

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
HADİS BİLİM DALI

HADİS TARİHİNDE CEHMIYYE'YE YÖNELİK
REDDİYELER
-Hicri İlk Beş Asır-

AYŞEGÜL EROĞLU

DOKTORA TEZİ

Danışman:
Prof. Dr. Mehmet EREN

KONYA - 2020



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	AYŞEGÜL EROĞLU		
	Numarası	148106013147		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/ Hadis		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
Tezin Adı	Hadis Tarihinde Cehmiyye'ye Yönelik Reddiyeler -Hicri İlk Beş Asır-			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Ayşegül EROĞLU

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
---	---	--

ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Ayşegül EROĞLU		
	Numarası	148106013147		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/Hadis		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Mehmet EREN		
Tezin Adı	Hadis Tarihinde Cehmiyye'ye Yönelik Reddiyeler -Hicri İlk Beş Asır-			

Cehmiyye Allah'ın zatı, haberî sıfatlar, halku'l-Kur'ân, ru'yetullah, Allah'ın ilmi gibi konularda fikir beyan etmiş olan bir fırkadır. Naslara yaklaşımda daha çok te'vîl metodunu esas alan Cehmiyye'ye karşı hadis tarihinde pek çok reddiye yazılmıştır. Çalışmamız, hicrî ikinci asırda ortaya çıkan Cehmiyye mezhebine karşı hadisçiler tarafından yazılmış reddiye literatürünün incelenmesini konu edinmektedir. Bu kapsamda hicri ilk beş asırda Cehmiyye'ye yönelik yazılmış günümüze ulaşan dokuz, günümüze ulaştığı bilinmeyen on sekiz olmak üzere toplam yirmi yedi adet reddiye eser tahlil edilmiştir. Çalışmada reddiyelerin yazılma sebebi, yöntemleri, ele aldıkları meseleler incelenmiş, reddiye müelliflerinin muhaliflerini tenkit ederken kullandıkları bazı delillerin tahrir, tahlil ve tenkit edilmesi hedeflenmiştir. Bununla birlikte Cehmiyye ekolünün görüşleri ile bunları temellendirdikleri delil ve yöntemler de ortaya konmuştur. Cehmiyye'nin eserleri günümüze ulaşmadığı için maalesef onların fikirleri muhaliflerinin yaptığı nakiller ile değerlendirilebilmiştir. Reddiyeler her ne kadar Cehmiyye'ye yönelik yazılmış gibi görünse de aslında naslara yaklaşımda tevil metodunu kullanan tüm kalamcılar muhatap alınmıştır.

Dizin: Cehmiyye, Reddiye, Haberî sıfatlar, Hadisçilerle Kalamcılar Arasındaki Tartışmalar, Hadis Tarihi, Hadis



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Ayşegül EROĞLU		
	Student Number	148106013147		
	Department	BASIC ISLAMIC SCIENCES / HADITH		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	X	
	Supervisor	Prof. Dr. Mehmet EREN		
Title of the Thesis/Dissertation	Rebults Against The Jahmiyyah In The History Of Hadith – Hijri First Five Centuries-			

Jahmīyyah is a party that has expressed opinion on subjects such as the essence of Allah, Anthropomorphic Attributes of God, creation of Quran, ru'yatullah, and knowledge of Allah. Many rebuttals have been written in the history of the hadith against Jahmiyyah, which is mostly based on the method of ta'wil in approaching the Nass. Our study is about the examination of the rebuttal literature written by the hadithists against the Jahmīyyah sect that emerged in the second century of Hijri. In this context, we have studied total twenty-seven rebuttal works (nine of them were written about Jahmīyyah in the first five centuries of the Islamic calendar and it is unknown that eighteen of them are available today). The writing reasons, methods, and the issues of the rebuttals have been analyzed. This study has aimed to examine, analyze and criticize some of the evidence used by the rebuttal authors during criticism the opponents. Also this study shows the views of the Jahmīyyah ecole and the evidence and methods of them. Unfortunately, their opinions could be evaluated by the transfers of their opponents, because the works of Jahmīyyah did not reach today. Although it is seen that the rebuttals have been written about Jahmīyyah, in fact, about all theologians who used interpretation method in approaching the Nass.

Index: Jahmīyyah, Rebuttal, Anthropomorphic Attributes of God, Discussions between Hadithists and Theologians, History of Hadith, Hadith

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	İ
KISALTMALAR	V
ÖNSÖZ	Vİİ

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ.....	1
2. ARAŞTIRMANIN METODU VE KAYNAKLARI	2
3. DÖNEMİN TARİHSEL ARKA PLANI.....	6
3.1. Siyasi Ortam.....	6
3.2. Dini - Kültürel Ortam.....	7
4. CEHMİYYE VE ASHÂBÜ'L-HADÎS.....	9
4.1. Cehmiyye	9
4.1.1. Cehmî Olduğu İddia Edilen Kişiler	12
4.1.2. Cehmiyye'nin Temel Görüşleri	18
4.1.3. Cehmiyye ve Mu'tezile İlişkisi.....	20
4.2. Ashâbü'l-hadîs	22
4.2.1. Ashâbü'l-hadîsin Temel Görüşleri.....	25
4.2.2. Ashâbü'l-hadîsin Yöntemi	26

BİRİNCİ BÖLÜM

CEHMİYYE'YE REDDİYE LİTERATÜRÜ

1. GÜNÜMÜZE ULAŞAN REDDİYELER.....	31
1.1. Abdülazîz Kinânî (ö. 240/854), <i>el-Hayde</i>	31
1.2. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), <i>er-Red ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye</i>	35
1.3. Buhârî (ö. 256/870), <i>Halku ef'âli'l-ibâd</i>	41

1.4. İbn Kuteybe (ö. 276/889), <i>el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe</i>	47
1.5. Osmân b. Saîd ed-Dârimî (ö. 280/894), <i>Kitâbü'r-red ale'l-Cehmiyye</i>	50
1.6. Osmân b. Saîd ed-Dârimî (ö. 280/894), <i>Nakzu Osman b. Saîd ed-Dârimî ale'l-Merîsî</i>	54
1.7. Ebû Abdillâh İbn Mende (ö. 395/1005), <i>er-Red ale'l-Cehmiyye</i>	58
1.8. Ebû Nasr es-Siczî (ö. 444/1052), <i>er-Red alâ men enkere'l-harf ve's-savt</i>	61
1.9. Ebü'l-Kâsım İbn Mende (ö.470/1078), <i>er-Red alâ men yekûlu "elif, lâm, mîm" harfun</i>	66
1.10. İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350)'nin Reddiyeleri.....	70
2. GÜNÜMÜZE ULAŞTIĞI BİLİNMEYEN REDDİYELER.....	75
3. DEĞERLENDİRME.....	87

İKİNCİ BÖLÜM91 REDDİYE KONULARI

1. ALLAH'IN ZATI VE O'NA UZUV NİSPETİ.....	93
1.1. Allah'ın Zatı ve Sıfatları.....	93
1.2. Allah'a Uzuv Nispeti.....	98
1.2.1. Yed, Kabza.....	99
1.2.2. İsbac.....	103
1.2.3. Vech.....	107
1.2.4. Kadem, Ricl, Sâk.....	109
1.2.5. Ayn.....	113
2. ALLAH'A YER-YÖN NİSPETİ VE İSTİVÂ.....	115
2.1. Allah'ın Gökte Olması.....	116
2.2. Arş ve İstivâ Meselesi.....	122

2.3.	Kürsî.....	128
2.4.	Amellerin ve Ruhun Göğe Yükselmesi	130
2.5.	Nüzûl, İtyân, Mecî'	132
2.6.	Had, Beynûnet.....	136
3.	ALLAH'IN KELAMI VE HALKU'L-KUR'ÂN MESELESİ.....	140
3.1.	Allah'ın Konuşması ve Kelamı	144
3.2.	Halku'l-Kur'ân Meselesi.....	152
3.3.	Halku'l-Kur'ân Meselesinde Kullanılan Argümanlar	159
3.3.1.	Ceale'nin Haleka Olarak Yorumlanması.....	159
3.3.2.	Emr - Halk Ayrımı.....	162
3.3.3.	Kur'ân'ın Şey Olması.....	162
3.3.4.	Kur'ân'ın Muhdes Olması	165
3.3.5.	Kur'ân'ın İsa'ya Benzetilmesi	166
3.3.6.	Kur'ân'ın Allah'tan Ayrı Olması.....	167
3.3.7.	Kelamın Hakîkî ve Mecâzî Olması Meselesi	168
3.3.8.	Kıraat-Makrû', Tilâvet-Metlûv Farkı	171
4.	ALLAH'IN İLMİ VE KADER MESELESİ	176
5.	RÛ'YETULLAH.....	184
6.	DİĞER KONULAR.....	189
6.1.	İmanın Mahiyeti Meselesi	190
6.2.	Cennet ve Cehennem Ebedîliği Meselesi	190
7.	DEĞERLENDİRME	193

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DELİL OLARAK KULLANILAN BAZI RİVAYETLERİN İNCELENMESİ

1.	ALLAH'A UZUV NİSPETİNE DAİR RİVAYETLER	198
2.	ALLAH'A YER-YÖN NİSPETİ VE İSTİVÂYA DAİR RİVAYETLER.....	219

3. ALLAH'IN KELAMI VE HALKU'L-KUR'ÂN MESELESİNE DAİR RİVAYETLER.....	238
4. ALLAH'IN İLMİ VE KADER MESELESİNE DAİR RİVAYETLER.....	250
5. RÜ'YETULLAH'A DAİR RİVAYETLER.....	255
6. DEĞERLENDİRME	261
SONUÇ	264
KAYNAKÇA.....	269

KISALTMALAR

a.mlf.	Aynı müellif
a.s.	Aleyhisselam
bk.	Bakınız
c.	Cilt
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
EÜSBE	Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
h.	Hicri
H.z.	Hazreti
krş.	Karşılaştırmamız
m.	Miladi
m.ö.	Milattan önce
m.s.	Milattan sonra
nr.	Numara
nşr.	Neşreden
ö.	Ölüm tarihi
r.a	Radıyallahu anh
s.	Sayfa
sy.	Sayı
SDÜ	Süleyman Demirel Üniversitesi
SÜİFD	Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
thk.	Tahkik eden
trc.	Tercüme eden
ts.	Tarih yok

UÜİFD	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve devamı
v.dğr.	Ve diğerleri
vr.	Varak
Yay.	Yayınları
y.y.	Yayın yeri yok

ÖNSÖZ

Hicri ilk üç asır, sonraki dönemlerde ortaya çıkan İslami ilimlerin ve mezheplerin teşekkülünde belirleyici tartışmaların tümünün ilk tohumlarının atıldığı önemli bir dönemdir. İslami ilimlerin çerçevesini de belirleyen bu süreçte tarihte benzeri görülmemiş bir ilmi hareketlilik yaşanmış, gerek Hz. Peygamberin sözlerini sonraki nesiller için muhafaza etme gayreti gerek itikadi ve fıkhi alanlarda dinin anlaşılması konusunda pek çok gayret ortaya konmuştur. Bugün elimizdeki büyük ilmî birikim o günlerde ortaya konan gayretlerin bir neticesidir.

Tarih boyunca İslam toplumlarında yapılan tartışmaların hemen hemen tümünün söz konusu teşekkül döneminde başladığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla pek çok güncel tartışmanın dahi o dönemin düşünce kodları anlaşılmadan çözümlenemeyeceğini düşünüyoruz.

Hadis Tarihinde Cehmiyye'ye Yönelik Reddiyeler başlıklı çalışmamızın bu noktadan hareketle bugün halen tartışılmaya devam eden pek çok meselenin anlaşılması konusunda mütevazı bir katkı sunacağını umuyoruz. Çalışmamızda, hicri ilk beş asırda hadis âlimleri tarafından Cehmiyye mezhebine yönelik yazılmış reddiyeler incelenmiştir. Bu bağlamda söz konusu başlığın hadis ilminin yanı sıra kelim ve mezhepler tarihi ilimlerinin de ilgi alanına girmesi dolayısıyla disiplinlerarası bir nitelik arz ettiği ifade edilmelidir. Kanaatimizce bu durum, daha bütüncül bir bakış açısı sunduğu ve pek çok alanın birikimlerinden aynı konu etrafında istifade etme imkânı verdiği için çalışmamız açısından büyük bir avantaj sağlamıştır.

Çalışmamız, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte konunun önemi, çalışmada takip edilen metod ve istifade edilen kaynaklar zikredildikten sonra, Cehmiyye'nin kısa bir tarihçesi, düşünce önderleri, temel fikirleri, Ashâbü'l-hadîs'in tanımı, temel düşünceleri ve yöntemi gibi temel bilgilere yer verilmiştir.

Birinci bölümde, günümüze ulaştığını tespit ettiğimiz reddiyelerin tanıtım ve değerlendirmesi yapılmış, kaynaklar taranmak suretiyle günümüze ulaştığı

bilinmeyen reddiyeler ortaya konmaya çalışılmış ve onlar hakkında elde edilen bilgiler aktarılmıştır.

İkinci bölümde, reddiyelerde geçen konular tasnif edilmiş ve iki tarafın görüşleri delilleri ile birlikte nakledilerek değerlendirilmiştir. Cehmiyye'nin eserleri günümüze ulaşmadığı için maalesef onların fikirleri muhaliflerinin yaptığı nakilleri ile değerlendirilmek zorunda kalmıştır.

Üçüncü bölümde ise reddiyelerde konular izah edilirken delil olarak kullanılan rivayetlerden değerlendirilmesi gerektiğini düşündüklerimizin tahrîc, tahlîl ve tenkîdi yapılmıştır.

Tez konusunun tespitinden itibaren tüm aşamalarda rehberlik ederek tecrübe ve ilmî birikiminden istifade ettiğim değerli danışmanım Prof. Dr. Mehmet Eren'e, tez izleme komisyonunda bulunan ve kıymetli tavsiyelerini esirgemeyen hocalarım Prof. Dr. M. Ali Kapar ve Prof. Dr. Bilal Saklan'a teşekkür ediyorum. Bu mütevazı eserin, küçüklüğümden beri bana İslam'a hizmeti tavsiye eden merhum babam için cârî bir sadaka olmasını diliyorum, çalışmalarım boyunca sabır ve anlayış gösteren anneme ve kardeşlerime de teşekkürü bir borç biliyorum.

Gayret bizden tevfik Allah'tandır.

Ayşegül EROĞLU

Konya-2020

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ

Hicri ilk yüzyıllar İslami ilimlerin teşekkül etmeye başlaması nedeniyle büyük önem arz etmektedir. O dönemlerde yaşanmış birçok olay tarih boyunca İslam toplumlarının din anlayışına etki etmiştir. Tarihi arka planını bilmeden bir olayı veya olguyu tartışmak doğru sonuca ulaşmaya engel olmaktadır. Anlaşılan o ki hicri ilk yüzyıllar, üzerine pek çok araştırma yapılmış olmasına rağmen güncelliğini hiçbir zaman kaybetmeyecek gibi görünmektedir.

Çalışmamız, h. II. asırda ortaya çıkan bir fırka olan Cehmiyye'ye karşı hadisçiler tarafından yazılmış reddiye literatürünün incelenmesi ve bu kitaplar özelinde dönemin araştırılmasını konu edinmektedir. Bu çalışmada, hicri ilk beş asırdaki İslam toplumunun düşünce dünyasında ortaya çıkan bazı yeni fikirler ve onlara cevap olarak üretilmiş karşı fikirler ele alınmaktadır. Bunlar, o dönemin İslam algısına göre ilk aykırı -farklı- fikirlerdir. Bu fikirleri ve onlara verilen tepkileri ortaya çıkaran zemini iyi anlamak, olayların daha sağlıklı bir şekilde analiz edilmesine anlamlı katkılar sunacaktır. Bu bağlamda çalışmamızda şu soruların izini sürmeye çalışacağız:

- Hadis tarihinde hicri ilk beş asırda Cehmiyye'ye yönelik yazılmış, günümüze ulaştığı bilinen ve bilinmeyen reddiye türü eserler nelerdir?
- Cehmiyye'nin fikirlerinin oluşmasında ve onlara karşı reddiyelerin yazılmasında etkili olan unsurlar nelerdir?
- Cehmiyye'ye yönelik yazılan reddiyeler hangi konularda temerküz etmektedir?
- Reddiye türü eserlerin yöntemleri nelerdir?
- Bu eserlerde kullanılan rivayetlerin sıhhat değerleri nelerdir?

Tüm bu soruların cevaplarına hicri ilk beş asırda hadis âlimleri tarafından Cehmiyye'ye müstakil olarak yazıldığı tespit edilen 27 reddiye eser üzerinden

ulaşılmaya çalışılacaktır. Tek bir müellifin eseri değil de belli bir zaman diliminde tespit edilebilen tüm reddiyelerin çalışılacak olması tezimizin en güçlü yönüdür. Zira tek eser üzerinden yapılan çalışmalar her ne kadar başka avantajları olsa da konunun bütününe dair bazen sınırlı ve yetersiz sonuçlar sunmaktadır. Buna karşın ilk beş asırdaki ulaşılabildiğimiz tüm müstakil reddiyeleri ele alacağımız çalışmamızla hem döneme hem de eserlerde geçen tartışmalara dair daha bütüncül, genellemeye ve kıyaslamaya müsait, tarihi akışı görmeye imkân tanıyan ve müelliflerin birbiriyle etkileşimlerine dair verilere ulaşma olanağımız olacaktır.

Çalışmamızın hadis, kelim ve mezhepler tarihi alanlarını kapsayan disiplinlerarası bir nitelik arz ettiği ifade etmektedir. Zira Cehmiyye, itikadî konularda fikirler ortaya koyan bir akım olması dolayısıyla doğrudan kelim ilminin alanına girmektedir. Öte yandan Cehmiyye'nin bir mezhep olması, çalışmayı mezhepler tarihine dâhil etmektedir. Fakat asıl konumuz hadis âlimlerinin Cehmiyye'ye karşı eleştirileri olduğu için ağırlık elbette hadis ilmine kayacaktır. Çalışmamızın oluşması sürecinde tüm bu alanlara dair pek çok okuma yapılmıştır. Konu bir hadisçi gözüyle ele alınsa da destekleyici veriler sunması bakımından kelim ve mezhepler tarihi ilimlerinin imkânlarından da faydalanılmıştır. Bu noktada disiplinlerarası çalışmalar, araştırmacı açısından pek çok zorluğu beraberinde getirse de meselelerin çok yönlü ele alınmasına sunduğu katkıdan dolayı araştırmacıya büyük ufuklar açabilmekte ve kazanımları artırmaktadır.

2. ARAŞTIRMANIN METODU VE KAYNAKLARI

Çalışma, ilk beş asırdaki hadisçilerin Cehmiyye'ye karşı yazdıkları reddiye türü eserleri konu almaktadır. Bu eserler, öncelikle ön okumalarda elde edilen bilgiler, fihristler ve temel kaynaklardan yapılan taramalar neticesinde belirlenmiştir. Buna ek olarak, reddiye türü eserler incelenirken, yapılan atıflardan hareketle de başka reddiyelere ulaşılmış ve bunlar da listeye dâhil edilmiştir. Aynı zamanda kaynakların tespitinde dijital tarama platformlarının imkânlarından da istifade edilmiştir.

Bu çerçevede yapılan okumalar ve taramalar sonucunda günümüze kadar ulaştığı tespit edilen eserler şunlardır: Abdülazîz Kinânî (ö. 240/854)'nin *el-Hayde*; Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'in *er-Red ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye*; Dârimî (ö. 280/894)'nin *er-Red ale'l-Cehmiyye ve Nakz alâ Bişr el-Merîsî*; Buhârî (ö. 256/870)'nin *Halku ef'âli'l-ibâd*; İbn Kuteybe (ö. 276/889)'nin *el-İhtilaf fi'l-lafz ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve'l-müşebbihe*; Ebû Abdullah İbn Mende (ö. 395/1005)'nin *er-Red ale'l-Cehmiyye*; Siczî (ö. 444/1052)'nin *Risâletü's-Siczî ilâ ehli Zebîd fi'r-red alâ men enkerâ'l-harf ve's-savt*; Ebü'l-Kâsım İbn Mende (ö. 470/1078)'nin *er-Red alâ men yekûlu "elif, lâm, mîm" harfun*. Hicri sekizinci yüzyılda yazılmış olmasına rağmen İbn Teymiyye (ö. 728/1328)'nin *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye* ile öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350)'nin *İctimâu'l-cüyûşi'l-İslâmiyye alâ harbi'l-Muattıla ve'l-Cehmiyye ve es-Savâiku'l-mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattile* isimli eserlerinden de istifade edilecektir. Günümüze ulaştığı bilinmeyen reddiyeler hakkında ise başka kaynaklardan bilgi toplanmaya çalışılacaktır.

Eserler kronolojik sıraya göre okunacaktır. Bu sayede düşüncelerin ilk sahiplerinin kimler olduğu ve sonrakilere olan etkisi ortaya konabilecektir. Reddiyelerdeki benzerlikler ve farklılıklar notlandırılacak, reddiye konuları tespit ve tasnif edilecektir. Müelliflerin konuları izahta kullandıkları yöntem ve deliller ortaya konacaktır. Reddiyelerde en çok kullanılan ve meselenin izahında merkezi konumda yer alan rivayetlerin tahrîc, tahlil ve değerlendirilmesi yapılacaktır.

Diğer taraftan reddiye türü eserlerdeki meselelerin izahı için Cehmiyye hakkında temel nitelikte bir takım tanımlayıcı bilgilere yer verilmesi tasarlanmıştır. Bunu yaparken Cehmiyye'nin görüşlerini kendi eserlerinden araştırarak temel düşüncelerini ortaya koymak amaçlanmıştır. Fakat süreç içerisinde mezhebin kurucusu olarak isimlendirilen kişilerin hiçbir eserinin günümüze ulaşmadığını tespit ettik. Başka kaynaklarda bu eserlerden yapılmış nakiller de bulamadık. Fihrist kitaplarında Cehmiyye'nin kurucusu olarak kabul edilen Cehm b. Safvân (ö. 128/746)'a ait olduğu iddia edilen bazı eserlerden bahsedilmesine rağmen bu eserler sonraki zamanlara ulaşmamıştır. Buradan hareketle Cehmiyye hakkında kendi kaynaklarından bir bilgi edinemedik. Onlara dair tüm bilgi ve nakiller muhaliflerinin eserlerinden elde edilmektedir. Bu durum çalışmamızın en temel sınırlılığıdır.

Buradan kaynaklanan sorunları asgariye indirmek için araştırmamız boyunca objektif bir yaklaşımla tarihi veriler ışığında Cehmiyye hakkındaki iddiaların tutarlılığı ortaya konmaya çalışılacaktır. Çalışmamızda önce tanımlama ve ardından eleştirel bir gözle ulaşılan bilgiler ve veriler üzerinden tartışma yöntemi kullanılacaktır.

Cehmiyye mezhebi ve temel fikirleri önce fırak, milel ve Nihal türü kitaplarından araştırılacaktır. Bunlar, Eş'arî (ö. 324/935-36)'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'i; Malatî (ö. 377/987)'nin *et-Tenbîh ve'r-red*'i; Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037)'nin *el-Fark beyne'l-firâk*'ı; Şehristânî (ö. 548/1153)'nin *el-Milel ve'n-nihal*'i gibi eserlerdir. Dönemin sosyal, kültürel ve siyasal durumunu anlamak için tarih kitaplarına; Cehmî olduğu iddia edilen düşünürlerle ilgili bilgilere ulaşmak için de tarih, tabakât ve terâcim türü eserlere başvurulacaktır. Bunlar; Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071)'nin *Târîhu Bağdâd*'ı; Zehebî (ö. 748/1348)'nin *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* ve *Mîzânü'l-i'tidâl*'i; İbn Hacer (ö. 852/1449)'in *Lisânü'l-mîzân*'ı; İbn Kesîr (ö. 774/1373)'in *el-Bidâye ve'n-nihâye*'si; İbnü'l-İmâd (ö. 1089/1679)'ın *Şezerâtü'z-zeheb*'i gibi eserlerdir.

Tahrir ve değerlendirilmesi yapılacak olan rivayetlerin ise el-Mektebetü's-şâmîle adlı programdan kaynakları tespit edilecek; tabakât, ricâl, ilel ve şerh türü eserlere müracaat edilerek hadislerin tahlil, tahrir ve değerlendirilmesi yapılacaktır. Bu bağlamda hadis metinlerini derleyen *Câmî*, *Sünen*, *Müsned*, *Musannef* ve *Müstedrekler* en sık başvuru eserler olacaktır.

Bunların dışında günümüzde yazılan eserler, tezler ve makalelerden de faydalanılacaktır. Bu çerçevede Hüseyin Hansu'nun *Mu'tezile ve Hadis* ismiyle basılmış doktora tezi;¹ Nuri Tuğlu'nun *Mâturîdîlik ve Hadîs* adıyla basılmış doktora tezi;² Talat Koçyiğit'in *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*; Halid el-Aselî'nin, *Cehm b. Safvân ve mekânetuhû fî fikri'l-İslâmî*; Cemâleddin el-Kâsımî'nin, *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*; M. G. Watt'ın *The Formative Period of Islamic Thought*; Ali Sâmi en-Neşşâr'ın, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm* gibi

¹ Hansu, Hüseyin, *Mu'tezile'nin Hadis Anlayışı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2002.

² Tuğlu, Nuri, *Mâturîdî Kelam Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi*, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta, 2003.

eserlerinin de çalışmamıza katkı sunacağını düşünüyoruz. Bunlara ek olarak Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nde bulunan birçok maddeden yeri geldikçe faydalanılacaktır.

Ali Kaya'nın *Osman ed-Dârimî ile Bişr el-Merîsî Arasındaki Hadisle İlgili Tartışmaların Değerlendirilmesi* isimli doktora tezi³ konumuza en yakın ve en çok istifade edilebilecek kaynaklar arasındadır. Kaya, oldukça titiz bir biçimde hazırladığı tezinde bizim de incelediğimiz kaynaklardan olan Osmân b. Saîd ed-Dârimî'nin *Nakzu'd-Dârimî* isimli eseri üzerinden Dârimî ile Bişr el-Merîsî arasında geçen tartışmaları ele almış ve değerlendirmiştir. Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde dönemin tarihsel ve kültürel arka planı, ikinci bölümde sosyo-kültürel ortam ve tartışmanın tarafları, üçüncü bölümde ise Bişr el-Merîsî - Osman ed-Dârimî arasındaki tartışma konuları incelenmiştir. Tezde tartışmaların yaşandığı dönem ve tartışmanın taraflarını oluşturan şahısların hayatı ve fikirleri ayrıntılı bir şekilde aktarılmıştır. Fakat tez sadece Dârimî'nin *Nakz* isimli eseri üzerine yapılmış bir inceleme ve araştırmadır. Bu tez, Cehmiyye ve bu mezhebe yazılmış reddiyelerle ilgili genel çıkarımlar yapmak için yetersiz kalmaktadır. Ayrıca tezde *Nakzu'd-Dârimî*'de geçen hadislerin sıhhat değerleri ile ilgili bir çalışma yapılmamıştır.

Ahmet Özer, *Ehl-i Hadis'in Red Literatürü* adıyla bir yüksek lisans tezi⁴ hazırlamıştır. İki bölümden oluşan tezin birinci bölümünde red edebiyatının oluştuğu ilmî ve kültürel ortam, ikinci bölümünde ise ehl-i hadîsin red literatürünün tanıtımı yer almaktadır. Tezde sadece Cehmiyye'ye yazılmış reddiyeler değil hadisçilerin yazdığı tüm reddiyeler konu edinmek istenmiştir. Bu kapsamda günümüze ulaşmış on üç kitabın müellifinin hayatı, eserin muhtevası ve metodu tahlil edilmiştir. Genel bir red edebiyatı araştırması için güzel bir çalışmadır fakat eserlerin incelenmesi - belki de çok olması sebebiyle- yüzeysel kalmıştır. Bununla birlikte tezde reddiyelerde geçen hadislerin sıhhat değeri ile ilgili bir değerlendirme yapılmamıştır.

Çalışmamızın temel farkı hadisçilerin sadece Cehmiyye'ye yazmış olduğu reddiyelerin toplu olarak incelenmesinin ve bu eserlerde geçen bazı merfû rivayetlerin kaynak değerinin tespit edilip değerlendirilmesinin yapılmasıdır.

³ Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2014.

⁴ Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008.

Bunlara ilaveten tezde geçen ayet-i kerîmelerin meallerinde çoğunlukla, Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin tarafından hazırlanan ve Diyanet İşleri Başkanlığınca yayımlanan mealden istifade edilecektir. Hadislerin kaynakları dipnotta gösterilirken *el-Mu‘cemu’l-müfehres li elfâzı’l-hadîsi’n-Nebevî (Concordance et Indices de la Tradition Musulmane)*’de kullanılan atıf sistemi esas alınacaktır. Dipnotlarda okuyucuyu yormamak ve karışıklığa sebebiyet vermemek amacıyla a.g.e. (adı geçen eser) kısaltması kullanılmayacaktır. Eser isimleri ile müellif isimlerinin tam künyesi ilk geçtiği yerde ayrıntılı, daha sonra geçtiği yerde ise kısa hali ile verilecektir. Müellif isimlerinde kullanımı kolaylaştırmak için “elif lâm” takısı ihmal edilecektir.

3. DÖNEMİN TARİHSEL ARKA PLANI

3.1. Siyasi Ortam

Hz. Peygamber’in vefatından sonra başlayan hilafet tartışmaları Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemlerinde sönmüş görünse de Hz. Osman’ın hilafeti döneminde nüksetmiş ve Hz. Osman (ö. 35/656)’ın şahadetiyle olay kontrolden tamamen çıkmıştı. Yeni halife Hz. Ali’nin beş yıllık hilafet döneminde Müslümanların hafızasında yer eden Cemel Vak‘ası ve Sıffin Savaşı gibi tarafların ikisinin de Müslüman olduğu iç çatışmalar yaşanmıştı. Bu dönemde pek çok sahâbî şehit edilmiş ve dönemin İslam toplumunda tedavi edilemez yaralar açılmıştı. Kan dökülmesinin önüne geçmek üzere Hz. Ali’nin hakem belirlenmesi teklifine razı olması da sorunu çözememiş ve barış sağlanamamıştı. Hz. Ali (ö. 40/661)’nin şahadetiyle birlikte yeni halife olması için Hz. Hasan’a biat edilmişti. Fakat bu sırada Muaviye halifelik iddiasıyla Suriye halkından biat almaya başlamıştı. Bunun üzerine daha fazla kan dökülmemesi için Hz. Hasan h. 41/ m. 661 yılında halifeliği Muaviye’ye bırakınca, 90 yıl devam edecek olan mutlak, irsî, monarşik Emevî saltanatı başlamıştır.⁵

Muaviye, ölmeden h. 60 / m. 680 yılında halifeliği oğlu Yezid’e bıraktığını ilan etmiş ve Yezid için biat almıştır. Bunun üzerine Hz. Ali’nin diğer oğlu Hz.

⁵ Yiğit, İsmail, “Emevîler”, *DİA*, XI, 88.

Hüseyin buna karşı çıkmış ve Kerbalâ yakınlarında ailesiyle birlikte acı bir biçimde şehit edilmiştir.⁶

Bu döneminin önemli olaylarından biri de h. 63 / m. 683 yılında meydana gelen Harre Vak'ası'dır. Bu olayda, Yezid'e karşı hilafetini ilan eden Abdullah b. Zübeyr'i ortadan kaldırmak için Müslümanların kiblesi Kâbe, Emevî yönetimi tarafından yakılıp yıkılmıştır.⁷

Her ne kadar iç karışıklıklar devam etse de dışarıda fetih hareketleri hız kesmemiştir. Emevîler döneminde İslam toprakları doğuda Hindistan sınırına, batıda Kuzey Afrika'ya, oradan da Güney İspanya'ya kadar uzanmış, hatta İstanbul kuşatılmış ama fethedilememiştir.⁸

3.2. Dini - Kültürel Ortam

Hiz. Peygamber (a.s.) hayattayken bireylerin ve toplumun sorunları kendisine getirildiğinde ya vahiy geliyor veya Peygamberimiz (a.s.) olayları İslam'ın ilkeleri ve değerleri çerçevesinde vuzuha kavuşturuyordu. Dolayısıyla yaşanan tüm ihtilaflar büyüüp içinden çıkılmaz bir hal almadan çözülyordu. Fakat onun vefatından sonra artık vahiy kesilmişti. Karşılaşılan yeni olaylarla ilgili artık ne bir ayet inebilir ne de o olaylara dair Hiz. Peygamberin konuşması söz konusu olabilirdi. Toplum artık Kur'ân-ı Kerim ve Peygamberin sünneti ışığında kendi yolunu bulmak, sorunlarını çözmek ve problemlerle yüzleşmek zorundaydı. Örneğin Hiz. Peygamberin vefatının akabinde Hiz. Ebû Bekir döneminde zekât vermeyenler ve dinden dönenlerle alakalı büyük sorunlar ortaya çıkmıştı.

Bu süreçte, Hiz. Peygamber'e isnad edilen sözlerin aidiyetinin tespit edilmesine ve yeni durumlara naslardan çözüm üretme çabasına girişilmişti. Aslında bunlar hadis, fıkıh ve kelam ilimlerinin temellerini oluşturan ilk dönem faaliyetleriydi. Tüm insanlara ve zamanlara hitap eden İslam dininin sonraki nesillere

⁶ Fığlalı, Ethem Ruhi, "Hüseyin", *DİA*, XVIII, 520.

⁷ Küçükaşçı, Mustafa Sabri, "Harre Savaşı", *DİA*, XVI, 246.

⁸ Yiğit, İsmail, "Emevîler", *DİA*, XI, 93.

ulaştırılması noktasında, Peygambere en yakın kuşaklar olan sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn nesillerine büyük görevler düşüyordu. Bu görevler daha sonra İslamî ilimlerin ilk nüvelerinin inşa edilmesi olarak kendini gösterecektir.

Siyasi ortamdan kaynaklanan karışıklıklar, üzerlerinde ağır bir sorumluluk olan bu nesillerin işini daha da zorlaştırmıştı. Zira her yeni olay beraberinde büyük sorular ve sorunları getiriyordu. Toplumun gözü önünde halifelerinin şehit edilmesi, Müslümanlardan oluşan orduların birbiriyle çarpışması, Hz. Peygamber'in torununun ailesiyle birlikte dönemin devlet başkanının emriyle katledilmesi, Kâbe'nin yakılıp yıkılması gibi olayların yaşanması, cevaplanması zor pek çok soruyu gündeme taşıyordu. Örneğin, ölenin de öldürenin de kendini Müslüman olarak tanımladığı bu ortamda büyük günah işleyeninin durumu ne olacaktı? Allah'tan başkasının hakemliğine razı olmak küfre girer miydi? Bir Müslüman'ın büyük günah işleyen halifeye itaat etmesi mi, isyan etmesi mi gerekirdi? Bütün bu olanlar Emevî halifelerinin iddia ettiği gibi Allah'ın takdiri miydi?

Bu süreçlere eşlik eden ve fikir üretimini doğrudan etkileyen bir diğer unsur, yeni fetihlerle İslam coğrafyasının genişlemesidir. Yeni fetihler, yeni dinler ve yeni kültürlerle karşılaşmayı beraberinde getirmiştir. Fetihlerle birlikte Müslümanlar, kültür seviyeleri Hicaz bölgesi Araplarından çok yüksek olan Mısır, Roma ve Sâsâni gibi köklü imparatorluk halklarıyla karşılaşılıyordu. Fethedilen topraklardaki halkların büyük bir kısmı, İslam'ı yeni bir inanç olarak benimsediğini ifade etse de eski inanç ve kültürünü baştan aşağı İslami ilkeler doğrultusunda gözden geçirip düzenleyeceği bir ilim ve eğitim imkânına sahip olamamışlardı. Zira bir toplumun değişimi kısa sürede gerçekleşebilecek bir olgu değildi. Dolayısıyla insanların yaşamlarında eski inançlarından getirdikleri İslami açıdan mahzurlu olan hatta dinin özü sayılan tevhid akidesine aykırı pek çok inanç ve uygulama yer alabilmekteydi.

Büyük bir kısmı Arap olmayan söz konusu halklar, İslam'la alakalı sorular sormaya ve kendi inanç ve düşünceleriyle İslam'ı kıyaslamaya başlamışlardı. Dönemin âlimleri birbirinden farklı inanç ve felsefelerin etkisindeki yeni Müslümanların sorularıyla muhatap olmuşlar; hızlı büyümenin sosyal sonuçlarıyla yüzleşmek durumunda kalmışlardı. Bu tabloya Emevî yönetiminin ırkçı tavrı da

eklendiğinde fethedilen bölge halklarının İslam'ı benimsemeleri daha da zorlaşmıştı. Emevî yönetimi Arap olmayan halkları ikinci sınıf insan olarak görmüş ve ayrımcılık yapmıştı.⁹ Bu durum yeni Müslüman olmuş mevâlî halkların İslam'ı kabullenme süreçlerini de uzatmıştır.

4. CEHMIYYE VE ASHÂBÜ'L-HADÎS

Çalışmamız, Cehmiyye'yi ve bu fırkaya karşı reddiyeler yazan ashâbü'l-hadîsin eserlerini konu edinmektedir. Bu noktada Cehmiyye ve ashâbü'l-hadîs kavramlarını ayrıntılı bir biçimde incelemek, meseleyi daha iyi kavrayabilmek açısından önem arz eder. Zira tarihi süreç içinde geçirdiği aşamalarla bazen kavramların anlamları da değişebilmektedir.

Bu bağlamda Cehm b. Safvân'ın fikirlerine nispet edilen Cehmiyye, ortaya attığı düşüncelerin tarihi akışı, Cehmî olduğu iddia edilen kişiler ve Cehmiyye'nin temel fikirlerinden kısaca bahsedeceğiz. Aynı şekilde ashâbü'l-hadîs kavramının ne zaman ortaya çıktığına, hangi düşünce mensuplarını kapsadığına, kavramın tarihsel süreçteki anlam değişimlerine, temel düşünceleri ve metotlarına yer vereceğiz.

4.1. Cehmiyye

Hz. Peygamber (a.s.)'in vefatından sonra Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemleri İslam beldelerinde toplumsal barışın sağlanabildiği ve yönetimin genel manada sorunlarla başa çıkabildiği bir tarihsel süreç olmuştur. Fakat Hz. Osman'ın halifeliğinin ikinci yarısından itibaren toplumda önü alınamayan bir takım karışıklıklar yaşanmış; Hz. Osman'ın şehit edilmesiyle söz konusu siyasi çalkantılar iyice artmıştır.

Ümeyyeoğulları'nın Hz. Osman'ın katillerinin bulunmasında gevşek davranıldığı yolundaki iddiaları, henüz hilafete geçmiş olan Hz. Ali'ye vakit

⁹ Bozkurt, Nahide, *Oluşum Sürecinde Abbasi İhtilâli*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2016, s. 18.

tanınmaması ve toplumun bu hususta halifeye karşı kışkırtılması gibi süreçler, Cemel ve Sıffın savaşlarıyla Müslüman grupların birbirinin kanını dökmesine sebep olmuştu. Cemel ve Sıffın Savaşları sonrasında iki taraftan da çok sayıda insan birbirini öldürmüştü. Kur'ân'a göre bir Müslüman'ın öldürülmesi büyük günahlar arasındaydı.¹⁰ Bu savaşlar sonrasında, bir Müslüman'ı öldüren ve büyük günah işlemiş olan kişinin durumu tartışılmaya başlandı. Büyük günah işleyen kimseler hâlâ İslam dairesi içinde mi kabul edilmeliydi, yoksa dinden çıkmış mı sayılmalıydı?

Tartışmalar, devamında iman ve mahiyetinin ne olduğu sorularını gündeme getirdi. Mesela amel imanın bir parçası mıydı? Büyük günah işlemek kişiyi imandan çıkarır mıydı? İlk fırkalaşmalar da bu sorulara verilen cevaplar doğrultusunda oluşuyordu. Kimileri amelin imandan bir cüz olduğunu söyleyip ameli terk edenin imandan çıktığını iddia ediyor, kimileri de ameli imandan bir cüz olarak görmüyordu. Kimileri ise bu konunun bilinemeyeceğini ve âhirete erteleneceğini ifade ediyordu.

Eş zamanlı devam eden başka bir tartışma, “İnsanın fiillerini yapma gücü var mıdır?” sorusu çerçevesinde yürütülmekteydi. İslam toplumunun başına gelen tüm bu elim olaylar Allah'ın ezeldeki yazgısı mıydı? Yoksa insanın sorumluluğunda mıydı? İslam toplumu, Cemel ve Sıffın savaşlarında tarafların bir kısmının sahâbî olmasının psikolojik ağırlığını kaldıramamıştı. Bu nedenle cebrî anlayış -yani yaşanan her şeyin Allah'ın takdiri olduğu ve insanın kendi fiillerini yapma gücü olmadığı düşüncesi- meselenin zihinlerdeki çözümünü için sığınılan bir açıklama olarak zemin kazanıyor, bu bakış açısı sonraki süreçte yönetimin işine geliyor ve adaletsizliklerini meşrulaştırıyordu. Devamında bu durum, Allah'ın adaleti meselesini başka bir tartışma olarak gündeme getiriyordu.

Tartışmalar devam ederken fetihler yoluyla diğer din mensupları ile karşılaşan Müslümanlar bir taraftan da onların sorularına cevaplar vermeye çalışıyordu. Bu bağlamda diğer dinlerdeki Tanrı tasavvurlarına karşın İslam'ın Allah tasavvuru ifade edilmeliydi. Âlem ile Allah arasındaki ayırım nedir, Kur'ân'da geçen

¹⁰ Bk. Nisâ, 4/92; Enâm, 7/151; Furkân, 25/68.

göz, yüz, el gibi yaratılmışlara ait durumların Allah için kullanılmış olması nasıl anlaşılmalıdır, gibi sorular gündeme gelmekteydi.

Kur'ân'da geçen göz, yüz, el gibi ifadeleri hakîkî manasıyla anlayan Müşebbihe, Mücessime ve Mukâtiliyye gibi yaklaşımlara karşı Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) ve Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) Allah'ın cisimleştirilemeyeceğini ifade etmişler, Kur'ân'daki ifadelerin mecaz olduğunu savunmuşlardı.¹¹ Cehm'in Horasan'da bir şeyin ancak duyular vasıtasıyla bilinebileceğine inanan Sümeniyye¹² mensuplarıyla sık sık münazaralar yapmasının¹³ da tenzîhe dair fikirlerinde aşırıya kaçmasına neden olduğu söylenebilir. Yine Belh'te aynı mescitte ders yaptığı Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767)'in teşbîh ve tecsîme varan yaklaşımlarına¹⁴ tepki olarak tenzîh fikrini geliştirdiği de düşünülebilir. Nitekim Ebû Hanîfe, "Doğudan bize iki fikir gelmiştir; sıfatları ta'tîl eden Cehm ile teşbîh fikrine sahip olan Mukâtil b. Süleymân. Cehm teşbîhi inkârda ifrata düşmüş ve 'Allah şey değildir' demiştir. Mukâtil ise, teşbîhte ifrata düşmüş ve 'Allah insan şeklindedir' demiştir"¹⁵ diyerek Cehm ile Mukâtil'in fikirlerinin taban tabana zıt olduğunu ve iki tarafın da görüşlerinde aşırıya kaçtıklarını ifade etmektedir.

Tanrı'nın neye benzediğini tarif edenlere karşı, Ca'd ve Cehm, Tanrı'nın ne olmadığı üzerinden bir tanımlama yoluna gittiler ve O'nu yaratılmışlara has olan tüm özelliklerden soyutladılar. Buradan hareketle yaratılmışlarda olan özellikleri, Allah'ın yaratılmışlara benzemediği ve kadîm olduğu gerekçesi ile kabul etmediler. Mesela görmek, duymak, konuşmak gibi sıfatlar Tanrı için kullanılamazdı. Hatta

¹¹ Neşşâr, Ali Sami, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, trc. Osman Tunç, İnsan Yay., İstanbul, 2016, II, 98-99.

¹² Budist inancını benimseyip tümevarım ve tündengelim dayalı bilgiyi reddeden ve beş duyu vasıtası dışında hiçbir şeyin bilinemeyeceğini ileri sürenler için Müslüman yazarlar tarafından kullanılan bir terim. (Güç, Ahmet, "Sümeniyye", *DİA*, XXXVIII, 132).

¹³ Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 130-132.

¹⁴ İrfân, Abdulhamid, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, trc. M. Saim Yeprem, İstanbul, Marifet Yay., 1983, s. 223.

¹⁵ Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Târîhu Bağdâd ev medîneti's-selâm*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, ts., XIII, 165; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvud v.dğr., Müessesetu'r-Risâle, y.y., 1405/1985, VII, 202; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, X, 281; İrfân, *İslâm'da İtikadi Mezhepler*, s. 245-246.

Tanrı'ya 'şey' bile denemezdi.¹⁶ Onlara göre Allah herhangi bir şeye benzemekten münezzehti.

4.1.1. Cehmî Olduğu İddia Edilen Kişiler

Kaynaklarda Cehmiyye'nin kurucusu denilebilecek iki ana sima ile karşılaşılacaktır. Bunlar Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) ve ondan etkilenen Cehm b. Safvân (ö. 128/745)'dir.¹⁷ Daha sonra tabi ki bunların dışında da Cehmî olduğu iddia edilen ve haklarında reddiye yazılan şahıslar bulunmaktadır. Ne var ki, Cehmiyye'yi kendi kaynaklarından tanıma imkânı bulamadığımız, sadece muhaliflerin gözünden tespit edebildiğimiz için Cehmî olduğu iddia edilen kimselerin kendilerinin bu tanımlamayı kabul ettiğine dair bir bilgi de yoktur.¹⁸

Reddiye müelliflerinin Cehmî kelimesine yükledikleri anlam araştırmamız açısından önem arz etmektedir. Fakat bu tanımlamanın reddiye âlimlerinin üzerinde mutabık olduğu tam bir standardı bulunmamaktadır. Zira Ahmed b. Hanbel, "Kur'ân mahlûktur" diyen herkesin Cehmî olduğunu söylerken,¹⁹ İbn Teymiyye sıfat ayetlerini te'vil eden kelamcılar, Eş'arîlerin tamamını, fakihlerin çoğunu, tasavvufçuları, hatta bir kısım hadisçileri Cehmî olarak nitelemektedir.²⁰ *Mihne* döneminin failleri de sonraki süreçte Cehmî olarak tanımlananlar arasındadır.²¹

¹⁶ Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed, el-Fark beyne'l-firak, thk. Mecdî Fethî es-Seyyid, Mektebetü't-tevfikiyye, Kâhire, ty., s. 161; İbnü'l-Cevzî, Cemâleddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahmân, Telbîsü İblîs, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 1983, s. 96.

¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 207; İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr, *Kitâbü's-savâiki'l-mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattile*, thk. Ali b. Muhammed ed-Dahîlullah, Dâru'l-Âsime, Riyad, 1406, III, 1070.

¹⁸ Watt, W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. Ethem Ruhi Fığlalı, şa-to İlahiyat, İstanbul, 2001, s. 179.

¹⁹ Zehebî, *Siyer*, XIII, 100.

²⁰ İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalîm, *el-Fetâve'l-kübrâ*, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1408/1987; VI, 372; Kâsimî, Cemâleddîn, *Târihu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1399/1979, s. 54-55.

²¹ Ümit, Mehmet, *Mihne Uygulamaları ve Hanefiler*, (Mihne Süreci ve İslâmî İlimlere Etkisi içinde, haz. M. Mahfuz Söylemez), s.73-98, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2016, s. 80; Osman Aydınlı, "Kur'ân'ın Yaratılışlığı meselesi II", *Dini Araştırmalar*, 2001, sy. 10, s. 37-52.

4.1.1.1. Ca'd b. Dirhem

Doğum yeri ve tarihi hakkında bir bilgiye rastlanamayan Ca'd b. Dirhem, sahâbe devrinin son zamanlarında Dımaşk'te yaşadığı için tâbiîn neslinden sayılmıştır. Benî Mervân'ın mevâlîsinden olduğu söylenmektedir.²² Ca'd, 124/742 yılında Emevî halifesi Hişâm b. Abdülmelik (ö. 125/743)'in emriyle Kûfe emiri Abdullah el-Kasrî (ö. 126/743) tarafından öldürülmüştür.²³

Ca'd'ın Horasanlı veya Harranlı olduğu ifade edilmektedir. Dımaşk, Basra, Kûfe gibi ilim merkezlerini dolaşmıştır.²⁴ Rakka'ya gidip Muhammed b. Mervan'ın himayesine girmiştir. Ca'd, Muhammed b. Mervan'ın oğlu II. Mervan'ın eğitimini üstlenmiştir. II. Mervan daha sonra Emevîlerin son halifesi olmuştur ve kendisine hocasından dolayı Mervân el-Ca'dî lakabı verilmiştir.²⁵ Kaynaklara göre, Allah'ın sıfatları hususunda ta'tîl görüşünü ortaya koyan ve Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu söyleyen ilk kişidir. Cehm bu görüşleri ondan almıştır.²⁶ Ca'd b. Dirhem'in Kur'ân'ın mahlûk olduğu yönündeki görüşü halife Hişâm b. Abdülmelik'e şikâyet edilince, Ca'd'ın yakalanıp öldürülmesi emrini vermiştir. Ca'd bir süre Basra ve Kûfe taraflarına gidip saklanmıştır. Kûfe'de Cehm b. Safvân'la karşılaşmış ve onu fikirleriyle etkilemiştir. Daha sonra Irak Valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî tarafından yakalanarak hapsedilen Ca'd b. Dirhem, h. 124 / m. 742 yılının Kurban Bayramı günü, halife Hişâm b. Abdülmelik'in emriyle öldürülmüştür.²⁷

4.1.1.2. Cehm b. Safvân

Tam ismi Ebû Muhriz Cehm b. Safvân es-Semerkindî et-Tirmizî'dir. Hakkında detaylı bilgi bulunmamakta; var olan bilgiler de kesinlik arz etmemektedir.

²² İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XIV, Mektebetü'l-Meârif, Beyrut, 1966, IX, 350.

²³ İbnü'l-İmad, Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1399/1979, I, 169.

²⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 350.

²⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 350.

²⁶ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, I, 169; Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, II, 91.

²⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 350.

Doğum tarihi bilinmemekte olup ölüm tarihi bazı kaynaklara göre h. 128'dir.²⁸ Halife Hişâm döneminde öldürüldüğüne dair bilgiler doğru görünmemektedir. Çünkü Hişâm b. Abdülmelik, h. 125 yılında ölmüştür.²⁹ Cehm, Kûfe, Horasan, Semerkand ve Tirmiz'de ikamet etmiştir.³⁰ O, görüşlerini açıkladığı eserler yazmıştır.³¹ Zehebî'nin verdiği bilgiye göre Cehm, Mukâtil b. Süleymân'ın görüşlerine reddiye amaçlı bir eser yazmıştır.³² Fakat eserleri günümüze ulaşmadığı gibi isimleri ve muhtevalarına dair de bir bilgi yoktur.

Kaynakların verdiği bilgiye göre Cehm, Belh'te Mukâtil b. Süleyman'ın meclisinde bulunmuş, ikisi de burada birbirine taban tabana zıt fikirlerini ortaya koymuştur. Mukâtil'in Allah hususunda aşırı derecede teccîm ve teşbîhe varan görüşleri bulunmaktaydı.³³ Ona göre, Allah'ın bir cismi vardır; o insan suretindedir. Et, kan, saç, kemikler, organlar, uzuvları vardır ve o katıdır. Zira kan ve et olmadan, duyma, görme, akıl, ilim, hayatla nitelenmiş bir şeyin olması mümkün değildir.³⁴ Mukâtil'in Belh'te siyasi bir nüfuzu vardı, toplumsal bir kitleye de sahip bulunmaktaydı. Bu gücünü kullanarak, teccîm ve teşbîhe karşı tenzîhçi bir yaklaşım sergileyen Cehm'in Tirmiz'e gönderilmesini sağladı.³⁵

Cehm m. 734-736 yılları arasında Emevî yönetimine karşı ayaklanan Hâris b. Süreyc (ö. 128/746)'i desteklemiştir.³⁶ Hâris b. Süreyc, Emevîlere karşı çıkan ilk ve önemli simalardandır.³⁷ Daha öncesinde Emevî ordularında görev almış bir komutandı. Emevîlerin Arap olmayan Müslüman unsurlara karşı ırkçı ve adaletsiz tutumları, İslamiyet'i kabul eden yerli halktan cizye almaya devam etmeleri ve hilafetin şûrayla olmayışından dolayı isyan etmiş, bu isyanla Horasan'ın doğu

²⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-mîzân*, Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbûât, Beyrut, 1390/1971, II, 142.

²⁹ Özkuyumcu, Nadir, "Hişâm b. Abdülmelik", *DİA*, XVIII, 148.

³⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 350.

³¹ Abdülkâdir Geylânî, *el-Gunye li tâlibî tarîki'l-hak*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1417/1997, s. 190.

³² Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1382/1963, IV, 173.

³³ İrfân, Abdulhamîd, *İtikadi Mezhepler*, s. 223.

³⁴ Aselî, Hâlid, *Cehm b. Safvân ve mekânetühû fi fikri'l-İslâmî*, s. 60.

³⁵ İbn Kesir, *el-Bidâye*, IX, 350; Aselî, *Cehm b. Safvân ve mekânetühû fi fikri'l-İslâmî*, s. 64.

³⁶ Aselî, *Cehm b. Safvân ve mekânetühû fi fikri'l-İslâmî*, s. 64.

³⁷ Özkuyumcu, Nadir, "Hâris. b. Süreyc", *DİA*, XVI, 201.

bölgesini idaresi altına almıştı. Aynı zamanda Mürcî fikirlerin yayılmasında da büyük rolü olmuştur. Hâris, başlattığı isyana katılan Cehm'i, başyardımcısı ve kâtibi yapmıştır.³⁸ Bu isyan başarıya ulaşamayınca Cehm öldürülmüştür.³⁹ Kaynaklarda verilen bilgilere göre Cehm, oldukça zeki bir düşünce insanıydı, hitabeti güzel ve etkileyiciydi. Hâris'in evinde askerlere hitap ederdi. İnsanlar etrafına toplanır ve onu dinlerdi. Yanında silah taşır, gerektiğinde savaşmaktan çekinmezdi.⁴⁰

Cehm, hayatının büyük bir kısmını Horasan'da geçirmiştir. O dönemde Horasan'da Yahudilik, Hristiyanlık, Maniheizm, Sümeniyye ve Seneviyye⁴¹ gibi çok farklı din ve mezhepler yaşamaktaydı.⁴² Cehm'in farklı düşünce ve dinlerdeki bu insanlarla inanç konularında farklı tartışmalara girdiği ve onlarla münazaralar yaptığı nakledilmektedir. Yaşadığı döneme ve mekâna bakıldığında, Cehm'in pek çok farklı inanç ve düşünceye muhatap olduğu ve bir Müslüman olarak cevap verme ihtiyacı hissettiği görülmektedir. Hatta denilebilir ki, Cehm'in sonraki yüzyıllar boyunca tartışılan fikirleri, büyük oranda bu münazaralar esnasında, onlara cevap verme kaygısıyla oluşmuştur. Bilhassa muhatap olduğu diğer din ve inançlarla İslam arasındaki en büyük farkın tevhid akidesi olduğu düşünüldüğünde, Cehm'in tevhidi aşırı tenzîhçi ve ta'tîle varan bir biçimde savunmasının arka planı daha iyi anlaşılabilir olur. Neşşâr, Cehm'in her şeyi akılla izah etmeye çalışan ve şüphe metoduyla hareket eden Sümeniyye mensuplarıyla yaptığı münazaralarda kendini akli tartışmalar içerisinde bulduğunu ifade etmektedir.⁴³

Allah, kulların sahip olduğu hiçbir sıfatla nitelenemeyeceğini söyleyen Cehm b. Safvân'ın sıfatların nefyinde aşırıya kaçtığı görülmektedir. Kevserî, Cehm'in isimde beraberlik ile manada beraberliği ayırt edemediğini söylemektedir. İsimde beraberlik, manada beraberlik anlamına gelmemektedir. Örnek vermek gerekirse, ilim sıfatı hem Hâlik için hem de mahlûk için kullanılmaktadır. İsim yönünden bir

³⁸ Kâsimî, Cemâleddîn, *Târîhu'l-Cehmiyye*, s. 12.

³⁹ Kâsimî, *Târîhu'l-Cehmiyye*, s. 15.

⁴⁰ Kâsimî, *Târîhu'l-Cehmiyye*, s. 9; Aselî, *Cehm b. Safvân ve mekânetühû fi fikri'l-İslâmî*, s. 68.

⁴¹ Âlemi nur ve zulmet olmak üzere iki ezeli aslın yaratıp yönettiğine inanan din veya mezhepler İslâm kaynaklarında Seneviyye, batı dillerinde düalizm diye anılmıştır. (Sinanoğlu, Mustafa, "Seneviyye", *DİA*, XXXVI, 521).

⁴² Aselî, *Cehm b. Safvân ve mekânetühû fi fikri'l-İslâmî*, s. 12.

⁴³ Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, I, 368.

müştereklik olsa bile mana yönünden bir müştereklik söz konusu değildir. Çünkü Allah'ın ilmi huzûrî yani kendiliğinden, kulların ilmi ise husûlî yani sonradan elde edilmedir. Diğer sıfatları da böyle düşünmek gerekir.⁴⁴ Cehm b. Safvân'ın fikirlerine baktığımızda Ca'd b. Dirhem'in fikirlerinden çok farklı olmadığını görmekteyiz. Fakat bu fikir akımının Ca'd'ın değil Cehm'in ismiyle anılmakta olduğu göz önüne alınırsa, söz konusu fikirleri Cehm'in daha sistemli hale getirdiği ve bu fikirlerin yayılmasında etkili olduğu düşünülebilir.

