lalekai, *Şerhu Usuli's-Sünne*, III/398; İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, XIII/406; Suyuti, *el-İtkan*, II/7; Kurtubi, *el-Cami'*, VII/220; Sabuni, *Akidetu's-Selef*, s. 110; Kadi Ebu Ya'lâ, *el-Mutemed*, s. 55. Bu konudaki farklı rivayetler için bk. Zeynüddin Meriyy el-Makdisi, *Ekavilu's-Sıkat*, s. 120. O Bu ifadelerin "merfu hadisin hükmü olduğunu, benzer bir ifadenin reyle ifade edilemeyeceğini" söyler. Bk. age. s. 20.

[712] İbn Teymiyye, *Şerhu Hadisi'n-Nüzûl*, s. 32. Bk. Lalekai, *Şerhu Usuli's-Sünne*, V/664.

olanlarına da rastlanmaktadır.[713] Bunun dışında özellikle Rabiatu'r-Re'y'e işaret etmek gerekir ki, kendisinden sonrakiler üzerinde icra etmiş olduğu etki sebebiyle onun üzerinde durmak gerekir. Mevcut rivayetlere göre, daha önce Ümmü Seleme'ye atfedildiğini gördüğümüz mezkur formülün Rabia'ya ait olduğu anlaşılmaktadır. Zira bu formülü -Ümmü Seleme'den gelen fakat itimada layık olmayan rivayetler dışında- Rabia'dan önce herhangi bir kimsenin kullanmış olduğu bilinmemektedir. Kaynaklarda ilk olarak Rabia'ya izafe edilmiş olduğu için, bu formülü ilk olarak ortaya atanın o olduğunu söylemek gerekmektedir.[714]

Rabia'nın istiva ile ilgili bir çok soruya verdiği bu cevap, önemsiz farklılıklarla birçok kaynak tarafından zikredilmiştir. Bu cevapta o, istivanın manasının bizce meçhul olmadığını, ancak Allah için söz konusu olunca, keyfiyetinin bilinemeyeceğini ve meçhul olduğunu, Allah'ın bu hususu bize, peygamberleri vasıtasıyla tebliğ ettiğini ve bize gerekenin sadece onu tasdik etmekten ibaret olduğunu diğer rivayetlerde ise, istivaya iman etmenin vacip, mahiyetini öğrenmek için soru sormanın bidat olduğu belirtmektedir.[715]

İstiva ve bütün sıfatlar hakkında "tevfiz" ilkesinin veciz ve özlü bir ifadesi olan bu formülün, daha sonra Malik b. Enes tarafından da aynen alındığı[716] ve kendi görüşü olarak Rabia'yı ikinci plana bırakacak kadar şöhret kazandığı görülmektedir. Bu sebeple istivaya değinen müellifler, Rabia'dan ziyade Malik'in görüşü olarak bu formülü zikretmişlerdir. İstiva konusunda, hocası Rabi'a'dan etkilendiğini gördüğümüz Malik b. Enes'e gelince, rivayete göre, Ehlu'l-Bid'a'dan olması muhtemel birinin, kendisine Allah'ın istivasının nasıl olduğunu sorması üzerine, buna son derece öfkelenmiş ve daha sonra yanından uzaklaştırılmasını istediği bu adama, şu karşılığı vermiştir: "İstivanın mahiyeti akılla kavranamaz; Allah'ın istiva ettiği malumdur; buna iman etmek şarttır, keyfiyeti hakkında soru sormak ise bidattir".[717]

---

[713] Takıyu'd-Din el-Hısnî, *Defu Şübehi men şebbehe*, s. 12-14.

[714] Kırbaşoğlu, agt. s. 371. Rabia'dan dört yıl sonra vefat eden er-Rabi' b. Enes (140/) de (Bk. İbn Hacer, *Tehzib*, III/238-239) istivayı, "bir şeyin üzerine çıkma" manasına almış ve 2/Bakara-29 ayetindeki, Allah'ın semaya istivasının, onun üzerinde olması manasına geldiğini söylemiştir. (Bk. Taberi, age., I/191). Taberi'nin bu rivayeti, istivanın "uluvv ve irtifa" manasına geldiğini söyleyenlere ayırdığı bölümde zikretmişse de, er-Rabi'in bu ifadesini, onun Allah'ın göğe yükseldiğini kastettiği şeklinde anlamak da mümkündür.

[715] "el-İstivau gayru meçhulün ve'l-keyfu gayru makulün ve min Allahi er-Risaleti ve ale'r-Rasuli el-belağu ve aleyna et-tasdiku (ve'l-imani bihi vacibun ve's-sualu anhu bidatün.": Bk. Zehebi, *Tezkire*, I/158; İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/40, 139 ve 44; Suyuti, *el-İtkan*, II/7; İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, XIII/342.

[716] Ebu Hamid b. Merzuk, *Beraetu'l-Eşariyyin*, I/11-12.

[717] "el-keyfu gayru ma'kul-un ve'l-istivau minhu gayru meçhulün ve'l-İmanu bihi vacibun ve's-sualu anhu bidatun ve innî le-ehafu en tekune dallen". Malik b. Enes'in cevabının, naklettiğimiz bu şekli, elimizde mevcut en eski kaynak olarak Osman b. Said ed-Darimi'nin *er-Red ale'l-Cehmiyye*'sinde (s. 27) bulunmaktadır. Malik'in bu cevabının küçük farklarla zikredildiği diğer kaynaklar ise şunlardır: Beyhaki, *el-Esma ve's-Sıfat*, s. 408; *el-İtikad*, s. 43; İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/40-41; 144; 390, 500-501; *Şerhu Hadisi'n-Nüzul*, s. 32; Zehebi, *Tezkire*, I/209; Kitabu'l-Uluvv (*el-Menar*, XVII/665); İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, XIII/342-343; Suyuti, *el-İtkan*, II/7; Aliyyu'l-Kari, *Mirkatu'l-Mefatih*, I/188; Takıyuddin el-Hısni, *Defu Şübehi men şebbehe*, s. 9, 18; Ebu Hamid b. Merzuk, *Beraetu'l-Eşariyyin*, I/11-12. Darimi, Malik'in bu sözünü zikrettikten sonra şu açıklamada bulunmuştur: "Malik'in dediği doğrudur; Allah ile ilgili 'sıfat'ların keyfiyeti akılla kavranamaz. Allah'ın istivasını bilmemek mümkün değildir, zira Kur'an'ın birçok ayetinde istivadan kısmen bahsedilmektedir. (*er-Red*

Görüldüğü gibi Malik bu ifadesiyle yeni bir şey getirmemiş ve sadece Rabia'nın formülünü aynen tekrarlamakla yetinmiştir. Sadece Suyuti'nin el-İtkan'ında zikrettiği ve Beyhaki tarafından nakledildiğini söylediği bir rivayet biraz farklı olup, bu rivayette onun, "Allah kendisini nasıl anlattıysa öyledir, "nasıl?" denemez; O'na "nasıl?" sorusu sorulmaz" cevabını verdiği görülür[718] ki bunun, önceki rivayette zikredilenin dışında başka bir münasebetle verilmiş bir cevap olması da mümkündür. Her halükarda, iki cevap arasında fark olmadığı görülmektedir; her iki rivayet de aynı hususları ifade etmektedir. Şafii de istiva hakkında sorulan bir soruya "Bu Kur'an'ın müteşabihlerindendir. Ona inanırız, manalarını araştırmayız" ve "Teşbihsiz iman ettim, temsilsiz tasdik ettim, onu anlamak istemiyorum, ona dalmaktan kesinlikle kaçınırım" demiştir.[719]

Abdullah b. el-Mübarek de, kendisine Allah'ı nasıl bilmek gerektiği şeklinde sorulan bir soruyu, Allah'ın yedinci kat semada, arşı üzerinde olduğunu; Cehmiyye'nin Allah'ın her yerde olduğunu ileri sürmesine karşı, kendisinin ise sadece "O, O'dur" dediğini görüyoruz.[720] Buraya kadar, onun istivayı kendinden öncekilerden farklı bir şekilde ele almış olduğu söylenemez. Ancak, Allah'ın yedinci kat semada ve arşı üzerinde oluşu ile ilgili olarak sorulan diğer bir soru dolayısıyla Abdullah b. el-Mübarek, Allah'ın arş üzerinde oluşunu "hadd (sınırlama)" ile kabul edip etmediği sorusuna müspet cevap vermiş ve bunu "had" ile kabul ettiğini tasrih etmiştir.[721] Ancak "hadd" ile onun kastettiği mananın pek açık olduğu söylenemez. Beyhaki bu rivayeti nakleder ve buradaki "hadd" ile, "nakli delil"in kastedilmiş olduğunu söyler.[722] Yine bu rivayeti nakleden Darimi, buradaki "hadd"in, Allah için söz konusu olduğunu açıkça belirtmiş ve İbnu'l-Mübarek'in lehinde delil olarak, meleklerin arşın etrafını sardığını ifade eden ayetleri[723] zikretmiş ve bunların "hadd"i açıkça desteklediğini söylemiştir.[724]

"Hadd" ile ilgili bu ifadenin, İbn Teymiyye tarafından nakledilen diğer bir varyantında, İbn Mübarek'in, "Allah'ı Hadd ile biliriz. Ancak, O'nun sınırını O'ndan başkası bilemez" dediği görülmektedir.[725] Bu ifadedeki zamirin, hem arşa, hem de Allah'a ait olması mümkün olduğu için, ne kastedildiğini tam olarak tespit etmek zordur. Nitekim Ahmed b.

---

alel'l-Cehmiyye, s. 27). Bu sözde bulunan çelişkiler için bk. Nasr Hamid Ebu Zeyd, Tarihte ve Günümüzde Kur'an Tevili Sorunsalı, s. 28-29.

[718] Suyuti, *İtkan*, II/7.

[719] Zeynüddin Meriyy el-Makdisi, *Ekavilu's-Sıkat*, s. 121.

[720] Beyhaki, *el-Esma ve's-Sıfat*, s. 427; İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/51, 52, 138, 184, 390; Sabuni, *Akidetu's-Selef*, 111; Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 18, 43.

[721] Beyhakî, *el-Esma ve's-Sıfat*, s. 427; Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 43.

[722] Beyhakî, *el-Esma ve's-Sıfat*, s. 427.

[723] Darimî, onun lehine olarak bir de hadis zikretmiştir. Bk. *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 18.

[724] Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 43.

[725] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/184. "Kale bi-haddin la yelemuhu gayruhu".

Hanbel, İbnu'l-Mübarek'in "Allah'ı arş üzerinde "hadd" ile biliriz" sözü kendisine nakledildiğinde, bundan haberdar olduğunu ve bunu tasvip ettiğini söylemiş,[726] daha sonra -bunu desteklemek için olsa gerek- Bakara-210 ve Fecr-22 ayetlerini zikretmiştir.[727] Bu durum, onun "hadd"i Allah ile ilgili gördüğünü ima eder görünmekle birlikte, yine Ahmed b. Hanbel'in arşdan bahisle, Allah'ın bir arşı olup, onu taşıyanların bulunduğunu, Allah'ın arş üzerinde olduğunu ve onun sınırı bulunmadığını, sınırını ancak Allah'ın bildiğini söylemiş olması,[728] "hadd" ile kastedilenin, arşın "hadd"i, sınırı olduğunu açıklamaktadır ki bu, haddin, arş ile mi, yoksa Allah ile mi ilgili kabul edildiğini kesin olarak belirtmeyi zorlaştırmaktadır.

Abdullah b. el-Mübarek'in bu sözü, tek bir ravi, yani Ali b. el-Hasen eş-Şakik tarafından nakledilmiştir. O'nun ise, önceleri Ehlu'l-Kitap ile münakaşalara giriştiği, hatta Tevrat ve İncil'i yazdığı kaydedilmektedir.[729] İncil ve Tevrat ile meşguliyeti, kendisinin Hıristiyanlık ve Yahudilikte hakim olan teşbih inancının tesirinde kalmasına sebep olmuş ve bundan dolayı, "hadd" kavramıyla ilgili bir soruyu İbn Mubarek'e -bunu telkin eder bir tarzda- sorarak, ona da kabul ettirmeye çalışmış olması da düşünülebilirse de; en doğrusu, "hadd" konusu gibi, ne Kur'an'da ne de hadislerde geçen bir kavramı, sıfatlar konusuyla ilgili olarak kullanmış olmasının, Abdullah b. el-Mübarek için bir tenkit konusu teşkil ettiğini kabul etmektir.[730] İbnu'l-Mübarek'in "hadd" ile ilgili ifadesinde, Darimi'nin bununla ilgili yorumunda, teşbihe eğilimli olduklarını veya bu intibaı uyandıracak bir ifade kullanmış olduklarını belirtmek gerekir.

Abdurrahman b. Mehdi, Cehmiyye'nin inkar ettiği hususlar arasında, Allah'ın arş üzerinde oluşunun da yer aldığını,[731] Yezid b. Harun ve Abdullah b. Mesleme el-Ka'nabi Rahmanın arş üzerine istiva ettiğine dair ayete, âmme'nin[732] anladığından başka bir mana verenlerin Cehmi olduğunu söylemekle,[733] istivayı, tevil etmeksizin bilinen manada anladıklarını belirtmişlerdir. Cehmiyye'nin istivayı inkarına karşı çıkan diğer bir hadisçi Ahmed b. Hanbel'in hocalarından Said b. Amir ed-Dubai, Cehmiyye'den bahsedilince, onların inançlarının Yahudi ve Hıristiyanlardan kötü olduğunu, zira, Müslümanlar gibi, Yahudiler, Hıristiyanlar ve diğer din müntesipleri, Allah'ın arş üzerinde olduğunu söylerken, Cehmiyye-

---

[726] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/164, 184; İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/250.
[727] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/164; İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/250. el-Esrem tarafın dan nakledilen aynı rivayette Ahmed b. Hanbel, "Bizce de bu şekildedir" demekte; İbn Teymiyye de, Ahmed b. Hanbel'in "hadd"i kabulünün, sahih ve sabit olduğunu söylemektedir. Bk. İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/184.
[728] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/32.
[729] Zehebi, *Tezkire*, I/370.
[730] Bk. İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/267'de eserin naşiri Muhammed el-Fiki, Abdullah b. el-Mübarek'in bu söz konusu ifadesini, bu açıdan tenkit etmektedir.
[731] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/184.
[732] Zehebi, "âmme" ile, "âmmetu ehli'l-ilm"in kastedildiğini belirtir. Kitabu'l-Uluvv,(*el-Menar*,XVII/663).
[733] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/148-149, 184; Zehebi, Kitabu'l-Uluvv (*el-Menar*, XVII/663).

nin, O'nun hiçbir şeyin üzerinde olmadığını ileri sürdüklerini söyler.[734] Yezid b. Harun'un, istivayı herkesin anladığının dışında anlamaya kalkışanların Cehmi olduğu yolundaki görüşünü, el-Humeydi de, Allah'ın arş üzerine istiva ettiğine dair ayetin ifade ettiği mananın dışında herhangi bir anlayışa sahip olanın, Allah'ın sıfatlarını iptal etmek isteyen bir Cehmi olduğunu söyleyerek tekrarlamış olur.[735] Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam'ın, istivanın yükselme manasına geldiğini söylediği nakledilmektedir.[736] Buna, Allah'ın arş üzerinde olduğunu kabul eden Hişam b. Ubeydullah er-Razi'nin de ismini ilave edebiliriz ki;[737] bütün bunlar, Ashabu'l-Hadis'te, istivanın malum manasında anlaşılması yolunda hakim bir kanaatin bulunduğunu göstermektedir. Ali b. el-Medini kendisine, "Ehlu'l-Cemâa"nın akidesi sorulduğunda, onların Allah'ın göklerin üzerinde, arş üzerine istiva ettiğine inandıklarını da söylemiştir.[738]

İbn Teymiyye, Abdullah b. el-Mübarek ve Ahmed b. Hanbel gibi, İshak b. Rahaveyh-in de, istivanın "hadd" ile olduğunu kabul ettiğini söylerse de,[739] bu konuda herhangi bir rivayete dayanmayışı, onun bu açıklamalarının değerinin münakaşa edilebileceğini göstermektedir. İbn Ebi Şeybe'ye gelince, onun "Kitabu'l-Arş"da, Allah'ın kendisinin, yeryüzünden gökyüzüne, gökyüzünden de Arşa çıkıp, sonra arş üzerine istiva ettiğini söylediği nakledilmektedir.[740] İstiva ile ilgili olarak İshak b. Rahaveyh, istiva esnasında Allah'ın ayakta mı durduğunu, yoksa oturduğunu mu kabul ettiğine dair bir suale karşılaşmış ve buna, "ayakta durmaktan yorulmaz ki, otursun; oturmaktan yorulmaz ki ayağa kalksın, senin bunu değil, başka şeyleri öğrenmeye ihtiyacın var" cevabını vermiş[741] ve bu ifadesiyle Allah'ın yorulmasının söz konusu olmadığını, dolayısıyla, böyle bir sualin O'nun için yersiz olduğunu ifade etmek istemiştir. O, başka bir vesileyle de, Allah'ın insana her halükarda şah damarından daha yakın olduğunu, böyle olmakla beraber, arş üzerinde de istiva etmiş olduğunu belirtir.[742]

Ahmed b. Hanbel istiva, arş, maiyye konularını uzun bir ifadesinde muhaliflerine cevap olacak şakilde şöyle değerlendirir: Bidatçi ve sünnete muhalif " Nerede olursanız olun O sisinle beraberdir" (Hadid-4) ve "Aralarında gizli gizli konuşan her üç kişinin dördüncüsü mutlaka O'dur ve her beş kişinin altıncısı; ister daha az isterse çok olsunlar ve nerede bulunurlarsa bulunsunlar O'nsuz olamazlar" (Mücadele-7) ayetlerini delil getirir ve "Bunlar

---

[734] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/52, 238,184.
[735] Zehebi, *Tezkire*, I/414.
[736] Suyuti, *İtkan*, II/7.
[737] Bk. İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/49.
[738] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/49, 140. "Ehlu'l-Cemâ'a'nın itikadı (kavl) sorulduğunda: Dedi: Onlar ru'yete, Allah'ın Kelam sıfatına ve Allah'ın gökler üzerinde Arşa istiva ettiğine inanırlar."
[739] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/184.
[740] İbnu'l-Cevzi, *Defu Şübehi't-Teşbih*, s. 75.
[741] Zerkeşî, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, II/78.
[742] Zehebi, Kitabu'l-Uluvv (*el-Menar*, XVII/784-785).

ilmiyledir. Çünkü Allah Arş üzerindedir. Allah mahlukatından ayrı iken, Yedi kat semanın üzerinde, Arş üzerinde bunların hepsini bilir. Hiçbir mekan onun ilminden hali değildir. Onun sınırı yoktur. Allah haddiyle bilir" demektedir.[743]

Allah'ın arş üzerinde olduğunu Ahmed b. Hanbel de kabul eder.[744] Onun istivayı sıfatı zatiyye veya fi'liyye olarak kabul ettiği ileri sürülmüş olmalıdır ki, Takıyuddin el-Hisni, Ahmed b. Hanbel'in böyle bir ayrımda bulunduğunu veya onun, istivanın zahiri manasını kastettiğini ileri sürenlerin ona iftira ettiklerini söyleme gereğini hissetmiştir.[745] Hanbel b. İshak'ın, Ahmed b. Hanbel'in, sınırlama ve tavsifte bulunmadan, keyfiyetine temas etmeksizin, Allah'ın arş üzerinde olduğunu kabul ettiğini rivayet etmiş olması;[746] yine Zehebi'nin istivadan bahisle onun, hangi cihetten olursa olsun Allah'ın mahlukatına benzemediğini kabul ettiğini söylemesi,[747] keza ona izafe edilen *el-İtikad* adlı eserde zikredildiğine göre, istivanın, temas ve dokunma şeklinde olmadığını[748] ve Allah için sınırdan bahsedilemeyeceğini belirtmesinin,[749] Hısnî'yi doğruladığı görülmektedir. Ancak *el-İtikâd* da, onun istivayı, yükselme manasında kabul ettiği de zikredilmekte ve Allah'ın her şeyden yüce olduğunu, her şeyin fevkinde bulunduğunu, Allah'ın istiva ayetinde özellikle arşı zikretmesinin ise, onun varlıkların en yükseği ve üstünü olmasından dolayı olduğunu söylediği görülmektedir.[750]

Ahmed b. Hanbel'in istiva konusundaki görüşüne dair verdiğimiz bu bilgiler, muhtelif eserlerde yer alan rivayetlere dayanmaktadır. Ancak o, bu konuya bizzat kendi eseri *er-Red ale'z-Zenadıka ve'l-Cehmiyye*'de de temas etmiştir.[751] O, Cehmiyye'nin, Allah'ın arş üzerinde oluşunu inkar ettiğine işaret eden bir başlık altında, sadece Allah'ın her yerde olduğunu iddia eden Cehmiyye'nin görüşlerini çürütmeyi hedef almıştır. O, Allah'ın arş üzerinde olduğunu, ancak ilminin bütün mekanları kuşattığını ispat sadedinde pek çok ayetin yanısıra, müşahhas bazı örnekler verme yoluna da gitmiş ve içinde berrak su bulunan bardağa bakan bir kimsenin, bardağın içinde olmamasına rağmen, yine de onun içindeki her şeyi görmesini, ve bir ev inşa edip, kapıları kilitleyen bir kimsenin, dışarıda olmasına rağmen evin kaç odası olduğunu, her birinin genişliğini bilmesini örnek vermiştir.[752]

---

[743] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/32.
[744] Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 135-137; İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/377.
[745] Takıyuddin el-Hısni, *Defu Şübeh*, s. 6-7; 2b; Ebu Hamid b. Merzuk, *Beratu'l-Eşariyyin*, I/12
[746] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, VI/164. Ayrıca bk. Hallal, *el-Akide*, s. 107.
[747] Zehebi, Kitabu'l-Uluvv (*el-Menar*, XVII/783). (Bk. Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar*, s. 145 (Dipnot, 418).
[748] Bk. İbn Ebi Ya'lâ, *Tabakât*, II/256; Hallal, *el-Akide*, s. 108.
[749] İbn Ebi Ya'lâ, *Tabakat*, II/256; Hallal, *el-Akide*, s. 108.
[750] Bk. İbn Ebi Ya'lâ, *Tabakat*, II/256; Hallal, *el-Akide*, s. 108.
[751] Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenadıka*, s. 135-137; Bkz. s. 138 vd.
[752] Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenadıka*, s. 137. Ayrıca o Allah'ın her yerde zatıyla olduğu yolundaki iddiaya da mekanların sınırlı olmasını delil getirerek "Allah arştadır, ilmiyle her yerdedir; hiçbir şey onun ilminden hali değildir" der. Hallal, *el-Akide*, İbn Ebi ya'la, *Tabakat*, II/256.

Huşeyş b. Asram ise, bir yerde Allah'ın semaya istiva etmesini inkar eden Cehm'in bu görüşünü reddetmek gayesiyle, Bakara-29 ayeti ile, Allah'ın arş üzerine istiva ettiğini ve semaya istivanın, O'nun gökleri yedi tabaka halinde yaratması manasına geldiğini belirten iki rivayeti zikretmekle yetinir.[753] O, istiva ve Allah'ın arş üzerinde oluşu konusunu geniş olarak, başka bir yerde, müstakil bir bölüm halinde ele almıştır.[754] Bu bölümde, istiva ve Allah'ın arş üzerinde olması gibi konularda, Cehm'in olumsuz ve inkarcı bir tavır yakınmış olduğunu belirterek konuya giren Huşeyş, Cehm'in bu görüşünü reddetmek gayesiyle bu hususların ispatına çalışır ve Allah'ın arş üzerinde olduğuna ve istivaya dair pek çok ayeti zikreder ve Kur'an'ın bir ayetini inkar edenin, onun tamamını inkar etmiş olacağını, bunun gibi ayetlerde zikri geçen arşı inkar edenin de, Kur'an ve Allah konusunda küfre sapmış olacağını vurgular,[755] bunu doğrulamak için, arş ve Allah'ın arş üzerinde oluşuyla ilgili rivayetlere geniş bir şekilde yer verir.[756] Bunu yaparken onun, Ka'bu'l-Ahbar ve Vehb b. Münebbih'ten rivayet edilen İsrailiyyâta da yer vermekte herhangi bir beis görmediği dikkati çeker.[757] Bu arada, Cehm'in, "Kürsi"yi de inkar ettiğini belirterek, bunun da ayet ve hadislerle ispatına ve bu suretle Cehm'i reddetmeye çalışır.[758] Bu kısımda onun, Allah'ın kürsi üzerinde oturduğunu ifade eden bir rivayete yer vermiş olmasını da tenkit etmeden geçmemek gerekir.[759]

Huşeyş'in istiva konusunu ele alırken, ayet ve hadislere önem verdiği ve görüşünü özellikle Kur'an ve Sünnete dayanarak ispata çalıştığı, görülen bir hakikat olmakla beraber, onun özellikle kullanmış olduğu rivayetler konusunda pek de titiz davranmadığı ve İsrailiyata dair haberler de dahil olmak üzere, iyi kötü, elde edebildiği bütün haberleri eserine almaktan çekinmemiş olduğu, bu rivayetler içerisinde teşbihi ifade edenlerin de bulunduğu hemen göze çarpmaktadır. Malati'nin *et-Tenbih ve'r-Redd*'inin diğer bir neşrini yapmış olan Kevseri'nin tenkidine maruz kalmasında da bu nokta rol oynamış olmalıdır. Bu tenkidi esnasında Kevseri, Huşeyş'in Allah'ın arş üzerinde oluşuna ve istivaya dair zikrettiği ayet ve hadislerin arş üzerinde maddi manada bir mekana yerleşme anlamı taşımadığını da ileri sürmüştür.[760]

---

[753] Huşeyş b. Asram, Kitabu'l-İstikame, (Malati, *et-Tenbih*, s. 101).
[754] Huşeyş b. Asram, Kitabu'l-İstikame, (Malati, *et-Tenbih*, s. 77-81).
[755] Huşeyş b. Asram, Kitabu'l-İstikame, (Malati, *et-Tenbih*, s. 78).
[756] Huşeyş b. Asram, Kitabu'l-İstikame, (Malati, *et-Tenbih*, s. 77-80).
[757] Huşeyş b. Asram, Kitabu'l-İstikame, (Malati, *et-Tenbih*, s. 79).
[758] Huşeyş b. Asram, Kitabu'l-İstikame, (Malati, *et-Tenbih*, s. 80-81).
[759] Huşeyş b. Asram, Kitabu'l-İstikame, (Malati, *et-Tenbih*, s. 81).
[760] Bkz. Malati, *et-Tenbih ve'r-Red*, (Kevseri neşri), s. 101 (dipnot, 1). "İstiva hakkındaki ayet ve hadislerde Arşa hissi istikrara ve bir mekana temekküne (oturma) delalet eden bir durum yoktur. Ancak Huşeyş'in naklettiği haberlerin Mihne sonrasında Mütevekkil'e yakın olan kimselerden rivayet edildiğini söylüyor.

Ebu Zür'a er-Razi,[761] Tirmizi,[762] İbnu'l-Ahzem el-İsfehani,[763] el-Berbehari[764] ve İbnu'l-Arabi, Ahmed b. Muhammed b. Ziyad el-Basri gibi hadisçiler,[765] istiva ve Allah'ın arş üzerinde olduğunu, ancak ilmi ile her yerde bulunduğunu ifade etmekle yetinmişlerdir.

İbn Kuteybe ise, istiva ayetleriyle ilgili olarak ortaya atılan tevilleri reddetmiş ve bu ayetlerdeki istivanın, bilinen istikrar manasına geldiğini belirtmiştir.[766] Bu suretle, Allah'ın arş üzerinde oluşunu kabul etmiş olan İbn Kuteybe, buna bağlı olarak Allah'ın her yerde olduğu görüşünü de reddetmiştir.[767]

Osman b. Said ed-Darimi istiva konusuna, gerek *er-Red ale'l-Cehmiyye*, gerek *er-Red ale'l-Merisi*[768] adlı eserlerinde geniş bir şekilde değinmiş bulunmaktadır. *er-Red ale'l-Cehmiyye*'sinde, istiva konusuna girmeden önce arşın varlığını ve buna inanmanın zaruri oluşunu ispatla işe başlar.[769] Müteakiben "Allah'ın arş üzerine istivası ve semaya yükselmesi ve yaratıklardan ayrı bulunması" başlığı[770] altında, istiva konusunu geniş bir şekilde ele alır. Onun konuyla ilgili görüşlerini kısaca şu şekilde ifade etmek mümkündür:

1. Meseleyi Cehmiyye ve istivayı inkar edişleri açısından ele alan Darimi, istiva ile ilgili bir çok ayeti zikrederek, onların bu ayetlere iman ettiklerini söylediklerini, ancak Allah'ın her yerde bulunduğunu ve istivadan onun bütün her yeri istila etmesi olduğunu kabul ederek çelişkiye düştüklerini söyler.[771] Darimi, ayet ve hadislerle arşın bütün bu yaratılanlardan önce mevcut olduğunun anlaşıldığını söyleyerek onları reddeder ve ayetlerde arşın özellikle zikrinin Allah'ın her yeri istila etmesinden farklı olduğunu, Allah'ın her yerde olduğu takdirde, Allah'ın pis yerlerde de olmasının gerekeceği, bunun ise Allah'ın bir sıfatı olamayacağını söyleyerek onların bu düşüncelerinin Kur'an, Sünnet ve icmaya dayanmadığını söyler.[772]

---

[761] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/50. "Lemma süile an tefsiri kavlihi (er-Rahmanu ale'l-Arşi isteva) fekale: tefsiruhu kema yükrau, huve ale'l-Arşi ve ilmuhu fi kulli mekanin, ve men kale gayra haza fealeyhi lanetu'llahi".
[762] Tirmizi, *Sunen*, Tefsiru'l-Kur'an, 58, r. 3298 (V/404): "Ve huve ale'l-Arşi kema vesafe fi kitabihi"; İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/50, 140'da yer alan İbn Ebi Hatim'in rivayetinde ise, "ve ilmuhu ve kudretihi ve sultanihi fi külli mekanin" ziyadesi vardır.
[763] Zehebi, *Tezkire*, II/747.
[764] İbn Ebi Ya'la,age, II/17. "Ve huve ala arşihi isteva ve ilmuhu bi-kulli mekanin, la yehlu min ilmihi mekânin".
[765] Suyuti, *el-İtkan*, II/7; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, XIV/414; *Akaidu's-Selef*, 572.
[766] İbn Kuteybe, *el-İhtilaf fi'l-Lafz*, 36-37; *Tevilu Muhtelifi'l-Hadis*, 271. *el-İhtilaf*'ı neşreden el-Kevseri, İbn Kuteybe'nin bu ifadesinin tam bir teşbih ifadesi olup; bununla onun, selefin, tefsir ve tevili reddeden "Tefvîd" yolundan ayrılmış bulunduğunu söyler. (Bk. *el-İhtilaf fi'l-Lafz*, s. 37. dipnot 1).
[767] İbn Kuteybe, *Tevilu Muhtelifi'l-Hadis*, s. 271.
[768] Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 13-29; krş. s. 8-12; *er-Red ale'l-Merisi*, s. 432, 435-439, 452, 460.
[769] Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 8-12. "Babu'l-iman bi'l-Arş".
[770] Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 13. O, bu başlıkta yer alan istiva-arşın üzerinde olma ve O'nun, yaratılmışlardan ayrı oluşu hususlarını, zaman zaman konu içerisinde tekrarlar. (age. s. 2, 15, 26, 27, 44).
[771] Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 14. Cehmiyye, Allah'ın yerleri, gökleri ve bütün varlıkları yarattığında, bütün bunlara arş adını verdiğini ve bütün bunlar üzerine istiva ettiğini (yükseldiğini) söylemektedir. (age. s. 12). Darimi ise, zikrettiği ayet ve hadislerde, arşın bütün bu yaratılanlardan önce mevcut olduğunu söyleyerek, onları reddeder. (age. s. 12).
[772] Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 14; *er-Red ale'l-Merisi*, s. 440, 454.

2. Darimi, Allah'ın her yerde insanlarla beraber oluşuna Cehmiyye'nin delil getirdiği Mücadele-7 ayetindeki beraberliğin ilim vasıtasıyla(bi-ilmihi) olduğunu ve kendileri lehine delil olduğunu ileri sürer.[773] Bu yorumu yaparken önce zikredilen ayet üzerinde durur, sonra bir çok hadisi, bu iddiasını ispat için kullanır. Bu hadislerin ise, istivadan ziyade, genellikle, Allah'ın yükseklerde, gökte oluşuyla ilgili olduğu görülür. [774]

3. Malik b. Enes'in, istivanın malum, ancak keyfiyetinin meçhul olduğuna dair sözünü de nakleden[775] Darimi, anlattığı bu hususların Kur'an'da, hadislerde ve ashab ve tabiun dan gelen rivayetlerde kabul edilen hususlardan olduğunu, sadece Cehmiyye'nin bunları reddettiğini söyler.[776] Daha sonra o, yine Allah'ın semada oluşunu ispata yönelik olmak üzere, Allah'ın yaratılmışlardan perdelenmesi[777] ve nüzul[778] konularını da ele alır.

Darimi, *er-Red ale'l-Merisi* adlı eserinde de Allah'ın arş üzerinde olduğunu birçok yerde belirtir[779] ve bunu inkar etmek için istiva ayetlerini değişik şekilde okuyarak veya istivaya istila manasını vererek yapılan tevilleri de reddeder.[780] Bu tevillerle ilgili olarak, zikredilen rivayetlerin kimisinin zayıf ve delil olarak kullanılamayacak bir değerde olduğunu söyler.[781] Ancak kendisi de, istivayı ispat hususunda zaman zaman aşırılığa kaçar ve Allah'ın isterse bir sivrisinek üzerine dahi istiva edebileceğini söylemekten çekinmez.[782]

İbn Huzeyme de, Allah'ın yedi kat sema üzerinde ve arşa istiva etmiş olduğunu söyler[783] ve "Biz Allah'ın haber verdiği gibi, halikımızın, arşı üzerine istiva ettiğine iman eder, Muattıla'nın yaptığı gibi, istivanın istila manasına geldiğini söyleyerek Allah'ın kelamını değiştirmeyiz ve Allah tarafından bize ne denilmişse onu söyleriz. Muattıla-Cehmiyye; kendilerine "hıttatun" demeleri emredilmiş iken, Allah'ın emrine karşı çıkarak "hıntatun" diyen Yahudiler gibi (Bakara-58, 59) İstivanın istila manasına geldiğini söyleyerek kendilerine söyleneni değiştirmişlerdir" der.[784] Daha sonra bu konudaki hadislere de değinen İbn Huzeyme, bunlardan arşın cennetin üzerinde oluşuyla ilgili bir hadis zikrettikten sonra

---

[773] Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 14-15; *er-Red ale'l-Merisi*, s. 437.
[774] Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 17-29.
[775] Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 27.
[776] Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, 27-28; er-Red ale'l-Merisi, s. 464.
[777] Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 30.
[778] Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 31.
[779] Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Merisi*, s. 432, 435, 437, 438, 439, 452, 460.
[780] Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Merisi*, s. 441, 442-444.
[781] Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Merisi*, s. 441.
[782] Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Merisi*, s. 443. Ebu Hamid b. Merzuk, bu rivayeti eserinde zikretmesinden dolayı, Darimi'yi teşbih ile itham etmektedir. Bk. *Beraetu'l-Eşariyyin*, I/13.
[783] İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, s. 3, 101; I/223.
[784] İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, s.101, I/223. Burada eserin naşiri, bu sebeple; "Cehmiyye'nin "lam", Yahudilerin "nun"u gibidir" denildiğini söyler. "Lamu'l-Cehmiyyeti kenuni'l-Yehudiyyeti". Bununla Yahudilerin "hıtta" kelimesindeki "t" yerine "n" koyarak "hınta" demesi gibi, Cehmiyye'nin de istiva kelimesine "l" ilave ederek, bunun "istevla" manasına geldiğimi ileri sürmeleri kastedilmiştir.

tekrar, Allah'ın arşı üzerine istiva ettiğini bize bildirdiğini, bundan dolayı, O'nun Cennetin üzerinde bulunan arşının üzerinde olduğunu söyler.[785] İbn Huzeyme'nin istiva konusunda mezkur eserinde söylediklerinin dışında, muhtelif müelliflerce nakledilen ona ait şu rivayete de rastlanmaktadır: "Her kim Allah'ın yedi kat göğün üzerinde, arş üzerine istiva ettiğini kabul etmezse, kafir olur. Bu takdirde tevbeye davet olunur, tevbe ederse ne ala, etmezse boynu vurulur, leşinin pis kokusunun Müslümanları ve zimmileri rahatsız etmeyeceği bir mezbeleye atılır; malı devlete kalır, hiçbir Müslüman onun malına mirasçı olamaz, zira Resulullah'ın dediği üzere, Müslüman kafire mirasçı olamaz".[786]

Abdulğani el-Makdisi de, "Allah'ın kendisini vasfettiği sıfatlardan birisi de istivadır" der ve delil olarak Araf-45, Yunus-10, Ra'd-2, Taha-5, Furkan-59, Secde-4, Hadid-4 ayetlerini delil getirir,[787] sonra bu konudaki hadisleri sayar ve 'Allah nerededir' sorusunun sorulabileceğini, bunu kabul etmeyenin cahillerin en cahili, ahmakların en ahmağı, sapıkların en sapığı olacağını söyler ve "Bu ayet ve hadislerden sonra Allah'ın 'cihetü'l-uluvv'da olmasını inkar eden kimse, Allah'ın kitabına muhalif, Resulünün sünnetini de inkar eden olmuştur" der.[788]

Cehmiyye'nin istiva konusundaki menfi tutumu ve Allah'ın her yerde olduğunu ileri sürmelerinin, bazı hadisçileri, istivayı ispat konusundaki ifadelerinde, farklı bazı açıklamalara da yer vermeye sevk ettiği görülmektedir. Bu sebeple, Ashabu'l-Hadis içerisinde, istivanın "biz-zat" olduğunu ileri sürenlerin bulunduğu görülmektedir. Bunlardan Muhammed b.Osman b. Ebi Şeybe'nin ise, istivanın biz-zat oluşunun, "Ehlu's-Sunne ve'l-Cemaa"nın görüşü olduğunu söylediğini görüyoruz.[789] Ebu Nasr es-Siczi ise, istivanın bizzat oluşu görüşünün aynı zamanda, Sufyan es-Sevri, Malik b. Enes, Hammad b. Zeyd ile Hammad b. Seleme, Sufyan b. Uyeyne, Abdullah b.el-Mubarek, Fudayl b.İyaz, Ahmed b.Hanbel ve İshak b.Rahaveyh görüşü olduğunu ve onların bu konuda müttefik olduklarını nakletmiştir.[790] Keza Zehebi, *Kitabu'l-Uluvv*'unda, Osman b. Said ed-Darimi'nin de bu görüşte olduğunu nakletmektedir.[791]

Her ne kadar istiva ile ilgili ayet ve hadisler, istivanın bizzat olduğunu ileri sürmeye uygun ise de, sıfatlar konusunda Kur'an ve Hadis'te zikredilenlerle iktifa ve onları aşmama[792] üzerinde ısrarla duran Ashabu'l-Hadis'in, böyle bir açıklamayı kabulünün, onların sıfatlar konusunda kendi ilkelerine aykırı olacağında şüphe yoktur. Bu sebeple istivanın "bizzat"

---

[785] İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, s. 104; I/240-241.
[786] el-Hakim en-Neysaburi, *Marifetu Ulumi'l-Hadis*, s. 84; Sabuni, *Akidetu's-Selef*, s. 111; İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/52, 138, 390-391 (İbn Teymiyye, el-Hakim'in bu rivayeti "*et-Tarih*"inde de nakl. söyler.)
[787] Abdulğani el-Makdisi, "Kitabu's-Sıfat", s. 71-72.
[788] Abdulğani el-Makdisi, "Kitabu's-Sıfat", s. 75-76.
[789] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/189; Zehebi, Kitabu'l-Uluvv, (*el-Menar*, XVII/791).
[790] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/190; Zehebi, Kitabu'l-Uluvv, (*el-Menar*, XVII/791).
[791] Zehebi, Kitabu'l-Uluvv, (*el-Menar*, XVII/791).
[792] Nitekim Zehebi'nin İbn Ebi Zeyd'i tenkidi de bu noktadan kaynaklanmaktadır.

oluşunun Ashabu'l-Hadis'in görüşü olduğunu ileri sürmek pek doğru olmasa da[793] özellikle Ahmed b. Hanbel'den sonra Hanbelilerin teşbihe kaydıklarını söylemek te mümkündür.

c. el-MAKAMU'L-MAHMUD

Bu ibare İsra-79 ayetinde geçer ve meşhur görüşe göre, ayetle Allah'ın Hz. Peygamberi yükselteceği "el-Makamu'l-Mahmud", ona vereceği, "şefaat etme" şerefinden ibarettir. Bu görüş Selman el-Farisi, Mücahid, Hasen el-Basri, Katade'den rivayet edilmiştir.[794] Ayrıca bu görüş bizzat Hz. Peygamberden de rivayet edilmiştir.[795] Diğer bir görüş de, el-Makamu'l-Mahmud, Allah'ın Hz. Peygamberi arş üzerinde yanına oturtmasıdır. Eşari'nin dediğine göre sadece Hadis ehlinden bazıları, el-Makamu'l-Mahmud'u, Allah'ın Hz.Peygamberi arş üzerine oturtması şeklinde açıklamışlardır.[796] Ancak o, bu görüşü ileri sürenlere dair herhangi bir isim zikretmezken, kaynaklar bu görüşün ilk olarak Mücahid tarafından ileri sürüldüğünü göstermektedir.[797] Daha sonraları, el-Makamu'l-Mahmud'un bu şekildeki bir yorumunun, Hanbeliler arasında yaygınlaştığı anlaşılmaktadır. Nitekim Ebu Bekr el-Hallal,[798] Ebu Bekr el-Mervezi,[799] onu takiben Berbehari,[800] Ebu Bekr el-Saydalani,[801] Ebu Bekr en-Neccad [802] ve İbn Batta[803] bu görüşü hararetle savunanların başında yer almaktadırlar. el-Makamu'l-Mahmud'u bu şekilde yorumlayanlar arasında Ebu Davud es-Sicistani'nin de adı geçmekte ve o, Mücahid'in bu konudaki görüşüne dair rivayeti inkar edenin Cehmi olduğunu söylemektedir.[804]

Taberi de konuyla ilgili ayetin tefsirinde bu meseleye geniş yer vermiştir.[805] O, el-Makamu'l-Mahmud'dan kastın, Allah'ın Hz. Peygamberi arşa, yanına oturtması olduğu yolundaki görüşü ve bu konudaki Mücahid'in rivayetini zikreder.[806] Daha sonra, bunun şefaat manasına geldiğine temasla, bu konudaki iki görüşten doğruya en yakın olanın, sahih hadislere dayanması sebebiyle, bunun şefaat manasına geldiğini kabul eden görüş olduğunu söyle-

---

[793] Kırbaşoğlu, agt. s. 395. Kurtubi, Ashabu'l-Hadis içerisinde tevile başvuranların varlığını gösteren bir rivayete yer verir. Allah'ın semaya istiva etmesinin, yaratmak suretiyle semaya teveccüh etme manasına geldiğini Sufyan b. Uyeyne'den nakletmiştir. Bk. *el-Cami li-Ahkami'l-Kur'an*, I/255. "Ve kale Sufyan b. Uyeynete ve İbn Keysan fi kavlihi "Sümme isteva ile's-Sema" kasade ileyha ey bi-halkıhi ve ihtiraihi".

[794] Taberi, *Camiu'l-Beyan*, XV/144, 145.

[795] Tirmizi, *Sunen*, Tefsiru'l-Kur'an, 18, r. 3137 (V/363); Zehebi, *Tezkire*, I/509; Bk. Darimi, *Sunen*, II/325; Malati, *et-Tenbih ve'r-Red*, s. 80.

[796] Eşari, *Makalat*, s. 211.

[797] Taberi, *Camiu'l-Beyan*, XV/145; İbn Fürek, *Müşkilu'l-Hadis*, s. 163; İbn Batta, *el-İbane*, s. 61; İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/9-10; İbn Asakir, *Tebyin*, Mukaddime, s. 14 (dipnot).

[798] Halla bu konuda 93 rivayet nakleder ve onları ispata çalışır. Bk. *es-Sunne*, I/53-54, 209.

[799] İbn Asakir, *Tebyinu Kezibi'l-Müfteri*, s. 392 (Dipnot).

[800] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/37. Berbehari'nin içinde Allah'ın arşta Muhammed'le beraber oturduğunun konuşulmadığı mecliste oturmadığı rivayet edilmektedir.

[801] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/56.

[802] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/9-10. O, eriştiği Hanbeli ulemasının da bu görüşte olduğunu söylüyor.

[803] İbn Batta, *el-İbane*, s. 60-61.

[804] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/10. "Men redde hadisu Mücahid fehuve Cehmiyyun".

[805] Taberi, *Camiu'l-Beyan*, XV/145-148.

[806] Taberi, *Camiu'l-Beyan*, XV/145.

miş ve buna delil teşkil eden rivayetleri zikretmiştir.[807] Ancak, Mücahid'in konuyla ilgili tefsirini tekrar ele alan Taberi, bunun doğruluğunun gerek rivayet gerek akıl yönünden olsun, reddedilmesine imkan olmadığını, zira ne Hz. Peygamberden, ne de Ashab ve Tabiun'dan, bunun imkansızlığını gösteren herhangi bir rivayetin nakledilmediğini belirtir. Daha sonra, Allah'ın arş ile temas halinde olup olmadığı konusunda mevcut üç görüş açısından, Hz. Peygamberin arşa oturtulmasını inceler ve her üç görüşe göre bunun mümkün olduğu ve dolayısıyla Mücahid'in görüşünün imkansız olmadığı neticesine varır.[808] Taberi bu ifadeleriyle, el-Makamu'l-Mahmud'un bu şekildeki tefsirini kendisinin de kabul ettiğini belirtmemiş ise de, bunun yanlış olduğunu söylemeye imkan bulunmadığını açıkça belirtmiştir. Buna mukabil, Yakut, *Mu'cemu'l-Udeba*'sında, Taberi'nin görüşüyle ilgili olarak, bu anlatılanların tam tersini rivayet etmiş bulunmaktadır. Taberi'nin, Ahmed b. Hanbel'in hadisçi olup, fakih olmadığını söylemesi,[809] onun Hanbelilerle arasının açılmasına sebep olmuş idi ve bu sebeple olmalıdır ki o, Bağdad'a geldiğinde, Hanbeliler Cuma günü camide kendilerine gelip, "Hz. Peygamberin arş üzerinde oturması" ile ilgili hadisi sormuşlar, o da bunun muhal olduğunu söylemiş ve bir şiir okumuştur.[810] Bunu duyan Hanbelilerden ve Ashabu'l-Hadis'ten binlerce kişi, ona hokka ve divitlerini fırlatmışlar, daha sonra evine girince de evini taşlamışlardır. Bu olay üzerine Bağdad'ın emniyet amiri, on binlerce kişilik bir kuvvetle saldırganları önlemeye çalışmıştır.[811] Yine aynı rivayete göre, onun kapısında, bir şiir yazılı idi ve emniyet amiri bunun silinmesini emretmiş, bunun yerine Ashabu'l-Hadis başka bir şiir yazmıştır.

Taberi bu olay üzerine evine çekilmiş ve daha sonra, Ahmed b. Hanbel'in faziletlerini anlattığı ve onun mezheb ve akidesini tasvib ettiğini belirttiği bir eser yazarak muhaliflerinden kurtulmaya çalışmıştır.[812] Tefsirinin tamamen tersi bir görüşte olduğunu gösteren bu rivayet sebebiyle bazı müellifler, teşbihe meyyal olan Hanbelilerin bazı ulemanın eserlerinde ve bu arada Taberi'nin tefsirinde, teşbihi destekleyen ilaveler ve değişiklikler yaptıklarını ileri sürerler ve yukarıda nakledilen ifadelerin Taberi'nin tefsirine sokuşturulduğunu iddia ederler.[813]

Konuyla ilgili olarak, Allah'ın "kürsî"ye kurulduğunda, dört parmak miktarı kadar yerin boş kalacağına ve buraya Hz.Peygamber'in oturacağına dair bir hadis te söz konusu

---

[807] Taberi, *Camiu'l-Beyan*, XV/145-147.
[808] Taberi, *Camiu'l-Beyan*, XV/147-148
[809] Bk. Yakut, *Mucemu'l-Udeba*, XVIII/58.
[810] Subhane men leyse lehu enis Vela lehu fi arşihi celis.
[811] Yakut, *Mucemu'l-Udeba*, XVIII/57-58.
[812] Yakut, *Mucemu'l-Udeba*, XVIII/58-59.
[813] Bkz. Ebu Hamid b. Merzuk, *Beraetu'l-Eşariyyin*, I/64; Terc. I/96-97. O, Eşari'nin, *İbane*'de ve Kurtubi'nin tefsirinde, 17/İsra-79 ayetiyle ilgili bölümde de böyle bir ilavenin sokuşturulduğunu ileri sürmektedir.

olmuş[814] ve Ebu Ya'la ile onun oğlu İbn Ebi Ya'la, bu hadisi eserlerinde zikretmişlerdir.[815] Bu hadisi rivayet edenler arasında, Ahmed b. Hanbel'in tilmizi el-Mervezi de bulunmaktadır ve bu sebeple Ebu Bekr es-Saydalani, bunu reddetmenin, Mervezi'yi ve ondan önceki ravi Ebu Bekr b. Ebi Müslim'i reddetmek olduğunu söylemiş ve bu rivayeti müdafaa etmiştir.[816] Ancak bütün bunlara karşılık, Şehristani, sözü edilen rivayetin uydurma olduğunu açıkça belirtir.[817]

d. NÜZÛL

"İnmek" manasına gelen "nüzûl", sıfatlar konusuyla ilgili olarak kullanıldığında Allah'ın yeryüzü semasına inmesi manasına gelir; "Hadisu'n-Nüzûl" denildiğinde de, bu iniş ile ilgili hadis kastedilir. Allah'ın çeşitli zamanlarda yeryüzü semasına indiğini ifade eden hadisler[818] Ashabu'l-Hadis'in nüzûl konusunu sıfatlar meselesi içerisinde ele almalarınaneden olmuştur. Nüzûl konusunda herhangi bir ayet yoktur.

Eşari, Ashabu'l-Hadis'in nüzûl ile ilgili hadisleri tasdik ettiklerini zikretmekle yetinir ve daha fazla açıklamada bulunmaz.[819] Sabuni ise, Ashabu'l-Hadis'in, Allah'ın her gece yeryüzüne en yakın semaya indiğini kabul ettiklerini kaydettikten sonra, onların bu nüzûlü yaratılmışların nüzûlüne benzetmediklerini; bu konuda bir benzetme veya bunun mahiyeti hakkında bir açıklama teşebbüsünde bulunmadıklarını, sadece Hz. Peygamberin bildirdiğini kabul ettiklerini ve hadisin belirttiği sınırı aşmadıklarını; bu konudaki mevcut sahih hadisleri zahiri üzere kabul ve manasını da Allah'a havale ettiklerini söyler. [820]

Ebu Abdillah, Muhammed b. Abdillah b. Ebi Zemeneyn, *Usulu's*-Sünne'sinde, nüzûlün hak olduğunu kabul edenler arasında, Malik b. Enes, Sufyan es-Sevri, Fudayl b. İyaz, İsa b. el-Mubarek ve Veki b. el-Cerrah'ın bulunduğunu söyler.[821] İbn Vaddah[822] ise, Yusuf b. Adiyy ve Yahya b. Main'in isimlerini zikreder.[823] Beyhaki ise, Malik b. Enes, Şafii, Ahmed b. Hanbel, Ebu Hanife, Sufyan b. Uyeyne, Sufyan es-Sevri, Hammad b. Zeyd, Hammad b. Seleme, el-Evzai, el-Leys b. Sa'd ve diğer birçok imamın nüzûl ile ilgili hadisi, keyfiyet ve

---

[814] Bk. Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Merisi*, s. 432. Bu rivayeti eserine aldığı için Ebu Hamid b. Merzuk, ed-Darimi'yi tenkit etmektedir. Bk. *Beraetu'l-Eşariyyin*, I/13; tercüme, I/34-35.
[815] Bk. el-Kadî Ebu Ya'la, *el-Mu'temed fi Usuli'd-Din*, s. 177-178; İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/56.
[816] İbn Ebi Ya'la,*Tabakat*, II/56.
[817] Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/141; b.b, I/119-121.
[818] Hadisler; gece, arefe günü akşam ile yatsı arasında ve Şaban ayının ortasında, gece vuku bulan "nüzûl"lerden bahseder. Hadis metni "Rabbimiz her gece dünya semasına iner" şeklindedir. Malik, *Muvatta*, I/214; İbn Kuteybe, *Tevilu Muhtelifi'l-Hadis*, s. 270; Darimi, *Sunen*, I/346-348; Müslim, *Sahih*, 6 Salatu'l-Müsafirin ve Kasruha, 24,r.168-172 (I/521-523); Ebu Davud,*Sunen*,II/34,r.1315; III/324, r. 4733; Buhari, *Sahih*, 19, Kitabu't-Teheccüd, 14 (II/53); Ahmed b.Hanbel, *Müsned*, II/264-267; IV/16; VI/238; Lalekai, *Şerhu usuli's-Sünne*, III7435-450; İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, s. 85; Beyhaki, *el-Esma ve's-Sıfat*, s. 316; Acurri, *eş-Şeria*, s. 309. Bu hadisten dolayı Cehmiyye Hz. Muhammed'i Müşebbihe'den sayar. Zeynüddin Meriyy el-Makdis, *Akavilu's-Sıkat*, s. 69-70.
[819] Eşari, *Makalat*, 294-295 ve bkz: 211.
[820] Sabuni, *Akidetu's-Selef*, s. 111-112; 75-82, 191-236.(tez)
[821] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/56.
[822] Bkz. Suyuti, *Tabakatu'l-Huffaz*, s. 283.
[823] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/56.

teşbihten tenzih ederek, icmal suretiyle kabul ettiklerini nakletmektedir.[824] İbn Teymiyye de nüzûlün Allah'ın bir fiili olduğu konusunda "Selef"in müttefik olduğunu belirtir ve bu meyanda, Evzai, Hammad b. Zeyd, Fudayl b. İyad ve Ahmed b. Hanbel'in isimlerini zikreder.[825]

Evzai, nüzûl hadisi hakkında kendisine sorulan bir soruya sadece, "Allah dilediğini yapar" cevabını vermekle iktifa etmiş[826] ve bu suretle hadis tasdik ile Allah'ın nüzûlünü kabul ettiğini ancak bu konuya dalmak istemediğini ima etmiştir.

Ashabu'l-Hadis'in nüzûl konusundaki görüşlerini aksettiren bu rivayetler incelendiğinde, onların büyük çoğunluğunun nüzûl ile ilgili hadise sıfatlar konusundaki genel ilkeleri olan "Tefvîd" metodunu tatbik ettikleri ve sözü edilen nüzûlü, insanlarınki ile kıyaslamadıkları ve mahiyeti hakkında bir açıklamada bulunmadıkları görülmektedir.

Bazı hadisçiler, hadisteki nüzûlün, bir yerden diğerine intikal etmek manasına gelip gelmeyeceği üzerinde durmuşlardır. Nitekim Bişr b. es-Seriyy el-Basri, Hammad b. Zeyd'e bu manada bir soru sormuş, buna, Allah'ın insanlara, yer değiştirmeksizin, dilediği şekilde nüzûl ederek yaklaşabileceği cevabını almıştır.[827] Beyhaki, Hammad b. Zeyd'in nüzûlü tevil ederek onun teveccüh manasına geldiği görüşünde olduğunu nakletmekteyse de,[828] bu rivayetin isnadsız oluşu, önceki rivayetin ise gerek Hallal'ın *Kitabu's*-Sunne'si gibi oldukça eski kaynaklarda gerek İbn Batta'nın *el-İbane*'sinde yer alması[829] ve isnadlı olarak zikredilmiş olması, ilk rivayetin tercih edilmesi için yeterli bir sebep teşkil etmektedir.

Malik b. Enes'den ise nüzûl konusunda iki farklı görüş rivayet edilir. Birincisine göre nüzûl, Allah'ın mahlukatında meydana getirdiği bir fiil olup, Allah'ın kendisiyle ilgili değildir. İbn Teymiyye, bu rivayetin mevcud iki isnadını inceler ve ravileri içerisinde kizb ile tanınan veya hakkında herhangi bir bilgi bulunmayanların mevcudiyeti sebebiyle bunları reddeder.[830] Bu konudaki diğer rivayette ise o, nüzûlden maksadın Allah'ın emrinin nüzûlü olduğunu söylemektedir.[831] Ancak bu rivayetin isnadının bulunmayışı ve Malik b. Enes'in bilhassa istiva konusunda "Tefvîd" yolunu takip etmiş olması göz önüne alınacak olursa, onun nüzûl konusunda aynı şekilde "Tefvîd"e başvurmuş olması muhtemeldir.

Abdullah b. el-Mubarek de nüzûl ile ilgili olarak, Allah'ın dilediği şekilde nüzûl edeceğini söylemiştir.[832] Abbad b. el-Avvam ile, Şerik b. Abdillah'ın, bu konudaki görüşleri-

---

[824] İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, III/20; Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Aras. Münakaşalar*,131 (Dipnot, 384).
[825] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, VI/234-235.
[826] İbn Teymiyye,*Mecmuu Feteva*,V/377;Zeynüddin Meriyy el-Makdisi, *Ekavilu's-Sıkat*, s. 63."Yefalu ma yeşâ".
[827] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/376. "Huve fi mekanihi yekrabu min halkıhi keyfe yeşâ".
[828] Beyhaki, *el-Esma ve's-Sıfat*, s. 456."Nüzûlühü ikbalühü".
[829] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/376.
[830] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/401-402.
[831] İbn Fürek, *Müşkilu'l-Hadis*, s. 81. "yenzulü emrehu fi kulli şeyin".
[832] Beyhaki, *el-Esma ve's-Sıfat*, s. 453.

ni ise, ikisi arasında geçen bir diyalogdan öğrenmekteyiz. Bu diyalogda Abbad, Şaban ayının ortasında, gece Allah'ın nüzûl ettiğine dair hadisin bazılarınca inkar edildiğini ve bu konudaki hadisler hakkında tenkitlerde bulunulduğunu Şerik'e söylediğinde o, bu hadislerin kabulünün zaruretine şu sözleriyle işaret etmiştir: "nüzûl ile ilgili bu hadisleri nakledenler, aynı zamanda Kur'an'ı, namazı, haccı, orucu bize nakleden kimselerdir. Allah hakkında ancak, bu gibi hadisler sayesinde bilgi edinilebilir".[833] Şerik'in böylece, nüzûl konusundaki hadislerin Allah hakkında verdiği nüzûle dair bilgiyi de kabul etmiş olduğunu söylemeye gerek yoktur. Fudayl b. İyaz'ın da nüzûlün hak olduğunu kabul ettiğini[834] ve bunun dışında, nüzûlün, yer değiştirme şeklinde anlaşılmasına karşı çıktığı görülmektedir. O nüzûlü, insanlarınkine benzer şekilde anlayan ve bu sebeple Allah'ın nüzûlünü inkar eden Cehmiyye'nin iddiasına, Allah'ın dilediğini yapabileceğini söyleyerek mukabele eder.[835] Bu ise, onun nüzûlü kabul ve bu konuda "Tefvîd" yolunu takip ettiğini göstermektedir. Şafii Allah'ın nüzûlü ile ilgili hadis dolayısıyla, O'nun her gece yeryüzü semasına indiğini söyler ve bu iniş için "yehbitu" fiilini kullanır.[836] Yahya b. Main'in de, Cehmiyye'nin nüzûl konusundaki inkarına aynen, Fudayl b. İyaz'ın verdiği cevapla mukabele ettiğini,[837] başka bir rivayette de, nüzûlü kabul ve ikrar ettiği, ancak keyfiyetiyle ilgili herhangi bir açıklamada bulunmadığı görülmektedir.[838]

Evzai'nin nüzûlü, Allah'ın dilediğini yapabileceği şeklindeki izahı, daha sonraki hadisçiler tarafından devam ettirilmiştir. Evzai'nin bu tesiri, Fudayl b. İyaz'ın ve Yahya b. Main'in, Evzai'nin kullanmış olduğu ibarenin hemen hemen aynısını kullanmış olmalarında açık bir şekilde görmek mümkündür. İlk olarak Evzaî tarafından kullanılan "yefalu'llahu ma yeşâ" ibaresi üzerinde daha sonraki asırlarda da durulmuş ve manası üzerinde farklı açıklamalarda bulunulmuştur. İbn Teymiyye bu yorumlara temas etmiş ve bazılarının bu ibareye dayanarak, nüzûlün meful ve mahluk, Allah'tan ayrı bir şey olduğunu söyleyip, adı geçen hadisçilerin de bunu kastetmiş olduklarını ileri sürdüklerini kaydeder. Fakat onların bu ibareyle böyle bir manayı kastetmediklerini de ilave eder.[839] Bu ibarenin böyle bir iddiaya mesnet teşkil etmesini kabul etmek güçtür. Aksine bu ibareyle, Allah'ın her şeye kadir olduğuna ve O'nun dilediğini yapabilen olduğunu kabul etmek daha doğru görünmektedir.

---

[833] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/387.
[834] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/56. (Muhammed b. Abdillah b. Ebi Zemeneyn'den (399/) naklen).
[835] Sabuni, *Akidetu's-Selef*, s. 118; 235 tez, İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/377.
[836] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/263.
[837] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/377-378.
[838] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/56, 578: "Neam ekarru bihi ve la ehaddu fihi hadden". Bu "ve la ehaddu fihi hadden" ibaresini, herhangi bir açıklamada bulunmamak şeklinde anlamak gerekir. "Hadd" kelimesi burada nüzûl konusunda, teşbih ifade eden her türlü anlayışın reddedilmesi kastedilmiştir. Bk. Kırbaşoğlu, agt. s. 405, dipnot, 4). Zeynüddin el-Makdisi benzer bir rivayeti "Cehmiyye sana 'Ben rabbimin mekanından indiğini inkar ediyorum' derse de ki "Ben rabbimin dilediğini yapacağına inanıyorum" şeklinde verir. Bk. *Ekavilu's-Sikat*,s.63.
[839] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/409 vd.

İshak b. Rahaveyh'in nüzûl konusundaki görüşünü açıklayan bir çok rivayet bulunmaktadır.[840] Bu rivayetlerin hepsinde ki ortak bunların, İshak b. Rahaveyh'in, Horasan valisi Abdullah b. Tahir'in meclisinde iken cereyan eden konuşmaları aktarmasıdır. Bu rivayetleri iki ana gruba ayırmak mümkündür. Bunlardan bir kısmına göre, konuşma sadece İshak b. Rahaveyh ile Emir Abdullah b.Tahir arasında geçmektedir. Bu rivayetlerde İshak b. Rahaveyh şu hususları ortaya koymaktadır: 1. Kendisinin Allah'ın nüzûlünü kabulü bir delile müstenid-dir ve bu da bu konudaki hadislerdir. Bu hadisler, haram ve helal konularında delil olarak kullanılmasında ihtilaf bulunmayan hadisler gibi sahih hadislerdir. Bu sebeple, haram-helal konusundaki hadisleri nasıl kabul etmek gerekirse, nüzûl konusundaki hadisleri de öylece kabul etmek gerekir.[841] 2. Allah arştan ayrılmaksızın nüzûl edebilir.[842] 3. Allah'ın nüzûlünü kabule yanaşmayanlar, buna mukabil Allah'ın kıyamet günü gelişine dair ayeti kabul etmekte tereddüt göstermemektedirler. İshak b. Rahaveyh ise, Allah'ın kıyamet günü gelmesi caiz olduğuna göre (Fecr-22), bu dünyada nüzûlünün niçin imkansız olacağını sorar ve her halükarda Allah'ın nüzûlünü kabul ettiğini belirtir.[843] 4. Ancak bu nüzûl, "bi-la keyf" bir iniştir.[844]

Diğer rivayetlerde, konuşma yine Emir Abdullah b. Tahir'in meclisinde geçer, ancak konuşmada Cehmiyye'nin o bölgedeki ileri gelenleri de hazır bulunur.[845] Cehmiyye, göğün bir tabakasından ötekine nüzûl eden Allah anlayışını açıkça reddetmektedir.[846] Yine onlara göre nüzûlü kabul etmek, arş üzerinde istiva etmiş olan Allah'ın, nüzûl esnasında arşı terk etmesini gerektirir.[847] Bu, Abdullah b.Tahir'in meclisinde hazır bulunan Cehmiyye tarafından, İshak b.Rahaveyh'in görüşü olarak takdim edilmiş,[848] İshak ise, bunun aslında kendi görüşü olmadığını ve Resulullah tarafından söylendiğini belirtir ve delil olarak nüzûl hadisini zikreder.[849] Ancak İshak'ın bu sözüyle, hasımlarının "Allah'ın nüzûl esnasında arşı terk ettiğine inandığı" ithamını kabul ettiği sanılmamalıdır. Bilakis o, sadece bu ithamın nüzûl ile ilgili kısmını kabul ettiğini açıkça göstermektedir. Zira, onun hasımlarına, Allah'ın arşı terk etmeden nüzûle kadir olup olmadığı sorusunu tevcih ettiği ve kadir olmasının O'nun kudretinin gereği

---

[840] Bk. Beyhaki, *el-Esma ve's-Sıfat*, s. 452-453; İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/375, 376, 387-389; 391-392; Sabuni, *Akidetu's-Selef*, s. 113, 194 tez; Zehebi, *Tezkire*, I/435. Özellikle bk.İbn Teymiyye, age. V/387-389.
[841] Beyhaki, *el-Esma ve's-Sıfat*, s. 452; İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/376.
[842] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/376.
[843] Sabuni, *Akidetu's-Selef*, s. 113; 76, 197-198 tez; İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/375, 391-392.
[844] Beyhaki, *el-Esma ve's-Sıfat*, s. 452-453.
[845] Bk. Beyhaki, *el-Esma ve's-Sıfat*, s. 452; Zehebi, *Tezkire*, I/435; İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/388.
[846] Beyhaki, *el-Esma ve's-Sıfat*, s. 452; Zehebi, *Tezkire*, I/435.
[847] Bu hususun Abdullah b.Tahir tarafından söz konusu edildiği rivayet edilmiştir. Bk.İbn Teymiyye,age. V/376.
[848] İbn Teymiyye, Mecmuu Feteva, V/388.
[849] İbn Teymiyye, Mecmuu Feteva, V/388.

olduğunu karşısındakilere kabul ettirdiği görülmektedir.[850] O, Allah'ın dilediğini yapmaya kadir olduğunu söylemek suretiyle[851] arşı terk etmeksizin nüzûl edebileceğini ortaya koyar.