4.1.1.3. Bişr b. Gıyâs el-Merîsî

Tam ismi, Ebû Abdirrahmân Bişr b. Gıyâs b. Ebî Kerîme el-Merîsî el-Bağdâdî'dir. Doğum yeri ve tarihi hakkında bilgi yoktur. Seksen yaşlarında vefat ettiği⁴⁵ doğru ise, doğumu h. 140 yılı civarında olmalıdır. 218/833 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.⁴⁶ Kûfe'de Ebû Hanîfe (ö. 150/767)'nin⁴⁷ ve onun vefatından sonra da öğrencisi Ebû Yûsuf (ö. 182/798)'un derslerine devam etmiştir.⁴⁸ Kaynaklarda onun *el-Hucec*, *el-İrcâ*, *el-Ma'rife*, *el-Va'id*, *Kitâbü't-tevhîd*, *er-Red ale'l-Havâric*, *er-Red ale'r-Râfıza*, *Küfrü'l-Müşebbihe* gibi eserlerinin bulunduğu söylenmektedir.⁴⁹ Fakat hiçbiri günümüze kadar ulaşmamıştır.

Bişr, *Halku'l-Kur'ân* fikrini savunduğu için Harun Reşid (m. 786-809) ve Emîn (m. 809-813) zamanında fikirleri nedeniyle saklanmak zorunda kalmış⁵⁰, Me'mun (m. 813-833) ise onu danışmanı yaparak yüksek bir konuma getirmiştir. Kaynaklar, *halku'l-Kur'ân* görüşünün devletin resmi görüşü haline gelmesinde ve

⁴⁴ Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 97.

⁴⁵ Biyografi için bk. Zehebî, *Siyer*, X, 202; a.mlf., *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, I, 322-323; İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân*, II, 29; Ahmet Saim Kılavuz, "Bişr b. Gıyâs el-Merîsî, Hayatı, Görüşleri ve İslam Düşünce Tarihindeki Yeri", *UÜİFD*, 1987, sy. 2, s. 100.

⁴⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev medîneti's-selâm*, VII, 67; İbn Hallikân, *Ebü'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed, Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas, Dâru's-sâdır, Beyrut, 1978, I, 278.

⁴⁷ Leknevî, *Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay, Kitâbü'l-fevâidi'l-behiyye*, Matbaatü's-Seâde, Mısır, 1324, s. 54.

⁴⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII, 56; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, I, 277; Leknevî, *Kitâbü'l-fevâidi'l-behiyye*, s. 54.

⁴⁹ Kılavuz, Ahmet Saim, "Bişr b. Gıyâs", *DİA*, VI, 221.

⁵⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII, 64.

mihne sürecinin başlamasında büyük etkisinin olduğunu söylemektedir.⁵¹ Kaynaklara göre Bişr, zühd ve verâ sahibi, âbid ve dindar bir kişiydi.⁵² Rical âlimleri kelâmî görüşleri dolayısıyla onu bid'atçı ve sapık olarak nitelemiş ve hadis ilminde sika olmadığını belirtmişlerdir.⁵³ Kelâmî fikirleri Cehm b. Safvân'ın fikirlerine benzediği için birçok kaynak Bişr'i Cehmiyye'den kabul etmiştir. Bazı kaynaklara göre de Mürcie'nin Merfsiyye fırkasının kurucusu olarak kabul edilmektedir.⁵⁴ Cehm b. Safvân'ın görüşlerini, onun takipçilerinden aldığına dair bilgiler mevcuttur.⁵⁵ Zira Cehm'in dönemine yetişememiştir.

O, birçok hadisçi tarafından tenkit edilmiştir. İbn Teymiyye onun Cehmiyye'nin kurucusu olduğunu söylemekte; İbn Fûrek (ö. 406/1015), Gazzâlî (ö. 505/1111), Râzî (ö. 606/1210), Cübbâî (ö. 303/916) ve Kâdi Abdulcebbâr (ö. 415/1025) gibi kelamcılarının düşüncelerinde etkili olduğunu düşünmektedir.⁵⁶ Osman b. Saîd ed-Dârimî, Cehmiyye'ye *Nakzu Osmân b. Saîd ed-Dârimî alâ Bişr el-Merîsî* adında bir reddiye yazmıştır. Başka bazı âlimler de onun Cehmî, zındık, mülhid, bid'atçı, kâfir olduğunu söylemektedirler.⁵⁷ Zehebî, bu iddialardan rahatsız olmalıdır ki, insaf sınırını aşmamak gerektiğini, bir bid'atten dolayı bir Müslüman'ın tekfir edilmesinin doğru olmadığını, Allah'a, Rasulü'ne ve âhiret gününe inanan bir insanın inkâr eden bir kimse ile bir tutulamayacağını ifade etmektedir.⁵⁸

Bişr, Kur'ân'ın mahlûk olduğuna dair inancı ile meşhur olmuştur. Bunun yanında ona göre, kulların fiillerinin yaratıcısı Allah'tır. Hidayet ve dalâlet, hayır ve şer Allah'ın takdirine bağlıdır.⁵⁹ Bu görüşü ile Bişr, ehl-i sünnet kelamına yakın durmaktadır. Kılavuz, Bişr'in renkli ve karmaşık bir fikir yapısına sahip olması ve herhangi bir mezhebe mutlak bağlanmaması sebebiyle pek çok cereyan tarafından

⁵¹ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 245.

⁵² Zehebî, *Siyer*, X, 200.

⁵³ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, I, 322, İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, II, 29.

⁵⁴ Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâîl, *Kitâbu makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfi'l-musallîn*, nşr. Helmut Ritter, en-Neşratü'l-İslâmiyye, Wiesbaden, 1980, 140.

⁵⁵ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, I, 322; İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, II, 29.

⁵⁶ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, V, 23.

⁵⁷ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, I, 323.

⁵⁸ Zehebî, *Siyer*, X, 202.

⁵⁹ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firâk*, s. 181.

dışlandığını, fakat görüşleri ile hadisçileri, kelamcılarını ve fıkıhçıları sürekli meşgul ettiğini ifade etmektedir.⁶⁰

Kanaatimizce, mezheplerin ve ilimlerin tam anlamıyla teşekkülünü tamamlamadığı dönemde bir kişinin fikirlerine bakarak onu belirgin bir mezhep veya fikir akımı ile tanımlamak doğru görünmemektedir. Kişi bir görüşü ile bir fikir akımına, başka bir görüşü ile başka bir gruba yakın olabilmektedir. Özellikle ilk dönemin fikir adamları için bir mezhep mensubiyetinden bahsetmek veya mensup olduğu mezhebin izini sürmek doğru bir yaklaşım olmamaktadır.

4.1.2. Cehmiyye'nin Temel Görüşleri

Kaynaklarda Cehmiyye mezhebinin kurucusu Cehm b. Safvân (ö. 128/745)'in *Allah'ın sıfatlarının ta'tîli ve halku'l-Kur'ân* görüşünü Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742'den aldığı belirtilmektedir. Fakat Cehmiyye'nin geçirdiği tarihi süreç, diğer önderleri, bunların birbirlerinden farklı veya aynı düşündüğü noktalar gibi bilgiler bulunmamaktadır. Cehmiyye mezhebinin temel prensipleri ile Cehm'in görüşleri tamamen aynı mıdır? Farklılaşmalar olmuş mudur? Bu soruların net cevaplarına ulaşılamamaktadır. Kaynaklarda üzerinde ittifak edilmiş bazı fikirler Cehmiyye'nin temel fikirleri olarak kabul edilebilir. Fakat bu kaynakların mezhebin kendi kaynakları olmayışı, verilen bilgilerle ilgili bazen şüphe uyandırmaktadır. Birçok fikir bağlamından kopararak alınmış ve mezhebin kendi açıklamaları nakledilmeden üzerine hüküm bina edilmiş olabilir. Şimdi Cehmiyye'nin fikirlerini kaynaklarda geçtiği şekliyle anlamaya çalışacağız. Bunlar şu şekilde sıralanabilir:

1. Allah'ın sıfatları konusundaki görüşleri: Allah Teâlâ, yaratıklara nispet edilen hay, âlim, semî⁶, basîr gibi sıfatlarla veya el, göz, yüz gibi lafızlarla tavsif edilemez.⁶¹ Zira bu, tenzîhe terstir. Bu şekildeki bir niteleme teşbîhe ve tecsîme yol açar, hâdis varlıklara benzemesine sebep olur. İlgili ayetlerin de te'vil edilmesi

⁶⁰ Kılavuz, Ahmet Saim, "Bısr b. Gıyâs el-Merîsî, Hayatı, Görüşleri ve İslam Düşünce Tarihindeki Yeri", s. 108.

⁶¹ Malatî, Abdurrahman, *et-Tenbih ve'r-red alâ ehli'l-ehvâi ve'l-bida'*, thk. Zâhid el-Kevserî, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kâhire, 1428/2007, s. 105-107, 117.

gerekir. Allah'a hâlik, fâil ve kâdir denebilir çünkü bu özellikler hâdis varlıklarda yoktur; sadece Allah Teâlâ'da vardır.⁶² Yüce Allah'ın ilminin hâdis olduğu gibi, onun kelamı da hâdistir; Allah Teâlâ bu kelamı söyleyen olarak adlandırılmaz.⁶³

Allah Teâlâ *arş* gibi bir mekân ve cihete de nispet edilemez.⁶⁴ O, her yerdedir. İstivâ ve *nüzûl* ayetleri mecâzî olarak anlaşılır. İstivâ, istilâ yani 'Allah'ın *arşa* hâkim olması' anlamına gelir.⁶⁵ Allah, zihinde canlanan tüm şekillerden münezzehtir olduğu için Allah'a 'şey' de denilemez.⁶⁶

2. Kelâmullah ve Kur'an'la ilgili görüşleri: Kelâm sıfatı hâdis varlıklara ait bir özelliktir. Konuşmak; ağız, dişler, dil gibi organlarla yapılır. Allah yaratıklara benzemekten münezzehtir. Allah, konuşmamıştır ve konuşmayacaktır.⁶⁷ Musa ile de konuşmamıştır.⁶⁸ Bu düşüncenin bir uzantısı olarak da Kur'an yaratılmıştır.

3. Rü'yetullah ile ilgili görüşleri: Allah Teâlâ'nın dünyada ve âhirette görülmesi mümkün değildir.⁶⁹ Hiçbir zaman da görülemeyecektir. Çünkü "*Gözler onu idrak edemez*" ayeti⁷⁰ bunun delilidir.

4. İman konusundaki görüşleri: İman ma'rifet yani Allah'ı bilmektir, küfür ise Allah'ı bilmemektir.⁷¹ İman, Allah, peygamber ve ondan gelen bütün haberler hususunda kişide kesin bir bilginin meydana gelmesidir. Dil ile ikrar ve organlarla amel imandan değildir. Dil ile inkâr - takiyeye zorunluluğu olmasa bile- kişiyi kâfir yapmaz. Zira marifet inkâr ile yok olmaz. İmanda artma ve eksilme olmaz. Dolayısıyla iman ehli arasında bir derece farklılığından söz edilemez.⁷²

⁶² Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firâk*, s. 161.

⁶³ Eş'arî, *Makâlât*, s. 280.

⁶⁴ Malatî, *et-Tenbîh*, s. 91-92.

⁶⁵ Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 112.

⁶⁶ Eş'arî, *Makâlât*, s. 280.

⁶⁷ Malatî, *et-Tenbîh*, s. 112-113.

⁶⁸ Malatî, *et-Tenbîh*, s. 115.

⁶⁹ Malatî, *et-Tenbîh*, s. 103.

⁷⁰ Enâm, 6/103.

⁷¹ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firâk*, 161; Eş'arî, *Makâlât*, s. 141, 279.

⁷² Eş'arî, *Makâlât*, s. 132.

5. Cennet ve cehennem ile ilgili görüşleri: Hiçbir varlık ebedî ve ezelf olamaz. Dolayısıyla cennet ve cehennem de son bulacaktır, yok olacaktır.⁷³

6. Kabir azabı, münker-nekir⁷⁴ arş,⁷⁵ haşr, mîzân,⁷⁶ sırat,⁷⁷ şefaaf,⁷⁸ ölüm meleđi⁷⁹ yoktur.

7. İnsan iradesi ile ilgili görüşleri: Tüm fiillerin yaratıcısı Allah'tır. Fâil de Murîd de O'dur. İnsana özel bir iradeden bahsetmek mümkün değildir. İnsanın fiilleri sadece mecâzi olarak kendisine nispet edilmiştir.

Bazı müellifler Cehmiyye'yi görüşlerine göre bir takım alt gruplara ayırmışlardır. Malatî (ö. 377/987), Cehmiyye'yi sekiz, İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) on iki grupta incelemektedir.⁸⁰ Üç müellifin de Cehmiyye'yi ayırdığı firkalara baktığımızda grupların çoğunun isminin ve fikirlerinin birbirleriyle örtüşmediğini görürüz. Ayrıca grupların bazılarının görüşlerinin mezhebin genel fikirlerine aykırı olduğu da dikkat çekmektedir.

4.1.3. Cehmiyye ve Mu'tezile İlişkisi

Cehmiyye düşüncesinden en çok etkilenen mezhep Mu'tezile'dir. Mu'tezile hem yöntem hem de düşünce açısından etkilenmiş görünmektedir. Cehmiyye'yi ayıran en temel yöntem olan nasları anlamada aklın kullanılması ve gerektiğinde nasları te'vil metodu Mu'tezile'de de görölmektedir. Cehm'in sıfatlar, *halku'l-Kur'ân*, *rü'yetullah*, naklî bilgidен önce aklî bilginin zorunluluğu hakkındaki bazı görüşlerinin Mu'tezile'nin fikirlerinde devam ettiğini bilmekteyiz.⁸¹

⁷³ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firâk*, 161; Eş'arî, *Makâlât*, s. 279; Malatî, *et-Tenbîh*, s. 119.

⁷⁴ Malatî, *et-Tenbîh*, s. 109.

⁷⁵ Malatî, *et-Tenbîh*, s. 91.

⁷⁶ Malatî, *et-Tenbîh*, s. 99.

⁷⁷ Malatî, *et-Tenbîh*, s. 99.

⁷⁸ Malatî, *et-Tenbîh*, s. 116.

⁷⁹ Malatî, *et-Tenbîh*, s. 108.

⁸⁰ Aselî, *Cehm b. Safvân ve mekânetühû fi fikri'l-İslâmî*, s. 190, 200.

⁸¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 115; Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, I, 276.

Neşşâr, Horasan'da Sümeniyye ve Mani dinlerinden birçok Hint mezhebi ve Seneviyye mezhebi mensubunun, İslam dinine karşı var güçleriyle mücadele verdiklerinde bütün bu saldırıları göğüsleyenin Cehm b. Safvân olduğunu söylemektedir. Cehm b. Safvân bunlarla tartışırken aynı zamanda cedel ilminin usûlünü (metodolojisini) de ortaya koymaya çalışıyordu. Cehm'in mücadelesi sonucu değişik dinlere mensup pek çok kişi Müslüman olurken, diğer taraftan Mu'tezile'nin imamları da aynı yolu izlemiş; buralara davetçiler göndererek Cehm'in görevini üstlenmişlerdir. Mu'tezile, Cehmiyye'nin düşünceleriyle beslenmiş ve tanınmıştır.⁸²

Hansu, muahhar kaynaklarda kullanılan Cehmiyye isminden “sıfatları te'vil edenlerin” kastedildiğini, dolayısıyla Hanbelîlere ait eserlerde geçen Cehmiyye tabirinden Mu'tezile'nin de kastedildiği değerlendirmesinde bulunmaktadır.⁸³ Güdekli ise ashâbü'l-hadîsin aslında kime ve neye itiraz ettiğini şöyle özetlemektedir:

Bir ekol olarak ortaya çıktıktan sonra Mu'tezile kelamı, gerek yönetsel gerekse de içeriksel olarak büyük bir eleştiri süreci ile karşı karşıya kaldı. Bu karşı çıkışı sergileyenlerin içinde ashâbü'l-hadîs olarak bilinen Ahmed b. Hanbel, Dârimî, Buhârî gibi âlimler geliyordu. Onlar yazdıkları reddiyelerde Mu'tezile'nin teolojii inşasında akla verdiği rolü uygun bulmadılar. Bu bağlamda ashâbü'l-hadîsin kelam eleştirisinin temelinde akaidin aklen tesis edilemeyeceği düşüncesi yatıyordu. Çünkü onlar tanrı hakkında konuşmaya imkân veren tek kaynağın naslar olduğu ve dini hakikatin insanın aklî idrak ve tasavvurunu aştığı kanaatindeydiler. Böylece Selef âlimleri nasların içeriklerine sıkı sıkıya bağlı, aklî te'villere pek olanak vermeyen bir temel üzerinde dönemin teolojik sorunlarıyla ilgilenerek nas merkezli bir akaid/teoloji faaliyeti yürüttüler.⁸⁴

Cemaleddin el-Kâsımî (1866-1914), Cehmiyye'nin tarihte kaybolup gittiğinin sanıldığını, hâlbuki müntesiplerinin sayısı milyonlara ulaşan Mu'tezile'nin onun bir kolu olduğunu söylemektedir.⁸⁵ Hatta Kâsımî, Cehmiyye'nin fikirlerinden etkilenmenin sadece Mu'tezile ile sınırlı kalmadığını, Eş'arîyye'den müteahhir kelamcılarının birçok meselede Cehmiyye mezhebine döndüklerini; bu meseleyi

⁸² Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, II, 146-147.

⁸³ Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, s. 63-64.

⁸⁴ Güdekli, Hayrettin Nebi, “Kelam İlminin Teşekkülü”, *İslam Düşünce Atlası* içinde, ed. İbrahim Halil Üçer, Konya Büyük Şehir Belediyesi Yay., İstanbul, 2017, I, 163.

⁸⁵ Kâsımî, *Târîhu'l-Cehmiyye*, s. 9; Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, II, 93.

mütebahhir kelimcilerin iyi bildiğini ifade etmektedir.⁸⁶ Fakat görebildiğimiz kadarıyla Mu'tezile, bu yakınlığı ve etkilenmeyi kabul etmemektedir.⁸⁷ Belki de bu durum, Cehmiyye kavramının zamanla olumsuz anlamlar yüklenerek yıpranmasından kaynaklanmaktadır. *Mihne* döneminin siyasi erkini ardına alan Mu'tezile'yi eleştirmek isteyenler bunu Cehmiyye üzerinden yapmaktadır.

Mesela Ahmed b. Hanbel, Kur'ân'a mahlûk diyen, herkesi Cehmî olarak tanımlamaktadır.⁸⁸ Mu'tezile de bu düşünceleri kabul etmektedir. Dolayısıyla aslında Ahmed b. Hanbel'in reddiyesinin muhatabı aynı zamanda Mu'tezile'dir, belki de hakîkî muhatabı Mu'tezile'dir diyebiliriz. Sadece Ahmed b. Hanbel değil diğer reddiye müelliflerinde de bu durumu görebiliriz. Bu kitapların görünen muhatabı Cehmiyye iken, gizli muhatabı Mu'tezile'dir. Daha doğru bir ifade ile aslında nasları yorumlamada aklı, müteşâbihi anlamada te'vil metodunu kullanan herkestir. Dolayısıyla Cehmî kelimesi bu tanımları kapsayan herkes için bir eleştiri ve yer yer hakaret ifadesi gibi görünmektedir.

4.2. Ashâbü'l-hadîs

Araştırmamızın konusunu teşkil eden Cehmiyye'ye reddiye olarak yazılan eserlerin müelliflerinin ashâbü'l-hadîs olarak anılan grupta temerküz ettiğini görmekteyiz. O dönemi ve söz konusu reddiyeleri daha iyi anlayabilmek için ashâbü'l-hadîs kavramını incelemek gerekmektedir.

Ehl-i hadîs, sâhibü'l-hadîs, ehl-i eser, ehl-i ilim, Selef olarak da karşımıza çıkan ashâbü'l-hadîs kavramı sahâbe döneminden itibaren kullanılmaktadır. Ebû Saîd el-Hudrî (r.a.) rivayeti, bize ehl-i hadîs kullanımının ne kadar eski olduğu hakkında bilgi vermektedir. Bu rivayete göre; Ebû Saîd el-Hudrî gençleri görünce onlara şöyle der: “Merhaba ey Rasûlullah (a.s.)’ın varisleri! Rasûlullah (a.s.) sizlere mescitlerde

⁸⁶ Kâsımî, *Târîhu'l-Cehmiyye*, s. 9; Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 93.

⁸⁷ Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 133.

⁸⁸ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, I-II, thk. Muhammed b. Saîd, Dâru İbni'l-Kayyim, Demmâm, 1406/1986, I, 164.

yer açmayı ve hadisleri öğretmemizi vasiyet etti. Siz bizim halefimiz ve bizden sonra gelen *ehl-i hadîssiniz*.”⁸⁹

Sonraki dönemlerde bu kavram, hadis öğrenme ve öğretme işiyle ilgilenen, hadise göre amel etmeye çalışan kimseleri ifade etmiştir.⁹⁰ Zaman içinde, kullanan kişiye göre farklılık arz etse de ashâb’l-hadîs, hadisleri yorumla tabi tutmaktan kaçınan, kıyasa başvurmadan hoşlanmayan, aklî ilimlerden ziyade naklî ilimlerle meşgul olan kimseler olarak tanımlanmıştır.⁹¹ Ehl-i hadîs ile ashâb’l-hadîs tabirleri birbirlerinin yerine kullanılmıştır.⁹²

Ehl-i hadîs ve ehl-i re’y, birbirlerine zıt olarak kullanılan iki kavramdır. Bu tabirlerin kapsam ve kullanım alanı; hadis ve re’y kelimelerine verilen anlamla, karşıt görülen grubun metot ve fikirleriyle, dönemin şartlarıyla yakın bağlantı içinde olmuştur.⁹³ Ehl-i re’y tabirleriyle bazen fıkıhçılar, bazen de kelamcılar kastedilmektedir. Fıkıhçılar ve kelamcıların hadisçiler karşısındaki ortak özellikleri nasları yorumlamada akli kullanmaları ve re’ye önem vermeleridir.

Şehristânî, müctehidleri ashâb’l-hadîs ve ashâb’r-re’y olarak iki grupta mülâhaza etmektedir. Ona göre üçüncü bir grup yoktur. Ashâb’l-hadîs; Mâlik, Şâfiî, Süfyân es-Sevrî, Ahmed b. Hanbel, Dâvûd ez-Zâhirî; ashâb’r-re’y ise; Ebû Hanîfe ve arkadaşlarıdır.⁹⁴ Ahmed b. Hanbel’in *mihne* karşısında gösterdiği direniş onu ashâb’l-hadîs içinde önemli bir konuma getirmiştir.

Kavramın etkilendiği hususlardan biri de tarihte yaşanmış olan *mihne* olayı⁹⁵ yani *halku’l-Kur’ân* meselesine dair tartışmalardır. *Mihne*, “Kur’ân mahlûktur”

⁸⁹ Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin, *Şü’abü’l-îmân*, , thk. Abdülali Abdülhamîd Hâmîd, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad, 2003, III, 249; Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü ashâbi’l-hadîs*, thk. Mehmed Saîd Hatipoğlu, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1971, s. 22.

⁹⁰ Aydınli, Abdullah, “Ehl-i hadîs”, *DİA*, X, 507.

⁹¹ Şehristânî, *el-Milel*, I, 362; Aydınli, Abdullah, “Ehl-i hadîs”, *DİA*, X, 507.

⁹² Bu kavramların ilk dönemlerden itibaren kullanımlarına dair ayrıntılı bilgi için bk. Kırbasoğlu, Hayri, *Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları*, Otto yay., 1. Baskı, Ankara, 2011, s.19-31.

⁹³ Ögüt, Salim “Ehl-i hadîs”, *DİA*, X, 509.

⁹⁴ Şehristânî, *el-Milel*, I, 361-362; Aydınli, Abdullah, “Ehl-i hadîs”, *DİA*, X, 509.

⁹⁵ Mihne; Abbasi halifesi Me’mun’un hilafetinin son dönemlerinde Bizans’a sefere çıktığı bir zaman diliminde, Bağdat’taki vekili İshak b. İbrahim’e gönderdiği mektuplarla fiili olarak başlayan; Mu’tasım ve Vâsık dönemlerinde devam eden; Mütevekkil’in 232/846 yılında halife olmasıyla da

görüşünde olan Mu'tezile ile "Kur'ân mahlûk değildir" diyen Ahmed b. Hanbel ve taraftarları arasındaki görüş farklılıkları sebebiyle vukû bulmuştur. Bu süreçte, ashâbü'l-hadîs kavramı Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarına verilen bir isme dönüşmüştür. Onları tanımlayan en önemli unsurlardan biri, "Kur'ân mahlûk değildir" görüşünü savunmak olmuştur.

Mesela Ebû Zür'a er-Râzî (ö. 264/878) ve Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890) gibi hadisçiler "Kur'ân mahlûktur" diyenleri ve bu kişilerin kâfir olduklarında şüpheye düşenleri tekfir etmekte; Kur'ân'ın yaratılmışlığı konusunda görüş beyan etmeyen veya Kur'ân'ı telaffuzun yaratılmış olduğunu söyleyenlerin ise Cehmî olduklarına inanmaktadırlar.⁹⁶ Mesele sadece hadisçiler ile kelamcılar veya fıkıhçılar arasında kalmamıştır. İbn Kuteybe *halku'l-Kur'ân* meselesi yüzünden hadisçilerin bile birbirlerini eleştirdiklerini, hatta küfürle itham ettiklerini belirtmiştir.⁹⁷

Ne yazık ki Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığına dair olan bu tartışma sınırlarını aşmış, insanların Müslüman olup olmadıkları, hadis rivayetinde sika olup olmadıkları gibi durumlarda bir ölçü olarak kabul edilmeye kadar varmıştır. Ebû Gudde mesele ile ilgili şu değerlendirmeleri yapar:

İmam Ahmed b. Hanbel'in (241/855) Kur'ân-ı Kerim'in mahlûk olduğunu söylemeye zorlanmasıyla başlayan *halku'l-Kur'ân* meselesi, zamanla ilmi tartışma konusu olmaktan çıkıp adeta hadislerin ve isnadların zayıflıkla ithamına yol açan cerh ve tadil sebeplerinden biri haline gelmiştir. Öyle ki, âlimler, muhaddisler, kadılar, gayet sağlam sika raviler, *halku'l-Kur'ân* meselesinde görüşünü açıklamayıp tevakkuf ettiği veya ifrad ve tefride kaçmadan hakikati söylediği için cerh olunmuştur. Cerh ve tadil kitaplarında, bu türlü cerhe ait çok sayıda misaller bulunmaktadır. Öte yandan, bu mesele bazı insanların düşmanlarına karşı haksız ve ölçüsüzce kullandıkları bir intikam ve iftira vasıtası olmuştur. Şöyle ki, bir âlime kızan onu cerh edip zamanın Ehl-i Sünnet ölçülerine göre elde ettiği halk itimadını sarsmak için "Kur'ân-ı Kerim mahlûktur" demekle itham etmiştir. Bu itham

tedrici olarak son bulan sürecin adıdır. (*Mihne Süreci ve İslâmî İlimlere Etkisi*, ed. M. Mahfuz Söylemez s. 7).

⁹⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr, *İctimâu'l-cüyûşi'l-İslâmiyye alâ harbi'l-Muattıla ve'l-Cehmiyye*, thk. Zâid b. Ahmed en-Nüşeyrî, Dâru'l-âlemi'l-fevâid, Cidde, t.y., s. 351; Hüseyin Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, s. 277.

⁹⁷ İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim, *el-İhtilâfî fi'l-lafz ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Mektebetü'l-Ezheriyye, 1422/2001, s. 9; Hansu, Hüseyin, *Mu'tezile ve Hadis*, s. 302.

ölçüsü öylesine geniş tutulmuştur ki, zamanla Buhârî, Yahyâ b. Maîn, Ali b. el-Medinî, Yezîd b. Hârûn, Züheyr b. Harb gibi hadis ilminde meşhur olmuş değerli hadisçilere kadar varmıştır.⁹⁸

O halde ehl-i hadîs, Ahmed b. Hanbel'in işkence gördüğü *mihne* dönemine kadar Selef ulemâyı kapsayan genel bir anlayışken, *mihne* sonrası daha çok Ahmed b. Hanbel taraftarlarının, ilerleyen zamanlarda da Hanbelîlerin adı olmuştur diyebiliriz.

4.2.1. Ashâbü'l-hadîsin Temel Görüşleri

Ashâbü'l-hadîsten olan âlimler gerek Cehmiyye'ye yazdıkları reddiyelerde, gerekse diğer kitaplarında tartışmalı meselelerden kaçınmaya çalışmışlar, zaruret olduğuna inandıkları durumlarda görüşlerini izah etmişlerdir. Bu görüşleri kısaca şöyle sıralayabiliriz:

1. Allah'ın sıfatları konusundaki görüşleri: Allah'ın isimleri sıfatlarından farklı değildir. Allah görür, bilir, işitir. Ayetlerde geçtiği üzere keyfiyetni bilmediğimiz bir şekilde iki eli, yüzü ve iki gözü vardır.⁹⁹
2. Kelâmullah ve Kur'ân'la ilgili görüşleri: Kur'ân Allah kelamıdır ve yaratılmamıştır.¹⁰⁰
3. Rü'yetullah ile ilgili görüşleri: Mü'minler âhirette Allah'ı bulutsuz bir gecede dolunayı gördükleri gibi görecektir.¹⁰¹
4. İman konusundaki görüşleri: İman söz ve ameldir, artar ve eksilir.¹⁰²
5. Cennet ve cehennem ile ilgili görüşleri: Cennet ve cehennem haktır ve ebedîdir¹⁰³ ve yaratılmıştır.¹⁰⁴

⁹⁸ Ebû Guddê, Abdulfettâh, "Halk-ı Kur'ân Meselesi", trc. Müctebâ Uğur, *AÜİFD*, sy. 20, s. 310-311; Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, s. 302.

⁹⁹ Ahmed b. Hanbel, *er-Red*, 209-212; İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, 23; Dârimî, *Nakz*, II, 828; Siczî, *Risâle*, 173-174, 191; Eş'arî, *Makâlât*, 290.

¹⁰⁰ Kinânî, *el-Hayde*, 61-62; İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, 38-40; Dârimî, *er-Red*, 352; Eş'arî, *Makâlât*, 292.

¹⁰¹ Ahmed, *er-Red*, 259-264; İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, 26-27; Dârimî, *er-Red*, 199-201; Eş'arî, *Makâlât*, 292.

¹⁰² Abdullah b. Ahmed, *es-Sünne*, I, 173; Hallâl, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Hârûn b. Yezîd, *es-Sünne*, thk., Atıyye ez-Zehrânî, Dârü'r-Râye, Riyad, 1989, III, 582; Eş'arî, *Makâlât*, 293.

6. Allah'ın ilmi ile ilgili görüşleri: Allah kullarının ne yapacağını önceden bilir. Daha onlar dünyaya gelmeden ne yapacaklarını ezeli ilmiyle takdir etmiştir.¹⁰⁵

Ana hatlarıyla özetlediğimiz bu görüşler dayandıkları deliller ile birlikte ilerleyen bölümlerde izah edilecektir.

4.2.2. Ashâbü'l-hadîsin Yöntemi

Ehl-i hadîs, hakkında ayet ve hadis olmayan konularda konuşmanın doğru olmadığı düşüncesindedir. Hakkında nas bulunan hususlarda te'vil yapmanın yanlış olduğu fikrindedirler. Çünkü yapılan her bir te'vil zan içerir ve kat'î bilgi değildir. Selef adıyla da bilinen ashâbü'l-hadîs ekolünün yöntemleri yedi maddede özetlenebilir:

Takdîs: Allah'ı şanına uygun olmayan şeylerden ve O'nu cisme benzetecek tasvirlerden uzak durmak.

Tasdîk: Kur'ân'da ve hadislerde geçen sıfat ve isimleri Allah ve Rasûlü nasıl tavsif etmişse o şekilde kabul etmek.

Aczi İtiraf: Müteşâbih ayetlerin bilinemeyeceğini itiraf etmek.

Sükût: Müteşâbihâta dalmamak, manasını sormamak ve bu konuda soru sorana cevap vermemek.

İmsâk: Müteşâbihât hususunda te'vilden sakınmak.

Keff: Müteşâbihât ile kalben bile meşgul olmamak.¹⁰⁶

¹⁰³ Ahmed, *er-Red*, 327-328; Buhârî, *Halk*, II, 20-21; Eş'arî, *Makâlât*, 290.

¹⁰⁴ İbn Huzeyme, *et-Tevhîd*, II, 881; Eş'arî, *Makâlât*, 296; İbn Batta, *el-İbâne*, II, 557; Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, 589.

¹⁰⁵ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, 18; Dârimî, *er-Red*, 256; Eş'arî, *Makâlât*, 296.

¹⁰⁶ Öz, Mustafa, *Başlangıçtan Günümüze Mezhepler Tarihi*, 412; Özervarlı, M. Sait, "Selefiyye", *DİA*, XXXVI, 401.

Bu esasları Cehmiyye'ye reddiye yazan müelliflerin meselelere yaklaşımında görmekteyiz. Mesela Buhârî, Kur'ân'la ilgili "Kur'ân ancak Allah'ın bir sıfatı olarak ele alınır. Zira o Cebbâr'ın kelimidir. Onunla kullarına konuşmuştur. Nebi (a.s.)'den gelen Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğuna ve onun emrinin yaratmasından önce olduğuna dair haberler tevatür etmiş ve bu hususu da kitabı -Kur'ân- ile dile getirmiştir"¹⁰⁷ demektedir. Buhârî, Kur'ân ile ilgili açıklamalarında nassın asıl olduğuna vurgu yapmaktadır. Allah'ın bir sıfatı olan kelâm ile ilgili soru sorulmasının doğru olmadığını ifade etmektedir. Yine o, bir mesele ile ilgili karışıklığa düşüldüğünde o hususu bilene havale etmek gerektiğini belirtmektedir.¹⁰⁸

Dârimî, Rasûlullah'ın Allah ve Kur'ân'la ilgili konularda fikir beyan etmekten sakındırdığını, selefın de bu konularda kendi görüşlerini ifade etmekten kaçındığını söylemektedir.¹⁰⁹ İbn Kuteybe ise Allah'ın, sıfatları hususunda aşırı gitmekten nehyettiğini, hiç kimsenin O'nun zatı ve sıfatları ile ilgili "nasıl, nasıl güç yetirdi, nasıl yarattı" gibi soruları sorma hakkı ve bu konularda düşünme sorumluluğunun bulunmadığını ifade etmektedir. İbn Kuteybe, inanca dair konularda en doğru duruşun güvenilir yolla gelen habere inanmak olduğunu belirtmektedir. O, *ru'yet, tecellî, arş, nefis, istivâ, nüzûl* ve *yedeyne* naslarda geçtiği şekilde inanılması gerektiğini, keyfiyetini sorgulamanın ve bir bilgi gelmemiş olan konularda kıyas yapmanın doğru olmadığını söylemektedir.¹¹⁰

Fakat ne olmuştur da ehl-i hadîs itikada dair konularda konuşmanın doğru olmadığını düşünmesine rağmen bu alanda eserler yazmıştır? Sadece Cehmiyye'ye yazdıkları reddiyeler bile başlı başına bir koleksiyon oluşturmaktadır. Dârimî buna Allah'ın sıfatları ta'tîl ve te'vil edilmişse bütün Müslümanlara artık bu konuda konuşmanın vacip olduğunu söyleyerek cevap vermektedir.¹¹¹ O, "Muarız"¹¹²

¹⁰⁷ Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl, *Halku ef'âli'l-ibâd ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve ashâbi't-ta'tîl*, thk. Fahd b. Süleymân el-Fehîd, Dâru Atlasi'l-Hadrâ, Riyad, 1425/2005, II, 112.

¹⁰⁸ Buhârî, *Halk*, II, 120.

¹⁰⁹ Dârimî, Ebû Saîd Osmân b. Saîd, *Kitâbü'r-red ale'l-Cehmiyye*, thk. Ahmed b. Ali b. Müsennâ, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1437/2016, s. 62.

¹¹⁰ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, 34.

¹¹¹ Dârimî, Ebû Saîd Osmân b. Saîd, *Nakzu'l-İmâm Ebî Saîd Osmân b. Saîd ale'l-Merîsiyyi'l-Cehmiyyi'l-anîd fî me'ferâ ala'llahi azze ve celle mine't-tevhîd*, I-II, thk. Reşîd b. Hasen el-Elmaî, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1418/1998, II, 526.

fikirlerini yaymaya başlamasaydı bu meselelerde konuşmayacağını,¹¹³ fakat insanları uyarma görevinden dolayı kendini yazmaya mecbur hissettiğini ifade etmektedir.¹¹⁴

Ehl-i hadîs, muhaliflerinin fikirlerinin yayılmasından endişe ettikleri için cevap verdikleri şahısların isimlerini ve eserlerinin isimlerini gizlemişler, onların fikirlerini naklederken yayılma korkusu ile ayrıntıya girmeden kısaca ifade yoluna gitmişlerdir.¹¹⁵

Yâsir b. Mâtır, kelamı sakıncalı ve zarûrî olmak üzere iki kısımda mütâlaa etmek gerektiğini, Cehmiyye'nin sakıncalı kısma daldığını fakat ehl-i hadîsin konuştuğu alanın zarûrî kelam olduğunu belirtmektedir.¹¹⁶

Verdiğimiz bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla ehl-i hadîs başlangıçta itikada dair bazı meselelerde susmayı tercih etse de Cehmiyye'nin ortaya çıkışı ve fikirlerini yaymaya başlamasından sonra onlara cevap verme ihtiyacı hissetmiştir. Bu sebeple onlara reddiye amaçlı eserler yazmışlardır. Meseleleri izah ederken ayet, hadis, sahâbe ve tâbiûndan nakledilenler ile cevap verme yoluna gitmeye çalışmışlardır. Yazdıkları eserlerde ehl-i hadîsin yöntemlerinden çoğunlukla ayrılmamışlardır.

¹¹² Muâriz, Dârimî'nin *Nakz* isimli eserini görüşlerine reddiye yazdığı ve ismini vermek istemediği kişidir. Onun kim olduğu hakkında bilgi vermemiş, eserinde onu "Muarız" olarak isimlendirmiştir.

¹¹³ Dârimî, *Nakz*, I, 142.

¹¹⁴ Dârimî, *er-Red*, s. 62.

¹¹⁵ Birkaç örnek için bk. Buhârî, *Halk*, II, 8; Dârimî, *er-Red*, s. 71-72; a. mlf., *Nakz*, II, 507, 527.

¹¹⁶ Yâsir b. Mâtır el-Matrafi, *el-Kelâmü'l-akâidî -Osmân b. Saïd ed-Dârimî mücâdilen an ehli'l-hadîs*, Merkezü Nemâ li'l-buhûs ve'd-dirâsât, Beyrut, ty. s. 33.

BİRİNCİ BÖLÜM
CEHMIYYE'YE REDDIYE LİTERATÜRÜ

Allah'ın sıfatları ve *halku'l-Kur'ân* meselesi hicri ilk asırlarda tartışılmaya başlanmıştır. Ashâbü'l-hadîs ile kelamcıların bu konulara yaklaşımları farklılık arz etmektedir. Mu'tezilî ve Cehmî görüşün devlet yönetiminde etkin olduğu Abbasi halifelerinden Me'mûn (ö. 218/833), Mu'tasım (ö. 227/842) ve Vâsık (ö. 232/847) dönemlerinde *mihne* hadisesi yaşanmış, başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere birçok âlim görüşlerinden dolayı ağır baskı altına alınmıştır.

Halife Mütevekkil (ö. 247/861) yönetime geldikten bir müddet sonra hadisçileri huzuruna davet etmiş, onlara hediyeler takdim etmiştir. Çağırdığı hadisçilerden Mu'tezile ve Cehmiyye'nin görüşlerine reddiye olacak nitelikteki hadisleri ve *ru'yet* konusundaki rivayetleri aktarmalarını özellikle istemiştir. Bu hadisçilerden bazıları için il merkezlerinde halka hitap edebilecekleri kürsüler tahsis etmiş, söz konusu kürsülerden anlatılan hadis derslerine on binlerce insan katılmıştır.¹¹⁷

Belki de bu teşvikler etkisiyle olsa gerek hadis tarihinde Cehmiyye'ye reddiye olarak yazılmış birçok eser bulunmaktadır. Bunların bir kısmı günümüze kadar ulaşmış, bir kısmı ise maalesef ulaşamamıştır. Bu bölümde tespit edebildiğimiz eserlerden günümüze ulaştığı bilinenler, müelliflerinin vefat tarihine göre tanıtılmıştır. Günümüze ulaştığı bilinmeyenler hakkında da birçok kaynak taranarak bilgi toplanmaya çalışılmıştır.

Öncelikle eserlerin müellifleri hakkında kısa bilgiler verilecek, daha sonra tanıtılan kitabın baskıları, müellife aidiyeti, eseri yazma sebebi, muhtevası, müellifin uslubu gibi hususlar beyan edilecektir. Bu sayede hadis tarihinin ilk beş asrında Cehmiyye'ye yönelik yazılmış reddiye literatürünü tanıma ve söz konusu literatür hakkında değerlendirme imkânı elde edilmiş olacaktır.

¹¹⁷ İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali, *el-Muntazam fî târihi'l-ümem ve'l-mülük*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ ve Mustafa Abdülkâdir Ata, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1412/1992, XI, 207.

1. GÜNÜMÜZE ULAŞAN REDDİYELER

1.1. Abdülazîz Kinânî (ö. 240/854), *el-Hayde*

Eserin müellifi Abdülazîz b. Yahyâ el-Kinânî el-Mekkî'dir. Doğum tarihi bilinmemektedir. İmam Şâfiî (ö. 204/820)'den fıkıh tahsil etmiş ve onunla Yemen'e gitmiştir. Kaynaklarda pek çok eserinin bulunduğu söylenmekte fakat birçoğunun ismi zikredilmemektedir. Bişr el-Merîsî (ö. 218/833) ile aralarında geçen münazarayı anlatan *el-Hayde* isimli eseri bunlardan biridir.¹¹⁸

Kitap, Abdülazîz Kinânî'nin Abbâsî halifesi Me'mûn (ö. 218/833)'un huzurunda ve hakemliğinde Bişr b. Gıyâs el-Merîsî (ö. 218/833) ile aralarında geçmiş olan Kur'ân'ın yaratılmışlığı meselesine dair bir ilmî münâzarayı konu edinmektedir. Kinânî'nin verdiği bilgiye göre gerçekleştirilen münazaranın kitap haline getirilmesi hususunda çevresindekilerin istekleri çoğalmıştı.¹¹⁹ Müellif de bu istekleri geri çevirememiş ve *el-Hayde*'yi kaleme almıştır. “Hayde” tartışma sırasında cevap veremeyen muhatabın konuyu saptırması, alakasız bir şekilde cevap vermesi anlamına gelmektedir. Abdülazîz Kinânî eserinde “hayde”nin ne olduğunu muhataplarına bir örnekle anlatmaktadır. İbrahim (a.s.), putlara tapan kavmine “Onlara yalvardığımızda sizi işitiyorlar mı yahut size fayda veya zararları dokunur mu?”¹²⁰ dediğinde kavmi tam bir cevap verememişti. Eğer “Evet, putlar bizi duyuyorlar” derlerse yalanları ortaya çıkacak, “Hayır, bizi duymuyorlar” derlerse de inançlarındaki saçmalığı kabul etmiş olacaklardı. İbrâhim (a.s.)'in sorusuna tam karşılık veremeyen halk, meseleyi saptırarak “Hayır, ama biz babalarımızı böyle yaparken bulduk”¹²¹ şeklinde cevap verdiler. Bu cevap İbrahim (a.s.)'in sorusunun

¹¹⁸ Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, X, 449; Mizzî, Ebû'l-Haccâc Yusuf b. Abdirrahmân, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980, Beyrut, XVIII, 221; Sübkî, Tacüddîn Abdülvehhâb b. Takiyyüddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî ve Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Dâru Hicr, Kahire, 1413/1992, II, 144; Erdoğan, Mehmet, “Kinânî, Abdülazîz b. Yahyâ”, *DİA*, XXVI, 32.

¹¹⁹ Kinânî (ö. 240/854 [?]), Abdülazîz b. Yahyâ, *el-Hayde ve 'ntisâri'l-menheci's-selefi*, Mektebetü't-Tev'iyeti'l-İslâmiyye, Mısır, t.y., s. 65.

¹²⁰ Şuarâ, 26/72-73.

¹²¹ Şuarâ, 26/74.

cevabı değildi. Kinânî işte bu örnekte olduğu gibi muhatabın sorulan sorudan neyin kastedildiğini anladığı halde cevap veremeyip şaşakalması ve devamında alakasız cevaplar vererek konuyu saptırmaya çalışmasını “hayde” olarak tanımlamaktadır.¹²² Eserine bu ismi koyarak muhalifi Bişr el-Merîsî’nin yapılan münazara esnasında kendisinin sorularına cevap veremediğini ve konuyu saptırdığını kastetmiş olmalıdır.

El-Hayde ilk olarak 1325/1907 yılında Kâhire’de bir mecmûa içinde yayımlanmıştır. Diğer bir basımı Cemîl Salîba tarafından tahkîk edilerek Dımeşk’te 1384/1964 yılında yapılmıştır. Buna ilaveten Ali b. Muhammed el-Fakîhî tahkiki ile Medîne’de 1415/1994 yılında tekrar neşredilmiştir. Ayrıca Muammer Esen, *Kelâmullah Tartışmaları ve el-Hayde* isimli çalışmasında *el-Hayde*’yi Türkçeye tercüme etmiştir.¹²³

Kinânî, eserine içinde bulunduğu dönemle ve kendi hisleriyle ilgili bilgi vererek giriş yapar. Bu bilgiler söz konusu dönemi anlamak bakımından bizim için son derece önemlidir. Kinânî, Mekke’de yaşamaktadır. Kendisine Bağdat’ta “Kur’ân’ın mahlûk olduğu” düşüncesine sahip olan Bişr el-Merîsî’nin dönemin halifesi olan Me’mûn’u etkisi altına aldığı ve düşünceleriyle halkın kafasını karıştırdığına dair bazı bilgiler ulaşmıştır. İnsanlar Bişr el-Merîsî ile tartışmaktan gerek ilmi açıdan gerekse de siyasi baskı sebebiyle çekinmektedir. Kinânî’nin anlattığına göre bu öyle bir hal almıştır ki Müslümanlar evlerinden çıkmaktan korkmakta, bu sebeple camiye ve cemaate hatta Cuma namazına bile gidememektedirler. Canlarından endişelendikleri için bir şehirden diğerine yolculuk yapamamaktadırlar. Neticede yaşadıkları endişeler sebebiyle birçok insan Bişr’in görüşlerini kabul etmek zorunda kalmıştır.¹²⁴

Bu ve buna benzer haberleri öğrenen Kinânî çok üzülür, geceler boyu uyuyamaz. Kendisini sorumlu hisseden Kinânî, Bağdat’a gitmeye karar verir. Bağdat’a vardığında Mekke’de duyduklarından daha vahim bir manzarayla karşılaştığını söylemektedir. Amacı halifenin huzuruna çıkıp onun hakemliğinde Bişr el-Merîsî ile bir münazara yapmak ve onun yanlış düşüncelerini ortaya koymaktır.

¹²² Kinânî, *el-Hayde*, s. 28-29.

¹²³ Esen, Muammer, *Kelâmullah Tartışmaları ve el-Hayde*, Araştırma Yay., Ankara, 2005.

¹²⁴ Kinânî, *el-Hayde*, s. 6.

Dönemin siyasi baskıları nedeniyle engelleneceğini hatta öldürüleceğini düşündüğü için bu tartışma gerçekleşinceye kadar kimseye ne için Bağdat'a geldiğine dair hiçbir bilgi vermez. Tek isteği halifenin kendisinden ve münazara teklifinden haberdar edilmesidir.¹²⁵

O, Bağdat'taki Ulu Cami'de Bişr e-Merîsî'nin görüşlerine katılmayan muhaddislerin, fakihlerin ve diğer ilim insanlarının camiye gelmekten men edildiğini öğrenir. Kinânî'nin anlattığına göre Bişr camide insanlara kendi görüşlerini anlatmakta, düşüncelerine katılmayanları sorguya almakta, hâlâ görüşlerinde ısrar ederlerse gizli veya aleni bir şekilde öldürülmelerini emretmektedir. Bu insanların bir kısmı işkence görmekte, bir kısmı öldürülmekte, bir kısmı ise canını kurtarmak için Bişr ve onun gibilerin mezhebine tabi olmaktadır.¹²⁶

Kinânî, Cumâ günü herkesin camide olduğu bir zamanda halkın arasında kendi görüşlerini yüksek sesle ilan etmeyi ve muhaliflerinin sapkınlıklarını haykırmayı planlamaktadır. Böyle yaptığında onu hemen öldürmeyeceklerini, halifeye kendisinden bahsedeceklerini düşünmektedir. Bu düşünce ile Bağdat'taki Resâfe Camine gider. Ön safta mihrap ile minber arasına oturur. İmam Cuma namazını bitirir bitirmez insanlar camiden ayrılmadan önceden planladığı eylemini gerçekleştirir. Yüksek sesle yanındaki oğluna Kur'ân hakkındaki düşüncesini sorar. O da "Allah'ın kelimidir; indirilmiştir fakat yaratılmamıştır" cevabını verir. Bunu duyan insanlar korkarak camiden çıkmaya çalışırlarken, halifenin adamları onu ve oğlunu tutuklarlar. Bir müddet tutuklu kaldıktan ve sorgu sürecinden sonra Kinânî'nin münazara talebi Me'mûn'a ulaştırılır. Me'mûn da kendi huzurunda Kinânî'nin Bişr ile tartışma isteğini kabul eder.¹²⁷

Kinânî, eserinde Bişr ile olan tartışmasını ayrıntılı bir şekilde aktarmaktadır. Tartışmadan önce tartışmada takip edilecek yöntemi belirlemek ister. Halifeye Nisâ sûresi 59. ayette¹²⁸ geçtiği üzere tartışma boyunca muhalifi ile aralarındaki hakemin

¹²⁵ Kinânî, *el-Hayde*, s. 7.

¹²⁶ Kinânî, *el-Hayde*, s. 7.

¹²⁷ Kinânî, *el-Hayde*, s. 8-12.

¹²⁸ "Ey iman edenler, Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulü'l-emre (idarecilere) de itaat edin. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve

Allah'ın kitabı ve peygamberin sünneti olmasını ister. “Herhangi bir meselede anlamazsak önce Allah'ın kitabına orda bulamazsak sünnete arz ederiz” fikrini öne sürer. Halife Me'mûn da bunu kabul eder ve aralarında şahit ve gözlemci olacağını vaat eder. Me'mûn Kinânî'nin tartışma esnasında te'vil ve tefsir kullanılmaması, doğrudan Kur'ân nassının delil olarak getirilmesi şartını da kabul eder.¹²⁹ Kinânî'nin münazara başlamadan önce koyduğu bu yöntem aslında ehl-i hadîsin yöntemidir.

Tartışma boyunca Kinânî, sarîh nas ile konuşmakta; her soruya birden fazla ayetle cevap vermektedir. Muhatabından da sorduğu sorulara kendisinin yaptığı gibi te'vilsiz nass ile cevap vermesini beklemektedir. Kinânî'nin aktardığına göre muhalifi tüm meselelerde kendisi karşısında yenik düşmüş, cevap verememiş; vermeye çalıştığında da konuyu saptırma yoluna gitmiş yani *hayde* durumunda kalmıştır. Halife Me'mûn tartışılan her meselenin sonunda Kinânî'nin üstün geldiğine şahitlik etmiştir. Bişr el-Merîsî ise tartışmanın sonuna doğru sadece nass ile konuşma şartı olduğu, muhalifinin kıyası ve te'vili kabul etmediği için kendisinin cevaplarında yetersiz kaldığını, bunun alışık olduğu bir yöntem olmadığını belirtmiştir. Bu şart olmasaydı kendisinin de vereceği pek çok cevabının olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Kinânî, kıyas ve te'vili de kabul ederek tartışmaya devam etmeyi onaylamış, fakat Bişr bu yöntemle yine yenik düşmüştür.¹³⁰

Tartışma sırasında aktardığı ifadelerle bakılırsa Kinânî, Bişr el-Merîsî ve onun gibi düşünenlere ne kadar kızgınsa halife Me'mûn'a da bir o kadar saygılı ve hoşgörülüdür. Hâlbuki bu insanları kendine danışman yapan, *mihne* döneminde işkence ve ölüm emirlerini veren ve *halku'l-Kur'ân* görüşünü devletin resmi ideolojisi haline getiren Me'mûn'dur. Buna rağmen müellif halifeyi diğerlerinden ayırmaktadır. Anlaşılan müellif, halifenin etki altında olduğuna ve bu “zararlı düşünceleri” onun kafasına Bişr el-Merîsî'nin soktuğuna inandığı için Halife'nin diğerlerine göre daha masum olduğunu düşünmektedir.

âhîret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah'a ve Rasûlüne arzedin. Bu daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir.” Nisâ, 4/59.

¹²⁹ Kinânî, *el-Hayde*, s. 16-17.

¹³⁰ Kinânî, *el-Hayde*, s. 59-60.

Eser Kinânî'ye ait olduğu için tartışmayı aktarma hususunda ne kadar tarafsız olduğunu ölçememekteyiz. Fakat eserinde ara ara muhalifini tarifinde, onunla ilgili değerlendirmelerinde ona ve düşüncesine karşı nefreti açıkça görülmektedir. Bu da münazaranın tarafsız yansıtılma ihtimalini azaltmaktadır. Tüm meselelerde Kinânî'nin etkileyici konuşmasına karşın Bîşr, neredeyse hiçbir soruya cevap verememekte, sanki bu ayetleri ilk defa duyuyormuş gibi kalakalmaktadır. Bîşr *el-Merîsî*'nin yazdığı söylenen eserlerinden hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. Onun eserleri de ulaşmış olsaydı tartışmanın taraflarıyla ilgili daha nesnel sonuçlara ulaşmamız muhtemeldi. Ne yazık ki tartışmayı taraflardan sadece birinin anlatımıyla değerlendirmek durumundayız.

Kinânî'nin bu eseri *halku'l-Kur'ân* meselesi ile ilgili yazılmış ilk eserlerdendir. Konu hakkında tarafların görüşlerinin aktarılması ve dönemin sosyokültürel ve siyasal ortamını ayrıntılı bir şekilde tavsif etmesi sebebiyle de *el-Hayde* ayrıca bir önem taşımaktadır. Kinânî'nin eserinde muhalif düşünceye karşı kullandığı delillerin Kur'ân-ı Kerîm'den olduğu, hadislerden herhangi bir delil getirmediği görülmektedir. Bunun sebebi muhalifine karşı kat'î delil kullanmak istemesi olabilir.

1.2. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *er-Red ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye*

Hicri 160 yılında Bağdat veya Merv'de doğmuştur. İmam Şâfiî'den fıkıh öğrenmiştir. Hadis alanında derin ilmi ve kuvvetli hafızası vardır. Tanınmış birçok hocadan ders almış ve birçok talebe yetiştirmiştir.

Abbâsî halifesi Me'mûn zamanında Kur'ân'ın mahlûk olduğu düşüncesini kabul etmediği gerekçesi ile hapse atıldı. Halife Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde de bu baskılar Ahmed b. Hanbel üzerinden eksik olmadı. Halife Mütevekkil devrinde siyasi baskı son buldu. Ahmed b. Hanbel, gönlünü almak isteyen halifenin hediye ve

maaş gibi tüm tekliflerini reddetti. 12 Rabûlevvel 241 tarihinde Bağdat'ta vefat etti. Birçok eseri bulunan Ahmed b. Hanbel'in en önemli kitabı *el-Müsned*'dir.¹³¹

Er-Red ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye isimli eseri İbn Teymiyye'ye göre bu alanda yazılan ilk eserdir.¹³² Tam ismi *er-Red ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye fîmâ şekket fîhi min müteşâbihi'l-Kur'ân ve teevvelethu alâ ğayri te'vîlihî*'dir. Bazı kaynaklarda *er-Red ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye*, bazılarında *er-Red ale'l-Cehmiyye* şeklinde zikredilir.¹³³ Ahmed b. Hanbel bu eserini hapiste işkence altındayken yazmıştır.¹³⁴

Eserin İngiltere, Kuveyt, Dimaşk, Hindistan, Amerika, Fransa, Riyad ve Türkiye'de olmak üzere pek çok yazması mevcuttur.¹³⁵ Türkiye'deki nüsha¹³⁶ Kıvâmuddîn Burslan tarafından Osmanlı Türkçesine tercüme edilerek neşredilmiştir.¹³⁷

Kitabın birçok neşri bulunmaktadır. Eser Muhammed Hâmid el-Fıkî, (Kahire 1375, *Şezerâtü'l-belâtîn* içinde); Ali Sâmi en-Neşşâr ve Ammâr et-Tâlibî, (İskenderiye 1971); Abdurrahmân Âmire (Riyad 1982, *Akîdetü's-Selef* içinde); Abdulazîz İzzeddîn es-Seyrevân (Dimeşk 1988) ve Değâş b. Şebîb el-Acmî (Kuveyt, 2005) tarafından neşredilmiştir. Ayrıca eserin M. Seale tarafından (London, 1964) İngilizceye, Ahmed İsmailoviç tarafından (1987 Sarajevo) Boşnakçaya çevirisi

¹³¹ Ayrıntılı bilgi için bk., Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, IX, 161-233; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, I, 437-470; Kandemir, M. Yaşar, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II, 82-87.