İshak b. Rahaveyh'in nüzûl konusundaki görüşüne dair rivayetlere değinen Abdurrahman b. Ebi Mende, bu rivayetler arasındaki farklılıkların bulunmasına bakarak, bunların sıhhati konusundaki şüphesini belirtir ve bunlar içerisinde kendisince sahih olanına işaret eder[852] ki, bu rivayette İshak sadece, nüzûlün bi-la keyf olduğunu söylemekle yetinmiştir.[853] İbn Ebi Mende, İshak b. Rahaveyh'in Allah'ın arşı terk etmeden nüzûle kadir olduğunu söylemesini tenkit eder ve bunun nüzûlü "bi-la keyf" kabul etmesine ters düştüğünü ve Allah'ın arşı terk etmeden nüzûle kadir olabileceğini ileri sürmekle, keyfiyetten bahsetmiş ve nüzûlü de ortadan kaldırmış olduğunu söyler.[854] İbn Teymiyye ise tam aksine, Hammad b. Zeyd, İshak b. Rahaveyh ve diğer "Ehlu's-Sünne" imamlarının, Allah'ın arşı terk etmeksizin nüzûl ettiğini söylemelerine karşı, bunun imkansız olduğunun ileri sürülemeyeceğini, zira yaratılmışlar için caiz olmayan bu hususların, Allah için mümkün olabileceğini belirtir ve Allah hakkında anlatılanları, insanlar açısından değerlendirmenin büyük bir hata olacağına dikkat çeker.[855] Ancak buna karşı Beyhaki, İshak'ın, dilediğini yapabilen bir Allah'a inandığını söylemesine[856] bakarak, onun nüzûlü bir intikal ve yer değiştirme manasında anlamadığı neticesine varır.[857]

Ahmed b. Hanbel'den de, nüzûl konusunda birçok görüş rivayet edilmekte olup bazı rivayetlerde o, Allah'ın dünya semasına dilediği şekilde nüzûl ettiğini[858] söylerken, Musedded b. Müserhed'e gönderdiği mektupta, Allah'ın arşı terk etmeksizin dünya semasına nüzûl edebileceğii ifade etmektedir.[859] İbn Teymiyye ve İbn Mende, Ahmed b. Hanbel'in nüzûl esnasında Allah'ın arşı terk etmediğine dair ifadesi üzerinde geniş bir şekilde durmuşlardır.[860] İbn Ebi Mende, bu ifadenin Ahmed b. Hanbel'e ait olmadığını ileri sürmüştür. O'nun Müsedded'e gönderdiği mektubun elimizdeki metnine[861] bakıldığında, bu ifadenin mevcut olmadığının görülmesi, İbn Ebi Mende'yi doğrulamaktadır. Bu suretle, ona izafe edilen bu ifade üzerinde durmaya da gerek kalmadığı anlaşılmaktadır. Yine Ahmed b. Hanbel'in, nüzûl

---

[850] İbn Teymiyye, Mecmuu Feteva, V/388-389.
[851] Beyhaki, el-Esma ve's-Sıfat, s. 452; Zehebi, Tezkire, I/435. "Amentu bi-rabbi yefalu ma yeşâ".
[852] İbn Teymiyye de bunlardan kendisince sahih olanına işaret eder. Bkz. Mecmuu Feteva, V/376 ve 396.
[853] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/389.
[854] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/389.
[855] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/459.
[856] Beyhaki, *el-Esma ve's-Sıfat*, s. 409.
[857] Beyhaki, *el-Esma ve's-Sıfat*, s. 452.
[858] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/32; İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, VI/164.
[859] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/380-381.
[860] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/381 vd.
[861] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/314-317; İbnu'l-Cevzi, *Menakıbu'l-İmam Ahmed b.Hanbel*, s. 167-171.

ettiği zaman Allah'ın hareket ettiğini söylediği nakledilmiş[862] ve bu, münakaşalara yol açmıştır. Takıyuddin el-Hısnî gibi bazı müellifler, bunun Ahmed b. Hanbel'e bir iftira olduğunu söyleyerek reddetmek suretiyle, bu münakaşaya son vermek istemişlerdir.[863] Ancak Ahmed b. Hanbel'in sıfatlar konusunda, Kur'an ve Hadis metinlerinin dışına çıkmamakta titizlik gösterdiği bilinmekte olduğundan, Kur'an ve Hadiste yer almayan bu "hareket" tabirinin, onun tarafından kullanılmış olması ilginçtir. Aynı şekilde onun, gerek nüzûl ve gerek sıfatlarla ilgili diğer konuları tevil ettiği de iddia edilmiş olmakla beraber[864] İbn Teymiyye bu iddianın yanlışlığını uzun uzun ortaya koymaya çalışır[865] ve sonuç olarak, Sahabe, Tabiun veya Ahmed b. Hanbel ve emsali gibi Ehlu's-Sunne ve'l-Hadis'in imamlarının bu şekilde tevillerde bulunmadıklarını ileri sürer.[866]

Huşeyş b. Asram nüzûl meselesini ele alırken, Cehmiyye'nin bu konudaki görüşlerine cevap vermeyi hedef alır ve konuya, Cehm'in Şaban ayının ortasında Allah'ın dünya semasına nüzûlünü inkar ettiğini belirterek girer ve bu konudaki hadisi zikreder.[867] O, Allah'ın gökyüzüne yükselmesinin ve arş üzerine istiva etmiş olmasının nüzûl için bir delil teşkil ettiğini de söyler ve Cehmiyye'nin "Nüzûl ettiği zaman, Allah'ın yerini kim alır?" şeklindeki itirazına, "Gökyüzüne yükseldiği zaman geriye kimi bırakır?" sorusuyla cevap verir ve O'nun yerdekileri bilişiyle göktekileri bilişi arasında fark olmadığını söyler.[868] Daha sonra, nüzûle delil olarak, Allah'ın gelişi ile ilgili ayetleri[869] ve hadisleri[870] zikreder.

Huşeyş, Cehmiyye'nin nüzûlü inkar edişinin sebeplerine de değinir. Ona göre Cehmiyye, Allah'ın her yerde olduğunu ve O'nun mekandan ayrılmadığını kabul ettiği için nüzûlü de reddetmektedir.[871] Huşeyş, onların bu itirazlarını şu şekilde reddeder: Allah'ın nüzûlü insanların nüzûlünden farklıdır. İnsan yer değiştirdiği zaman ilk bulunduğu yeri terk etmek zorunda kalır ve ayrıldığı anda ilk bulunduğu yerde bulunamaz ve orası hakkında bir şey bilemez. Allah ise yeryüzünden gökyüzüne istiva ettiği veya bir gökyüzünden diğerine veya yeryüzüne nüzûl ettiği zamanda, ne yerde ne de gökte hiçbir şey O'nun bilgisi dışında kalamaz. O'nun yer ve gökler hakkındaki bilgisi, istiva ve nüzûlden önce de sonra da aynıdır; istiva ve nüzûl O'nun bilgisini eksiltmediği gibi, bunları terk etmesi de O'nun bilgisini

---

[862] Takıyuddin el-Hısnî, *Defu Şübehi men şebbehe*, s. 14; İbn Ebi Ya'la, Tabakat, I/32.
[863] Takıyuddin el-Hısnî, *Defu Şübehi men şebbehe*, s. 14.
[864] Bk. İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/397.
[865] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/397-403.
[866] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/409.
[867] Huşeyş b. Asram, Kitabu'l-İstikame (Malati, *et-Tenbih ve'r-Red*, s. 86).
[868] Huşeyş b. Asram, Kitabu'l-İstikame (Malatî, *et-Tenbih ve'r-Red*, s. 87).
[869] Huşeyş b. Asram, Kitabu'l-İstikame (Malatî, *et-Tenbih ve'r-Red*, s. 87); 6/Enam-158; 89/Fecr-22.
[870] Huşeyş b. Asram, Kitabu'l-İstikame (Malatî, *et-Tenbih ve'r-Red*, s. 86, 87-88).
[871] Huşeyş b. Asram, Kitabu'l-İstikame (Malatî, *et-Tenbih ve'r-Red*, s. 88).

arttırmaz. Bu izah sayesinde Allah, mahlukatından ayrı olmamakta ve mahlukatı da O'nun bilgisi dışında bulunmamaktadır.[872] Nüzûl konusunda Allah ile mahlukatı arasında bir benzerliğin bulunmadığını belirtmekle teşbihi kabul etmediğini açıklamış olmasına rağmen Huşeyş'in, konuyu ele alırken, teşbih manası taşıyan rivayetlere de yer vermiş olması[873] ortaya izahı güç bir durum çıkarmaktadır.

Ebu Zür'a er-Razi nüzûl ile ilgili hadislere boyun eğdiğini, onları kabul ettiğini ve Hz. Peygamberin bu hadislerle kastettiği manaya inandığını belirtmekle yetinmiştir.[874]

Ebu Davud es-Sicistani'nin görüşü de pek farklı değildir. O da, Darimi gibi, sadece "Cehmiyye'nin reddine dair bab"da[875] nüzûl hadisini zikretmiş ve bu suretle, nüzûlü tevil veya inkar eden Cehmiyye'nin aksine, bu hususu kabul ettiğini göstermiştir. Ancak bu konuda o da daha fazla açıklamada bulunmamıştır.

İbn Kuteybe, nüzûl konusunda "Tevilu Muhtelifi'l-Hadis"inde özel bir bölüm ayırmış, ancak bu bölümü daha ziyade, Allah'ın yükseklerde bulunduğunu ispata hasretmiştir.[876] Esas nüzûl konusunda ise, sadece Allah'ın nüzûlü konusunda kesin bir şey söylemediğini, ancak nüzûlün insanlar için ne şekilde kullanıldığını ve Arap dilinde ne manalara geldiğini izah ile yetineceğini söylemiştir.[877] Daha sonra, insanlar için olan nüzûlün, bir yerden diğerine intikal etmek ve bir şeye yönelip teveccüh göstermek suretiyle inmek şeklinde iki kullanımı bulunduğunu ilave eder.[878] Yaptığı bu açıklamalardan, onun, nüzûlün manasına dair kesin bir şey söylemediği ve bu konuda sükutu, yani "Tevfiz" yolunu tercih ettiği anlaşılmaktadır.

Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye* adlı eserinde, özel bir bölümde nüzûl konusunu incelemiş[879] ve Allah'ın yeryüzü semasına inmesine dair hadise ağırlık vermiş; nüzûle delil teşkil edebilecek ayetler yardımıyla da bu hadisi desteklemeye çalışmıştır. O, Cehmiyye'nin nüzûl ile ilgili hadis reddetse bile, Kur'an'daki konuyla ilgili ayetler karşısında, Allah'ın nüzûlünü kabul zorunda kalacağını da sözlerine ilave etmiştir.[880] *er-Red ale'l-Merisi* adlı eserinde de "nüzûl" konusuna dair bir bölüm ayırmış, burada nüzûlü, Allah'ın emrinin indiği şeklinde tevil eden Cehmiyye'nin bu iddiasını reddetmiştir.[881] Allah-

---

[872] Huşeyş b. Asram, Kitabu'l-İstikame (Malatî, *et-Tenbih ve'r-Red*, s. 88-89).
[873] Mesela, Allah'ın Kıyamet günü arştan kürsîye indiğini ifade eden bir hadisi burada zikredebiliriz. Bk. Huşeyş b. Asram, Kitabu'l-İstikame (Malatî, *et-Tenbih ve'r-Red*, s. 86).
[874] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/193.
[875] Ebu Davud, *Sunen*, IV/234.
[876] İbn Kuteybe, *Tevilu Muhtelifi'l-Hadis*, s. 271-273.
[877] İbn Kuteybe, *Tevilu muhtelifi'l-Hadis*, s. 274.
[878] İbn Kuteybe, *Tevilu muhtelifi'l-Hadis*, s. 274.
[879] Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 32.
[880] Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 33.
[881] Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Merisi*, s. 377-379.

ın kıyamet günü arşından kürsisine nüzûl ettiğine daha sonra, Kürsisinden arşına yükseldiğini anlatan bir rivayete,[882] *er-Red ale'l-Cehmiyye*'sinin nüzûl ile ilgili bölümünde yer vermiştir.

İbn Huzeyme, Allah'ın nüzûlüne dair rivayet edilen hadisler yanında nüzûl konusundaki kendi görüşünü açıklamaktadır. O, Allah'ın her gece dünya semasına indiğine dair hadislerde ifade edilen nüzûlü, keyfiyetine girmeksizin kalbiyle tasdik ve diliyle ikrar ettiğini, zira Hz. Peygamberin, bunun keyfiyetine dair herhangi bir şey söylemediğini, sadece O'nun nüzûl ettiğini belirttiğini, Hz. Peygamberin, dinleriyle ilgili olarak açıklanması gereken her hususu ümmetine açıkladığını, bu sebeple, şayet nüzûlün keyfiyeti konusunda açıklamada bulunması gerekli olsaydı, bunu ihmal etmesinin söz konusu olmadığını belirtmiştir.[883] Yine o, Allah'ın, Hz. Peygamber tarafından indiği rivayet edilen dünya semasının fevkinde olduğunu ve nitekim Arap diline göre, aşağıdan yukarıya doğru nüzûl etmenin söz konusu olmadığını, bunun da, nüzûlün yukarıdan aşağıya olduğuna delalet ettiğini söylemiştir.[884]

Ebu'l-Abbas es-Serac, Allah'ın her gece dünya semasına nüzûl ettiğini ikrar ve buna iman etmeyenlerin zındık ve kafir olup tevbeye davet edileceklerini, tevbe etmezlerse öldürülmelerinin gerekeceğini kabul etmektedir.[885] İbn Ebi Davud da, keyfiyetine değinmeksizin Allah'ın nüzûlünü kabul etmiş ve bunu, kendisine nispet edilen manzum akidesinde belirtir.[886]

Berbehari'nin nüzûl konusundaki görüşü, diğerlerinden farklı değildir. O da sadece nüzûl hadisini kabul etmiş ve buradaki nüzûlünü açıklamaya çalışmayarak, bu konuda "tefvîd"i, tercih etmiştir.[887]

3. ALLAH-MEKAN İLİŞKİSİ

Ashabu'l-Hadis'in, Allah için bir mekandan bahsedilip bahsedilemeyeceği, O'nun bir cihette ve mesela gökte olması, yükseklerde bulunması, yaklaşması, beraber olması ve indiyye gibi, "mekan" kavramının, Allah ile olan muhtelif ilişkilerinden ibaret konuları da Allah'ın sıfatları konusu içerisinde ele aldık-larını görüyoruz. İbn Rüşd, ilk devirlerde Müslümanların, Allah'ın bir cihette olduğunu kabul ettiklerini, ilk olarak Mutezile'nin, daha sonra, onlara tabi olarak, müteahhir Eşarilerin bunu reddettiklerini belirtirken,[888] İbn Teymiyye'nin, ümmetin selefinin ve imamlarının "cihet" lafzını kabul veya red hususunda

---

[882] Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 37, 50.
[883] İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, s. 125-126; I/289-290.
[884] İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, s. 126; I/290.
[885] Zehebi, *Tezkire*, II/733.
[886] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/46.
[887] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/20-21. Abdulğani el-Makdisi "Tevatür haberler ve sahih eserler Allah'ın her gece dünya semasına indiğini bildirir. Bunlara itiraz etmeden, nasıllığını sormadan, insanların sıfatlarına benzetmeden, tevil etmeden nüzülün gerçekliğini nefyetmeden iman ve teslim gerekir" der. Bk. *Ekavilu's-Sıkat*, s. 80.
[888] İbn Rüşd, *el-Keşf an menahici'l-Edille*, s. 66 vd.

herhangi bir görüş beyan etmediklerini ileri sürmesi,[889] müelliflerin bu konuda fikir birliği içerisinde olmadıklarını göstermektedir. İbn Teymiyye bu ifadesiyle sadece "cihet lafzı"nı kastetmiş olabilir. Zira o, bir başka yerde, Küllabiyye, Eşariyye, Kerramiyye ve bunlara muvafakat etmiş olan, dört mezheb imamının tabileri, sufiler ve Ehlu'l-Hadis'in, cisim, cevher veya mütehayyiz olduğunu ileri sürmeksizin Allah'ın alemin üzerinde olduğunu kabul ettiklerini söyler[890] ki, bu takdirde, onunla İbn Rüşd arasında bir karşıtlığın bulunmadığı görülür. Ancak Aliyyu'l-Kari'nin, selef ve haleften büyük bir grubun "cihet" inancının küfrü gerektireceğini kabul ettiğini ve nitekim el-Iraki'nin; Ebu Hanife, Malik, Eşari ve el-Bakıllani'nin bu görüşte olduğunu naklettiğini söylemesi[891] yine de, bu konuda müelliflerin görüşlerinin farklı olduğunu göstermektedir.

a. EYNE-EYNİYYE

Allah-mekan ilişkisiyle ilgili olarak ilk önce ele alacağımız konu, Allah'ın "nerede?" olduğu sorusuyla ilgili olacaktır. Bu konuya değinen ve O'nun "nerede?" ile tavsifinden söz eden tek hadisçinin, Osman b. Said ed-Darimi olduğu görülmektedir.[892] O, Bağdad'ta, Cehmiyye'yi müdafaa eden birisiyle, onların tekfiri konusunda münazara etmiş ve Cehmiyye'nin küfrünü gerektiren, hemen hepsi sıfatlarla ilgili olan bir çok hususu zikrederken[893] bunlar arasında Cehmiyye'nin, Allah'ın nerede olduğunu bilmeyişini ve Allah'ı "eyne" ile tavsif etmeyişini de zikretmek suretiyle konuya değinir.[894] Ona göre Allah kendisini "eyne?" ile vasıflandırdığı gibi, Resulü de O'nu, bununla tavsif etmiştir. Darimi buna delil olarak, Allah'ın arş üzerine istiva etmesi, O'nun kullarının fevkinde bulunması ve Allah'ın semada oluşu gibi hususuları ifade eden ayetlerle, Hz. Peygamberin bir cariyeye, "Allah nerede?" sorusunu sorduğu ve "Gökte" cevabını vermesi üzerine, onun mümine olduğunu söylediği bir hadisi zikreder.[895] Ayrıca Darimi'nin delil olarak zikrettiği ayet ve hadislere ve onun daha sonra, müminlerin ibadetlerinde yöneldiği Rahman'ın yedinci kat semada ve arşı üzerine istiva etmiş olduğunu söylemesine[896] bakılacak olursa, onun bu "eyniyye" meselesine cevap olarak, Allah'ın semada olduğunu söylemek gerektiğini kabul ettiği anlaşılmaktadır.

---

[889] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/298.
[890] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/303.
[891] Kevseri, *Safa'atu'l-Burhan*, s. 28 (Aliyyu'l-Kari'nin *Şerhu'l-Mişkat*'ından naklen). Keza Kevseri, Malik b. Enes'in ciheti kabul edenleri reddettiğini İbnu'l-Arabi'nin *el-Avasım ani'l-Kavasım* ve Subki'nin *es-Seyfu's-Sakil*'inde belirtildiğini zikreder. (Bk. *Makalatu'l-Kevseri*, s. 291).
[892] Bk. Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, 92-93; *er-Red ale'l-Merisi*, s. 460-464.
[893] Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 93 vd: "Babu'l-İhticac fi Ekfari'l-Cehmiyye".
[894] Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 96.
[895] Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, 93; *er-Red ale'l-Merisi*, s. 460-461.
[896] Bk. Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Merisi*, s. 460-464; *er-Red ale'l-Cehmiyye*, 93.

Ashabu'l-Hadis ve Hanbeliler Kur'an ve hadisin nassları, sahabe, müçtehid imamlar ve diğerlerinin sözleri ile Allah'ın semada olduğunu ispatlamak ve Allah'ın semada olduğunu itiraf etmeyenleri cehmiyye, muharrife yaftaları ile tekfir etmişlerdir. Allah'ın gökte olduğunu ispat sadedinde kullandıkları delillerin başında bir cariyenin azad edilmesiyle ilgili rivayet edilen hadis gelmektedir. Hadisin metni şöyledir: Muaviye b. el-Hakem es-Sülemi anlatıyor: Uhud ve Cevvaniyye yörelerinde koyunlarını otlatan bir cariyem vardı. Birgün onun sürüden bir koyunu kurda kaptırdığını öğrendim. Ben de insanım üzüntümden tuttum, cariyeye bir tokat patlattım. Sonra Resulullah'a gittim. Resulullah beni çok kınadı. Ben de "Ey Allah'ın Resulü, onu azad edeyim mi? dedim." "Onu bana getir" diye buyurdu. Cariyeyi ona getirdim. Resulullah "Allah nerededir?" diye sordu. Cariye "Semadadır" dedi. Resulullah bu defa "Ben kimim?" dedi. Cariye "Sen Allah'ın Resulüsün" diye cevap verdi. Resulullah "Onu azad et, çünkü o müminedir" buyurdu.[897] Hadisin bu metninden Ashabu'l-Hadis ve Hanbeliler şu sonuçları çıkarırlar: 1. Bir kimsenin imanını kontrol edebilmek için "Allah nerededir?" sorusu sorulabilir. 2. Bu sorunun doğru cevabı "Allah semadadır" şeklindedir. 3. Bu soruya "Allah semadadır" cevabını verene "mümin" denir. Bu cevabı veremeyen veya bundan başka bir cevap verene "mümin" denmez.

Bu fikri savunanların başında Osman b. Said ed-Darimi gelmektedir.[898] Başka hadislerde de azad edilmek üzere, Resulullah'a getirilen ve Resulullah tarafından imtihan edildikten sonra azad edilmesi emredilen cariye olayının benzerlerine rastlanmaktadır.[899] Ancak bu rivayetlerde, cariyenin iman durumu tespit edilmek istenmiş olmasına rağmen hepsinde Allah nerededir? sorusu sorulmamıştır. Birinde "Rabbin kim?" diğerinde ise "Allah'tan başka ilah bulunmadığına şehadet eder misin?" sorusu yer almıştır. Cariyenin Habeşli bir zenci olduğu, Arap olmadığı ve muhtemelen Arapça konuşamadığı anlaşılmaktadır. Bu hususu *a'cemiyye* kelimesinden ve işaretle cevap vermesinden çıkarabiliyoruz. Rivayetler aynı olayın anlatımı gibi görünüyor. Hatta hadislerin manaca rivayet edildiğini söylemek te mümkündür.

Bu bilgiler ışığında her ne kadar gerçek sebebi bilemesek de cariye parmağı ile semaya işaret ederek Allah'ın birliğine şehadetini anlatmaya çalışır. Hz. Peygamber de kendisinde oluşan kanaatten dolayı onun mümine olduğu sonucuna varır ve azad edilmesini emreder. Olay böyle makul cereyan etmiş olmasına rağmen, nesilden nesile yapılan manaca şifahi aktarımlar, ilk rivayetteki diyalogu "Allah nerededir?-Semadadır" şekline dönüştürmüş

---

[897] Müslim, *Sahih*, 5:7, nr. 537; Ahmed b.Hanbel, *Müsned*, V/447-449; Nesai, *Sünen*, 13:20(III/17); Ebu Davud, *Sünen*, nr. 930 ve 382; Şafii, *er-Risale*, s. 50; Beyhaki, *el-Esma*, s. 441; Lalekai , *Şerhu Usuli's-Sünne*, III/652.
[898] Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye* s. 271, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, 93.
[899] Bk. Malik b. Enes, *Muvatta*, K:48, nr. 9; Ebu Davud, Hadis nr. 3283, 3284; Darimi, Hadis nr. 2353, Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II/291, III/452, IV/222, 388-389.

olmalıdır. Hadis kitapları aynı olayı anlattığı halde birbirinden büyük ayrılıklar gösteren anlatımlarla doludur. Ayrıca hadis şarihleri de bu hadisi aynen kabul etmiş oldukları halde ondan antropomorfik bir mana çıkarmamışlar, Kur'an'ın muhkematına uygun bir yorumu tercih etmişlerdir. Nesai'nin şerhinde Nevevi'den şunlar aktarılmaktadır: "Bu hadisten murat cariyenin muvahhid olup olmadığını anlamaktır. Namaz kılanın Kabe'ye yöneldiği gibi dua eden de semaya yönelir. Allah yalnız Kabe'de olmadığı gibi yalnız semada da değildir. Ancak Kabe namaz kılanın kıblesidir, sema ise dua edenin. Kadı İyad dedi ki: 'Fakih olsun, tahkik ehli olsun, taklid ehli olsun Müslümanlarca, *Allah'ın semada olduğu* zahir manasıyla varid olan ifadeler (Mülk/16-17) zahiri üzere alınmazlar. Aksine bunlar tevile muhtaçtırlar."[900] Burada Selefilik adına katı nasçılığın ve müsamahasızlığın savunulduğu görülmektedir. Bu zihniyetin temelinde iki zaaf bulunmaktadır: Bu zaafların birincisi Kurandışı rivayetlerin metinlerini de Kur'an gibi kesin ve değişmez sanmak, ikincisi, Bu metinlerin yorumları yapılırken Kur'an'ın muhkematına başvurmamak; aklı ve tefekkürü ise devreye hiç sokmamak.[901] Hanbeliler'in bu hadisi iman konusunda da kullandıklarını daha önce görmüştük.

b. SEMA-FEVK, MAİYYE

Her ne kadar Allah için "eyne?" sorusunun sorulabileceğinden bahseden sadece Darimi ise de, bu soruya verilmiş olan "Gökte" cevabının, aynı zamanda bütün Ashabu'l-Hadis'in, Allah'ın nerede olduğu sorusuna verdikleri cevabı teşkil ettiği görülmektedir. Bunun, Ashabu'l-Hadis'in Allah hakkında, "nerede?" sorusunun sorulabileceğini zımnen kabul etmiş oldukları söylenebilir. Allah'ın semada oluşuna dair Ashabu'l-Hadis'in bu inancıyla ilgili elimizde mevcut en eski rivayet, Malik b. Enes ile Hammad b. Zeyd'e aittir. Malik b. Enes'in, Allah'ın ilminin her yerde olmasına mukabil kendisinin gökte olduğunu söylediğini pek çok kaynakta zikredilmektedir.[902] Hammad b. Zeyd ise, Cehmiyye'nin Allah'ın sıfatları konusundaki görüşlerinin, sonunda "Gökte bir ilah yoktur" demeye varacağını söylerken,[903] O'nun gökte olduğunu kabullenmiş bulunmaktadır.

Şafii de, Allah'ın semada oluşunu kabul etmiş görünmektedir. Onun Hz. Ebubekr'in hilafetinin, Allah'ın semada takdir ettiği bir "hakk" olduğunu söylemesi[904] yanında, vefatı esnasında, Allah'a yalvardığı "ileyke ilahu'l-halka erfeu rağbetî" diye başlayan bir beyti

---

[900] Nesai, *Sünen*, cüz: 3, s. 18. Suyuti şerhi, Çağrı Yay.
[901] Bu hadisin ve bu konudaki diğer rivayetlerin yorumu için, Hikmet Zeyveli, "Bir Hadis İrdelemesi", s. 61-70.
[902] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/53, 139, 181-182. "Allahu fi's-semai ve ilmuhu fi kulli mekan".
[903] İbn Teymiyye,*Mecmuu Feteva*,V/52,138,183-185.
[904] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/53, 139.

söylemeden önce, gözyaşlarıyla dolu gözlerini semaya cevirmiş olması,[905] Allah'ı gökte kabul ettiğini göstermektedir.

Hanbel b. İshak *Kitabu's-Sunne*'sinde, Ahmed b. Hanbel'den Hadid-4 ve Mücadele-7 ayetinde sözü edilen, Allah'ın kullarla beraber oluşunun manasını sormuş ve "Kullarla beraber olan O'nun ilmidir. Rabbimiz ise, hadd ve tavsif söz konusu olmaksızın arş üzerindedir" cevabını nakletmektedir.[906]

Konuyla ilgili olarak, Kadi Ebu Ya'la ise, onun, Allah'ın semada olduğunu söylemeyi caiz gördüğünü, ancak buna, bir sınırlama şeklinde değil, sadece şeriatta O'nun semada oluşundan bahsedildiği için müsaade ettiğini, ama şeriatta zikredilmediği için, O'nun bir "mekan"da olduğunun söylenemeyeceğini belirtir.[907]

Huşeyş b. Esrem de Cehmiyye'nin, Allah'ın yeryüzünde değil semada oluşunu inkar etmesine karşı çıkanlardandır. Allah'ın semada oluşunun delili kabul ettiği ayetleri zikreden Huşeyş, "Şayet O yeryüzünde olmuş olsaydı, gökten yere hiçbir şey inmez, bilakis yerden göğe yükselirdi" demiş ve devamla, Allah'ın gökte olduğuna dair Hz. Peygamberden rivayet edilen hadisleri ve Allah'ın semada olduğunu, O'nunla mahlukatı arasında "hicab" bulunması ile de ispata çalışır ve delil olarak hicab ile ilgili bir hadisi de nakleder.[908]

Buhari de, Cehmiyye'nin, Allah'ın her yerde olduğu iddiasını, ayet ve hadislerle reddetmeye çalışmıştır. Sahih'inde, Mearic-4 ve Fatır-10 ayetlerinin yer aldığı bir bab başlığı koymuş[909] ve burada birçok hadisi zikretmiştir. Bu hadislere göre Ebu Zerr, kardeşine Hz. Peygamberden bahsetmiş ve onun hakkında, "kendisine gökten haber geldiğini iddia eden şu adam" tabirini kullanmıştır.[910] Şarih İbnu'l-Munir, Buhari'nin zikrettiği hadislerin başlığa uygun olduğunu söyledikten sonra, Musannıfın Allah'a izafesi doğru olan yönün, "sema" ve "arş" olduğunu belirttiğini, ancak Allah'ın her ikisi de yaratılmış olan sema ve arştan önce de var olmasının, O'nun bir yerde bulunma, yer kaplama ile tavsif edilmesini imkansız kıldığını söylemiştir.[911]

İbn Huzeyme'nin bu konudaki görüşü açıktır. O, Miraca dair rivayetleri konumuz açısından değerlendirmiş ve "Bütün bu rivayetler, Halık'ın, Muattıla'nın, yani Cehmiyye'nin,

---

[905] İbn Hacer, *Tevali't-Te'sis*, s. 83.
[906] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/496.
[907] Kadi Ebu Ya'la, *el-Mu'temed fî Usuli'd-Din*, s. 56-57.
[908] Huşeyş b. el-Esrem, Kitabu'l-İstikame, (Malati, *et-Tenbih ve'r-Red*, s. 81-84). Kevseri, Huşeyş'in zikrettiği ayetlerin maddi ve mekanî bir yükseklik manası taşımadığını söyleyerek onu tenkit eder ve hadiste sika olmasına rağmen, akaid konusunda onun görüşlerine itibar edilemeyeceğini ileri sürer. (Bk. Malati, *et-Tenbih*, s. 107-108).
[909] İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, XIII/351.
[910] İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*,XIII/351.
[911] İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, XIII/351.

mabudlarının kendilerinin, evlerinde ve yanlarında olduğunu iddia ettiği gibi değil, yedi kat göğün üzerinde olduğunu göstermektedir"[912] demiştir.

c. KURB-DUNUVV

Allah için mekanın söz konusu edilişiyle ilgili olduğu görülen diğer bir konu ise, ayet ve hadislerde bahsedilmiş olan "Allah'ın insanlara yakınlığı" meselesidir. Eşari bu konuda, Ashabu'l-Hadis'in görüşünü işaret etmekte ve onların Kaf-17 ayetinde zikredildiği gibi, O'nun mahlukatına dilediği şekilde yaklaşabileceğini kabul ettiklerini söylemekte ise de,[913] bu yaklaşmanın bi-la keyf oluşuna dair Eşari'nin verdiği bu bilgiyi teyit edecek herhangi bir rivayete sahip bulunmamaktayız. Aksine, Muslim, kendisine bir karış yaklaşana Allah'ın bir arşın yaklaşacağına dair hadisi, "Allah'ı zikretmeye teşvik"[914] ve "zikir ve duanın fazileti, Allah'a yaklaşma"[915] bablarında zikretmekle, bu yaklaşmayı mecaz kabul etmiş gibidir.

Buna benzer diğer bir konu da, genellikle Necm-8 ayetinde geçen "denâ" ve "tedellâ" fiilleri seebiyle ele alınan "ed-dunuvv" meselesidir. Bu fiillerin failinin, Allah mı yoksa Cebrail mi olduğu konusundaki ihtilafla ilgili olarak el-Hattabi ayetteki "tedellî"nin Allah'a ait olduğuna dair seleften herhangi bir rivayetin sabit olmadığını söylerken,[916] Buhari ayette yaklaşanın Allah olduğunu gösteren bir rivayeti Sahih'inde zikretmiştir.[917] Konuyla ilgili olarak Mücahid'in, Davud'un (a.s.), kıyamet günü Allah'a yaklaşacağını ve sonunda O'na temas edeceğini söylediği ve bunu rivayet eden Sufyan es-Sevri'nin de, O'nun dizine dokunduğuna işaret etmek için elleriyle kendi dizine dokunduğu zikredilir.[918]

Allah'ın insanlarla beraber olduğunu ifade eden Hadid-4 ve Mücadele-8 ayetleri söz konusu olduğunda, Sufyan es-Sevri,[919] Veki' b. el-Cerrah,[920] Ali b. el-Medini,[921] Ahmed b. Hanbel,[922] İbn Kuteybe,[923] Taberi,[924] bu ayetlerdeki beraberliği, Allah'ın ilmi ile insanlarla beraber olması şeklinde izah ederler ki, bu onların, Allah'ın her yerde oluşu iddiasına[925] karşı çıktıklarını göstermektedir.

---

[912] İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, s. 119.
[913] Eşari, *Makalat*, s. 295.
[914] Muslim, *Sahih*, 48 ez-Zikr ve'd-Dua, 1, r. 2 (2675) (IV/2061).
[915] Muslim, *Sahih*, 48 ez-Zikr ve'd-Dua, 6 (2067).
[916] Bk. Beyhaki, *el-Esma ve's-Sıfat*, s. 442.
[917] Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, XIII/404.
[918] Bk. İbn Fürek, *Müşkilu'l-Hadis*, s. 162.
[919] Beyhaki, *el-Esma ve's-Sıfat*, s. 430; İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/183; Zehebi, Tezkire, I/206.
[920] Bk. İbn Abdi'l-Berr, *Camiu Beyani'l-İlm*, s. 368.
[921] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/49.
[922] Bk. Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenadıka ve'l-Cehmiyye*, s. 138-139, 148-149; İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/236. Huve ale'l-arşi, ve ilmuhu maahum. Hazihi's-Sünne".
[923] İbn Kuteybe, *Tevilu Muhtelifi'l-Hadis*, s. 221-222, 271.
[924] Taberi, *Camiu'l-Beyan*, XXVII/216.
[925] Nitekim Birş el-Merisi'nin, 58/Mücadele-8 ayetiyle ilgili olarak, Allah'ın zatıyla her yerde olduğunu söylediği rivayet edilir. (Bk. İbn Abdi'l-Berr, *Camiu'l-Beyani'l-İlm*, s. 368). Bu konudaki yorumlar için bk.

Allah-mekan ilişkisinin, kurb, dunuvv, maiyye, fevk gibi terimlerle ele alındığı gibi, Allah'ın bir bulut içerisinde, alt ve üstten hava ile kuşatılmış olduğundan bahseden bir hadis[926] vesilesiyle de ele alındığı görülür. Yezid b. Harun, hadiste geçen bulut, yani el-'amâ kelimesine "hiçbir şey" karşılığını vermiş ve bunu "Allah ile beraber hiçbir şey yok idi" şeklinde açıklamıştır.[927] İbn Kuteybe, hadisin isnad bakımından sağlam olmadığına işaret etmişse de,[928] yine de onu açıklamaktan geri kalmamıştır.[929] Onun zikrettiğine göre Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam, "el-'amâ" kelimesinin, bulut olduğunu söylemiştir.[930] İbn Kuteybe, kelimenin elifsiz okunduğu takdirde "körlük" manasına geleceğini ve hadis ile Allah'ın, insanların bilgisinden gizli oluşunun kastedilmiş olabileceğini söyler.[931] O, bazılarının Allah'ın, alt ve üstten hava ile kuşatılmış olmasından ve Allah'ın bu ikisinin arasında bulunmasından ürkerek, hadise bir nefy "ma"sı ekleyip, "Ne üstünde, ne altında hava vardı" dediklerini,[932] ancak, "ma" ilave edilse bile, hadisteki "alt" ve "üst" kavramlarının ortadan kalkmış olamayacağını belirtir ve meseleyi muallakta bırakmayı tercih eder görünür.[933]

Mekan ile ilgili olarak, Buhari'nin, kendisinin tenkit edilmesine sebep olan hadis üzerinde bir başka yönden de durulabilir. Bu rivayette Cebrail'in miraçta, Hz. Peygamberi mekanında bulunmakta olan Cebbar'a götürdüğü zikredilmektedir.[934] Takıyuddin el-Hisni de, el-Hattabi'nin Sahihayn'de yer alan bu rivayete değinirken, hadisin ravilerinden Şerik'in bu lafızla teferrüd ettiğini söylediğini nakletmektedir.[935] Bu durum, bu konudaki rivayetler karşısında dikkatli davranmak gerektiği anlaşılmaktadır. Hatta Huşeyş b. Esrem, Ka'bu'l-Ahbar'dan, Allah'a en yakın yaratıkların, Cebrail, Mikail, İsrafil olduğunu, onlarla Allah arasında bile, elli bin senelik mesafe bulunduğunu nakletmiştir.[936] İsrailiyyattan olduğu açık olmasına rağmen, bu rivayetin Huşeyş'in eserinde yer alması, rivayetler konusunda her zaman gereken titizliğin gösterilmediğini ortaya koymaktadır. Bu durum, Allah için gerçekten bir mekan ve mesafe tasavvur edenlerin ortaya çıkmasına da yol açmış görünmektedir. Nitekim Ashabu'l-Hadis'in, istiva ve Allah'ın göklerin üzerinde bulunması gibi hususları ispat

---

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV/11-12; Tirmizi, *Sünen*, 3109; İbn Mace, *Sünen*, 182; Beyhaki, *el-Esma ve's-Sıfat*, 406-407; Zeynüddin Meriyy el-Makdisi, *Ekavilu's-Sıkat*, s. 88-89; 98-99; 100-102.

[926] İbn Kuteybe, *Tevilu Muhtelifi'l-Hadis*, s. 221. "Kane fi umâ, fevkahu hevûn ve tahtehu hevâ".

[927] Tirmizi, *Sunen*, 48, Tefsiru'l-Kur'an, 12, r. 3109 (V/288); Beyhaki, *el-Esma ve's-Sıfat*, s. 376.

[928] İbn Kuteybe, *Tevilu Muhtelifi'l-Hadis*, s. 222.

[929] İbn Kuteybe, *Tevilu Muhtelifi'l-Hadis*, s. 222.

[930] İbn Kuteybe, *Tevilu Muhtelifi'l-Hadis*, s. 222.

[931] İbn Kuteybe, *Tevilu Muhtelifi'l-Hadis*, s. 222.

[932] Bk. Ahmed b. hanbel, *Müsned*, IV/11; Tirmizi, *Sunen*, 48, Tefsiru'l-Kur'an, 12. r. 3109 (V/288).

[933] İbn Kuteybe, *Tevilu Muhtelifi'l-Hadis*, s. 222.

[934] İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, XIII/405.

[935] Takıyuddin el-Hisni, *Defu şübehi men şebbehe*, s. 10.

[936] Huşeyş b. Esrem, Kitabu'l-İstikame, (Malati, *et-Tenbih*, (Kevseri neşri), s. 101-102).

konusundaki mübalağalı tavrının büyük ölçüde, Cehmiyye'nin, Allah'ın her yerde oluşunu ileri sürmesine karşı çıkmak istenmesinden kaynaklandığı söylenebilir.

d. HADD

Allah'ın göklerin ötesinde veya arş üzerine istiva etmiş olduğunu söz konusu eden ayet ve hadisler, Allah için mekan bakımından bir sınırlamanın söz konusu olup olmayacağı hususunun da münakaşa edilmesine yol açmıştır. Kısaca "hadd" meselesi olarak ifade edilen bu husus, bildiğimiz kadarıyla ilk olarak İbn Kuteybe tarafından, ruyet konusuyla ilgili olarak bir vesileyle kısaca değinilmiştir. O, ruyeti caiz görerek Allah'ın gözle idrak edilebileceğini ileri süren bir kimsenin, Allah'ı sınırlamış olacağını iddia edenlere cevap verirken, Allah'ı görmek istemiş olan Hz. Musa'nın müşebbih veya muhaddid olmadığını belirtir ve bu vesileyle, Allah'ın mahdûd olduğunu söyleyen bir kimsenin, O'nu yaratılmışlara benzetmiş olacağını, bunun ise küfür olduğunu söyler. [937] Ancak, Osman b. Said ed-Darimi ise tam aksine, Allah için "hadd"in varlığını kabul etmiş ve bu iddiasını ısrarla savunmuştur. *er-Red ale'l-Cehmiyye*[938] ve özellikle *er-Red ale'l-Merisi* adlı eserinde[939] bu konudaki görüşünü açıkça ortaya koymuştur. Özellikle ikinci eserinde o, "hadd" konusuna özel bir bab ayırmış[940] ve Allah'ın, başkası tarafından bilinmesi mümkün olmayan ve sonunu kimsenin tasavvur edemeyeceği bir "hadd"i bulunduğunu söylemiş ve Allah'ın gökler ötesinde arş üzerinde oluşunu, "hadd" için delil olarak göstermiştir.[941]

Darimi'nin haddi kabul ve müdafaasında rol oynayan en mühim etken, daha önce de işaret ettiğimiz gibi Cehmiyye'ye karşı çıkma düşüncesidir. Nitekim o, "hadd"i inkar edenlerin aslında bu sözleriyle Allah'ı inkar etmek istediklerini, çünkü var olan bir şeyin, mutlaka bir sınırı ve sıfatı bulunması gerektiğini, ancak var olmayan bir şeyin sınırsız ve sıfatsız olabileceğini belirtir ve O'nun sınırı olmadığını söylemenin aslında, O'nun var olmadığını ileri sürmek olduğunu söyler.[942] Onun haddi kabul etmesinin diğer bir sebebi, yine Cehmiyye'nin Allah'ın her yerde olduğu iddiasıdır.[943] Darimi bu iddiaya karşı, Allah'ın gökte oluşu ve arş üzerine istiva etmiş olması gibi hususlara dayanarak, O'nun her yerde olmadığını ispata çalışır ve Allah'ın arş üzerine istiva etmesinin ve gökte oluşunun, O'nun için "hadd"in söz konusu olduğuna delil teşkil ettiğini tekrar belirtir ve bu nokta üzerinde ısrarla durur.[944]

---

[937] İbn Kuteybe, *el-İhtilaf fi'l-Lafz*, s. 34-35.
[938] Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 43-45.
[939] Darimi, *er-Red ale'l-Merisi*, s. 381 vd.
[940] Darimi, *er-Red ale'l-Merisi*, s. 381: "Babu'l-haddi ve'l-arşi"
[941] Darimi, *er-Red ale'l-Merisi*, s. 382.
[942] Darimi, *er-Red ale'l-Merisi*, s. 382.
[943] Darimi, *er-Red ale'l-Merisi*, s. 383, 460 vd.
[944] Darimi, *er-Red ale'l-Merisi*, s. 382-383, 460-464. Ebu Hamid b. Merzuk, "hadd"i kabul ettiği için Darimi'yi tecsim ile itham etmektedir. Bk. *Beraetu'l-Eşariyyin*, I/13.

Bu rivayetlerden, "hadd" konusunda, Ashabu'l-Hadis arasında, birbirinin zıd görüşlerin var olduğu anlaşılmaktadır. Bu tezadın sebebini ise, Cehmiyye'nin iddialarına cevap verme durumunda kalanların, onları reddedebilmek için Allah'ın bir haddi bulunduğunu ispat etmenin zaruretine inanmış olmalarında; ancak, Cehmiyye'yi reddetme durumunda bulunmayanların ise, tenzihe ağırlık vererek Allah'ı mahlukatına benzetmekten kaçınmak suretiyle, "hadd"i reddetmelerinde aramak lazımdır.

e. İTYÂN- MECÎ

Bakara-210 ayetinde, Allah'ın "gelmesi" söz konusu edilmiştir. Bu ayet İbn Abbas tarafından tefsiri mümkün olmayan ve manası gizli bulunan bir ayet olarak nitelendiği halde, yine de tefsire çalışanlar olmuştur.[945] Mücahid ayette geçen "el-gamâm" kelimesinin kıyamet günü Allah'ın içerisinde geleceği bulut olduğunu söylemiştir.[946] Er-Rabi' b. Enes ise, Allah'ın dilediği şey içerisinde geleceğini söyler.[947] Keza, Hammad b. Ebi Hanife'nin Fecr-22 ayetindeki "mecî" ile Allah'ın ne kastettiğini ve mecînin nasıl olduğunu bilmediklerini söyleyenlerle giriştiği münakaşasında, bu ayette meleklerin saf saf gelişini inkar edenlerin kafir olacağı gibi, Allah'ın gelmesini inkar edenlerin de kafir olacaklarını söyler.[948]

Eşari[949] ve Sabuni,[950] Ashabu'l-Hadis'in, Allah'ın "ityân" ve "mecî"ni kabul ettiklerini söylerler ve ityân ile ilgili olarak Bakara-210, mecî ile ilgili olarak, Fecr-22 ayetlerini zikrederler. Eşari, Ashabu'l-Hadis'in, mecî'in kıyamet günü için söz konusu olduğunu kabul ettiklerini belirtmiştir.[951] Ahmed b. Hanbel, Fecr-22 ayetinde gelmesi söz konusu olanın Allah olmayıp, O'nun emri olduğunu belirtir.[952] İbn Teymiyye de, Ebu Hamid'den naklen, Ahmed b. Hanbel'in, "Allah'ın bizzat" geleceğini kabul etmiş olduğunu söyleyen Hanbelilerin yanıldıklarını söyler.[953] Osman b. Said ed-Darimi bu konudaki görüşünü açıklamış olmamakla beraber, *er-Red ale'l-Cehmiyye*'sinde, Allah'ın kıyamet günü melekleriyle beraber geleceğini ifade eden rivayetlere yer vermesi,[954] onun bu hususu kabul ettiğini gösterir.

"İtyân" konusu Taberî tarafından geniş olarak ele alınmıştır. Bakara-210 ayetinin tefsirinde, "el-ğamâm" içerisinde gelmesi söz konusu olanın, Allah mı, melekler mi olduğuna temas ederken, her iki görüşü destekleyen rivayetleri zikrettikten sonra, kendisine göre iki

---

[945] Bk. Kurtubi, *el-Cami li-Ahkami'l-Kur'an*, II/26.
[946] Taberi, *Camiu'l-Beyan*, II/329.
[947] Taberi, *Camiu'l-Beyan*, II/329.
[948] Sabuni, *Akidetu's-Selef*, s. 118.
[949] Eşari, *Makalat*, s. 211, 295.
[950] Sabuni, *Akidetu's-Selef*, s. 112.
[951] Eşari, *Makalat*, s. 211, 295.
[952] Ebu Hamid b. Merzuk, *Beraetu'l-Eşariyyin*, I/11.
[953] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, VI/164.
[954] Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 36.

görüşten, "el-ğamâm içerisinde gelecek olanın Allah olduğu" görüşünün doğru olduğunu belirtir[955] ve delil olarak, Allah'ın bu bulut, yani ğamâm ile kuşatılmış bir halde geleceğini ifade eden bir hadise dayanır.[956] Taberî daha sonra, Allah'ın gelişinin ne şekilde olduğu hususuna değinir ve bu konudaki farklı görüşleri naklederek, bunları dört grupta toplar. Bu görüşlere göre, kimisi ityan, meci ve nüzul konusunda sadece Kur'an'daki açıklamalarla yetinilmesi gerektiğini ve bu konuda ancak Kur'an ve Hadise dayanarak bir açıklama getirilebileceğini, çünkü Allah'ın isim ve sıfatları konusunda, ancak bu suretle söz söylenebileceğini kabul ederken; kimisi de, bu meciin, bir kimsenin bir yerden diğerine gelmesi gibi, yer değiştirme suretiyle olduğunu söylemekte; diğerleri ise, gelmesi söz konusu olanın Allah'ın emri veya sevabı ve azabı olduğunu ileri sürmektedir[957] ki, bunlar içerisinde birincisinin, Ashabu'l-Hadis'in görüşü olması mümkündür. Ancak Taberi'nin, "ityan" ile ilgili bütün ayetleri aynı şekilde ele almadığı ve bazılarını tevil ettiği, Nahl-26 ayetini, Allah'ın, onların binalarını yıkması şeklinde açıklamasından anlaşılmaktadır.[958]

f. HAREKET

İstiva, nüzûl, ityan ve meci gibi sıfatlar bir bütün olarak ele alındığında, hepsinde "hareket" unsurunun ortak olduğu görülmektedir. Ayrıca, Hayy olan bir şeyin, hareket ve fiil sıfatlarıyla muttasıf olmasının zaruri oluşu, tabiatıyla, Allah için "hareket"ten söz etmeye yol açmıştır. Bu konu üzerinde sadece İbn Teymiyye durur ve Ehlu'l-Hadis'in görüşünü belirtmeye çalışır.[959] O, Osman b. Said ed-Darimi'nin hareket tabirini "Kitabu'n-Nakz ala Bişri'l-Merisi" adlı eserinde açıkça kabul ettiğini[960] ve bunun "Ehlu's-Sunne ve'l-Hadis"in görüşü olduğunu[961] söyledikten sonra, Harb b. İsmail el-Kirmani'nin de bu konuda "Ehlu's-Sunne ve'l-Hadis-Ehlu's-Sunne ve'l-Eser"in mezhebinin "hareket"i kesin olarak kabulden ibaret olduğunu ve bu görüşü, Ahmed b. Hanbel'in, İshak b. Rahaveyh'in, Abdullah b. ez-Zubeyr el-Humeydi ve Said b. Mansur'un da kabul etmiş olduklarını söylediğini nakletmiştir.[962] Yine, Buhari, Nuaym b. Hammad, Osman b. Said ed-Darimi ve İbn Huzeyme'nin, Allah'ın fail olduğunu kabul ettiklerini de nakletmiş ve bunlardan her birinin ileri sürdüğü görüşün "Ehlu's-Sunne" mezhebinin görüşü olduğunu ileri sürdüklerini söylemiştir.[963]

---

[955] Taberi, *Camiu'l-Beyan*, II/329.
[956] Taberi, *Camiu'l-Beyan*, II/329.
[957] Taberi, *Camiu'l-Beyan*, II/329.
[958] Taberi, *Camiu'l-Beyan*, XVI/97.
[959] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/528, 535, 537-538, 577, 578.
[960] Bk. Osman b. Said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Merisi*, s. 379, 433. Onun "hareket"i kabulü, kendisinin "tecsim" ile itham edilmesine sebep olmuştur. Bk. Ebu Hamid b. Merzuk, *Beraetu'l-Eşariyyin*, I/13.
[961] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/535, 537-538, 578.
[962] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/578.
[963] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/535; krş. V/528.

Ancak, "hareket" konusunda yukarıda nakledilen görüşleri, Ehlu'l-Hadis ve's-Sunnenin görüşü olarak takdim etmek pek isabetli görünmemektedir. Zira İbn Teymiyye Ehlu'l-Hadis ve's-Sunne'den birçoklarının, mana bakımından hareketi Allah'a izafe etmek doğru olsa bile, bunun Allah'a izafesi hususunda herhangi bir rivayetin bulunmayışı sebebiyle, bu kelimeyi kullanmanın doğru olamayacağını ileri sürdüklerini belirtir.[964] O, bu konuda, "Selef"in meşhur olan görüşünün kur'an ve Sünnette, Allah'ın geldiğine ve nüzûl ettiğine dair rivayetleri kabul etmekten ibaret olduğunu[965] ve Ehlu'l-Hadis'ten pek çoklarının görüşlerinin, bu konuyu kabul veya redden kaçınarak, sükutu tercih etmek olduğunu da belirtir[966] ki, "hareket" konusunda "Ehlu'l-Hadis"in görüşünün, bu sonuncu şekilde olması, onların sıfatlar konusundaki metotlarıyla da uygunluk arz edeceği için, daha doğru görünmektedir.

g. ACEB-DIHK, GADAB, HAYA, İSTİHZA, MEKR

Hayret etmek, şaşmak manasına gelen "el-'aceb", ile; gülmek manasına gelen "ed-dıhk" da, bu konudaki ayet ve hadisler sebebiyle, sıfatlar konusu içerisinde yer almıştır. Allah için "ta'accüb"ün söz konusu edilmesi, öncelikle Saffat-12 ayetinde geçen "bel acibte ve yesharun" ibaresinden kaynaklanmış görünmektedir. Elimizdeki mushaflarda "acebe" şeklinde olduğunu gördüğümüz bu kelime, bazılarınca, faili Allah olmak üzere "acibtu" şeklinde okunmuş ve bu, Allah'ın şaşmasından ve hayretinden bahsedilmesine yol açmıştır. Nitekim Ameş'in rivayetine göre, Ebu Vail eş-Şakik'in Kadı Şurayh'in yanındayken mezkur ayeti "acibtu" şeklinde okuması üzerine, Surayh buna itiraz ederek, "Allah hiçbir şeye hayret etmez. Hayret edip şaşmak, bir şeyi bilmeyip bunu daha sonra öğrenen kimse için söz konusudur" demiştir. A'meş bu rivayeti İbrahim en-Nehai'ye anlatmış, bunun üzerine o, Şurayh'ı tenkit ederek, ondan daha alim olan Abdullah b. Mesud'un, ayeti "acibtu" şeklinde okumuş olduğunu söylemiştir.[967] Bu konuda bir de hadis bulunmaktadır. Allah'ın, kullarının yana yakıla yalvardığı ve ümitsizliğe düştüğü bir sırada, onların dualarını kabul etmesine hayret edip şaştığından söz eden bu hadisi İbn Kuteybe zikretmiştir.[968] Bu hadisi tenkit ederek, ancak bir şeyi önceden bilmeyen bir kimsenin, sonradan onu öğrenince şaşıp hayret edebileceğini ve bu sebeple Allah için, hayret etmenin söz konusu olamayacağını söyleyenlere karşı İbn Kuteybe, hadisi tevil ederek bunu, söz konusu hususların, Allah nazarında şaşılacak ve hayret edilecek bir şey durumunda olduğu şeklinde anlamak gerektiğini söylemiştir.[969]

---

[964] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/578.
[965] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/578.
[966] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/578.
[967] Beyhaki, *el-Esma ve's-Sıfat*, s. 476.
[968] İbn Kuteybe, *Tevilu Muhtelifi'l-Hadis*, s. 211.
[969] İbn Kuteybe, *Tevilu Muhtelifi'l-Hadis*, s. 212.

Allah'ın hayret etmesi konusu, H. IV. asrın başlarında da, söz konusu edilmeye devam etmiş ve akaid esasları arasına girmiş görünmektedir. Zira Ebu'l-Abbas Muhammed b. İshak es-Serrac'ın, Allah'ın gülmesi ve nüzûlu konuları arasında, O'nun hayret etmesinden de bahsetmiş ve bunu inkar edip inanmayanların zındık ve kafir olup, tevbe etmezlerse öldürülmeleri gerektiğini söylemiş olması[970] bunu göstermektedir.

Allah'ın gülmesi ise, sadece hadislerde geçmektedir[971] ve "Allah'ın kulun fiiline ve mehabbetine rıza göstermesi" anlamına gelir.[972] Dıhk konusunun ilk olarak İbnu'l-Macişun sıfatlar konusu içerisinde ele alır. Cehmiyye'nin inkar ettiği Allah'ın sıfatlarıyla ilgili hususlara dair kendisine sorulan soruya verdiği cevapta onun, Allah'ın gülmesiyle ilgili iki hadis zikrettiği[973] ve bu suretle, Allah'ın gülebileceğini kabul ettiği görülmektedir. Daha sonraları, Şafii de, Allah'ın mümin kuluna gülebileceğini belirtmiştir.[974]

Huşeyş b. Esrem ise, Cehm'in Allah'ın vechi olduğunu inkar etmesine cevap olarak Allah'ın gülmesiyle ilgili ve çoğu yukarıda zikredilenlerden farklı olan yedi hadis zikreder.[975] Her ne kadar o, bu hadisleri, Allah'ın bir vechi olduğunu ispat için kullanmış ise de, dolayısıyla bunun, onun Allah'ın güldüğünü ifade ettiği de anlaşılmaktadır. Beyhaki'nin nakline göre Buhari Allah'ın gülmesinin, O'nun rahmeti manasına geldiğini söylemiştir;[976] bu takdirde onun "dıhk"ı, Allah'ın sıfatları içerisinde ele almadığını kabul etmek gerekir.

İbn Kuteybe, Allah'ın şaşmasına dair söylediklerini, O'nun gülmesi için de tekrarlar ve bunun, Allah'ın bir şeye gülmesinin, o şeyin kendisi nazarında gülünecek bir şey durumunda olması manasına geldiğini söylerken,[977] "dıhk" ile ilgili tevillere başvuranların, buna rağmen yine de teşbihten kurtulamayacaklarını belirtir.[978] Bu sebeple İbn Kuteybe'nin, dıhk konusundaki görüşünün kesin olarak belirlenmesine imkan bulunmadığı anlaşılmaktadır.

İbn Huzeyme ise Allah'ın gülmesini kesin olarak kabul etmekte[979] ve bu konuda herhangi bir tavsife gitmediğini ve O'nun gülmesinin insanların gülmesine benzemediğini,

---

[970] Zehebi, *Tezkire*, II/733. H.IV. asrın ortalarında, Ashabu'l-Hadis'e mensup olmadığı halde, "dıhk" konusunu Allah'ın sıfatları içerisinde ele alan ve meseleyi, Ashabu'l-Hadis'in sıfatlar konusundaki "tevfiz" metodu ışığında ele alanlara da rastlanır ki, Gulamu Saleb diye bilinen nahivci ve zahid, Muhammed b. Abdulvahid bunlardan biridir. Bk. İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/67-68.

[970] Zeynüddin Meriyy el-Makdisi, *Akavilu's-Sıkat*, s.70. Mehabbet ve aşk sıfatları da izafe edilir.Bk.age.s.77-80.

[970] İbn Teymiyye, *Risaletü't-Tedmuriyye*, s. 137.

[971] Müslim, *Sahih*, 1 el-İman, 83 r. 310 (I/175); İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/57-58. Bu hadisin geçtiği kitaplar için bk. *Tabakat*, II/57. dipnot. Farklı rivayetler için bk. Zeynüddin Meriyy el-Makdisi, Akavilu's-Sıkat, s. 72-73.

[972] Zeynüddin Meriyy el-Makdisi, Akavilu's-Sıkat, s. 72-73.

[973] Bk. İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/44.

[974] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/263.

[975] Bk. Malati, *et-Tenbih ve'r-Red*, s. 91-92.

[976] Beyhaki, *el-Esma ve's-Sıfat*, s. 470.

[977] İbn Kuteybe, *Tevilu Muhtelifi'l-Hadis*, s. 211.

[978] İbn Kuteybe, *el-İhtilaf fi'l-Lafz*, s. 44.

[979] İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, s. 230, II/563. "Babu zikri isbatu dıhki rabbuna azze ve celle".

bunun keyfiyetinin Allah'ın kullarına bildirmediğini, bu sebeple kendisinden de, sadece, Hz. Peygamberin hadislerde "dıhk" ile ilgili olarak söylediklerini kabul ve kalben tasdik etmekle yetinerek, "dıhk"ın keyfiyeti konusunda sükûtu tercih ettiğini belirtmektedir.[980]

Hanbeliler Rahmet, Gazab, Rıza, Haya, İstihza, Mekr, Dıhk ve Aceb'i müteşabih sıfatlardan kabul ederler. Bunlara delil olarak Fatiha-1-3, Mücadele-14, Mümtehine-13, Maide-119, Ahzab-53, Bakara-15, Al-i İmran-54, Saffat-12. ayetlerini delil getirirler. "Bu ve benzeri ayetler hakkında selef mezhebi 'Allah'ın sıfatlarının mahiyetine muttali olunamaz. Bunlar zikredildiği gibi anlaşılır" demiştir.[981] İbn Teymiyye "Selef mezhebi Allah'ı, Allah'ın kendisi ve resulünün vasfettiği gibi vasfederler. Onları tahrif, tatil, tekyif, temsil etmezler. Allah'ın kendini vasfettiği sıfatları nefyetmek caiz değildir, mahlukatın sıfatlarına benzetilmezler" demektedir.[982]

3. RU'YETU'LLAH MESELESİ:

Ru'yet, ister dünyada olsun ister ahirette, göz ile müşahede etmektir.[983] Kelam ilminde, ru'yet deyince Allah'ın görülüp görülemeyeceği meselesi anlaşılır. Kelami bir mesele olarak ru'yet, ehl-i sünnet ve mu'tezile arasında uzun münakaşalara yol açmıştır. Mu'tezile "ru'yet"i inkar eder.[984] Ashabu'l-Hadis ve Hanbeliler, ayet ve bir çok Hadisle sabit olduğu için ruyete imanın vacip olduğunu kabul ederler.

Allah'ın görülmesi demek olan ruyet,[985] dünyada ve ahirette olmak üzere iki bakımdan söz konusu olmuştur. Allah'ın ahirette görülmesi konusunda, İbn Huzeyme, sahabe, tabiun ile, kendi devrine kadar gelmiş olan ulemanın, bütün müminlerin kıyamet günü Rablerini açıkça görecekleri hususunu kesinlikle kabul ettiklerini ve bu konuda ihtilaf etmediklerini[986] belirtmiştir. Ahmed b. Hanbel de, kendinden öncekilerin, ruyete dair hadislerden hiç birini inkar etmediklerini, bilakis onları rivayet ve olduğu gibi kabul ettiklerini, bu hadislerde ifade edilen hususların hiç birinde şüpheye düşmediklerini söylemiştir.[987]

İbn Kuteybe, Allah'ın görüleceği konusunda Ashabu'l-Hadis'in ittifak halinde olduğunu;[988] Eşari, "Ashabu'l-Hadis ve Ehlu's-Sunne"nin, Kıyamet günü Allah'ın, on dördünde ayın görüldüğü gibi, gözle görüleceğini ve onu sadece müminlerin görebileceğini, kafirlerin göre-

---

[980] İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, s. 230-231; II/563. Bu sözlerden sonra, "dıhk" ile ilgili, çok sayıda hadisi zikreder.
[981] Zeynüddin Meriyy el-Makdisi, *Akavilu's-Sıkat*, s.70. Mehabbet ve aşk sıfatları da izafe edilir.Bk.age.s.77-80.
[982] İbn Teymiyye, *Risaletü't-Tedmuriyye*, s. 137.
[983] Cürcani, *et-Ta'rifat*, s. 151.
[984] Abdülcebbar, *el-Muğni*, Mısır 1965, IV/89 vd.
[985] Ruyet konusuyla ilgili geniş bilgi için bk. Koçyiğit, *Kur'an ve Hadiste Ruyet Meselesi*, Ankara 1974. Ruyetullah'ın selefi, Hanbeli yorumu için bk. Fevvaz Ahmed Zemerli, "Ru'yetu'llah fi'l-Ahira", s. 185-300.
[986] İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, s. 221.
[987] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, VI/499.
[988] İbn Kuteybe, *Tevilu Muhtelifi'l-Hadis*, s. 16.

meyeceklerini kabul ettiklerini bildirmektedir.[989] Sabuni de, "Ehlu's-Sunne"nin, müminlerin Rablerini, gözleriyle görecek ve O'na bakacak olduklarına şehadet ettiğini,[990] söylemişlerdir. Abdulğani el-Makdisi de "Ehlü'l-Hakk'ın icmaı, Ehlü't-Tevhid'in ittifakıyla Allah'ın kitabında zikredildiği, Resulullah'ın nakille doğruladığı gibi Allah ahirette görülecektir" der.[991]

Ruyet konusunda en eski rivayet, Abdurrahman b. Ebi Leyla'ya aittir. O, Yunus-26 ayetindeki "ziyade"nin, Allah'ın "vech"ine bakmak olduğunu[992] ve Cennet ehli Cennet'e yerleştiğinde bir münadinin, "Ey Cennet ehli, Allah size "ziyade" için müsaade etti" diyeceğini ve perdelerin kaldırılacağını, bundan sonra, onların Allah'a bakacaklarını söylemiştir.[993]

İbnu'l-Macişun, Cehmiyye'nin görüşlerini reddederken, ruyete de temas etmiş ve onların, Kıyame-23 ayetini inkar ederek, Kıyamet günü kimsenin O'nu göremeyeceğini söylediklerini, böylece Kıyamet günü Allah'ın dostlarına en büyük ikramı olan, O'nun vechine bakma nimetini inkar ettiklerini söylemiş ve daha sonra da, insanların Rablerini on dördündeki ayı gördükleri gibi göreceklerine dair hadisi zikretmiştir.[994] Bir başka rivayete göre ise o, ihlas sahibi müminlerin kıyamet günü Allah'ı göreceklerini, mücrimlerin ise, Allah'ı göremeyeceklerini söyler. Mutaffifin-15 ayetine temas ederek, onların, kimsenin ahirette Allah'ın göremeyeceğini iddia etmeleri için bir delil teşkil etmediğini, zira ceza olarak kafirlerin ve fasıkların Allah'ı görememesi gibi, itaatkar müminlerin de, suçsuz olarak böyle bir cezaya muhatap olması düşünülemeyeceğine göre, ayetin ruyetin inkarına delil olamayacağını söylemiştir.[995]

Malik b. Enes de, Cehmiyye'nin Kıyame-23 ayetindeki 'Rabb'e bakma'nın, O'nun sevabını beklemek manasına geldiği iddiasını reddetmiş ve onların bu şekildeki bir tevil uygulamaları mümkün olmayan, Mutaffifin-25 ayetini zikrederek bu tevillerin yalandan başka bir şey olmadığını söylemiştir.[996]

Şafii, müminlerin, on dördünde ayı gördükleri gibi kıyamet günü Allah'ı göreceklerini tasrih etmiş[997] ve kafirler hakkında nazil olan Mutaffifin-25 ayetinin, buna kesin bir şekilde delalet ettiğini söylemiştir.[998]

---

[989] Eşari, *Makalat*, s. 292-293.
[990] Sabuni, *Akidetu's-Selef*, s. 123; 100-102, 263-264. (tez).
[991] Abdulğani el-Makdis, "Kitabu's-Sıfat", s. 88, (*Akaidu's-Selef* içinde).
[992] Osman b. said ed-Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 52.
[993] Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenadıka ve'l-Cehmiyye*, s. 128-129.
[994] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/43-44.
[995] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, VI/500.
[996] Bu ayette sunulacak içkiyi Allah'ın görülmesi olarak anlıyorlar. Bk. Ebu Nuaym el-İsfehani, *Hilyetu'l-Evliya*, VI/326; İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, XIII/355-356. Esed, Kur'an Mesajı, III/1247.
[997] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/264.
[998] İbnu'l-Cevzi, *Hadi'l-Ervah*, II/63 (Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Ars. Münakaşalar*, s. 173'den naklen).