¹³² İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalîm, *Der'ü te'ârûzi'l-'akli ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Dâru'l-Künûzi'l-Edebiyye, t.y., I, 221.

¹³³ Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed, *er-Red ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye fîmâ şekket min müteşâbihi'l-Kur'ân ve teevvelethu alâ ğayri te'vîlih*, thk. Değâş b. Şebîb, Garâs li'n-neşr, Kuveyt, 1426/2005, s. 83 (Neşredenin girişi).

¹³⁴ Ebû Ya'lâ, Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ, *el-Udde fi usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali Seyr Mübârekî, Riyad, 1993, II, 548; İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalîm, *Mecmûu'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım, Medine, 1416/1995, XII, 440, 441; a.mlf., *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, 1409/1989, V, 273; a.mlf., *Der'ü te'ârûz*, I, 221; İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr, *İctimâu'l-cüyûşi'l-İslâmiyye*, s. 320.

¹³⁵ Sezgin, *Fuad, Târihu't-türâsi'l-Arabî: el-Fikh*, thk. Mahmud Fehmi Hicazi, Urfet Mustafa, Said Abdürrahim, İdâretü's-Sekâfe ve'n-Neşr bi'l-Câmia, Riyad, 1411/1991, I, 223.

¹³⁶ Topkapı Sarayı müzesi yazma eserler kütüphanesi Revan Köşkü bölümü 510 numarada kayıtlıdır. (Sezgin, *Târih*, I, 223)

¹³⁷ 1927 yılında Daru'l-fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmûası içinde "*İmam Ahmed'in Bir Eseri*" (sy. V-VI, s. 278- 312) ismiyle yayımlanmıştır.

bulunmaktadır. Kitap, Değaş b. Şebîb el-Acemî tarafından tahkik edilmiştir. Muhakkik girişte eser ve müellifle ilgili faydalı bilgiler vermiştir.

İbn Teymiyye'nin kitaplarında Ahmed b. Hanbel'in *er-Red ale'l-Cehmiyye*'sinden pek çok alıntı yaptığı görülmektedir. Eserin muhakkiklerinden biri olan Değaş el-Acmî, İbn Teymiyye'nin tüm kitaplarıyla eseri karşılaştırmalı olarak okuduğunu ve neredeyse *er-Red*'in tamamının İbn Teymiyye'nin farklı eserlerinde ilgili konularda nakledildiğini söyleyerek bu duruma işaret etmektedir.¹³⁸

Ahmed b. Hanbel'in bu kitabından uzun alıntılar yapan İbn Kayyim, "Cehmiyye ile imtihan edilmesi sebebiyle Ahmed'in bu alanda söyleyeceği sözü çoktur"¹³⁹ diyerek meseleyle ilgili onun söyleyeceklerinin önemli olduğunu veciz bir şekilde ifade etmektedir.

Kitap zındıklara reddiye ve Cehmiyye'ye reddiye şeklinde iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde; zındıkların Kur'ân'da birbiriyle çelişkili olduğunu iddia ettikleri ayetleri ele almış ve iddialara cevap vermiştir. Bu bölüm, yirmi üç bâbdan oluşmaktadır. Bâblar "Allah Teâlâ'nın şu sözüyle ilgili zındıkların şüphesi" şeklinde başlıklandırılmıştır.

İkinci bölüm, Allah'ın sıfatlarının ispatı ve Cehmiyye'ye reddiyedir. Bu bölümde; Kur'ân'ın Allah kelamı olduğu ve mahlûk olmadığı, *rü'yetullah* meselesi, Allah'ın Musa (a.s.) ile konuşması, Allah'ın *arşa istivâsı*, Allah'a mekân izafe edilmesi gibi konularının bulunduğu yedi kısım vardır. Bu kısımlar bazen "Cehmî'nin şu iddiası" şeklinde bazen sadece "bâb" şeklinde, bazen de "bâbun âhar" şeklinde başlıklandırılmıştır. Önce iddia ve iddiaya konu olan deliller zikredilmekte sonra da bu iddialara cevap verilmektedir.

Müellif, reddiye yazdığı zenâdikanın kim olduğuna dair bir tanımlama yapmamıştır. Fakat kitapta bu kimselere verdiği cevaplardan yola çıkarak ona göre zenâdika; daha çok "Müteşâbih ayetlerle ilgilenen, ayetleri bağlamından koparıp birbirleriyle çelişiyormuş gibi göstererek Kur'ân hakkında halk kitleleri üzerinde şüphe oluşturan ve cahil insanları saptıran kişilerdir" şeklinde tanımlanabilir. Aynı

¹³⁸ Ahmed, *er-Red*, s. 131-132 (Neşredenin girişi).

¹³⁹ İbn Kayyim, *İctimâ'*, s. 323.

şekilde Cehmiyye ile ilgili de bir tanımlama yapmamıştır. Kitapta geçen bilgileri esas alarak bir tarif yapmaya çalışırsak Ahmed b. Hanbel'e göre Cehmiyye; "Cehm b. Safvân (ö. 128)'ın fikirlerine tabi olan, insanları Kur'ân'ın ve hadislerin müteşâbihine davet eden, *halku'l-Kur'ân* ve Allah'ın sıfatları gibi konularda belli fikirleri savunan kimselerdir".¹⁴⁰ Ahmed b. Hanbel'e göre Cehm b. Safvân, "Kim Allah'ın kendisini Kur'ân'da ve Rasulü'nün hadislerinde tavsif ettiği gibi vasıflandırırsa o kâfirdir, müşebbihedendir" demektedir.¹⁴¹ Müellife göre, onun bu sözüne Basra'da Ebû Hanife'nin öğrencilerinden ve Amr b. Ubeyd'in ashabından pek çok kişi inanıp Cehmiyye'ye tabi olmuştur. Bu şekilde Cehm, Cehmiyye dinini kurmuştur.¹⁴²

Eserde genellikle soru - cevap şeklinde bir üslup kullanılmıştır. Bazen "şöyle dediler, biz de şu cevabı verdik" şeklinde var olan bir tartışmaya cevap verirken, bazen de "şöyle derlerse, biz de şu cevabı veririz" şeklinde farazi soruları yanıtlamaktadır. Mesela; "Şayet cahil birine Cehmî biri gelir de şöyle bir soru sorarsa, o da şu cevabı verir. Cehmî ise, o kişiye "kâfir oldun" der. Cahil kişi cevap veremez ve Cehmî'nin sözüne meyleder. Hâlbuki meselenin cevabı şudur" şeklinde izahlar vardır.¹⁴³ Buna benzer açıklamalardan, eserin yazıldığı dönemde itikadî hususlarda bazı tartışmaların bulunduğunu, halkın bu tartışmaların hedef kitlesi olduğunu, farklı fikirlerde olan tarafların halka sorular sorduğunu ve kendi fikirlerini kabul ettirmek için deliller sunduğunu anlayabiliriz. Her iki taraf da halkı ikna için akî ve nakî deliller serdetmişlerdir. Eserde aynı zamanda, zındıkların çelişkili olduğunu iddia ettikleri ayetler açıklanarak herhangi bir çelişkinin olmadığı anlatılmaktadır.

Müellif, Cehmî olduğunu iddia ettiği kişilerin isimlerini vermez. Cehmiyye'ye dair görüşleri verirken يُسألُ عَنْهُ (dediler ki)¹⁴⁴, قالوا (derler ki)¹⁴⁵,

¹⁴⁰ Ahmed, *er-Red*, s. 196, 221.

¹⁴¹ Ahmed, *er-Red*, s. 206.

¹⁴² Ahmed, *er-Red*, s. 207.

¹⁴³ Ahmed, *er-Red*, s. 221-223.

¹⁴⁴ Ahmed, *er-Red*, s. 207.

¹⁴⁵ Ahmed, *er-Red*, s. 265, 273, 281.

فَإِنْ رَدَّ الْجَهْمِيَّ (Cehmî'ye sorulur)¹⁴⁶, قَالَ الْجَهْمِيَّ (Cehmî kişi şöyle dedi)¹⁴⁷, إِنَّ الْجَهْمِيَّ ادَّعَى (Cehmî kişi şöyle iddia etti)¹⁴⁹ şeklinde bir kullanım görürüz. Müellifin muhalifleri ile ilgili bilgileri nerden naklettiği ve muhaliflerinin kim olduğunun belli olmayışı özellikle reddiye türü eserler için istenmeyen bir durumdur.

Ahmed b. Hanbel kitabına önce Cehm b. Safvân'dan kısaca bahsederek başlamaktadır. Cehm'in üç müteşâbih ayet üzerinde durduğunu söyler. Müellife göre, Cehm diğer görüşlerini de bu üç ayet üzerinden temellendirmektedir.¹⁵⁰ Söz konusu ayetler şunlardır:

I. لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (Onun benzeri gibi olan hiçbir şey yoktur.)¹⁵¹

II. وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَ فِي الْأَرْضِ (O göklerde de, yerde de Allah'tır.)¹⁵²

III. لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ (Gözler O'nu idrak edemez, ama O gözleri idrak eder.)¹⁵³

Müellif, büyük hadis âlimlerinden olmasına rağmen eserinde sadece altı hadis kullanmıştır. Buna karşın kitapta 340 ayet bulunmaktadır. Bunun sebebi, muhataplarının ayetleri yanlış yorumladığını düşünmesi ve zındıklara karşı ayetler arası bir tutarsızlık olmadığını yine aynı kuvvette bir delil olan ayetle açıklama ihtiyacı olabilir. Reddiye yazdığı kişilerin itirazlarının ve reddiye konularının doğrudan itikâdi meseleler olması ve tartışmaların ayetlerdeki ifadeler üzerinden yapılıyor olması da başka bir sebep olabilir. Ahmed b. Hanbel, sadece nakli deliller kullanmamış, -akli delillere çok önem veren ve birçok görüşünü akla ve felsefi yöntemlere dayandıran- muhataplarına yer yer akli ve felsefi izahlarla da cevap vermiştir.¹⁵⁴

¹⁴⁶ Ahmed, *er-Red*, s. 214.

¹⁴⁷ Ahmed, *er-Red*, s. 219.

¹⁴⁸ Ahmed, *er-Red*, s. 219.

¹⁴⁹ Ahmed, *er-Red*, s. 221, 232, 242, 249, 256.

¹⁵⁰ Ahmed, *er-Red*, s. 205.

¹⁵¹ eş-Şûrâ, 42/11.

¹⁵² el-Enâm, 6/3.

¹⁵³ el-Enâm, 6/103.

¹⁵⁴ Birkaç örnek için bk. Ahmed, *er-Red*, s. 283, 294, 301.

Bu eserin Ahmed b. Hanbel'e aidiyeti hususunda bazı şüpheler vardır. Zehebî eserin İmam Ahmed'e ait olmadığı kanaatindedir.¹⁵⁵ Aynı şekilde Zâhid el-Kevserî kitabın meçhul bir senedle geldiği için Ahmed b. Hanbel'e ait olmadığı görüşündedir.¹⁵⁶ Ali Sami Neşşâr da kitabın Ahmed b. Hanbel'e ait olmadığını iddia etmektedir.¹⁵⁷ Ona göre, Ahmed b. Hanbel'e yakın çevrelerin böyle bir eserden haberdar olmamaları mesela aynı alanda eserler yazmış olmasına rağmen Buhârî ve Dârimî'nin reddiyelerinde bu kitaptan bahsetmemeleri dikkat çekicidir. Yani h. III. yüzyıl âlimlerinin kitaptan haberi yoktur. Yine İmam Eş'arî, Mu'tezile'den ayrıldığını ve Ahmed b. Hanbel'in akidesine geçtiğini ilan etmesine rağmen bu eserden hiç bahsetmemektedir.¹⁵⁸

Neşşâr'a göre, eserde imamın dilinden Kur'ân'la ilgili "kadîm" kelimesi kullanılmıştır. Hâlbuki Ahmed b. Hanbel işkence altındayken bile bu kelimeyi kullanmamıştır. Bu tür ıstılahlar onun nezdinde *muhdestir*, sonradan çıkmıştır. O, sadece "Kur'ân mahlûk değildir" demiştir.¹⁵⁹

Kitabın Ahmed b. Hanbel'e ait olduğuna dair delillere gelince, Kâdı Ebû Ya'lâ (ö. 458/1066)'nın kitabında bu eserden alıntı yapması onun müellife aidiyetini gösterebilir.¹⁶⁰ İbn Teymiyye'nin eserleri ondan yapılan alıntılarla doludur. İbn Kayyim döneminde de aynı iddialar olmalıdır ki, o eserin Ahmed b. Hanbel'e aidiyetini ispat etmeye çalışmaktadır. İbn Kayyim eserin senedini şu şekilde vermektedir: Hallâl, Hadr b. Müsennâ'dan; Hadr, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'den, Abdullah da Ahmed'den rivayet etmiştir. "Kitabı rivayet edenlerden Hadr b. Müsennâ'nın¹⁶¹ meçhul olduğu doğrudur, fakat ondan rivâyet eden Hallâl ve diğer

¹⁵⁵ Zehebî, *Siyer*, XI, 286-287.

¹⁵⁶ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s. 38, 1 nolu dipnot; Kevserî, Muhammed Zâhid, *Makâlâtü'l-Kevserî*, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kâhire, ty., s. 296.

¹⁵⁷ Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, I, 364-367.

¹⁵⁸ Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, I, 356.

¹⁵⁹ Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, I, 365.

¹⁶⁰ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. el-Hüseyn, *İbtâlû't-te'vilât li-ahbâri's-sifât*, thk. Muhammed en-Necdî, Kuveyt, 1434/2013, I, 277.

¹⁶¹ İbn Receb, Hadr b. Müsennâ'nın meçhul olduğunu belirtmektedir (İbn Receb, Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed, *el-Kavâid*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, yy., ty., I, 230); Ebû Ya'lâ, Hadr'ın Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'den nakillerinin bulunduğunu, bunlardan birinin *er-Red ale'l-Cehmiyye* isimli kitap olduğunu belirtir (İbn Ebû Ya'lâ, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed,

raviler meçhul değildir. Dolayısıyla onun meçhul olması kitabın Ahmed b. Hanbel'e aidiyetine bir zarar getirmez¹⁶² diyerek eserin müellife aidiyetinde bir şüphe bulunmadığını ifade etmektedir.

Ayrıca eserin müellife aidiyetinin bazı teracim¹⁶³ ve fihrist kitaplarında¹⁶⁴ yer alması onun Ahmed b. Hanbel'e ait olmadığı görüşünün pek de isabetli olmadığını ortaya koymaktadır. Ahmed b. Hanbel'den sonra yaşamış olan bazı müellifler eserlerinde bu kitaptan alıntılar yapmışlardır.¹⁶⁵

Eser müşkil ayetlerin tefsiri olması bakımından tefsir alanı için değerli bir kaynak; ilk dönem itikadî tartışmaları yansıtmasından dolayı kelam için önemli bir vesika; birçok mezhebin fikirlerinin ilklerini aktarması hasebiyle de mezhepler tarihi için mühim bir konum arz etmektedir. Kendisinden sonra Cehmiyye'ye reddiye olarak yazılan eserlerin bir kısmı ondan nakillerde bulunmaktadır. *Er-Red ale'l-Cehmiyye* müellifinin büyük hadis âlimlerinden olması ve *mihne* döneminde verdiği mücadeleden dolayı bu alandaki en meşhur eser denilebilir. Kullandığımız reddiyeler içinde en temel kaynak olduğu eklenmelidir. Ölçülü üslubu ve kullandığı delillerin sağlam oluşu itibariyle de diğer reddiye türü eserlerden ayrılmaktadır.

1.3. Buhârî (ö. 256/870), *Halku ef'âli'l-ibâd*

Tam ismi Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî'dir. 194/810 yılında Buhârâ'da dünyaya gelmiştir. Küçük yaşlardan itibaren ilme meraklı olan Buhârî, hadis tahsili için birçok şehre yolculuk yapmıştır.

Buhârî, çok yönlü bir âlimdir. Özellikle sahih hadisleri toplama amacıyla yazdığı *el-Câmi'u's-sahîh* ve hadis râvilerinin biyografilerini derlediği *et-Târîh*

Tabakâtü'l-Hanâbile, thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y., II, 47). Hadr b. Müsennâ ile ilgili başka bilgiye ulaşılamamıştır.

¹⁶² İbn Kayyim, *İctimâ'*, s. 318-321.

¹⁶³ İbn Ebi Ya'la el-Hanbelî, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, II, 48.

¹⁶⁴ İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Yakup İshâk, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1417/1997, s. 281.

¹⁶⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XII, 440, 441.

isimli eserleri ile tanınmaktadır. Semerkand'ın bir kasabası olan Hartenk'te 256/870 yılında vefat etmiştir.¹⁶⁶

Cehmiyye'ye reddiye olarak yazdığı kitabı *Halku ef'âli'l-ibâd* ismiyle meşhur olmuştur. Kaynaklarda ismi farklı şekillerde geçen eserin muhakkiki Fehd b. İsmail, en doğru şeklinin *Halku ef'âli'l-ibâd ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve ashâbi't-tâl* olduğunu söylemektedir. Gerekçelerini de şöyle açıklar: “Buhârî'nin biyografisini anlatan kitaplarda ve birkaç nüsha hariç yazmaların çoğunda isim bu şekilde verilmiştir. Ben özellikle Saîdiyye nüshasını esas alarak bu isme karar verdim. Saîdiyye nüshası muttasıl senedle Buhârî'ye ulaşmaktadır ve eserin ismi tam olarak bu şekilde geçmektedir. Ayrıca, kitabın içeriği de bu isimle birebir uyumaktadır. Zira eserin muhtevasında Cehmiyye ve Muattıla'nın görüşlerine reddiyeler vardır.”¹⁶⁷

Eserin Buhârî'ye nispetinde şüphe yoktur. Pek çok kaynakta eserin müellife aidiyeti belirtilmiştir.¹⁶⁸ Kâtip Çelebi “Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî (ö. 256/870), *Halku ef'âli'l-ibâd* isimli eserini Zühli (ö. 258/872) ile arasında geçen olay sebebi ile yazmıştır. İbn Hacer'in söylediğine göre *Halk*, onun eserlerindedir” der.¹⁶⁹ Kitabın muhakkiki de müellifin *Halku ef'âli'l-ibâd*'daki yöntemi, şeyhleri ve isnadlarının diğer eserleri ile uygunluk gösterdiğini söyler.¹⁷⁰ Eserin Şemsüddin Azîmâbâdî'nin tahkiki ile h.1306 yılında Delhi¹⁷¹, Riyad¹⁷², Bedrü'l-bedr ve Müessesetü'r-risâle¹⁷³ olmak üzere çeşitli baskıları yapılmıştır.

Buhârî gündemdeki tartışmalardan olan *halku'l-Kur'ân* meselesinden her ne kadar uzak kalmak istese de, Nişabur'a geldiğinde konuyla ilgili kendisine sorulan

¹⁶⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Eren, Mehmet, *Buhârî'nin Sahîh'i ve Hocaları*, Nükte Kitap, Konya, 2003, s. 21-27.

¹⁶⁷ Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, I, 79-80 (neşreden giriş).

¹⁶⁸ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, II, 364-365; Sezgin, *Târîh*, I, 259.

¹⁶⁹ Kâtip Çelebi, Mustafa, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, Maârif Vekâleti, İstanbul, 1362/1943, I, 722.

¹⁷⁰ Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, I, 83 (neşreden giriş).

¹⁷¹ Sezgin, *Târîh*, I, 259.

¹⁷² Riyad'da Dâru Atlasi'l-Hadrâ tarafından Fahd b. Süleyman tahkiki ile 1425/2005 yılında basılmıştır. Bizim kullandığımız baskı budur.

¹⁷³ Temiz, Rabia Zahide, “Buhârî'nin ‘Halku ef'âli'l-ibad’ Adlı Eserinin Hadis İlmi Açısından Tetkiki”, MÜSBE, yayımlanmamış y. lisans tezi, İstanbul, 2006, s. 90.

bir soru üzerine tartışmaya dâhil olmuştur. Muhammed b. Yahyâ Zühî (ö. 258/871), “Kur’ân mahlûk mudur” sorusuna “Fiillerimiz yaratılmıştır, lafızlarımız da fiillerimizdendir” cevabını veren Buhârî’nin bu husustaki görüşünün bidat olduğunu, dolayısıyla onun ders halkasına gidilmemesi gerektiğini söyleyerek Buhârî’yi boykot edilmesi hususunda hedef göstermiştir. Bu tatsız olaydan sonra Buhârî Nişabur’dan ayrıлып memleketi Buhârâ’ya gitmeye karar verir. Fakat tam anlaşılmayan ve halka çarpıtılarak aktarılan görüşü sebebiyle Buhârâ valisi Buhâra’da da kalmasını imkânsız hale getirir ve şehirden ayrılmak zorunda kalır. Semerkant yakınlarındaki akrabalarının yanına, Hartenk kasabasına giden Buhârî orada vefat eder.¹⁷⁴

Eserin yazılma zamanının, hocası Zühî ile arasında geçen olaydan sonra olduğu anlaşılmaktadır. Kaynaklara göre bu olay h.250 yılında gerçekleştiğine göre¹⁷⁵ eserin yazılma vaktinin müellifin vefatına yakın bir dönemde, yani Buhârî Hartenk kasabasında olduğu olması kuvvetle muhtemeldir.

Her ne kadar açıkça belirtmemiş olsa da Buhârî’nin *Halku ef’âli’l-ibâd*’ı, hakkındaki ithamlara karşı açıklamalar yapma ihtiyacı üzerine yazdığını söyleyebiliriz. Müellif Cehmiyye ve onun gibi düşünenlere itiraz olarak, Kur’ân’ın mahlûk olmadığına, fakat Kur’ân’ı tilavet eden kulun fiilinin mahlûk olduğuna dair açıklamalar yapmaktadır. Bu açıklamalar sanki bir yandan Kur’ân mahlûktur görüşünde olan Cehmiyye’ye yapılırken bir yandan da Allah kelamı kulların yazması, okuması ezberlemesi fiilleri de dâhil olmak üzere mahlûk değildir, diyen kişilere karşı yapılmaktadır.

Müellif kitabında ayet, hadis, sahâbî ve tâbiîn sözlerini muhaliflerine karşı delil olarak kullanmıştır. Deliller sıralanırken ayet, hadis, eser şeklinde bir sıra gözetilmemiş, konu aktarılırken karma bir şekilde sıralanmıştır. Eserde rivayetler çoğunlukla senedli verilmiştir, fakat senedsiz olarak verilen rivayetler de bulunmaktadır. *Halk*’ta müellif 400 rivayet kullanmıştır. Temiz’in verdiği bilgiye göre bunlardan 308’i merfû‘, 68’i mevkûf ve 24’ü maktû‘ hadîstir. Merfû

¹⁷⁴ İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân*, IV, 190; Zehebî, *Siyer*, XII,A; ‘zamî, Muhammed Mustafa, “Buhârî”, *DİA*, VI, 375-376.

¹⁷⁵ Zehebî, *Siyer*, XII, 462; Özafşar, M. Emin, “Zühî”, *DİA*, XXXIV, 543.

rivayetlerden 268'i muttasıl, 40'ı ise muallâktır. Müellif muallâk rivayetlerin büyük bir çoğunluğunda sahâbî râvîsini zikretmiştir.¹⁷⁶

Halku ef'âl'il-ibâd, şu kısımlardan oluşur: İlim Ehlinin Allah'ın Kelamını Değiştirmek İsteyen Muattıla Hakkında Söyledikleri, Kulların Fiilleri, Hicretten Sonra Araplaşma, Allah Teâlâ'nın "*Rabbinden indirileni tebliğ et*" sözü ile ilgili Bab, Nebi (a.s.)'nin Rabbinden Rivayet Ettikleri Babı, Nebi (a.s.)'nin Allah'ın Sözlerinden Başka Hiçbir Sözle İstiâzede Bulunmadığı Babı, Kâfirler, Müşrikler ve Putperestlerden olan Cehennem Ehlini Allah'ın Zikrettiği (Ayetler) Babı ve "*Eğer doğru sözlü iseniz Tevrat'ı getirin*" Ayeti Hakkındaki Bab.

Kitapta Kur'ân'ın yaratılmış olduğu fikrini ortaya atan Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvân, Bişr el-Merîsî gibi kişilerin fikirlerine dair Selef'in görüşü uzunca ve rivayetlerle anlatılır. Bunun dışında *rü'yetullah* ve *istivâ* hususunda da bazı rivayetler nakledilir. Buhârî isminden de anlaşılacağı üzere kitabın ana fikrini, kulların yaptığı bütün fiillerin yaratılmış olduğu tezi üzerine inşa etmektedir. Ayrıca; Mushaf satmanın hükmü, Kur'ân'ı güzel sesle okuma, Kur'ân'ı yüksek sesle okumanın uygun olmadığı, Rasûlullah (a.s.)'in Kur'ân okuyuşu, Kur'ân'ın okuyucusuna şefaet etmesi, riyâ için Kur'ân okuma, bazı kudsî hadisler, kelâmullah ile istiâze, fiille mef'ûlün sıfatla mevsûfun farklı şeyler olduğu gibi konulardan bahsetmektedir. Muhaliflerine cevaplar verirken Arapçayı yanlış anladıklarını düşündüğü hususlarda da dil açısından izahlar yapmaktadır.

Buhârî'nin *halku'l-Kur'ân* meselesi ile görüşünün ne olduğu gerek kendi döneminde gerekse sonraki dönemlerde tartışılmıştır. Aslında Buhârî bu eserini mesele ile ilgili görüşünü açıklamak üzere telif etmiştir. Onun *halku'l-Kur'ân*la ilgili düşüncesinin öğrenilebileceği en temel kaynak *Halku ef'âli'l-ibâd*'dir. O, eserine Kur'ân'ın Allah kelamı olup onun mahlûk olmadığına, Kur'ân mahlûktur diyenin kâfir olduğuna dair Selef'ten birçok kişinin görüşünü naklederek giriş yapar.¹⁷⁷ Yani Kur'ân Allah kelamıdır ve mahlûk değildir, görüşüne sahiptir.

¹⁷⁶ Temiz, Rabia Zahide, "Buhârî'nin Halku ef'âli'l-ibâd Adlı Eserinin Hadis İlmi Açısından Tetkiki", s. 103.

¹⁷⁷ Bk. Buhârî, *Halk*, II, 6-32.

O, Kur'ân'ı “Kur'ân açıkça tilavet edilen, Mushaf'larda sabit ve yazılı olan, kalplere yerleşmiş Allah kelamıdır ve o yaratılmamıştır” şeklinde tarif etmektedir. Fakat kulların eylemlerinin, seslerinin, edinimlerinin ve yazışlarının yaratılmış olduğunu da ifade etmektedir.¹⁷⁸ Eserinde bu görüşünü birçok rivayetle delillendirir. Mesela Cibril hadisinde geçen iman, İslam, şehadet, ihsan, kıraat ve ruku hareketleri ile birlikte namazın kulun fiili olarak isimlendirildiğini belirtmektedir.¹⁷⁹ O, Mushaf satışına dair sorulan soruya “Allah'ın kitabı satılmaz. Satılan şey sadece el ürünüdür” şeklindeki nakli aktarır.¹⁸⁰ Kur'ân'ı sesler ile süslemeye dair bazı rivayetleri naklettikten sonra Kur'ân'ın okunması ile oluşan nağmenin mahlûk olduğunu ifade eder.¹⁸¹ Yine eserin başka bir yerinde Buhârî, kâfirlerin ve ehl-i kitâbın Kur'ân kıraatlerinin onların fiili olduğunu fakat makrû olanın (okunan) Allah kelâmı olduğunu ve mahlûk olmadığını belirtmektedir.¹⁸² Yani müellife göre kulların fiili olan Kur'ân'ı okuma, yazma, ezberleme işi mahlûk iken; okunan, yazılan ve ezberlenen Allah kelâmıdır ve mahlûk değildir.

Müellifin kullandığı üslup diğer reddiye yazarlarına oranla daha yumuşaktır. Cehmiyye ve başka mezheplerle alakalı görüşlerini kendi ifadeleri ile değil daha çok diğer âlimlerden yaptığı alıntılarla dolaylı olarak dile getirir. Akyüz, *Halku ef'âli'l-ibâd*'da Buhârî'nin kelâmî bir üslup kullandığını belirtir.¹⁸³ Kitapta müellifin görüşleri çoğunlukla قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (Ebû Abdullah dedi ki) ve قَالَ إِمَامٌ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (İmâm Abdullah dedi ki) şeklinde; bazen sadece قَالَ (dedi ki) bazen de قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ (Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl dedi ki) şeklinde verilir.

Müellif *Halku ef'âli'l-ibâd*'ı yazma amacından bahsetmemiş olsa da eserin özellikle Kur'ân'ın yaratılmış olduğu fikrini savunanlara ve Cehmiyye, Mu'tezile, Râfıza, Müşebbihe, Kaderiye, Cebriye gibi grupların fikirlerine reddiye olarak yazıldığı söylenebilir.

¹⁷⁸ Buhârî, *Halk*, II, 70.

¹⁷⁹ Buhârî, *Halk*, II, 103.

¹⁸⁰ Buhârî, *Halk*, II, 127.

¹⁸¹ Buhârî, *Halk*, II, 142.

¹⁸² Buhârî, *Halk*, II, 255-256.

¹⁸³ Akyüz, Ali, “İmâm Buhârî'nin Yabancı Tesirlere Karşı Tavrı ve Bunun Eserlerine Yansıması”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sy. 11, 2003, s. 172.

Buhârî, Ahmed b. Hanbel'in görüşlerindeki inceliklerin iki grup tarafından da tam kavranmadığını; onun da diğer ilim ehli gibi "Kur'ân mahlûk değildir; onun dışındakiler ise mahlûktur" görüşünde olduğunu söyler.¹⁸⁴ Yavuz, söz konusu iki grubun Cehmiyye ve Haşeviyye olduğunu belirtmiştir.¹⁸⁵ Buhârî eserine Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin Cehmiyye'den olduğuna dair bir rivayet almıştır.¹⁸⁶ Bununla birlikte o, "Kulların fiilleri mahlûk değildir" diyenin kâfir olduğu görüşüne de sahiptir.¹⁸⁷

Buhârî'nin bu kitabı ile ilgili Rabia Zahide Temiz tarafından "Buhârî'nin Halku ef'âli'l-ibâd Adlı Eserinin Hadis İlmi Açısından Tetkiki" ismiyle Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Ayrıca eserin, Yusuf Özbek tarafından *Hadîs-i Şerîfler Işığında İlâhî Kelâmın Müdâfaası* ismiyle Arapça - Türkçe birlikte neşri yapılmıştır.¹⁸⁸

Halku ef'âli'l-ibâd, halku'l-Kur'ân tartışmalarının yaşandığı bir dönemde yazılması ve müellifinin ilmi kudreti sebebiyle önemli bir eserdir. Buhari bu eseriyle adeta, dönemin tüm görüşleri yanlış anlamaya müsait ortamından sıyrılmak istemiş ve kendini çağlar sonrasına ulaşacak bir eserle ifade etmeye çalışmıştır. Bununla birlikte Buhârî'nin, Allah kelamının mahlûk olmadığı fakat kulların onu okuması, yazması ve ezberlemesi fiillerinin mahlûk olduğunu söyleyen ilk kişilerden olduğunu söyleyebiliriz. Zira bu görüş daha sonra birçok âlim tarafından kabul edilmiştir. Bu sebeplerle Cehmiyye'ye reddiye literatüründe *Halku ef'âli'l-ibâd* önemli bir yeri haizdir.

¹⁸⁴ Buhârî, *Halk*, II, 119-120.

¹⁸⁵ Yavuz, Yusuf Şevki, "Halku ef'âli'l-ibâd", *DİA*, XV, 370.

¹⁸⁶ Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, II, 37.

¹⁸⁷ Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, II, 308-309.

¹⁸⁸ 1992, İstanbul, İz Yayıncılık.

1.4. İbn Kuteybe (ö. 276/889), *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*

Kitabın müellifi, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe'dir. Dil, edebiyat, hadis, tarih ve Kur'ân ilimleri alanlarında birçok eser telif etmiştir. 1 Receb 276 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.¹⁸⁹

Eserin tam adı *el-İhtilâfî fi'l-lafzi ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*'dir.¹⁹⁰ İlk defa M. Zâhid Kevserî'nin notlarıyla Kahire'de 1930 yılında neşredilmiştir. Ayrıca, Gösta Witesman (Leiden 1960), Ali Sâmi en-Neşşâr ve Ammâr et-Tâlibî (İskenderiye 1971, *Akâidü's-Selef* içinde) ve Ömer b. Mahmûd Ebû Amr tarafından (Riyad 1991) neşirleri de mevcuttur.

İbn Kuteybe yaşadığı dönemin yaygın tartışmalarından uzak kalamamış ve *lafz* tartışmaları ile ilgili bu eserini yazma ihtiyacı hissetmiştir. Eserin girişinde ehl-i nazarın tartışmalı konular iyice ortaya çıkıp kök salıncaya kadar müdahil olmadıklarını ve görmezden geldiklerini söylemektedir. Kendisine, Allah'ın fazlından verilen ilmin bu konularda cevap yazma ve onları düzeltme hususunda bir sorumluluk yüklediğini; aksi takdirde kendini mazur göremeyeceğini ifade ederek eserin telif sebebini gerekçelendirmiştir.¹⁹¹

Müellif hedef kitlesini belirlerken insanları üç gruba ayırmıştır. İlki, itaatkâr insanlardır. Bunlar bir şey duydular mı ona inanırlar ve ittiba ederler. İnanmaları bir delille olmadığı için o inançtan ayrılmaları için de bir delile ihtiyaç yoktur. İkinci grup; şöhreti çok seven ve kardeşlerinin kendisine itaatini isteyen insan tipidir. Çok kibirlidirler; kibirlerinden dolayı hatalarını kabul etmeye de yanaşmazlar. Bu sebeple birlik bozular, cemaat dağılır. Üçüncü grup ise; doğru yolu arayan, Allah'tan ilim isteyen ve bu hususta kınanmaktan korkmayan kimselerdir. İbn Kuteybe, sözünün ulaşmasını hedeflediği grubun bu üçüncü grup olduğunu belirtir.¹⁹²

¹⁸⁹ Yazıcı, Hüseyin, "İbn Kuteybe", *DİA*, XX, 150-151.

¹⁹⁰ Brockelmann, Carl, *Geschichte Der Arabischen Litteratur 1: Erster Supplementband*, I-III, Leiden, E. J. Brill, 1937, II, 186.

¹⁹¹ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s. 10.

¹⁹² İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s. 10.

Müellif, Kaderiyye ve görüşlerinden bahsetmiştir. Daha sonra Cehmiyye'nin görüşlerinden Kur'ân'ın mahlûk olması meselesi, Allah'ın eli, Allah'ın ruhu, Allah'ın yüzü, Allah'ın parmağı meselesi, *rû'yetullah*, Allah'a mekân izafe etmek ve *arşa istivâ* meselesi, *kürsî*, İbrâhim (a.s.)'in Allah'ın halili olması gibi konularda açıklamalar yapmıştır. Cehmiyye'nin aşırı yorum ve te'villerinin de Mücessime'yi doğurduğunu söyler. İbn Kuteybe, Rafizîlerden¹⁹³ de bahsetmiş, onlarda bulunduğu aşırılıklarla ilgili görüşlerini kitabına almıştır. Râfizilere kızarak Ehl-i beyt'e ve Hz. Ali'ye karşı saygısızlık yapmamak gerektiğini söyler.¹⁹⁴ Bu uzunca girişten sonra kitabın sonuna doğru asıl mesele olan “*lafız*” meselesine geçer.

Müellif eseri yazma gayesi ile ilgili şunları söylemektedir: “Söz kitabı asıl yazma amacımıza geldi. Bu da ehl-i hadîsin Kur'ân'la ilgili “*lafız*” meselesidir. Bu hususta birbirlerine buğzetmişler -hatta- birbirlerini tekfir etmişlerdir. Hâlbuki bu mesele ne korku ne de birbirlerinden ülfeti kesmeyi gerektiren bir meseledir. Çünkü ehl-i hadîs her yerde ve her durumda “Kur'ân Allah kelamıdır ve mahlûk değildir” esası üzerine icma etmiştir. Ama müphem olan bazı ayrıntı meselelerde ihtilaf etmişlerdir.”¹⁹⁵ Yazarın bu ifadelerine göre ehl-i hadîsin arasındaki ihtilafların önemsiz olduğu, ama sonuçlarının ağır olduğu, bazı açıklamalar ile ihtilafın giderilebileceği anlaşılmaktadır. Kendisi de *el-İhtilâf*'ta yapacağı bazı açıklamalar ile ihtilafların giderilebileceğini düşünmektedir.

Yazar, Cehmiyye ve Müşebbihe'nin aşırı iki ucu temsil ettiğini anlatmaya çalışmakta ve muhataplarını daha dengeli bir yaklaşıma davet etmektedir. Kitap her ne kadar Cehmiyye ve Müşebbihe'ye genel bir reddiye olarak yazılmış olsa da özelde “*lafız*” meselesi hususunda hadisçilerin arasını bulmaya ve aslında hepsinin aynı görüşü paylaştığını, bu hususta ihtilafın sonuçlarının çok ağır olacağını anlatmaya çalışmaktadır. “*Lafız*” meselesinden kastı Kur'ân-ı Kerîm'in kıraatidir. Yani; hadisçilerin farklı görüşler belirttiği Kur'ân metnini telaffuz etmek mahlûk mudur, değil midir tartışmasıdır. Açıkça isim vermese de Zühlî (ö. 258/872) gibi hadisçilerin görüşlerine cevap verdiği, onları itidale çağırdığı anlaşılmaktadır.

¹⁹³ Râfizîlik, başlangıçta Zeyd b. Ali'den ayrılan ilk İmâmîler'e, daha sonra bütün Şîî fırkaları ile Şîî unsurları taşıyan bazı bâtinî gruplarına verilen isim (Öz, Mustafa, “Rafizilik”, *DİA*, XXXIV, 396).

¹⁹⁴ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s. 35-36.

¹⁹⁵ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s. 36.

Müellif kendi görüşünü şöyle açıklar: Kur'ân'ı telaffuz etmek (kıraat) kulun amelidir ve mahlûktur, okunan şeyin kendisi ise Kur'ân'dır ve mahlûk değildir.¹⁹⁶ Kitabı ilk neşreden Kevseri de *İhtilâf* için yazdığı girişte İbn Kuteybe'nin *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs* isimli eserinde saldırgan bir üsluba, Kerrâmiyye ve Müşebbihe'ye benzeyen fikirlere sahip olduğunu, *el-İmâme ve's-siyase* isimli eserinde ise bir Nâsibî¹⁹⁷ olarak karşımıza çıktığını belirtir. Fakat son eserlerinden olan *el-İhtilâf fi'l-lafz*'da eski katı tutumundan vazgeçtiğini daha mutedil olduğunun görüldüğünü ifade etmektedir.¹⁹⁸

İbn Kuteybe bazı ihtilafli konulara dair fikirlerini belirtirken meselelerin çözümünde kelimeleri kullanmadığını, Arap dili kaidelerine başvurmayı yeterli gördüğünü ve akide konularında kıyas yapmanın doğru olmadığını söylemektedir.¹⁹⁹ Müellifin temsil metodu ile kıyaslar yaptığı görülmektedir.²⁰⁰ Tartışılan meselelerdeki anahtar kelimelerin asıl anlamları üzerinde durmuş, şiirden ve Arap dilindeki kullanımlarından örnekler vermiştir. Bununla birlikte ayetleri de kendi fikirlerine delil getirmiştir. Fikirlerini desteklemek için kullandığı hadis sayısı bizim tespitimize göre 26'dır.

Muhaliflerin görüşlerine cevap verirken akli delillere az da olsa başvurmuştur.²⁰¹ Sık sık Selef'in icmaından bahsetmekte ve bu görüşlerin icmaya aykırı olduğunu söyleyerek muhaliflerini uyarmaktadır.

Cehmiyye, Kaderiyye, Râfızıyye mezheplerinin görüşlerine sahip muhaliflerin fikirlerini naklederken onlardan herhangi birinin eserinden nakil yapmamıştır. Bu hususta “şöyle derler” şeklinde genel ifadeler kullanmaktadır. İddia edilen fikirlerin kime ait olduğuna dair senedli bir bilgi yoktur.

İbn Kuteybe eserinin giriş kısmında dönemin sosyokültürel ortamı ile ilgili şunları söylemektedir: “Eskiden ilim talibi öğrenmek için dinler, Allah'ın dinini

¹⁹⁶ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s. 57-58.

¹⁹⁷ Nâsibe, Hz. Ali taraftarlarına düşmanlık besleyenler için kullanılan bir tabir (Öz, Mustafa, “Nâsibe”, *DİA*, XXXII, 393).

¹⁹⁸ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s. 5 (Neşredenin girişi).

¹⁹⁹ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s. 11.

²⁰⁰ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s. 46-47.

²⁰¹ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s. 47.

kavramak, ilimden istifade etmek ve faydalı olmak için öğrenirdi. Şimdilerde ise, bilgiyi toplamak için dinliyor, bir yerlerde onu anlatmak için topluyor, tartışmalarda üstün gelmek ve övünmek için öğreniyor. Eskiden münazara edenler, hayatta karşılığı olan önemli, Allah'ın dinleyene ve konuşana sevap vereceği konularda konuşurlardı. Şimdi ise münazaraların konusu gerçekleşme ihtimali çok zor recm, lian gibi meseleler oldu. Burada asıl amaç, tuhaf konulara dalmak, ince sırlar çıkarmak ve geçmişte söylenenleri reddetmek olmaya başladı. Biri Ebû Hanîfe'yi reddeder, bir diğeri Mâlik'i, ötekisi ise Şâfiî'yi...²⁰²

Bu eser, Selef'in akidesini bize aktarmak açısından önemlidir. Ayrıca o dönemki tartışma konularının ve dönemin sosyokültürel yapısının okunması ve çözümlenmesi açısından değerli bir kaynaktır. Ehl-i sünnet kelamının teşekkülüne de katkı sağladığını söyleyebiliriz. Diğer reddiyelere göre üslubu daha yumuşak ve birleştiricidir. İnsanları ayırtırmaktan ziyade itidale çağırmaktadır.

1.5. Osmân b. Saîd ed-Dârimî (ö. 280/894), *Kitâbü'r-red ale'l-Cehmiyye*

Bu eseri, ashâbü'l-hadîsin önde gelen temsilcilerinden, hadis ve fıkıh âlimi olan Ebû Saîd Osmân b. Saîd ed-Dârimî (ö. 280/894) telif etmiştir. O, Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848), Ali b. Medînî (ö. 234/848-49) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi otoritelerden hadis öğrenmiştir.²⁰³ Hayatını Cehmiyye ve Kerrâmiyye'nin²⁰⁴ ileri gelenleri ile mücadeleye adanmıştır. Hadis, akâid, fıkıh ve tefsir alanında eserler vermiştir. Hicri 280 yılının Zilhicce ayında Herat'ta vefat etmiştir. Cehmiyye'ye yönelik yazdığı iki eser bulunmaktadır.²⁰⁵

²⁰² İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s. 7-8.

²⁰³ Safedî, Salâhuddîn Halil b. Aybek, *Kitâbü'l-vâfi bil-Vefeyât (Das Biografische Lexikon)*, Wiesbaden, Franzsteiner Verlag, 1981. XIX, 487.

²⁰⁴ Kerramiyye; Horasan ve Mâverâünnehir'de ortaya çıkan Allah ve sıfatları konusundaki antropomorfist (insan biçimci) fikirleri olan itikadî mezheptir. Kurucusu Muhammed b. Kerrâm (ö. 255/869) Mürcî hocalardan ders almıştır. Ona göre iman ikrardan ibarettir. Tecsîm düşüncesini benimsemiştir. Bu anlayış ile vahdet-i vücûda zemin hazırladığı belirtilir. İman ikrar ve ameldir diyen hadisçilere karşı çıkmıştır. (Sönmez Kutlu, "Kerramiyye", *DİA*, XXV, 294-296).

²⁰⁵ Aydınlı, Abdullah, "Dârimî Osmân b. Saîd", *DİA*, VIII, 495.

Er-Red ale'l-Cehmiyye isimli eser, Gösta Vitestam tarafından Köprülü Kütüphanesi'ndeki tek yazma nüshası (nr. 850, vr. 76^a-109b) esas alınarak 1960 yılında (Lund-Leiden) neşredilmiştir.²⁰⁶ Ali Sâmî en-Neşşâr ve Ammâr et-Tâlibî tarafından (İskenderiye 1971, *Akidetü's-Selef* içerisinde s. 255-356); Bedr b. Abdullah el-Bedr'in tahkikiyle (Kuveyt 1985); Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ tarafından (Riyad 2016) tahrir ve notlarla yayımlanmıştır. Tahkik edilen nüsha, Türkiye'deki Köprülü kütüphanesinde 850 numarada kayıtlı yazmadır. Yazmanın ilk sayfasında eserin müellife kadar uzanan muttasıl bir senedi mevcuttur.

Kitabın Dârimî'ye aidiyeti ile ilgili bir şüphe bulunmamaktadır. Zira birçok âlim Dârimî'nin söz konusu eserinden alıntılar yapmıştır. Aynı zamanda terâcim ve fihrist kitaplarında da bu eser müellife nispet edilmektedir.²⁰⁷ Alanında yazılmış olan ana kaynaklar arasında yer almaktadır. İlk dönemlerde yazılmış olması eserin değerini artırmaktadır.

Kitâbü'r-red ale'l-Cehmiyye, uzun bir hamdele ve salvele ile başlar. Müellif hamdelede Kur'ân'la ilgili neredeyse tüm ayetleri zikreder ve “Kureys'in kâfirlerinden sonra Kur'ân hakkında ileri geri konuşan ilk kişi Basra'da Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742)'dir, sonra Kûfe'de Cehm (ö. 128/745-46)'dir” ifadesiyle eserine giriş yapar.²⁰⁸ Müellif, eserini Cad b. Dirhem ve Cehm b. Safvân'ın fikirlerini ortaya

²⁰⁶ Aydınlı, Abdullah, “Dârimî Osmân b. Saîd”, *DİA*, VIII, 496.

²⁰⁷ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, XIX, 487; Kettanî, Muhammed b. Ca'fer, *er-Risaletü'l-Müstatrafe li beyâni meşhûri kütübi's-sünneti'l-müşerreffe*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1428/2007, s. 39; ayrıca *er-Red ale'l-Cehmiyye* isimli eserin Osman ed-Dârimî'ye nisbeti için bk., İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye fî te'sîsi bidaihimü'l-kelebiyye*, nşr. Yahyâ al-Huneydî vd., Mecme'u'l-Melik Fahd, Medine, 1426/2005, VI, 301; a.mlf., *Der'u te'âruz*, II, 60; V, 302; a.mlf., *Minhâcü's-sünne*, II, 364; Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk., Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî, Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî, Beyrût, 1413/1993, XX, 397; XXXVI, 352; İbn Kayyim, *İctimâ'u'l-cüyûş*, s. 22, 343; Sehâvî, Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahman, *ed-Dav'u'l-lâmi'li-ehli'l-karni't-tâsi'*, Dâru'l-Mektebeti'l-Hayât, Beyrut, t.y., I, 146, 155; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zümûn*, I, 83; Ziriklî, Hayruddîn, *el-A'lam, kâmüsü terâcimi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arabî'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşrikîn*, Abdullah Efendi Matbaası, Kahire, 1954, IV, 366; Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifin terâcimü müsannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, Mektebetü'l-Müsennâ, Beyrut, t.y., VI, 254.

²⁰⁸ Dârimî, *er-Red*, s. 58.

atmalarından sonra Müslümanlara zarar verebilecek bu tür ihtilâfların etkisini yok etmek amacıyla kaleme aldığını kaydeder.²⁰⁹

Müellifin Cehmiyye'ye reddiye olarak kaleme aldığı *Nakzu Osman b. Saïd ale'l-Merîsiyyi'l-Cehmiyyi'l-'anîd* isminde başka bir reddiyesi daha vardır. Dârimî'nin kendi ifadesine göre önce *er-Red ale'l Cehmiyye*'yi, daha sonra *Nakz Osman b. Saïd ed-Dârimî* isimli eserini yazmıştır.²¹⁰

İbn Kayyim el-Cevziyye, Dârimî'nin Cehmiyye'ye reddiye olarak yazılmış her iki kitabının da onun en faydalı ve en değerli eserleri olduğunu belirtmekte ve sahâbenin, tabînin ve imamların söz konusu meselelerdeki görüşlerini merak eden ilim talibinin kesinlikle bunları okumalarını öğütlemektedir. Hocası İbn Teymiyye'nin de bu iki eseri okumayı ısrarla tavsiye ettiğini, Dârimî'nin bu iki eserinde müellifin tevhid, esmâ ve sıfatlarla ilgili aklı ve nakli kullanarak çok faydalı bilgiler verdiğini aktarmaktadır.²¹¹

Eserde; *istivâ*, Allah'ın nerede olduğu meselesi, Allah'ın *nüzûlü*, *nüzûlün* zamanı, *nüzûlün* keyfiyeti, *rü'yetullah*, Allah'ın ilmi, Allah'ın konuşması, Kur'ân'ın mahlûk olmaması, Cehmiyye'nin kâfir olduğu, bu tartışmalarda görüş belirtmeyen Vâkıfe'nin durumu, zındıklar ile Cehmiyye'nin tövbeye davet edilmeleri ve öldürülmeleri konularına dair on beş bâb bulunmaktadır.

Dârimî, eserinde Cehmiyye'den olan kişilerin kâfir, mülhid, zındık olduklarını, hatta onlara ölüm cezası verilmesi gerektiği ile ilgili Selef âlimlerinin görüşlerini sıraladıktan sonra kendisinin İmam Şâfiî ile aynı fikirde olduğunu; onların tövbeye davet edilmesi gerektiğini ve münafıklara benzedikleri için de ölüm cezasının uygun olmadığını söyler.²¹² Hatta müellif Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı hususunda fikir beyan etmeyen Vâkıfe'nin, bu mesele ile ilgili yorum yapanı bidatçilikle suçlamalarının apaçık bir cehalet olduğunu, aslında bunların da

²⁰⁹ Dârimî, *er-Red*, s. 61-62.

²¹⁰ Dârimî, Ebû Saïd Osmân b. Saïd, *Nakz*, I, 214, 368.

²¹¹ İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Hameviyyetü'l-kübrâ*, thk. Hamed b. Abdülmuhsin, Riyad, 1425/2004, s. 250-251; a.mlf., *Der'ü te'âruz*, II, 49, 61; İbn Kayyim, *İctimâ'*, II, 231; Ayrıca bk. Muhammed Emân b. Ali el-Câmî, *es-Sifâtü'l-ilâhiyye fi'l-kitâbi ve's-sünneti'n-nebeviyye fi dav'i'l-isbâti ve't-tenzih*, İhyâü't-Türâs, Medine, 1408, s. 109-110; Kasımî, *Târîhu'l-Cehmiyye*, s. 43.

²¹² Dârimî, *er-Red*, s. 394.

Cehmiyye'den olduğunu ama kendilerini gizlediklerini ifade etmektedir.²¹³ Müellifin muhaliflerine karşı sert bir üslup kullandığı görülmektedir. Zira fikir beyan etmeyen Vâkıfeyi bile Cehmiyye'den kabul etmektedir. O, Vâkıfe'nin “Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığını bilemeyiz” şeklindeki ifadesini cehaletle suçlayıp bunda bilinemeyecek bir durumun olmadığını söylemekte²¹⁴ fakat kendisi eserin birçok yerinde *istivâ*, *nüzûl*, *sıfatlar* gibi konuların keyfiyetinin bilinemeyeceğini ifade etmektedir.²¹⁵

Darimî eserinde muhaliflerini Kureyş müşriklerine benzetmekte; inançlarında samimi olmadıklarını iddia etmektedir. Eserinde zaman zaman görüşlerini kanıtlamak için zikrettiği âyetleri, kendisinin benimsemediği te'vil yoluyla açıkladığı görülmektedir.²¹⁶

Bu kitapta Ahmed b. Hanbel'in eserinin aksine ayetler kadar hadisler de delil olarak kullanılmıştır. Kitapta 218 ayet bulunmaktadır. Ahmed b. Hanbel'in eseri, Cehmiyye'nin yanı sıra zındıklara da reddiye olduğu için orada ayet kullanımı daha fazladır. Dârimî'nin *er-Red* isimli eserinde 206 rivayet vardır. Rivayetler arasında sadece hadisler değil, sahâbe ve tabiûn sözlerinden oluşan haberler de mevcuttur. Rivayetlerde senedler çoğunlukla ibtidasından müntehasına kadar tamamıyla zikredilmiştir. Konulara genellikle önce ayet sonra hadis sonra haber ve varsa icmâ ile başlamış, en son “Ebû Saîd der ki” şeklindeki bir ifadeyle kendi görüşünü uzunca anlatmıştır. Daha sonra “dediler ki” ifadesiyle muhaliflerinin görüşlerini aktarırken “biz de deriz ki” ifadesiyle kendi görüşlerine yer vermiştir. Müellif, fikirlerini izah ederken öncelikle naklî delilleri esas almış; yer yer de aklî izahlara girmiştir.

Eserde dikkat çeken başka bir nokta ise, Ahmed b. Hanbel'in reddiyesinden sonra yazılmasına rağmen kitapta ondan herhangi bir naklin veya alıntının olmamasıdır. Sadece bir yerde Ahmed b. Hanbel'in bir görüşü yer almaktadır²¹⁷ ki, bu da onun reddiyesinden yapılan bir alıntı değildir.

²¹³ Dârimî, *er-Red*, s. 353-358.

²¹⁴ Dârimî, *er-Red*, s. 351-355.

²¹⁵ Bk. Dârimî, *er-Red*, s. 145, 183.

²¹⁶ Dârimî, *Nakz*, II, 695; Bekir Topaloğlu, “er-Red ale'l-Cehmiyye”, *DİA*, XXXIV, 512.

²¹⁷ Dârimî, *er-Red*, s. 388.

Dârimî eserinde Cehmiyye'den kastının kimler olduğunu belirtmemiştir. *Rü'yetullah*, kader ve ilahi kelamın niteliği konularında itiraz ettiği fikirlere baktığımızda muhaliflerinin Cehmiyye'yle birlikte Mu'tezile mensupları olduğunu anlarız.²¹⁸

O, delil olarak kullandığı rivayetlerde sened kullanmaya gösterdiği hassasiyeti Cehmî kişilerin görüşlerini nakledeken göstermemektedir. Bu görüşlerin gerçekten bir kişiye veya kişilere ait olup olmadığına dair bir delil de bulunmamaktadır. Onların görüşlerini verirken; müellif eserinde muhalifleri ile ilgili *إِدَّعَتْ هَذِهِ الْعِصَابَةُ* (Bu grup şunu iddia etti)²¹⁹, *فَقَالَ لِي رَعِيمٌ مِنْهُمْ* (Onların liderlerinden biri bana şöyle dedi)²²⁰, *فَقَالُوا* (Dediler ki)²²¹, *فَأَحْتَجَّ بَعْضُهُمْ* (Onlardan bir kısmı şunu ileri sürdü)²²², *قَالَ بَعْضُهُمْ* (Bir kısmı şöyle dedi)²²³, *قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ* (Onlardan biri şöyle dedi)²²⁴, *تَزْعُمُونَ* (Şöyle iddia ediyorsunuz)²²⁵ ifadelerini kullanmaktadır. Görüşler senedli veya onların eserlerinden alıntı şeklinde iddia sahiplerinin ismi ile verilmiş olsaydı şu anda güvenilir bir şekilde ulaşamadığımız Cehmiyye mezhebinin görüşlerine ilk kaynaklardan ulaşmış olacaktık. Maalesef bu eserde de Cehmiyye'nin görüşleri ile ilgili tatmin edici ve güvenilir bir alıntı bulunmamaktadır.

1.6. Osmân b. Saîd ed-Dârimî (ö. 280/894), *Nakzu Osman b. Saîd ed-Dârimî ale'l-Merîsî*

Eser, Reşîd b. Hasan b. Muhammed el-Elmaî tarafından yüksek lisans tezi olarak çalışılmış ve Riyad'daki Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye Külliyyetü usûli'd-dîn'de de tenkitli neşri yapılmıştır. el-Elmaî'nin *Nakzu'l-İmâm Ebî*

²¹⁸ Bekir Topaloğlu, “er-Red ale'l-Cehmiyye”, *DİA*, XXXIV, 512.

²¹⁹ Dârimî, *er-Red*, s. 75, 354.

²²⁰ Dârimî, *er-Red*, s. 76.

²²¹ Dârimî, *er-Red*, s. 94, 184, 234, 251.

²²² Dârimî, *er-Red*, s. 97, 242.

²²³ Dârimî, *er-Red*, s. 99.

²²⁴ Dârimî, *er-Red*, s. 186, 237.

²²⁵ Dârimî, *er-Red*, s. 191, 252.

Saïd Osman b. Saïd ale'l-Merîsiyyi'l-Cehmiyyi'l-anîd fime'fterâ alellâhi azze ve celle mine't-tevhîd ismiyle hazırladığı bu tez, daha sonra kitap olarak basılmıştır.²²⁶

Kitabın ismi kaynaklarda farklı şekillerde geçmektedir. Eserin muhakkiki el-Elmaî, bazı kaynaklarda *er-Red alâ Bişr el-Merîsî* şeklinde bazılarında ise *Nakz alâ Bişr el-Merîsî* şeklinde geçtiğini, kendisinin asıl nüshada *Nakz* şeklinde gördüğünü söylemektedir. Ayrıca dil ve eserin içeriği açısından da *Nakz*'ın daha uygun olduğunu, el-Merîsî'nin tevhîde dair sözlerindeki uyuşmazlıkların kitabın konusunu teşkil ettiğini belirtmektedir.²²⁷ Bilindiği üzere *nakz* kelimesinin uyuşmazlık, çelişki, tezat gibi anlamları bulunmaktadır.