Ahmed b. Hanbel, ruyetin iman esaslarından biri olduğunu,[999] Cennet ehlinin Allah'ı apaçık bir şekilde göreceklerini,[1000] Ruyet ile ilgili hadislerin sahih olduklarını[1001] ve kendisinin bunlara şeksiz şüphesiz iman ettiğini de ifade etmiştir.[1002] Ahmed b. Hanbel, Kıyame-22-23. ayetlerinin Cehmiyye tarafından ru'yetullaha delaletinin inkar edilmesi üzerine onlara reddiye ve ru'yetin ispatı sadedinde konuya girer. O, Cehmiyye'nin, Allah'ın görüleceğini ifade eden, Kıyame-23 ayetiyle, gözlerin O'nu göremeyeceğini ifade eden, Enam-103 ayetinin birbiriyle çatıştığını ileri sürmesine cevap olarak, birincisinin ahirette, ikincisinin ise dünyada söz konusu olduğunu ve bu sebeple, iki ayet arasında tenakuz bulunmadığı için, ruyeti inkara sebep teşkil etmeyeceğini belirtmiştir.[1003] Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zena-dıka ve'l-Cehmiyye* adlı eserinde, Cehmiyye'nin, Kıyame-23 ayetini inkar etmesiyle ilgili özel bir bölüm ayırmış ve onların, Allah'ın görülemeyeceğini iddia etmelerine, mezkur ayete dayanarak itiraz etmiş, bu ayette geçen "Rabb'e bakma"nın, O'nun sevabını beklemek olduğu iddiasını da, çeşitli delillerle reddetmiştir. Müteakiben, onların, Enam-103 ayetine dayanarak, dünyada ve ahiretteki ruyeti inkar etmeleri karşısında ise, Hz. Peygamber'in, ruyete dair hadisini delil göstermiştir. Allah'ın Hz. Musa'ya, kendisini göremeyeceğini belirten, Araf-143 ayetine de temas ederek, bunun da ruyeti inkar için bir delil teşkil etmeyeceğini gösterir. Daha sonra, ruyet ile ilgili hadisleri zikreder. Son olarak da, Mutaffifin-15 ayetini ele alır ve bunun kafirler hakkında olduğunu, zira ayet müminlere de şamil olduğu takdirde, ikisi de Allah'ı göremeyeceği için, müminin kafirden bir üstünlüğü olamayacağını söyler.[1004] Ahmed b. Hanbel, zorunlu olarak münakaşaya girerken, neticede naslara bağlılığını gösteren teslimiyet ifadeleri ile geleneksel selef metodunu yaşatmaktadır.

Ahmed b. Hanbel, ruyeti inkar edenlerin Kur'an'ı da inkar etmiş olacaklarını ve bu sebeple kafir olduklarını, tevbeye davet edildiğinde tevbe etmedikleri takdirde, öldürülmeleri gerektiğini kabul etmektedir.[1005] Ahmed b. Hanbel'in ruyet konusundaki görüşlerini nakledenler arasında, Ebu Davud es-Sicistani,[1006] ve Hanbel b. İshak'a[1007] rastlanmaktadır ki, bu konuda onların Ahmed b. Hanbel ile aynı kanaatte olup, ruyeti kabul ettikleri söylenebilir.

---

[999] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/136. "Ehl-i Cennet'in Rablerini göreceklerine iman".
[1000] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/272, 289, 316. Onun "Allah ahirette görülmez" diyen kimsenin kafir olduğunu söylediğ rivayet edilir. Acurri, *eş-Şeria*, s. 254-255; Makkdisi, "Kitabu's-Sıfat", s. 90; İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/59.
[1001] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, VI/499-500. O, ruyeti inkar edenlerin, Resulullah'ın hadislerini de inkar etmiş olacaklarını da ifade etmektedir. (Bk. İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/164).
[1002] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, VI/499-500.
[1003] Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenadıka*, s. 94-95; Hallal, *el-Akide*, s. 111; İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/257.
[1004] Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenadıka ve'l-Cehmiyye*, s. 127-129; İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/237.
[1005] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/59, 136, 154; İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, VI/499-500.
[1006] Bkz. İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/136, 154.
[1007] Bkz. İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/136; İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, VI/499.

"Mihne" olayları esnasında sorguya çekilen Ahmed b. Hanbel, Halife Mu'tasım'ın huzurunda, ruyeti kabul ettiğini beyan etmiş ve bu görüşünü ruyet hadisiyle savunmuştur.[1008]

Ahmed b. Nasr b. Malik el-Huzai de, "Mihne" olayları sırasında sorguya çekilmiş ve "Rabbini göreceğini mi ileri sürüyorsun?" diyen Halife Vasık'a, "Ben değil rivayetler böyle söylüyor" demiş, Halife de; "O'nu, mahdud ve mücessem olan şeyleri gördüğün gibi göreceğini mi söylemek istiyorsun?" cevabını vererek onu katletmiştir.[1009]

Huşeyş b. Esrem'in ruyet konusundaki görüşleri de öncekilerinkinden farksızdır. O da, Cehm'in inkar ettiği hususları ele alırken, ruyeti inkar etmesine de değinir ve kendinden öncekilerin ruyeti ispat konusunda dayandıkları Kıyame-23, Mutaffifin-25 ve Ahzab-44 gibi ayetleri aynı şekilde ruyeti ispat için kullanır.[1010] Mutaffifin-25 ayetiyle ilgili olarak o da, bu ayetin sadece kafirlerin Allah'ı görmeyeceklerini ifade ettiğini, çünkü, kafirler gibi müminler de Allah'ı göremeyecekleri ileri sürülecek olursa, o takdirde, mümin ile kafir farksız olup, mümin için herhangi bir üstünlükten söz edilemeyeceğini, bu sebeple, Allah'ın Resulünün ve Ashabının ruyet konusundaki sözlerinin, Cehm'in bu konudaki görüşünden daha ziyade kabule layık olduğunu söyler.[1011]

İbn Kudame, ruyet hakkında "Müminler Rablerini ahirette gözleriyle görecekler, ziyaret edecekler, Allah onlarla konuşacaktır, onlar da Allah'la konuşacaklardır" der ve buna delil olarak Kıyame-22-23 ve Mutaffifin-15 ayetlerini delil getirir. İbn Kudame ayette "Onların gücenme halinde oldukları vurgulandığına göre, bu müminlerin rıza halinde onu göreceklerine delalet eder. Aksi halde ikisi arasında fark olmaz" der ve "Rabbinizi bu dolunayı gördüğünüz gibi apaçık göreceksiniz" hadisini delil getirir ve "Bu ruyetin ruyete teşbihidir, görülenin görene değil. Allah'ın benzeri ve dengi yoktur" der.[1012]

İbn Kudame, Allah'ın dünyada görülmesinin, Allah'ı görme isteğine karşılık Hz. Musa'ya Allah'ın "Beni göremezsin" (Araf-143) sözüyle imkansız olduğunu; ancak, Allah'ın ahirette görülmesinin, Kitap, sünnet ve Selef in icmasıyla sabit olduğunu; bu görmenin Allah'a uygun şekilde hakiki bir görme olduğunu, Tatil Ehli'nin bundan muradın Allah'ın sevabını görme veya ilmin ve yakinin görülmesi olarak yorumladıklarını, ancak ilm ve yakin müminlere dünyada hasıl olmuştur. Facirlere de ahirette hasıl olacaktır" der.[1013]

Ebu Hanife, ru'yetullah hakkındaki görüşünü verirken, ehl-i sünnetin akidesine karşı yapılan itiraz ve inkarları nazarı itibara alarak şunları söyler: "Allah Teala ahirette görülecek-

---

[1008] İbnu'l-Cevzi, *Menakıbu'l-İmam Ahmed b.Hanbel*, s. 391-392.
[1009] İbnu'l-Cevzi, *Menakıbu'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, s. 398-399.
[1010] Huşeyş b. Esrem, Kitabu'l-İstikame, (Malati, *et-Tenbih*, s. 89-90).
[1011] Huşeyş b. Esrem, Kitabu'l-İstikame, (Malati, *et-Tenbih*, s. 90).
[1012] İbn Kudame, *Lümatu'l-İtikad*, s. 86-87.
[1013] İbn Uşeymin, *Şerh Lümatu'l-İtikad*, s. 87-88.

tir. Müminler O'nu cennette, herhangi bir teşbih, keyfiyyet ve kemmiyet olmaksızın, Allah ile kulları arasında herhangi bir mesafe de bulunmadan, kafa gözleriyle görürler".[1014] Ebu Hanife, el-Vasiyye'de ise; "Cennet ehlinin Allah ile karşılaşması haktır"[1015] diyerek, "ru'yet" terimi yerine "lika"yı kullanır, başka ayrıntılara da girmez.

Buhari Sahih'inde, ruyet ile ilgili bir bab ayırmıştır.[1016] Hadis kitabında ise mahşerde ve cennette vuku bulacak olan ruyete dair hemen bütün hadisleri toplamıştır. O, ruyetle ilgili hadisleri Kıyame suresi 22-23. ayetinin başlığı altında toplar. Bu babta ruyet hadisi ile, Allah'a mülaki olmaktan bahseden iki hadisi zikretmiştir. Diğer bir hadis ise, insanların Allah'ı görmelerine, O'nun "vech"i üzerindeki kibriya elbisesinin engel teşkil ettiğine dairdir.[1017] Burada zikredilmiş olan ayetlerden ve hadislerden, Buhari'nin ruyeti kabul ettiği görülmektedir. Buradan Buhari'nin ruyet hakkındaki Kur'ani delilini öğrenmiş oluyoruz.

Ebu Zür'a er-Razi de, Allah'ın Adem'i kendi suretinden yaratması, nüzûl ve benzeri konularda olduğu gibi, ruyet konusundaki hadislerin de kabul edilmesi ve bunlara, Hz. Peygamberin kastettiği manasıyla inanılması gerektiğini ifade etmiştir.[1018]

Ruyet hadisinin, Enam-103 ayetine aykırı olduğunu ve bu sebeple reddedilmesi gerektiğini söyleyen muhaliflerine,[1019] verdiği cevapta İbn Kuteybe'nin konuyla ilgili görüşleri şu şekilde özetlenebilir. Ruyet ile ilgili hadislerin sika ravilerce, çeşitli tariklerden rivayet edilmiş olup, sahih olduklarını belirtir.[1020] Enam-103 ve Araf-143 ayetlerinde Allah'ın görülemeyeceğinin ifade edilmiş olması, dünya için geçerlidir.[1021] Ruyet Hadisindeki benzetme, ay ile Allah arasında değil, on dördündeki ayın apaçık görülmesi gibi, Allah'ın da şek ve şüpheden uzak, apaçık bir şekilde görülmesi açısından söz konusudur ve bu sebeple Allah'ın aya benzetilmesi suretiyle bir teşbih mevzuu bahis değildir.[1022] Hz. Musa'nın, Araf-143 ayetinde Allah'ı görmek istemesi, O'nun Kıyamet günü görüleceğine delildir. Şayet hiçbir suretle Allah'ı görmek mümkün olmasaydı, Hz. Musa'nın O'na bakmak istemesi caiz olmazdı.[1023] Hz. Musa, Ahiretteki ruyetin bu dünyada tahakkukunu arzulamış, Allah da onun buna tahammül edemeyeceğini söyleyerek, kendisini görmesinin mümkün olamayacağını belirtmiştir. Ruyetin "bilmek"[1024] veya "beklemek"[1025] manalarına gelmesi de, Arap dili açı-

---

[1014] Ebu Hanife, *Fıkhu'l-Ekber*, s. 58.
[1015] Ebu Hanife, *el-Vasiyye*, s. 62.
[1016] İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, XIII/357-361.
[1017] Buhari, et-Tevhid, (97), 24.
[1018] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, I/201-202; b.b.I/193.
[1019] İbn Kuteybe, *Tevilu Muhtelifi'l-Hadis*, s. 204.
[1020] İbn Kuteybe, *Tevilu Muhtelifi'l-Hadis*, s. 205; *el-İhtilaf fi'l-Lafz*, s. 31.
[1021] İbn Kuteybe, *Tevilu Muhtelifi'l-Hadis*, s. 205; *el-İhtilaf fi'l-Lafz*, s. 31.
[1022] İbn Kuteybe, *Tevilu Muhtelifi'l-Hadis*, s. 206; *el-İhtilaf fi'l-Lafz*, s. 31.
[1023] İbn Kuteybe, *Tevilu Muhtelifi'l-Hadis*, s. 207; *el-İhtilaf fi'l-Lafz*, s. 332.
[1024] İbn Kuteybe, *Tevilu Muhtelifi'l-Hadis*, s. 208.

sından mümkün değildir. "Bakma" ve "bakılan şey"in mahiyeti meselesine gelince, o şunları söylemektedir: "Biz, Allah'ın sıfatları hakkında, ancak Resulullah'ın vardığı noktaya kadar varabiliriz. Resulullahtan sahih olarak sabit olan şeyleri reddetmeyiz. Çünkü o, bizim mantığımıza ve tasavvurumuza sığmaz. Bilakis biz, keyfiyetinden bahsetmeksizin, bir şekil ile sınırlandırmaksızın ve bize gelenlerle, bize gelmeyenleri kıyaslamaksızın bunlara iman ederiz".[1026]

İbn Kuteybe'de Kıyame suresinin 22-23. ayeti üzerinde muarızlarının anlayışını tenkitle başlar. Cehmiler ayetteki "ila rabbiha naziratun" demek, Rablerinden bir şey umarlar, beklerler, anlamındadır derler ve "nazar" ile "intizar"ın aynı manada olduğunu savunurlar. Buna karşılık İbn Kuteybe, Arap dilinden örnekler vererek mukabelede bulunur: "Bazen 'nazar'ın 'intizar', 'nazır'ın da 'muntazır' manalarına geldiğini biliyoruz. Şu kadar var ki , 'ene leke nazirun' denir. Yani bu, 'ene leke muntazirun', yani Ben sana bakıyorum demektir. Fakat bu ayette 'ila rabbiha naziratun' buyurulmuştur, li Rabbiha naziratun' denmemiştir.[1027] Görüldüğü gibi İbn Kuteybe ayeti dil kaidelerine göre doğru anlamaya çalışmaktadır. Allah'ın görülemeyeceğine dair ileri sürülen ayetler üzerinde de görüşlerini beyanla şunları söyler: "Gözler O'nu göremez" demek yani dünyada göremez. Çünkü Allah, dünyada, bütün mahlukatına görünmemiştir. Ahirette görülecektir, çünkü Resulullah, Kıyamet günü Rabbinizi göreceksiniz buyurmuştur."[1028] Hz. Musa Rabbini görmek isteyince Allah, "Beni göremezsin" buyurmuştur. Aslında Hz. Musa, Allah'ın ahirette görüleceğini biliyor ve ahiretteki vuku bulacak olan bu tecellinin, dünyada kendisi için vukuunu istemiştir. İnsan ancak ahirette Allah'ın kendisine vereceği güç ve kudret sayesinde Allah'a bakabilecektir.[1029] İbn Kuteybe, anlayışını izah ederken lügat kaidelerini kullanır, şiirlerle istişhadda bulunur. Böylelikle, Mutezile'ye, kendi metotları ile mukabele etmiş sayılır. Ayrıntılara inerek yaptığı münakaşaların sonucu, Allah'ı müminler ahirette görecekler ve Allah dünyada görülmez, şeklinde ortaya çıkar.

Berbehari, kıyamet günü Allah'ın görüleceğine iman etmek gerektiğini[1030] ve bunu inkar edenlerin kafir olacağını[1031] belirttiği gibi, insanların Allah'ı gözleriyle göreceklerini de kaydeder.[1032] İbn Ebi Davud manzum akidesinde, ruyete de yer vermiş ve Allah'ın, on dördündeki ay gibi açık bir şekilde görüleceğini söylemiştir.[1033]

[1025] İbn Kuteybe, *el-İhtilaf fi'l-Lafz*, s. 31.
[1026] İbn Kuteybe, *Tevilu Muhtelifi'l-Hadis*, s. 208.
[1027] İbn Kuteybe, *el-İhtilaf fi'l-Lafz*, s. 30-31.
[1028] İbn Kuteybe, *el-İhtilaf fi'l-Lafz*, s. 31-32.
[1029] İbn Kuteybe, *el-İhtilaf fi'l-Lafz*, s. 32.
[1030] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/17.
[1031] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/21, 24.
[1032] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/17, 24.
[1033] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/46.

Osman b. Said ed-Darimi, Kıyame-23. ayeti yanında, ru'yeti ispat için (Mutaffifîn-15) ayetini zikreder, kafirlerin mahcup olacağı ve müminlerin ise şeref bulacağı olayın, ru'yet olduğunu beyan eder.[1034] Darimi, ru'yet hakkındaki haber ve hadislere geniş yer verir. Yine ru'yet hakkındaki ayetlerin sahih tefsirini de kendinden önceki selef büyüklerine dayandırır. Mesela: "İyi iş, güzel amel yapanlara daha güzel iyilik, bir de ziyade vardır" (Yunus-26) ayetinde geçen "ve ziyadetun" cümlesinin tefsirini en az altı sahabeye isnatla, "ziyade"nin, Allah'ı görmek olduğunu ispat eder.[1035] Yine "Orada onlar ne dilerse var. Nezdimizde daha fazlası da var" (Kâf-35) ayetindeki "mezid"den maksadın, her Cuma günü Allah'ın tecellisi şeklindeki tefsirin, Enes b. Malik'ten nakleder.[1036] Konu ile ilgili ayet, hadis ve haberleri verdikten sonra "Kitabın, Resulün sözünün ve ümmetin icmaı bu yolda birleşince, bunun karşısında te'vil yapan kişi ya kibirlenmiştir veya inkarcıdır"[1037] der. Darimi, daha sonra yapacağı münakaşaların temelini öncelikle, yukarıda özetle vermeye çalıştığımız gibi, naslarla tespit eder. Sonra İbn Kuteybe'de görüldüğü gibi, ru'yetle ilgili ayetlerin izahına geçer: "Beni katiyen göremezsin. Fakat şu dağa bak. Eğer o dağ yerinde durabilirse sen de beni görürsün" (Araf-143) ayetini ele alarak muarızlarına: "Bu ayet bizim lehimizedir, sizin değil. Çünkü Allah beni dünyada göremezsin demiştir. Zira Musa'nın gözünün dünyada fani olduğu takdir edilmiştir. Onun için, beka nuruna bakmaya güç yetiremez. Kıyamet günü vuku bulunca gözlere ve kulaklara bakilik verilir ve Allah'a bakmaları mümkün olur... Görmüyor musunuz, Allah dağ için "Eğer yerinde durursa beni göreceksin" buyuruyor. Dileseydi dağ yerinde dururdu ve Musa da O'nu görürdü. Fakat, Allah'ı dünyada hiçbir kimse göremeyecektir şeklindeki hüküm Allah tarafından verilmiştir..."[1038] der.

Darimi, Kıyame 23. ayeti hakkında Mücahid'in "Rablerinin sevabına bakarlar" şeklindeki tefsiri hatırlatılınca; Ahmed b. Hanbel ve İbn Kuteybe'nin izahlarından çok değişik olarak şu şekilde mukabele eder: "Allah tebareke ve tealanın vechine bakmaktan daha büyük sevap mı olur?.. Sonra siz sahih hadisler yanında, sadece Mücahid'in müştebeh eserine nasıl bağlanıverdiniz?".[1039] Darimi, bazen iknai metodu kullanması itibariyle Ahmed b. Hanbel ile savunma yönteminde birleşmiş sayılır. Allah'ın dünyada görülmesine gelince, bu konuda genellikle Hz. Peygamberin Miraçta Allah'ı görüp görmediği meselesi ele alınmıştır.[1040]

[1034] Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 297.
[1035] Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 303 vd.
[1036] Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 304.
[1037] Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 306.
[1038] ed-Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 307.
[1039] ed-Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 309.
[1040] Müminlerin dünyada Allah'ı göremeyeceğine dair selefin icmaı için bk. İbn Teymiyye, *Feteva*, VI/510,512.

Darimi, Hz. Peygamberin miraçta Allah'ı görmediği konusunda, Sahabenin icmaından bahsetmiştir.[1041] Sahabeden sonra ise, Abdullah b. el-Haris b. Nevfel ve İbrahim et-Teymi de, Resulullah'ın Miraçta, Allah'ı görmediğini söylemişlerdir.[1042] Ancak, Hz. Peygamberin Rabbini 11 defa gördüğü; bunlardan dokuzunun sünnetle sabit olduğunu, Miraçta, Hz. Musa ile namazın vakitlerinin azaltılması konusunda görüşmeleri sırasında olduğunu; ikisinin de Kitapla sabit olduğu (Sidretu'l-Münteha, Necm-14 ve İsra-60) rivayet edilmiştir.[1043]

Kadi Ebu Ya'la, Ahmed b. Hanbel'in, Hz. Peygamber'in Miraçta Allah'ı gördüğünü söylediğini naklederken,[1044] İbn Teymiyye, "O, bazen Allah'ı gördüğünü mutlak olarak ifade ederken, bazen de bu görmenin kalp ile olduğunu söylemiş; ama hiç kimse onun, Resulullah-ın Allah'ı gözüyle gördüğünü söylediğini işitmemiştir. Onun bu mutlak ifadesini duyan ashabından bir takım kimseler, bunu göz ile görmeye yormuşlardır" diyerek bunu tenkit eder.[1045]

Allah'ın ahirette görülmesi konusunda, Sahabe-Tabiun ve Ashabu'l-Hadis görüş birliği içerisindedir, ancak dünyada ruyetin mümkün olup olmadığı konusunda böyle bir ittifaktan söz edilmemektedir. Daha önce, ahiretteki ruyet konusundaki ittifaktan söz eden İbn Huzeyme, Hz. Peygamberin bu dünyada Allah'ı görüp görmediği konusunda ulemanın farklı görüşlere sahip olduğunu belirtmiştir.[1046] Ancak bu konuda, sadece, Mamer b. Raşid ile İbn Huzeyme'nin görüşleri hakkında bilgi sahibi bulunmaktayız ki, her iki hadisçi de, Miraçta, Hz. Peygamber'in, Allah'ı görmediğini kabul etmişlerdir.[1047]

Hanbelilerin "Allah'ın sıfatları" konusundaki görüşlerini incelediğimiz bu bölümde, onların bu konuda nasıl bir metod takip ettiklerini ve Allah'ın sıfatlarını nasıl ele aldıklarını örnekleriyle görmüş bulunmaktayız. Ashabu'l-Hadis'in, Kur'an ve Hadislerde bulunmayan bazı konuları sıfatlar meselesi içerisinde ele aldıklarını, onların içerisinde isim-müsemma ayrımını kabul edenlerin bulunmasından anlamaktayız. Genellikle isim ile müsemmanın aynı olduğunu kabul edenlere mukabil, isim ile müsemmanın aynı olup olmaması meselesini ahmakça bir mesele olarak tavsif eden, Taberi, İbrahim el-Harbi ve bunun İslam'da olmayan muhdes bir mesele olduğunu söyleyen Ahmed b. Hanbel gibileri, bir kimsenin sadece "ve li'llahi'l-esmau'l-Hüsna" ayetiyle (Araf-180) yetinmesi gerektiğini söylemiştir[1048] ki, Kur'an ve Hadis'e uygun olan ve esas Ashabu'l-Hadis'in görüşü olması gereken de budur.

[1041] Bk. İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, VI/507.
[1042] İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, s. 208.
[1043] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/10
[1044] Kadı Ebu Ya'la, *el-Mutemed fi Usuli'd-Din*, s. 84.
[1045] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, VI/509-510.
[1046] İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, s. 221.
[1047] İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhid*, s. 228.
[1048] İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/231; İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*,VI/187,206; Ebu Ya'la, *el-Mutemed*,s. 62,68.

Ashabu'l-Hadis içerisinde, bir şeyin kendisi, özü manasında "zat" tabirini ve zat-sıfat ayrımını kabul edenlere de rastlanmaktadır. Gerek "zat" tabiri, gerek zat-sıfat ayrımı, ne Kur'an'da ne de hadiste geçmektedir ve felsefedeki cevher-araz ayrımının etkisiyle yapılmış bir ayrım olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple, bunun kabulünün Ashabu'l-Hadis'in koyduğu esaslara uygun olmadığında şüphe yoktur. Bununla beraber, Ashabu'l-Hadis içerisinde isim-müsemma, zat-sıfat ayrımı gibi Kur'an ve Hadislerde yer almayan ve felsefenin İslam dünyasına girmesi sonucunda, Kelamcılar tarafından ortaya atılmış olan meselelerle uğraşanların çok az sayıda olduğunu ve çoğunluğunun sıfatlar meselesinde, Ashabu'l-Hadis'in metoduna uygun olarak bu hususlara girmediğini belirtmek gerekir.

Allah'ın sıfatlarına gelince, bunlardan "şey", "şahs", "ahad" Kur'an'da ve Hadis'te açıkça Allah'ın bir sıfatı olarak zikredilmemiş olmakla beraber, Buhari ve Ahmed b. Hanbel gibi hadisçiler, bazı ayetlerle istidlalde bulunmak veya gramer izahlarından yararlanmak suretiyle, Allah'a "şey", "şahs" veya "ahad" denilebileceği sonucuna varmışlardır ki, onların, Kur'an ve Hadiste bulunmayan bu kelimeleri Allah'a izafe edişlerini, bunları Allah'ın varoluşunu ifade etmek için kullanmış oldukları anlaşılmaktadır.

İstiva konusunda da bazı hadisçilerin, istivanın "bi'z-zat" olduğunu söyledikleri, bazılarının da bunu "Ehlu's-Sunne"nin görüşü olarak takdim ettikleri görülmüştür. Kur'an ve Hadislerde, istivanın bi'z-zat olup olmadığı konusunda herhangi bir açıklama bulunmadığı halde, istivanın mahiyetiyle ilgili bir açıklama vasfını içeren bu ifadeyi kullanmanın, Ashabu'l-Hadis'in sıfatlar konusunda esas aldığı ilkelerden ayrıldığını söylemek mümkündür.

"Hadd" kelimesi de Kur'an ve Hadislerde geçmediği halde, Ashabu'l-Hadis içerisinde bazılarının, Allah için bir haddin bulunduğundan söz ettiği görülmüştür. Aynı şekilde istiva, nüzûl ve ityan gibi sıfatlara bakılarak, Allah için, Kur'an ve Hadiste rastlanmayan "hareket"-ten söz edilebileceğini hatta bunun, "Ehlu's-Sunne ve'l-Hadis"in mezhebi olduğunu söyleyenler olmuştur. Bu görüşte olan hadisçiler de, Ashabu'l-Hadis'in Allah'ın sıfatları konusunda Kur'an ve Hadisin dışına çıkılmaması yolundaki prensibinden ayrılmış bulunmaktadırlar.

Ashabu'l-Hadis'ten bazılarının; Allah'a "şey", "şahs" ve "ahad" denilebileceğini kabul etmeleri, istivanın "biz-zat" olduğunu ifade etmeleri, Allah için bir "hadd"den söz etmeleri gibi, Kur'an ve Hadis'te bulunmayan hususlara sıfatlar meselesi içerisinde yer vermelerini; özellikle Cehmiyye olmak üzere, Allah'ın sıfatlarını inkar edenlere karşı, bu sıfatları ispat etmek istemelerinin ve bazen de bu konuda mübalağa göstermelerinin bir sonucu olarak geliştiği söylenebilir. Aynı şekilde, sıfatlar konusunda karşı çıktıkları tevile, bazan başvurmuş olmaları da yine onların, başta Cehmiyye olmak üzere, muhalifleriyle mücadelelerinde, onların görüşlerini reddetmek amacıyla başvurmuş olmalarıyla izah edilebilir.

Ashabu'l-Hadis sıfatlar konusunda, Kur'an ve Hadise bağlı kalmayı esas kabul etmiş iken, İbn Kuteybe gibi, sıfatlar konusunda, Tevrat'a ve İsrailiyât haberlerine, Huşeyş b. Esrem gibi, sahih olmayan hadislere, israiliyata ve teşbih ifade eden rivayetlere, yine, Osman b. Said ed-Darimi gibi, teşbih ifade eden rivayetlere yer verenlere de rastlandığı ve adı geçenlerin, bu noktalarda, sadece sahih hadisleri delil olarak kabul etme esasına uymadıkları görülmüştür.

Ashabu'l-Hadis'in, Allah'ın sıfatları konusunda maruz kaldıkları "teşbih" ithamı üzerinde durmak gerekir. Teşbih bilindiği gibi Allah'ı yaratılmışlara ve özellikle insanın özelliklerine benzetmektir. Her ne kadar sıfatlar konusunda Ashabu'l-Hadis teşbihe karşı çıkmış ve Allah'ın cisim olmadığını söylemişse de onlar teşbih ile itham edilmiş ve onlara "Müşebbihe" adı verilmiştir.

Bu araştırmada incelediğimiz bütün sıfatların Ashabu'l-Hadis tarafından kabul edilmiş olması, muhalifleri -Cehmiyye ve Mutezile ve genel olarak Kelamcılar- tarafından teşbihle itham edilmeleri için yeterli değildir. Çünkü, bu sıfatların hepsi insanlar için söz konusu olan ve karşılıkları insanlarda mevcut olan sıfatlardır. Bu durum, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Kur'an'da insanlara ait bir dil kullanılmış olmasının tabii bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak Ashabu'l-Hadis, bu sıfatları olduğu gibi kabulün teşbih olacağını bilerek, bunların insanlarınki gibi olmadığını ve keyfiyeti hakkında herhangi bir şey de söylenemeyeceğini belirtmiş ve Allah'ın sıfatlarını "bi-la keyf" kaydıyla kabul ederek, bu teşbih ithamında kurtulmaya çalışmıştır. Gerçekten de, Allah'ın sıfatlarının bu şekilde bi-la keyf kabulünün teşbih olduğunu ileri sürmek ve dolayısıyla onlara mutlak manada "Müşebbihe" adını vermek mümkün değildir.[1049]

Ahmed b.Hanbel'in vefatından sonra Hanbeli mezhebine mensup kimselerin bazı tavır ve davranışları onların teşbihle suçlanmasına yol açmıştır. Bundan dolayı onlara Haşviye-Haşeviyye isimleri de verilmiştir. Ayrıca, Teşbih inancına sahip olanlar arasında, hadis ile meşgul olanlar da yer almıştır. Bunlar, "el-Haşviyyetu'l-Müşebbihe" ve "Ashabu'l-Haşviyye" adlarıyla anılmış olan, Kehmes b. el-Hasen et-Temimi, Mudar b. Halid, İbrahim b. Ebi yahya

---

[1049] Müşebbihe, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olarak: "Allah cisimdir, insan çeklinde cüssesi vardır. Etten ve kandandır. El, ayak, baş, bacak gibi organları vardır. Bir yerden bir yere intikal eder, aşağı iner, yukarı çıkar. Musahafa eder; ihlas sahibi Müslümanlar dünyada ve ahirette O'nunla kucaklaşırlar; O, kendi karışı ile yedi karış uzunluğundadır; alttan dar, karınsız, üstten göbeksiz, basık (herkül yapılı, atletik bir vücuda sahip)tir. O'nun sonu ve sınırı vardır, uzunluk, genişlik ve derinliği vardır. O, parlak bir ışıktır. Her tarafına ışık saçan tostoparlak bir inci misali parlayan saf altın gibidir. Rengi, tadı, kokusu vardır. (İrfan Abdulhamid, *İslamda İtikadi Mezhebler ve Akaid Esasları*, s. 223-324; Watt, *İslam Düş. Teş. Devri*, s. 311.) Allah, kıyamette Ademî Muhammedî bir insan suretinde görülecektir.(Kadî Ebu Ya'la, *el-Mutemed fi Usuli'd-Din*, s. 217.) Allah'ın insan şeklinde olup, başında bir taç vardır, uzuvlarının sayısı da hecâ harfleri sayısıncadır. (Takıyuddin el-Hısnî, *Defu Şübehi men şebbehe*, s. v. 8a.) Müşebbihe'nin Allah anlayışı, Davud el-Cevaribi'nin şu sözlerinde ifadesini bulur: "Bana Allah hakkında, ferc ve sakal sormayın da, aklınıza, başka ne gelirse sorun". (İrfan Abdulhamid, *İsl. İtikadi Mezhebler*, s. 225.) Müşebbihe ve teşbih için bk. Eşari, *Makalat*, s. 31, 207, 209; Bağdadi, *Usulu'd-Din*, s. 73-74, 337; Şehristani, *Milel*, I/137-146; III/249; IV/227;İbn Kuteybe,*Tevil*, s.7, 8, 279.

el-Eslami, Ahmed b. el-Huceymi ve Davud el-Cevaribi gibi isimlerden ibarettir.[1050] Bunlara, aynı zamanda Ashabu'l-Hadis[1051] veya Ehlu'l-Hadis[1052] adının verilmesi ise hatalıdır. Zira bir kimsenin Ashabu'l-Hadis'ten olduğunun söylenebilmesi için sadece hadis ile uğraşması yeterli olmayıp, başta akaid ve fıkıh olmak üzere birçok konuda, bu mezhebin esaslarına tabi olması şarttır. Halbuki teşbih inancının Ashabu'l-Hadis'in akaid esasları arasında yer almadığı, bilakis şiddetle reddedildiği görülmüştür. O halde, akaid konusunda bu mezhebin kabul ettiği esasların dışına çıkanların Ashabu'l-Hadis veya Ehlu'l-Hadis olarak tavsifinin doğru olmaması gerekir. Nitekim İbn Teymiyye de bu duruma temasla, teşbih inancının, Rafıza'nın Ğaliye kolu ve bazı sapıklarla Ehlu'l-Hadis'in cahillerinin görüşü olduğunu söylemiştir.[1053]

Ashabu'l-Hadis'ten bazılarının Müşebbihe ile münasebeti olup, onların görüşlerinden etkilenmiş olduğu da söylenebilir.[1054] Buna ilaveten bazı hadisçilerin, teşbih ifade eden rivayetleri kabul ettikleri de bazı kaynaklarda yer almıştır.[1055]

Burada, *el-Makamu'l-Mahmud* konusuyla ilgili olarak, Hanbeliler arasında mevcut olduğunu gördüğümüz teşbih inancına da işaret etmemiz gerekir. Eşari, bazı hadisçilerin, bunu, Allah'ın Hz. Peygamberi arş üzerinde yanına oturtması manasına geldiğini söylediğini nakletmiştir.[1056] Eldeki rivayetlere göre ilk olarak Mücahid tarafından ortaya atılan bu görüş, özellikle Hanbeliler arasında yaygınlık kazanmış, Ebu Davud es-Sicistani ve Berbehari'nin de, bu görüşü kabul ettiği nakledilmiştir. Taberi de bu görüşü kabul etmemekle birlikte, bunun imkansız ve muhal olduğunun da söylenemeyeceğini belirtmiştir. Bunun teşbih olduğu açıktır ve bu görüş Hıristiyanlık tesiriyle ortaya çıkmış olabilir. Zira benzer bir görüş Hıristiyanlıkta mevcuttur. İncil'de, Hz. İsa'nın göğe çıktığı ve Allah'ın sağ tarafına oturduğu zikredilmiş[1057] ve bu inanç Hıristiyan akidesinde de yer almıştır.[1058] Bu sebeple, Müslümanların *el-Makamu-l-Mahmud*'u, bu şekilde tefsir etmelerinde Hıristiyanlığın tesiri bulunduğu söylenebilir. Bu durumda, bu görüşte olan hadisçilerin 'teşbih' ile itham edilmesi, tabii ki kaçınılmaz olacaktır.

Bütün bunlara rağmen, teşbih ile ilgili bu misallerin sayıca az oluşu ve Ashabu'l-Hadis'in büyük çoğunluğunun sıfatlar konusunda teşbihe karşı oluşu,[1059] hatta onların son

---

[1050] İrfan Abdulhamid, *İslamda İtikadi Mezhebler ve Akaid Esasları*, s. 222-223
[1051] İrfan Abdulhamid, *İslamda İtikadi Mezhebler ve Akaid Esasları*, s. 222; Şehristani, el-Milel, I/139.
[1052] İrfan Abdulhamid, *İslamda İtikadi Mezhebler ve Akaid Esasları*, s. 221.
[1053] İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, VI/51.
[1054] İbn Huzeyme'nin, Muhammed b.Kerram ile yakın ilişkisi için bk. Subki, *Tabakatu'ş-Şafiiyye*, II/304.
[1055] Mesela Ahmed b. Hanbel ile ilgili olarak bk. İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, II/35.(41)
[1056] Eşari, *Makalat*, s. 211.
[1057] Bk. *Efeslilere Mektup*, I/22.
[1058] "He ascended into heaven. And sittehth onthe right hand of God the Father Almighty" (The Apostles Creed; *The Nicene Creed*, (G. Brantl, Catholicism, p. 164)).
[1059] Bu konuda araştırma boyunca görülebilecek misale ilave olarak, bk. Nuaym b. Hammad el-Huzai, Allah'ı yaratılmışlara benzetenin kafir olduğunu söylemektedir. (İbn Teymiyye, *Mecmuu Feteva*, V/110,195,196, 263.).

derece sert davrandıkları, hatta içerisinde "yed" kelimesinin Allah'a izafe edildiği ayetler veya "parmak" kelimesinin geçtiği hadisleri okurken, bir kimse eliyle veya parmağıyla işaret ettiği takdirde, o kimsenin elinin veya parmağının kesilmesi gerektiğini,[1060] ya da, Yahudilerin elinin bağlı olduğunu söylemeleriyle ilgili ayet okunurken boynuna işaret eden kimsenin boynunun kesilmesi gerektiğini[1061] söyleyecek kadar ileri gitmiş olmaları onların çoğunluğunun sıfatları teşbihten uzak bir şekilde ele aldıkları ve teşbih ithamının, Ashabu'l-Hadis'in tamamına teşmil edilmesinin doğru olmadığı anlaşılır.

İlk asırlarda, "Ehlu's-Sunne" haricindeki mezhepler tarafından Ashabu'l-Hadis'e yöneltilmiş olan teşbih ithamının, daha sonraki asırlarda sünnilerce de tekrarlandığı görülmektedir. Bu tenkitler içerisinde haklı olarak yapılmış olanları yanında,[1062] Fahruddin er-Razi gibi, İbn Huzeyme'nin "Kitabu't-Tevhid"ine, "Kitabu'ş-Şirk" diyecek kadar[1063] ileri gidenlerine de rastlanmaktadır. Bu sebeple, Ashabu'l-Hadis hakkında teşbih ile ilgili olarak yapılmış olan tenkitler daima ihtiyatla karşılanmalı ve bu konuda da ifrata kaçılmış olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Zira gerek Kur'an'ın gerek hadislerin, sıfatlar konusundaki ifadelerinin selbi olmaktan ziyade icabi oldukları,[1064] Hz. Peygamberin, Allah'ın çeşitli sıfatları ve özellikle Kitabı'nda kendisine izafe etmiş olduğu "yed", "vech", "ayn" ve bunun gibi diğer isimleri tam bir serbesti içerisinde kullanmış olduğu görülmektedir.[1065] Aslında, Allah'ın teşbihe konu edilmemiş olan hayat, kudret, ilim gibi sıfatlarının dahi insanlara ait dil ile ifade edilmiş hususlar olmaları dolayısıyla bir ölçüde teşbih ifade ettikleri de göz önüne alınacak olursa, bu konuda belli bir müsamahaya yer verme gereği ortaya çıkar. Zira teşbihten kaçınma konusundaki bir ifrat ta, teşbih kadar hatalı sonuçlara yol açabilir. Bu ise, Allah'ın sıfatları konusunda selbiliğin son sınırı olan, bizzat Allah'ın inkarı ile sonuçlanabilir.

Ashabu'l-Hadis, her konuda olduğu gibi Allah'ın sıfatları konusunda da Kur'an ve Hadislere kesin olarak bağlı kalmayı esas kabul etmiştir. Onlar, sıfatlar konusunda Kur'an ve Hadislerde yer almayan görüşleri ileri süren Cehmiyye'nin ortaya çıkışıyla sıfatlar meselesi üzerinde daha fazla durmuş ve bu konudaki görüşlerini sistemleştirmeye çalışmışlardır.

Onların bu meselede görüşleri son derece basit ve sade olup, Kur'an ve Hadiste mevcut sıfatlarla ilgili bütün hususların kesin olarak kabulünden ibarettir. Allah'ın sıfatlarının mahiyet ve keyfiyetinin akılla kavranamayacağına inanmış olan Hanbeliler, bu sıfatlarla ne

---

[1060] Bk. Şehristani, *el-Milel*, I/137-138.
[1061] Takıyuddin el-Hisni, *Defu Şübehi men şebbehe*, v. 6a. Bu, Malik b. Enes'in görüşüdür.
[1062] İbn. Merzuk'un, Osman b. Said ed-Darimi'nin "*er-Red ale'l-Merisi*" adlı eserinde, Ahmed b. Hanbel'e veya oğluna nispet edilen *Kitabu's-Sunne*'yi, teşbih açısından tenkit etmektedir. Bk. *Beraetu'l-Eşariyyin*, 11 veya 13.
[1063] Bk. Razi, *Mefatihu'l-Gayb*, VII/392. (42/Şura-11 ayetinin tefsirinde).
[1064] Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, s. 132.
[1065] Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, s. 114.

kastedildiğini Allah'a havale etmişlerdir. Onların sıfatlar konusundaki temel eğiliminin "Tefvîd" olduğu görülmekle beraber, onlardan bir kısmının bu konuda teşbihi andıran bazı görüşler ileri sürmüş olduklarını da görüyoruz. Ashabu'l-Hadis'in sıfatlar konusundaki bu temel eğiliminden sapma olarak değerlendirilebilecek olan bu durumun ortaya çıkmasının birkaç sebebi vardır. Öncelikle bu gibilerin sıfatlar konusunu tecrübesizce ele aldıkları söylenebilir. Burada, Kur'an ve Hadisin teşbihi ifadeler kullanmış olduğunu da gözden uzak tutmamak gerekir. Buna, sıfatlar konusunda tevile başvurarak, Ashabu'l-Hadis'in deyimiyle "Tatil" görüşünü müdafaa etmiş olan Cehmiyye'nin bu tutumuna reaksiyon gösterirken, bu konuda aşırılığa kaçmış ve bu suretle teşbihe yaklaşmış olmaları da ilave edilebilir. Bununla beraber Ashabu'l-Hadis içerisinde açıkça teşbih inancını savunanların olduğunu, hatta muhaliflerinin ileri sürdükleri gibi onların "Müşebbihe"den olduklarını ileri sürmek mümkün değildir. Zira bu gibi, teşbihe yakın görüşlere sahip olanlar da dahil, Ashabu'l-Hadis'in hepsi de, Allah'ın sıfatlarının kesinlikle insanlarınkine benzemediğini açıkça ifade etmişlerdir. Tarihte "Müşebbihe" adıyla anılanların sıfatlar konusundaki görüşleriyle, Ashabu'l-Hadis'in görüşleri arasında hiçbir bağlantı kurmak mümkün değildir. Bu sebeplerden dolayı Ashabu'l-Hadis'in sıfatlar meselesindeki metodunun "Tefvîd" olduğunu belirtmek gerekir.

Bu basit ve sade "Tefvîd" inancına rağmen Hanbeliler, sıfatların inkarı görüşünün temsilcisi olarak gördükleri Cehmiyye ve Mutezile ile olan mücadelesini kendi açılarından dönemler itibariyle başarıyla yürütmüşlerdir. Böylece Hanbeliler, sıfatlar konusundaki bu çalışmalarıyla, aynı zamanda Ehlu's-Sunne'nin bu konudaki görüşünün de temellerini atmışlar ve bu görüşler, ileriki devirlerin sünni Kelamında "Ehl-i Sünnet-i Hassa" veya "Selef"in görüşleri olarak yerini almıştır. Onlar, Hadis alanındaki tedvin ve telif çalışmaları yanında, içerisinde özellikle sıfatlar meselesinin ele alındığı pek çok eser de vücuda getirmişlerdir.

Hanbeliler'in sıfatlar konusundaki görüşlerini, sonraki devirlerin sünni kelamcılarının geliştirdikleri görüşlerle kıyaslamak gerekir. Zira Ashabu'l-Hadis'in bu konudaki görüşleri, sadece Kur'an ve Hadise, bazen de, bunların akla ve mantığa dayalı olarak müdafaasına dayanır ve felsefi düşünceye yer vermez. Hanbeliler'i diğer mezheplerden ayıran en mühim özellik budur. Afifi'nin ifadesiyle "Ahmed b. Hanbel tarafından kurulan Sünnî mezhep, sünnete katı bir bağlılığı vurgulayıp, herhangi bir düşünce hareketine karşı çıkmıştır. Onların teolojik yaklaşımları reddedişleri, sonradan Kur'an çizgisinde bir daralmayı getirmiştir".[1066]

[1066] Ebu'l-Ala Afifi, *İslam'ın Akli ve Tasavvufi Yorumları*, s. 25.

SONUÇ

Müslümanlar Peygamber sonrasında karşılaştıkları problemlere, içinde bulundukları siyasi, içtimai, dini ve ekonomik şartlar çerçevesinde farklı çözümler ileri sürmüşlerdir. Bazıları insani bir olgu olarak aklı ve aklî istidlalleri daha fazla, bazıları ise daha az kullanmışlardır. Müslümanlar arasında da, akla verdikleri öneme göre iki ana eğilim ortaya çıkmıştır. Bunlardan Rey taraftarları, aklı ön planda tutarak, İslam'ı içinde bulunduklara şartlara göre anlayıp, yeniden ifade etmeye; Hadis taraftarları ise, onu ilk ortaya çıktığı gibi ve ilk nesillerin anladığı şekliyle anlamaya ve korumaya çalışmışlardır.

Haricilik, Mürcie, Şia ve Mutezile'nin yanı sıra, kaynaklarda fikirlerinden en çok bahsedilen ve İslam düşüncesinde en derin izler bırakan düşünce ekollerinden birisi de, gelenekçi ve muhafazakar kanatta yer alan Hadis taraftarlarıdır. Hadis taraftarları, düşüncede akla ve akıl yürütmeye karşılık, Kur'an, Sünnet, sahabe ve tabiun sözüne öncelik tanıyan kimselerin müşterek adıdır. Bu ad, hadisçiler anlamında kullanılmasının yanında, fikhî ve kelamî yönü olan kimseleri de ifade eder. Dolayısıyla, onlar İslam düşüncesinin çeşitli alanları ile ilgili kendi zihniyetleri doğrultusunda görüşler ileri süren bir ekoldür. Fikirlerini rey yerine hadislerle desteklemek veya hadisleri ön plana çıkarmayla tanınan bu ekol, fıkıhlarını ve akidelerini bu döküman üzerine kurmaya çalışmışlardır.

İslam düşüncesinde kendilerine has bir anlayışın temsilcileri olan bu ekol, sadece fıkıh veya hadis ekolü değil, aynı zamanda itikadi görüşleri de olan bir ekoldür. Her ne kadar bazıları fıkıhta nasların dışına çıkılmaması şartıyla reyi serbest bir şekilde kullanma taraftarı olmuşlarsa da, özellikle *usulu'd-din*'de aklın kullanılmasına şiddetle karşı çıkmışlardır. Onlar, muhalifleriyle tartışma durumu ve hadisler arasındaki bazı çelişkileri yorumlama dışında, mecbur kalmadıkça te'vile başvurmaktan da kaçınmışlardır.

Hicri II. asırdan itibaren kendilerini Peygamberin varisleri olarak gören ve Sünnet Hadis bilgi merkezli bilgi anlayışlarıyla Hadisçiler, toplumun alt katmanları nazarında büyük itibar sağlamışlardı. Bu itibar sayesinde Hadisçilik sosyal açıdan kitlesel bir boyut kazanmıştı. Hadis ravileri bölge bölge dolaşıp, topladıkları hadisleri toplumun alt katmanlarına aktarıyorlardı. Bu hadis ravileri etrafında binlerce kişi toplanabilmekteydi. Halk nazarında bu tür hadis ravileri, halka yönelik takva üsluplarıyla "sıkı müslüman" prototipi çizmekteydiler. Görünüşte mevcut Abbasi iktidarını kabullenmiş gözükseler de kendi içlerinde, sosyal açıdan pasif olmayan siyasi bir muhalif yönleri de vardı.

Hadisçilerin bu faaliyetleri hicri II. Asrın sonlarına doğru meyvelerini vermeye başlamıştır. Bu çevreler, Peygambere nispet edilen hadisler, İslami motiflerle süslenmiş

Tevrat ve İncil kıssalarıyla halkı bilgilendiriyorlardı. Böylece kendine özgü tarih, ahlak, ahiret bilgisiyle bir halk İslamı doğmuş oldu. Bu halk İslamına kaynaklık eden entelektüel birikim, Hadisçiler aracılığıyla sağlanmaktaydı. Bu hadis ravileri akıl yürütmeden uzak Gnostik ve Hermetik temele dayalı bir epistemelojik sistemi benimsemişlerdi. Camilerde, Allah'a dair; antropomorfik motiflerle süslü hikaye ve kıssalarla halkı bilgilendiriyorlardı.

Hadisçilerin bu tür eylemleri Mutezilî entelektüellerin dikkatini çekmiş, onları "Haşeviye" olarak nitelemişler ve onlara karşı reddiyeler yazmışlardır. Böylece aralarında yoğun bir fikri mücadele başlamıştır. Dikkat çekici bir şekilde ortaya çıkan bu Haşeviye hareketinin siyasi kaynaklı olduğu ve Emevilerin destekçileri olduğu yorumları da yapılmaktadır.

Mutezile tarafından "Haşeviye" ve "Nabite" şeklinde isimlendirilen Hadis Ehli'nin teşbih içeren görüş ve düşünceleri ile kalabalık halk kitleleri üzerinde oldukça etkili oldukları görülür. Haşeviye şeklinde nitelenen, yüzeysel bir bilgiye sahip olan Hadis Ehl-i, felsefecilere ve kelamcılara karşı çıkarak, Gnostik ve Hermetik katkılarla desteklenmiş Hadis merkezli bilgi anlayışlarıyla, özellikle halkın avam kesiminin din anlayışı üzerinde etkili olmuş, toplumun birlik ve bütünlüğünü, dolayısıyla yönetimi tehdit eder duruma gelmiştir.

Abbasi yönetimi, bu epistemelojinin ideolojik olarak kullanımına karşı, başlangıçta şiddet ve baskı yönetimini denemiş, ancak bu yöntem sonuç vermemiştir. Halife Memun dönemine gelindiğinde bu zümrelerin faaliyetleri çığırından çıkmış, artık yönetimi açıktan açığa tehdit eder hale gelmişti. Memun yeni bir strateji deneyerek muhalif zümrelerin kullandığı Gnostik ve Hermetik kökenli epistemelojiye karşı yeni bir epistemelojik sistemle mücadele etmeyi planlar ve bunu kendisininde sempati duyduğu Mutezile ile yapmaya karar verir. "Delilin galip gelmesi, şiddetin galip gelmesinden daha sevimlidir. Çünkü şiddetle galip gelmek fazla uzun sürmez, ama hiçbir şey fikrin gücünü yok edemez" diyerek Mutezli entelektüellerden oluşan yüz kişilik bir danışma kurulu kuran Memun, ayrıca tercüme ettirdiği eserler yoluyla epistemelojik sistemi ve ideolojinin malzemelerini etkin kılmaya çalışır.

Memun Gnostik ve Hermetik kaynaklı bilgi anlayışına dayalı, Ehl-i Hadis gibi devletin ve halkın din anlayışını tehdit eden unsurların dayandığı sistemi ve bu sisteme dayalı ideolojiyi engellemek amacıyla Mutezili bilgi anlayışını benimsemiş, bu anlayışın ideolojik olarak kullanılmasını hedeflemiştir. Burada akıl, vahiy ve icmadan oluşan epistemelojik sistem onaylanmakta, bunun dışında kalan bilgi kaynakları reddedilerek, gayri meşru ilan edilmektedir. Memun hiçbir sorgulama ve tartışma kabul etmeyen Gnostik (İrfani) bilgi anlayışı ve bu anlayışa dayalı ideolojiye karşı, daha güçlü bir silah olan tartışma ve cedel, akıl yürütmeyi öngören Mutezilî bilgi anlayışına dayanmıştır.

Daha önce tamamen samimi ve içten duygularla İslamın temel esaslarını savunmak ve yaymak amacıyla, bu zümrelere karşı kültürel ve dini bir mücadele veren Mutezile ve Mutezilî bilgi anlayışı, bu yeni dönemde siyasal ve ideolojik olarak kullanılmaya başlandı. Bundan sonra bu epistemelojik sistem siyasallaşma sürecine girmiş ve iktidarın siyasal çıkarlarını koruyan bir ideolojiye dönüşmüştür.

Bütün iktidarların varoluş hikmeti, zayıf olmamak ve gücünü sürekli büyütmek olduğu için Memun da, iktidarın ancak, Mutezilî düşünceyle büyüyeceğine ve sürekli kılınacağına inanmış, bu sebeple Mutezile'nin sembolü haline gelmiş olan Kur'an'ın yaratılmışlığı ile Mutezilî düşünceyi hakim kılmak istemiş ve Mihne sürecini başlatmıştır.

Bilimsel düzeyde kalması ve tartışılması gereken bir düşüncenin siyasi iktidar tarafından daha çabuk sonuç almak için şiddet ve işkence yoluyla kabul ettirilmek istenmesi, baskıya uğrayan tarafın halkla örtüşen inançlarıyla uyumlu olması sebebiyle halkta Mutezile ve iktidara karşı bir tepki oluştu. Bu tepkilere karşılık iktidar baskı ve işkenceyi kitlesel boyutlara taşımış, sorgulamaların içine "ruyet meselesini" de eklemiştir.

Siyasi iktidar, Hadisçilerin direnci ve halkın da Hadisçilere destek vermesi sonucunda bir politika değişikliğine giderek, Mihne uygulamalarına son vermiş tekrar gelenekçi düşünceye dönmüştür. Bu süreçte iktidara egemen olan ideoloji olarak Mutezile, uygulamaları ile, sadece Mutezilenin kaderini ve tarihi seyrini değiştirmemiş, aynı zamanda, İslam düşüncesinde Kur'an'a dayalı rasyonel ve hür düşünce zihniyetinin de mahkum edilmesine yol açmıştır.

Kur'an'ın yaratılmışlığı sloganıyla hareket eden Mutezilizmin gösterdiği sertlik ve şiddet hareketi, sürekli ve güçlü bir ideolojik direnç doğurmuş, Mutezile bu ideolojik direncin kurbanı olmuştur. Bundan sonra ideolojik hadisçiliğin hakim olduğu bir süreç başlamıştır.

İnanç ve düşünce sisteminde Kur'an'ın yanında Sünnet ve Hadis'in de kaynak ve delil olarak zikredilmesi, onları Kur'an mesabesine çıkarmış bir dogma haline getirmiştir. Sünnet ve hadis teoriden değil yaşanan olayların oluşturduğu şartların ürünüdür. Böyle bir bilgi anlayışıyla hayata yön vermek ve tanzim etmek isteyen düşünce sistemi, Müslüman düşünceyi içinden çıkılamaz ve çözülemez problemlerle yüz yüze bırakmıştır. Bu problemlerin temelinde dogmatik, dayatmacı, baskıcı ve müdahaleci bu anlayış yatar.

Bu düşüncenin kabulü olan Sünnetin kaynağının Kur'an değil, hadislerdir anlayışı yanlıştır. Sünnet; şifâhi bir metin olan Kur'an ilkelerinin, ilk muhatap toplumda Peygamberin uygulamasıdır ve bu anlamda Sünnet Kur'an'dan bağımsız bir şey değildir.

Kur'an ve Hz. Peygamberin uygulamasını birbirinin adeta karşıtı göstermeye ya da Peygamberin sünneti yanlış tanımladıktan sonra Kur'an'ı ona tabi kılan gelenekçi zihniyetin zaaf ve sapmaları ortaya konulmalıdır..

Peygamberi "güzel örnek" kabul etmemiz, onun hakkında bize ulaşan her rivayete körü körüne inanmamızı ve ondan anlaşılanı taklid etmemizi zorunlu kılmaz. "Örnek almak"la "taklid etmek" arasındaki büyük fark göz ardı edilmemelidir.

İslam anlayışımızın oluşmasında Kur'an'dan daha çok hadisler etkili olmuştur. Ayrıca hicri II. Asrın başlarından itibaren Kur'an'da olmayan itikadi ve fıkhi konularda hadis uydurma faaliyetlerinin giderek artış ve yayılış gösterdiği de bilinmektedir.

İslam dünyasındaki inanç ve uygulama alanlarındaki mevcut problemlerin bir çoğunun temelinde Hadisler ve hadislerle ilgili problemler yatar. Genel halk kitlelerinin İslam olarak algıladığı, ama aslında İslamla ilgisi bulunmayan veya doğruluğu tartışmalı olan pek çok hususun hadislerden kaynaklandığı bir gerçektir.

İslamın klasik döneminde gelenekçi kesimce oluşturulan "İslamda her şeyin çözümü vardır, o her şeyi halletmiştir. Kur'an ve sünnette her şeyin çözümü vardır" şeklindeki naiv söylemin hakim olduğu bir ortamdayız ve bu anlayış aynı bakış açısıyla sürdürülmektedir.

İslam düşünce tarihi, adeta siyasi, itikadi ve fıkhi mezheplerin tarihidir. Ancak İslam tarihi boyunca ana gövdeyi oluşturan mezhebin sünnilik veya Ehl-i Sünnet olduğu malumdur. Her ne kadar Şia, Mutezile, Havaric ve Mürcie'yi belli başlı mezhepler olarak sıralamak mümkünse de, Ehl-i Sünnet'in sünnet-hadis merkezli usûlü hakimdir. Bu usûlde mezhebî bir usûldür yani sadece bir "mezheb"in ürünüdür.

Ehl-i Sünnet dediğimiz yapı, tarihte ve günümüzde kendi içerisinde farklı eğilimleri barındıran genel bir çerçeveden ibarettir. Ehl-i Sünnet'in akaid esasları Ehlü'l-Hadis/Ashabu-l-Hadis tarafından belirlenmiştir. Ehl-i Hadis'in nakle dayanarak belirledikleri esaslar Eşârîî ve Mâturîdî tarafından akıl ile desteklenmiştir. Buna rağmen din alanında akıl ve düşüncenin kullanılmasına karşı olan Ehl-i Hadis, sırf spekülatif düşünceye olumlu baktığı için özellikle Eşarilerle sürekli mücadele etmiş, bazen iş karşılıklı tekfir suçlamasına kadar varmıştır. Günümüzde de bu mücadele Vehhâbî, Selefî yayınlarda aynı şekilde devam ettirilmektedir.

Kısaca ifade edecek olursak Eşarilik ve Maturidilik öncesi ve sonrası gelişmeler göz önüne alındığında Ehl-i Sünnet denen yapı, Ashabu'l-Hadis olarak adlandırılan Hadis imamlarının, daha sonra da Eşari ve Maturidi'nin katkılarıyla oluşan bir yapıdır.

Ashabu'l-Hadis ise, Eşari'nin zuhurundan sonra akaid alanında büyük ölçüde Hanbelîler tarafından temsil edilmiştir. Bugün bu çizgiyi "Selefiye" akımı sürdürmektedir. Sonuç olarak Ehl-i Sünnet'in Ashabu'l-Hadis, yani Selefiyye, Ehl-i Sünneti Hassa, Hanbeliler, Eşariler ve Maturidiler tarafından oluşturulduğu ortadadır.

Dini alanda aklın kullanılmasına karşı takınılan tavır açısından konuya yaklaşıldığında ise görülen şudur: İslam düşünce tarihi boyunca, kökenleri sahabe devrine kadar varan iki ana

eğilim söz konusudur. Bunlar birer akım olarak Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Ancak bu iki eğilim Ehl-i Sünnet içerisinde varlıklarını sürdürmekle birlikte, devamlı çatışma halinde olmuş, özellikle Ehl-i Hadis, Ehl-i Rey'e saldırmaktan geri kalmamış ve her vesileyle onları Ehl-i Sünnet'in dışına çıkarmaya çalışmıştır. Bu gerilimi Ehl-i Hadis'i, Ehl-i Rey'in en gözde temsilcisi Ebu Hanife'ye karşı takındıkları son derece olumsuz tavırda görmek mümkündür.

Ehl-i Sünnet'i ister Ashabu'l-Hadis-Eşarilik-Maturidilik koalisyonu, isterse Ehl-i Rey, Ehl-i Hadis koalisyonu olarak tanımlayalım, bugün bizim din anlayışımızı Ashabu'l-Hadis'in yaklaşımı oluşturmaktadır. Burada demek istediğimiz genel kabul gören din anlayışımızın ve bunu oluşturan usûlün Ashabu'l-Hadis'in görüş ve anlayışını yansıtıyor olmasıdır.

Akaid usulüyle ilgili problemlerimizin çözümü yolunda atılması gereken ilk adım, yukarıda anlatılan durumun bilincine varılması, bu bilinçten hareketle de din/akide anlayışı usûlünün Ehl-i Hadis, Selefiye-Hanbeliye tekelinden çıkarılması olmalıdır. Bu yapıldığı takdirde, önümüze din anlayışıyla ilgili olarak geniş ve yeni alanlar açılacak, muhtemelen tıkanıklıkların bazı çözümleri de buralarda bulunabilecektir. Dinin kaynağı olan Kur'an'a gidilerek hem geçmiş sorgulanacak hem de hareket noktaları yeniden belirlenecektir. Bu yapılanmada diğer kaynakları değerlendirmede Kur'an hareket noktası alınmalıdır. Böylece akide alanındaki tek seslilik de sona erdirilecek ve bu alandaki farklı yaklaşımların yeniden keşfedilmesiyle bir müzakere, tartışma ve eleştiri ortamı doğacaktır

Burada rasyonel ve hür düşüncenin temsilcisiyken resmi iktidarın iktidarını güçlendirme ve halkın din anlayışını kontrol altında tutmak amacıyla kullandığı, işlerin ters gitmesiyle gözden düşürülen ve halkın nefretini kazanarak tarih sahnesinden silinen ve mezhepçilik hastalığı yüzünden unutulmaya mahkum edilip yok sayılan Mutezile, üzerinde mutlaka durulması gereken bir eğilimi oluşturmaktadır.

Asırlarca Ehl-i Sünnet uleması tarafından bidatçı ve sapık olarak damgalanan ve bu suretle Müslümanlar arasında düşmanlık ve nefret tohumları ekilmiş olan bir mezhebin düşünceleri dar mezhepçilik kalıplarından çıkarılarak yeniden ele alınmalı ve değerlendirilmelidir. Tarihte şayet Ehl-i Sünnet hakikatin kendi tekelinde olduğu vehminden sıyrılıp, bu entegrist tutumundan vazgeçseydi, Mutezile'nin bidatçi ve sapık olduğu şeklindeki yaygın kanaatin sünni kaynaklara ait bir iddia olduğunu görürdü.

Gelenekçi çevrelerde reyin ve Rey taraftarlarının mahkum edilmesiyle birlikte, Hadis taraftarları, fikirlerini yaymak için daha serbest bir ortam buldular. Böylece onlar, hicri II. asrın ortalarından itibaren çok geniş bir taraftar kitlesi kazandılar. Ahmed b. Hanbel taraftarları, Şafii taraftarları, Malik taraftarları ve Zahiriler, bu anlayışı benimsediler ve

Kitabu'l-iman veya başka adlarla eserler kaleme aldılar. Bu kimselerin akaid konularını ele alan çeşitli eserlerinin günümüze kadar ulaşması ve pek çoğunun yayınlanması, günümüzde, özellikle Arap dünyasında Sünnet'e dönme çağrısı yapan selefi, gelenekçi ve radikal bazı hareketler üzerinde büyük etki yarattı. Böylece pek çok kimse, davranışlarına ve siyasi tavırlarına bakılarak değerlendirilme ve tekfir edilme yoluna gidildi. Hatta Müslümanlar arasında, yeniden bir nevi Harici ve Hanbeli fanatizmi boy göstermeye başladı.