İbn Teymiyye eserin ismini *Nakz* şeklinde almıştır.²²⁸ Zehebî, *en-Nakz ale'l-Merîsî*²²⁹ ve *er-Red alâ Bişr b. Gıyâs el-Merîsî* şeklinde,²³⁰ İbn Kayyim'in kitabında ise bazen *Nakz* bazen de *en-Nakz alâ Bişr* şeklinde geçmektedir.²³¹ Eser pek çok kaynakta müellife nispet edilmektedir.²³² Dolayısıyla eserin Dârimî'ye aidiyetinde bir şüphe bulunmamaktadır.

Nakz, isminden de anlaşılacağı üzere Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'nin görüşlerine cevap niteliğinde yazılmıştır. Okunduğunda Bişr el-Merîsî (ö. 218/833), İbnü's-Selcî (ö. 266/880) ve müellifin Muarız olarak isimlendirdiği bir şahsın görüşlerine reddiye olduğu görülür. Özelde bu şahıslara hitaben yazılmış gibi görünse de genel olarak Cehmiyye mezhebinin görüşlerine bir reddiyedir. Muarız'ın kimliğine dair bir açıklama yapılmamıştır. Eseri neşreden ve üzerinde araştırmalar yapan Elmaî, Muarız'ın kimliği ile ilgili bir kanaate ulaşamadığını belirtmektedir.²³³ Aydınlı,

²²⁶ Riyad'da Mektebetü'r-Rüşd tarafından 1418/1998 tarihinde basılmıştır.

²²⁷ Dârimî, *Nakz*, I, 93 (Neşredenin girişi).

²²⁸ İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruz*, II, 49, 66.

²²⁹ Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed, *el-Uluv li'l-aliyyi'l-gaffâr fi idâhi sahîhi'l-ahbâr ve sakîmihâ*, thk. Eşref b. Abdulmaksûd, Riyad, 1416/1995, I, 635; II, 1183.

²³⁰ Zehebî, *el-Uluv*, II, 892.

²³¹ İbn Kayyim, *İctimâ'*, II, 213, 228, 256.

²³² İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruz*, II, 60; a.mlf., *Minhâc*, II, 364; Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 366; Zehebî, *el-Uluv*, I, 635; II, 892; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm*, XX, 397; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, XIV, 487; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, VI, 254.

²³³ Dârimî, *Nakz*, I, 97 (Neşredenin girişi).

Muarız'ın İbnü's-Selcî ile Bişr el-Merîsî'nin görüşlerini savunan bir Hanefî âlim olduğunu söylemektedir.²³⁴

Dârimî, Muarız'ın eserinden daha kapsamlı bir şekilde Cehmiyye'nin delillerini kendisinde toplamış bir kitap görmediğini belirtmektedir.²³⁵ Bu ifadeden anlaşıldığına göre Muarız'ın birçok konuyu ihtiva eden geniş bir eseri bulunmaktadır. Müellif sözünün devamında aslında Muarız'ın tüm görüşlerine cevap vermeyi istediğini fakat onun görüşlerinin yaygınlık kazanmasından endişelendiği için bunu yapmadığını ifade etmektedir.²³⁶ Bu sebeple Muarız'ın kim olduğunu ve eserinin ismini bile kasıtlı bir şekilde gizlemektedir. Aslında müellifin muhaliflerinin görüşlerine yaygınlık kazandırma endişesini tüm reddiyecilerde görmekteyiz. Bu yüzden Cehmî olduklarını düşündükleri kişilerin isimlerini, kitaplarını ve fikirlerini mümkün olduğunca vermek istememekte, onların iddialarına yer verdiklerindeyse sadece kendilerinin cevaplarına alt yapı hazırlayacak kadarıyla yetinmektedirler.

Dârimî Muarız'ın eserinde Allah'ın otuz kadar sıfatını ele aldığını, bunların tefsir ve te'villerini Merîsî'nin görüşleri üzerine bina ettiğini söylemektedir. Muarız'ın kitabının sıfatlarla ilgili kısmına *veh* ile başladığını devamında ise sem', basar, gazab, rıza, hub, buğz, ferah gibi sıfatları sırasıyla çeşitli ayetlerle izah ettiğini belirtir.²³⁷ Muarız bu kitabında Cehmî Bişr b. Gıyâs'ın te'villerine dayanarak Cehmiyye'nin görüşlerini alttan alta yaymaktadır.²³⁸

Müellif aynı muhtevayla ve aynı amaçla telif ettiği *er-Red ale'l-Cehmiyye* isimli kitabından sonra²³⁹ bu eseri yazma ihtiyacı hissetmiştir. Bunun sebebi, Muarız'ın eserini gördükten sonra ona karşı bir reddiye yazılması gerektiği düşüncesine ulaşmış olmasıdır.²⁴⁰ Allah'ın sıfatları ile ilgili bahisler *Nakz*'da daha kapsamlıdır. *Red ale'l-Cehmiyye*'de belirli bir şahsı muhatap almadan genel ifadeler kullanırken; *Nakz*'da Bişr el-Merîsî, İbnü's-Selcî ve Muarız'ı muhatap alan ifadeler

²³⁴ Aydınlı, "Dârimî Osmân b. Saîd", *DİA*, VIII, 496.

²³⁵ Dârimî, *Nakz*, II, 901.

²³⁶ Dârimî, *Nakz*, II, 901.

²³⁷ Dârimî, *Nakz*, I, 216.

²³⁸ Dârimî, *Nakz*, I, 218.

²³⁹ Dârimî, *Nakz*, I, 214, 368.

²⁴⁰ Dârimî, *Nakz*, I, 139.

mevcuttur. Bununla birlikte iki eser arasında muhteva açısından birçok benzerlik bulunmaktadır.

Yazar, konuları işlerken önce Muarız'ın görüşlerini dayandığı delillerle birlikte verir. Sonra görüşüne uygun bir şekilde konuyla ilgili ayet, hadis, sahâbe ve tabiûn sözlerinden kendi delillerini sıralar. Sadece naklî delillerle yetinmeyip aklî delillerle ve lügavî incelemelerle de görüşünü destekler. Müellif daha çok Muarız'a karşı cevaplar vermiş, aynı zamanda fitnenin başı olarak nitelendirdiği İbnü's-Selcî (ö. 266/880) ile Bişr el-Merîsî (ö. 218/833)'nin fikirlerini tartışmalarında hedef almıştır.

Dârimî'nin bu eserindeki üslubu diğer eseri ile benzer bir şekilde serttir. İbnü's-Selcî, Bişr el-Merîsî ve Muarız'ın, ilimden anlamayan halktan insanları yanlış yönlendirdiğini ve onları sapık fikirleri ile dalâlete sürüklediğini düşünen müellifin muhataplarına karşı kızgın, sınırlı bazen de alaycı üslubu dikkat çekmektedir.

Dârimî eserini üç bölüm halinde tasarlamıştır. Birinci bölüm; kitabı telif sebebi, Allah'ın isimlerinin mahlûk olmadığına iman, Muarız'ın Allah'ın beş duyu ile idrak edilemeyeceğine dair iddiası, *nüzûl*, *arş*, *sem* ve *basar*, *ru'yet*, *Rahmân*'in *parmakları* konularından oluşmaktadır.

İkinci bölümde *arş*, Rabbin ayağı, Allah'ın kelamı (*halku'l-Kur'ân*) meseleleri ele alınmıştır. Üçüncü bölümde hadis ilmine teşvik ve hadisin Rasûlullah zamanında yazılmadığı iddiasına cevap, Ebû Hureyre'yi, Muâviye b. Ebû Süfyân'ı ve Abdullah b. Ömer'i savunma, hadisleri ve rivayetini teşvik etmeyle ilgili Selef'in sözüne karşı Muarız'ın iddiaları, kelam mahlûktur diyenin küfre düşmesi konuları işlenmiştir. Bununla birlikte Muarız'ın Fecr 22. ayetle²⁴¹ ilgili iddiasına cevap, Muarız'ın zındıkların on iki bin hadis uydurduklarına dair iddiası, İbnü's-Selcî'nin *sem*, *basar*, *kelam* gibi konulardaki sözlerine cevap, Muarız'ın *vech* konusundaki iddialarına cevap, Allah'ın gizlendiği perde, (Allah'ın) gülmesinin ispatı, *ru'yetle* ilgili Muarız'ın kıyası, *hub*, *buğz*, *gadab*, *rızâ* gibi konular da ele alınmıştır.

²⁴¹ “Rabbinin buyruğu ve saf saf melekler geldiğinde...” Fecr, 89/22.

Eserin içeriğine baktığımızda birinci ve ikinci bölümdeki konuların genel olarak müellifin ilk kitabındaki konularla ortak muhtevada olduğunu, üçüncü bölümün ise daha ziyade farklı konulardan oluştuğunu söyleyebiliriz.

İbn Teymiyye ve İbn Kayyim bu eserin okunmasını ısrarla tavsiye etmektedirler.²⁴² Zâhid el-Kevserî ise Dârimî'yi *Nakz*'da Allah'a yer-yön izafe eden görüşleri ile Allah'la ilgili verdiği bazı örnekler sebebiyle mücessim ve putperest olarak nitelemekte; Ezher Üniversitesi'ni zararlı olduğunu düşündüğü bu eserin yayımlanmasına izin verdiği için eleştirmektedir.²⁴³ Kevserî, Darimî'nin *Nakz*'da herkes tarafından kabul gören naslarla yetinmeyip asılsız rivayetlere kapıldığını, kendini takip edenleri cehalet karanlıklarına sürüklediğini söylemektedir.²⁴⁴

Dârimî, *Nakz*'da 260 hadis ve eser kullanmıştır. Cehmiyye'ye karşı yazılmış ilk dönem reddiye kitaplarında bu kadar çok rivayet görmemekteyiz. Aynı müellifin *er-Red ale'l-Cehmiyye* isimli eserinde de rivayet sayısının çok olması müellifi diğer ilk dönem reddiye müelliflerinden ayırmaktadır. Aynı zamanda onun kitabı; hadise, sünnete ve sahâbeye yönelik iddialara cevap niteliğindeki bilgileri de ihtiva etmektedir. Diğer reddiyeler gibi bu eser de Selef âlimlerinin akidesini ve dönemin fikrî tartışmalarını yansıtmaktadır. Dârimî'nin iki eserinin de Cehmiyye'ye reddiye olarak yazılmış kitapların arasında önemli bir yeri vardır. Cehmiyye'nin görüşlerine dair en detaylı ve uzun nakiller bu eserlerdedir. Nakledilen rivayet sayısı açısından da reddiyeler içinde en zengin olanı bu kitaplardır.

Nakz'da Muarız olarak isimlendirdiği muhalifinin ve onun görüşlerini naklettiği eserinin ismini vermiş olsaydı ve Muarız'ın eseri de elimizde mevcut olsaydı şüphesiz daha sağlıklı değerlendirmeler yapılabilirdi.

1.7. Ebû Abdillâh İbn Mende (ö. 395/1005), *er-Red ale'l-Cehmiyye*

Müellifin tam kimliği Muhammed b. İshak b. Muhammed el-İsfahânî olup dedesinin dedesine nispetle İbn Mende ismiyle meşhur olmuştur. Hicri 310 veya 311

²⁴² İbn Kayyim, *İctima'*, II, 231.

²⁴³ Kevserî, *Makâlât*, s. 262-268.

²⁴⁴ Malâtî, *et-Tenbîh*, s. 5 (Neşredenin girişi).

yılında İsfahan'da doğmuş, kıraat ve hadis ilimlerinde eğitim almıştır. Kendisinden oğlu Ebü'l-Kâsım İbn Mende başta olmak üzere, Hâkim en-Neysâbûrî, Ebû Nuaym el-İsfehânî, Bâtrkânî gibi şahsiyetler istifade etmişlerdir. Farklı alanlarda pek çok eser telif eden Ebû Abdullah İbn Mende, 30 Zilkâde 395 yılında İsfahan'da vefat etmiştir.²⁴⁵

Zehebî, onu “hadis tahsili için yolculuk yapanların sonuncusu” olarak nitelemektedir.²⁴⁶ Zehebî, İbn Mende'nin hadisi rivayet ettiği vakit hata etmediğini, ancak hadis hakkında görüşünü belirttiğinde yanıldığını söylemiş, onun en önemli kusurunun hadis diye ileri sürülen uydurma haberleri rivayet etmek olduğunu zikretmiştir.²⁴⁷

İtikadî meselelerdeki fikirlerinden dolayı da Selefi olduğunu söyleyebiliriz. Akâid, hadis, hadis ricâli alanlarında farklı eserler vermiştir. İbn Mende'nin *er-Red ale'l-Cehmiyye*²⁴⁸ ve *Kitâbü'r-red ale'l-Lafziyye* isimli iki reddiyesi vardır. *er-Red ale'l-Cehmiyye* isimli eserin yazması Topkapı Sarayı'nda bulunan Revan Köşkü 510/5 numarada kayıtlıdır.²⁴⁹ Bu eser, Ali Muhammed b. Nâsır el-Fükayhî tarafından (Medine 1401/1981) yayımlanmıştır. *er-Red ale'l-Lafziyye* isimli bir reddiyesinin daha olduğu kaynaklarda geçmektedir²⁵⁰ fakat günümüze ulaştığı bilinmemektedir.

Müellif *er-Red ale'l-Cehmiyye* isimli eserine herhangi bir mukaddime olmadan *يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ* ayeti²⁵¹ ile ilgili sahâbe ve tabiûn arasındaki yorum farklılıklarından oluşan rivayetleri sıralayarak başlar. Kendi yorumlarını ve değerlendirmelerini “قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ” diyerek verir. Müellif ayetlerle ilgili kıraat

²⁴⁵ Kandemir, M. Yaşar, “İbn Mende, Ebû Abdullah”, *DİA*, XX, 177-178.

²⁴⁶ Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed, *Tezkiratü'l-huffâz*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1998, III, 158.

²⁴⁷ Zehebî, *Siyer*, XVII, 41.

²⁴⁸ Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, ty., III, 598.

²⁴⁹ Fuat Sezgin, *Târîhi't-turâs*, I, 439.

²⁵⁰ Bk. İbn Teymiyye, *Mecmû'l-fetâvâ*, XII, 209; Zehebî, *Siyer*, XVII, 41.

²⁵¹ “Baldırların açılacağı (işlerin zorlaşacağı) ve kâfirlerin secdeye çağrılıp da buna güç yetiremeyecekleri günü düşün.” (Kalem, 68/42).

farklılıklarını uzunca anlatır.²⁵² Kitapta konular işlenirken ayet, hadis, sahâbe, tâbiûn sözleri ve Arap şiiri kullanılır.

Ebû Abdullah İbn Mende eserinde Buhâri,²⁵³ Müslim²⁵⁴, Ebû Hâtim²⁵⁵ ve Malik b. Enes'in²⁵⁶ eserlerinden bazen kaynak belirterek bazen belirtmeden nakiller yapmıştır. İbn Cerir et-Taberî'nin *Tefsir*'ini ise isim belirtmeksizin kaynak olarak kullanmıştır.²⁵⁷

Kitap, altı bâbdan oluşur: Birinci bâb, Allah azze ve cellenin “*O gün cehenneme doldun mu deriz*” sözü²⁵⁸ bâbı; ikinci bâb, Allah azze ve cellenin “*Andolsun bundan önce biz Âdem'e emrettik. O ise unutuverdi*” sözü²⁵⁹ bâbı; üçüncü bâb, Allah azze ve cellenin “*Ben sizin Rabbiniz değil miyim*” sözü²⁶⁰ bâbı; dördüncü bâb, Allah azze ve cellenin “*Elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir*” sözü²⁶¹ bâbı; beşinci bâb Allah azze ve cellenin “*Yahudiler, 'Allah'ın eli bağıdır' dediler*” sözü²⁶² hakkında Nebî (a.s.)'den gelenler bâbı; altıncı bâb, Allah azze ve cellenin “*Her şey yok olacaktır; O'nun vechi hariç. Hüküm O'nundur. O'na döndürüleceksiniz*” sözü²⁶³ bâbıdır. Bâb başlıklarının tamamı ayetlerden oluşmaktadır.

Kitapta 92 hadis ve eser bulunmaktadır. Rivayetler senedleriyle birlikte verilmiştir. Ebû Abdullah İbn Mende kitabında hadislerle ilgili yer yer değerlendirmeler yapmıştır.²⁶⁴ *Rü'yetullah*, Allah'ın yüzü, Allah'ın parmağı, Allah'ın eli, Allah'ın omzu, Allah'ın yumruğu gibi rivayetleri farklı tarikleriyle birlikte

²⁵² İbn Mende, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, thk. Ali b. Muhammed Nâsır, Mektebetü'l-Gurebâi'l-Eseriyye, Medine, 1414/1994. s. 39, 60.

²⁵³ İbn Mende, *er-Red*, s. 36.

²⁵⁴ İbn Mende, *er-Red*, s. 36.

²⁵⁵ İbn Mende, *er-Red*, s. 39.

²⁵⁶ İbn Mende, *er-Red*, s. 52.

²⁵⁷ Birkaç örnek için bk. İbn Mende, *er-Red*, s. 58, 60, 64, 98, 102.

²⁵⁸ Kâf, 50/30.

²⁵⁹ Tâhâ, 20/115.

²⁶⁰ A'râf, 7/172.

²⁶¹ Sâd, 38/75.

²⁶² Mâide, 5/64.

²⁶³ Kasas, 28/88.

²⁶⁴ İbn Mende, *er-Red*, s. 45, 46, 66, 91.

vermiştir.²⁶⁵ Bu ifadelerin mecâzî olmadığını, hakîkî anlamında kullanıldığını söylemiştir. Yaratılışa dair rivayetleri ve Âdem (a.s.) ile Musa (a.s.)'nın arasında geçen tartışmaya dair rivayeti de farklı tarikleriyle birlikte vermiştir.²⁶⁶ Bu rivayetlerin sabit olduğu, ilim ehline maruf olduğu şeklinde genel değerlendirmeler yapmıştır.²⁶⁷

Eser, Cehmiyye'ye reddiye olarak yazılmış olmasına rağmen içinde Cehmiyye'den, başka bir mezhepten veya reddiye muhataplarından isim olarak bahsetmemiştir. Reddiye şeklinde yazılan eserlerde görülen soru cevap üslubu bu eserde görülmez. Herhangi bir muhataba cevap verme veya ikna etme çabası da yoktur. Sadece rivayetler ard arda sıralanmıştır.

Ebû Abdullah İbn Mende, eserini yazma amacı ile ilgili herhangi bir açıklama yapmamıştır. Fakat müellifin eserinde *rü'yetullahın* gerçekleşeceği, Allah'ın eli, yüzü gibi ifadelerin hakîkî anlamında olduğu, insanın kaderinin ve fiillerinin daha dünyaya gelmeden belirlendiği gibi fikirleri işlemesine bakılırsa kitabını bu düşüncelerin tersi fikirlere sahip olan kişilere -Cehmiyye'ye- reddiye olarak yazdığı anlaşılmaktadır. Fakat Cehmiyye'nin en belirgin fikirlerinden olan *halku'l-Kur'ân* meselesi ile ilgili herhangi bir değerlendirme yapmamıştır. Bunun sebebi günümüze ulaştığı bilinmeyen eseri *Kitâbü'r-red ale'l-Lafziyye* isimli eserinde bu konuyu müstakil olarak ele almış olması olabilir.

1.8. Ebû Nasr es-Sicî (ö. 444/1052), *er-Red alâ men enkere'l-harf ve's-savt*

Ebû Nasr Ubeydullah b. Saîd b. Hâtim es-Sicî, Sicistan'a nispetle Sicî adıyla anılmaktadır. Vâilî ve Bekrî onun diğer nisbeleridir.²⁶⁸ Kaynaklar doğum tarihini zikretmemişlerdir. H. 400'den önce Gazne'ye yolculuk yaparak ilim tahsiline başladığı nakledilmektedir. O sıralar yirmi yaşlarında olduğu göz önüne alınırsa h.

²⁶⁵ Birkaç örnek için bk. İbn Mende, s. *er-Red*, 74-79.

²⁶⁶ İbn Mende, *er-Red*, s. 68-72.

²⁶⁷ İbn Mende, *er-Red*, s. 36, 42, 71, 92.

²⁶⁸ Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, III, 211; Koçkuzu, Ali Osman, "Ebû Nasr es-Sicî", *DİA*, X, 200.

380 yıllarında doğmuş olması muhtemeldir.²⁶⁹ Horasan, Şam, Irak, Hicaz, Mısır gibi birçok ilim merkezine yolculuk yapmıştır. Son olarak Mekke'ye yerleşmiş ve 444/1052 yılının Muharrem ayında burada vefat etmiştir.²⁷⁰

Siczi, Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014) gibi birçok büyük hocadan ders almıştır. Âlim, sebt, hâfız, sika, mutkin, şeyh olarak tavsif edilen²⁷¹ Siczi'nin, döneminde hadis ilminin ileri gelenlerinden olduğu söylenebilir. Akâid, târih ve hadis alanlarında eserler yazmıştır. Ele aldığımız *er-Red alâ men enkere'l-harf ve's-savt* isimli eserinin dışında kaynaklarda adı geçen iki eseri daha vardır. *Rivâyetü'l-ebnâ' ani'l-âbâ'*, Siczi'nin oğulların babalarından rivayetlerini ele aldığı bir eserdir.²⁷² Fakat günümüze ulaştığı bilinmemektedir. *Er-Risâle* isimli kitabında müellifin *el-İbâne fi'r-red ale'z-zâiğîn fi meseleti'l-Kur'ân* adında başka bir eserinin olduğu bilgisi geçmektedir.²⁷³ Fakat onu Zehebî *el-İbânetü'l-kübrâ* şeklinde zikretmektedir. Zehebî bu eserin onun hadis ilmindeki yüksek derecesine işaret ettiğini belirtir.²⁷⁴ Siczi, daha çok *el-İbâne* ile bilinmektedir. Günümüze ulaştığı bilinmeyen eserin hacminin geniş olduğu ve onda *halku'l-Kur'ân* meselesinin ele alındığına dair bilgiler mevcuttur.²⁷⁵ Siczi *el-İbâne*'de Kur'ân meselesi ile ilgili Hz. Peygamber (a.s.)'den gelen nakillerden bazılarını aktardığını, bu haberlerin sahîh ve garîb olanları ile ilgili değerlendirmeler yaptığını belirtmektedir.²⁷⁶

Siczi'nin eseri *Risâletü's-Siczi ilâ ehli Zebîd fi'r-red alâ men enkera'l-harf ve's-savt* ismiyle h. 1413 yılında basılmıştır. Eseri yüksek lisans çalışması olarak

²⁶⁹ Eren, Mehmet, "Ebû Nasr Es-Siczi (ö. 444/1052) ve Halku'l-Kur'ân Meselesi", *V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-I Velî Sempozyumu Bildirileri*, 04-06 Mayıs 2018, ed. Mustafa Aykaç v.dğr., Kastamonu, 2018, s. 218.

²⁷⁰ Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, III, 211; Eren, Mehmet, "Ebû Nasr Es-Siczi (ö. 444/1052) ve Halku'l-Kur'ân Meselesi", s. 218.

²⁷¹ Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed, *el-Ensâb*, Haydarabad, 1962, XIII, 280.

²⁷² İbnü's-Salâh, Osman b. Abdirrahman, *Ulümü'l-hadis* (Mukaddime), thk. Nûreddîn Itr, Beyrut, 1986, s. 315; Ahmed Muhammed Şakir, *el-Bâisü'l-hasîs*, Beyrut, t.y., s. 204; Eren, Mehmet, "Ebû Nasr es-Siczi (ö. 444/1052) ve Halku'l-Kur'ân Meselesi", 218.

²⁷³ Siczi, Ebû Nasr Ubeydullah b. Saîd, *Risâletü's-Siczi ilâ ehli Zebîd fi'r-red alâ men enkera'l-harf ve's-savt*, thk. Muhammed Bâ Kerîm Bâ Abdullah, Medine, 1413, s. 79, 109.

²⁷⁴ Eren, Mehmet, "Ebû Nasr Es-Siczi (ö. 444/1052) ve Halku'l-Kur'ân Meselesi", 220.

²⁷⁵ Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, III, 211; Eren, Mehmet, "Ebû Nasr Es-Siczi (ö. 444/1052) ve Halku'l-Kur'ân Meselesi", s. 220.

²⁷⁶ Siczi, *Risâle*, s. 109.

tahkik eden Muhammed Bâ Kerim Bâ Abdullah'tır. Müellif *Risale*'yi Mekke'de telif etmiştir.²⁷⁷

Muhakkikin verdiği bilgiye göre yazma nüshaların kapaklarında eserin ismi *er-Red alâ men enkerâ'l-harf ve's-savt* şeklinde geçmektedir.²⁷⁸ İsmi hususunda eserde müellifin herhangi bir beyanı olmamıştır. Fakat o, kitabın mukaddimesinde harf ve sesi inkâr eden kimselere reddiye amaçlı yazılmış bir risale olduğunu beyan etmektedir. Mukaddimedeki “şehrinizdeki muhalifler” ifadesi ile eserin bir şehir halkına hitaben yazdığı anlaşılmaktadır. Bu şehrin Zebîd²⁷⁹ olduğunu İbn Teymiyye'nin eserlerinden anlamaktayız.²⁸⁰ Muhakkik eserin isminin *er-Red alâ men enkerâ'l-harf ve's-savt* şeklinde olmasının daha isabetli olacağı kanaatine ulaşmıştır.²⁸¹ Yazma nüshaların ilk sayfalarında müellifin isminin bulunması ve kaynaklarda müellifin ismiyle eserden alıntılar yapılmış olması *Risâle*'nin Siczî'ye ait olduğunu ortaya koymaktadır.²⁸²

Risâle'nin mukaddimesinde belirtildiğine göre Zebîdliler Siczî'nin daha önce yazmış olduğu hacimli bir eser olan *el-İbâne*'den oldukça faydalanmışlardı. Fakat kendisinden Kur'ân'da bulunan harf ve seslerin yaratılmış olduğunu düşünen bir grup muhalife karşı cevap veren daha öz ve sadece bu konuyu ihtivâ eden bir eser daha yazmasını istemişlerdir. O da bu talep karşısında *Risâle*'yi telif ettiğini belirtmiştir.²⁸³ *Er-Risâle*'de özellikle Eş'ârî (ö. 324/935-36) ve İbn Küllâb (ö. 240/854)'ın görüşlerine verilen cevaplar mevcuttur. Müellif bu kişilerin görüşlerine bazen ismiyle cevap verirken, bazen de onlardan muhalifler şeklinde bahsetmektedir.

Siczî'nin *Risâle*'de Eş'ârî'nin fikirlerinden birçok alıntı yaptığı görülmektedir. Fakat hiçbirinde aldığı kaynağın ismini belirtmemiştir. Eseri neşreden, bu alıntılarının kaynağını bulabilmek için Eş'ârî'nin kitapların taradığını, fakat bir kısmını bulamadığını belirtmektedir. Bir kısmının ise *el-Milel ve'n-nihal*

²⁷⁷ Siczî, *Risâle*, s. 232.

²⁷⁸ Siczî, *Risâle*, s. 50 (neşredenin girişi).

²⁷⁹ Halife Me'mûn zamanında kurulmuş Yemen'de meşhur bir şehirdir (Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, Beyrut, 1995, III, 131; Tomar, Cengiz, “Zebîd”, *DİA*, XLIV, 165).

²⁸⁰ İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruz*, II, 83; a.mlf., *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye*, II, 62; III, 50.

²⁸¹ Siczî, *Risâle*, s. 50 (neşredenin girişi).

²⁸² Siczî, *Risâle*, s. 51 (neşredenin girişi).

²⁸³ Siczî, *Risâle*, s. 79-80.

gibi kaynaklarda Eş'arî'ye nispet edildiğini gördüğünü, fakat bunların da Eş'arî'nin elimizde bulunan kitaplarındaki görüşlerine aykırı olduğunu beyan etmektedir.²⁸⁴ Eren, Siczî'nin Eş'arî'yi tenkit ettiği bu görüşlerin, onun Selef mezhebine geçmeden önceki görüşleri olduğu ve Siczî'nin Eş'arî'nin günümüze ulaşmayan eserlerinden nakillerde bulunmasının muhtemel olduğunu belirtmektedir.²⁸⁵

Risâle, Eş'arîyye ve Küllâbiyye'nin²⁸⁶ *halku'l-Kur'ân* konusundaki görüşlerine bir reddiyedir. Bilindiği üzere Eş'arîyye, kelamın harfler ve seslerden meydana gelmediğini; kalpte yerleşmiş bulunan mana olduğunu ifade etmektedir. Asıl kelamın nefsî kelimeler olduğunu; lafzî kelama kelam denmesinin mecaz olduğunu belirtirler. Yani onlara göre nefsî kelimeler asıl kelimelerdir.²⁸⁷ Küllâbiyyeye göre de kelam harf ve seslerden oluşmaz. Allah kelamı Arapça ifade edildiğinde “Arapça ilahi kelimeler” yani Kur'ân; İbranca ifade edildiğinde “İbranca ilahi kelimeler” yani Tevrat; Süryânîce ifade edildiğinde “Süryânîce ilahi kelimeler” yani İncil diye isimlendirilir. Buna göre Kur'ân'ın harfleri mahlûktur, fakat Allah'ın zatıyla kaîm olan anlamı kadîmdir.²⁸⁸ İşte Siczî'nin *Risale*'si ses ve harf meselesi olarak adlandırdığı bu görüşe reddiye olarak yazılmıştır.

Siczî eserinde kendisinden *Risâle*'yi yazmasını isteyen Zebîdlilerin muhaliflerine cevap vermek için derlediği bilgileri on bir başlıkta topladığını söylemektedir.²⁸⁹ Bu başlıklar şunlardır:

1. Kat'î delil, nakil yoluyla gelen bilgidir; akıl ise sadece temyîz için kullanılır.
2. Sünnet nedir, nasıl sünnet ehlinden olunur?
3. Muhaliflerinin fikirlerinin Kur'ân'ı tamamen nefye götürdüğü
4. Muhaliflerinin tutarsız sözleriyle akla da aykırı davrandıkları

²⁸⁴ Siczî, *Risâle*, s. 107, 1 nolu dipnot.

²⁸⁵ Eren, Mehmet, “Ebû Nasr Es-Siczî (ö. 444/1052) ve Halku'l-Kur'ân Meselesi”, s. 230.

²⁸⁶ Sünnî kelimeler hareketinin doğuşuna zemin hazırlayan bilginlerden İbn Küllâb (ö.240/854)'ın fikirlerini kabul edenlere verilen isimdir. İbn Küllâb, Mu'tezile karşısında zayıf kalan Selef akâidini kelami delillerle teyid etmeye çalışan ilk Sünnî kelamcı olarak bilinmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Yavuz, Yusuf Şevki, “İbn Küllâb”, *DİA*, XX, 156-157.

²⁸⁷ Öz, Mustafa, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, Ensar Yay., İstanbul, 2012, s. 484.

²⁸⁸ Yavuz, Yusuf Şevki, “İbn Küllâb”, *DİA*, XX, 156.

²⁸⁹ Siczî, *Risâle*, s. 87.

5. Lafziyye ve Eş'arîyye fırkalarının birçok meselede Mu'tezile'yle aynı görüşte oldukları, farklı bazı görüşlerinin ise onlardan daha çirkin ve bozuk olması
6. Kelamın harf ve sestem ayrı düşünülmemeyeceği meselesi
7. Muhaliflerinin görünürde -haberî- sıfatları kabul etseler bile te'vil ederek bu sıfatların teşbihe götüreceği gerekçesi ile aslında reddettikleri
8. Muhaliflerin sıfatlar konusundaki eleştirilerine cevap
9. Halkın aslında onların ne dediklerini anlamaları ve tuzaklarına düşmesine engel olmak için görüşlerine karşı açıklamalar yapılmasının gerekli olduğu
10. Onların ileri gelenlerinin dalalette liderlik etmeleri, insanları batıla çağırmaları ve nehyedilen şeyleri yapmaları
11. Herkesin söylediğinin ardına düşmenin ve her kitaptan bilgi almanın doğru olmayışı

Görüldüğü üzere Siczî, sadece harf ve ses meselesi üzerinde durmamış, haberî sıfatlar, *istivâ*, *rü'yetullah*, akıl-nakil ilişkisi, sünnetin mahiyeti ve usûle dair bazı meseleleri de ele almıştır. Aslında Siczî'nin eserinde Cehmiyye'ye doğrudan bir reddiye yoktur fakat *halku'l-Kur'ân*'a dair meselelerde diğer reddiye kitaplarında olmayan ayrıntılı açıklamalarda bulunmuştur. *Halku'l-Kur'ân* meselesinin Cehmiyye'ye nispet edildiği göz önüne alındığında dolaylı da olsa Cehmiyye'ye de reddiyedir, diyebiliriz. Siczî'nin bu eseri kelâm-ı nefîs ve kelâm-ı lafzî şeklinde ifade edilen Allah'ın gönderdiği vahyin lafzî itibariyle ona ait olup olmadığı tartışmasına dair bir hadisçinin yazdığı nadir eserlerdendir. Bu haliyle hadis tarihinde de önemli bir yeri haizdir.

Siczî eserinde Ahmed b. Hanbel (ö.241/855)'i *mihne* dönemindeki korkusuz tutumundan dolayı övgüyle zikretmektedir.²⁹⁰ Okunmasını tavsiye ettiği eserler arasında Cehmiyye'ye yazdığı iki reddiyesi ile bilinen Osman b. Sâid ed-Dârimî (ö. 280/894)'nin eserleri de bulunmaktadır.²⁹¹ Siczî *Risâle*'de 51 rivayet nakletmiştir.

Siczî'nin *Risâle*'de muhaliflerine karşı sert bir dil kullandığı görülmektedir. İbn Küllâb, Eş'arî, Kalânîsî ve onlar gibi düşünenlerin Mu'tezile'den bile daha alçak

²⁹⁰ Siczî, *Risâle*, s. 215.

²⁹¹ Siczî, *Risâle*, s. 234.

olduklarını söylemekte, onları yer yer deli olmakla itham etmekte, hatta hayâdan yoksun olmakla suçlamaktadır.²⁹² Reddiye yazarlarının genelinde bu sert üsluba tanık olmaktadır. Bu ve buna benzer bir üslubu ilmi tartışmaların yapıldığı eserlerde görmek üzüntü vericidir.

1.9. Ebü'l-Kâsım İbn Mende (ö.470/1078), *er-Red alâ men yekûlu “elif, lâm, mîm” harfun*

Abdurrahman b. Muhammed b. İshak b. Mende el-İsfehânî, daha önce zikri geçen *er-Red ale'l-Cehmiyye* isimli eserin müellifi Ebû Abdillâh ibn Mende (ö.395/1005)'nin oğludur. Hadis hâfızı ve biyografi bilgini olup,²⁹³ ilimle meşgul olan bir ailede yetişmiştir. Dedesi Ebû Yakûp olarak bilinen bir muhaddis, babası ise birçok eser sahibi olan bir âlimdir. Abdurrahman onun en büyük oğludur. Kaynaklara göre Ebü'l-Kâsım İbn Mende h. 383 yılında dünyaya gelmiştir.²⁹⁴

Doğduğu İsfehan şehri o dönemler önemli ilim merkezlerinden biri olmasına rağmen Ebü'l-Kâsım İbn Mende kendini yetiştirme hususunda memleketiyle yetinmemiş; Hemedân, Horasan, Bağdât, Vâsıt, Hicâz gibi başka ilim merkezlerine de yolculuklar yapmıştır.²⁹⁵

Ebü'l-Kâsım İbn Mende Hanbelî mezhebine bağlı idi ve insanları da kendi mezhebine davet ederdi. Eş'arî mezhebine şiddetle karşı çıkan biriydi. Mesela Eş'arî birinden hadis sema' etmiş, fakat mezhebi sebebiyle bu hadisi nakletmemiştir.²⁹⁶

Ebü'l-Kâsım İbn Mende, çevresindeki insanların zaman zaman kendisinden görüşlerini onaylamak hususunda yardım istediklerini fakat hangi görüşte olursa olsun verdiği cevaptan memnun olmadıklarını beyan etmektedir. Şaşkınlığını şu

²⁹² Siczî, *Risâle*, s. 81, 84, 109.

²⁹³ Topaloğlu, Nuri, “İbn Mende, Ebü'l-Kâsım”, *DİA*, XX, 181.

²⁹⁴ İbn Nukta, Ebû Bekr Muhammed b. Abdilganî, *et-Takyîd li-ma'rifeti ruvâtî's-sünen ve'l-mesânîd*, thk., Kemâl Yusuf el-Hût, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1408/1988, I, 336.

²⁹⁵ İbn Nukta, *Takyîd*, I, 336; Zehebî, *el-İber fî haberî men gaber*, I-IV, thk., Ebû Hâcir Muhammed es-Sâid Besyûnî Zağlûl, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, trs., II, 328; İbn Receb, *Zeylû tabakâti'l-Hanâbile*, I, 54.

²⁹⁶ Zehebî, *Siyer*, XVIII, 350.

şekilde dile getirmektedir: “Eğer görüşlerini onaylarsam ‘tarafdar’ diyorlar, görüşlerinden bir kelimeye bile katılmadığımı söylesem ‘muhâlif’ diyorlar. Yaptığınız iş kitaba ve sünnete aykırıdır dersem ‘Hâricî’, tevhid hususunda bir hadis nakletsem ‘Müşebbihi’, *ru’yet* hakkında bir nakilde bulunsam ‘Sâlimî’²⁹⁷ oluyorum. Hâlbuki ben kitap ve sünnete bağlıyım ve Allah’a karşı teşbîhte bulunmaktan, ona eş ve ortak koştuktan, onu azalarla, bir cisimle nitelemekten ve aleyhime iddia edilen her türlü şeyden beriyim.”²⁹⁸ Müellifin bu yakınması ile döneminde birçok ekolün bulunduğu, insanların birbirlerini görüşleri sebebiyle suçladıkları ve belli mezheplere mensup olmakla itham ettikleri anlaşılmaktadır.

Zehebi onunla ilgili, “O sünnet ehli olma hususundaki düşüncelerinde aşırı gitmiştir. Bazı âlimler onu, itikâdi fikirleri hususunda eleştirmişlerdir. O, teccümle itham edilmiştir. Bildiğim kadarıyla o bundan berîdir. Fakat bazı hususlarda biraz daha ölçülü olsaydı daha iyi olurdu” demektedir.²⁹⁹ Ebü’l-Kâsım İbn Mende’nin, akâid, fıkıh, tarih, hadis ve başka alanlarda eserleri vardır. Zehebi, eserleri ile ilgili olarak “Gece odun toplayan kimsenin topladığı odunlar gibidir. Değerli-değersiz ne varsa rivayet eder. Kötü boncukları kıymetli incilerle birlikte derler” demektedir.³⁰⁰

Kaynaklar müellifin birçok eser telif ettiğini, özellikle bidatçilere karşı haberi sıfatlar ve diğer hususlarda yazdığı reddiyelerinin olduğunu söylemektedir.³⁰¹ Müellifin *er-Red ale’l-Cehmiyye* isimli bir reddiye kitabı vardır. İbn Receb bu kitapta müellifin “Ahmed b. Hanbel’in “*Allah Âdem’i suretinde yarattı*” rivayeti ile ilgili yaptığı tefsire dair gelen naklin batıl olduğunu anlatmaktadır” demiştir.³⁰² Fakat *er-Red ale’l-Cehmiyye* isimli eserin günümüze ulaştığı bilinmemektedir. Abdurrahman İbn Mende h. 470 yılında İsfahan’da vefat etmiştir.³⁰³

²⁹⁷ Sâlimiyye, İbn Sâlim el-Basrî (ö. 297/909) tarafından kurulan bir kelim firkasıdır. Allah’ın kıyamet gününde Muhammedî bir beşer suretinde görüleceği, kâfirlerin ahrette Allah’ı görebileceği gibi fikirlerinin olduğu nakledilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Tunç, Cihat, “Sâlimiyye”, *DİA*, XXXVI, 50.

²⁹⁸ Zehebî, *Siyer*, XVIII, 351; İbn Receb, Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbelî, *Zeylû tabakâti’l-Hanâbile*, thk. Süleyman Useymîn, Riyad, 1425/2005, I, 58-59.

²⁹⁹ Zehebî, *el-İber*, II, 328.

³⁰⁰ Zehebî, *Siyer*, XVIII, 354.

³⁰¹ İbn Receb, *Zeylû tabakâti’l-Hanâbile*, I, 56.

³⁰² İbn Receb, *Zeylû tabakâti’l-Hanâbile*, I, 61

³⁰³ Zehebî, *Siyer*, XVIII, 354; İbn Receb, *Zeylû tabakâti’l-Hanâbile*, I, 62.

Eserin tam ismi *er-Red alâ men yekûlu “elif, lâm, mîm” harfun li yenfiye’l elif lâm mim an kelâmillahi azze ve celle*’dir. Kitap Abdullah b. Yusuf el-Cüdey’ın tahkiki ile Dâru’l-Âsime tarafından h. 1409 tarihinde Riyad’da basılmıştır. Muhakkik eserin bilinen tek yazmasının Dımeşk’teki Zahiriyye kütüphanesinde olduğunu belirtmiştir³⁰⁴ ve nüshanın yazısının okunaklı olduğunu, üzerinde eserin, müellifin ve nâsihin isminin bulunduğunu söylemiştir.

Eser aslında doğrudan Cehmiyye’ye yazılmış bir reddiye değildir. Fakat Allah kelamının açıkça mahlûk olmadığı ifade edilmediği her türlü görüşün kaynağının Cehmiyye olduğu varsayılmaktadır. Dolayısıyla Mu‘tezile’nin de Eş‘arîyye’nin de konu ile ilgili görüşlerinin Cehmiyye’den alındığı ve bu mezheplerin Cehmiyye’den daha tehlikeli olduğu ifade edilmektedir. Zira Cehmiyye kendini açıkça belli etmektedir, fakat bu mezhepler bazı te’viller yoluyla Cehmî fikirleri topluma kabul ettirmeye çalışmaktadırlar.

Eş‘arî, Allah kelamının -Kur’ân da dâhil olmak üzere- hepsinin tek bir manasının olduğunu, onun parçalara ayıramayacağını ve mahlûk olmadığını söylemektedir. Ona göre bu harfler Allah kelamının manasını temsil eden ibarelerdir. Allah kelamı mahlûk değildir, fakat işte bu harfler mahlûktur.³⁰⁵ Ebü’l Kasım İbn Mende bu görüşe şiddetle karşı çıkar. İmam Eş‘arî’yi bidatçi olmakla suçlar. Bu eserini isminden de anlaşılacağı üzere *elif lâm mîm* harftir diyen görüşe reddiye olarak kaleme almıştır. İbn Mende’ye göre *elif lâm mîm* Eş‘arî’nin iddia ettiği gibi Allah kelamını temsil eden ibareler değildir; doğrudan Allah kelimidir. *Elif* de *lâm* da *mîm* de Allah kelimidir ve mahlûk değildir. Bu görüşüne dayanak olarak *Elif lâm mîm* rivayetini nakletmektedir. *Elif lâm mîm* rivayeti şöyledir:

Abdullah b. Mes’ud’dan rivayet edildiğine göre Nebi (a.s.) şöyle buyurmuştur: “*Kim Allah’ın kitabından bir harf okursa Allah ona on sevap verir.*

³⁰⁴ Ebü’l-Kâsım İbn Mende, *er-Red alâ men yekûlu “elif, lâm, mîm” harfun li yenfiye’l elif lâm mim an kelâmillahi azze ve celle*, thk. Abdullah b. Yusuf el-Cüdey’, Dâru’l-Âsime, Riyad, 1409/1988, s. 28 (Neşredenin girişi).

³⁰⁵ Yavuz, Yusuf Şevki, “Halku’l-Kur’ân”, *DİA*, XV, 374.

*Dikkat edin ‘Elif lâm mîm’ bir harftir demiyorum. Fakat elif ve lâm ve mîm otuz sevaptır.”*³⁰⁶

Kitapta 37 rivayet vardır. Bunlardan ilk ikisi sünnete ittiba ile ilgili iken üçüncü nakil kelam ilmiyle meşgul olmanın sakıncasını ifade etmektedir. Kalan rivayetlerin tamamına yakını, İbn Mesud’dan ve diğer sahâbîlerden gelen *Elif lâm mîm* rivayetinin farklı versiyonlarıdır. Her bir rivayette senedler ayrı ayrı zikredilmiş ve küçük lafız ve ifade farklılıkları ortaya konmaya çalışılmıştır. Kitaba alınan son rivayet Ebü’l-Hasen Ali b. Ebi Bekr (ö. 422)’den nakledilen bir şiidir. Şiirde Kur’ân’ın yaratılmış olduğunu, Allah’ın kelamının harflerden oluşmadığını iddia edenlere yönelik yazılmış mısralar vardır. Bu şiiden önceki rivayette ise Ebû Mûsâ el-Eş’arî (r.a.) halife Ömer’e bulunduğu bölgede bazı kişilerin kader hakkında konuştuklarına dair bir mektup yazmıştır. Halife Ömer (r.a.) bu mektuba yazdığı cevapta, Ebû Musa’ya bu kişilere bazı tavsiyelerde bulunmasını istemiştir. Bu tavsiyelerden biri de: “*Onlara Allah’ın kitabını okumayı emret. Çünkü Allah Kur’ân’ı okuyanın okuduğu her bir harfe on hasene verir. ‘Elif lâm mîm’e demiyorum dikkat et. Elif’e on, lâm’a on, mîm’e on hasene vardır*” şeklindedir.³⁰⁷ Müellif kitabında bu rivayeti işlediği için halifenin yazdığı mektubu da eserine almıştır.

Rivayetlerden sonra zaman zaman kısa izahlar yapmıştır. Kitapta tek bir rivayet ele alınmış ve Kur’ân’ın mahlûk olmadığını bu rivayet özelinde ispat etmeye çalışmıştır. Müellifin günümüze ulaştığını bilmediğimiz ve Cehmiyye’ye reddiye olarak yazılmış *er-Red ale’l-Cehmiyye* isimli eserinde diğer konuları işlemiş olması muhtemeldir.

Abdurrahman İbn Mende kitabında *sâhibü’l-hadîs* ve *ashâbü’l-hadîs* kavramını sıklıkla kullanmıştır.³⁰⁸ Rivayeti aktardıktan sonra yer yer kendisini de ait

³⁰⁶ Bk. Abdullah b. Mübârek, *ez-Zühd ve’r-rekâik*, s. 279; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, VI, 118; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 741; Beyhakî, *Şuabü’l-îmân*, III, 333, 371-373. Hâkim, hadisin sahih olduğunu belirtmiştir.

³⁰⁷ Ebü’l-Kâsım İbn Mende, *er-Red*, s. 78.

³⁰⁸ Birkaç örnek için bk., Ebü’l-Kâsım İbn Mende, *er-Red*, s. 46, 59, 76, 77.

hissettiği ashâbü'l-hadîsin ve bidatçi olarak nitelendirdiği kişilerin konu hakkındaki görüşlerini vermiştir.

Reddiyeler içinde Kur'ân'ın mahlûk olmadığı fikri pek çok ayet ve rivayetle desteklenmektedir. Fakat *elif lâm mîm* rivayetinin Kur'ân'ın mahlûk olmadığına dair delil maksatlı kullanımını sadece Abdurrahmân İbn Mende'nin eserinde görülmektedir. İbn Mende diğer reddiye yazarlarından farklı olarak aynı rivayetin farklı tüm tariklerini nakletmektedir. Bu durum onu, eserindeki usul açısından diğerlerinden farklı kılmaktadır.

1.10. İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350)'nin Reddiyeleri

İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye Cehmiyye'ye reddiye yazan müelliflerdendir. Çalışmamız ilk beş yüzyılda yazılan reddiyeleri kapsadığı için bu eserler konumuzun dışındadır. Fakat literatürde önemli bir yeri haiz olduklarından bu eserlerinden kısaca bahsetmenin uygun olacağı kanaatindeyiz.

İbn Teymiyye'nin Cehmiyye'ye reddiye olarak yazdığı eserin ismi *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye fî te'sîsi bidaihim el-keîmiyye*'dir. Eser, İmam Muhammed b. Suud İslam Üniversitesi Usûlü'd-dîn Fakülte'sinde sekiz araştırmacı tarafından doktora tezi olarak çalışılmış ve tahkik edilmiştir. Bu tahkikten daha önce Muhammed b. Abdurrahmân b. Kâsım tarafından bir tahkik çalışmasına başlanmış ama tamamlanamamıştır. Muhakkiklere göre *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye*, literatürümüzde bulunan reddiye edebiyatı içerisindeki en kapsamlı ve en önemli eser olup³⁰⁹ Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210)'nin *Esâsü't-takdîs fî ilmi kelâm* isimli eserine karşı yazılmıştır.³¹⁰ İbn Teymiyye, *Esâsü't-takdîs*'de Râzî'nin Cehmiyye'nin görüşlerini ve fikirlerini savunduğunu özellikle onun takdîs meselesiyle ilgili fikirlerinin “İblis'in aldatmacası” olduğunu düşündüğü için kitabına bu ismi vermiştir.

³⁰⁹ İbn Teymiyye, *Telbîs*, 7 (Neşredenin girişi).

³¹⁰ *Te'sîsü't-takdîs* ismiyle de bilinmektedir.

İbn Teymiyye'ye göre, döneminde yaşayan bidatçi kişiler, kendilerinden önceki kelamcıların Cehmî görüşlerinin peşinden gitmekteydi ve bunların en belirginini Fahreddin er-Râzî idi. Bu sebeple Râzî'nin *Esâsü't-takdîs* isimli eserindeki fikirlerinin peşinden giden insanlara *beyan* (gerçek) ile *telbis* (sahte) arasındaki farkı göstermek için bu eserini kaleme almıştır.³¹¹ İbn Teymiyye, Râzî'nin *Esâsü't-takdîs* isimli eserinde ana hatlarıyla Cehmîyye'nin görüşlerini topladığını söylemektedir.³¹² Râzî, *Esâsü't-takdîs*'te Allah'ı cisimleştirmeye (tecsîm) ve onu insana benzetmeye (teşbîh) karşı çıkmakta; Allah'ın aşkın olduğunu, yer-yön gibi kavramlardan münezzehe olduğunu, onun duyu organlarıyla idrak edilmesinin mümkün olmadığını söylemektedir. Eserde *ayn*, *yed*, *vech* gibi müteşâbih sıfatlar ayrı ayrı değerlendirilmekte ve bu sıfatları hakîkî manalarında anlamının doğru olmadığı, mecâzî olarak değerlendirmek gerektiği anlatılmaktadır. Râzî, akıl ile naklin çelişmesi durumunda naklin akıl doğrultusunda yoruma tabi tutulması gerektiğini belirtmektedir.

Telbîsü'l-Cehmîyye, Selef'in akidesini özellikle tartışmalı konulardaki görüşlerini bize aktaran kapsamlı bir eserdir. İbn Teymiyye'nin, Cehmîyye'nin fikirlerinin savunucusu olarak tanımladığı muhalifi Râzî'nin görüşleri -günümüze eserleri ulaşmamış olan- Cehmîyye mezhebinin görüşleri hakkında somut bir veri olarak kabul edilebilir. Zira İbn Teymiyye Râzî'nin Cehmî olduğunu düşünmektedir. Kitabın isminden genel olarak Cehmîyye mezhebine karşı yazılmış olduğu anlaşılrsa da o aslında Râzî'nin *Esâsü't-takdîs* isimli eserine karşı yazılmış bir reddiyedir ve eser bu eksenden kaymaz. Müellifin dönemin büyük âlimlerinden olması, ilmî meselelerdeki kudreti ve dili kullanma becerisi bu eserde de kendini göstermektedir. Kitap, kaynaklardan çokça alıntı yapması, içerisinde destekleyici yan unsurlar ve atıfların bulunması ve bazı önemli meselelerin kasıtlı tekrarı ile zengin bir içeriğe sahiptir.

Kitabın ana konuları; *mekân-yön* (*hayyiz ve cihet*) problemi ve *sûret problemi*'dir. Bu konuların alt başlığı olarak; Allah'ın Âdem'i kendi suretinde yaratması, "*Rabbimi rüyamda en güzel surette gördüm*" rivayeti, dünyada iken

³¹¹ İbn Teymiyye, *Telbis*, 7-8 (neşredenin girişi).

³¹² İbn Teymiyye, *Mecmû'ul fetâvâ*, VI, 289.

rü'yetullah, rüyada *rü'yetullah*, Allah'ın kıyamet günü kullarına bir sûrette gelmesi gibi meseleler işlenmiştir.

Müellif 128 kaynak kullanmıştır.³¹³ Ahmed b. Hanbel'in *er-Red ale'l-Cehmiyye*, Dârimî'nin *Nakz Osman b. Said ve Er-Red ale'l-Cehmiyye*, İbn Ebû Hatim'in *er-Red ale'l-Cehmiyye* ve Buhârî'nin *Halku ef'âli'l-ibâd* isimli eserleri kullandığı kaynaklar arasındadır. Eserde yaklaşık 2770 ayet, 1700 hadis ve eser vardır. Bunun yarısı kadar da diğer sözler bulunur.³¹⁴ Müellif bir meseleyi anlatacağında konu ile ilgili kelime ve kavramları tahlil ederek işe başlar. Muhalifinin delillerini bir kısıtlama yapmaksızın aynıyla verir. Bazen delilin yanlış olduğunu belirtir, bazen de delilin doğru olduğunu fakat muhalifin kastettiği manaya gelmeyeceğini söyler.³¹⁵ Tüm meselelere yaklaşımında ve Râzî ile olan bütün tartışmalarında “selim akıl ile sahih naklin çelişmeyeceği, aksine birbirini destekleyeceği” ana fikri vardır.

İbn Teymiyye'nin talebesi İbn Kayyim, Cehmiyye'ye yönelik iki reddiye yazmıştır. İlki *İctimâu cüyûşi'l-İslâmiyye alâ ğazvi'l-muattıla ve'l-Cehmiyye*'dir. Eser, Hindistan, Lübnan ve Mısır'da tahkiksiz olarak basılmıştır. Daha sonra Avvâd Abdullah Mu'taq tahkikiyle 1988 yılında Riyad'da iki cilt halinde yayımlanmıştır. Avvâd müellifin kullandığı hadislerden bazılarının mevzû, bazılarının zayıf olduğunu söylemektedir.³¹⁶

İctimâu cüyûşi'l-İslâmiyye alâ ğazvi'l-muattıla ve'l-Cehmiyye, isminden de anlaşılacağı üzere Cehmiyye, Muattıla ve Mu'tezile gibi mezheplerin görüşlerine karşı yazılmış bir reddiyedir ve kitabın ana konusu *istivâ*dır. Eserde Allah'ın sıfatlarının ispatı, *halku'l-Kur'ân*, cennet ve cehennemın ebedi oluşu gibi konulardan bahsedilse de asıl mesele *istivâ* üzerinde temerküz etmektedir. Müellif, *istivâ* ile ilgili önce Kur'ân'dan, peygamberlerin sözlerinden, Muhammed (a.s.)'in hadislerinden delilleri sırasıyla vermekte; devamında sahâbeden, tâbiünden, tebe-i tâbiünden, dört imamdan ve takipçilerinden, hadis ehlinden, müfessirlerden, Arap dili âlimlerden,

³¹³ İbn Teymiyye, *Telbis*, 115 (neşredenin girişi).

³¹⁴ İbn Teymiyye, *Telbis*, 119 (neşredenin girişi).

³¹⁵ İbn Teymiyye, *Telbis*, 128 (neşredenin girişi); II, 485.

³¹⁶ İbn Kayyim, *İctima'*, II, 9 (neşredenin girişi).

zâhid ve sûfiler ile el-esmâul-husnâ şârihlerinden nakiller yapmaktadır. İbn Kayyim'in kitabında kendi görüşünü doğrudan belirttiği yerler azınlıktadır. Genelde görüşlerini başka nakilleri aktararak dolaylı olarak vermektedir.

Kitapta tespitimize göre 126 hadis kullanılmıştır. Bunun yanında hadislerden daha ziyade âlimlerden nakiller yapılmıştır. Kitapta, muhalifleri olan Cehmî'lerle ilgili nakillerinde herhangi bir isim veya sened vermemekte; muhaliflerin görüşlerini قَوْلُ الْجَهْمِيِّ (Cehmî'nin şu sözü), يَزْعُمُونَ (iddia ederler), فَزَعَمَ هَؤُلَاءِ (onlar şöyle iddia ettiler) şeklinde aktarmaktadır.³¹⁷ Kendi görüşleri ve alıntılacağı diğer rivayetler hususunda hassas olan, çoğunlukla sened veren müellifin muhaliflerine aynı özeni göstermemesi dikkat çekicidir.