Hanbeli Mezhebi'nin İslami ilimlerin ve hareketlerin teşekkül ettiği ve özellikle ehl-i re'y - ehl-i hadis ve Mu'tezile - Ehl-i sünnet mücadelesinin yaşandığı bir ortamda vücut bulduğu görülmüştür. Mu'tezile'nin etkisini kaybetmesinden sonra kendilerine yeni bir rakip olarak Eş'ariler'i bularak özellikle akide konularında bazen oldukça sert ve ilmi münakaşa sınırlarını aşacak şekilde mücadele etmişlerdir. İbn Teymiyye, kendi düşünce sistemi içerisinde Hanbeliliğe yeni bir canlılık getirmiştir.

Osmanlılar döneminin Hanbelilik açısından en önemli olayı, Necid bölgesinde Muhammed b. Abdülvehhab'ın başlattığı Vehhabilik hareketidir. Emir Muhammed b. Suud ile anlaşan İbn Abdülvehhab akaid ve tevhid konusundaki görüşlerini kılıçla hakim kılmaya karar vermiş ve yapılan birçok savaş neticesinde bu hareket Suudi Arabistan Krallığı'nın kurulmasıyla sonuçlanmıştır.

Hicaz bölgesinin Suudi Arabistan Krallığı'nın eline geçmesi ve Hanbeli mezhebinin akaid ve fıkıh anlayışının bu devletin resmi ideolojisi haline gelmesi, mezhebin tarihinde yeni bir sayfa açmıştır. Bu yeni dönemde Hanbeli mezhebi mensupları, İslam dünyasındaki sayısal bakımdan azlıklarına rağmen, bu devletin dini, siyasi, coğrafi ve ekonomik özellik ve imkanlarından yararlanarak mezhebin görüşlerinin uygulanması, geliştirilmesi, eski ve yeni mezhep literatürünün basılması ve dağıtılması gibi konularda büyük bir avantaj elde etmişlerdir.

Ondört asırlık geçmişi içerisinde, İslam inancı adına geliştirilmiş ve kitlelere maledilmiş bazı standartların yanlışlığı kesinlikle alternatifsiz bırakılmış kitlelerce hissedilemez. Oluşturulan pek çok anlayış "ehl-i sünnet" standartlarıyla "akide(dogma)" haline getirilmiştir.

Hanbeli zihniyetinin temelinde temel iki zaaf yatmaktadır: Kur'an-dışı rivayetlerin (sünnet, hadis, eser, haber) metinlerini Kur'an gibi kesin ve değişmemiş sanmak ve kabul etmek; Bu metinlerin yorumları yapılırken Kur'an'ın muhkematına başvurmamak; akıl ve tefekkürü ise devreye hiç sokmamak. Kısaca "basiretsiz ve katı nakilcilik" diyebileceğimiz bu zihniyetin temsilcileri hatalarıyla İslama zarar vermektedirler.

Hanbelilik bakış açısı itibariyle muhafazakarlığı ve statükoculuğu doğurmaktadır. Bunlar, akaid konusundaki yoruma kapalı katı nasçı anlayış ile hukuki hayattaki selefçi ve muhafazakar bakışın tabii sonucu olarak gündelik hayattaki değişim ve gelişmeler karşısında

"bid'at" silahını sık sık kullanmaktan kaçınmamışlardır. Öte yandan, Hanbeli mezhebi mensuplarının karakter bakımından toplumsal hayatta müdahaleci oldukları tespit edilmiştir.

Hanbeliler, İslam'ın iman, ibadet, ahlak ve diğer alanlarını birbirinden ayırmaksızın ele alma eğilimindedirler. Bu sebeple, yazdıkları *Kitabu'l-iman* adlı eserlerde, iman, akide, ahlak, ibadet gibi konular iç içedir. Bu anlayış, onların bütün bu konuları imanın şubeleri altında birlikte ele almaya, bu konuda birçok tasnifler yapmaya ve eserler yazmaya sevk etmiştir. Hatta *Kitabu's-sunen*, *Kitabu's-sunne* ve doğrudan akide ile ilgili eserlerde bile, nasih ve mensuh gibi fıkhi; ilk dört halifenin sıralanması gibi siyasi; doğruluk, Allah sevgisi ve zühd hayatıyla ilgili ahlaki ve mevcut fırkaların ve görüşlerin eleştirilmesi gibi itikadi konular birlikte işlenmiştir.

Hanbeliler, iman nazariyelerini kurarken, bilgi kaynakları olarak Kur'an, Sünnet, sahabe ve tabiun sözü ve nadiren de olsa akla başvurmuşlardır. Ancak onlar, daha çok Sünnet, hadise öncelik tanıyarak bunlara dayalı bir iman anlayışı ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu grubun bütün mensupları olmasa da, bazıları Sünnet, hadis, asarda bulamadıklarını nadiren de olsa hadisleştirme yoluna gitmişlerdir.

İslam düşüncesinde ortaya çıkan mezhepler, Rey taraftarlığı ve Hadis taraftarlığı açısından yeniden değerlendirilerek, bu iki zihniyetin onlara yansımaları ortaya konulmalıdır. Bunun yapılmasıyla bu iki temel bakış açısının İslam'ı anlamada ne kadar önemli olduğu ve bütün mezheplere uzanan bir takım damarlarının bulunduğu anlaşılacaktır. Diğer taraftan günümüzde ortaya çıkan gelenekçi ve modernist fikir akımları ve cemaatler, şöyle ya da böyle, bilerek ya da bilmeyerek, bu iki zihniyetten beslenmektedirler. İman anlayışı geçmişte olduğu gibi, bugün de bütün grupların dünya görüşlerinin, Müslümanların birbirlerine ve insanlara bakış açılarının önemli bir parçasını oluşturmaktadır.

Hadis taraftarlarının din/akide anlayışları, günümüzde de onların eserlerinin yayımlamasıyla, yeniden hem teorik hem de pratik olarak büyük destek görmektedir. Bunun etkilerini, en fazla selefilik olarak kendilerini takdim eden Vehhabilik ve bu anlayışı benimsemeyen, fakat aşırı gelenekçiliği savunanlar üzerinde, Mısır'da ve diğer İslam ülkelerinde ortaya çıkan İhvan, Tekfir, Hicre, Cihad ve Taliban örgütleri gibi şeklî/harfî yorumu benimseyen ve seçmeci/şekilci bir sünnet anlayışıyla hareket eden diğer bazı örgütler üzerinde görmek mümkündür. Bu yaklaşım, bugünde çağdaş Müslümanların hayatlarında, en az geçmişteki kadar etkilidir.

Hanbeliler, akaid alanındaki faaliyetlerinde, akaid konularının en önemlilerinden sayılabilecek olan "Allah'ın sıfatları" meselesiyle de uğraşmışlardır. Allah'ın sıfatlarının mahiyet ve keyfiyetinin akılla kavranamayacağına inanmış olan Hanbeliler, bu sıfatlarla ne

kastedildiğini Allah'a havale etmişlerdir. Onların sıfatlar konusundaki temel eğiliminin "Tefvîd" olduğu görülmekle beraber, onlardan bir kısmının bu konuda teşbihi andıran bazı görüşler ileri sürmüş olduklarını da görüyoruz. Burada, Kur'an ve Hadisin teşbihi ifadeler kullanmış olduğunu da gözden uzak tutmamak gerekir. Buna, sıfatlar konusunda tevile başvurarak, Ashabu'l-Hadis'in deyimiyle "t'atil" görüşünü müdafaa etmiş olan Cehmiyye'nin bu tutumuna reaksiyon gösterirken, bu konuda aşırılığa kaçmışlardır.

Hanbelîler, sıfatlar konusundaki bu çalışmalarıyla, aynı zamanda Ehlu's-Sunne'nin Sıfatlar konusundaki görüşünün de temellerini atmış ve bu görüşler, ileriki devirlerin sünni Kelamında "Ehl-i Sünnet-i Hassa" veya "Selef"in görüşleri olarak yerini almıştır.

Hanbeli ekolü kendini kendisinden önceki dönemin ve şahısların düşünceleriyle sınırlayan açılıma ve yaratıcı düşünceye, yeniliğe, ilerlemeye kapalı bir düşünce sistemidir. Temellerini daha önceki olayların belirlediği düşünce ve inanç sistemi, Mihne sürecinde yaşanan büyük sıkıntı ve mücadelelerle pekiştirilmiş ve sistemleştirilmiştir.

Hanbeli ekolü müslüman düşüncesinde iman kaygısıyla hasımlarına ve muhaliflerine karşı en saldırgan, katı ve tehditkar tavrı göstermiş taassubun bütün boyutlarını sergilemiş bir ekoldür. Bu mensupları, inançları uğrunda bazen mağdur olmuş, bazen de resmi iktidarın tasvibini kazanarak inanç sistemlerini baskıyla kabule zorlamışlardır.

Hanbeli ekolünde Arap ırkına mensubiyet ağırlıklıdır ve Arapların yaşantıları ve kültürlerinde önceden beri varolan geçmişten gelenlere bağlılık anlamındaki sünnet telakkileri onlarda Kitap, Sünnet, Sahabe ve Tabiine ittiba şeklinde tezahür etmiş görünmektedir. Hadisleştirilmiş olan bu telakkiye göre, bunların dışındakilerin hepsi, yani rey ve kıyas sonradan ortaya çıkmış bidat görüşlerdir ve bunlara tabi olmak kişiyi dalalete düşürür.

Ehli Hadis ve Hanbeli ekolü kendilerini nass ve sünnet-hadis merkezli olarak gördüğü için diğer ekollere göre daha yoğun bir şekilde kendilerini İslamı temsil eden ve Kurtuluşa eren fırka olarak görmüşlerdir. İslam düşüncesinde hakim olan yanlışlığın temelinde iki temel nokta yatmaktadır: Birincisi, Sahabe döneminde oluşturulan dini düşüncenin Kur'an yanında Sünnet ve Hadise dayanması ve Kur'an'ın da Hadislerle değerlendirilmesi. İkincisi, Mutezilenin iktidarda iken kendi düşüncesini kabul ettirmek için uyguladığı baskı, şiddet ve dayatmalar. Bu yaklaşım selefi düşüncenin hakimiyetini getirmiştir.

Hanbeli mezhebinin doğuşundan günümüze kadar hemen her devirde az veya çok politik bir rolü bulunduğu ve bu sebeple yayıldığı bölgelerdeki siyasi iktidarların el değiştirmesinden dolayı müsbet veya menfi yönde etkilendiği görülmüştür. Hanbeli ekolünün üzerinde hassasiyetle durduğu bazı konuların temelinde siyasi etkenler yatmaktadır.

KAYNAKLAR:

-Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (290/902), *Kitabu's-Sünne*, thk.Muhammed b. Said b. Salim el-Kahtani, Suudi Arabistan1986.

-Abdulhamid, İrfan, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev.M.S.Yeprem, İst.1994.

-Abdullah b. Süleyman b. el-Eşas b. el-Ezdi es-Sicistani, Ebu Bekr b. Ebi Davud (316/928), "Akide", (*Mecmuatu'r-Resaili'l-Kemaliyyefi't-Tevhid*, s. 123-125).

-Abdurrahman, Abdulhadi, *Sultatu'n-Nass*, Beyrut 1993.

-Abdurrahman, Taha, *Tecdidu'l-Menhec fi Takvimi't-Türas*, Beyrut 1994.

-Abdülvehhab, Muhammed b., *Kitabu't-Tevhid*, haz. Abdurrahman b. Nasır b. S'adi, Medine 1409.

-el-Acemi, Ebu'l-Yezid Ebu Zeyd, *el-Fukahau ve Buhusu'l-Akideti'l-İslamiyye*, Kahire 1985.

-el-Acurri, Ebu Bekir Muhammed b. el-Hüseyin (360/970), *eş-Şeria*, thk.Muhammed Hamid el-Faki, Beyrut 1403/1983.

-el-Afgani, Muhammed Said Abdulmecid Said, *Şeyhü'l-İslam Abdullah el-Ensari: Mebadiuhu ve Arauhu'l-Kelamiyye ve'r-Ruhiyye*, Daru'l-Kutubi'l-Hadise, Kahire trz.

-Afifi, Ebu'l-'Al'a, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, İstanbul 2002.

-Ahmad, Ziauddin, "Abu Bakr al-Khallal, the Compiler of the Teachings of Imam Ahmad b. Hanbal", *Islamic Studies*, C. IX, S. 3(1970), s.245-254.

-Ahmed b.Hanbel (241/855), *Kitabu'l-İlel*,thk.Talat Koçyiğit-İsmail Cerrahoğlu,Ankara 1963.

el-Müsned, Beyrut trz.

er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenadıka, thk.Abdurrahman Amire, Riyad 1982.

Mesail, thk. Züheyr eş-Şaviş, Beyrut 1988. (Abdullah b. Ahmed'in rivayeti, I Cilt)

Mesail, thk. Fazlurrahman Din Muhammed, I-III, Delhi 1988.(Ebu'l-Fadl İbrahim'in)

Kitabu'l-Mesail, thk. Heyet, I-III, Daru'l-Menar, Kahire 1992.

el-Akide, (Ebu Bekir el-Hallal'ın rivayeti), thk. Abdulaziz Şirvani, Dımaşk 1988.

Kitabu's-Sünne, Kahire trz., Mekke 1349.

Kitabu's-Salat, Mısır 1323.

Kitabu'-İman, (Ebu Bekr el-Hallal (311/923), *Cami' Müsned min Mesail*, v. 91b-144b/s.221-290, British Museum, Or: 2675).

Kitabu Defu Şübehi Men Şebbehe ve Temerrede ve Taarrada ve nessebe Zalike ila Seyyidu'l-Celil el-İmam Ahmed ve aleyhi Tezyilun Yeteallaku bi-Ahmed b. Teymiyye el-Harrani, Tasnif: Ebu Bekr Takuyiddin el-Hüseyni el-Hısni ed-Dimeşki (829), Daru İhyai'l-Kutubi'l-Arabi, Baskı yeri yok, 1350.

Kitabu Fadaili's-Sahabe, thk. Muhammed Abbas, I-II, Beyrut 1993.

-Ahmed, Mahmud Kamil, *Mefhumu'l-Adl*, Beyrut 1983.

-Ahmed, Ziauddin, "Some Aspects of the Political Theology of Ahmad b. Hanbal ", *Islamic Studies*, C.XII, S.1(1973), s. 53-66.

-Akbulut, Ahmet,*Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*,İst.1992.

Nübüvvet Meselesi Üzerine, Ankara 1992.

Sahabe Dönemi İktidar Kavgası, Baskı yeri ve tarihi yok.

"Hariciliğin Siyasi Görüşlerinin İtikadileşmesi", AÜİF Dergisi, XXXIII, Ankara 1992.

-Alkan,Arif,*Ahmed b. Hanbel'in Hadis Anlayışı ve Müsned*, (Bas.Doktora Tezi), Ankara1997.

-Allard, Michel, "En quoi cosiste L'Opposition Faite a al-Ash'ari pae ses contemporains Hanbalites", *Revue des Etudes Islamiques*, C. XXVIII(1960), s. 93-105.

-Ammara, Muhammed, *Mutezile ve Devrim*, Terc. İbrahim Akbaba, İstanbul 1988.

-Arbery, A.J., "A Hanbali Tract on the Eternity of tha Qur'an", *The Islamic Quarterly*, C.III, S. 1(1956), s. 16-41.

-Arif, Ahmed Abdullah, *el-İtticahatu'l-Fikriyye ve's-Siyasiyye fi'l-Yemen*, Beyrut 1991.

-Arkoun, Muhammed, *İslam Üzerine Düşünceler*, Terc. Hakan Yücel, istanbul.

-el-Asimin, Muhammed es-Salih, *Akidetü Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa*, Medine 1407.

-el-Aşkar, Ömer Süleyman, *el-Kaza ve'l-Kader*, Kuveyt 1990. (II. Baskı)

-Atay, Hüseyin, *Kur'an'da İman Esasları*, Ankara 1998.

"Kur'an'a Göre İnanç İlkeleri", *I.Kur'an Sempozyumu Tebliğler/Müzakereler 1-3 Nisan 1994*, Bilgi Vakfı, Ankara 1994.

İslam'ın İnanç Esasları, Ankara 1992.

-Ay, Mahmut, *Mu'tezîle ve Siyaset Mu'tezîlizmin iktidar Mücadelesi*, İstanbul 2002.

-Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir 1990. (II. baskı).

-Aycan, İrfan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebi Süfyan*, Ankara 1990.

-Ayni, Bedruddin, *Umdetu'l-Kârî*, İstanbul 1308.

-al-Azmeh, Aziz, "Orthodoxy and Hanbalite Fideism", *ARABICA, Revue D'Etudes Arabes*, XXXV(1988), s. 253-266.

-el-Bağdadi, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed (429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, İstanbul 1991.

Kitabu Usuli'd-Din, Beyrut 1981. (3. baskı)

Usulü'l-İman, Beyrut 1989.

-el-Bağdadî, el-Hatîb Ebu Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit, *Şerefu Ashâbi'il-Hadîs*, Haz. M. Said Hatiboğlu, (II.Baskı) Ankara 1991.

Kitabu'l-Cami li-Ahlaki'r-Ravi, Riyad 1401-1981.

Tarihu Bağdad, Lübnan 1986.

-Bedevi, Abdurrahman, *Mezâhibu'l-İslâmiyyin*, Beyrut 1996

-el-Berbehari, Ebu Muhammed Hasan b. Ali b. Halef (329/940), "Şerhu Kitabi's-Sünne", (İbn Ebi Ya'la, *Tabakatu'l-Hanabile*, II, 18-43).

-Berger, Peter L., *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun, İstanbul 1993.

-el-Beyhaki, Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali b. Abdullah b. Musa (384/), *Kitabu'l-Esma ve's-Sıfat*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut trz.

el-'İtikad ala Mezhebi's-Selef Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa, Neşr. Ahmed Muhammed Mursi, Kahire 1981.

-el-Buhari, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğire (256/870), *Halku Efali'l-İbad ve'r-Red ale'l-Cehmiyye ve Ashabu't-Ta'til*, thk. Bedr el-Bedr, İstanbul 1992.

-el-Buti, Muhammed Said Ramazan, *Es-Selefiyye: Merhaletün Zemeniyyetün Mübareketün La Mezhebün İslamiyyun*, Beyrut 1990. (II. Baskı)

-el-Cabiri, Muhammed Abid, *Arap Aklının Oluşumu, (Tekvinü'l-Akli'l-Arabi)*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul 1997.

Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı, (Bünyetü'l-Akli'l-Arabi), Beyrut 1992, (IV. Baskı), Çev. Burhan Köroğlu vd., İstanbul 1999.

İslam'da Siyasal Akıl (el-Aklu's-Siyasi el-Arabi), çev.Vecdi Akyüz, İstanbul 1997.

el-Musakkafune fi'l-Hadarati'l-İslam:Mihnetü İbn Hanbel ve Nikbetü İbn Rüşd, Beyrut 1995.

-Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr, *Kitabu'l-Usmaniyye*, Tah. Ahmed Muhammed Harun, Beyrut 1991.

el-Beyân ve't-Tebyîn, Abdüsselam M. Harun, I-V, Kahire 1968.

Resâilu'l-Cahız, I-IV, tah. Abdüsselam M. Harun, Kahire trz.

-Carullah, Zühdi, *Mu'tezile*, Beyrut 1990. (VI. Baskı)

-Ced'an, Fehmi, *el-Mihne: Bahsun fi Cedeliyyeti'd-Dini ve's-Siyasi fi'l-İslam*, Amman 1989.

-el-Cedi', Abdullah b. Yusuf, *el-Akidetü's-Selefiyye*, Riyad 1995.

-el-Cürcani,Ali b.Muhammed(816/1413), *Kitabu't-Ta'rifat*,thk.İbrahim el-Ebyari,Beyrut1996.

-el-Cüveyni,Abdülmelik Ebu'l-Meali(478/1085),*Kitabu'l-İrşad*,thk.Esad Temim,Beyrut 1985.

Lüma'u'l-Edille fi Kavaidi Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa, thk. Abdulaziz Izzuddin es-Seyrevan, Beyrut 1987.

eş-Şamil fi Usuli'd-Din, İskenderiye 1969.

-Cook, Michael, *Early Muslim Dogma A Source-Critical Study*, Cup. 1981.

-Çağatay, Neşet-Çubukçu, İ. Agah, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara 1985.

-Çakın, Kamil, "Buhari'nin Mürcie ile İman Konusunda Tartışması", AÜİFD (1992) XXXII, s. 183-198.

-Daiber, Hans, "The Quran as a "Shibboleth" of Varying Conceptions of the Godhead", *Israel Oriental Studies*, XIV(1994), Leiden s. 249-295.

-Dahir, Muhammed Kamil, *ed-Da'vetü'l-Vehhabiyye ve Eserüha fi'l-Fikri'l-İslami el-Hadis*, Daru's-Selam, Beyrut 1993.

-ed-Darimi, Ebu Said Osman b. Said b. Halid (280/893), *Kitabu'r-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenadıka*, thk. Züheyr eş-Şaviş, Beyrut 1982.

Reddu'l-İmam ed-Darimi Osman b. Said alâ el-Bişr el-Merisi el-Anid, 1358/1939.

-Ed-Darimi, *es-Sunen*, Nşr. Ahmed Muhammed Dehman, Beyrut ts.

-Ebu Ahmed el-Hakim, Muhammed b. Muhammed b.Ahmed b. İshak (378/988), *Şiaru Ashabi'l-Hadis,* Seyyid Subhi es-Semerrai, Daru'l-Hulefa li'l-Küttab el-İslami, Kuveyt trz.

-Ebu Bekir el-Hallal, Ahmed b. Muhammed b. Harun (311/923), *es-Sünne*, thk. Atiyye ez-Zahrani, I-III, Riyad 1989. (III cilt birarada)

Ahkamu ehli'l-Milel mine'l-Camii Limesaili'l-İmam Ahmed b. Hanbel, thk. Seyyid Kisrevi Hasan, Beyrut 1994.

-Ebu Bekr b. Ebi Davud es-Sicistani, Abdullah b. Süleyman b. el-Eş'as b. el-Ezdi (316/929), "Akide", (*Mecmuatu'r-Resaili'l-Kemaliyye fi'-Tevhid*, s. 123-126, Kahire trz).

-Ebu Bekr, Takuyiddin el-Hisnî ed-Dımeşkî (829/), *Defu Şübehi men şebehe ve temerrada ve nesebe zalike ile's-Seyyidi'l-Celil el-İmam Ahmed*, 1350, Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, y.y.

-Ebu Davud es-Sicistani, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak el-Ezdi el-Basri (275/883), *Mesail*, Kahire 1934.

-Ebu'l-Fadl, Abbas b. Mansur et-Terini es-Sekseki el-Hanbeli (683/), *el-Burhan fi Ma'rifeti Akaidi Ehli'l-Edyan*, thk. Bessam Ali Sellame el-Amveş, Zerka, Ürdün 1988.

-Ebu'l-Fadl et-Temimi, Abdulvahid b. Abdülaziz b. el-Haris (410/1019), *Kitabu'l-'İtikad Mervi Ahmed b. Hanbel*, (İbn Ebi Ya'la, *Tabakatu'l-Hanabile*, II/292-308; II/251-265).

-Ebu Gudde, Abdülfettah, "Halk-ı Kur'an Meselesi", çev. Mücteba Uğur, A.Ü.İ.F. Dergisi, XX, Ankara.

-Ebu Hanife, en-Numan b. Sabit (150/767), 1- *Risale ila Osman el-Betti*, 2- *Kitabu'l-Alim ve'l-Müteallim*, 3- *Kitabu'l-Fıkhı'l-Ebsat*, 4- *Kitabu'l-Fıkhı'l-Ekber*, 5- *el-Vasiyye. İmam-ı Azam'ın beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, İstanbul 1992.

-Ebu İsmail el-Herevi, Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensari (481/1088), *Kitabu'l-Erbain fi Delaili't-Tevhid*, thk. Ali b. Muhammed b. Nasır el-Fakihi, Baskı yeri yok, 1984.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Zemmü'l-Kelam, thk. Semih Dugaym, Beyrut 1994.

-Ebu'l-Kasım, Abdulmelek b. İsa b. Derbas (659/1251), *Risaletün fi'z-Zebbi an Ebi Hasen el-Eşari*, thk. Ali b. Muhammed b. Nasır el-Fakihi, Baskı yeri yok, 1984.

-Ebu'l-Kasım el-Lalekai, Hibetullah b. el-Hasen b. Mansur et-Taberi (418/1027), *Şerhu Usuli İ'tikadi Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa*, thk. Ahmed Sa'd, Riyad trz.

-Ebu Muhammed el-Kısri, Abdulcelil b. Musa b. Abdulcelil el-Endülisi (608), *Şu'abu'l-îmân*, thk. Seyyid Kisrevi Hasan, Beyrut 1995.

-Ebu Muhammed et-Temimi, Rızkullah b. Abdilvehhab el-Hanbeli (488/1095), *Mukaddime fi Akideti'l-İmam Ahmed b. Hanbel*,(İbn Ebi Ya'la,*Tabakatu'l-Hanabile*,II/265-290;II/225-249).

-Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam (224/838), *Kitabu'l-İman*, thk. M. Nasiruddin el-Elbani, Kuveyt trz. (*Min Kunuzi's-Sünne: Resailu Erbaa*, 47-102).

-Ebu Uzbe, Hasan b. Ömer el-Hasen, *Ravdatu'l-Behiyye fima beyne'l-Eşîra ve'l-Mâturidiyye*, Tah. Ali Ferid Dehrûc, Beyrut 1416/1996.

-Ebu Zehra Muhammed, *İmam Şafii*, çev. Osman Keskioğlu, Ankara 1996. (III. Baskı)

Ahmed b. Hanbel, çev. Osman Keskioğlu, İstanbul 1984.

İmam İbn-i Teymiyye, çev. Heyet, İstanbul 1988.

Tarihu'l-Cedel, Kahire 1980. (II. Baskı)

-Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *Felsefetü't-Te'vil*, Beyrut 1993. (II. Baskı)

el-İtticahu'l-'Akli fi't-Tefsir, Betrut 1993. (III. Baskı)

Nakdu'l-Hitabi'd-Dini, Kahire 1994 (II.Baskı).

en-Nass, es-Sulta, el-Hakika, Beyrut 1995.

Mefhumu'n-Nass, Beyrut 1994. (II.Baskı)

"Tarihte ve Günümüde "Kur'an Te'vili Sorunsalı", çev. Ömer Özsoy, *İslami Araştırmalar*, Cilt: 9, Sayı: 1-4(1996), s. 24-44.

-Emin, Ahmed, *Fecrü'l-İslam*, Beyrut 1975. (XIV. Baskı)

Duha'l-İslam, I-III, Kahire 1972. (VIII. Baskı).

Zuhru'l-İslam, I-IV, Beyrut trz. (V. Baskı)

-Esen, Muammer, *'Ehl-i Sünnet' Kavramının Doğuşu ve Sünni Anlayışlar*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1995.

-el-Eşari, Ebu Hasan Ali b. İsmail (324/935), *Makalatu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut 1995.

Kitabu'l-Lüma', thk. Richard J.Mc. Charty, Beyrut 1952.

Kitabu'l-Lüma', thk. Abdulaziz Izzuddin es-Seyrevan, Beyrut 1987.

Kitabu'l-İbane an Usuli'd-Diyane, thk. Abbas Sebbağ, Beyrut 1994.

Kitabu'l-İbane an Usuli'd-Diyane,tkd.Hammad b. Muhammed el-Ensari,Medine1409.

Risale fi İstihsani'l-Havd fi İlmi'l-Kelam, Beyrut 1953.

-el-Fahri, Ali b. Muhammed b. Abdullah (IX. Asır), *Telhisu'l-Beyan fi Zikri Firaki Ehli'l-Edyan*, thk. Reşid el-Bender, Daru'l-Hikme, Yeri yok,1994.

-Fazlurrahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, İstanbul 1981.

Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu, çev. Salih Akdemir, Ankara 1995.

-el-Ferra, Kadî Ebu Ya'lâ Muhammed b. Halef (458/1066), *Kitabu'l-Mu'temed fî Usûli'd-Dîn*, Tah. Vedi' Zeydan Haddâd, Daru'l-Meşrik, Beyrut 1974.

-Fığlalı, Ethem Ruhi, *İbadiyenin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara 1983.

Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri, III. Baskı, İstanbul 1986.

-Freund, Julien, *Beşeri Bilim Teorileri*, çev. Bahaeddin Yediyıldız, Ankara 1991.

-Gardet, Louis, "L'Impotance Historique du Hanbalisme D'Apres un Livre Recent", *Arabica*, C. VI(1959), Leiden, s. 225-232.

-Gazali, Ebu Hamid, "İlcmu'l-'Avâm an İlmi'l-Kelâm", (Mecmuatu'r-Resaili'l-İmam Gazali iç.), Nşr. Muhammed Ali Beysûn, I. Baskı, Beyrut 1414/1994.

El-İktisâd fi'l-'İtikâd, Tah. ve terc. İ.A. Çubukçu-H. Atay, Ankara 1962.

-Gimaret, Daniel, "Théories de L'Acte Humain Dans L'Ecole Hanbalite", *Bulletin D'Etudes Orientales*, C. XXIX(1977), s. 157-178, Damas.

-Goldziher, Ignaz (1850-1921), *el-Akide ve'ş-Şeria fi'l-İslam*, çev. M.Yusuf Musa-Ali Hasan Abdulkadir-A. Abdülhalık, Kahire 1946.

Muslim Studies, I-II, İng. çev. C.R.Barber-S.M.Stern, London 1967.

Zahiriler Sistem ve Tarihleri, çev. Cihat Tunç, Ankara 1982.

"Hadiste Yeni-Eflatuncu ve Gnostik Unsurlar", Çev. Ömer Özsoy, AÜİF Dergisi, XXXVI, Ankara.

-Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 1997.

"Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında Metodoloji Sorunu", *İslami Araştırmalar*, Cilt:10 Sayı:1-3(1997), s.31-41.

el-Gurabi, Ali Mustafa, *Tarihu'l-Fıraki'l-İslamiyye*, Naşir: Mektebetü'l-Anglo el-Mısriyye, yer yok, 1985. (II:Baskı)

-Güler, İlhami, "Kutsallık ve Dini Metinlerin Dogmalaştırılması", *1.Kur'an Sempozyumu Tebliğler/Müzakereler 1-3 Nisan 1994*, s. 297-313, Bilgi Vakfı, Ankara 1994.

-Hakemi, Hafız b. Ahmed, *Mearicu'l-Kubul*, I-II, el-Matbaatu's-Selefiyye, Yer ve tarih yok.

-Hakim es-Semerkandi, Ebu'l-Kasım İshak b. Muhammed (342/953), *Kitabu's-Sevadi'l-A'zam*, İstanbul 1887.

Risale Fi'l-İman, İstanbul 1887.

-Haque, Ziaul, "Ahmad Ibn Hanbal: The Saint-Scholar of Baghdad", *Hamdard Islamicus*, C. VII, S. 3, s. 69-90, (1985), Pakistan.

-el-Halidi, Mahmud, *el-'Akide ve 'İlmi'l-Kelam Fi Menahici'l-Bahs ve't-Tefkiri'l-İslami*, Amman 1985.

-Halil, Ahmed Halil, *el-Akl fi'l-İslam*, Beyrut 1993.

-el-Halimi, Hüseyin b. Hasen (403/1012), *Kitabu'l-Minhac fi Şuabi'l-İman*, thk. Halimi Muhammed Fude, Daru'l-Fikr 1979.

-Halkın, A.S., "The Hashwiyya", J.A.O.S., LIV, (1-28).

-Hanefi, Hasan, *Min'el-Akide ile's-Sevra*, I-V, Kahire 1988.

-Hanbel b. İshak, *Zikru Mihneti'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, Tah. Muhammed Nağş, Mısır 1403/1983.

-Harb, Ali, *Nakdu'n-Nass*, Beyrut 1993.

-Harputi, Abdullatif, *Tenkîhu'l-Kelâm*, Çev. İbrahim Özdemir-Fikret Karaman, Elazığ 2000.

-Harras, Muhammed Halil, *Şerhu'l-'Akideti'l-Vasıtiyye*,Tashih:Abdurrezzak Afifi,Medine trz.

-Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, Çev. İsmail Yiğit-Sadrettin Gümüş, I-VI, İstanbul 1987.

-Hasan Han, el-Melik Muhammed Sıddik (1307/1889), *Habietü'l-Ekvan, fi İftiraki'l-Ümem ale'l-Mezahib ve'l-Edyan*, Beyrut 1984.

-el-Haşimi, Ebu Ali Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. İsa (345/957), *Mukaddime fi İ'tikadi Ahmed b. Hanbel*, (İbn Ebi Ya'la, *Tabakatu'l-Hanabile*, II, 183-185).