Müellif zengin bir kaynakça kullanarak eserini oluşturmuştur. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, *İctima'*da İbn Kayyim (ö. 751/1350)'in yüzden fazla eseri kaynak olarak kullandığını belirtmektedir.³¹⁸ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'in *er-Red ale'l-Cehmiyye*, Buhârî (ö. 256/870)'nin *Halku ef'âli'l-ibâd*, Dârimî (ö. 280/894)'nin *er-Red ale'l-Cehmiyye*, İbn Mende (ö. 395/1005)'nin *er-Red ale'l-Cehmiyye*'si bunlardan sadece bir kaçıdır. Şu an yazması elimizde mevcut olmayan İbn Ebû Hâtim (ö. 327/938)'in *er-Red ale'l-Cehmiyye*'si ile Abdülazîz b. Yahyâ el-Kinânî (ö. 240/854)'nin *er-Red ale'l-Cehmiyye*'si de yine kullanılan kaynaklar arasındadır.³¹⁹

İbn Kayyim, kitabında ehl-i hadîs ile Cehmiyye arasında küfür ordusu ile İslam ordusu arasındaki savaştan daha büyük bir savaş olduğunu söyler.³²⁰ Bu eserini hem İslam'ın ve sünnetin askerlerini ve komutanlarını, hem de bidatlerin ve Cehmîliğin askerlerini tanıtmayı amaçlayarak yazdığını, böylece savaşçının bu savaşta yer alacağı tarafı basiret üzere seçmesini istediğini ifade ederek muhaliflerine karşı adeta bir harp ilan etmektedir.³²¹ Zaten kitaba *Muattıla ve Cehmiyye'ye Karşı*

³¹⁷ İbn Kayyim, *İctimâ'*, II, 135, 182, 204, 207, 219, 330.

³¹⁸ Bekr Abdullah Ebû Zeyd, *İbn Kayyim el-Cevziyye hayâtühû âsârühû mevâridühû*, Dâru'l-Âsime, Riyad, 1423,s. 61.

³¹⁹ Birkaç örnek için bkz. *İctimâ'*, II, 109, 122, 202, 219, 234, 240.

³²⁰ İbn Kayyim, *İctimâ'*, II, 244.

³²¹ İbn Kayyim, *İctimâ'*, II, 331.

Savaşta İslam Ordularının Toplanması ismini vermiş olması da bu fikri teyit etmektedir.

İbn Kayyim'in Cehmiyye'ye reddiye olarak yazdığı diğer eseri *es-Savâiku'l-mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattile*'dir. Kaynaklarda eserin isminde önemsiz bazı farklılıklar³²² söz konusu olmakla birlikte müellife aidiyeti hususunda bir tereddüt yoktur. Kitabın tahrir ve tahkikini Ali b. Muhammed ed-Dahîlullah doktora tezi olarak çalışmış ve eser, iki cilt halinde h. 1406 tarihinde Riyad Dâru'l-Âsime'de basılmıştır.

Müellif kitabın te'lif sebebi ile ilgili doğrudan bir izahta bulunmamıştır. Müellifin, bu kitabı *İctimâu cüyûşi'l-İslâmiyye* isimli reddiye eserinden sonra yazma ihtiyacı hissetmesi yeni soruları cevaplama isteği olarak yorumlanabilir.

Eserin muhakkiki, *es-Savâik*'de kullanılan kaynak sayısını 150 olarak vermiştir. Muhakkik kullanılan kaynakların isimlerini bir liste halinde vermektedir.³²³ Bunların içinde Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'in *er-Red ale'l-Cehmiyye*, Buhârî (ö. 256/870)'nin *Halku ef'âli'l-ibâd*, Abdulazîz b. Yahyâ el-Kinânî (ö. 240/854)'nin *er-Red ale'l-Cehmiyye*, İbn Ebû Hâtim (ö. 327/938)'in *er-Red ale'l-Cehmiyye*, Darimî (ö. 280/894)'nin *Nakzu'd-Dârimî alâ Bişr el-Merîsî*, İbn Teymiyye (ö. 728/1328)'nin *Telbîsü'l-Cehmiyye* isimli reddiyeleri bulunmaktadır.

Müellif kitabına bir mukaddime ile başlamıştır. Sonra te'vil meselesini işlemiştir. Muattılayı³²⁴ -yani Cehmiyye'yi- dört görüşünden dolayı eleştirmektedir. Bu görüşlere *tâğût* ismini vermiştir. Müellifin belirlediği dört tâğût şunlardır:

1. Tâğût: Lafzî delil ilim ve yakîn ifade etmez.

³²² Eserin isminin geçtiği kaynaklar için bk. İbn Receb, *Zeylû Tabakâti'l-Hanâbile*, V, 175; Dâvûdî, Muhammed b. Ali, *Tabakâti'l-müfessirîn*, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire, 1392/1972, V, 93; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Bedrû't-tâli' bi-mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y., II, 144; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1083; İbnü'l-İmâd, İbnü'l-İmad, Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed, *Şezerâtü'z-zehab fi ahbâri men zehab*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1399/1979, VI, 169; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsâru'l-musannifin*, Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, Beyrut, 1951, II, 158.

³²³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbü's-savâiki'l-mürsele I*, 85-92.

³²⁴ Muattıla, Allah'ın zâtını sıfatlarından tecrit edenlere verilen isim (Sinanoğlu, Mustafa, "Muattıla" md., *DİA*, XXX, 330).

2. Tâğût: Akıl ile nakil çelişirse akıl tercih edilir.

3. Tâğût: Sıfatullaha dair ayetler mecazdır; hakîkî anlamda anlaşılmalıdır.

4. Tâğût: Rasûlullah'ın sahih hadisleri kesin bilgi ifade etmez. Yani itikatta âhad hadis ile ihticâc edilmez.

İbn Kayyim bu dört meseleyi ele almış, bunların alt başlığı olarak onlarca reddiye yazmış ve muhaliflerinin söz konusu önermelerinin yanlış olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. O, te'vil yapmanın belli bir usulü ve kuralının olduğunu, her istenen ayet ve hadisin hakîkî manasından ayrılıp te'vil yoluna sokulamayacağını, aksi takdirde sapıklığa düşüleceğini söylemektedir.

Muhaliflerin fikirlerini ele alıp tahlil ederken ve cevap verirken müellifin analitik-kritik becerisini açıkça görmekteyiz. Kitabını her ne kadar belli fikirlere ve gruplara reddiye olarak yazmış olsa da yeri geldiğinde onun objektif tavırlarına ve muhaliflerine karşı insafli davranma gayretlerine şahit olmaktadır. Mesela; “Şia'nın sahâbe ile ilgili içtihatlarının hatalı olması, her konuda hatalı ve yalan içinde olacakları anlamına gelmez. Sahih kitap müellifleri, Şîi olan birçok kişinin hadis rivayetini kabul etmişlerdir. Bir grubun herhangi bir hususta hatalı olması her söylediklerinin hatalı olacağı anlamına gelmez” demektedir.³²⁵ Müellif bu ifade ile tarafgir olarak hareket etmemeye çalıştığını dile getirmektedir.

2. GÜNÜMÜZE ULAŞTIĞI BİLİNMEYEN REDDİYELER

2.1. Ebû Amr Dırâr b. Amr el-Gatafânî el-Kûfî (ö. 200/815 [?]),

Kitâbü'r-red ale'l-Vâkıfe ve'l-Cehmiyye ve'l-Gaylâniyye;

Ebû Yûsuf (ö. 182/798)'un arkadaşlarından olan Dırâr b. Amr'ın *Kitâbü'r-red ale'l-Vâkıfe ve'l-Cehmiyye ve'l-Gaylâniyye*, *Kitâbü'r-red ale'z-zenâdika*, *Kitâbü'r-red alâ cemîi'l-mülhidîn*, *Kitâb ale'l-Mürchie fi'ş-şefâa*, *Kitâbü'r-red ale'l-*

³²⁵ İbn Kayyim, *es-Savâik*, s. 616.

Havâric, Kitâbü'r-red ale'r-Râfıza ve'l-Haşviyye, Kitâbü't-tevhîd, Kitâbü tenâkuzi'l-hadîs, Kitâbü'l-ilm ale'n-nübüvve, Kitâbü isbâti'r-rusul isimli birçok reddiye eseri vardır.³²⁶ Fakat hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. Hakkında fazla bilgi bulunmayan müellifin diğer reddiye yazarlarının tersine Mu'tezilî düşüncelere sahip olduğu, hatta Cehm b. Safvân'ı takip ettiğine dair bilgiler olsa da³²⁷ kendisine nispet edilen kitapların isimleri bu bilgilerle ilgili şüphe oluşturmaktadır. Bu eser, tespit edebildiğimiz kadarıyla Cehmiyye'ye red amaçlı yazılmış en eski kitaptır. Müellifin eserlerine baktığımızda Cehmiyye, Lafziyye³²⁸, Gaylâniyye³²⁹, Zenâdika, Mürcie³³⁰, Hariciyye, Râfıza³³¹, Haşviyyeye³³² reddiyeleri bulunmaktadır. Döneminde bulunan neredeyse tüm fırkalara reddiyesinin bulunması Dırâr b. Amr'ın orta yolu takip etmeye çalışan mutedil biri olmasından kaynaklanıyor olabilir.

2.2. Ebû Abdillâh Nuaym b. Hammâd b. Muâviye el-Huzâi el-Mervezî (ö. 228/843), *Kitâbü's-sıfât ve'r-redd ale'l-Cehmiyye*;

Merverrûz'da doğan Nuaym, *mihne* döneminde zamanın yönetimi tarafından soruşturmaya tabi tutulanlardandır. Elleri bağlanarak Irak'a götürülmüş ve hapse atılmıştır. Buhâri, Ebû Davûd, Tirmizî, İbn Mâce gibi büyük hadis imamları ondan rivayette bulunmuşlardır. 228 yılında hapisanede iken vefat etmiştir. Nuaym'ın önceleri Cehmiyye ve Mürcie'nin görüşlerine tabi olduğu, daha sonra bu fırkalardan ayrılıp onlara reddiye yazdığı belirtilmiştir. Zehebî, Nuaym b. Hammâd'ın Cehmiyye'ye reddiye olarak 13 kitap yazdığını belirtir. Aynı zamanda Ebû Hanife'ye

³²⁶ Öz, Mustafa, "Dırâr b. Amr", *DİA*, IX, 275.

³²⁷ Öz, Mustafa, "Dırâr b. Amr", *DİA*, IX, 274.

³²⁸ Kur'ân lafızlarının ve bunları okumanın mahlûk olduğuna inananlara verilen isim (Yavuz, Yusuf Şevki, "Lafziyye", *DİA*, XXVII, 48).

³²⁹ İrade hürriyeti konusundaki fikirleriyle kaderiyenin doğuşuna zemin hazırlayan Gaylân ed-Dimeşki'nin (ö. 120/733) fikirlerini benimseyen kişilere verilen isimdir (Tunç, Cihat, "Gaylân ed-Dimeşki", *DİA*, XIII, 414).

³³⁰ Büyük günah işleyen kişilerin durumlarını Allah'a irca edip (bırakıp) durumları hakkında fikir beyan etmeyen topluluğa verilen isim (Kutlu, Sönmez, "Mürcie", *DİA*, XXXII, 41-42).

³³¹ Zeyd b. Ali'den ayrılan ilk İmâmilere, daha sonra tüm şîî gruplara verilen isim (Öz, Mustafa, "Râfiziler", *DİA*, XXXIV, 396).

³³² Dini konularda akıl yürütmeyi reddeden, nasların zahirine bağlı kalmak suretiyle teşbîh ve tecsime kadar varan görüşleri kabul edenlere verilen isim (Yurdagür, Metin, "Haşviyye", *DİA*, XVI, 426).

de reddiyeleri olduğunu söylemektedir.³³³ Fakat bu eserlerin isimleri ve içeriklerinden bahsetmez.

2.3. Abdullah b. Muhammed b. Abdullah el-Cu'fî Ebî Ca'fer el-Buhârî (ö. 229/843), *er-Red ale'l-Cehmiyye*;

Zamanında Mâverâünnehr'in tartışmasız hadis imamıdır. Sahâbîlerin müsnedlerini ilk defa bir eserde topladığı için Müsnedî olarak isimlendirilmiştir. Buhârî (ö. 256/870) eserinde ondan 200 rivayet almıştır.³³⁴ İbn Teymiyye'nin verdiği bilgiye göre Abdullah b. Muhammed Cu'fî'nin *er-Red ale'l-Cehmiyye* isimli bir eseri vardır.³³⁵

2.4. Abdülaziz b. Yahya el-Kinânî (ö. 240/854), *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*;

Abdülazîz Kinânî, İmam Şâfiî'nin öğrencilerindedir. 212/827 yılında *mihne* döneminde olduğu sıralarda Bağdat'a giderek *halku'l-Kur'ân*'la ilgili fikirlerini halife Me'mûn'un önünde münazara metodu ile açıklamak istedi. İsteği kabul edilen Kinânî'nin bu münazarada karşısında Bişr b. Gıyâs el-Merîsî vardı.³³⁶ Kinânî, daha önce tanıtımını yaptığımız *el-Hayde* isimli eserinde bu münazara için Bağdat'a gelişinden münazara sonuna kadar tüm ayrıntıları hikâye metodu ile anlatmaktadır. Kinânî'nin reddiye türünde bir eseri vardır. İbn Teymiyye, bu kitabın isminden bir eserinde *er-Red ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye* olarak³³⁷; diğer bir eserinde *er-Red ale'l-Cehmiyye*³³⁸ ve *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'l-Kaderiyye*³³⁹ şeklinde; *Deru*

³³³ Çelik, Ali, "Nuaym b. Hammâd", *DİA*, XXXIII, 219; ayrıntılı bilgi için bk., Zehebî, *Siyer*, X, 595-612.

³³⁴ Eren, Mehmet, *Buhârî'nin Sahîh'i ve Hocaları*, s. 133.

³³⁵ İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne*, II, 363; a.mlf., *Der'ü te'âruz*, VII, 108.

³³⁶ Kinânî, *el-Hayde*, s. 6.

³³⁷ İbn Teymiyye, *Telbîs*, I, 30; IV, 301; V, 128; VII, 479.

³³⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-fetâvâ*, V, 139.

³³⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-fetâvâ*, V, 314; VI, 166.

teâruzi'l-akli ve'n-nakl'de ise *er-Red ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye*³⁴⁰ şeklinde bahsetmektedir. Abdülaziz el-Kinânî'nin bu eseri ne yazık ki günümüze ulaşmamıştır.

İbn Teymiyye'nin Kinânî'den yaptığı alıntıya göre müellif *er-Red* isimli eserinde *الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى* (*Rahman arşa istivâ etmiştir*) ayeti³⁴¹ ile ilgili Cehmînin iddiası babında şöyle der: “Cehmiyye bu ayetteki *istevâ* fiilini *istevlâ* olarak yani istîlâ etti, hâkimiyetine aldı, olarak anlamaktadır. Mesela bu kelimeyi Araplar *إِسْتَوَى فُلَانٌ عَلَى مِصْرَ* yani “Falanca Mısır'ı hâkimiyetine aldı” şeklinde kullanırlar ve burada olduğu gibi *istevâ*dan kasıt *istevlâ*dır derler. Onlara şu soruyu sorarız: Allah'ın yarattıklarından herhangi birine hâkim olmadığı bir zaman dilimi olabilir mi? Hayır, derse bunu iddia eden zaten kâfir olur, deriz. O halde sen şunu diyorsun: *Arş* yaratıldıktan sonra Allah'ın hâkim olmadığı bir süre geçmiştir. Çünkü Allah yeri ve göğü yaratmadan *arşı* yarattığını; yeri ve gökleri yarattıktan sonra *arşa istivâ* ettiğini haber vermektedir. Hûd 7. âyete³⁴² göre, *arş*, yer, gökler yaratılmadan önce su üzerindeydi. Furkan 59. âyete³⁴³ göre O, yeri gökleri ve arasındakileri altı günde yaratmış sonra *arşa istivâ* etmiştir. Senin iddia ettiğin gibiyse Allah *arşa* hâkim olmadan önce ona hâkim olmadığı bir dönem geçmiştir”.³⁴⁴

Kinânî, Allah'ın eli, yüzü, nefsiyle ilgili açıklamalar yapmaktadır.³⁴⁵ O, Allah'ın her şeyi kuşatması ve her yerde olması ile ilgili Cehmiyye'yi eleştirmekte ve şu soruyu sormaktadır: “Allah her yerde ise o halde Allah anne karnında da öyle mi? Hristiyanların Meryem'in karnındaki İsa'nın Tanrı olduğuna inandıkları gibi mi? Hatta domuz ve köpeklerin karnında da, öyle mi?”³⁴⁶

Bu alıntılara baktığımızda Abdülazîz Kinânî'nin ehl-i hadîsin metodunu takip ettiğini görürüz. *El-Hayde* isimli eserinde Halife Me'mûn'un huzurunda Bişr el-

³⁴⁰ İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruz*, VI, 115; a. mlf., *Mecmû'ul-fetâvâ*, V, 314.

³⁴¹ Tâhâ, 20/5.

³⁴² “O, hanginizin amelinin daha güzel olacağı konusunda sizi imtihan için, henüz *arşı* su üstündeyken *gökleri* ve yeri altı gün içinde (altı evrede) yaratandır...” Hûd, 11/7.

³⁴³ “*Gökleri* ve yeryüzünü ve ikisi arasındakileri altı gün içinde (altı evrede) yaratan, sonra da *arşa* kurulan *Rahmân'dır*. Bunu (O'nun sıfatlarından) haberdar olana sor.” Furkân, 25/59.

³⁴⁴ İbn Teymiyye, *Telbîs*, I, 30; IV, 301-307; a.mlf., *Der'ü te'âruz*, VI, 115; İbn Kayyim, *İctima'*, 331.

³⁴⁵ İbn Teymiyye, *Telbîs*, VII, 479-480.

³⁴⁶ İbn Teymiyye, *Telbîs*, V, 128-129.

Merîsî ile tartışmasını anlatan Kinânî'nin, tartışmanın te'vil ve tefsîr olmaksızın Kur'ân ayetleri ile ilerlemesini şart koşması³⁴⁷ da onun metodu hakkında bilgi vermektedir.

Kinânî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*'de de âyetlerden örnekler vererek muhatabının fikirlerine cevap vermektedir. Bunun yanında her ne kadar kelamcılarının metodunu eleştirse de aklî delilleri de önemsemekte, kıyaslar yaparak muhaliflerinin düşüncelerindeki tenakuzu ortaya koymaya çalışmaktadır. Yapılan alıntılara göre eserin; *arşâ istivâ* meselesi, Allah nerededir meselesi ve Allah'ın eli, gözü, yüzü gibi meseleleri konu edindiğini söyleyebiliriz. Reddiye kitaplarında ondan zaman zaman alıntı yapıldığına rastlamamız müellifin bu alandaki ilmi otoritesine işaret eder.

2.5. Muhammed b. Eslem et-Tûsî (ö. 242/856), *er-Red ale'l-Cehmiyye*;

Ahmed b. Hanbel'in dostlarından olan Tûsî aynı zamanda Melametiyye³⁴⁸ akımının ilk temsilcilerindendir. Allah'ın sıfatlarının ezelî olduğu fikrine sahiptir. Cehmiyye'ye reddiye olarak bir eser yazmıştır.³⁴⁹ Zehebî, Ahmed b. Hanbel'in İbn Eslem'in *er-Red ale'l-Cehmiyye* isimli kitabını incelediğini ve hayran kaldığını ifade ettiğini nakleder. Zehebî'nin verdiği bilgiye göre Tûsî, Cehmiyye taraftarlarının Kur'ân yaratılmıştır görüşünden dolayı bilmeden müşrik olduklarını söylemekte ve A'râf 144, Nisâ 163, Tâhâ 11, 14. ayetler ile görüşünü savunmaktadır. Hicri 242 yılında vefat etmiştir.³⁵⁰

³⁴⁷ Kinânî, *el-Hayde*, s. 17.

³⁴⁸ Hicri III. Yüzyılda Horasan bölgesinde ortaya çıkan bir tasavvuf anlayışı. Ayrıntılı bilgi için bk. Azamat, Nihat, "Melâmet", *DİA*, XXIX, 24-25.

³⁴⁹ Küçük, Raşit, "Muhammed b. Eslem", *DİA*, XXX, 527-528.

³⁵⁰ Zehebî, *Siyer*, XII, 206.

2.6. Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hânî el-Esrem et-Tâî (ö. 261/874-75 [?]), *es-Sünne ve'r-red ale'l-Cehmiyye*;

Gedik anlamına gelen Esrem lakabını dışlarındaki eksiklik veya seyreklikten dolayı aldığı düşünülmektedir.³⁵¹ El-İskafî nisbesiyle de anılan müellif Ahmed b. Hanbel'in ashabından, muhaddislerin imamlarındanıdır.³⁵² İbn Teymiyye, eserinde Cemiyeye'nin görüşlerine reddiye konusunda yazılmış birçok eser saymıştır. Bu eserlerden biri de Ebû Bekr b. Esrem'in *es-Sünne ve'r-red ale'l-Cehmiyye* isimli eseridir.³⁵³

2.7. Muhammed b. Ahmed b. Hafs b. ez-Zibrikân el-Hanefî (ö. 264/878), *er-Red ale'l-Lafziyye*;

Buhârâ'nın âlimlerinden ve büyüklerindedir. Buhârî'nin Kur'ân'ın mahlûk olması ile ilgili imtihan edilmesinin ardından Zühli'nin, Buhara emiri Hâlid'e yazdığı bir mektupla Muhammed b. Ahmed ez-Zibrikân Buhârâ'dan çıkarılmıştır. Semerkand'a sığınma talep etmiş, isteği geri çevrilince bir köyde 264 yılında vefat etmiştir. *er-Red ale'l-Lafziyye* ile *El-ehvâu ve'l-ihtilâf* isimli başka eserleri de vardır. Zehebî'nin verdiği bilgiye göre, zühd ve vera sahibi idi ve hadis ilminde sika kabul edilirdi.³⁵⁴

2.8. Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Abdilhakem el-Mısrî (ö. 268/882), *er-Red alâ Bişr el-Merîsî*;

Hicri 182 yılında doğmuştur. İmam Şâfiî'den fıkıh öğrenmiştir. Zamanının en fakîhi olduğu söylenmiştir. Mâlikî mezhebindedir. Mısır'da müftülük görevini icra

³⁵¹ Koçkuzu, Ali Osman, "Esrem", *DİA*, XI, 436.

³⁵² İbn Teymiyye, *Minhâc*, II, 364; a.mlf., *Der'ü te'âruz*, VII, 108.

³⁵³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, V, 24; a.mlf., *Der'ü te'âruz*, VII, 108.

³⁵⁴ Zehebî, *Siyer*, XII, 618.

etmiştir. Birçok eseri vardır. 268 yılının Zilkâde ayında vefat etmiştir.³⁵⁵ İbn Ferhûn *er-Red alâ Bişr el-Merîsî* isimli bir eserinin olduğunu kaydetmektedir.³⁵⁶

2.9. Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. el-Haccâc el-Mervezî (ö. 275/889), *Mes'eletü'l-lafz*;

Günümüze ulaştığı bilinmeyen diğer bir reddiye de Ebû Bekir el-Mervezî'nin *Mes'eletü'l-lafz* isimli eseridir. İbn Teymiyye, bu esere Ebû Tâlib el-Mekkî ile Ahmed b. Hanbel arasında geçen "Allah'ın kelamı mahlûk mudur" tartışmasını³⁵⁷ aktardıktan sonra okuyucunun tartışmanın ayrıntılarını ve başka ayrıntıları Mervezî'nin *Mes'eletü'l-lafz* isimli eserinde bulabileceğini belirterek atıfta bulunur.³⁵⁸

2.10. Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (ö. 276/889), *er-Red alâ men yekûlu bi halki'l-Kur'ân*;

Zehebî, Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî'nin *er-Red alâ men yekûlu bi halki'l-Kur'ân* isimli bir eserinin olduğunu söyler.³⁵⁹ Fakat onun İbn Kuteybe'ye nispet ettiği eserler içinde daha önce tanıtımına yer verdiğimiz *el-İhtilâf fi'l-lafz* isimli eseri bulunmamaktadır. Dolayısıyla İbn Kuteybe'nin *el-İhtilâf* isimli eseri ile bunun aynı eser olması muhtemeldir.

³⁵⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb*, Matbaatü Dâirati'l-Meârif, 1326, IX, 260-262; Süyûtî (ö. 911/1505), Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Hüsnü'l-muhâdara fî târihi Mısr ve'l-Kâhira*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiyye, Kâhire, 1387/1967, I, 309.

³⁵⁶ İbn Ferhûn, Burhâneddin İbrâhim b. Ali, *ed-Dîbâcü'l-müzheb fî ma'rifeti a'yân ulemâi'l-mezheb*, thk. Muhammed Ahmedi Ebu'n-Nûr, Dârü't-Türâs, Kâhire, 1972, II, 165.

³⁵⁷ Saklan, Ahmed b. Hanbel ile bu hususta tartışan kişinin Ebû Tâlib el-Mekkî olmasının imkânsız olduğunu, hem yaşadıkları tarih itibariyle, hem de Kur'ân hakkındaki görüşü sebebiyle *Mecmû'ul-fetâvâ*'da müellifi tarafından olmasa da eseri istinsah edenden veya derleyenden kaynaklı bir hata olduğunu belirtmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk., Saklan Bilal, "*Ebû Tâlib el-Mekkî (386 /996) ve Bazı Hadis Meselelerine Bakışı*", SÜİFD, yıl: 1996, sayı: 6, s.77-78.

³⁵⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XII, 281.

³⁵⁹ Zehebî, *Siyer*, XIII, 297.

2.11. Hakem b. Ma'bed el-Huzâî (ö. 295/908), *er-Redd ale'l-Cehmiyye*;

İbn Teymiyye, “Hayber Yahudileri Allah’ın Rasûlü’ne geldiler ve ‘Ey Ebü'l-Kâsım! Allah melekleri nûrdan, Âdem’i kokmuş çamurdan, İblisi ateşten, göğü dumandan ve yeryüzünü de su köpüğünden yaratmıştır. Peki, Rabbin neden yaratılmıştır’ dediler. Allah’ın Resûlü henüz onlara cevap vermeden Cebrâil gelerek: *Ey Muhammed sen onlara de ki: ‘Allah tektir, O, sameddir, doğurmamıştır, doğmamıştır, hiçbir şey ona denk değildir’* ayetlerini³⁶⁰ indirdi...” rivayetini Hakem b. Ma'bed’in *Kitâbü'r-red ale'l-Cehmiyye* isimli eserinden naklettiğini söylemektedir.³⁶¹

2.12. Ebû Abdillâh İbrâhîm b. Muhammed b. Arafe b. Süleymân el-Atekî el-Ezdî el-Vâsîtî (ö. 323/935), *er-Red ale'l-Cehmiyye*;

Hicri 244 yılında Vâsît'ta doğmuştur. Gramerde Sîbeveyh metodunu benimsediği için onun ismiyle aynı vezinde olan Niftaveyh lakabıyla isimlendirilmiştir. Fıkıhta İbn Dâvûd ez-Zâhirî'nin metodunu benimsediği söylenmekle birlikte Hanbelî ve Şîî olarak da nitelendirilmektedir.³⁶²

Kaynakların verdiği bilgiye göre Niftaveyh'in *er-Red ale'l-Cehmiyye* isimli bir eseri vardır.³⁶³ İbnü'n-Nedîm ise *Kitabü'r-red alâ men kâle bi halki'l-Kur'ân* isimli bir kitabının olduğunu belirtmiştir.³⁶⁴ Muhtemelen kaynaklar aynı kitaptan bahsetmektedir.

İbn Kayyim el-Cevziyye *İctimâu'l-cüyûşi'l-İslamiyye*'sinde *er-Red ale'l-Cehmiyye*'den bir alıntı yapmaktadır. Yapılan alıntıda İbrahim Niftaveyh, Bişr el-Merîsî'nin *istivâ* ile ilgili görüşüne cevap vermektedir.³⁶⁵ Anlaşılan bu eserde de

³⁶⁰ İhlâs, 112/1-4.

³⁶¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XVII, 223-224.

³⁶² Tüccar, Zülfikar, “Niftaveyh”, *DİA*, XXXIII, 82-83.

³⁶³ Zehebî, *Siyer*, XX, 261.

³⁶⁴ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 109.

³⁶⁵ İbn Kayyim, *İctimâu'l-cüyûşi'l-İslamiyye*, s. 408 -410.

Cehmiyye'ye reddiye olarak yazılan diğer eserlerde olduğu gibi *istivâ* meselesi konu edilmiş; Bişr el-Merîsî'nin görüşlerine cevap verilmiştir.

2.13. Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî (ö. 327/938), *er-Red ale'l-Cehmiyye*;

Emîru'l-mü'minîn fi'l-hadîs ünvanına sahip olan İbn Ebû Hâtim, itikatta ehl-i hadîs; fıkhıta ise Ahmed b. Hanbel'in mezhebine tabi olmuştur. O, tahsil etmediği tek ilmin kelâm olduğunu söylemektedir.³⁶⁶ Farklı alanlarda birçok eser yazmış olan müellifin *er-Red ale'l-Cehmiyye* isimli bir kitabı vardır.³⁶⁷

İbn Ebû Hâtim'in söz konusu eseri birçok kaynakta geçmektedir.³⁶⁸ Zehebî, onun *er-Red ale'l-Cehmiyye* isimli hacimli bir eserinin olduğunu kaydederken³⁶⁹ Kettânî de, aynı eserden *Kitâbü'r-red ale'l-Cehmiyye* isimliyle bahsetmektedir.³⁷⁰ Bu eser birçok reddiye eserine kaynaklık yapması bakımından da ayrıca önemlidir. Eserden yapılan iktibaslar, onun konusu ve üslubu hakkında bize bilgi vermektedir.

Ebü'l-Kâsım Lâlekâî, İbn Ebû Hâtim'in kitabında “Mezhebimiz, Allah Rasulü'nün, sahâbe, tabiîn ve ehl-i hadîsin yoludur. Allah azze ve cellenin *arşın* üstünde olduğuna ve *هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ* (Onun benzeri gibi olan hiçbir şey yoktur, o hakkıyla işitendir bilendir)³⁷¹ olduğuna inanırız. İman artar ve eksilir, kabir azabına, havza, kabirdeki sorguya, şefaate inanırız ve tüm sahâbeyi rahmetle anarız” cümlelerini naklederek inanç hususlarını konu edindiğini aktarır.³⁷²

İbn Ebû Ya'lâ'nın eserinde yaptığı bir alıntıya göre İbn Ebû Hâtim *أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ* (*Dikkat edin yaratmak da emretmek de yalnız Allah'a mahsustur*) ayetinde³⁷³

³⁶⁶ Küçük, Raşit, “İbn Ebû Hâtim”, *DİA*, XIX, 432-434.

³⁶⁷ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, III, 325.

³⁶⁸ Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 838; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, II, 252, 364; a.mlf., *Der'ü te'âruz*, VI, 261.

³⁶⁹ Zehebi, *Siyer*, XIII, 264.

³⁷⁰ Kettânî, *er-Risâletü'l-mustetrafe*, s. 39

³⁷¹ eş-Şûrâ, 42/11.

³⁷² Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâdi ehli's-sünne cemâa*, thk. Ahmed b. Sa'd el-Ğâmidi, Dâru Taybe, es-Suûdiyye, 1423/2003, I, 202; Zehebi, *Siyer*, XIII, 260.

³⁷³ A'râf, 7/54.

Allah Teâlâ'nın *halk* ile *emr* kelimelerini ayırdığını dolayısıyla *emrin* gayrı mahlûk olduğunu söylemekte ve *ذَلِكَ أَمْرُ اللَّهِ أَنْزَلَهُ إِلَيْكُمْ* (*İşte bu, Allah'ın size indirdiği emridir*) ayeti³⁷⁴ ile ilişkilendirip “Kur’ân mahlûk değildir” demektedir.³⁷⁵

Bu iktibasları dikkate alırsak, İbn Ebû Hâtim reddiyesinde *halku'l-Kur'ân*, *arş*, *istivâ* gibi konuları işlemiş ve metod açısından ehl-i hadîsin yolunu takip etmiştir, diyebiliriz.

2.14. Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-İsfahânî (ö. 395/1005), *er-Red ale'l-Lafziyye*;

Dedesinin dedesine nispetle İbn Mende olarak anılmıştır. Güçlü hafızası nedeniyle dönemin en çok hadis bilen âlimi olarak tanınmaktadır. Herhangi bir mezhebe bağlı olduğu bilinmemektedir. İtikadî meselerde Selef'in yolunu takip etmiştir. Zehebî, *er-Red ale'l-lafziyye* isimli bir eserinin olduğundan bahsetmektedir. Hicri 395 yılında vefat etmiştir.³⁷⁶ İbn Mende'nin daha önce tanıttığımız *er-Red ale'l-Cehmiyye* isimli bir eseri daha bulunmaktadır.

2.15. Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî (ö. 430/1038), *er-Red ale'l-Lafziyye ve'l-Hulûliyye*;

Ebû Nuaym, büyük bir sûfî, meşhur bir muhaddis ve tarihçidir. Çağdaşı olan Ebû Abdullah İbn Mende (ö. 395/1005) ile aralarında ileri seviyede fikir ayrılıkları olmuş ve birbirlerine karşı ağır ithamlarda bulunmuşlardır. Hanbelîlerin onu suçlamasının asıl sebebi kelam ilmiyle uğraşmasıdır.³⁷⁷

İbn Teymiyye, Ebû Nuaym ile İbn Mende arasındaki husumetin malûm olduğunu, Ebû Nuaym'ın *er-Red ale'l-Lafziyye ve'l-Hulûliyye* isimli eserini de aralarındaki münakaşa sebebiyle yazdığını belirtmektedir. Ona göre, bu eserde Ebû

³⁷⁴ Talâk, 65/5.

³⁷⁵ İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, II, 55.

³⁷⁶ Zehebi, *Siyer*, XVII, 41; Kandemir, M. Yaşar, “Ebû Abdillâh İbn Mende”, *DİA*, XX, 177-179.

³⁷⁷ Türer, Osman, “Ebû Nuaym el-İsfahânî”, *DİA*, X, 201-202.

Nuaym “Kur’ân’ın tilaveti mahlûktur” görüşüne sahip olan *nüfâta* (sıfatları reddedenlere) meyletmiştir. İbn Mende ise “Kur’ân’ın tilaveti mahlûk değildir” görüşündedir. İkisi de fikirlerinin büyük kısmını imamlara dayandırdıklarını iddia etmektedirler.³⁷⁸

Fakat aynı İbn Teymiyye başka bir eserinde yukarıda verdiği bilgilerin tersine Ebû Nuaym’ın Selef’in yolunu izleyen, Kitap, sünnet ve icma-ı ümmeti düstur edinen, Kur’ân Allah’ın kelimadır ve hiçbir şekilde mahlûk değildir diyen bir itikada sahip olduğunu söyleyerek onu övmektedir.³⁷⁹ Yine başka bir yerde Buhârî’nin, Ahmed b. Hanbel’in iki grup tarafından tam olarak anlaşılamadığına dair görüşünü nakletmektedir. Ahmed b. Hanbel’in düşüncelerini tam anlayamayan ilk grubu, “Ahmed b. Hanbel’in taraftarlarından sünnet ehli olan Beyhakî ve Ebû Nuaym gibilerdir ve bunlar Ahmed b. Hanbel ile lafız meselesinde aynı fikirdedirler” şeklinde tarif etmektedir. Lafız meselesiyle alakalı İbn Mende ve Ebû Nuaym arasında bir münakaşa geçmiştir. Her ikisi de fikirlerini anlatmak için eserler yazmışlardır. Ebû Nuaym, *er-Red ale’l-Hurûfiyye ve’l-Hulûliyye* İbn Mende ise *Kitâbü’r-red ale’l-Lafziyye* isimli eserini kaleme almıştır.³⁸⁰

Ebû Nuaym’ın bu eseri günümüze ulaşmadığı için İbn Teymiyye’nin hangi fikrinin isabetli olduğunu tam olarak bilememekteyiz. İbn Mende ile *lafız* meselesi hususunda münakaşalarının olduğunu bilmemiz ve İbn Mende’nin *er-Red ale’l-Cehmiyye* isimli eserindeki yaklaşımlarının ve metodunun Selef’le aynı olması ile birlikte düşünülürse Ebû Nuaym’ın *nüfâta* meyletmiş olabileceği fikri daha uygun görünmektedir. Fakat Ebû Nuaym’ın eserine *er-Red ale’l-Lafziyye* veya *er-Red ale’l-Hurûfiyye* ismini vermesi bir Lafziyye müntesibi olmadığını da göstermektedir. Ali Fakîhî, İbn Mende ile Ebû Nuaym arasında aslında *lafız* meselesi ile ilgili bir ihtilaf olmadığını, İbn Mende’nin tilavet ile kastının metlûv olan yâni Kur’ân olduğunu, Ebû Nuaym’ın tilavetten kastının ise Kur’ân’ı okuyan kişiden çıkan ses olduğunu ifade eder. Bu sebeple İbn Mende tilavetin mahlûk olduğunu kabul etmemiş Ebû

³⁷⁸ İbn Teymiyye, *Der’ü te’âruz*, I, 268.

³⁷⁹ İbn Teymiyye, *Mecmûu’l-fetâvâ*, V, 190.

³⁸⁰ İbn Teymiyye, *Mecmûu’l-fetâvâ*, XII, 209.

Nuaym ise tilaveti mahlûk kabul etmiştir.³⁸¹ Aslında aynı kavrama farklı anlamlar yüklemeleri sebebiyle ihtilaf etmektedirler.

2.16. Ebû Ya‘lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ, (ö. 458/1066), *er-Red ale'l-Cehmiyye*;

Hicri 380 tarihinde Bağdat'ta doğan Ebû Ya‘lâ, Hanbelî fikhında otoritedir. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim tarafından mutlak müctehid olarak kabul edilmiştir. Dârülhilâfe³⁸² kadılığı yapmıştır.³⁸³ Yavuz, onun Selefiyyeye mensup olmasına rağmen akaid esaslarını açıklarken kelâmî terim ve metodları kullandığını belirtmiştir.³⁸⁴ Tefsir, fıkıh ve kelam sahasında çok değerli eserler veren Ebû Ya‘lâ hicri 458 yılında vefat etmiştir. *er-Red ale'l-Cehmiyye* ve *el-Kelâm fi'l-istivâ* isimli eserlerinin³⁸⁵ günümüze ulaştığı bilinmemektedir.

2.17. Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Muhammed b. İshâk el-Abdî el-İsfahânî (ö. 470/1078), *er-Red ale'l-Cehmiyye*;

İsfahan'da hicri 383 yılında doğan müellif, büyük dedesi İbrahim'e nispetle İbn Mende olarak da anılır. Sıfatlar ve diğer bazı fikirlere dair birçok reddiyesinin olduğu söylenmektedir. *Er-Red ale'l-Cehmiyye*³⁸⁶ isminde günümüze ulaşmayan bir reddiyesi vardır. Bu eserinde ehl-i hadîsin, te'vili yalanın bir çeşidi olarak kabul ettiğini belirtmektedir.³⁸⁷ Daha önce tanıtımını yaptığımız *er-Red 'alâ men yekûlu*

³⁸¹ İbn Mende, *Kitâbü'l-îmân*, I-II, thk. Ali b. Muhammed el-Fakîhî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1406, s. 47-48 (neşredenin girişi).

³⁸² Abbâsîler devrinde Bağdat'ın doğusunda Dicle kenarındaki hilâfet sarayına verilen isim (Şeşen, Ramazan, "Dârülhilâfe", *DİA*, VIII, 538).

³⁸³ Kallek, Cengiz, "Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ", *DİA*, X, 253-254.

³⁸⁴ Yavuz, Yusuf Şevki, "Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ", *DİA*, X, 256.

³⁸⁵ Zehebi, *Siyer*, XVIII, 91.

³⁸⁶ İbn Receb, *Zeyl alâ tabakâti'l-Hanâbile*, I, 61.

³⁸⁷ İbn Receb, *Zeyl alâ tabakâti'l-Hanâbile*, I, 64.

“*elif lâm mîm*” *harfün li-yenfiye'l-elif ve'l-lâm ve'l-mîm 'an kelâmillâh 'azze ve celle*³⁸⁸ isimli bir reddiyesi daha vardır.

2.18. Ebû İsmâîl Abdullâh b. Muhammed b. Alî el-Ensârî el-Herevî (ö. 481/1089), *Tekfiru'l-Cehmiyye*;

Hicri 396 yılında Kûhendiz'de doğmuştur. Daha çok tasavvufî kimliğiyle bilinen Herevî, itikadî konularda tartışmanın doğru olmadığını düşünmektedir. Hanbelî mezhebine mensuptur. Arap Dili, tasavvuf, tefsir alanlarına ilgili bir âlim olan Herevî'nin birçok eseri bulunmaktadır. H. 481 yılında vefat etmiştir.³⁸⁹

Herevî, *Zemmü'l-keâm* isimli eserinde 669 numaralı hadisin diğer tarihlerini *Tekfiru'l-Cehmiyye* isimli eserinde Hâricîlerle savaş bölümünde zikrettiğini belirtmekte ve ayrıntılı bilgi için söz konusu esere başvurulmasını tavsiye etmektedir.³⁹⁰ Fakat maalesef eserin günümüze ulaştığı bilinmemektedir.

3. DEĞERLENDİRME

Hicri ilk beş asırda Cehmiyye'ye yönelik yazılmış, 9'u günümüze ulaşan, 18'i günümüze ulaştığı bilinmeyen toplam 27 reddiye tespit edilmiştir.

Çalışmamızda incelediğimiz tüm eserler, hicri iki, üç, dört ve beşinci yüzyıllarda yazılmıştır. Hicri ikinci yüzyılda 1, üçüncü yüzyılda 16, dördüncü yüzyılda 4, beşinci yüzyılda 6 reddiye bulunmaktadır. Eserlerin % 59'u hicri üçüncü yüzyılda telif edilmiştir. Kanaatimizce bu durum, hicri 218-234 yılları arasında yani hicri üçüncü yüzyılın başında gerçekleşen ve Kur'ân'ın yaratılmış olduğu fikrini devlet eliyle kabul ettirme hareketi olan *mihne* olaylarına karşı gösterilen bir tepkinin sonucudur. Günümüze ulaşan reddiyelerin tümünün *mihne* dönemi ve sonrasında telif edilmiş olması bu durumun ispatıdır. Hicri dördüncü yüzyıldan itibaren

³⁸⁸ Riyad, 1409/1989, nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey'.

³⁸⁹ Yazıcı, Tahsin; Uludağ Süleyman, “Herevî, Hâce Abdullah”, *DİA*, XVII, 222-226.

³⁹⁰ Herevî, Ebû İsmail Abdullah b. Muhammed, *Zemmü'l-keâm ve ehlihî*, thr. Ebû Cafer Abdullah el-Ensârî, Mektebetü'l-Gurabâi'l- Eseriyye, t.y., III, 264.

reddiyeler Cehmiyye'den daha çok Eş'arîyye'nin Kur'ân'a dair görüşlerine yönelik olarak yazılmıştır.

İlk dönem reddiye yazan müellifler, Ahmed b. Hanbel, Buhârî gibi ehl-i hadîs'in önde gelen şahsiyetleridir. Özellikle Ahmed b. Hanbel *mihne* olayında gösterdiği direniş sebebiyle ayrı bir önemi haizdir. Reddiye yazan müelliflerin çoğunlukla Hanbelî mezhebine mensup olduğu dikkat çekmektedir. Reddiyelerde işlenen ortak konu *halku'l-Kur'ân* meselesidir.

Günümüze ulaşan eserlerin içinde en çok rivayet Buhârî'nin *Halku ef'âli'l-ibâd*'ında, daha sonra Dârimî'nin *Nakz* ve *er-Red ale'l-Cehmiyye*'sinde bulunmaktadır. Kinânî'nin *el-Hayde*'sinde hiç rivayet kullanılmamış; Ahmed b. Hanbel'in *er-Red ale'l-Cehmiyye*'sinde ise sadece altı rivayet nakledilmiştir. Bunun sebebi ele aldıkları konuların tamamında delil olarak gösterebilecekleri birçok ayet bulunması ve bu konulardaki rivayetlerin sıhhat bakımından delil göstermeye elverişli olmadığını düşünmeleri olabilir.

Reddiye literatürünü tablolarla şöyle gösterebiliriz:

Tablo 1.1. Günümüze Ulaşan Reddiyeler

	Müellifin Adı	Vefat Tarihi	Eserin Adı	Eserdeki Rivayet sayısı	Eserde İşlenen Reddiye Konuları
1	Abdülazîz Kinânî	240/854	<i>el-Hayde</i>	0	Allah'ın kelâmı ve Halku'l-Kur'ân meselesi
2	Ahmed b. Hanbel	241/855	<i>er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye</i>	6	Allah'ın sıfatları, Allah'ın kelamı ve Halku'l-Kur'ân, İstivâ, Rü'yetullah
3	Buhârî	256/870	<i>Halku ef'âli'l-ibâd ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve ashâbi't-ta'ûl</i>	400	Allah'ın kelâm sıfatı, Halku'l-Kur'ân, Rü'yetullah, İstivâ
4	İbn Kuteybe	276/889	<i>el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe</i>	26	Haberî sıfatlar, Rü'yetullah, Arş, İstivâ ve Halku'l-Kur'ân meselesi
5	Osmân b. Saîd ed-Dârimî	280/894	<i>Kitâbü'r-red ale'l-Cehmiyye</i>	206	Allah'ın ilmi, Allah'ın kelim sıfatı, Halku'l-Kur'ân meselesi, İstivâ, Nüzûl, Rü'yetullah
6			<i>Nakz Osman b. Saîd ed-Dârimî alâ Bîşr el-Merîsî</i>	260	Allah'ın sıfatları, Allah'ın kelim sıfatı, Halku'l-Kur'ân, Nüzûl, İstivâ, Arş, Ru'yet, İhticab (Allah'ın gizlenmesi), Yed, vech, ayn gibi haberî sıfatlar
7	Ebû Abdillâh İbn Mende	395/1005	<i>er-Red ale'l-Cehmiyye</i>	92	Haberî Sıfatlar (Allah'ın yüzü, eli, parmağı, yumruğu, bacağı, ayağı vb.), Allah'ın ilmi
8	Ebû Nasr es-Siczî	444/1052	<i>er-Red alâ men enkere'l-harf ve's-savt</i>	51	Halku'l-Kur'ân meselesi (Harf ve sesin mahlûk olmadığı, Kitâp ile Kur'ân'ın aynı olduğu), İman, İstivâ, Arş, Allah'ın kelâmı, Kelâm-ı Hakîkî-Kelâm-ı Mecâzî meselesi, Allah'ın ilmi
9	Ebû'l-Kâsım İbn Mende	470/1078	<i>er-Red alâ men yekûlu "elif, lâm, mîm" harfun</i>	37*	Halku'l-Kur'ân meselesi (Kur'ân'ın tüm harf ve sesleriyle birlikte mahlûk olmadığı, Kitap ile Kur'ân'ın aynı olduğu)

*Kitapta kullanılan rivayetlerden 24'ü Elif, lâm, mîm rivayetinin farklı tarîkleridir.

Tablo 1.2. Günümüze Ulaştığı Bilinmeyen Reddiyeler

	Müellifin Adı	Vefat Tarihi	Eserin Adı
1	Ebû Amr Dırâr b. Amr el-Gatafânî el-Kûfî	200/815	<i>Kitâbü'r-red ale'l-Vâkife ve'l-Cehmiyye ve'l-Gaylâniyye;</i>
2	Ebû Abdillâh Nuaym b. Hammâd el-Huzâî el-Mervezî	228/843	<i>Kitâbü's-sifât ve'r-redd ale'l-Cehmiyye</i>
3	Abdullah b. Muhammed el-Cu'fî	229/843	<i>er-Red ale'l-Cehmiyye</i>
4	Abdülaziz b. Yahya el-Kinânî	240/854	<i>er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye</i>
5	Muhammed b. Eslem et-Tûsî	242/856	<i>er-Red ale'l-Cehmiyye</i>
6	Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed	261/874	<i>es-Sünne ve'r-red ale'l-Cehmiyye</i>
7	Muhammed b. Ahmed ez-Zibrikân	264/878	<i>er-Red ale'l-Lafziyye</i>
8	Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah	268/882	<i>er-Red alâ Bişr el-Merisî;</i>
9	Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed el-Mervezî	275/889	<i>Mes'eletü'l-lafz</i>
10	Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe	276/889	<i>er-Red alâ men yekûlu bi Halki'l-Kurân</i>
11	Hakem b. Ma'bed el-Huzâî	295/908	<i>er-Red ale'l-Cehmiyye</i>
12	Ebû Abdillâh İbrâhîm b. Muhammed	323/935	<i>er-Red ale'l-Cehmiyye</i>
13	Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî	327/938	<i>er-Red ale'l-Cehmiyye</i>
14	Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk	395/1005	<i>er-Red ale'l-Lafziyye</i>
15	Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh	430/1038	<i>er-Red ale'l-Lafziyye ve'l-Hulûliyye,</i>
16	Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ	458/1066	<i>er-Red ale'l-Cehmiyye</i>
17	Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Muhammed el-İsfahânî	470/1078	<i>er-Red ale'l-Cehmiyye</i>
18	Ebü İsmâîl Abdillâh b. Muhammed el-Herevî	481/1089	<i>Tekfiru'l-Cehmiyye</i>

İKİNCİ BÖLÜM
REDDİYE KONULARI

Hicri ilk asırlardan beri din hususunda birçok yorum farklılığı olduğu malumdur. Dini anlatan metinlerden, onu anlamaya çalışan insandan ve toplumsal ortamdan kaynaklanan bu yorum farklılıkları fıkhıta, akaidde ve diğer alanlarda ekolleşmeler doğurmuş, bunun sonucunda İslami ilimler teşekkül sürecine girmiştir.

Hz. Peygamberin vefatından sonra ortaya çıkan siyasi çekişmeler, Müslümanların fetihler yoluyla yabancı dinler ve kültürler ile hızlı bir şekilde karşılaşması, tercüme faaliyetleri gibi sebepler sürecin doğal akışını olumsuz yönde etkilemiştir. Bu durum dini metinleri yorumlarken anlama çabası gösterenler ile İslam'a zarar verme amacında olan art niyetli kimselerin birbirinden ayırt edilememeleri sonucunu doğurmuştur. İslam'ın zarar görmesinden endişelenen İslam bilginleri çeşitli yöntemlerle onu savunmuş ve art niyetli çabalardan korumaya çalışmıştır.

Akaid hususunda bilhassa Allah Teâlâ'nın zatı hakkındaki tartışmalar, fıkıh, tefsir gibi alanlardaki görüş farklılıkları kadar anlayışla karşılanmamıştır. Aslında fikir ayrılıklarının temelinde, nasları anlamada daha çok te'vil metodunu kullananlarla bu metodu reddedip nassı anlamada lafzın daha önemli olduğuna inananlar arasındaki yaklaşım farklılığının bulunduğu söyleyebiliriz. Bir grup, dini metinleri ayette ve hadiste geçen şekliyle kabullenip akaid hususunda konuşmamak, yorum yapmamak gerektiğine inanırken; diğer grup lafza değil lafzın işaret ettiği manaya odaklanmak gerektiğini düşünmektedir. Bu temel ayrım birçok meselede farklı anlayışların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Araştırma konumuzu teşkil eden Cehmiyye'ye yazılan reddiyeler de bu te'vilci-lafızcı anlayış çatışmasının bir örneği sayılabilir. Ashâb-ı hadîsin Cehmiyye'ye temel eleştirisi, akaide dair meselelerde metinleri yorumlamaya çalışırken İslam dairesinden çıktıkları ve İslam inancını bozmaya çalıştıkları yönündedir. Ashâb-ı hadîs, Cehmiyye'nin Arap dili kaidelerini aşarak lafzı istedikleri manaya çektiğini, bunu yaparken Selef'in görüşlerine itibar etmediklerini ve tevhid inancına zarar verdiğini düşünmektedir.

Cehmî olarak nitelenen kişiler ise daha çok lafızcı yaklaşıma sahip olan ashâb-ı hadîsin, Allah'la ilgili meselelerde ana gayeyi anlayamadıklarını, tevhid

dinini teşbîh ve tecsîm ifade eden izahlar ile zedelediklerini dolayısıyla küfre düştüklerini ileri sürerler.

Tartışma konularının Allah'ın *arşu/arşı istivâ* etmesi, *halku'l-Kur'ân*, Allah'a uzuv nispet edilmesi, Allah'ın ilmi, *rü'yetullah* gibi hususlarda temerküz ettiği görülmüştür. İkinci bölümde bu konularla ilgili olarak iki tarafın ayetlerden ve hadislerden delillerini ve olaylara bakış açısını ortaya koymaya çalışacağız.

Cehmiyye'nin görüşleri maalesef eserleri günümüze ulaşmadığı için muhalifleri olan ehl-i hadîsin kitaplarında geçtiği şekliyle verilmek zorunda kalmıştır. İki grup arasındaki ihtilafli konularla ilgili önce Cehmî olduğu iddia edilen kişilerin görüşleri, nakledilmişse delilleri, daha sonra onlara reddiye yazan hadisçilerin itirazları ve delilleri aktarılmış ve değerlendirilmiştir.

1. ALLAH'IN ZATI VE O'NA UZUV NİSPETİ

1.1. Allah'ın Zatı ve Sıfatları

İslam dininin özünü teşkil eden tevhid akidesi Allah Teâlâ'nın tek olması üzerine kurulmuştur. Gerek Kur'ân-ı Kerîm'de gerekse hadislerde Allah Teâlâ'nın isimleri ve sıfatları zikredilmiş ve Kur'ân'da en güzel isimlerin Allah'a ait olduğu belirtilmiştir. Hadislerde isim veya sıfat olarak Allah'la ilgili kullanılan ifadeler zamanla tartışma konusu olmuştur. Hz. Peygamber hayattayken akla gelmeyen birçok soru onun vefatından kısa bir süre sonra gündeme gelmiş, bu sorulara verilen cevaplar tartışmalara yenilerini eklemiştir.

Hicri ilk asırlardan itibaren Allah Teâlâ'nın sıfatlarına yönelik ortaya çıkan bir takım yaklaşımlar ve yorumlar, farklı ekollerin teşekkül etmesine neden olmuştur. Bu ekollerin bir ucunda Allah Teâlâ'yı yaratılmışlara benzetme korkusuyla ortaya çıkan aşırı tenzîhçi bir yaklaşım söz konusudur. Muhaliflerinin ta'tîl olarak tanımladıkları bu yaklaşım, tenzîh kaygısıyla Allah'ın neredeyse tüm sıfatlarını iptal yani ta'tîl etmektedir. Diğer uçtaki bir ekol olarak aşırı lafızcı bir anlayışı savunan tecsîm ve teşbîhten bahsedilebilir. Tecsîm, Allah'ı cisim olarak düşünmeyi veya ona

cismânî özellikler nispet etmeyi ifade eden bir terimdir.³⁹¹ Teşbîh ise Allah'ın zatını ve sıfatlarını başka bir varlığa veya başka bir varlığı Allah'a benzetme şeklinde tanımlanmaktadır.³⁹²

Haberî sıfatlarla ilgili başka bir yaklaşım te'vil yolunu tercih eder. Te'vil, naslarda geçen bir lafzı bir delile dayanarak asli manasından alıp taşıdığı muhtemel manalardan birine nakletmektir.³⁹³ Bu yorum, *vech*, *ayn* gibi sıfatların Allah'a uzuv nispetine yol açmaması için onları mecâzî olarak anlamak ve te'vil etmek gerekliliği üzerinde durmaktadır.

Haberî sıfatları anlama konusunda ortaya konan diğer bir yaklaşım, onları nasta geçtiği şekilde kabul etmeyi, hakkında yorum yapmamayı ama teşbîhe de yol açmamayı tercih etmektedir. Bu yaklaşıma tevakkuf veya tefvîz denilmektedir.³⁹⁴ Tevakkuf ehline göre te'vil yapmak da teşbîh ve tecsîm de yanlıştır. Bu sıfatların keyfiyeti bilinmez, hakkında soru sorulmaz ve onları var olduğu şekliyle kabul etmek gereklidir.

Her bir ekol kendisinin doğru tutumu sergilediğini düşünmekte, aşırı tenzîhçi ekol muhaliflerini teşbîhe düşmekle suçlarken, te'vil karşıtları ise onları Allah'ın sıfatlarını ta'tîl etmekle itham etmektedir.

Esasında İslam'ın tevhid inancı, tenzîh akidesi üzerine kuruludur. Tenzîh, Allah'ı yaratılmışlık özelliklerinden arındırmaktır.³⁹⁵ İslam'ın arzu ettiği tenzîhin, ta'tîl, teşbîh ve tecsîme de yol açmaması gerekir. Buradan hareketle Selef tarafından tercih edilen tefvîz metodunun da sınırlarını aşmayan te'vil metodunun da tenzîhin dışında olmadığını belirtmek gerekir.

³⁹¹ Üzüm, İlyas, "Mücessime", *DİA*, XXXI, 449.

³⁹² Aydın, Ömer, "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1, 1999, s. 142.

³⁹³ Yavuz, Yusuf Şevki, "Te'vil", *DİA*, XXXXI, 27.

³⁹⁴ Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdulkerîm, *el-Milel ve'n-nihal*, Mektebetü'l-Hüseyn, Kahire, 1368/1948, I, 92; Mer'î b. Yusuf, İbn Ebû Bekr el-Makdisî el-Keramî el-Hanbelî, *Ekâvilü's-sikât fi te'vili'l-esmâ ve's-sifât ve'l-âyâtü'l-muhkemât ve'l-müştebihât*, thk. Şuayb el-Arnâvud, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1406, s. 120.

³⁹⁵ Yurdagür, Metin, "Tenzîh", *DİA*, XXXX, 472.

Yukarıda çerçevesi çizilen kavramlar göz önünde bulundurulduğunda, ehl-i hadîs tevakkufu, Cehmiye ise te'vili tercih etmektedir. Esasında bu yöntem farklılığı, iki kesim arasındaki çatışma noktalarının temelini oluşturmaktadır. Ehl-i hadîs, te'vil edenleri tevakkuf etmedikleri için tekfir ederken; Cehmiyye ise ehl-i hadîsi teşbîh ve tecsîme düşmekle suçlayarak tekfir etmektedir.

Bu çatışmanın kendini en çok gösterdiği konu Allah Teâlâ'nın zatı ve sıfatlarıdır. Tarafların Allah tanımlarından kaynaklı birçok yorumda Cehmiyye ve ehl-i hadîs arasındaki yaklaşım farklılıklarının tesirlerini görmekteyiz. Allah Teâlâ'nın zatına yönelik yorum farklılıkları diğer birçok konudaki fikir ayrılıklarını da beraberinde getirmektedir. Çünkü diğer konular, tarafların Allah tanımlarındaki farklılığının birer yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple Allah ifadesinden ne anladıkları ortaya konduğunda diğer meseleleri vuzuha kavuşturmak daha kolay olacaktır. Cehmiyye'nin kendi kaynaklarının elimizde olmaması sebebiyle Cehm b. Safvân'ın ve onun gibi düşünenlerin Allah'a dair fikirlerini muhaliflerinin eserlerinden aktarmak durumundayız. Ahmed b. Hanbel'in verdiği bilgiye göre Cehmiyye Allah Teâlâ'yı şöyle tarif etmektedir:

“O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, *arş* üzerinde bulunduğu gibi yedi kat yer altında da bulunmaktadır. Hiçbir mekân onsuз değildir ve o bir mekânda da değildir. Konuşmamıştır ve konuşmayacaktır. Dünyada da âhirette de kimse onu göremez. Hiçbir sıfatla ve hiçbir fiille tavsif edilemez, bilinemez. O'nun bir ucu ve sınırı yoktur. Akılla idrak edilemez. O, tümüyle *vech* (yüz)'dir, tümüyle ilimdir, tümüyle *sem'* (işitme)'dir, tümüyle *basar* (görme)'dir, tümüyle nûrdur, tümüyle kudrettir. Onda iki farklı şey ve iki farklı sıfat bir arada bulunamaz. Onun yukarısı ve aşağısı, yönleri ve tarafları, sağı ve solu yoktur. O ağır da değildir hafif de. Etrafi, yönü olmadığı gibi sağı solu da yoktur. Rengi ve cismi yoktur. O ma'lûm ve ma'kûl da değildir. O aklına gelen bildiğın her şeyden farklıdır.”³⁹⁶

Bu tavsife baktığımızda Cehm'in yaratılmışlara benzeme korkusuyla Allah'ı birçok sıfattan nefyettiği görülmektedir. Bu tenzîh yöntemi, muhatapları tarafından “Öyle bir ilah tarif ediyorsunuz ki sanki hiç yok” eleştirisinin yöneltilmesine sebep olmuştur. Ahmed b. Hanbel, “Allah Musa ile konuştu mu” şeklindeki soruya onların “Hayır, konuşmadı. Çünkü konuşmak belli organlarla olur. Allah ise bundan münezzehtir” şeklinde cevap verdiklerini söylemekte ve aslında onların bu Allah

³⁹⁶ Ahmed, *er-Red*, s. 207-209.

tarifleri ile hiçbir şeye iman etmedikleri, fakat bu düşüncelerini açığa vuramadıkları için bazı te'viller yoluyla küfürlerini gizlediklerini belirtmektedir.³⁹⁷

İlk dönem reddiye kitabı yazarlarından olan Ahmed b. Hanbel, Cehmiyye'nin Allah algısıyla ilgili bazı meselelere açıklık getirmek istemekte ve onlara cevap niteliğinde şunları söylemektedir:

“Allah dilediğinde konuşandır. Sözü yaratıncaya kadar konuşmaz, ilmi yaratıncaya kadar bilmez, kudreti yaratıncaya kadar kudreti yoktur, nûru yaratıncaya kadar nûru yoktur, diyemeyiz. Onlar, Allah'ın olduğunu, ondan başka hiçbir şeyin olmadığını söylemedikçe muvahhid olamazsınız, diyorlar. Biz buna cevap olarak, Allah'ın tüm sıfatlarıyla daima var olduğunu belirttiğimizde, tek olan ilahı tüm sıfatlarıyla vasfetmiş olmuyor muyuz?”³⁹⁸

Ahmed b. Hanbel'in bu açıklamalarıyla ehl-i hadîs ve Cehmiyye'nin Allah'ın sıfatları ile ilgili düşüncelerindeki farklılık daha iyi anlaşılacaktır. Ahmed b. Hanbel tüm özellikleriyle ezelf ve ebedî olan bir ilah anlayışında iken, Cehmiyye Allah'a ait olan sıfatların ezelf ve ebedî olduğu kabul edildiğinde *teaddüdü'l-kudemâ* sebebiyle tevhidden uzaklaşılacağı inancındadır Yani, Allah'la birlikte kelam, kudret, ilim gibi sıfatların ezelf kabul edilmesinin birden fazla kadîm varlığı oluşturacağı fikrindedir. Bu durum onları aşırı tenzihçi bir tevhid anlayışına sevk etmiş görünmektedir. Korkularında haksız olduğunu düşünen Ahmed b. Hanbel onları hurma ağacı metaforu ile ikna etmeye çalışır. Buna göre kütük, gövde, lif ve yapraklardan oluşan bir hurma ağacı tüm bu özellikleriyle birlikte tek bir isimle anılıyorsa Allah'ın da tüm nitelikleriyle tek bir ilah olduğunu, kadîm sıfatlarının bulunmasının onun tekliğine aykırı olmadığını ifade eder. Kendinde güç var edene kadar güçsüzdü, denirse onun iktidarsız olduğu, ilmi yaratmadan önce bir zamanın geçmiş olmasından ise belli bir dönem cahil olduğu anlamının çıkacağını belirtir ki Allah tüm bunlardan münezzehtir.³⁹⁹

Dârimî, Allah'ı tavsif ederken şunları söylemektedir:

“Hay ve kayyûm dilediğini yapar, dilediği zaman hareket eder, dilediğinde iner ve çıkar, istediğinde daraltır ve genişletir. Dilediğinde kalkar ve oturur. Çünkü

³⁹⁷ Ahmed, *er-Red*, s. 209-212.

³⁹⁸ Ahmed, *er-Red*, s. 276-282.

³⁹⁹ Ahmed, *er-Red*, s. 283-285.

diri ile ölünün farkı hareket etmektir. Kuşkusuz tüm diri olanlar hareketlidir, tüm ölümler ise hareketsizdir.”⁴⁰⁰

Kevserî, Dârimî'nin kalkan, oturan, hareket eden birine ibadet ettiğini, bu itikatta olan birinin arkasında namaz kılınamayacağını ve o kişinin ittifakla kâfir olacağını belirtir. Bu düşüncenin kitap, sünnet ve imamların sözlerine aykırı olduğunu söyler.⁴⁰¹

İbn Kuteybe, Cehmiyye'nin teşbîhten uzaklaşıp tevhidi yerleştirme gayesiyle Allah'ın sıfatlarını iptal ettiklerini söylemiştir. Ona göre Cehmiyye, hilm, kudret, celâl, afv gibi sıfatları ta'til etmektedir ve O âlimdir fakat ona ilim isnat edilemez, görüşündedir. Allah'ın ilim ve sem' (işitme) sıfatının olduğunu, bunların mecaza hamledilemeyeceğini ispat etmek için “*Allah, 'Allah fakirdir biz ise zenginiz' diyen Yahudilerin söylediklerini duymuştur*”⁴⁰² ayeti ile Allah'ın kocası hakkında Rasûlullah'la tartışan kadının sözünü işittiği ve Peygamberine bildirdiğine dair ayeti⁴⁰³ delil getirmektedir. Allah tartışma esnasında kadını işitmiştir, fakat onun ilmi tartışmadan öncedir. Yani “işitme ile ilim birbirinden farklıdır” izahını yapmaktadır.⁴⁰⁴

Siczî, Küllabiyye ve Eş'ariyye'nin sıfatlarla ilgili istedikleri ayetleri alıp istediklerini terk ederek naslara muhalefet ettiklerini söylemektedir. Onların Allah'ın sıfatları kabul edildiğinde teşbîh ve teccîme düşüleceğine dair görüşlerinin bir fitne olduğunu belirtmektedir. Zira Allah'ın Kur'ân'da ve hadislerde geçen sıfatlarını kabul etmek teşbîh ve teccîmi gerektirmez. O yaratılmışlarla ilgili her şeyin keyfiyetinin olduğunu ama Allah'ın sıfatlarının bir keyfiyetinin olmadığını belirtir.⁴⁰⁵

Görüldüğü üzere Ahmed b. Hanbel de İbn Kuteybe de Cehm b. Safvân'ın Allah'la ilgili değerlendirmelerini reddetmektedirler. Onlar Allah'ın tüm isim ve sıfatlarını kabul ve tasdik etmekte, onun tüm sıfatlarının kadîm olduğuna ve bu durumun da tevhide bir hâlel getirmeyeceğine inanmaktadırlar. Dârimî Allah Teâlâ

⁴⁰⁰ Dârimî, *Nakz*, I, 215

⁴⁰¹ Kevserî, *Makâlât*, s. 279.

⁴⁰² Âli İmrân, 3/181.

⁴⁰³ “*Allah, eşi hakkında seninle tartışan ve Allah'a onu şikâyet eden kadını işitmiştir.*” Mücadele, 58/1.

⁴⁰⁴ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s. 18, 19.

⁴⁰⁵ Siczî, *Risâle*, s. 173-174, 191.

ile ilgili Ahmed b. Hanbel, İbn Kuteybe ve Buhârî'nin yapmadığı izahları yapmaktadır. Kevserî'nin eleştirdiği yer de burasıdır. Onun Allah için kullandığı ifadeler Cehmiyye'nin Allah'ın sıfatlarını yok saymaları kadar rahatsız edicidir. Ehl-i hadîsin genel tavrı haberî sıfatlarla ilgili tefvîz metodunu takip etmek iken Dârimî'nin yaptığı izahların ehl-i hadîsin aksine antropomorfist bir ilah tasavvuruna yol açtığı görülmektedir.

1.2. Allah'a Uzuv Nispeti

Kur'ân-ı Kerim ve hadislerin dışında bilme imkânımızın olmadığı ve sadece haber verme ve işitme yöntemiyle öğrenebildiğimiz, Allah'a ait sıfatlara haberî sıfatlar denmektedir.⁴⁰⁶ Haberî sıfatlardan olan *yed*, *vech*, *ayn*, *esâbi'*, *ricl*, *sâk* gibi ifadelerin bir kısmı ayetlerde bir kısmı hadislerde geçmektedir.

Haberî sıfatlardan olan ve Allah'a uzuv nispeti taşıyan ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiği Cehmiyye ile ehl-i hadîs arasındaki tartışma konularından birini oluşturmaktadır. Ehl-i hadîsin prensiplerine göre bunlar müteşâbih ifadelerdir. Bu sıfatların Allah'a ait olduğunu kabul ederler, fakat üzerine yorum yapmak, soru sormak ve bu konuyla ilgilenmekten kaçınırlar. Yani bu sıfatları açıklarken tefvîz metodunu kullanırlar.

Cehmiyye ise bu ifadeleri te'vil ederek mecaza hamleler. Onlara göre, yaratılmışlarda bulunan ve bir eksikliği karşılayan organların Allah'ta bulunması imkânsızdır. Allah'a uzuv nispet etmek kişiyi doğrudan teşbîhe ve tecsîme, dolayısıyla küfre götürür. Hâlbuki ilgili ayet ve hadislere bakıldığında bu kelimelerin te'vil yoluyla anlaşılmasında bir problem olmadığını belirtirler. İki tarafın da delillerini ve bu delilleri açıklama esnasında kullandıkları yöntemleri örneklerle incelemeye çalışacağız.

⁴⁰⁶ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Matbaatü Âmira, İstanbul, 1343, II, 152.

1.2.1. Yed, Kabza

Cehmiyye'ye göre Allah için kullanılan *yed* (el) kelimesi, hakîkî anlamıyla yorumlanamaz. *Yed* kelimesi ayet ve hadislerde çokça geçmektedir. Onlar her bir ayette geçen *yed* ifadesini farklı şekilde te'vil etmeye çalışmışlardır. Mesela, Mâide sûresinde geçen “*Yahudiler Allah'ın eli bağlıdır, dediler. Bu sözleri sebebiyle onların elleri bağlandı ve lanete uğradılar. Oysa onun iki eli (yedâhü) açıktır*”⁴⁰⁷ ayetinde geçen *yed* ifadesinin hakîkî anlamdaki el değil, nimet anlamında kullanıldığını söylerler.⁴⁰⁸

İbn Kuteybe *yed*in nimet, kuvvet ve hakîkî anlamda el olmak üzere üç manasının bulunduğunu fakat Cehmiyye'nin verdiği nimet manasının burada doğru olmadığını ve onların Allah'ın kitabında öncekilerden hiç kimsenin yapmadığı bir tahrif yaptığını bazı rivayetler yoluyla ispat etmeye çalışmaktadır. Mesela, Nebi (a.s.) bir adama *تَرَبَّثْ يَدَاهُ (İki eli tozlansın [fakir düşsün])*⁴⁰⁹ diye beddua etmiş ve bu kişi fakir düşmemiştir. Eğer nimet kastedilseydi adamın fakir düşmesi gerekirdi. O, ayette geçen *yedân* ifadesini “insanların bildiği eldir” şeklinde izah etmektedir. Başka bir rivayette Rasûlullah (a.s.) Allah'la ilgili *كَلَّمَا يَدَيْهِ يَمِينٌ (Onun iki eli de sağdır)* buyurmuşlardır. İbn Kuteybe bu rivayette de elin “nimet” anlamına gelmediğini, Cehmiyye'nin yorumlarının isabetli olmadığını belirtmektedir.⁴¹⁰

İbn Kuteybe hadiste geçen elin gerçek anlamda kullanıldığını belirtmektedir. O, İbn Abbâs'a kelimenin anlamı sorulduğunda onun, “*الْيَدَانِ الْيَدَانِ*” yani “İki el iki eldir” dediğini nakleder. Fakat aynı İbn Kuteybe “*Onun iki eli sağdır*” ifadesini açıklarken Nebi (a.s.)'nin burada “kemallığı ve tam olmayı” kastettiğini; zira her şeyin solunun sağa göre noksan olduğunu, bu yüzden Arapçada bereketin *yümn* (sağ) ile uğursuzluğun ise *şü'm* (sol) kelimesi ile anlatıldığını söylemektedir. Yine ona

⁴⁰⁷ Mâide, 5/64.

⁴⁰⁸ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, 22.

⁴⁰⁹ Rasûlullah bu ifadeyi Bilal-i Habeşî'ye söylemiştir. Muğire b. Şu'be şöyle aktarmaktadır: “*Bir gece Rasûlullah'a misafir oldum. Yanına oturmamı emretti. –Yememiz için- et kızartıldı. Rasûlullah eline bıçağı aldı, benim için eti parçalamıştı ki o esnada Bilal geldi ve namaz için izin istedi. Nebi (a.s.) elindeki bıçağı attı ve: ‘Ne oluyor ona? İki eli tozlansın -fakir düşsün-’ dedi.*” Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, (thk. Şuayb el-Arnâvud v.dğr), 2001,XXX, 151; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 74; Nesâî, “Velîme”, 36.

⁴¹⁰ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s. 23.

göre bu ifadeden cömertlik de kastedilmiş olabilir.⁴¹¹ Buna da Nebi (a.s.)'nin “Allah’ın sağı *sehâvetle doludur Onu gece ve gündüz hiçbir şey eksiltmez.*”⁴¹² hadisini delil getirmektedir.

Bu açıklamalardan sonra İbn Kuteybe, Allah ve Rasulü ne söylüyorsa aynısını söylediğini, Allah’ın kendisini vafsettiği şeyleri inkâr etmediğini, iki elin keyfiyetini sormadığını, sorsa bile var olan bilgiyle yetindiğini belirtmektedir. Fakat o, *وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ (Yahudiler Allah’ın iki eli bağlıdır, dediler)*⁴¹³ ayetindeki Allah’ın elinin bağlı olması ifadesinin bir darb-ı mesel olduğunu söylemekte ve bu ifadeyi cimrinin elinin tutuk olması şeklinde izah etmektedir.⁴¹⁴

İbn Kuteybe’nin açıklamalarına bakıldığında, *elin* keyfiyetini sormadığı, sorsa bile var olan bilgiyle yetindiği iddiasının aksine onun, *yed* ifadesine tam olma, kemal ifade etme, cömert olma gibi farklı te’viller yaptığı görülmektedir. İbn Kuteybe bir yandan yorum yapmaktan kaçınmak gerektiğini söylerken bir yandan da yorum yapmaktan kendini alıkoyamamıştır. O halde onun Cehmiyye’yi te’vil metodunu kullandığı için değil, kelimeyi yanlış te’vil ettiği için eleştirdiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Yed kelimesi hakkında Cehmiyye’nin yorumlarının doğru olmadığını ortaya koymak için Dârimî, İbn Kuteybe ve İbn Mende, Allah Teâlâ’nın Hz. Âdem’le ilgili “*يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ (Ey İblis, ellerimle yarattığıma saygı ile eğilmekten seni ne alıkoydu?)*”⁴¹⁵ buyurduğu ayetini zikretmişlerdir. Bişr el-Merîsî ayette geçen *بِيَدَيَّ* (iki elimle) ifadesinin el anlamında değil yaratma fiilini te’kîd için geldiğini söylemektedir. Yani Allah onun yaratılma işlemini gerçekleştirmiştir. Dârimî “Allah’ın yaratma işlemini gerçekleştirmediği bir şey var mıdır da burada yaratılışa

⁴¹¹ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s. 23-24.

⁴¹² İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s. 24. Bk. Ahmed, *el-Müsned*, XII, 247; XIII, 487; XVI, 299; Buhârî, “Tefsîr”, 166; Müslim, “Zekât”, 38; İbn Mâce, “Mukaddime”, 13; Nesâî, “Nuût”, 51; Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin, *el-Esmâü ve’s-sıfât*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî, Cidde, 1993, I, 153.

⁴¹³ Mâide, 5/64.

⁴¹⁴ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s. 23.

⁴¹⁵ Sâd, 38/75.

vurgu yapsın” şeklinde itiraz eder.⁴¹⁶ O, burada te’kîdin Âdem’in yaratılmasına değil *iki ele* yapıldığı kanaatindedir.⁴¹⁷

İbn Mende bu ayeti bâb başlığı yapmış, devamında *Allah’ın eli* ifadelerinin geçtiği bazı rivayetler vermiş, rivayetlerden Allah Teâlâ’nın hakîkî anlamda iki eli ile Âdem’i yarattığı sonucuna ulaşmıştır.⁴¹⁸ İbn Mende’nin istidlal ettiği rivayetler şunlardır:

Ebû Hureyre, Hz. Peygamber’in şöyle buyurduğunu nakletmiştir: “*Âdem’le Musa tartıştı. Âdem Musa’ya, ‘Sen Allah’ın yaratılmışlarının arasından seçtiği ve risâletiyle üstün kıldığışın. Buna rağmen bir insanı öldürdün’ deyince Musa Âdem’e, ‘Sen de Allah’ın eliyle yarattığı, meleklerine secde ettirdiği ve cennetine yerleştirdiğışin. Sonra da yaptığın şeyi yaptın. Şayet onu yapmasaydın soyundan gelenler cennette olacaktı’ dedi. Bunun üzerine Âdem, ‘Ben yaratılmadan önce takdir edilen bir şeyden dolayı mı beni kınıyorsun’ dedi. Rasûlullah, Âdem Musa’yı bu şekilde mağlup etti’*” buyurdu.⁴¹⁹

Aynı hadisin Ebû Hureyre’den rivayet edilen başka bir tarikinde Musa (a.s.) Âdem (a.s.)’e, “*Ey Âdem, sen Allah’ın eliyle yarattığı, ruhundan üfürdüğüşün*” demektedir, Âdem ise Musa’ya “*Sen ise Allah’ın kendisiyle konuştuğuşu, kendisi için eliyle Tevrat’ı yazdığışın*” şeklinde cevap vermektedir.⁴²⁰

Ebû Hureyre’den nakledilen bir rivayette Hz. Peygamber (a.s.) şöyle buyurmuştur: “*Rahman sizden sadaka veren her bir kişinin sadakasını sağ eliyle kabul buyurmuştur. O, bu sadakayı sizin at veya deve yavrusunu büyüüttüğünüz gibi büyütür*”.⁴²¹

⁴¹⁶ Dârimî, *Nakz*, I, 230.

⁴¹⁷ Dârimî, *Nakz*, I, 233.

⁴¹⁸ İbn Mende, *er-Red ale’l-Cehmiyye*, s. 68.

⁴¹⁹ İbn Mende, *er-Red*, s. 70. Bk. Buhârî, “Tefsîr”, 213; “Kader”, 11; Müslim, “Kader”, 13; İbn Mâce, “Mukaddime”, 10; Nesâî, “Tefsîr”, 7.

⁴²⁰ İbn Mende, *er-Red*, s. 71.

⁴²¹ İbn Mende, *er-Red*, s. 72. Aynı rivayetin farklı bir tarikinde *el* yerine *avuç* ifadesi olarak geçmektedir. İbn Mende eserinde ikisine de yer vermektedir (İbn Mende, *er-Red*, s. 76-77). Ayrıca rivayetin geçtiği diğer kaynaklar için bk., Ahmed, *el-Müsned*, XVI, 106; Buhârî, “Zekât”, 8; Müslim, “Zekât”, 63; Tirmizî, “Zekât”, 28; Nesâî, “Tefsîr”, 9.

Abdullah b. Amr b. el-Âs'tan rivayet edildiğine göre Rasûlullah şöyle buyurmuştur: “*Adaletli insanlar, kıyamet günü Allah'ın katında nurdan minberler üzerinde Rahmân'ın sağ tarafında yerlerini alırlar. Zaten Rahmân'ın her iki eli de sağdır. Onlar, yönetimlerinde, aile fertlerine ve idaresi altındakilere karşı her zaman adaletli davrananlardır.*”⁴²²

Ebû Hureyre Rasûlullah (a.s.)'ın şöyle buyurduğunu nakletmiştir: “*Allah kıyamet günü yeri tutar, göğü ise sağ eliyle dürerek şöyle der: Ben Melik'im. Nerde yeryüzünün melikleri?*”⁴²³

İbn Mende bu rivayetlerin farklı tariklerini de eserine almıştır. Âdem-Musa (a.s.) tartışmasını anlatan rivayet Cehmiyye'ye yönelik reddiyelerde Allah'ın konuşmasına, kader ve Allah'ın ilmi gibi bazı konulara dair de delil olarak kullanılmaktadır. İbn Mende rivayette geçen “Allah'ın eliyle yarattığı” ve “Allah'ın eliyle Tevrat'ı yazdığı” şeklindeki ifadelerle dikkat çekmek istemiştir. Diğer rivayetlerdeki sadakayı sağ eliyle kabul etmesi, iki elinin de sağ olması, göğü sağ eliyle dümesi ifadelerini *yed* kelimesinin hakîkî anlamında kullanıldığını göstermek için eserine almıştır. İbn Mende rivayetler üzerinde fazla yorum yapmamış, eserinde bab başlıkları altında onları sıralamakla yetinmiştir. Cehmiyye'nin bu rivayetleri kabul edip etmedikleri veya nasıl yorumladıkları hakkında bir bilgi vermemiştir. Cehmiyye'nin genel yaklaşımını esas alacak olursak onların bu rivayetleri kabul etmeyeceklerini, etseler bile hakîkî anlama hamletmeyi reddedeceklerini söyleyebiliriz.

Dârimî, Allah Âdem'i bizzat eliyle dokunarak yarattı, demektedir.⁴²⁴ Kevserî, onun Allah'ın uzvuyla toprağı kullanarak Âdem'i yarattığı yorumunu şaşkıncı bulur. Bu yorumun Dârimî'nin Arap dili hakkındaki cehaletinin bir ürünü olduğunu ve ayetteki Allah'ın “Âdem'i iki eliyle yaratması” ifadesinin, Hz. Âdem'in yaratılışında

⁴²² İbn Mende, *Red*, 73. Rivayetinin diğer kaynakları için bk. Müslim, “İmâra”, 18; Nesâî, “Kadâ”, 1; Ahmed, *el-Müsned*, XI, 24; İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *el-Kitâbu'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Mektebetü'r-rüşd, Riyâd, 1409, VII, 39; Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, II, 158.

⁴²³ İbn Mende, *Red*, s. 75. Rivayetinin diğer kaynakları için bk. Dârimî, *er-Red*, 310-311; Buhârî, “Tefsîr”, 263; Müslim, “Sıfetu'l-kıyâme”, 23; İbn Mâce, “Mukaddime”, 13; Nesâî, “Nuût”, 20; Dârimî, “Rikâk”, 80.

⁴²⁴ Dârimî, *Nakz*, I, 230, 239, 291.

Allah'ın gösterdiği ihtimama işaret ettiğini söyler. Arapların *يَدَاكَ أَوْكْنَا وَفُوكَ نَفَخَ* (iki elin bağladı (yaptı), ağzın üfledi)⁴²⁵ kullanımını hatırlatan Kevserî, “iki eliyle yarattığı” ifadesinin Allah Teâlâ'nın o işi gerçekleştirdiği anlamına geldiğini ve buradan uzuv manasının çıkmayacağını ifade eder.⁴²⁶

Kabza ifadesi Kurân-ı Kerîm'de “ مَا قَدَرُ اللَّهُ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ” *Onlar Allah'ı hakkıyla takdir edemediler. Kıyamet günü yeryüzü tamamıyla onun avucundadır (kabzasındadır), gökler de onun sağ eliyle dürülmüştür. O, onların şirk koştuklarından münezzehtir*”⁴²⁷ şeklinde geçmektedir.

Cehmiyye'ye reddiye yazarların ortak noktalarından biri, onların görüşlerini saklamak gerektiğini düşünmeleridir. Kalbi zayıf kişilerin, kadınların ve çocukların onların fikirlerinden etkilenme ihtimallerinin olduğu, dolayısıyla onlara cevap verirken bile düşüncelerini aktarmanın sakıncalı olduğu fikrindedirler.⁴²⁸ Bu görüş sebebiyle olsa gerek Cehmiyye'nin te'villerinin az bir kısmını ayrıntıya girmeden açıklamışlardır. Yukarıdaki durum da bunun örneklerinden biridir.

1.2.2. İsbâ‘

Cehmiyye, *yed* kelimesine olduğu gibi “ *إِنَّ قَلْبَ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ إصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ* ” (Müminin kalbi Rahmanın parmaklarından iki parmak arasındadır)⁴²⁹ geçen *isba‘* (parmak) ifadesine “nimet” anlamı vermektedir. Arapların “ *مَا أَحْسَنَ إِصْبَاعٍ* ” (Falancanın malındaki parmağı (nimeti) ne güzel)” sözünde geçen *isba‘* kelimesini nimet olarak kullandıklarını delil olarak getirmektedirler. İbn Kuteybe ise başka rivayetlerdeki *isba‘* kelimesinin kullanımları göz önünde bulundurulduğunda

⁴²⁵ Bu ifade Arapçada kullanılan bir darbı meseldir. “Elin bağladı ağzın üfledi” anlamına gelir. İnsanın hesap etmeden yaptığı işlerin neticesine katlanmak durumunda kalacağını belirtmek için kullanılır. Türkçe karşılığına kendin ettin kendin buldun diyebiliriz. (İbrahim Mustafa v.dğr., *el-Mu‘cemü'l-vasît*, y.y., t.y., s. 1098-1099)

⁴²⁶ Kevserî, *Makâlât*, s. 279.

⁴²⁷ Zümer, 39/67.

⁴²⁸ Buhârî, *Halk*, II, 15; Dârimî, *er-Red*, s. 71-72; a.mlf., *Nakz*, I, 145.

⁴²⁹ Bk. Ahmed, *el-Müsned*, XI, 130; XXIX, 178; Müslim, “Kader”, 17; İbn Mâce, “Mukaddime”, 13; Nesâî, “Nuût”, 51; “İstiâze”, 1; Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sifât*, II, 173.

ifadeye nimet anlamı vermenin doğru olmayacağını söyler. Mesela; bir hahamın Hz. Peygambere gelerek Tevrat'ta kıyamet günü “*Allah arzı bir parmak üzerinde, bir başka şeyi başka bir parmak üzerinde ve bir başka şeyi de başka bir parmak üzerinde taşır*” dediğinin anlatıldığı rivayeti hatırlatır.⁴³⁰ Bu rivayette Allah için kullanılan *isba* ‘ kelimesinin açıklamasını Cehmî kişilere sorduğunu, onların açıklama yapamadıkları için hadisi inkâr yoluna gittiklerini belirtmektedir.⁴³¹

İbn Kuteybe Cehmiyye'nin, hadisleri kendi görüşlerini desteklediğinde kabul ettiklerini, desteklemediğinde ise inkâr veya ravisini yalanlama yoluna gittiklerini söylemektedir. Onların hadislerin sahihini sakiminden ayıramadıklarını, *isba* ‘ hadisinde olduğu gibi işlerine geldiği gibi kullandıklarını ifade etmektedir.⁴³² Zira ona göre, “*Müminin kalbi Rahmân'ın parmaklarından iki parmak arasındadır*” hadisini te'villerine uyduğu için kabul ederken, “*Arz bir parmak üzerinde ...*” hadisini yapacak bir te'vil bulamadıkları için reddetme yoluna gitmişlerdir.

İbn Mende'nin de İbn Kuteybe'nin zikrettiği hadisleri naklettiğini görmekteyiz. O, Allah'ın mahlûkatı parmağında taşıdığına dair rivayeti İbn Mesud, İbn Abbas ve Mesrûk'tan gelen farklı tarikleriyle vermiştir. Rivayet şöyledir:

İbn Mesud (r.a.) şöyle anlatmaktadır: “Yahudi hahamlardan biri Nebi (a.s.)'ye geldi ve şöyle dedi: ‘Ey Muhammed, biz Tevrat'ta “Allah kıyamet günü gökleri bir parmağında, yerleri diğer parmağında, dağları başka bir parmağında, ağaçları bir parmağında, toprağı bir parmağında ve tüm mahlûkatı bir parmağında tutar, sonra onları sallar ve ben Melikim der” şeklinde bulduk’. Bunun üzerine Rasûlullah hahamın söylediğini onaylayarak azı dişleri görünene kadar güldü ve sonra *وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ* (Allah'ı hakkıyla takdir edemediler) ayetini⁴³³ okudu.⁴³⁴

⁴³⁰ Bu kısımda İbn Kuteybe rivayeti hatırlatmakla yetinmiş, tam şekliyle vermemiştir. İleride rivayetin tam metni gelecektir.

⁴³¹ İbn Kuteybe, *İhtilâf*, s. 32.

⁴³² İbn Kuteybe, *İhtilâf*, s. 31-32.

⁴³³ Zümer, 39/67.

⁴³⁴ İbn Mende, *er-Red*, s. 84-85. Rivayette geçen “Rasûlullah hahamın söylediğini onaylayarak güldü” ifadesi ravinin ilavesidir. Bazı tariklerde Rasûlullah'ın hahamın söylediklerine teaccüp ettiği için güldüğü nakledilmektedir. Farklı tarikler için bk. Buhârî, “Tefsîr”, 262; “Tevhîd”, 19; Müslim, “Sıfeti'l-kıyâme”, 19; Nesâî, “Nuût”, 51; Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, II, 164-167.

İbn Mende müminin kalbinin Rahmân'ın parmaklarının arasında olması ile ilgili rivayeti biri Nevvâs b. Seman'dan ve diğeri Cabir b. Abdullah'tan olmak üzere iki tarikiyle nakleder.

Nevvâs b. Sem'ân'dan rivayetle Rasûlullah (a.s.) şöyle buyurdu: “*Rahmân'ın iki parmağı arasında olmayan hiçbir kalp yoktur. O, doğru yolda tutmak istediğini tutar, saptırmak istediğini saptırır.* Hz. Peygamber şöyle derdi: “*Ey kalpleri evirip çeviren Allah'ım! Kalbimi dinin üzere sabit kıl.*” Sonra şöyle buyurmuştu: “*Mizan Rahman'ın elindedir. Onu yükseltir ve alçaltır.*”⁴³⁵

Başka bir rivayette, Rasûlullah (a.s.)'ın kalbini dini üzerine sabit kılması için Allah'a dua ettiğini duyan eşlerinden biri, “Sen de mi -kalbinin din üzere sabit kalmamasından- korkuyorsun yâ Rasulallah?” diye sorar. O (a.s.) da, “*Müminin kalbi Allah'ın iki parmağı arasındadır*” cevabını verir.⁴³⁶

İbn Kuteybe şöyle der: “Bu rivayetteki *isba'* kelimesi Cehmiyye'nin iddia ettiği gibi nimet anlamında olsaydı, kalp Allah'ın iki nimeti arasında mahfûz olurdu. Dolayısıyla korunmak için de duaya ihtiyacı olmazdı. Bu iki nimetle mahfûz olsa Rasûlullah'ın da kendi kalbinin sabit kalması için bir endişesi olmazdı”.⁴³⁷ Görüldüğü gibi, burada *isba'* kelimesinin nimet anlamı taşımayacağını anlatmaya çalışmaktadır. İbn Kuteybe ve İbn Mende rivayetlerde geçen parmak ifadesinin te'vil edilmesinin doğru olmadığını savunmaktadır.

İbn Mende *isba'* kelimesinin hakîkî anlamında kullanıldığını ispat etmek için Enes'ten nakledilen şu rivayeti de kitabına almıştır:

⁴³⁵ İbn Mende, *er-Red*, s. 87; Ahmed, *el-Müsned*, XI, 130; XXIX, 178; Müslim, “Kader”, 17; İbn Mâce, “Mukaddime”, 13; Nesâî, “Nuût”, 51; “İstiâze”, 1; Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, II, 173.

⁴³⁶ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s. 32. Rivayetin kaynakları için bk. Ahmed, *el-Müsned*, XLI, 151; 43XLIII, 230; XLIV, 200, 201; Tirmizî, “Deavât”, 90; Nesâî, “Nuût”, 51; İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *Sahîh (el-İhsân fî Takrîbi Sahîh-i İbn Hibbân*, İbn Balaban tertibi), thk. Şuayb el-Arnâvud, I-XVIII, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1408/1988, III, 222-223; Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, II, 173.

⁴³⁷ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s. 32.

Nebi (a.s.) فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ (Rabbi dağa tecellî ettiğinde)⁴³⁸ ayeti ile ilgili “Allah Teâlâ şöyle tecellî etti” dedi ve başparmağını serçe parmağının üzerine koydu.⁴³⁹

Rivayette Allah Teâlâ'nın Musa (a.s.)'nin kendisini görme isteğinden sonra dağa tecellî etmesi, Nebi (a.s.) tarafından anlatılmaktadır. Tecellî tarif edilirken Rasûlullah başparmağını serçeparmağının üzerine koymaktadır. İbn Mende (ö. 395/1005), rivayetin başka bir tarikinde Rasûlullah'ın, “ تَجَلَّى مِنْهُ خُنْصَرٌ فَمِنْ نُورِهَا جَعَلَهَا ” (Onun serçe parmağı tecellî edince, dağ parmağının nurundan paramparça oldu) dediğine dair bir ilaveye yer vermiştir.⁴⁴⁰ Bu ilave ile Allah azze ve cellenin serçe parmağının dağa tecellî ettiği ifade edilmektedir.

İbn Mende bu konuda yine Allah Teâlâ'nın en güzel surette Peygamber (a.s.)'e görünmesine dair rivayeti farklı tarikleriyle zikretmiştir. O rivayet şu şekildedir:

Ebû Hureyre'den nakledildiğine göre Rasûlullah (a.s.) sabah namazından sonra çıkmış ve şöyle buyurmuştur: *Rabbim geceleyin –rüyamda- en güzel şekilde geldi (göründü). Bana, Ey Muhammed, mele-i âlâ neyi tartışıyor biliyor musun, dedi. Ben, bir bilgim yok, dedim. Avucunu iki omuzum arasına koydu, parmaklarının soğukluğunu göğsümdede hissettim. Bunun üzerine yer ve gök arasındaki her şey (in bilgisi) bana tecellî etti.⁴⁴¹*

Ebû Hureyre'den gelen bu rivayette *Allah Teâlâ'nın Rasûlullah'a görünmesi, Allah'ın avucu* ve *Nebi (a.s.)'nin Allah'ın parmaklarının soğukluğunu hissetmesi* gibi ifadeler bulunmaktadır. İbn Mende söz konusu ifadelerin te'vil yoluyla açıklanarak bir sonuca varılamayacağını düşünmektedir. Bu ifadelerin hakîkî anlamında kullanıldığını ispat etmek için de buna benzer rivayetleri eserine almaktadır. Fakat

⁴³⁸ A'raf, 7/143.

⁴³⁹ İbn Mende, *er-Red*, s. 88. Ayrıca bk. Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmi 'u'l-beyân fî te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Tefsîrüt-Taberî), thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 2000, XIII, 98.

⁴⁴⁰ İbn Mende, *er-Red*, s. 82.

⁴⁴¹ İbn Mende, *er-Red*, s. 89; Ahmed, *el-Müsned*, V, 38; Tirmizî, “Tefsîr”, 39. Rivayetin sıhhati üçüncü bölümde incelenmiştir.

söz konusu ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili bir açıklama getirmemektedir.

1.2.3. Vech

Cehmiye ile ehl-i hadîs arasında geçen bir diğer tartışma konusu Allah Teâlâ için kullanılan *vech* (yüz) kelimesidir. Cehmiye *vech* ifadesinin hakîkî anlamının dışında anlaşılması gerektiğini savunmaktadır. Ehl-i hadîsten reddiye yazan âlimler ise ifadeyi te'vil etmenin uygun olmadığı görüşündedirler.

Vech ifadesi ile ilgili görüşlerini delillendirmek için Cehmiye de ehl-i hadîs de önce ayetlere yönelmektedirler.

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ (Her şey helak olacaktır, Onun yüzü (vechi) hariç)⁴⁴²,
وَيُنْفَى وَجْهَهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ (Azamet ve ikram sahibi Rabbinin yüzü (vechi)
bâkidir)⁴⁴³, فَأَيْنَ مَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهَهُ اللَّهُ (Nereye dönerseniz dönün Allah'ın vechi oradadır)⁴⁴⁴
gibi ayetlerdeki (yüz) kelimesini, Dârimî'nin kendisine reddiye yazdığı ve ismini vermediği Muarız farklı şekillerde te'vil eder. Kimi yerde Allah'ın kuluna nimetiyle ve ihsanıyla yönelmesi, kimi yerde salih ameller olarak, kimi yerde de kible şeklinde yorumlanmaktadır. Mesela Muarız *vechin*, Allah'ın namaz kılana vereceği sevap anlamına geldiğini söyler. Bu te'vil için şu rivayeti örnek verir: “Kul namaza durduğunda Allah ona yüzünü döndürür. Kul ondan dönmedikçe veya kötü bir şey yapmadıkça da Allah ondan yüzünü çevirmez.”⁴⁴⁵

Muarıza göre *vech* kelimesi birçok şekilde yorumlanabilir, fakat insanda bulunan organ olan yüz şeklinde asla yorumlanamaz. Dârimî'ye göre Muarız'ın bu düşüncesi *vech* sıfatını ve bu sıfatın geçtiği ayetlerin tamamını inkâr anlamına gelir.

⁴⁴² Kasas, 28/88.

⁴⁴³ Rahmân, 55/27.

⁴⁴⁴ Bakara, 2/115.

⁴⁴⁵ Dârimî, *Nakz*, II, 703-704. Rivayetin kaynakları için bk. İbn Mâce, “İkâmetü's-salâh”, 61; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, II, 142; VI, 25; Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr, *el-Müsned*, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine, 1988, VII, 295; İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshak, *Kitâbü't-tevhîd ve isbâti sıfâti Rab azze ve celle*, thk. Abdülazîz b. İbrâhîm eş-Şehvân, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1994, I, 35.

Hatta Dârimî, Allah'ın *vechine* getirdiği te'villeri göz önünde bulundurarak Muarız'ın Allah'ın *vechinin* yaratılmış olduğunu da iddia ettiği sonucunu çıkarır. Sonuçta *vechin* te'vilinde kullanılan kible de sevap da yaratılmıştır. O halde Muarız, "Allah'ın *vechi* yaratılmıştır" demek istemektedir.⁴⁴⁶

Dârimî, Muarız'a karşı delil olarak getirdiği ayetlerin dışında şu iki rivayeti, bu hususta yapılan te'vilin yanlışlığını ortaya koymak için sunmaktadır:

Rasûlullah (a.s.) şöyle buyurmuştur: "*Allah'im, senden vechine bakmanın lezzetini isterim.*"⁴⁴⁷

Nebi (a.s.) başka bir hadisinde şöyle buyurur: "*Şüphesiz Allah Teâlâ uyumaz, zaten ona uyumak yaraşmaz. Teraziyi indirir ve kaldırır. Ona, gece işlenen amelden önce gündüz işlenen amel, gündüz işlenen amelden önce de gece işlenen amel yükseltilir. Onun hicâbı (perdesi) nûrdur, açılacak olsa vechinin nûru, kendisini gören her şeyi yakar.*"⁴⁴⁸

Dârimî bu rivayetlerdeki *vechinin nuru* ve *vechine bakmanın lezzeti* ifadeleri nasıl kible, sevap veya salih amel şeklinde yorumlanabilir, sorusunu sorar. O bu şekilde Muarızın getirdiği izahları ayetlere ve yukarıdaki hadislerle tek tek uyarlayarak te'vilin yanlışlığını ortaya koymaya çalışır. Mesela, "*Kul namaz için kalktığında Allah vechiyle ona yönelir*" rivayetinde geçen *vechin* mecaza hamledilemeyeceğini, Muarız'ın yaptığı yorumların Arapçanın kullanımına aykırı olduğunu ifade eder.⁴⁴⁹

Bununla birlikte Dârimî, Muarız'ın iddia ettiği gibi *vechi* bir organ olarak yorumlamadığını, sadece Muarız'ın safsatalarını kabul etmediğini, ayette geçtiği

⁴⁴⁶ Dârimî, *Nakz*, II, 706.

⁴⁴⁷ Dârimî, *Nakz*, II, 707. Rivayetin kaynakları için bk. İbn Mende, *er-Red*, s. 96; Ahmed, *el-Müsned*, XXX, 265; Nesâî, *Mesâcid*, 288; İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshak, *et-Tevhîd*, I, 29, 33; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *es-Sahîh (el-İhsân fî Takrîbi Sahîh-i İbn Hibbân, İbn Balaban tertibi)*, thk. Şuayb el-Arnâvud, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1408/1988, V, 305.

⁴⁴⁸ Dârimî, *Nakz*, II, 711; Ahmed, *el-Müsned*, XXXII, 296, 357, 405; Müslim, "İmân", 293; İbn Mâce, "Mukaddime", 13; İbn Huzeyme, *et-Tevhîd*, I, 45-49; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, I, 499.

⁴⁴⁹ Dârimî, *Nakz*, II, 722-723.

şekliyle *en güzel vechin, en nurlu vechin* Celal ve İkrâm Sahibine ait olduğunu, O'nun elini ayrı, yüzünü ayrı kabul ettiğini ifade etmektedir.⁴⁵⁰

İbn Mende ise وَجْهَ اللَّهِ (*Allah'ın vechi*) ifadesinde yüz ve sevap olmak üzere iki mananın mevcut olduğunu söyler. Ona göre rivayetlerde bulunan, Rasûlullah'ın Allah'ın *vechi*yle istemesi ve Allah'ın *vechine* sığınması ile göklerin Allah'ın *vechinin* nuru ile aydınlanması gibi ifadeler, *vechin* hakîkî manasında kullanıldığını gösterir. “*Biz sizi Allah'ın vechi için doyuruyoruz*”⁴⁵¹ ve “*Rablerinin vechini isteyerek sabah akşam O'na yalvaranları yanından kovma*”⁴⁵² gibi ayetlerde geçen *vechin* ise sevap anlamında kullanıldığını ifade eder.⁴⁵³

Burada İbn Mende'nin *vechin* bazı kullanımlarını Muarız gibi sevap olarak te'vil ettiği görülmektedir. Dârimî'nin Muarız'ın bu şekildeki te'vilinin Arap dili kaidelerine aykırı olduğuna ve yaptığı yorumların yanlış olduğuna dair düşüncesini aktarmıştık. İbn Mende'nin bu yorumuyla Cehmî olduğu iddia edilen Muarız'la aynı yorumu yaptığı anlaşılmaktadır. Buradan ehl-i hadîsin Cehmiyye'nin te'vil yapmasına karşı çıksa da ara ara bazı te'villeri kabul ettiği sonucunu çıkarabiliriz. Bu konuda Allah'ın yüzüne bakmakla ilgili bazı rivayetler de tartışılmıştır. Söz konusu rivayetler *rü'yetullah* konusunda ele alınacaktır.

1.2.4. Kadem, Ricl, Sâk

Allah Teâlâ'ya uzuv nispetine konu olan bir başka ifade, onun için kullanılan *kadem* ve *ricl* kelimeleridir. Bu kelimelerle ilgili Dârimî ve İbn Mende eserlerinde, Allah'ın cehenneme ayağını koyması rivayetini ele almışlardır. Söz konusu rivayet şöyledir:

Enes (r.a.) Rasûlullah (a.s.)'ın şöyle buyurduğunu nakletmiştir: “*İnsanlar cehenneme atılırken, o 'Daha var mı daha var mı' der. Allah Teâlâ kademini*

⁴⁵⁰ Dârimî, *Nakz*, II, 708-709.

⁴⁵¹ İnsân, 76/9.

⁴⁵² En'âm, 6/52.

⁴⁵³ İbn Mende, *er-Red*, s. 102-103.

*cehenneme koyunca kapanır ve ‘İzzetin için yeter’ der. Cennette fazla yer kalmıştır. Allah cennet için yeni bir topluluk yaratır ve onları cennete yerleştirir.*⁴⁵⁴

Dârimî bu rivayetin Kâf sûresindeki “*O gün cehenneme ‘Doldun mu’ deriz. O da, ‘Daha var mı’ der*”⁴⁵⁵ ayeti ile birlikte anlaşılması gerektiğini düşünmektedir.⁴⁵⁶ Ayette *kadem* kelimesi geçmese de rivayettekine benzer bir şekilde cehennemin Allah’la konuşması söz konusudur.

Dârimî’nin naklettiği bu rivayette Allah’a nispet edilen ayak, Arapça aslında *kadem* şeklinde kullanılmıştır. İbn Mende, eserinde Enes rivayetinin dışında Ebû Hureyre kanalıyla benzer bir hadis daha aktarmaktadır. Onun naklettiği rivayette “*حَتَّى يَضَعَ اللَّهُ فِيهَا رِجْلَهُ*” (*Allah ayağını ona koyunca*) şeklindeki cümlede ayak kelimesi *ricl* şeklinde kullanılmıştır.⁴⁵⁷

Cehmiyye’nin fikirlerini sistemleştirdiği iddia edilen Bişr el-Merîsî bu rivayeti kabul etmektedir. Fakat buradaki *kadem* ifadesini “Cehenneme gideceği belli olan şekavet ehli kişiler” şeklinde yorumlamaktadır. Yani rivayeti “Allah Teâlâ son olarak bu şekavet ehli yani kötü ameller işlemiş kişileri cehenneme koyunca onun ağzı kapanır” şeklinde anlamaktadır. Bu izahını temellendirmek için İbn Abbâs’ın *وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ* (*İman edenleri Rableri katında olan bir kademe sıdk ile müjdele*) ayetiyle⁴⁵⁸ ilgili yorumunu öne sürmektedir. İbn Abbas bu ayette geçen *kademe sıdk* ifadesini, önden gönderdikleri -salih- amelleri olarak te’vil etmektedir. Fakat Dârimî’ye göre bu rivayet batıldır.⁴⁵⁹ O, muhalifinin meşhur olan rivayetleri bırakıp kendi görüşünü desteklemek için fazla bilinmeyen ve birçok manaya muhtemel rivayetlere sarıldığını söyler.⁴⁶⁰

⁴⁵⁴ Dârimî, *Nakz*, II, 405-406. Rivayetin kaynakları için bk. Ahmed, *el-Müsned*, XIX, 373; Buhârî, “Tefsîr”, 7, 288; Müslim, “Cennet”, 38; İbn Huzeyme, *et-Tevhîd*, I, 218.

⁴⁵⁵ Kâf, 50/30.

⁴⁵⁶ Dârimî, *Nakz*, II, 402.

⁴⁵⁷ İbn Mende, *er-Red*, s. 41. Ayrıca bk. Ebû Avâne, Ya’kûb b. İshâk b. İbrâhim el-İsferâyînî, *el-Müstahrec*, thk., Eymen b. Arif ed-Dimaşkî, Dârü'l-Marife, Beyrût, 1998, I, 160; Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-sıfât*, II, 190; Beğavî, *Şerhu’s-sünne*, XV, 257.

⁴⁵⁸ Yûnus, 10/2.

⁴⁵⁹ Dârimî, *Nakz*, I, 395.

⁴⁶⁰ Dârimî, *Nakz*, II, 401.

Dârimî, İbn Abbâs'tan bu te'vilin aksini ispat eden daha meşhur bir rivayetin olduğunu haber verir ve İbn Abbas'tan “الْكُرْسِيُّ مَوْضِعُ الْقَدَمَيْنِ وَالْعَرْشُ لَا يُقَدَّرُ إِلَّا بِاللَّهِ” (*Kürsî kademeynin yeridir, arş ise onu Allah'tan başka kimse takdir edemez*)⁴⁶¹ şeklindeki bir haberi aktarır. Muhalifinin yorumuna göre, Allah cehenneme birilerini koymuştur, cehennem dolmak bilmeyince de şekavet ehli kötü insanları koymuştur. Dârimî şu soruyu sorar “Allah'ın ilk koyduğu insanlar kimdir sana göre, önce iyi insanları koymuştur da dolmayınca kötü insanları mı doldurmuştur cehenneme?”. Dârimî muhalifinin önce kabul ettiği bu hadisi daha sonra reddettiğini belirtmektedir. O muhaliflerinin, *kadem* kelimesini gerçek anlamda anlayanın müşebbiheden olduğu iddiasında olduğunu söylemektedir.⁴⁶²

Dârimî ile muhalifinin konuyla ilgili tartışmaları uzamaktadır. Biz *kadem-ricl* kullanımını ile reddiye kitaplarında geçen ilgili iki rivayete daha yer vererek konuyu tamamlamak istiyoruz.

Râşid b. Sa'd'den; Rasûlullah (a.s.) şöyle buyurdu: “Allah kıyamet günü haksızlıkları dürer ve iki ayağının altına alır, ancak işçinin ücretini vermeyen, hayvanları kısırlaştıran ve kadınlara tecavüz eden kişiler hariçtir.”⁴⁶³

Sevbân (r.a.)'dan nakledildiğine göre Rasûlullah (a.s.) şöyle buyurdu: “Cebbâr Teâlâ kıyamet günü gelir, bacağını köprüünün üzerinde katlar ve şöyle der: *İzzetim ve celalime yemin olsun ki hiçbir zalim -bu köprüden- beni geçemez. (İşte o zaman) Mahlûkât arasında adalet (kısas) gerçekleştirilir. Öyle ki boynuzsuz koyun boynuzlu koyundan boynuzuyla kendisine vurmasının hakkını bile alır.*”⁴⁶⁴

⁴⁶¹ Dârimî, *Nakz*, II, 400 (Bu rivayet kürsî konusunda ayrıntılı incelenecektir).

⁴⁶² Dârimî, *Nakz*, II, 401.

⁴⁶³ Dârimî, *Nakz*, II, 409, İbn Mende, *er-Red*, s. 44. Rivayetin kaynakları için bk. Ebû Ya'la el-Ferrâ, Ebû Ya'la Muhammed b. el-Hüseyn, *İbtâlî'te-te'vilât li-ahbâri's-sifât*, I, 301; İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen, *Müşkilü'l-hadis ve beyânühû*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrût, 1985, I, 232

⁴⁶⁴ İbn Mende, *er-Red*, s. 44. Rivayetin kaynakları için bk. Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdulmecid es-Selefi, Kâhire, 1994, II, 95; İbn Arrâk, Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Muhammed, *Tenzihü's-şerî'ati'l-merfû'a ani'l-ahbâri's-şeni'ati'l-mevzû'a*, thk., Abdülvehhâb Abdüllatif-Abdullah Muhammed Siddik el-Gumârî, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 1981, I, 146; Elbânî, Ebü Abdurrahman Muhammed Nâsirüddîn, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daîfe ve'l-mevdûa ve eseruha's-seyyiü fi'l-ümme*, Dârü'l-meârif, Riyâd, 1992, III, 592.

Dârimî, Râşid b. Sa‘d rivayetini naklettikten sonra eserinde yer verdiği diğer rivayetleri göz önünde bulundurarak, *ricl-kadem* ifadelerinin Merîsî’nin yorumladığı şekilde anlaşılmasının mümkün olmadığını belirtmiştir.⁴⁶⁵ İbn Mende ise Râşid b. Sa‘d rivayetini sadece nakletmekle yetinmiştir.

Görüldüğü üzere, Cehmiyye Allah için kullanılan *kadem-ricl* ifadesini te’vil yoluna gitmiştir. Dârimî ise Cehmiyye’nin yaptığı te’vilin doğru olmadığını düşünmektedir.

Bir diğer tartışma *يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ* (*O gün sâk açılır*)⁴⁶⁶ ayetinde geçen *sâk* kelimesinin nasıl anlaşılacağına dair ortaya çıkmıştır. *Sâk* Arapça bir kelime olup “bacak, baldır” anlamlarına gelmektedir.

İbn Mende *يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ* ifadesinin manası hususunda ihtilafın bulunduğunu söylemektedir. Bu ifade ile ilgili “âhiretin şiddeti”, “o andaki işin şiddeti”, “kıyamet günü gerçekleşen en zor vakit” ve “Allah azze ve celle’nin iki *sâk*ının görülmesi” gibi yorumlar yapıldığını belirtir.⁴⁶⁷

İbn Mende’nin aktardığına göre İbn Abbâs *فَدَامَتِ الْحَرْبُ عَلَى سَاقٍ* ifadesindeki *sâk* kelimesi cümleye nasıl “harb şiddetlendi” manası katmışsa ayette de “o gün işin zor olacağı” anlatılmaktadır izahını yapar. İbn Mesûd’un ise, “Allah’ın *sâk*ı ortaya çıkınca her bir mümin secdeye kapanır, kâfirler ise kaskatı kesilir yani secde etmek isterler ama edemezler” dediği nakledilmektedir.⁴⁶⁸

İbn Mende var olan rivayetleri ve yorumları ard arda sıralamış, fakat kendisi doğrudan bir kanaat belirtmemiştir. Eserini Cehmiyye’ye reddiye olarak yazması, kitabında kullandığı diğer rivayetlerin de çoğunlukla Allah’a uzuv nispetine delalet eden rivayetler olması, te’vil metoduna sıcak bakmaması ve *rü’yetullah* hadisiyle birlikte meseleyi ele alması gibi durumlar birlikte değerlendirildiğinde ayetteki *sâk* ifadesini hakîkî manaya yorumlama ihtimalinin kuvvetli olduğu görülmektedir.

⁴⁶⁵ Dârimî, *Nakz*, II, 409.

⁴⁶⁶ Kalem, 68/42.

⁴⁶⁷ İbn Mende, *er-Red*, s. 35-37.

⁴⁶⁸ İbn Mende, *er-Red*, s. 38

1.2.5. Ayn

Ayn, Allah Teâlâ için naslarda kullanılan ifadelerden biridir. Bu ifade Kur’ân-ı Kerîm’de de farklı ayetlerde geçmektedir. Hûd sûresinde Allah Teâlâ Nûh (a.s.)’a وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحَيْنَا (Gözetimimiz altında ve vahyimize göre gemiyi yap)⁴⁶⁹ buyurmaktadır. Başka bir ayette Nûh’un gemisi ile ilgili تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءً لِمَنْ كَانَ كُفِرَ (Gemi inkâr edilen kimseye (Nûh’a) bir mükâfat olarak gözetimimiz altında yüzüyordu)⁴⁷⁰ ifadesi kullanılmıştır.

Dârimî, Muarız olarak isimlendirdiği kişinin bir takım ayetleri⁴⁷¹ delil göstererek عَيْن (göz) ifadesini hakîkî anlamının dışında yorumladığını söylemektedir. Muarız Allah için kullanılan عَيْن ifadesini insanda bulunan bir organ olan göz olarak yorumlayanların olduğunu belirtmekte ve bu görüşü eleştirmektedir. Ona göre عَيْن farklı şekillerde yorumlanabilir. Mesela, عَيْنُ الْقَوْمِ bir grubun lideri ve büyüğü anlamındadır, burada bir organ olarak kullanılmamıştır. İbn Abbas “فَاتَّكَ بِأَعْيُنِنَا” ayetini⁴⁷² “*Sen bizim korumamız, gözetimimiz altındasın*” şeklinde te’vil etmektedir. Yine bir kişinin “عَيْنُ اللَّهِ عَلَيْكَ” demesi “Allah seni korusun” demektir. Demek ki عَيْن ifadesi kimi yerde “lider” kimi yerde “gözetim” ve “koruma altına alma” şeklinde kullanılmaktadır.

Dârimî Muarız’a, hiç kimsenin Allah’ı insan organı gibi bir organ olan *aynla* (gözle) vasıflandırmadığını, bu iddianın yalan olduğunu, kendilerinin sadece Allah’ın kendisini Kur’ân’da ve Rasulünün hadislerinde nasıl vafettiyse o şekilde kabul ettiklerini söylemektedir.⁴⁷³ O, İbn Abbas’tan nakledilen rivayet şayet doğruysa bu delilin Muarız’ın yorumunu haklı çıkarmayacağını belirtmektedir. Zira Arap kelimasında bu söz “gözleri olan bir kişinin gözetiminde olmak” anlamında kullanılır.

⁴⁶⁹ Hûd, 11/37. Benzer bir ifade Mü’minûn sûresi 27. Ayette “وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحَيْنَا” şeklinde geçmektedir.