-el-Haşimi, S'adî, *Ebu Zür'a er-Razi (264/877) ve Cühuduhufi's-Sünnetin-Nebeviyye Ma'a Tahkiki Kitabihi'd-Düafa ve evcibetihi ala esileti'l-berza'i*, Medine 1989.

-Hatiboğlu, M. Said, *İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*, (Basılmamış Doktora tezi), Ankara 1962.

Siyasi İctimai Hadiselerle Hadis Münasebetleri, (Bas.Doçentlik Tezi) Ankara 1968.

-el-Hattabi, Ebu Süleyman Ahmed b. Muhammed el Busti, *Mealimu's-Sünne*, thk. Abdusselam Abduşşafi Muhammed, Beyrut 1991.

-Hayyat, Ebu'l-Hüseyn Abdurrahman b. Muhammed, *Kitabu'l-İntisar ve'r-Red ala Ravendi*, nşr. Albert Nasri Nader, Beyrut 1957.

-Hilmi, Mustafa, *et-Tasavvuf ve'l-İtticahu's-Selefi fi'l-Asri'l-Hadis*, İskenderiye 1982.

Kavaidu'l-Menheci's-Selefi fi'l-Fikri'l-İslami, İskenderiye, 1985. (III.Baskı)

-Hitti, Philip K. Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1995.

-Hizmetli, Sabri, "İtikadi İslam Mezheplerinin Doğuşuna İctimai Hadiselerin Tesiri Üzerine Bir Deneme", AÜİFD, XXVI(1983), 653-680.

-Hodgson, Marshall G.S., *İslamın Serüveni*, (Çev. Komisyon), I-III, İstanbul 1995.

-el-Humeyyis, Muhammed b. Abdurrahman, *Dört Mezhep İmamının İtikadı*, çev. Muhammed Emin Akın, İstanbul 1994.

İ'tikadu Ehli's-Sünne Ashabi'l-Hadis, Riyad 1994.

-Işık, Kemal, *Maturidi'nin Kelam Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*,Ank.1980.

-Izzuddin er-Ravi, Abdussettar, *Sevretü'l-Akl*, Bağdad 1986. (II. Baskı)

el-Akl ve'l-Hürriyye, Beyrut 1980.

-Izutsu, Toshihiko, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev.Selahaddin Ayaz, İstanbul 1984.

-İbn Abd Rabbihi, Ebu Ömer Ahmed b. Muhammed el-Endelusi (327/939), *el-Ikdi'l-Ferid*, thk. Muhammed Said el-Üryan, Daru'l-Fikr, Yer ve tarih yok.

-İbnu'l-Arabi, el-Kadi Ebu Bekr, *el-'Avasım mine'l-Kavasım*, thk. Muhibbiddin el-Hatib, Katar Doha 1989. (II. Baskı)

-İbn Asakir, Ebu Kasım Ali b. Hasan b. Hibetullah, *Tebyinu Kezibi'l-Müfteri fima Nusibe ile'l-İmam Ebi'l-Hasan el-Eşari*, Tah. M. Zahid el-Kevseri, Beyrut 1404/1984.

-İbn Batta el-Ukberi (387/997), *Kitabu'ş-Şerh ve İbane*, thk. Henri Laust, Damas 1958.

-İbn Bedran, Abdulkadir, *el-Medhal ila Mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, Nşr. Abdullah b. Abdulmusin et-Türki, Beyrut 1405-1985.

-İbnü'l-Cevzi, Cemalüddin Ebu'l-Ferec (597/1201), *Telbisü'l-İblis*, thk. Muhyiddin Muhammed Ba'yun, trz., Beyrut Lübnan.

Menakibu İmam Ahmed b. Hanbel, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki-Ali Muhammed Ömer, Kahire 1399/1979.

Kitabu'l-Mevzuat, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Medine 1966.

-İbn Ebi Asım (287/900), *Kitabu's-Sünne*, thk. M. Nasuriddin el-Elbani, Beyrut 1985.

-İbn Ebi Ya'la, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed (526/1131), *Tabakatu'l-Hanabile*, thk. Muhammed Hamid el-Fikî, I-II, Kahire 1952.

Tabakatu'l-Hanabile, I-II, Tah.Ebu Hazım Üsame b. Hasan - Ebu'z-Zehrâi Hazım Ali Behcet, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417-1997, Beyrut Lübnan.

-İbn Ebi Hatim er-Razi, Ebu Muhammed Abdurrahman Muhammed (327/936), *Kitabu Ehli's-Sünne ve İ'tikadu'd-Din*, thk. Mahmud b. Muhammed el-Haddad, Daru'l-Furkan, yer ve tarih yok. (*el-Akide* adlı kitabın içerisinde s. 35-43).

-İbn Ebi'l-İz ed-Dimeşki, el-Kadi Ali b. Ali b. Muhammed (792/), *Şerhu'l-Akideti't-Tahaviyye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki-Şu'ayb el-Arnavut, beyrut 1993.(II.Baskı).

-İbn Ebi Ömer el-Adeni, Muhammed b. Yahya (243-857), *Kitabu'l-İman*, thk. Hamed b. Hamid el-Cabiri el-Harbi, Kuveyt 1986.

-İbn Ebi Şeybe, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed (235/849), *Kitabu'l-İman*, thk. M.Nasuriddin el-Elbani, Kuveyt trz. (*Min Kunuzi's-Sünne: Resailu Erbaa*, 1-46).

-İbnü'l-Esir,Ebu Hasan Ali b.Muhammed A.Kerim(630/1223), *el-Kamil fi't-Tarih*,Mısır1965.

-İbn Hacer, Şihabuddin Ahmed b. Ali, *Fethu'l-Bari*, I-XIII, II. Baskı, Beyrut 1402.

Lisanu'l-Mizan, II. Baskı, Beyrut 1390/1971.

Tehzibu't-Tehzib, Tah. Halil Memun Şiha, I. Baskı, Beyrut 1996.

-İbn Haldun, Ebu Zeyd Abdurrahman b. Ebi Bekir Muhammed el-Hadrami (808/1405), *Mukaddime*, çev. Z.Kadiri Ugan, İstanbul 1988.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Edelusi, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, I-V, Mısır 1975.

-İbn Huzeyme, Ebu Bekir Muhammed b. İshak es-Sülemi en-Nisaburi (311/923), *Kitabu't-Tevhid ve İsbatu Sıfati'r-Rab*, thk. Muhammed Halil Hürras, Beyrut 1978.

Kitabu't-Tevhid ve İsbatu Sıfati'r-Rab, Thk. Abdulaziz b. İbrahim eş-Şehvar, I-III, Riyad 1414/1994

-İbnu'l-İmad el-Hanbeli, Ebu'l-Fellah Abdülhayy (1089/1678), *Şezeretu'z-Zeheb fi Ahbari men Zeheb*, Beyrut trz.

-İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsüddin Muhammed b. Ebi Bekr (751/1350), *Kitabu's-Salat ve Ahkamu Tarikiha*, Mısır 1323.

el-Fevaid, thk. Ahmed Ratib Armuş, Beyrut 1984.(V. Baskı).

'Alamu'l-Muvakkin an Rabbi'l-Alemin, I-IV,thk. M.Abdusselam İbrahim,Beyrut 1993.

Muhtasaru's-Sevaiki'l-Mürsele ale'l-Cehmiyye ve Muattıla, thk. Seyyid İbrahim, Kahire 1992.

-İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail b. Amr (774/1372), *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Mısır trz.

-İbn Kudame el-Makdisi, Ebu Muhammed Abdullah b. Muhammed (620/1223), *Zemmü't-Te'vil*, (*Mecmuatu'r-Resaili'l-Kemaliyye fi't-Tevhid*, s. 133-160).

Tahrimu'n-Nazar Fi Kütübi Ehli'l-Kelam, thk.ve terc.George el-Makdisi,London1962.

el-'İtikad, thk. Adil Abdulmunim Ebu'l-Abbas, Kahire 1990.

Lümatu'l-İtikad el-Hadi ila Sebili'r-Reşad, şerh. Muhammed b. Salih el-Uşeymin, thk. Eşref b. Abdulmaksud b. Abdurrahim, Riyad 1995. (III. baskı)

"İtikad", (*Akaidu Eimmeti's-Selef* iç. S. 1818-183) Beyrut 1415/1995.

-İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim (276/889), *el-Mearif*, thk. Servet Ukkaşe, Kahire 1981.

Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis, Beyrut 1973.

el-İmame ve's-Siyase, Kahire 1969.

el-İhtilaf fi'l-Lafz ve'r-Red ale'l-Cehmiyye, thk. M. Zahid el-Kevseri, Kahire 1249.

-İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrem el-Ensari, Lisanu'l-Arab, I-XV, Beyrut 1414/1994.

-İbn Mende, Muhammed b. İshak b. Muhammed b. Yahya (395/1004), *Kitabu'l-İman*, thk. Ali b. Muhammed Nasır el-Fakihi, Beyrut 1987.

Kitabu't-Tevhid, I-III, thk. Ali b. Muhammed Nasır el-Fakihi, Medine 1414/1994.

-İbn Merzuk, Ebi Hamid, *Beraetü'l-Eşariyin min Akaidi'l-Muhalifin*, I-II, Dımaşk 1967.

Ehl-i Sünnet'in Müdafaası, Terc. Hasib Seven, İstanbul 1994.

-İbn Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebu Yakub İshak, *el-Fihrist*, Beyrut 1988.

-İbn Receb el-Hanbeli, Zeynüddin Ebu'l-Ferec Ahmed b. Şihabuddin (795/1392), *Camiu'l-Ulum ve'l-Hikem*, İskenderiye trz.

ez-*Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanabile*, Tah. Ebu Hazım Üsame b. Hasen-Ebu'z-Zehrâi Hazım Ali Behcet, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417-1997 Beyrut Lübnan.

Kelimetü'l-İhlas ve Tahkiku Ma'naha, (*Mecmuatu'r-Resaili'l-Kemaliyye fi't-Tevhid*, s. 8-47), Kahire trz.

et-Tahfif mine'n-Nar ve't-Ta'rif Bihali Dari'l-Bevar, thk. Heyet, Beyrut 1988.(II.Baskı)

Fadlu İlmi's-Selef ale'l Halef, İdaretü't-Tıbaati'l-Müniriyye, Mısır Trz.

-İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl fi ma beyne'l-Hikmeti ve'ş-Şeriati mine'l-ittisal*, çev. Bekir Karlığa, İstanbul 1992.

-İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd (230/844), *Tabakatu'l-Kübra*, Beyrut 1958.

-İbn Şahin, Ebu Hafs Ömer b. Ahmed b. Osman el-Bağdad (385/995), *Şerhu Mezahibi Ehli's-Sünne*, thk. Adil b. Muhammed, Müesseseti Kurtuba, Cidde 1995.

-İbn Tayfur, Ebu'l-FadlAhmed b. Tahir, *Kitabu Bağdad*, Tah. Muhammed Zahid el-Kevseri, Kahire 1368/1968.

-İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalim Takuyiddin (728/1327), *Kitabu'l-İman*, thk. Heyet, Beyrut 1983.(I. Baskı).

Mecmuu Feteva, Muhammed b. Kasım el-Asami en-Necdi, Riyad 1412-1991.

Kitabu'l-İman el-Evsat, Daru'l-Furkan trz.

el-Akidetü'l-Vasıtiyye, İstanbul 1975.

Mecmuatu'r-Resail ve'l-Mesail, I-IV, thk. Hayat Me'mun Şayha, Beyrut 1996.

et-Tevessül ve'l-Vesile, thk. Züheyr eş-Şaviş, Beyrut 1982. (III. Baskı)

el-Feteva el-Hamaviyye el-Kübra,neşr.Muhibbiddin el-Hatib, Kahire 1401. (IV.Baskı).

Nakdu'l-Mantık, thk. Muhammed Hamid el-Faki, Kahire trz.

er-Risaletü'l-Tedmuriyye, thk. Kussa Muhibbiddin el-Hatib, Kahire 1397. (II. Baskı)

el-Cevabu'l-Bahir fi Züvvari'l-Mekabir, thk. Süleyman b. Abdurrahman es-Sina', Riyad 1984.

Minhacu's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami'ş-Şiâti ve'l-Kaderiyye, Bulak 1921.

-İbn Veddah, Muhammed el-Kurtubi (268/881 veya 287/900), *el-Bida' ve'n-Nehyü anha*, thk. Muhammed Ahmed Dihman, Dımaşk 1980.

-el-İci, Adududdin Abdurrahman b. Ahmed(736/1335),*el-Mevakıf fi 'İlmi'l-Kelam*, Beyrut trz.

-el-İk, Halid Abdurrahman, *el-Usulü'l-Fikriyye Lilmenahici's-Selefiyye İnde İbn Teymiyye*, Beyrut 1995.

Fıkhu't-Tevhid, Beyrut 1996.

-el-İsferayini, Ebu'l-Muzaffer (471/1078), *et-Tabsir fi'd-Din ve Temyizi'l-Fırkati'n-Naciye an Fıraki'l-Halikin*, thk. Kemal Yusuf el-Hut, Beyrut 1983.

-el-İstahri, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ca'fer el-Farisi (III/IX. asrın sonları), *Mezahibu Ehli'l-İlm ve Ashabu'l-Eser*, (İbn Ebi Ya'la, *Tabakatu'l-Hanabile*, I, 25-36).

-İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi'l-Kelam*, Haz.Sabri Hizmetli, Ankara 1981.

-Kadi Abdülcebbar, Abdullah b. Ahmed Ebu'l-Hasen (415/1020), *Şerhu Usuli'l-Hamse*, thk. Abdulkerim Osman, Kahire 1988.

el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl "Halku'l-Kur'an", VII.cilt Kahire 1961.

-Kadi Ebu Ya'la, Muhammed b. el-Hüseyin el-Ferra (485/1065), *el-Kadi Ebu Ya'la ve Kitabuhu Mesailu'l-İman*, thk. Suud b. Abdulaziz el-Halef, Daru'l-Asime, Riyad 1410.

Kitabu'l-Mutemed fi Usuli'd-Din, thk. Ved' Zeydan Haddad, Beyrut 1974.

-el-Kannuci, Muhammed Sıddik Hasan Han (1307/), *Katfu's-Semer fi beyani Akideti Ehli'l-Eser*, thk. Asım b. Abdullah el-Karyuti, Kahire 1984.

-el-Kasimi, Muhammed Cemalüddin, *Kitabu Delaili't-Tevhid*, Beyrut 1997.

-Kasimî, Cemaluddin, *Tarihu'l-Cehmiyye ve'l-Mutezile*, Mısır 1292/1331.

-el-Kelvezani el-Hanbeli, Mahfuz b. Ahmed b. Hasan (510/1116), *Akide*, (*Mecmuatu'r-Resaili'l-Kemaliyye fi't-Tevhid*, s. 130-132).

-el-Kemal, Muhammed Said b. Hasan, *Mecmuatu'r-Resaili'l-Kemaliyye fi't-Tevhid*, XII risale, el-Mektebetü'r-Risale, Kahire trz.

-Kılıçer, Esad, *İslam Fıkhında Rey Taraftarları*, Ankara 1994.

-Kırbaşoğlu, M. Hayri, *Ashabu'l-Hadise Göre Allah'ın Sıfatları Problemi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1983.

"Sünni Deyiminin Ortaya Çıkışı", *İslami Araştırmalar*, Cilt: 2 sayı: 6 (1988), s. 25-27.

"Ashabu'l-Hadisin Akaid Edebiyatı", *İslami Araştırmalar*, Sayı: 5 (1987), s.79-89.

"Ehlü's-Sünne Kavramı Üzerine Bazı Yeni Mülahazalar", *İsl.Araş*. Sayı:1(1986)s.71-79.

"Allah'ın Kelam'ı Olması Açısından Ku'ran'ın Mahiyetiyle İlgili İhtilaflar ve İbn Qudame el-Maqdisi'nin '*Kitabu'l-Burhan fi Beyani Hakikati'l-Kur'an*'ı", A.Ü.İ.F. Dergisi, XXVIII, Ankara 1986.

Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafii'nin Rolü, Ankara 2000.

İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi, Ankara 1999.

-el-Kinani el-Mekki, İmam Abdulaziz b. Yahya b. Müslim (240/854), *el-Heyde (ve İntisaru'l-Menheci's-Selefi)*, Neşr.es-Sabir billah b.Sabir el-Benavi, el-Cevhere,et-Talibiyye, Ciyze, Trz.

-Koca, Ferhat, "Hanbeli Mezhebi", TDVİA, Cilt:15, s.525-547 İstanbul 1997.

İslam Hukuk Tarihinde Hanbeli Mezhebi, İstabul 2003.

-Koçyiğit, Talat, *Kelamcılarla Hadisciler Arasındaki Münakaşalar*, Ankara 1984.

-Kohlberg,Etan, "Muvafat Doctrines in Muslim Theology",*Studia Islamıca*,LVII(1983),47-66.

-Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2001.

Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri, Ankara 2000.

-el-Lâmişî, Ebu's-Sena Mahmud b. Zeyd el-Hanefi el-Maturidi, *Kitabu't-Temhid Likavaidi't-Tevhid*, thk. Abdulmecid Türki, Beyrut 1995.

-Laoust, Henri, *İslamda Ayrılıkçı Görüşler*, Terc.Ethem R. Fığlalı- S. Hizmetli- İstanbul 1999.

-Madelung, W., "The Vigilante Movement of Sahl b. Sallama al-Khurasani and the Origins of Hanbalism Reconsidered", *Journal of Turkish Studies*,C.14(1990),s.331-337,Harvard Univetsity.

-Mahmud, Ali Abdulhalim, *es-Selefiyye*, Yeri yok, 1981.

-Makdisi, George, "The Hanbali Scholl and Sufism", *ACTAS*, s. 73-84, Leiden 1971.

-el-Makdisi, Abdulğani, "Kitabu's-Sıfat", (*Akidetü Eimmeti's-Selef* iç. s. 69-132), Beyrut 1415/1985.

-el-Makdisi, Şemsüddin Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Beşşari (375/985'den sonra), *Ahsenü't-Tekasim fi Ma'rifeti'l-Ekalim*, thk. J. Geoje, Leiden 1906.

-el-Makdisi el-Hanbeli, Zeynüddin Meri b. Yusuf el-Keremi (1033/), *Ekavilu's-Sikat fi Te'vili'l-Esma ve's-Sıfat*, thk. Şuyab el-Arnavut. Beyrut 1985.

-el-Malati, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed (377/987), *et-Tenbih ve'r-Red ala Ehli'l-Ehva ve'l-Bida'*, tkd. Zahid el-Kevseri, Kahire 1993.

et-Tenbih ve'r-Red ala Ehli'l-Ehva ve'l-Bida', Tah. Steven Dedering, 1936.

-Malik b. Enes, *el-Muvatta*, Nşr. Muhammed Fuad Abdulbaki, Mısır 1370-1951.

-el-Maturidi, Ebu Mansur Muhammed (333/944), *Kitabu't-Tevhid*, thk. Fethullah Huleyf, İstanbul 1979.

-Melchert, Christopher, "The Adversaries of Ahmad b. Hanbal", *Arabica*, C. XLIV, S. 44(1977), s. 234-253, Brill-Leiden.

-el-Mervezi, Ebu Abdillah Muhammed b. Nasr (294/906), *İhtilafu'l-Ulema*, thk. es-Seyyid Subhi es-Semerrai, Beyrut 1986. (III. Baskı)

-Mesudi, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali, *Murûcu'z-Zeheb ve Maâdinu'l-Cevher*, Tah. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut 1988.

-el-Mevahibi el-Hanbeli, Abdulbaki (1071/), *el-Ayn ve'l-Eser fi Akaidi ehli'l-Eser*, thk. İsam Ruvvas Kalaci, Beyrut 1987.

-el-Meydani, Abdurrahman Hasan Habenneke, *el-Akidetü'l-İslamiyye ve Ususuha*, Şam 1994.(VII. Baskı)

-el-Mısri, Muhammed Abdulhadi, *Ehl-i Sünnet Cemaatinin İtikadi Özellikleri*, çev. Muhammed Emin Akın, İstanbul 1994.

-el-Minkari, Nasr b.Müzahim (212/827), *Vak'atu Sıffin*, thk. Abdusselam Harun, Kahire 1962.

-Muhammed Ahmed Ali Mahmud, *el-Hanabile fi Bağdad*, Beyrut-1986.

-Naşi el-Ekber, Ebu'l-Abbas Abdullah b. Şirşir el-Enbari (293/906), *Mesailü'l-İmame, Kitabu'l-Evsat Fi'l-Makalat*, thk. Josef Wan Ess, Beyrut 1971.

-en-Nesefi, Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed (508/1114), *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, thk. Claude Selame, Şam 1992.

Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din, Tah. Hüseyin Atay, Ankara 1993.

-en-Neşşar , Ali Sami, *Neşetü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, İskenderiye 1965.

İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu, I-II, terc. Osman Tunç, İstanbul 1999.

Akaidu's-Selef, İskenderiye 1971.

-en-Nisaburi, İshak b. İbrahim b. Hani(275/888), *Mesailü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Züheyr eş-Şaviş, Beyrut 1400.

-en-Nu'man, Muhammed b. İbrahim, *el-Camiu'l-Ferid,* Derleme, Daru'l-İsfehani, Cidde trz.

-Numsuk, Abdullah, *Menhecü'l-İmami'ş-Şevkani fi'l-Akide,*(II cilt), Beyrut 1994.

-Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıl)*, İst. 1999.

-Onat, Hasan, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ankara 1993.

-Özavşar, Mehmet Emin, *İdeolojik Hadisçiliği Tarihi Arka Planı*, Ankara 1999.

-Özlem, Doğan , *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, İstanbul 1986.

-Özler, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, İstanbul 1995.

-Paçacı, Mehmet, "Hadis'te Apokaliptisizm veya Fiten Edebiyatı", *İslamiyat*, Cilt:1 Sayı:1, (1998), s. 35-53.

-Patton, Walter M., *Ahmed Ibn Hanbal and The Mihna*, Leide 1897.

-el-Pezdevi, Ebu Yusr Muhammed (493/1099), *Ehli Sünnet Akaidi*, çev. Ş. Gölcük, İst. 1988.

-Rosenthal, Franz, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İstanbul 1996.

-es-Sabuni, Ebu Osman İsmail b. Abdirrahman (449/1057), "Akidetü's-Selef ve Ashabu'l-Hadis", (*Mecmuatu'r-Resaili'l-Kemaliyye fi't-Tevhid*, s. 73-122), Kahire trz.

Akidetü's-Selef ve Ashabu'l-Hadis, Kuveyt 1397.

"Akidetü's-Selef ve Ashabu'l-Hadis", (*Mecmuatu't-Resaili'l-Müniriyye*, s. 105-135), Mısır 1343.

Akidetü's-Selef ve Ashabu'l-Hadis ev er-Risaletu fi İ'tikadi Ehli's-Sünneti ve Ashabi'l-Hadis ve'l-Eimmeti, (I. Baskı), Daru'l-Asime, Riyad 1415.

-es-Sabuni, Nureddin Ahmed b. Muhammed (580/1184), *Maturidiye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 1979.

-Salih b. Ahmed b. Hanbel Ebu'l-Fadl (266-879), *Mesail Ahmed b. Hanbel*, thk. Fazlurrahman Din Muhammed, Delhi 1988.

Siretü'l-İmam Ahmed b. Hanbel, thk. Fuad b. Abdülmün'im Ahmed, Riyad 1995.

-Sarıçam, İbrahim, *Emevi Haşimi İlişkileri*, Ankara 1997.

-Saymeri, Ebu Abdullah Hüseyin b. Ali, *Ahbaru Ebi Hanife ve Ashabihi*, Beyrut 1976.

-Schact, Josep, *İslam Hukukuna Giriş*, Çec. Mehmet Dağ-Abdulkadir Şener, Ankara 1986.

-es-Sefârînî, Muhammed b. Ahmed, *Levâmi'u'l-Envari'l-Behiyye ve Sevâtîu'l-Esrâri'l-Eseriyye*, Talîk, Abdurrahman Ebu Buteyn-Süleyman b. Sühmân, II.Baskı, Beyrut 1404/1985.

-es-Semerkandi, Ebu Selem Muhammed b. Muhammed, *Cümeli Usuli'd-Din*, thk. Ahmed Saim Kılavuz, İstanbul 1989.

-Söylemez, Mahfuz, *Kuruluşundan Emevilerin Başlangıcına Kadar Kûfe'nin Siyasi Tarihi*, (Y. Lisans Tezi), A.Ü. Sos. Bil Ens. Ankara 1995.

-es-Sübhani, Cafer, *Buhus fi'l-Milel ve'n-Nihal*, I-III, Kum 1371. (II. baskı)

-eş-Şafii, Muhammed b. İdris (204/819), *er-Risale*, Çev. Abdul Kadir Şener-İbrahim Çalışkan, Ankara 1996.

-eş-Şehristani, Ebu Feth Muhammed b. AbdilKerim (548/1153), *el-Milel ve'Nihal*, thk. Emir Ali Mehna-Ali Hasan Faur, Beyrut 1993. (III. baskı)

-eş-Şevkani, Muhammed b. Ali, *er-Resailu's-Selefiyye*, thk. Heyet, Beyrut 1930.

-eş-Şibli, Ali b. Abdulaziz, *Menhecü 'l-Hafız İbn Receb el-Hanbeli fi'l-Akide*, Riyad 1414.

-Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Tarihu't-Taberi, Tarîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, I-IX, Tah. M.E.İbrahim, V. Baskı, Daru'l-Mearif, Kahire 1987.

-et-Taftazani, Mesud b. Ömer (793/1390), *Kelam İlmi ve İslam Akaidi (Şerhu'l-Akaid)*, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1980.

-Tritton, A.S., *İslam Kelamı*, çev. Mehmet Dağ, Ankara 1983.

-Tunç, Cihat, *Sistematik Kelam*, Kayseri 1994.

-Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1979.

-Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994.

el-Uşeymin, Muhammed b. Salih, *Şerhu Lüm'atu'l-İtikad el-Hadi ila Sebili'r-Reşad*, Tah.Ebu Muhammed Eşref b. Abdulmaksûd, (II. Baskı) Mektebü Dari Taberiyye, Riyad 1410-1995.

-Voll, John, "The Non-Wahhabi Hanbalis of Eighteenth Century Syria", *SOAS Das Islam*, 49 (1972), s. 277-291.

-Watt, Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev.E. Ruhi Fığlalı, Ankara 1981.

"Conditions of Membership of İslamic Community",*Studia Islamica*,XXI(1961),s.5-12.

"The Conception of İman in Islamic Theology", *Der Islam*, XLIII(1967), s.1-10.

-Welhausen, J., *İslamiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*, Çev. Fikret Işıltan, Ankara 1989.

-Wensinck,A.J.,*The Muslim Creed, His Genesis and Historical Development*,Cambridge1932.

-Wolfson, H. Austryn, *Kelam Felsefeleri*, Cev. Kasım Turhan, İstanbul 2001.

-Yavuz, Yusuf Şevki, "Halku'l-Kur'an", TDVİA, Cilt:15 s. 371-375, İstanbul 1997

İslam Akaidinin Üç Şahsiyeti, İstanbul 1984.

-Yazıcıoğlu, M. Said, *Maturidi ve Nesefi'ye Göre İnsan Hürriyeti*, Ankara 1988.

-Yazır, Muhammed Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul 1994.

-Yüksel, Hasan Avni, *Türk-İslam Tasavvuf Geleneğinde Rüya*, İstanbul 1996.

Zaman, Muhammed Kasım, *Religion and Politics under the Early Abbasids: The Emergence of the Proto-Sunni Elite*, Leiden 1997.

-ez-Zehebi, Ebu Abdillah Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1347), *Siyerü A'lami'n-Nübela*, Beyrut 1985.

Tezkiratü'l-Hufaz, Haydarabad 1956.

Kitabu'l-Kebair, Daru'ş-Şarki'l-Arabi, Beyrut trz.

-Zemerli, Fevvaz Ahmed, *Akaidu Eimmeti's-Selef*,Derleme,(VIII akide risalesi), Beyrut 1995.

-Zeynüddin Meriy b. Yusuf el-Keremi el-Hanbeli, *Ekâvîlu's-Sıkât fi Te'vili'l-Esma ve's-Sıfât ve'l-Âyâti'l-Muhkemât ve'l-Müteşâbihât*, Tah. Şuayb el-Arnavud, Beyrut 1406/1985.

ÖZET

BULUT, Zübeyir, Hanbeli Akaid Sistemi, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Ahmet AKBULUT, VIII+394 s. Ankara 2003.

Peygamber sonrasında Müslümanlar arasında, akla verdikleri öneme göre iki ana eğilim ortaya çıkmıştır. Bunlardan Rey taraftarları, aklı ön planda tutarak, İslam'ı içinde bulunduklara şartlara göre anlayıp, yeniden ifade etmeye; Hadis taraftarları ise, onu ilk ortaya çıktığı gibi ve ilk nesillerin anladığı şekliyle anlamaya ve korumaya çalışmışlardır.

Hanbeli mezhebi, Mutezile ile Ehl-i Hadis arasında yaşanan "Mihne Süreci" sonrasında Ahmed b. Hanbel ve onun düşüncelerini takip edenler tarafından kurulmuş ve bundan sonra Ashabu'l-Hadis'in itikadi düşüncesini sürdürmüştür..

Bu süreçte iktidara egemen olan ideoloji olarak Mutezile, uygulamaları ile, sadece Mutezilenin kaderini ve tarihi seyrini değiştirmemiş, aynı zamanda, İslam düşüncesinde Kur'an'a dayalı rasyonel ve hür düşünce zihniyetinin de mahkum edilmesine yol açmıştır. Bundan sonra ideolojik hadisçiliğin hakim olduğu bir süreç başlamıştır.

Hanbeli ekolünde Arap ırkına mensubiyet ağırlıklıdır ve Arapların yaşantıları ve kültürlerinde önceden beri varolan geçmişten gelenlere bağlılık anlamındaki sünnet telakkileri onlarda Kitap, Sünnet, Sahabe ve Tabiine ittiba şeklinde tezahür etmiş görünmektedir. Hadisleştirilmiş olan bu telakkiye göre, bunların dışındakilerin hepsi, yani rey ve kıyas sonradan ortaya çıkmış bidat görüşlerdir ve bunlara tabi olmak kişiyi dalalete düşürür.

Hanbeli ekolü kendilerini nass ve sünnet-hadis merkezli olarak gördüğü için diğer ekollere göre daha yoğun bir şekilde kendilerini İslamı temsil eden ve Kurtuluşa eren fırka olarak görmüşlerdir.

Hanbeliler, akide sistemlerini kurarken, bilgi kaynakları olarak Kur'an, Sünnet, sahabe ve tabiun sözü ve nadiren de olsa akla başvurmuşlardır. Ancak onlar, daha çok Sünnet, hadise öncelik tanıyarak bunlara dayalı bir iman anlayışı ortaya koymaya çalışmışlardır.

Allah'ın sıfatlarının mahiyet ve keyfiyetinin akılla kavranamayacağına inanmış olan Hanbeliler, bu sıfatlarla ne kastedildiğini Allah'a havale etmişlerdir. Onların sıfatlar konusundaki temel eğilimi "Tefvîd anlayışı"dır.

Suûdi Arabistan Krallığı'nın resmi mezhebi olarak Hanbeli mezhebi, bu devletin dini, siyasi, coğrafi ve ekonomik özellik ve imkanlarından yararlanarak mezhebin görüşlerinin uygulanması, geliştirilmesi, eski ve yeni mezhep literatürünün basılması ve dağıtılması gibi konularda büyük bir avantaj elde etmişlerdir.

ABSTRACT

BULUT, Zübeyir, *Hanbelite Credal System*, PhD Dissertation,
Superviser: Prof. Dr. Ahmet AKBULUT, VIII+393pp. Ankara 2003.

Following the prophet two main tendencies arose: One put emphasis on reason who were called Ahl al-Ray, and those who put emphasis on the first generation in understanding Islam, called Ahl el-Hadith.

Hanbelite sect was established by Ahmad b. Hanbal and his successors after the mihna events gone through in Mihna process between Mutazila and Ahl al-Hadith.

Mutazila who was the chief actor of these events not only did have an negative effect on his own history, but also on the history of reason which was essential to interpret Holy Qur'an rationally, as their negative activities were supported by reason.

In Hanbelite school belonging to Arabic race is predominant, accordingly their social, cultural, etc. Life affected them in creating a conservative religious structure with regard to Qur'an, Hadith, Companions of the Prophet, and Successors of Companions. According to their approach what is outside of their approach such as reasonong or analogy is nat but going astray.

When establishin their credal system, Hanbelites referred to the Holy Qur'an, Hadith and rarely to the sayings of Companions and their Successors.

Considering that God and His attributes can not proberly understod and interpreted, Hanbelites avoided of interpreting them and left their meanings to God. This understanding is called 'Tafwid' in theologial literature.

As the offical sect of Kingdom of Saudi Arabia, Hanbelite sect has many advantages of bein prpogated and expanded through publishing its offical documents and propagating its doctrine.