⁴⁷⁰ Kamer, 54/14.

⁴⁷¹ Hûd, 11/37; Tâhâ, 20/39; Tûr, 52/48.

⁴⁷² Tûr, 52/48.

⁴⁷³ Dârimî, *Nakz*, II, 828.

Çünkü gözetim ve koruma için bakmak gereklidir. Gözü olmayan ve bakmayan kişi nasıl gözetim yapacak?⁴⁷⁴

Merîsî, Allah'ın kullarını görmesini ve işitmesini, *basar* ve *sem* ' olmadan "bilmesi" olarak yorumlamaktadır. "Sem ' olmadan sesleri, *basar* olmadan renkleri bilir. بِصَيْرٍ بِالْعِبَادِ demek kullarını bilir demektir, onlara göz ile bakar demek değildir" şeklinde ifade etmektedir.⁴⁷⁵

Buna karşılık Dârimî, köpeklerin ve eşeklerin bile Merîsî'nin kör ve sağır olan ilahından daha iyi durumda olduklarını, en azından gözleri ile görüp kulakları ile işittiklerini ifade eder. Aynı zamanda Allah'ı "görmeyen bir köre" benzettiği için onu küfre düşmekle ve Arap dilinde gözü, kulağı olmayana görme ve işitme özelliklerinin nispet edilmemesi gerçeğini bilmemekle suçlar.

Dârimî'ye göre Muarız, işitme ve görme sıfatlarını kabul eden Ehl-i sünnet'i müşebbiheden olmakla itham etmektedir. Dârimî ona "Senin ilahın gözü olmayan bir kör, işitmesi olmayan bir sağır, konuşamayan bir dilsiz, elleri olmayan bir çolak ve hareket edemeyen bir ilah. Böyle bir ilah Müslümanların ilahı değildir" der ve bu şekilde eksik bir ilah tasvir etmekle asıl teşbîhe düşenin Muarız olduğunu belirtir.⁴⁷⁶

Merîsî, Allah'ın görmesi ve işitmesi hakkında Rasûlullah'tan bir haber gelmediğini iddia etmektedir. Hâlbuki Rasûlullah (a.s.) Deccâl'i anlatırken إِنَّهُ أَعْوَرُ وَإِنَّ رَبَّكُمْ لَيْسَ بِأَعْوَرَ (O tek gözlüdür. Fakat Rabbiniz tek gözülü değildir) buyurmaktadır.⁴⁷⁷ Rivayette geçen أعور kelimesi iki göz ile görmenin zıddı olarak kullanılmıştır.

Dârimî, Merîsî'nin yorumuna delil olarak kullandığı rivayetin aslında kendi görüşünü desteklediğini belirtir. Söz konusu rivayet şöyledir: Ebû Mûsâ'dan rivayetle, Nebi (a.s.) ashabının seslerini yükselterek tekbir getirdiğini duyunca onları

⁴⁷⁴ Dârimî, *Nakz*, II, 830-831.

⁴⁷⁵ Dârimî, *Nakz*, I, 300.

⁴⁷⁶ Dârimî, *Nakz*, I, 301-303.

⁴⁷⁷ Ahmed, *el-Müsned*, VIII, 422; XXI, 467; Buhârî, "el-Cihâd ve's-siyer", 178; "Ehâdîsü'l-enbiyâ", 4; "Fiten", 24; Müslim, "Fiten", 101; Ebû Dâvûd, "Sünne", 29; Tirmizî, "Fiten", 56.

إِنَّكُمْ لَا تَدْعُونَ أَصَمَّ وَلَا غَائِبًا (Siz esam (sağır) ve gâib olan birine seslenmiyorsunuz) diyerek uyarmıştır.⁴⁷⁸

Merîsî bu rivayeti Allah'ın her yerde olduğuna delil getirmektedir. Nebi (a.s.)'nin seslerin yükseltilmesine karşı yaptığı uyarıyı, Allah'ın her yerde olduğu, kısık sesle de onları işitebileceği şeklinde anlamaktadır. Dârimî ise, aynı rivayeti Allah'ın işitmesine delil olarak kullanmaktadır. Rivayette geçen أَصَمَّ yani sağır olma, işitir olmanın zıddıdır. “Ayet ve hadislerden tüm haberlerin işaret ettiği üzere Allah'ın görmesi ayrıdır, işitmesi ayrıdır, birbirinin yerine kullanılamaz fakat keyfiyeti bilinemez” diyerek meseleyi sonlandırır.⁴⁷⁹

Dârimî de Merîsî de aynı ayetler ve rivayetler üzerinden kendi görüşlerini izah etmeye çalışmaktadır. Fakat meselelere yaklaşımları farklı olduğu için ulaştıkları sonuçlar da farklı olmakta ve birbirlerini tekfire düşmekle suçlamaktadırlar.

Gördüğümüz kadarıyla ehl-i hadîsin muhaliflerine buna benzer rivayetleri delil olarak göstermesinin sebebi, onların bu rivayetlerin hepsini te'vil ederek açıklayamayacaklarını, te'villerinin bir rivayeti açıklarken başka bir rivayeti anlamsız hale getireceğini ispat etme gayretidir. Onlar, Cehmiyye'ye bu ifadeleri teşbîhe kaçmadan ama varlığını da iptal etmeden, keyfiyetini Allah'a bırakarak kabul etmeleri gerektiğini anlatmaya çalışmaktadır.

2. ALLAH'A YER-YÖN NİSPETİ VE İSTİVÂ

Ehl-i hadîs ile Cehmiyye'nin Allah tasavvurları farklı olduğu için ona dair olan tüm meseleler bu farklılığın bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Allah'ın nerede bulunduğu ve ona yer ve yön isnad edilip edilemeyeceği meselesi, onların arasındaki tartışmalardan biridir. Cehmiyye belli bir mekânda olmayan, zatıyla her yerde bulunan bir Allah inancına sahipken ehl-i hadîs onun bulunduğu

⁴⁷⁸ Dârimî, *Nakz*, I, 304-305; Ahmed, *el-Müsned*, XXXII, 283, 285, 417; Buhârî, “el-Cihâd ve's-siyer”, 131; “Megâzi”, 38; Müslim, “Zikr”, 44; Ebû Dâvûd, “Vitr”, 26; Nesâî, “Siyer”, 148; Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sifât*, I, 119-121.

⁴⁷⁹ Dârimî, *Nakz*, I, 305.

mekân olarak *arş*a işaret etmektedirler. Aslında bu meselenin merkezinde ayet ve hadislerde geçen *istivâ* olayı bulunmaktadır. Tarafların konu ile ilgili getirdikleri deliller ve bu delillere olan yaklaşımları onların meselelere bakış açılarını da ortaya koymaktadır. Ehl-i hadîs ile Cehmiyye naslarda geçen Allah'ın gökte olması, *istivâ*, *kürsî*, ruhların göğe yükselmesi, Allah'ın *nizûlü* gibi konuları tartışmışlar ve kendi bakış açıları doğrultusunda farklı sonuçlar çıkarmışlardır.

2.1. Allah'ın Gökte Olması

Cehmiyye Allah'ın *arş*ın üzerinde olduğu gibi aynı zamanda yerin yedinci tabakasında da bulunduğunu söylemektedir. Onlar, “Allah *arş*ın üstünde, gökte, yerde, özetle her yerdedir; onun olmadığı hiçbir yer yoktur; bir mekânda olup başka bir yerde bulunmaması diye bir şey mümkün değildir” inancına sahiptirler. Görüşleri için *وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ* (*O göklerde de, yerde de Allah'tır*)⁴⁸⁰ ayetini kendilerine delil alırlar.⁴⁸¹

Bu bilgileri aktaran Ahmed b. Hanbel şu ayetler ile onların yorumlarının doğru olmadığını savunur:

“*Gökte olanın sizi yere batırmayacağından emin misiniz? Bir bakmışsınız ki, o (yeryüzü) sallanıp-çalkalanmaktadır. Gökte olanın başınıza taş yağdırmasından güvende misiniz? Benim uyardımın nasıl olduğunu yakında göreceksiniz.*”⁴⁸²

“*Göklerde ve yeryüzünde bulunan canlılar ve bütün melekler kibirlenmeden Allah'a secde ederler. Onlar, üstlerindeki Rablerinden korkarlar ve kendilerine ne emrolunursa onu yaparlar.*”⁴⁸³

“*O, kulları üzerinde kahredici olandır. O, hakîm'dir, habîr'dir.*”⁴⁸⁴

⁴⁸⁰ En'âm 6/3.

⁴⁸¹ Ahmed, *er-Red*, s. 288.

⁴⁸² Mülk, 67/16-17.

⁴⁸³ Nahl, 16/49-50.

⁴⁸⁴ En'âm, 6/18.

Allah Teâlâ'nın gökte (yukarıda) olduğunu beyan eden Ahmed b. Hanbel, onun aşağıda veya yerde olamayacağını savunmaktadır. Ayrıca Allah'ın aşağıda olanları kınadığına dair bazı ayetleri⁴⁸⁵ naklederek Allah'ın zatı ile her yerde olmadığını anlatmaktadır.

Ahmed b. Hanbel, İblis'in ve şeytanların varlık âleminde bir yer işgal ettiklerini, şayet Allah her yerde ise onlarla aynı mekânda olma durumunun meydana geleceğini, bunun ise mümkün olamayacağını söylemektedir. Yine Allah'ın iç organlarda ve bağırsaklarda, domuzların içkembeleri ve başka pis mekânlarda bulunmayacağını, dolayısıyla her yerde olmadığını belirtmektedir.⁴⁸⁶

Ahmed b. Hanbel'den sonra diğer müelliflerin de bu örneği vererek görüşlerini izah ettiklerini görürüz. Dârimî, Allah'ın her yerde olduğu iddiası ile onun pis mekânlarda da olacağını söylemiş, bu yüzden mabudunuzun saygınlığını zedelemiş oluyorsunuz, diyerek muhataplarını uyarmıştır.⁴⁸⁷

Ahmed b. Hanbel, Cehmiyye'nin görüşlerine delil olarak getirdiği “ وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَ فِي الْأَرْضِ (O göklerde de yerde de Allah'tır)” ayetinde geçen her yerde bulunma durumunun, Allah'ın zatına değil, ilmine ait olduğunu söyler. Onun arşın üzerinde olduğunu, fakat ilminin arşın aşağısını da kuşattığını, ilminin ulaşmadığı hiçbir yerin bulunmadığını, bu hususu başka ayetlerin⁴⁸⁸ de desteklediğini söylemektedir.⁴⁸⁹ Yani Allah zatı ile değil, ilmi ile her yeredir.

Cehmiyye'nin yaptığı te'villerin yanlış olduğunu, daha çok ayetlerle ispat yoluna giden Ahmed b. Hanbel, bu konuyla ilgili bir de benzetme yaparak meseleyi izaha çalışır. Buna göre nasıl ki şeffaf bir cisme bakıldığında her tarafının görülmesi için o cismin içinde bulunmaya gerek yoksa Allah da her yerde bulunmak zorunda

⁴⁸⁵ “Şüphe yok ki, münafıklar ateşin en aşağı tabakasındadırlar. Ve elbette onlar için yardımcı da bulamazsın.” (Nisâ, 4/145); “Ve küfredenler derler ki: Rabbimiz; cinlerden ve insanlardan bizi saptırmış olanları göster, onları ayaklarımızın altına alalım da alçaklar olsunlar.” (Fussilet, 41/29).

⁴⁸⁶ Ahmed, *er-Red*, s. 289.

⁴⁸⁷ Bk. Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 96; İbn Teymiyye, Abdülazîz el-Kinânî'nin (ö. 240) “Allah her yerde ise anne karnında da mı, köpek ve domuzların da karında mı?” şeklinde itiraz ettiğini belirtir. (İbn Teymiyye, *Telbîs*, V, 129-130).

⁴⁸⁸ Talâk, 65/12.

⁴⁸⁹ Ahmed, *er-Red*, s. 293.

değildir ama ilmi her yeri kuşatmıştır. Aynı şekilde nasıl ki bir evin kapısını kapatıldığında içindeki oda sayısı ve diğer detaylar bilinebiliyorsa bunu bilmek için evin içinde olma gerekliliği yoksa Allah da bu şekilde zatı orada olmadan her şeyi ilmiyle bilir demektedir.⁴⁹⁰

Buhârî, Ahmed b. Hanbel'in delil olarak gösterdiği ayetlerin yanında Nebi (a.s.)'den, sahâbeden, tabîinden ve sonra gelen imamlardan da konu ile ilgili görüşleri nakletmektedir. Cübeyr b. Mut'im rivayeti bunlardan biridir. Bu rivayette Nebi (a.s.) şöyle buyurmuştur; “*Muhakkak ki Allah göklerinin yukarısında arşının üzerindedir. Gökleri de kubbe gibi yeryüzünün üstündedir.*”⁴⁹¹

Rivayeti naklettikten sonra herhangi bir izah yapmayan Buhârî, Ahmed b. Hanbel gibi Allah Teâlâ'nın gökte, arşın üzerinde olduğunu düşündüğü için bu hadisi almış olmalıdır. Bunun dışında İsrâ gecesi yaşananları anlatan bir rivayet daha nakletmiştir. Enes (r.a.)'ten nakledilen İsrâ rivayetinin sadece konu ile ilgili olan “*Hz. Peygamberin Kâbe'den yürütüldüğü -İsrâ- gecede Allah'la konuşma şerefine ulaşması sebebiyle Musa (a.s.) yedinci kat gökte idi*”⁴⁹² kısmını almıştır. Bu rivayette Musa (a.s.)'nin yedinci kat gökte olması ile ilgili بِنَفْضِ كَلَامِ اللَّهِ ifadesi bulunmaktadır. Yani Musa (a.s.)'nin Allah'la bizzat konuşmuş olmasından dolayı bir üstünlüğü bulunmaktadır ve bu sebeple yedinci kat semadadır. Buhârî, bu rivayet ile hem Allah'ın semada olmasını hem de kelâm sıfatını ispat etmeyi amaçlamış olmalıdır.

Buhârî, “Rabbimizi nasıl tanıyabiliriz” diye sorulan bir soruya Abdullah b. Mübarek'in, “O, göklerinin yukarısında arşının üzerinde” şeklinde cevap verdiğini nakletmektedir.⁴⁹³ Tüm bu rivayetler Cehmiyye ve onlar gibi düşünenlere Allah'ın göklerin üstünde olduğuna dair verilmiş birer cevaptır.

Dârimî Allah'ın gökte olduğunu, dağın tepesinin Allah'a eteğinden daha yakın olduğunu söyleyerek ifade eder.⁴⁹⁴ Kevserî, Dârimî'nin bu sözünün onun

⁴⁹⁰ Ahmed, *er-Red*, s. 294, 295.

⁴⁹¹ Buhârî, *Halk*, II, 56. Rivayetin geçtiği diğer kaynaklar için bk. Ebû Dâvûd, “Sünne”, 19; İbn Huzeyme, *et-Tevhid*, I, 239; Beyhakî, *el-Esmâ ve 's-sifât*, II, 317.

⁴⁹² Buhârî, *Halk*, II, 48. Rivayetin geçtiği diğer kaynaklar için bk. Buhârî, “Tevhîd”, 37; Müslim, “İmân”, 262 (بِنَفْضِ كَلَامِ اللَّهِ ifadesi Müslim'in *Sahih*'indeki rivayette geçmemektedir).

⁴⁹³ Buhârî, *Halk*, II, 15; Dârimî, *er-Red*, s. 110.

⁴⁹⁴ Dârimî, *Nakz*, II, 504.

mabudunu minarelerden gözlediği anlamına geldiğini söyler. Müslümanların inancının Allah'ın mekândan münezzehe olduğu, ona yakınlık ve uzaklığın mesafeler ile olamayacağı, Allah Teâlâ'nın “*Secde et ve yaklaş*”⁴⁹⁵ derken, Dârimî'nin “Dağa çık ve yaklaş” dediğini bunun açıkça küfür olduğunu söyler.⁴⁹⁶

Dârimî, Allah'ın gökte olduğunu Firavun'un bile bildiğini, ayette geçtiği üzere Hâmân'a gökyüzüne ulaşmak için kendisine bir kule yaptırmasını emrettiğini⁴⁹⁷ belirtmektedir. Bu ayeti “Musa daha önce Firavun'u gökte olan Allah'ı tanımaya çağırması olmalı ki o da Allah'a ulaşmak için kule yapılmasını emretmiştir” şeklinde yorumlamaktadır.⁴⁹⁸

Dârimî, Muhammed (a.s.)'in insanları Allah'a inanmaya çağırdığını, Allah'a olan imanı da onun gökte olduğunun bilinmesi ile test ettiğini ifade eder. Bu iddiasına delil olarak cariyehadisini göstermektedir:

Muaviye b. Hakem şöyle anlatıyor: “Benim Uhud ve Cevvâniyye⁴⁹⁹ taraflarında koyunlarıma çobanlık yapan bir cariyem vardı. Bir gün onu kontrol için yanına gittiğimde bir kurdun koyunlardan birini kaptığını öğrendim. Ben de bir insanım tabi ki bu duruma üzüldüm ve cariyeye bir tokat attım. Bu yaptığım Rasûlullah (a.s.)'in ağırına gitti. Ben de ona: “Azad edeyim mi” teklifinde buldum. Peygamber (a.s.) “*Onu çağır*” buyurdu. Ona: “*Allah nerede*” diye sordu. O da: “*Gökte*” cevabını verdi. “*Ben kimim*” diye sordu. “*Sen Allah'ın elçisisin*” dedi. Rasûlullah: “*Onu azad et. Çünkü o mümindir*” buyurdu.”⁵⁰⁰

⁴⁹⁵ Alak, 96/19. Bu konuda Ebû Hureyre'den nakledilen başka bir rivayette Rasûlullah (a.s.) şöyle buyurmuştur: “*Kulun Rabbine en yakın olduğu an secde anıdır. O halde secdede duayı artırın.*” Müslim, “*Salât*”, 215.

⁴⁹⁶ Kevserî, *Makâlât*, s. 281.

⁴⁹⁷ “*Firavun dedi ki: ‘Ey Hâmân! Bana yüksek bir kule yap. Belki yollara, göklerin yollarına erişirim de Musa'nın ilahını görürüm. Çünkü ben onun yalancı olduğuna inanıyorum.’ Böylece Firavun'a yaptığı kötü iş süslü gösterildi ve doğru yoldan saptırıldı. Firavun'un tuzağı, tamamen sonuçsuz kaldı.*” Mü'min, 40/36-37.

⁴⁹⁸ Dârimî, *er-Red*, s. 104.

⁴⁹⁹ Medine'de Uhud yakınlarında bir yer ismidir. Bk. Şürrâb, Muhammed, *El-Meâlimü'l-esîra fi's-sünneti ve's-sîra*, s.93.

⁵⁰⁰ Dârimî, *er-Red*, 105-107; a.mlf., *Nakz*, I, 226, 489; Siczî, *Risâle*, s. 129. Rivayetin geçtiği diğer kaynaklar için bk. Mâlik, *Muvatta'*, “*Itâka*”, 6; Ahmed, *el-Müsned*, XXIX, 465; XXXII, 206; XXXIX, 176, 184; Müslim, “*Mesâcid*”, 33; Ebû Dâvûd, “*Salât*”, 171; Nesâî, “*Vesâyâ*”, 8.

Cariye hadisinin farklı tariklerini aktaran Dârimî, bu rivayete göre bir kişinin Allah'ın yerde değil gökte olduğunu bilmediğinde mümin olamayacağını, zira Allah Rasulü'nün Allah'ın gökte olduğuna dair bilgiyi iman alameti olarak kabul ettiğini belirtmektedir. Hadiste geçen Nebi (a.s.)'nin Allah nerede sorusu, onun her yerde olduğu inancını yanlışlar. Zira mekândan hâli -mekânsız- olan, herhangi bir yerde olmayan bir şey için, nerede sorusu sorulmaz. Eğer Cehmiyye'nin konuyla ilgili iddiası doğru olsaydı, Rasûlullah'ın cariyenin sözünü kabul etmemesi ve ona doğruyu öğretmesi gerekirdi. Hâlbuki Rasûlullah onu onaylamış ve imanına şahitlik etmiştir. Dârimî şayet Allah gökte olduğu gibi yerde de olsaydı, cariyenin imanı tam olmadığı için Nebi (a.s.)'nin bu eksikliği gidermesi, ona gerekli olan bilgiyi öğretmesi gerekirdi, izahını yapar.⁵⁰¹ Siczî, Dârimî gibi bu rivayeti, keyfiyetsiz ve mekânsız bir şekilde Allah'ın zatıyla *arşın* üstünde olduğu görüşüne delil olarak göstermektedir.⁵⁰²

Cariye hadisi, reddiye yazan müelliflerin, Cehmiyye'nin Allah'ın her yerde olduğu görüşüne karşı kullandıkları en temel delillerdendir. Muhaliflerinin cariyeye hadisini kabul edip etmedikleri, kabul ettilerse nasıl yorumladıkları ile ilgili bir bilgi maalesef nakledilmemiştir.

Dârimî, konuyla ilgili daha pek çok rivayet nakleder. Biz örnek olması açısından üç hadis daha aktarmakla iktifa edeceğiz.

Enes (r.a.) şöyle aktarmaktadır: “Rasûlullah (a.s.)'la birlikteyken yağmur yağmaya başladı. Rasûlullah (a.s.) dışarı çıktı, yağmurun üzerine yağması için elbisesini açtı ve elbisesi ıslandı. Biz, ‘Ya Rasulallah bunu niçin yaptın’ diye sorduk. O: ‘Çünkü o Rabbinin yanından yeni geldi’ buyurdu”.⁵⁰³

⁵⁰¹ Dârimî, *er-Red*, s. 108-111.

⁵⁰² Siczî, *Risâle*, s. 129.

⁵⁰³ Dârimî, *er-Red*, s. 120. Rivayetin geçtiği diğer kaynaklar için bk. Ahmed, *el-Müsned*, XIX, 364; Müslim, “Salâtü'l-istiskâ”, 13; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 114; Nesâî, “İstiskâ”, 14.

Abdullah b. Ömer (r.a.)’den nakledildiğine göre Rasûlullah (a.s.) şöyle buyurmuştur: “*Merhametliler, Rahman işte onlara merhamet eder. Yeryüzünde olanlara merhamet edin ki gökyüzünde olanlar da size merhamet etsin.*”⁵⁰⁴

Ebû Hureyre (r.a.), Rasûlullah (a.s.)’ın şöyle buyurduğunu nakletmiştir: “*İbrahim (a.s.) ateşe atıldığında şöyle dedi: ‘Allah’ım sen gökte teksin, ben ise yeryüzünde sana ibadet edecek tekim.*”⁵⁰⁵

Dârimî, Enes rivayetine işaretle şayet Allah Teâlâ Cehmiyye’nin ifade ettiği gibi her yerde olsaydı yağmur damlası diğer yaratılmışlardan ve sulardan farklı olarak Allah’tan gelen en yeni emir olmazdı, yorumunu yapar.⁵⁰⁶ O, İbn Ömer rivayetindeki “gökte olanlar” ve Ebû Hureyre rivayetinde de İbrahim (a.s.)’in söylediği “gökte teksin” ifadelerine dikkat çekmekte ve bu hadislerin, Allah’ın gökte olduğuna işaret ettiğini söylemektedir.

Dârimî, ayrıca Allah’ın semaların ve *arşın* üzerinde olmasının onun için had ifade ettiğini, hadsiz ve sınırsız hiçbir şeyin olmayacağını, onun sınırsız olmasının varlığını inkâr anlamına geleceğini söylemektedir.⁵⁰⁷ Siczî, Allah’ın *arşın* üzerinde olmasının onun için bir tahdîd (yer belirleme) anlamına gelmeyeceğini aksine Allah’ın her yerde olduğu iddiasının Allah için tahdîd anlamına geleceğini ifade eder. O, mekânların mahdût olduğunu, Allah’ın heryerde olmasının onun mekânla tahdîdine yol açacağını, hâlbuki Allah’ın mekândan hâli bir şekilde *arşın* üstünde olduğunu belirtir.⁵⁰⁸

Kevserî, Dârimî’nin Allah hakkındaki bu sözlerinin çok yakışsız olduğunu, onun Allah’ı yönleri olan, giden, hareket eden bir cisme benzettiğini ve bu ifadeleri söyleyenin putperest olacağını ifade eder. Dârimî’nin bu ifadeler ile mabudunu zira‘ ve *arşın* ile ölçtüğünü, bunu yaparken de *istivâ* ayetine tutunduğunu söyler. Hâlbuki

⁵⁰⁴ Dârimî, *er-Red*, s. 112. Rivayetin geçtiği diğer kaynaklar için bk. Ahmed, *el-Müsned*, XI, 33, 34; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 58; Tirmizî, “el-Birr ve’s-sıla” 16.

⁵⁰⁵ Dârimî, *er-Red*, s. 119; a.mlf., *Nakz*, I, 490. Rivayetin geçtiği diğer kaynaklar için bk. Bezzâr, *el-Müsned*, XVI, 19; Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrût, 1409, I, 19.

⁵⁰⁶ Dârimî, *er-Red*, s. 121.

⁵⁰⁷ Dârimî, *Nakz*, I, 223-224.

⁵⁰⁸ Siczî, *Risâle*, s. 131-132.

istivâ ayetiyle Allah Teâlâ'ya oturmak, yerleşmek, binmek gibi fiiller nispet edilemez. O, ayetle ilgili en güzel tavrın tenzihle birlikte tefvîz olduğunu; *istivâyı*, mülk, mülkün sadece ona ait olması, emir ve nehyde bulunmaya başlamak olarak anlamak gerektiğini belirtir.⁵⁰⁹

Dârimî, Allah'a dua eden kişinin O'ndan yardım dileyenin veya bir şey isteyeninin elini ve yüzünü göğe çevirdiğini belirtir. Hiç kimsenin dua ederken elini ve yüzünü yerin aşağısına, önüne, arkasına, sağına, soluna çevirmediğini, secdede bile “*En yukarıdaki Rabbi tesbih ederim*” dendiğini, “en aşağıdaki” denmediğini hatırlatarak, bunların tamamının Allah'ın gökte oluşuna işaret ettiği sonucuna ulaşır.⁵¹⁰

2.2. Arş ve İstivâ Meselesi

İstivâ kelimesi سوي kökünden türemiş olup karar kılmak, oturup yerleşmek, yukarı çıkmak, yönelmek, hâkim olmak ve tahta oturmak anlamlarına gelir.⁵¹¹ *İstivâ*, Allah'ın zatının âlemlerle münasebetini konu edinen sıfatlardan biridir.⁵¹²

Sözlükte yükseklik, yüksek şey ve yer anlamına gelen *arş*, mecâzî olarak hükümlerlik, şeref, şan ve taht manalarında kullanılmaktadır.⁵¹³ Kur'an ve hadiste ise, ilâhî hükümlerlik ve taht anlamlarında kullanılan bir terim olarak karşımıza çıkar.⁵¹⁴

Arş ve *istivâ* meselesi, Allah'ın nerde olduğu tartışmasının bir parçasını oluşturmaktadır. Pek çok ayette geçen Allah'ın *arşa/arşı istivâ* etmesi⁵¹⁵ ifadesinde

⁵⁰⁹ Kevserî, *Makâlât*, s. 279.

⁵¹⁰ Dârimî, *er-Red*, s. 103-104.

⁵¹¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIV, 414.

⁵¹² Yavuz, Yusuf Şevki, “İstivâ”, *DİA*, XXIII, 402.

⁵¹³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI, 313.

⁵¹⁴ Yavuz, Yusuf Şevki, “Arş”, *DİA*, III, 406.

⁵¹⁵ Arapça orijinalinde استوى على العرش şeklinde geçen ifadeyi Türkçeye çevirirken *arşa istivâ* şeklinde bir tercüme yapılırsa bu görüş ehl- hadîsin yaklaşımını yansıtmakta, *arşı istivâ* şeklinde bir tercüme yapılırsa bu da Cehmiyye'nin görüşünü yansıtmaktadır. Yorumlardan ikisini de muhafaza edebilmek için kavramı *arşa/arşı istivâ* şeklinde tercüme etmeyi uygun gördük.

arş ve *istivâ* kavramlarına verilen anlam tartışılmaktadır. Cehmiyye'nin görüşlerine cevap verme amacıyla yazılan eserlerde *istivâ* meselesi ele alınan ana konulardandır.

Cehmiyye *arş*ın belli bir mekân olmadığını, dolayısıyla *istivân*ın da onun üzerine oturmak, yerleşmek şeklinde anlaşılamayacağını iddia eder. Onlar, “Allah yaratılmış olan şeyleri yarattığında yer, gök ve ikisi arasındakiler gibi bunların hepsini kendisinin *arş*ı olarak isimlendirdi ve hepsini hâkimiyeti altına aldı” görüşündedirler.⁵¹⁶ Yani Cehmiyye'ye göre *arş*, yer, gök ve ikisi arasındakiler dâhil tüm âlemdir.

Ahmed b. Hanbel, diğer meselelerde olduğu gibi bu konuda da Cehmiyye'ye ayetlerle cevap vermektedir. Muhtemelen *istivâ* ile ilgili birçok ayetin oluşu sebebiyle başka bir delile ihtiyaç hissetmemiştir. O, الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (*Rahman, arşa istivâ etti.*)⁵¹⁷ إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ (*Rabbiniz o Allah'dır ki, gökleri, yeri ve ikisinin arasında olanları altı günde yaratan ve sonra da arşa istivâ edendir*)⁵¹⁸ ayetleri ile istidlal etmektedir.

Buhârî ise, Cehmiyye'nin Allah'ın yeryüzünde olduğu görüşünün aksine, onun *istivâ* etmiş bir şekilde *arş*ın üzerinde olduğuna dair Abdullah b. Mübarek'in görüşünü nakletmektedir.⁵¹⁹ Buhârî, Cehm b. Safvân'ın “*Rahman arşa istivâ etti*” ayeti ile ilgili olarak “Elimde olsa bu ayeti Mushaflardan kazırdım” dediğine dair bir bilgi nakletmektedir.⁵²⁰

İbn Kuteybe ve Dârimî, Cehmiyye'nin ayetlerde geçen اسْتَوَى kelimesine istiflâ etti yani hâkim oldu, hâkimiyeti ele geçirdi manasını verdiklerini⁵²¹ ama kelimeye verilen mananın Arapçaya uygun olmadığını belirtirler. İbn Kuteybe ayette geçen فَاِذَا اسْتَوَيْتَ اَنْتَ وَ مَعَكَ عَلَى الْفُلْكِ (*Sen ve beraberindekiler gemiye istivâ edince*)⁵²² ifadesinde *istivân*ın “istikrar etti” manasına geldiğini, bir insan arkadaşını telaşlı gördüğünde اسْتَوَى yani “اسْتَقَرَّ (karar kıl)” dediğini belirtir. ثُمَّ اسْتَوَى اِلَى السَّمَاءِ (*Sonra semaya istivâ*

⁵¹⁶ Dârimî, *er-Red*, s. 76-77.

⁵¹⁷ Tâhâ, 20/5.

⁵¹⁸ Yûnus, 10/3.

⁵¹⁹ Buhârî, *Halk*, II, 15.

⁵²⁰ Buhârî, *Halk*, II, 41-42.

⁵²¹ Dârimî, *Nakz*, I, 454.

⁵²² Müminûn, 23/28.

etti) ayetinde⁵²³ istîlâ etti değil; “yöneldi, kastetti” anlamı vardır, der.⁵²⁴ Sonra İbn Kuteybe, muhaliflerinin *arş* kelimesine “serîr”⁵²⁵ anlamını vermediklerini, hâlbuki onun anlamının “serîr” olduğunu Arap şiirinden getirdiği delil ile ifade eder.⁵²⁶

Dârimî, Cehmiyye'nin *istivâ* ile ilgili tüm ayetleri⁵²⁷ kabul ettiklerini, fakat ardından “Allah her yeredir, herhangi bir mekândan hâlî değildir” diyerek aslında *istivâyı* inkâr ettiklerini söyler. Onların *istivâ* kelimesine اِسْتَوٰى عَلَيْهِ (istevlâ aleyhi/alâhü) yani “hâkimiyeti altına aldı, yüce oldu” anlamını verdiklerini naklettikten sonra, muhaliflerine “O'nun hâkim olmadığı -istevlâ etmediği- ve yüce olmadığı -alâ olmadığı- bir yer mi var da *arşa* hâkim olduğu özellikle belirtsin ve farklı ayetlerde defalarca *arşa* hâkim olduğu yinelensin” sorusunu sorar.⁵²⁸

Dârimî, muhataplarına hâkimiyet altına alma işinin iki kuvvetin rekabeti sonucu olan bir durum olduğunu belirtmekte ve bu konuda Allah'la kim mücadele edecek ki Allah hâkimiyeti ondan alsın, sorusunu sormaktadır.⁵²⁹ Aslında bu yorumu Dârimî'den daha önce Kinânî (ö. 240/854) *er-Red ale'l-Cehmiyye* isimli eserinde yapmaktadır.⁵³⁰ Günümüze ulaştığı tespit edilemeyen bu eserden İbn Teymiyye'nin yaptığı alıntı göz önüne alınırsa bu yorumu Dârimî'nin Kinânî'den aldığı anlaşılır.

Bişr el-Merîsî, muhaliflerin bu izahının yanlış olduğunu düşünmektedir ve Allah Teâlâ'nın mahlûk olan *arşın* üzerinde bulunmasının mümkün olmadığını, mahlûkun mahlûkun üstünde bulunabileceği, ama Hâlik'in bir mahlûk üzerinde olamayacağını söylemektedir.⁵³¹ Dârimî, bu tarz yorumlar yaparak Bişr el-Merîsî'nin aslında *arşı* inkâr etmeye çalıştığını belirtir.⁵³² Buhârî ve Ahmed b. Hanbel'in eserlerinde *istivânın* istîlâ olarak yorumuna dair bir bilgi yoktur. Dârimî, Muarız dediği şahsın Bişr el-Merîsî ile *arş* hakkında tartıştığını, Bişr'in mahlûk olan *arşa*

⁵²³ Bakara, 2/29.

⁵²⁴ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s. 31.

⁵²⁵ Serîr; Arapçada taht, koltuk anlamlarında kullanılır.

⁵²⁶ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s. 28.

⁵²⁷ İstivâ ile ilgili ayetler için bk. Âli İmrân 3/55; En'âm, 6/18; A'râf, 7/54; Nahl, 16/50; Tâhâ, 20/4-8; Secde, 32/6; Fâtır, 35/10; Fussilet, 41/9-12; Mülk, 67/16-17; Meâric, 70/3-4.

⁵²⁸ Dârimî, *er-Red*, s. 94.

⁵²⁹ Dârimî, *Nakz*, I, 455.

⁵³⁰ İbn Teymiyye, *Telbîs*, I, 30; IV, 301-307; a.mlf., *Der'ü te'âruz*, VI, 115; İbn Kayyim, *İctima'*, 331.

⁵³¹ Dârimî, *Nakz*, II, 435-436.

⁵³² Dârimî, *Nakz*, II, 439.

hâlık olan Allah'ın oturmasının mümkün olmadığı görüşünde olduğunu belirtmektedir.⁵³³

Cehmiyye'nin Allah'ın her yerde olduğuna dair getirdikleri bir diğer delil مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَايِعُهُمْ (Üç kişi arasında fısıltıyla konuşsa o dördüncüdür)⁵³⁴ ayetidir. Dârimî, bu ayetin bir kısmıyla değil tamamıyla değerlendirilmesi gerektiğini söyler. Ayetin tamamı şu şekildedir: “Allah'ın göklerde ve yerde olanı bildiğini görmez misin? Üç kişi arasında fısıldasa dördüncüleri, beş kişi olsalar altıncıları O'dur. Daha az veya daha çok olsalar, O yine her yerde onlarla birlikte dir. Sonra kıyamet günü yaptıkları şeyleri onlara bildirecektir. Allah her şeyi bilendir.” Dârimî ayetin tamamı okunduğunda onda Allah'ın ilminden bahsedildiğinin görüleceğini, O'nun nefsiyle değil; ilmi ve görmesi ile her bir kişiyle birlikte olduğunu ifade eder.⁵³⁵

Arşla alakalı bahsin girişinde Dârimî, “Daha önce Müslüman olduğunu iddia eden bir kişiye arşı ispat ve ona iman için delil getirmek zorunda kalacağım hiç aklıma gelmezdi” diyerek, Cehmiyye'nin arşla ilgili yaptığı te'villere karşı şaşkınlığını ortaya koyar. Daha sonra bu konuda ayet ve hadislerle birlikte sahâbeden ve sonraki gelenlerden nakledilen pek çok bilgiyi aktarmaktadır.⁵³⁶ Bu haberlerden bir kısmına Allah'ın gökte oluşuna dair bahiste yer verilmişti.

Arşla doğrudan ilgili olması bakımından Abdullah b. Halîfe'den nakledilen *etîf* (gıcırtı) rivayeti önemlidir. Bu rivayete göre: “Nebi (a.s.)'ye bir kadın geldi ve ona, “Benim için Allah'a dua et de cennete gideyim” dedi. Nebî (a.s.), ‘O'nun kürsisi gökleri ve yeri kuşatmıştır. O, kürsi üzerine oturur, ondan sadece dört parmaklık bir yer artar. Nebi (a.s.) (mesafeyi göstermek için) dört parmağını uzattı. O oturduğunda ağırlığından dolayı, binicinin yeni bir semerin üzerine otururken çıkardığı gıcırtı sesi gibi bir ses gelir’ dedi.”⁵³⁷

⁵³³ Dârimî, *Nakz*, I, 434.

⁵³⁴ Mücâdele, 58/7.

⁵³⁵ Dârimî, *er-Red*, s. 97.

⁵³⁶ Bk. Dârimî, *er-Red*, s. 110-152; a.mlf., *Nakz*, I, 461-483.

⁵³⁷ Dârimî, *Nakz*, II, 426. Ayrıca bk. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, I, 301, 305; Bezzâr, *el-Müsne'd*, I, 457; İbn Huzeyme, *et-Tevhîd*, I, 244; Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed, *el-Arş*, thk. Muhammed b. Halîfe, Medîne, 1424/2003, II, 155; Heysemî, Ebû'l-Hasen Nûreddin Ali

Dârimî bu rivayet ile Allah'ın *kürsîye* oturduğu, dört parmak kadar bir yer bıraktığı görüşünü nakletmektedir. Kevserî, bunu eleştirir ve *فُعُود* yani oturmanın dilde bacağı kıvırıp kalçaları yere koymak anlamına geldiğini, bunun Allah Teâlâ için düşünülmesinin mümkün olamayacağını söyler.⁵³⁸

Bu rivayete göre Allah'ın bir ağırlığı vardır ve bu ağırlıkla *kürsîye* oturduğunda *arş* bu yükü taşımakta zorlanmakta ve gıcırta sesi gelmektedir. Rivayette açıkça Allah'a cisim isnat edilmekte ve insana benzetilmektedir. Bu, *istivâya* inanırız ama keyfiyetini bilmeyiz, iddiasına zıt bir durumdur. Zira keyfiyeti hakkında yorum yapılmaktadır.

Bu şekilde bir *arş* algısını kabul etmeyen Cehmiyye, muhaliflerine Allah'ın her şeyden daha yüce ve büyük olduğunu, yaratılmış olan *arşın* ondan küçük olduğunu, *arşın* ve *arşı* taşıyanların Allah Teâlâ'yı taşımaya nasıl güç yetireceğini sorarlar.

Dârimî, bu soruya O'nun kudreti ve dilemesiyle her şeyin olabileceğini söyledikten sonra şu bilgiyi bu sorunun cevabı olarak aktarır: “*Onlar Allah'ın üzerinde olduğu arşı taşıırken aciz bir durumda kaldılar ve dizlerinin üzerine düştüler. Onlara 'Lâ havle velâ kuvvete illâ billâh' sözü öğretildi. Bu yardım üzerine O'nun iradesi ve kudreti ile arşı taşıyabildiler. Yoksa taşıyamayacaklardı.*”⁵³⁹ Bu nakilden sonra Dârimî daha da ileri gider ve “Şayet Allah dilerse bir sivrisineğin sırtına bile yerleşebilir, Allah'ın lütfu ile o da O'nu taşır, durum böyleyken *arşın* O'nu taşımalarının tuhaf bir tarafı yoktur” der.⁵⁴⁰

Kevserî, Dârimî'nin Allah'ın bir sivrisineğin üstüne oturması sanki herkes tarafından kabul edilmiş bir meseleymiş gibi, bunu Allah'ın *arşın* üzerine yerleşmesine delil olarak kullanmasına itiraz etmektedir. Bu durumun Allah isterse evlenir, dilerse yer, içer gibi muhâl olan durumların söylenmesi ile aynı olduğunu,

b. Ebû Bekir, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, thk. Hüsâmeddin el-Kudsî, Mektebetü'l-Kudsî, Kâhire, 1414/1994, I, 83-84. Rivayetin sıhhati ile ilgili değerlendirme üçüncü bölümdeki 17 nolu rivayette yapılmıştır.

⁵³⁸ Kevserî, *Makâlât*, s. 280.

⁵³⁹ Bu ve benzer bir rivayet için bk. Dârimî, *Nakz*, II, 458-460; İbn Kayyim, *İctimâ'*, II, 230.

⁵⁴⁰ Dârimî, *Nakz*, I, 458.

Allah'ın muhâl olan şeyi dilemeyeceğini ifade eder. *Allah için örnekler vermeyin*⁵⁴¹ ayetini hatırlatır ve bu örnekle Dârimî'nin Allah'ın şanını küçülttüğünü söyler.⁵⁴²

Arşî “Yer, gökler de dâhil olmak üzere yaratılmış tüm âlemdir” şeklinde tarif eden Bişr el-Merîsî'nin görüşünde hatalı olduğunu göstermek isteyen Dârimî Rasûlullah (a.s.)'tan şu rivayeti nakleder: “*Allah'tan başka hiçbir şey yoktu. Onun arşî su üzerindeydi. Sonra Zikir'de herşeyi yazdı. Sonra yeri ve gökleri yarattı.*”⁵⁴³

Bu rivayete göre Allah Teâlâ yer, gökler ve içindekileri yaratmadan önce *arşî* yaratmıştır. Yani Cehmiyye'nin *arş* tanımı bu rivayetle doğruluğunu yitirmiş görünmektedir. Cehmiyye'nin bu hadisle ilgili karşı yorumu aktarılmamıştır.

İbnü's-Selcî, Bişr el-Merîsî'den farklı olarak *arş*'in mahlûkatın üzerinde olduğunu ifade etmektedir. Dârimî bu izahın da yanlış olduğunu zira Allah Teâlâ'nin Kur'ân-ı Kerîm'de حَوْلِ الْعَرْشِ (Melekleri de Rablerini hamd ile tespih edip yücelterek arşin etrafını kuşatmış halde görürsün)⁵⁴⁴ ve الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ (Arşî taşıyanlar ve onun çevresinde bulunanlar Rablerini hamdederek tespih ederler)⁵⁴⁵ buyurmakta olduğunu söylemektedir. Buna ilaveten O gün Rabbinin arşini bunların da üstünde sekiz taşıyıcı taşır)⁵⁴⁶ ayetinde *arş*'in sekiz taşıyıcı tarafından taşındığı وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ (O'nun arşî su üzerinde idi)⁵⁴⁷ ayetinde ise *arş*'in su üzerinde olduğu ifade edilmektedir. Aynı zamanda ayetlerde anlatılan *arş*'in suyun üzerinde olduğu, etrafını da meleklerin kuşattığı belirtilmektedir. Yani bu durumda *arş*'in mahlûkatın üzerinde olduğu söylenemez.⁵⁴⁸

⁵⁴¹ Nahl, 16/74.

⁵⁴² Kevserî, *Makâlât*, s. 280.

⁵⁴³ Dârimî, *er-Red*, s. 81; *Nakz*, II, 461-462. Rivayetin geçtiği diğer kaynaklar için bk. Ahmed, *el-Müsned*, XXXIII, 107; Buhârî, “Bedü'l-halk”, 1; Nesâî, “Tefsîr”, 11; el-Firyâbî, Ebû Bekir Cafer b. Muhammed, *Kitâbü'l-kader*, thk., Abdullah b. Hamd el-Mansûr, Edvâü's-Selef, Riyad, 1997, I, 85; Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, II, 234; İbn Hibbân, *Sahîh*, XIV, 8.

⁵⁴⁴ Zümer, 75/75.

⁵⁴⁵ Mü'min, 40/7.

⁵⁴⁶ Hâkka, 69/17.

⁵⁴⁷ Hûd, 11/7.

⁵⁴⁸ Dârimî, *Nakz*, I, 437-438.

Cehmiyye de ehl-i hadîs de *istivâ* ve *arş*la ilgili görüşlerini ayet ve hadislere dayandırmaktadır. İzahlarında tutarlı olmak için de bazı ifadeleri te'vil etmektedirler. Cehmiyye Allah'ın zatıyla her yerde olduğu düşüncesinin bir devamı olarak *arş* diye özel bir mekânın olmadığını, yarattıklarının tamamının Allah'ın *arş*ı olduğunu, *istivâ* etmenin ise onları hâkimiyeti altına almak olduğunu belirtmektedir. Ehl-i hadîsten Ahmed b. Hanbel ve Buhârî göklerin üstünde bir *arş*ın bulunduğunu, Allah'ın ona *istivâ* ettiğini söylemekte ve keyfiyeti ile ilgili yorum yapmak istememektedir. Dârimî'nin ise aynı görüşte olduğunu söylemesine rağmen, Allah'ı, *arş*ı ve *istivâ* meselesini teşbîh ve tecsîmi andıran antropomorfist bir anlatımla ele aldığı görülmektedir.

Aslında ehl-i hadîsin konuya yaklaşımını Malik b. Enes'in: "İstivâ malumdur, keyfiyeti meçhuldür. Ona inanmak vacip, hakkında soru sormak bidattir. Ben sapıtanlardan olmaktan korkarım"⁵⁴⁹ sözü net bir şekilde ortaya koymaktadır. Dârimî'nin ehl-i hadîsin *istivân*ın keyfiyetinin meçhul oluşuna ve bu hususta konuşmanın doğru olmayışına dair görüşüne muhalif hareket ettiğini söyleyebiliriz.

2.3. Kürsî

Kürsî meselesi incelenirken şüphesiz akla gelen ilk ayet *âyetü'l-kürsî*dir. Allah Teâlâ bu ayette *وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ* (*O'nun kürsîsi gökleri ve yeri içine almıştır*)⁵⁵⁰ buyurmaktadır.

Bu mesele ile ilgili tartışma *kürsî* kelimesinin ne anlam ifade ettiği üzerindedir. İbn Kuteybe muhaliflerin, söyleyeni bilinmeyen bir şiiri delil getirerek *kürsîye* bilinen anlamın dışında bir mana yüklemeye çalıştıklarını belirtmektedir.⁵⁵¹

Dârimî'nin Cehmiyye'den kabul ettiği ve Muarız dediği kişi, İbn Abbas'ın *وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ كُرْسِيُّهُ عِلْمُهُ* (*Onun kürsîsi gökleri ve yeri kuşatmıştır. Kürsîsi*

⁵⁴⁹ Dârimî, *er-Red*, s. 144.

⁵⁵⁰ Bakara, 2/255.

⁵⁵¹ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s. 28.

ilmidir)⁵⁵² yorumuna dayanarak *kürsî*’nin Allah’ın ilmi olduğunu söylemektedir. Dârimî bu yoruma karşılık yine İbn Abbas’a dayandırılan *الْكُرْسِيُّ مَوْضِعُ الْقَدَمَيْنِ* (*Kürsî iki ayağın konduğu yerdir*) rivayetini nakleder ve Cehmiyye’nin dayandığı haberin asılsız olduğunu, bunun *arş* ve *kürsî*’yi inkâr anlamına geleceğini ifade eder.⁵⁵³

Bişr “*Kürsî iki ayağın konduğu yerdir*” rivayetini inkâr etmez, buradaki *kademeyn* (iki ayak) ifadesinin *sekaleyn* yani insanlar ve cinler olduğunu söyler. Ona göre bu rivayet, “Allah Teâlâ’nın kıyamet günü *sekaleyn* olarak ifade edilen insanlar ve cinler için olan ilmini ve takdirini ortaya koyması ve onlarla ilgili hükmünü vermesi” şeklinde anlaşılmalıdır.⁵⁵⁴

Dârimî, Bişr’in bu yorumunun mümkün olmadığını ispat için şu rivayeti aktarır. İbn Abbas’tan rivayet edildiğine göre, Nebi (a.s.) şöyle buyurdu: “*Cennetin kapısına gelirim. Kapısını çalarım, kapı açılır. Rabbimi kürsîsinin üzerinde iken görürüm, benim için tecellî eder. Ben de hemen secdeye kapanırım.*”⁵⁵⁵

Dârimî bu rivayetteki *kürsî* kelimesinin ilim olarak anlaşılmasının mümkün olmadığını düşünmektedir. O, başka bir rivayette *kürsî* ifadesinin kullanımına İbn Mesud (r.a.)’un şu sözünü örnek verir: “*Dünyanın seması ile ondan sonraki gelen sema arasında 500 yıllık mesafe vardır. Her bir sema arasında 500 yıllık mesafe vardır. Yedinci kat sema ile kürsî arasında 500 yıllık mesafe vardır. Kürsî ile su arası 500 yıl ve arş ile su arası 500 yıldır. Allah Teâlâ arşin üstündedir. O sizin yaptığımız her şeyi bilir.*”⁵⁵⁶

İstidlal edilen rivayetlere ve tarafların yorumlarına bakıldığında ehl-i hadîsin *kürsî*’yi tıpkı *arş* gibi naslarda geçen şekliyle kabul ettiği ve açıklama yoluna

⁵⁵² Bk. İbn Ebû Şeybe, Ebû Ca’fer Muhammed b. Osman b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhim el-Absî el-Kûfî, *Kitâbü’l-arş ve mâ ruviye fih*, (thk., Muhammed b. Halife b. Ali et-Temîmî), Mektebetü’l-Rüşd, Riyad, 1998, s. 106; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, V, 397; Zehebî, *el-Arş*, I, 348; Süyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, II, 16.

⁵⁵³ Dârimî, *Nakz*, I, 410-411.

⁵⁵⁴ Dârimî, *Nakz*, I, 412.

⁵⁵⁵ Dârimî, *Nakz*, I, 413. Ayrıca bk., Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Mısır, 1419/1999, IV, 430; Ahmed, *el-Müsned*, IV, 332, 429; Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed, *İsbâtü’ş-şefâa*, thk. İbrâhîm Bâcis Abdülmecîd, Edvâü’s-Selef, 1420/2000, s. 48.

⁵⁵⁶ Dârimî, *Red*, s. 123; a.mlf., *Nakz*, II, 471-472.

gitmediği görülür. Cehmî olduğu iddia edilen kişiler ise, *kürsî* ifadesini Allah'ın ilmi olarak te'vil etmişlerdir. Cehmiyye ile ehl-i hadîs arasındaki nasları yorumlamadaki yöntem farkı *kürsî* meselesinde de kendini göstermektedir.

İbn Ebû Şeybe, Ebû Ca'fer Muhammed b. Osman b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhim el-Absî el-Kûfî, Kitâbü'l-Arş ve mâ ruviye fih, (thk., Muhammed b. Halife b. Ali et-Temîmî), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1998.

2.4. Amellerin ve Ruhun Göğe Yükselmesi

Ehl-i hadîse göre Allah göklerin üstünde olan *arşına istivâ* etmiştir ve *kürsîn*in üzerindedir. Bunu birçok delille izah etmektedirler. Amellerin ve ruhun göğe yükselmesi ile ilgili haberleri de Allah'ın gökte oluşunu ispat etmede kullanmaktadırlar.

Ahmed b. Hanbel şu ayetleri aktarır:⁵⁵⁷

“Kim, izzet istiyorsa izzet bütünüyle Allah'ındır. Güzel sözler O'na yükselir. Onu da salih amel yükseltir”⁵⁵⁸

“O vakit ki, Allah Teâlâ buyurdu, ey İsa, muhakkak seni vefat ettireceğim ve seni bana yükselteceğim.”⁵⁵⁹

“Bilakis Allah onu (İsa'yı) kendi katına kaldırmıştır. Allah izzet ve hikmet sahibidir.”⁵⁶⁰

“Göklerde ve yerde ne varsa O'nundur. Huzurunda olanlar ona kulluk etmekten çekinmezler ve usanmazlar.”⁵⁶¹

“Melekler ve ruh, miktarı elli bin yıl süren bir gün içinde O'na yükselir.”⁵⁶²

⁵⁵⁷ Ahmed, *er-Red*, s. 290.

⁵⁵⁸ Fâtır, 35/10.

⁵⁵⁹ Âl-i İmrân, 3/55.

⁵⁶⁰ Nisâ, 4/158.

⁵⁶¹ Enbiyâ, 21/19.

⁵⁶² Meâric, 70/4.

Görüldüğü üzere ayetlerde güzel sözün, salih amelin, meleklerin, ruhun ve Hz. İsa (a.s.)'nın göğe, Allah'ın katına yükseltileceğinden bahsedilmektedir. Ahmed b. Hanbel bu ayetlerden sonra başka bir delile ihtiyaç hissetmemekte ve bu delilleri Allah'ın gökte oluşunu ispat hususunda yeterli görmektedir.

Fakat Dârimî, ayetlerin dışında hadislerden de delillerle meseleyi izah yoluna gitmiştir. Cehmiyye'ye karşı sunduğu çok sayıda haberden bazıları şunlardır:

Usame b. Zeyd (r.a.), “Yâ Rasulallah senin Ramazan'ın dışındaki bir ayda diğer tüm aylardan daha fazla oruç tuttuğunu görüyorum”, dedim. O “*Hangi ay*” diye sordu, “Şaban”, dedim. Nebi (a.s.), “*O ayda ameller, âlemlerin Rabbine yükseltilir. Ben amelimin oruçlu iken yükseltilmesinden hoşlanıyorum.*” buyurdu.⁵⁶³

Ebû Hureyre'den nakledildiğine göre Rasûlullah (a.s.) şöyle buyurdu: “*Allah Teâlâ'nın sizi gözetleyen melekleri vardır. Sabah namazında gündüz melekleri iner, sizi namazdayken görürler. Gece melekleri yükselir, gündüz melekleri sizinle kalır. Allah en iyi bildiği halde yükselen meleklerle sorar: 'Kullarımı ne vaziyette bıraktınız?'. Onlar: 'Onlar namaz kılarlarken gittik ve onlar namaz kılarlarken ayrıldık. İkinci namazı olunca gece melekleri iner, sizi namazda iken görürler. Gündüz melekleri çıkar, gece melekleri sizinle kalır...'”⁵⁶⁴*

Usâme rivayetine göre ameller, Ebû Hureyre rivayetine göre melekler, göğe yükseltilmektedir. Dârimî Cehmiyye'nin, -şayet Allah gökte değilse- ruhların ve amellerin kime yükseltildiği hususuna cevap vermesi gerektiğini ifade eder.⁵⁶⁵

Ebû Zer Rasûlullah (a.s.)'ın şöyle buyurduğunu nakletmektedir: “*Meni rahimde 40 gece kaldığında melek gelir onu Rabbine çıkarır. Ve sorar, ey Rabbim bu kulun dişi mi erkek mi? Allah onu takdir eder. Sonra melek sorar, ey Rabbim o said*

⁵⁶³ Dârimî, *er-Red*, s. 135-136. Ayrıca bk., İbn Ebû Şeybe, *el-Müsned*, I, 127; Ahmed, *el-Müsned*, XXXVI, 86; Nesâî, “Sıyâm”, 71; Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu maâni'l-âsâr*, thk., Muhammed Zührî en-Neccâr, Âlemü'l-Kütüb, yy., 1994, II, 82; Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin, *Şu'abü'l-îmân*, thk. Abdülali Abdülhamîd Hâmid, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2003, V, 352; a.mlf., *Fedâilü'l-evkât*, thk. Adnân Abdurrahmân, Mektebetü'l-Menâra, Mekke, 1410, s. 115.

⁵⁶⁴ Dârimî, *er-Red*, 136-137. Ayrıca bk. Buhârî, “Mevâkîtü's-salâh”, 16; Müslim, “Mesâcid”, 210; Nesâî, “Salât”, 57; İbn Hibbân, *Sahîh*, V, 409.

⁵⁶⁵ Dârimî, *er-Red*, s. 151.

mi şakî mi? Onun ne ile karşılaşacağını iki gözünün arasına yazar” Sonra Ebû Zer Teğâbun sûresinin başından beş ayet okudu.⁵⁶⁶

Dârimî, Ebû Zer rivayetinden sonra Allah’ın her yerde olduğunu söyleyen muhaliflerine, “Şayet Allah aynı zamanda kadının rahminde veya karında meni ile birlikte ise melek meni ile kime çıkıyor” sorusunu sorar. Cehmiyye’nin bu hadisler hakkındaki düşüncelerinin ne olduğu incelediğimiz eserlerde verilmemiştir.

Dârimî, birçok ayette⁵⁶⁷ Kur’ân’ın *inzâl* ve *tenzîl* edilmesi tabirinin kullanılmakta olduğunu, bunun da Kur’ân’ın gökten inmesine delil olduğunu söyler. Şayet Cehmiyye’nin dediği gibi Allah gökte olduğu gibi yerde de olsaydı, o zaman ayetlerde “Biz o kitabı yukarı çıkardık” gibi ifadelerin de olması gerekirdi, tespitini yapar.⁵⁶⁸ O, her yerde olan birinin indirme işini yapamayacağını; rivayetlerde geçen ruhların kabzedilmesi, meleklerin göğe Allah’a yükselmesi, İsra olayında Rasûlullah’ın yürütülmesi ve kat kat semaya çıkması, yedi kat göğün üstündeki *sidratü’l-müntehâya* kadar varması gibi birçok olayın, onların iddia ettiği gibi Allah her yerde olsaydı gerçekleşmeyeceğini belirtir.⁵⁶⁹

2.5. Nüzûl, İtyân, Mecî’

Arapçada “yukarıdan aşağıya inmek” anlamında kullanılan *nüzûl* ve “gelmek” manasında olan *ityân* ve *mecî’*, Allah’a nispet edilen haberî sıfatlardandır ve Cehmiyye ile ehl-i hadîs arasındaki tartışmalı konulardan biridir.

Ehl-i hadîs naslarda geçen *ityân*, *mecî’* ve *nüzûl* ifadelerini, Allah’ın zatiyla her yerde olmadığını delili olarak göstermektedirler. *İtyân* ve *mecî’* ifadelerinin Kur’ân-ı Kerîm’deki kullanımları şöyledir:

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِي رَبُّكَ أَوْ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ

⁵⁶⁶ Dârimî, *er-Red*, 138-139. Ayrıca bk. Firyâbî, *el-Kader*, I, 108; İbn Batta, Ebû Abdullah Ubeydullah b. Muhammed, *el-İbânetü’l-kübrâ*, thk. Rıza Mu’tî v.dğr., Dârü’r-Râye li’n-neşr ve’t-tevzî’, Riyad, t.y., IV, 33.

⁵⁶⁷ Birkaç örnek için bk. Âli İmrân 3-4; Fussilet 41/2, 42; Duhân 44/1, 3.

⁵⁶⁸ Dârimî, *er-Red*, s. 142.

⁵⁶⁹ Dârimî, *er-Red*, s. 148.

(İnanmak için) ille de kendilerine meleklerin gelmesini veya Rabbinin gelmesini ya da Rabbinden bazı mucizelerin gelmesini mi bekliyorlar?⁵⁷⁰

وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا

Rabbin ve saf saf melekler geldiği vakit⁵⁷¹

قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَآتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَحَرَّ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَأَنْتَهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ

Onlardan önce gelip geçenler de bir takım zındıkça düzen kurmuşlardı; ama işte, Allah onların kurduğu yapıları temellerinden çökertti; öyle ki tavanları başlarına yıkıldı ve nereden geldiğini daha anlamadan azap apansız yakalayiverdi onları.⁵⁷²

Dârimî'nin verdiği bilgiye göre Muarız, bir yerden bir yere intikal etmek, yer değiştirmek ve hareket etmek gibi fiillerin, mahlûkların sıfatı olduğunu ve Allah için hakikî anlamında kullanılamayacağını ifade eder. Ona göre bu ve buna benzer ayetlerde geçen *ityân* ve *mecî*' in bazı yerlerde Allah'ın azabı, bazılarında ise Allah'ın emri olarak te'vil edilmesi gerektiğini belirtir. Mesela Fecr sûresinde zımmen saf saf duran meleklerin Allah'ın emrini getirdiği anlatılmaktadır.⁵⁷³ Bîşr el-Merîsî de Allah'ın ve meleklerinin bulut gölgeleri içinde gelmesi ile ilgili ayette⁵⁷⁴ geçen *ityân* (gelme) fiilini, "İtyân eden Allah değil, onun emridir" şeklinde te'vil etmektedir.⁵⁷⁵

Dârimî, Muarız'ın bu görüşünün doğru olmadığını, ayetlerde *ityân* ve *mecî*'in dünyada ve âhirette olmak üzere iki şekilde kullanıldığını belirtir. Bu ifadeler dünya için kullanıldığında Allah'ın emri ve azabının gelmesi olarak anlaşılacağını, fakat

⁵⁷⁰ En'âm, 6/158.

⁵⁷¹ Fecr, 89/22.

⁵⁷² Nahl, 16/26 (Ayetin tercümesi Muhammed Esed'in *Kur'ân Mesajı* isimli eserinden alınmıştır).

⁵⁷³ Fecr, 89/22; Dârimî, *Nakz*, II, 675-677.

⁵⁷⁴ "هل ينظرون الا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام و الملكة و قضي الأمر و الى الله ترجع الأمور" (Onlar bulut gölgeleri içinde Allah'ın -azabının- ve meleklerin gelmesini ve işin bitirilivermesini mi bekliyorlar. Oysa bütün işler Allah'a döndürülür)" Bakara 2/210.

⁵⁷⁵ Dârimî, *Nakz*, I, 235-237.

âhîret için kullanıldığında onun bizzat nefsi ile *ityân*ın söz konusu olacağını belirtir. Muhâliflerini Arapça dil kurallarını dikkate almadan te'vil yaptıkları hususunda eleştirir.⁵⁷⁶ Dârimî ayetlerdeki kullanımın dışında *ityân* ve *mecî*' ile ilgili eserine şu rivayetleri almıştır:

Ebû Hureyre'den nakledildiğine göre Rasûlullah (a.s.) şöyle buyurmuştur: “Allah insanları kıyamet günü toplar ve şöyle der: ‘Kim neye tapmış ise onu takip etsin’... Bu ümmet kalır ve “Burası Rabbimiz gelinceye kadar bizim mekânımız, Rabbimiz gelirse onu tanırız” derler. Allah azze ve celle gelir ve şöyle der: Ben Rabbinizim. Sen Rabbimizsin, derler ve onu takip ederler.”⁵⁷⁷

Hasan el-Basrî'den rivayetle, Rasûlullah (a.s.) şöyle buyurdu: “Kıyamet günü Rabbimiz gelir. Biz yüksek bir yerdeyken bize gülerek tecellî eder -görünür-.”⁵⁷⁸

Dârimî, kıyamet günü Allah'ın *ityân*ı ve *mecî*'ini, “kullarını hesaba çekmek, yarattıkları arasında emrini açıklamak, amellerini karara bağlamak ve yaptıklarının karşılığını vermek, zalimden mazlumun hakkını almak için Allah'ın gelmesi” şeklinde açıklamaktadır. Ayrıca buna inanmayanın hesap gününe inanmadığını iddia eder.⁵⁷⁹

Ahmed b. Hanbel, Buhârî ve İbn Kuteybe eserlerinde *nüzûl* meselesine hiç değinmezken Dârimî, “Nüzûl hakkındaki hadisleri inkâr etseler acaba ayetlere ne diyecekler” şeklinde eleştirir ve bu hususta rivayet edilen hadisleri nakleder. Bu rivayetlerden bazıları şunlardır: Ebû Said ve Ebû Hureyre'den, Rasûlullah (a.s.) şöyle buyurdu: “Allah, gecenin üçte biri geçtikten sonra iner ve ‘Yok mu tevbe eden, tevbesi kabul edilsin. Yok mu dua eden, duası kabul edilsin, günahından bağışlanma dileyen yok mu, günahkar yok mu, isteyen yok mu istediği verilsin’ der”⁵⁸⁰

⁵⁷⁶ Dârimî, *Nakz*, I, 341-345.

⁵⁷⁷ Dârimî, *er-Red*, s. 174; a.mlf., *Nakz*, I, 346. Ayrıca bk., Buhârî, “Ezân”, 127; Müslim, “İmân”, 299; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, XVI, 450.

⁵⁷⁸ Dârimî, *er-Red*, s. 175. Ayrıca bk., Ahmed, *el-Müsned*, XXXII, 423; Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer, *Rü'yetullah*, Mektebetü'l-Menâr, Zerkâ, 1411, I, 153.

⁵⁷⁹ Dârimî, *er-Red*, s. 187.

⁵⁸⁰ Dârimî, *er-Red*, s. 161; ayrıca bk., Ahmed, *el-Müsned*, XIV, 529; Müslim, “Salâtü'l-müsâfirîn”, 168; İbn Huzeyme, *et-Tevhid*, I, 293-294; Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Kitâbü'n-nüzûl*, thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakîhî, y.y., 1983, I, 134.

Dârimî, bu rivayetin Ebû Hureyre, Rifâa el-Cühenî ve İbn Abbas'tan nakledilen farklı tariklerini de zikretmektedir. Tüm rivayetlerde ortak olan kısım, gecenin son üçte birinde Allah Teâlâ'nın dünya semasına *nüzûl* etmesidir.

Dârimî'nin naklettiği bir diğer rivayet Ümmü Seleme'nin şu sözüdür: “Arefe günü ne güzel bir gündür. O gün Allah Teâlâ dünya semasına iner.”⁵⁸¹ Burada da Allah Teâlâ'nın, Arefe günü *nüzûl* etmesinden bahsedilmektedir. Dârimî, bu ve buna benzer rivayetlerin Rabbin *nüzûl*ünü ortaya koyduğunu belirtmektedir. Muhaliflerinin *nüzûl* nasıldır, sorusuna da şu cevabı vermektedir:

Bunun keyfiyetini bilmekle sorumlu değiliz. Kalplerimiz anlamaz. O yarattıkları gibi değildir. Fakat biliriz ki O, dilediği şekilde kudretiyle iner. Bunun nasıl olduğu anlaşılamaz. Bununla birlikte Rasûlullah'ın *nüzûl* hususundaki sözlerine iman vaciptir. Allah için bunu nasıl yapar, şeklinde soru sorulamaz. Nasıl yapıyor, sorusu Allah'ın takdir ettiğinden başka gücü olmayan zayıf kula sorulur ancak. Göğü, arşı yarattığına nasıl inanıyorsanız *istivâsı* ve *nüzûlü* de işte öyledir. *Nüzûlü* ve *istivâsı* onun yaratmasından daha tuhaf bir şey değildir.⁵⁸²

Cehmiyye, *nüzûlü* Allah'ın kendisinin değil, emrinin ve rahmetinin inmesi şeklinde yorumlamaktadır.⁵⁸³ Dârimî, onlara her istedikleri gibi ayetleri te'vil edemeyeceklerini, te'villerinin doğruluğunu ispat etmek için fikirlerini Rasûlullah'tan bir söze, sahâbeden veya tabiûndan bir görüşe dayandırmaları gerektiğini ifade etmektedir. O, muhaliflerinin ilimde derin olmadığını, kitabı, sünneti ve onların doğru tefsirini bilmediklerini söylemektedir.⁵⁸⁴

Dârimî Cehmiyye'ye yönelik olarak “Taptığınız ilahın her yerde olduğunu, her şeyde bulunduğunu, sınırının -hadd- ve sonunun olmadığını, her hangi bir mekâna da ihtiyaç duymadığını iddia etmektesiniz. Ancak herhangi bir mekâna ihtiyacı olmaksızın her yerde olduğunu söylediğiniz şey için bir mekâna *nüzûl* etmek nasıl gerçekleşecek, bu özellik -Allah'ın her yerde olması- başta Allah'ın sıfatlarına aykırıdır” demektedir. O muhataplarına, her yerde olan ve her şeyin içine giren

⁵⁸¹ Dârimî, *er-Red*, s. 173; ayrıca bk., Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer, *Kitâbü'n-nüzûl*, thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakihî, y.y., 1983, s. 174, 175; İbn Batta, Ebû Abdillah Ubeydullah b. Muhammed, *el-İbânetü'l-kübrâ*, thk. Rıza Mu'tî v.dğr., *Dârü'r-Râye li'n-Neşr ve't-Tevzî'*, Riyad, t.y., VII, 226.

⁵⁸² Dârimî, *er-Red*, s. 184-185.

⁵⁸³ Dârimî, *Nakz*, I, 214.

⁵⁸⁴ Dârimî, *er-Red*, s. 188-189.

havadan başka bir şey bilmeyiz. Sizin durumunuz putlara, güneşe, aya tapınan kişilerin durumundan bile daha kötüdür. Onlar en azından bir şeye tapıyorlar. Sizin taptığınız şey ise hiçbir şeydir, diyerek Allah'a dair inançlarının yanlış olduğunu ifade eder.⁵⁸⁵ Son olarak Dârimî, nasıl kendisi naslardan *nüzûl*ün varlığını ispat eden deliller getirdiyse, Cehmiyye'den de *nüzûl*ün olmadığına dair delil getirmelerini istemektedir.⁵⁸⁶

2.6. Had, Beynûnet

Had (حَدّ), Arap dilinde “sınır” anlamına gelmektedir. Beynûnet (بَيْنُونَةٌ) ise, “bâin olma durumu”nu yani iki şey arasındaki mesafeyi, ayrılığı ifade eder. Allah ile kulları arasında bir *had* ve *beynûnet* var mıdır, Allah yarattıklarından ayrı mıdır meselesi, Cehmiyye ile ehl-i hadîs arasındaki münakaşa mevzularından biridir.

Daha önce de ifade edildiği üzere, Cehmiyye her yerde zatı ile bulunan bir Allah'a inanmaktadır. Dolayısıyla onun bir haddi, sınırı olamaz. O yarattıklarından da *bâin* (ayrı) değildir. Buna karşın ehl-i hadîsin göklerin yukarısında, *arşın* üstünde bir Allah tasavvuru vardır. Allah *nüzûl* eder, *ityân* eder, *arşa istivâ* eder. Dolayısıyla onun yarattıkları ile arasında bir boşluk, ayrılık ve bir sınır vardır. İki tarafın konu hakkındaki düşüncelerinin özü budur.

Taraflar meseleyi izah ederken ayet ve hadislerden bazı deliller kullanmışlardır. Ahmed b. Hanbel, Allah'ın zatı ile ilgili Cehmî bir kişiye şu sorunun sorulmasını tavsiye eder:

Hiçbir şey yokken Allah vardı, öyle değil mi? Evet, diyecek. Peki, mahlûkatı kendisinin içinde mi yarattı, yoksa dışında mı? İçinde derse kâfir olur. Dışında yarattı, daha sonra içine girdi, derse yine küfre düşer. Dışında derse zaten bu Ehl-i sünnet'in görüşüdür.⁵⁸⁷

Cehmiyye, Allah'ın her yerde kulları ile beraber olduğuna ve yarattıklarından ayrı olmadığına dair bazı ayetleri delil getirmektedir. Onlar bu ayetlerde Allah'ın her

⁵⁸⁵ Dârimî, *er-Red*, s. 191.

⁵⁸⁶ Dârimî, *er-Red*, s. 190.

⁵⁸⁷ Ahmed, *er-Red*, s. 301.

zaman ve her yerde kullarıyla birlikte olduğunu belirtildiğini söylerler. Ahmed b. Hanbel, Cehmiyye'nin ayetleri yanlış te'vil ettiğini söylemektedir. Ona göre ve لَا أَرَى إِتْنِي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَ أَرَى إِتْنِي مَعَكُمْ (İkiniz korkmayın. Ben sizinle beraberim, iştirim, görürüm, dedi)⁵⁸⁸ ayetindeki Allah Teâlâ'nın Musa ve Harun (a.s.)'a hitaben buyurduğu إِتْنِي مَعَكُمْ (sizinle beraberim) ifadesi, *ben ikinizi de korurum* şeklinde anlaşılmalıdır. إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا (Hani onlar mağaradaydı o arkadaşına üzülme çünkü Allah bizimle beraberdir diyordu)⁵⁸⁹ ayetinde geçen إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا (Allah bizimle beraberdir) ifadesi de “koruma” anlamı taşımaktadır.

Ahmed b. Hanbel'in zikrettiği bir diğer ayet, “Nice az sayıda birlik Allah'ın izniyle çok sayıdaki birliği yenmiştir. Allah sabredenlerle beraberdir”⁵⁹⁰ ayetidir. Burada düşmanlara karşı verilen zaferin kastedildiğini, “Onun razı olmadığı sözü düzüp kurarken O, onlarla beraberdir”⁵⁹¹ ayetinde de Allah'ın onlardan haberdar olmasının anlatıldığını belirtir. Son olarak, Cehmiyye'nin istidlal ettiği “İki topluluk birbirini görünce Musa'nın arkadaşları işte yakalandık, dediler. Musa 'asla' dedi. Rabbim şüphesiz benimledir, bana yol gösterecektir”⁵⁹² ayetinde geçen “beraber” ifadesiyle Allah'ın Firavun'a karşı yardım edeceğinin kastedildiğini söyler.⁵⁹³

Allah'ın Musa (a.s) ve Harun (a.s.)'la, mağarada Nebi (a.s.) ve Ebû Bekir (r.a.)'le ve savaş esnasında Müslümanlarla beraber olması gibi ifadeler Kur'ân-ı Kerîm'de farklı ayetlerde geçmektedir. Burada Cehmiyye alışılmış yönteminin tersine ifadeyi te'vil etmeden gerçek anlamında yani *Allah'ın kullarıyla her an beraber olduğu* şeklinde yorumlarken, ehl-i hadîs ifadenin hakîkî anlamda anlaşılması gerektiğini, buradaki beraberlikten kastın *koruma, savunma, zafer, haberdar olma ve yardım etme* gibi manalarda olduğu şeklinde te'vil etmektedir. Görüldüğü üzere ehl-i hadîs te'vile sıcak bakmamasına rağmen bu ayetlerde Allah'ın kulları için kullandığı beraberlik ifadelerini hakîkî anlamından uzaklaştırarak mecâzî

⁵⁸⁸ Tâhâ, 20/46.

⁵⁸⁹ Tevbe, 9/40.

⁵⁹⁰ Bakara, 2/249

⁵⁹¹ Nisâ, 4/108.

⁵⁹² Şuarâ, 26/61-62.

⁵⁹³ Ahmed, *er-Red*, s. 308.

anlamı tercih etmektedir. Bu durum, Cehmiyye'nin de ehl-i hadîsin de düşünceleri ile tutarlı olmak için yeri gelince usullerinin dışına çıkabildiğinin bir örneğidir.

Dârimî *haddi* (sınırı) ve sıfatı olmayan hiçbir şeyin olmadığını, sınırı ve sıfatı olmamanın yokluk anlamına geleceğini söyler. “Allah’ın sınırı yoktur” görüşünün **قُلْ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ** (De ki: şahit olma bakımından hangi şey en büyüktür? De ki: Allah)⁵⁹⁴ ayeti ile yalanlandığını ifade eder.⁵⁹⁵ Çünkü ona göre şeylerin en büyüğü olmak, onun bir sınırının bulunması ve diğer şeylerden *bâin* (ayrı) olması anlamına gelir.

Dârimî, Abdullah b. Mübarek’e sorulan “Rabbimizi nasıl tanırsınız” sorusuna onun: “O, *arşın* ve yedinci kat semanın üstündedir. Yarattıklarından *bâindir*” şeklinde cevap vermesini ve *arşın etrafını çevreleyen melekler*⁵⁹⁶ ayetini Allah’ın bir haddinin olduğunun delili olarak zikreder. Zira bu ayette meleklerin *arşın* etrafını çevrelediği söylenmektedir. Allah *arşın* üstündedir, o her yerde olsaydı meleklerin *arşın* etrafını değil, her yeri çevrelemesi gerekmektedir.⁵⁹⁷

Cehmiyye *had* ve *nüzûlün* olmadığını ispat etmek için melek hadisini delil göstermektedir. Dârimî, öncelikle muhataplarının başka bir hadis bulamayıp da böyle bir rivayete sığınacak kadar fakir ve müflis olduklarını, içinde buldukları mecburiyetin onları bunun gibi rivayetlere sığınma durumunda bıraktığını ifade etmektedir. Bu ifadesinden anlaşıldığına göre o bu rivayeti kabul etmemektedir. Fakat ona göre şayet bu rivayet sahih olsa bile yine de onların lehine değil aleyhine olacaktır. Cehmiyye'nin ve Dârimî'nin kendi fikirlerini destekler buldukları melek rivayeti şöyledir:

"أَرْبَعَةُ أَمْلاَكٍ اتَّقَوْا: أَحَدُهُمْ جَاءَ مِنَ الْمَشْرِقِ، وَالْآخَرُ مِنَ الْمَغْرِبِ، وَالثَّلَاثُ مِنَ السَّمَاءِ، وَالرَّابِعُ مِنَ الْأَرْضِ، فَقَالُوا أَرْبَعَتُهُمْ: جِنُّنَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ"

⁵⁹⁴ En‘âm, 6/19.

⁵⁹⁵ Dârimî, *er-Red*, s. 191-192.

⁵⁹⁶ Mü‘min, 40/7; Zümer, 39/75.

⁵⁹⁷ Dârimî, *er-Red*, s. 193.

*Dört melek bir araya geldiler. Biri doğudan, biri batıdan, üçüncüsü gökten, dördüncü ise yeryüzünden gelmişti. Dördü de 'Allahın katından geldik' dediler.”*⁵⁹⁸

Anlaşıldığı kadarıyla Cehmiyye bu rivayetle Allah'ın her yerde olduğu ve ona *cihet* (yön) ve *mekân* nispet edilemeyeceği görüşünü delillendirmeye çalışmaktadır. Onlara göre dört meleğin dört yönden gelmesi ve hepsinin de Allah katından geldiğini söylemesi bu duruma işaret etmektedir.

Dârimî ise rivayetle ilgili şu açıklamaları yapmaktadır:

Allah Teâlâ katından, herbirini ayrı bir görev için dört meleği göndermiş, bunlardan birini batıya birini doğuya diğerini yere indirmiştir. Sonra onlar yeryüzünde bir yerde dördüncü ile karşılaşmışlardır. Hepsine “Nerden geldiniz?” diye sorulunca Onlar: “Allah katından geldik” demişlerdir. Hadisin manasında bir tuhafılık yok. Meleklerin her birini Allah gökten göndermiştir. Farklı mekânlara inmişlerdir. Yüz bin melek yeryüzünün yüz bin ayrı yerine bile dağılsa neticede hepsi Allah katından gelmektedir.⁵⁹⁹

Rivayette geçen dört yönden gelen meleklerin “*Allah katından geldik*” demesini, Cehmiyye Allah katının her yer olduğuna delil saymaktadır. Dârimî “*Rabbinin katında olanlar O'na kulluk etmekten kibirlenmezler, O'nu tespih ederler ve O'na secde ederler*”⁶⁰⁰ ayetinin bu iddiayı yalanladığını ifade eder. Ayette Allah katında olanların ona ibadet etmekten kibirlenmeyecekleri ifade edilmektedir. Eğer Allah her yerde ise ve her yer Allah katı ise melekler, cinler, insanlar ve diğer yaratılmışların hepsi Allah katındadır. Fakat yeryüzünde bulunan insanların ve cinlerin çoğu Allah'a kulluk etmekten kibirlenirler ve ona secde etmezler. Ayetteki kibirlenmeyenler meleklerdir ve onlar göklerde Allah'ın yanındadırlar. Dârimî'ye göre, Cehmiyye şayet bu noktada ayette geçen kibirlenmeyenlerin melekler olduğunu kabul ederse, Allah'ın her yerde olduğu inancından vazgeçmiş, Allah'ın bir haddi (sınırı) olduğunu ve onun göklerde bulunduğunu kabul etmiş olurlar. Şayet bunu kabul etmezlerse ayete göre o zaman tüm puta tapanların, güneş, ay, insan ve cine tapanların, ehl-i kitaptan kâfir olanların ve Mecûsîlerin Allah'ın katında

⁵⁹⁸ Dârimî, *er-Red*, s. 195. Rivayeti sadece Cûzekânî'nin eserinde tespit edebildik. O, bu rivayetin asılsız ve batıl olduğunu belirtmektedir. Cûzekânî, Ebû Abillâh Hüseyin b. İbrâhîm, *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr*, thk. Abdurrahmân b. Abdilcebâr, Riyad, 1422/2002, I, 206-207.

⁵⁹⁹ Dârimî, *er-Red*, s. 195-196.

⁶⁰⁰ A'râf, 7/206.

kibirilenmeden ona ibadet ettiklerini beyan etmiş olurlar.⁶⁰¹ Hâlbuki Allah birçok ayette bunun aksini söylemektedir.⁶⁰²

Dârimî'nin melek rivayetiyle ilgili yaptığı bu izahtan sonra Cehmiyye'nin bir cevap verip vermedikleri, verdilerse de nasıl bir açıklamada buldukları maalesef mevcut değildir.

3. ALLAH'IN KELAMI VE HALKU'L-KUR'ÂN MESELESİ

Halku'l-Kur'ân, Kur'ân'ın yaratılmışlığı tartışmasına verilen isimdir. Allah'ın kelamının mahiyeti ve Kur'ân'ın yaratılmışlığı meselesi hicri ilk yüzyıllardan beri tartışılmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde Kur'ân'ın yaratılmış olup olmadığına dair doğrudan bir bilgi yoktur. Buna karşın her bir görüş sahibi ayetlerden ve hadislerden kendisini haklı çıkaracak argümanlar bulmaya çalışmıştır.

Bu tartışmanın Müslümanların gündemine girme sebebi ile ilgili farklı görüşler ortaya atılmıştır. Yahudilikte yeryüzü yaratılmadan önce Tevrat'ın var olduğu inanişinin, Müslümanların Kur'ân'la ilgili tartışmalarına ilham verdiğini düşünenler bulunmaktadır.⁶⁰³

Başka bir görüşe göre Hıristiyanlıktaki İsa'nın konumu tartışması, Müslümanlara Kur'ân'ın ve Allah kelamının mahiyeti meselesi olarak geçmiştir. Hıristiyanlara göre İsa yaratılmamıştır, ezelidir ve Allah kelamının yeryüzündeki halidir.⁶⁰⁴ Kur'ân-ı Kerim'de ise İsa (a.s.) Allah'ın kelimesi olarak vasfedilmiştir.⁶⁰⁵ Bu sebeple Mu'tezile ve onun gibi düşünenler, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul etmeyenlerin bu düşüncelerinin, Hıristiyanlar'ın İsa'nın mahlûk olmadığına dair inançlarıyla aynı anlama geleceğini belirtirler.

⁶⁰¹ Dârimî, *er-Red*, s. 198.

⁶⁰² “Andolsun onlar kendi içlerinde kibirlendiler ve büyük bir azgınlık gösterdiler.” (Furkân 25/21); “Onlara Rahmân'a secde edin dendiğinde Rahmân da nedir? Senin bize emrettiğine mi secde edelim? Derler. Ve bu onların nefretini artırır.” (Furkân, 25/ 60).

⁶⁰³ Adam, Baki, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Se-Ba Yay., Ankara, 1997, 47.

⁶⁰⁴ Yavuz, Yusuf Şevki, “Halku'l-Kur'ân”, *DİA*, XV, 371.

⁶⁰⁵ Ali İmrân, 3/45; Nisa, 4/171.

Diğer bir düşünce ise görüşün menşinin Yunan felsefesi olduğudur. Buna göre, tercüme faaliyetleri ile Yunan felsefesindeki logos yani kelâm meselesi tartışması Müslümanları da etkilemiştir. Fakat bu düşüncenin asıl kaynağının Yunan felsefesi olamayacağı da ifade edilmektedir.⁶⁰⁶

Ebû Saîd Dârimî, bu görüşün ilk temsilcisinin Kur'ân'a “*Bu ancak bir beşer sözüdür*”⁶⁰⁷ diyen Velid b. Muğire olduğunu söylemektedir.⁶⁰⁸ Başka bir iddiaya göre ise Cehm b. Safvân, *halku'l-Kur'ân* görüşünü Ca'd b. Dirhem'den; Ca'd b. Dirhem, Beyân b. Sem'an'dan; Beyân, Lebîd b. A'sam'ın kızkardeşinin oğlu Tâlût'tan; Tâlût da Hz. Peygamber'e büyü yapan kişi olan Lebid b. A'sam'dan almıştır.⁶⁰⁹

Emevî halifelerinin halkta olan memnuniyetsizliğe karşı cebr ideolojisini kendilerine kalkan yapıları üzerine Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân'ın *halku'l-Kur'ân* görüşünü ortaya atmış olması da muhtemeldir.⁶¹⁰

Tartışmanın başladığı Emevîler döneminin sosyal ortamına bakıldığında Arap-mevâlî mücadelesi görülmektedir. Akoğlu, Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu düşünen grubun daha çok mevâlîden, yaratılmadığını düşünen grubun ise çoğunlukla Araplardan oluşmasının bir tesadüf olmadığını, bu tartışmanın altında aslında bir sınıf mücadelesi yattığını ifade etmektedir.⁶¹¹ O bu meselenin, dönemin siyasi erki tarafından bir sosyal mühendislik projesi olarak kullanıldığını da eklemektedir.⁶¹²

Tüm bu sebeplerin dışında tartışmaların ortaya çıkmasına Allah'ın sıfatları meselesine getirilen farklı yorumların neden olduğu da bir gerçektir. Allah'ın zâtı ve sıfatlarının mahiyeti meselesi, devamında Allah'ın kelam sıfatının *hâdis* ve *ezelî* olup olmadığı tartışmasını gündeme getirmiştir.

⁶⁰⁶ Muhammed Ramazan Abdullah, *el-Bâkullâni ve ârâühü'l-keâmîyye*, Matbaatü'l-ümme, Bağdat, 1986, s. 562.

⁶⁰⁷ Müddessir, 74/25.

⁶⁰⁸ Dârimî, *er-Red*, s. 337.

⁶⁰⁹ İbn Teymiyye, *Telbîs*, VI, 316.

⁶¹⁰ Câbirî, Muhammed Âbid, *el-Musakkafûne fî hadâirati'l-Arabiyye*, Beyrut, 2000, s. 97-98; Akoğlu, Muharrem, “Siyasallaşma Sürecinde Halku'l-Kur'ân Tartışmaları”, *Bilimnâme Dergisi*, sy. 37, s. 361.

⁶¹¹ Akoğlu, Muharrem, “Siyasallaşma Sürecinde Halku'l-Kur'ân Tartışmaları”, s. 355.

⁶¹² Akoğlu, Muharrem, “Siyasallaşma Sürecinde Halku'l-Kur'ân Tartışmaları”, s. 375.

Yüzyıllarca Müslümanların gündeminden düşmeyen, üzerine birçok eser yazılan ve farklı mezhep ve ekollerin oluşmasına sebep olan *halku'l-Kur'ân* tartışmalarının tamamen başka bir dinden alındığı fikri makul görünmemektedir. Başka kültürlerle karşılaşmak, Müslümanların düşünce dünyalarında bazı sorular oluşturmuş, böylece yeni kültür ve düşüncelerden etkilenmiş olabilirler. Fakat reddiyelerden gördüğümüz kadarıyla taraflar, bu sorulara verdikleri cevapların İslam kaynakları çerçevesinde cevaplar vermektedir. Son tahlilde meselenin çok boyutlu olduğu, tek bir sebebe bağlamanın doğru olmadığı ortadadır. Tartışmalarda hem siyasal hem sosyal hem de kültürel müessirlerin bulunduğunu söyleyebiliriz.

Halku'l-Kur'ân meselesi ilk başta Müslüman toplumda kültürel bir tartışma olarak ilerlerken, halife Me'mûn'un Bağdat'taki vekili İshâk b. İbrahim'e gönderdiği mektup ile siyasi zemine çekilmiştir. Sonraki süreçte Kur'ân'ın mahlûk olduğu devletin resmî görüşü olarak ilan edilmiş, bu durum da devamında *mihne* dönemini başlatmıştır.⁶¹³

Mihne, "imtihana çekmek" anlamına gelmekte olup, 218/833 - 234/849 yılları arasında Kur'ân'ın yaratılmış olduğu görüşü ile ilgili insanların sorguya alındığı, kabul etmeyenlere işkence edildiği döneme verilen isimdir.⁶¹⁴ *Mihne* döneminde Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul etmeyerek en büyük direnişi gösteren âlimler Ahmed b. Hanbel ve arkadaşlarıdır.

Me'mun ilk gönderdiği mektubunda genel bir sorgu emrinde bulunurken daha sonraki mektuplarında, muhalefet gösterenlerin imtihana çekilmeleri için özel bir emir vermektedir.⁶¹⁵ Sorguya çekilen isimlerden biri de Ahmed b. Hanbel'dir. Ahmed b. Hanbel ve onun gibi düşünenler sorguya alınmış, birçok işkenceden

⁶¹³ Bağdattaki vekiline gönderdiği mektupta Me'mûn, etrafındaki kadıları toplamasını, Kur'ân'ın yaratılmış olduğuna dair görüşlerini anlamak için imtihana başlamasını emretmektedir. Bu imtilhanın sonucunda sorguya çekilenlerin görüşlerinin ne olduğu da kendisine bildirmesini istemektedir. Me'mûnun yazdığı mektupların metinleri için bk. Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, Beyrût, 1387, VIII, 631-637.

⁶¹⁴ Yücesoy, Hayrettin, "Mihne", *DİA*, XXX, 26.

⁶¹⁵ Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, Dâru't-Türâs, Beyrût, 1387, VIII, 637; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, II, 39-40.

geçirilmiş hatta bazıları öldürülmüştür.⁶¹⁶ Hadisçilerin bu mücadelelerine eserler yazarak da destek verdiğini görmekteyiz. Devletin Kur'ân'da ve sünnette hakkında açık bir hüküm bulunmayan bir hususta bu kadar katı olması ve meseleyi siyasallaştırması kabul edilebilir bir durum değildir.

Koçyiğit, ehl-i hadîsin “Kur'ân yaratılmamıştır” şeklindeki sözlerinin aslında Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddia eden kelamcılara bir karşı çıkış olduğunu, bir hüküm niteliği taşımadığını belirtmektedir.⁶¹⁷

Başlangıçta ehl-i hadîsin “Kur'ân mahlûk değildir; o, Allah kelimidir” şeklindeki duruşu, Koçyiğit'in belirttiği üzere Kur'ân'ın yaratılmışlığı tartışmasının kendisine karşı bir duruşu ortaya koymaktaydı. Onlardan birine “Kur'ân mahlûk mudur” diye sorulduğunda “O Allah kelimidir” cevabını vermeleri de bunun bir göstergesidir. Onlar, *halku'l-Kur'ân* meselesi ile ilgili konuşmanın doğru olmadığına inanıyorlar, bu soruları soranları meclislerinden kovuyorlardı. Fakat ilerleyen süreçlerde Kur'ân mahlûk mudur, değil midir bilmeyiz ve iki görüşe de itibar etmeyiz, şeklinde fikir beyan eden Vâkife'yi tekfir ettiklerini, Kur'ân'ın mahlûk olmadığına dair net beyanı olmayanları Cehmiyye'den kabul ettiklerini görmekteyiz.⁶¹⁸

Halife Mütevekkil (847-861)'in iktidara gelmesi ile *mihne* süreci sona ermiştir. Halife Kâdir-Billâh (991-1031) döneminde ise *mihne* döneminde ehl-i hadîse yapılan baskının tersine döndüğü ve adeta rövanşının alındığı ve “karşı *mihne*” nin yaşandığı belirtilmektedir.⁶¹⁹

İlmî bir tartışma olan *halku'l-Kur'ân* meselesi siyasallaşmasaydı düşünsel bir mesele olarak kalacak ve Müslüman topluma bu kadar zarar vermeyecekti. Fakat ilim adamlarının görüşlerini topluma yerleştirmek için devletin gücünü bir sopa

⁶¹⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, TDV Yay., Ankara, 1989, s. 194 vd.

⁶¹⁷ Koçyiğit, *Münakaşalar*, s. 223.

⁶¹⁸ Dârimî, *er-Red*, s. 358; İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s. 44.

⁶¹⁹ Bulut, Zübeyir, “Karşı Mihne Uygulamaları ve er-Risâletü'l-Kâdiriyye” *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2017, c. 15, sy. 1, s. 87; Yıldırım, Ramazan, “Halku'l-Kur'ân Meselesinin Politik İstismarı”, *Milel ve Nihal*, 2011, c. 8, sy. 1, s. 68.

olarak kullanması, devletin de buna imkân oluşturması meselenin çözümünü ve konuşulma vasatını engellemiştir.

Bu ve bunun gibi geçmişte yaşanmış tartışmalar, tarafgirlikten ve hamasetten uzak bir şekilde incelenemediği, konuşulabildiği, eleştirilebildiği takdirde bir yol kat edilebilecek ve tarihin tekerrür etmesi engellenmiş olacaktır.

3.1. Allah'ın Konuşması ve Kelamı

Cehmiyye'nin Allah Teâlâ'nın kelam sıfatına yaklaşımının diğer sıfatlara yaklaşımı ile paralel olduğunu görmekteyiz. Onlara göre; Allah konuşmaz, Allah'la konuşulmaz. Çünkü konuşmak için konuşanın ağız boşluğu, dil, dudaklar gibi organlara ihtiyacı vardır. Bu ise Allah için mümkün olamaz. Allah'ın konuşmasını, O'nun bir ses yaratıp o sesin konuşması şeklinde anlamaktadırlar.

Ahmed b. Hanbel bu izahın yani Allah'ın yarattığı bir sesin Allah adına konuşmasının mümkün olamayacağını zira Allah dışında hiçbir şeyin *إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ* (Şüphesiz ben, evet ben âlemlerin Rabbi olan Allah'ım)⁶²⁰ ve *إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا* (Şüphesiz ben Allah'ım. Benden başka hiçbir ilah yoktur)⁶²¹ demesinin caiz olmadığını söyler. Cehmiyye'nin söyledikleri doğru olsaydı, Allah'ın kendi adına konuşması için yarattığı o sesin “Ben âlemlerin Rabbi olan Allah'ım” değil “Âlemlerin Rabbi Allah'tır” demesi gerekirdi.⁶²² Hâlbuki ayetlerde geçen ifade bu şekilde değildir, itirazında bulunur.

Ahmed b. Hanbel'den sonra Cehmiyye'ye reddiye yazan birçok müellifin bu delili kullandığını görmekteyiz.⁶²³ Mesela Dârimî bir yaratılmışın rubûbiyet iddia etmesi ve yaratılmışları kendisine ibadete çağırmasını isabetli görmediğini ve ayetlerdeki ifadeleri veya benzerlerini Allah dışında hiç kimsenin kullanmaya hakkı

⁶²⁰ Kasas, 28/30.

⁶²¹ Tâhâ, 20/14.

⁶²² Ahmed, *er-Red*, s. 266-267.

⁶²³ Ahmed, *er-Red*, s. 266. Buhârî, *Halk*, II, 35; Dârimî, *er-Red*, s. 331-333.

olmadığını belirtir. Zira bu ifadeleri Allah'tan başka söyleyen kâfir olur. Mesela Firavun أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى (*Ben en yüce Rabbinizim*)⁶²⁴ dediği için küfre girmişti.

Cehmiyye “Konuşan şey mahlûktur, fakat biz konuşmayı Allah’a izafe ediyoruz” görüşündedir. Onlara göre zaten mahlûkatın hepsinin tüm sıfatları ve sözleri aslında Allah’a aittir. Dârimî bu iddiaya “Tüm kelimeler Allah’a aitse; şiirler, şarkılar, güvercinler, yırtıcı hayvanlar ve kuşların sesleri de mi Allah’ın kelamı” şeklinde karşı çıkar. O, “Kelimelerin hepsi Allah kelamıysa, Kur’ân’ın şarkıya, şiire ve hayvan seslerine bir üstünlüğü yok mudur” sorusunu sorar.⁶²⁵

Cehmiyye’nin konuşma ağız, dil ve dudakla olmalıdır, iddiasına karşı Ahmed b. Hanbel göklerin, yerin ve dağların konuşmalarından bahseden şu ayetleri delil getirmektedir:

*“Sonra duman halinde olan göğe yöneldi, ona ve yerküreye; isteyerek veya istemeyerek gelin, dedi. İkisi de, isteyerek geldik, dediler.”*⁶²⁶

*“Davud ile birlikte, Allah’ı tespit etmeleri için dağları ve kuşları onun emrine verdik. Bunları yapan biz idik.”*⁶²⁷

Ahmed b. Hanbel ayetleri aktardıktan sonra Cehmiyye’ye “Yer, gök ve dağlar; ağız, dudak ve dil ile mi konuşuyorlar?” sorusunu sorar ve kendisi, Allah dilediği gibi konuşur ve konuşturur, cevabını verir.⁶²⁸ O, bunların dışında ayetlerde geçen Allah Teâlâ’nın Musa ve İsa (a.s.) ile konuşması başta olmak üzere birçok konuşma örneği verir.⁶²⁹

Görüşleri için daha çok ayetlerle istidlal yoluna giden, hadislere çok az yer veren Ahmed b. Hanbel, bu konu ile ilgili şu hadisi zikreder:

⁶²⁴ أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى فقال نāziât, 79/24. Buna benzer ifadelerin geçtiği ayetler için bk. Taha 20/41, 46; Yâsîn, 36/61; Zâriyât, 51/56.

⁶²⁵ Dârimî, *er-Red*, s. 333.

⁶²⁶ Fussilet, 41/11.

⁶²⁷ Enbiyâ, 21/79.

⁶²⁸ Ahmed, *er-Red*, s. 268-269.

⁶²⁹ Ahmed, *er-Red*, s. 270-273. Birkaç ayet için bk. Nisâ, 4/164, Mâide, 5/116, A’râf, 7/6-7, 143-144.

Nebi (a.s.) şöyle buyurmuştur, “Her biriniz arada bir tercüman olmadan Rabbinizle konuşacaksınız.”⁶³⁰

Konuyla ilgili delillerini bu şekilde aktaran Ahmed b. Hanbel, Cehmiyye’den olduğunu düşündüğü kimselere, Allah’ı konuşmayan putlara benzettiklerini söylediğinde, onların eski görüşlerinden vazgeçtiklerini, Allah’ın konuştuğunu kabul ettiklerini belirtir. Ama Allah kelamının mahlûk olduğunu iddiaya devam etmişlerdir. O bu kişilerin kim olduğunu zikretmemiştir. Ahmed b. Hanbel, Allah kelamının mahlûk olduğu kabul edildiğinde, kelam yaratılmadan önce konuşma olmadan geçen bazı zamanların var olduğu anlamına geleceğini, Allah’ın konuşması insanın konuşmasına benzetildiği için de teşbîhe düşüleceğini, tüm bu sürecin insanı küfre götüreceğini ifade eder.⁶³¹

Tartışmalarda bahsi geçen bir diğer ayet *إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ* (Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece, ona “ol” dememizdir. O da hemen oluverir)⁶³² ayetidir. Burada Allah’ın bir şeyi yaratmadan önce ona *كُنْ* (*ol*) lafzıyla hitap ettiğinden bahsedilmektedir. Bu ayeti Bişr el-Merîsî burada geçen *أَرَدْنَاهُ* (*dilediğimizde*) ibâresi *كَوْنَهُ* (*yaratırız*) anlamına gelir şeklinde te’vil etmektedir.⁶³³ Yani Bişr, Allah Teâlâ’nın doğrudan konuşmadığını, ayetlerde geçen ifadelerin mecâzî olduğunu ifade etmektedir.

A’râf sûresinde Allah Teâlâ yaratılışı anlattıktan sonra *أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ* (*Dikkat edin, yaratmak da emretmek de yalnız O’na mahsustur*)⁶³⁴ buyurmaktadır. Buhârî, bu ayette tüm yaratılışın Allah’ın emri yani sözü ile olduğunun beyan edildiğini belirtir. Ona göre Allah’ın emri, söz ile gerçekleşecektir. Dolayısıyla buradaki *emir* ifadesi, dolaylı olarak söz anlamına gelir. O, İbn Uyeyne’nin, ibârede Allah Teâlâ’nın yaratmasıyla demiyor; emriyle diyor, şeklindeki yorumunu da aktarmaktadır. Yani Allah Teâlâ’nın yaratmasının ayette geçen *emri* (sözü) ile

⁶³⁰ Ahmed, *er-Red*, s. 267. Ayrıca bk. Buhârî, *Halk*, II, 55; Dârimî, *er-Red*, s. 322; a.mlf., Nakz, I, 156-157; ayrıca bk., Ahmed, *el-Müsned*, XXX, 180; Buhârî, “Rikâk”, 49; “Tevhîd”, 36; Müslim, “Zekât”, 67; İbn Mâce, “Mukaddime”, 13; “Zekât”, 28; Tirmizî, “Sıfetu’l-kıyâme”, 1.

⁶³¹ Ahmed, *er-Red*, s. 265-276.

⁶³² Nahl, 16/40.

⁶³³ Buhârî, *Halk*, II, 33-34.

⁶³⁴ A’râf, 7/54.

gerçekleştiğine dikkat çekmektedir. Allah'ın konuşmasının mecâzî olmadığını ispat etmek için Buhârî, pek çok rivayet nakletmektedir. Onlardan bazıları şunlardır:

Ebû Zer'den nakledildiğine göre Rasûlullah (a.s.), Allah azze ve cellenin şöyle buyurduğunu söylemiştir: “*Allah Teâlâ, benim bağışlamam da azabım da kelimdir. Bir şeyi dilediğimde ona ol derim, o da oluverir.*”⁶³⁵

Ebû Hureyre'den rivayet edildiğine göre Nebi (a.s.) şöyle buyurdu: “*Allah gökte bir iş için hükmettiği zaman, melekler onun sözünün dehşetinden kanatlarını birbirine çarparlar, bundan zincirin kaygan ve düz bir kaya üzerinde çıkardığı ses gibi bir ses çıkar. Kalplerinden korku kaldırıldığında, ‘Rabbimiz ne söyledi?’ derler, ‘Gerçeği söyledi. O yücedir, uludur’ derler.*”⁶³⁶

Câbir b. Abdullah'tan rivayet edildiğine göre, Nebi (a.s.) şöyle buyurdu; “*Babanın karşılaştığı şeyi sana haber vereyim mi? Allah babana perdesiz olarak hitap etti.*”⁶³⁷

Ebû Zer (r.a.) şöyle aktarmaktadır: Nebi (a.s.)'ye: “Ey Allah'ın Rasulu, nebîlerin ilki kimdir” diye sordum. O (a.s.) “*Âdem*”, cevabını verdi. “O nebî miydi” dedim. Rasûlullah, “*Evet, kendisine hitap edilmiş bir nebîdir*” cevabını verdi.⁶³⁸

Câbir b. Abdullah'tan rivayet edildiğine göre, Nebi (a.s.) Hac mevsiminde - dışarıdan gelen kabilelere- risâlet görevini takdim ederek: “*Aranızda (tebliğ görevimi*

⁶³⁵ Buhârî, *Halk*, II, 49. Ayrıca bk., Ahmed, *el-Müsned*, XXXV, 295; İbn Mâce, “Zühd”, 30; Tirmizî, “Sıfetu'l-kıyâme”, 48; Bezzâr, *el-Müsned*, IX, 401; Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, I, 320, 412, 557.

⁶³⁶ Sebe 34/23; Buhârî, *Halk*, II, 50-51. Dârimî bu rivayetin farklı tarihlerini eserine almıştır; bk. *er-Red*, s. 316; *Nakz*, I, 190-191; Buhârî, “Tefsîr”, 179; İbn Mâce, “Mukaddime”, 13; Tirmizî, “Tefsîr”, 35; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, I, 222; Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, II, 32.

⁶³⁷ Buhârî, *Halk*, II, 55-56. Dârimî, aynı rivayeti şu şekilde aktarmaktadır; Câbir b. Abdullah'tan; Rasûlullah bana baktı ve şöyle dedi: “*Ey Câbir, seni sıkıntılı görüyorum?*” Ben: “Babam şehid oldu, borç ve bakılacak çocuklar bıraktı” deyince O: “*Sana bir şey haber vereyim mi? Allah hiçbir kuluyla perde olmaksızın konuşmaz fakat babanla yüzyüze -kifâhan- konuştu. ‘Ey kulum, iste benden vereyim...’ dedi.*” (Dârimî, *er-Red*, s. 153); ayrıca bk. İbn Mâce, “Cihâd”, 16; Tirmizî, “Tefsîr”, 4; İbn Huzeyme, *et-Tevhîd*, II, 890; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, XV, 490.

⁶³⁸ Buhârî, *Halk*, II, 53; Dârimî, *er-Red*, s. 321-322. Ayrıca bk. Ahmed, *el-Müsned*, XXXV, 432, 438; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, VII, 265; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk., Tarık b. İvazullah b. Muhammed - Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî, Dârü'l-Harameyn, Kahire, t.y. IV, 300; VII, 224; Beyhakî, *Şü'abü'l-îmân*, I-XIV, thk., Abdülali Abdülhamîd Hâmid, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2003, I, 276.

*yapmam için) beni kavmine götürecek kimse yok mu? Kureyş, Rabbimin sözünü tebliğ etmede bana engel oluyor” buyurmuştur.*⁶³⁹

Ebû Zer (r.a.)’den nakledilen ilk rivayet, ayetlerdeki gibi yaratmanın “كُنْ” (ol) emriyle gerçekleştiğini ifade etmektedir. Ebû Hureyre (r.a.) rivayetinde Allah’ın kelamı ile ilgili bir tasvir vardır. Câbir b. Abdullah (r.a.)’tan nakledilen ilk rivayette ise babası Uhud savaşında şehid olan Câbir’e Nebi (a.s.), babasının Allah’la perdesiz bir şekilde konuştuğu müjdesini vermektedir. Yine Câbir’den nakledilen diğer rivayette, Nebi (a.s.) sözü Allah’a, tebliği ise kendisine nispet etmektedir. Bu ayrımı yakalayan Buhârî, Allah Teâlâ’nın kelamının Allah’tan, onu tebliğin ise kuldan olduğuna vurgu yapmaktadır.⁶⁴⁰ Bu ayırım ile Allah’ın fiili ile kulun fiilinin birbirinden farklı olduğuna dikkat çekmek istemektedir. Zira Allah’ın fiili gayri mahlûk; kulun fiili ise mahlûktur. Ayrıca o, Allah’ın kelamının, yaratmasından önce olduğunu beyan eder.⁶⁴¹

Buhârî, tüm bu rivayetleri Allah’ın kelam sıfatını mecaza hamlederek iptal eden Cehmiyye’ye karşı kelamı ispat etmek için nakletmektedir. O bu delillerin dışında itibar edilen âlimlerden gelen görüşün de “Kur’ân, Allah kelamıdır” şeklinde olduğunu, bu konuda farklı bir beyanın bulunmadığını söyler.⁶⁴²

Dârimî Ebû Zer’in ikinci rivayetine göre Âdem (a.s.)’in kendisiyle konuşulan bir nebi olduğunu, Rasûlullah’ın burada Allah’ın doğrudan onunla konuşmasını kastettiğini, eğer onların iddiaları gibi dolaylı bir konuşma olsaydı Âdem (a.s.)’in diğer yaratılmışlardan hiçbir üstünlüğü olmayacağını ifade eder.⁶⁴³

Allah’ın önce de sonra da konuşan olduğunu ve konuşmasının hep devam edeceğini söyleyen Dârimî şunu ekler “O’ndan başka konuşan kalmadığında da O’nun sözü devam edecektir”. Bu sözüne delil olarak Allah Teâlâ’nın, “*Bugün mülk*

⁶³⁹ Buhârî, *Halk*, II, 47-48, 113; Dârimî, *er-Red*, s. 299. Ayrıca bk., İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, VII, 336; Ahmed, *el-Müsned*, XXIII, 370; İbn Mâce, “Mukaddime”, 13; Ebû Dâvûd, “Sünne”, 22; Tirmizî, “Fedâilü’l-Kur’ân”, 24; Nesâî, “Nuût”, 46.

⁶⁴⁰ Buhârî, *Halk*, II, 113.

⁶⁴¹ Buhârî, *Halk*, II, 265.

⁶⁴² Buhârî bu âlimlerin ismini tek tek saymaktadır. Bk. Buhârî, *Halk*, II, 115-116.

⁶⁴³ Dârimî, *er-Red*, s. 337.

kimin? Kahhâr ve tek olan Allah'ın"⁶⁴⁴ "*Ben melikim. Nerde yeryüzünün melikleri?*"⁶⁴⁵ hitâbını delil olarak gösterir.⁶⁴⁶ Daha sonra, Hz. Musa örneğinde olduğu gibi, "Kuluna konuşmayı öğreten, kendisi konuşmaktan nasıl aciz olabilir?" sorusunu sorar.⁶⁴⁷ Zira ayet-i kerimede ifade buyrulduğu üzere, "*Allah Musa ile konuşmuştur.*"⁶⁴⁸ Dârimî, bundan sonra Allah'ın konuşmasını ifade eden diğer ayetleri de sıralamaktadır.⁶⁴⁹

Hz. İbrahim putları kırıp içlerinden en büyük olanı bıraktığında kavmi ona "Sen mi yaptın bunu ilahlarımıza ey İbrahim?", diye sorarlar. Hz. İbrahim "*Onu büyükleri yaptı. Eğer konuşabiliyorlarsa sorun*"⁶⁵⁰ şeklinde cevap vermiştir. Dârimî, bu olayı hatırlattıktan sonra, "İbrahim'in kendi ilahı konuşmasaydı, putları konuşamadıkları için hiç ayıplar mıydı?" demektedir.⁶⁵¹ Yine, "Kelam mahlûktur, diyorsunuz da peki yaratılış ne ile başladı, Allah Teâlâ كُنْ (ol) demedi mi, konuşma sıfatı olmadan yaratılana كُنْ (ol) emrini nasıl verecek"⁶⁵² sorusunu sorarak yaratılışın kelam ile başladığını, yani yaratılıştan önce kelamın olduğunu ifade eder.

Dârimî Allah'ın sözlerinin yazmakla tükenmeyeceğine dair ayetleri⁶⁵³ aktardıktan sonra "Ayetlerdeki ifadelerde geçen sular ve ağaçlar yaratılmıştır, Allah onlara sonlu olmayı takdir etmiştir. Hâlbuki Allah ise diridir, ölmez ve kelamı bitmez" yorumunu yapar.⁶⁵⁴

Dârimî tüm bu delillerin, Allah'ın kelam sıfatını te'vile gerek kalmadan açık nas ile ortaya koyduğunu belirtmektedir. Ona göre Allah Teâlâ çeşitli ayetlerde buzağının ve putların konuşmaktan aciz olmasını ayıplamaktadır. Bunların tamamı

⁶⁴⁴ Mü'min, 40/16.

⁶⁴⁵ Dârimî, *er-Red*, s. 290. Ayrıca bk. Ahmed, *el-Müsned*, XIV, 452; Buhârî, "Tefsîr", 62; Müslim, "Sıfetu'l-kıyâme", 23; İbn Mâce, "Mukaddime", 13; Nesâî, "Nuût", 20; Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, II, 170.

⁶⁴⁶ Dârimî, *er-Red*, s. 290.

⁶⁴⁷ Dârimî, *er-Red*, s. 290.

⁶⁴⁸ Nisâ, 4/164.

⁶⁴⁹ Bakara, 2/37, 75; En'âm, 6/115; Tevbe 9/60; Yûnus 10/64; Sâffât 37/171; Fetih 48/15.

⁶⁵⁰ Enbiyâ, 21/63.

⁶⁵¹ Dârimî, *er-Red*, s. 294.

⁶⁵² Dairimi, *er-Red*, s. 330.

⁶⁵³ Kehf, 18/109, Lokmân, 31/27.

⁶⁵⁴ Dârimî, *er-Red*, s. 295.

göstermektedir ki Allah Teâlâ konuşmaktan aciz değildir, konuşandır. O, kendisinde olmayan bir şeyden ötürü kınamaz.⁶⁵⁵

Muhaliflerinin te'villerinin yanlış olduğunu çeşitli ayetlerle ortaya koymaya çalışan Dârimî, birçok hadis ve eserle de görüşünü teyit etme yoluna gider. O Allah'ın konuştuğunu ispat etmek için birçok rivayet aktarmıştır. Biz burada birkaçını vermekle iktifa edeceğiz.

Ebû Zer'den nakledildiğine göre Nebi (a.s.), şöyle buyurmuştur: “Allah kıyamet günü üç kişiyle konuşmaz, onları temize çıkarmaz ve yüzlerine bakmaz” buyurdu. Ben: “Onlar kimdir, hüsrana uğrasınlar” dedim. O: “*Elbisesini yerde sürüyen, iyiliğini başa kakan ve yalan yere yeminle mal satan*” dedi.⁶⁵⁶

Ka'bû'l-Ahbâr şöyle demiştir: “Allah Musa ile konuştuğunda onun lisanından önce tüm dillerde konuştu. Musa şöyle dedi: ‘Ey Rabbim, ben bunu anlamıyorum.’ Ta ki onunla onun lisanıyla konuştu; onun sesi gibi yani Musa'nın lisanı ve Musa'nın sesinin benzeriyle.”⁶⁵⁷

Görüldüğü gibi bu rivayetlerde, Allah'ın konuşmasından bahsedilmektedir. Dârimî bu konuşmaları hakîkî konuşma olarak anlamakta, mecaz olmasının imkânsızlığı üzerinde durmaktadır.

Mesela, Ebû Zer rivayetine baktığımızda, Allah kıyamet günü bazı kimselerle konuşacak, bazılarıyla konuşmayacaktır. Hadiste geçtiğine göre, Allah'ın bir takım kimselerle konuşması onlar için bir ödül, bazı kişilerle konuşmaktan yüz çevirmesi ise onlara verilen bir ceza olmaktadır. Dârimî, Cehmiyye'nin iddiasına göre bunun ödül ile cezanın eşit olacağını ve kabul edilemeyeceğini ifade eder.⁶⁵⁸

Dârimî Cehmiyye'ye, “Küfür ifade eden görüşlerinizi Rasûlullah'tan, sahâbeden ve onlardan sonra gelenlerden nasıl aktarırsınız”⁶⁵⁹ şeklinde itiraz

⁶⁵⁵ Dârimî, *er-Red*, s. 294.

⁶⁵⁶ Dârimî, *er-Red*, s. 311. Ayrıca bk. Ahmed, *el-Müsned*, XXXV, 245; Müslim, “İmân”, 171; İbn Mâce, “Ticârât”, 30; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 26; Nesâî, “Büyû”, 5; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, V, 165.

⁶⁵⁷ Dârimî, *er-Red*, s. 325.

⁶⁵⁸ Dârimî, *er-Red*, s. 336.

⁶⁵⁹ Dârimî, *er-Red*, s. 329.

etmektedir. Fakat konu ile ilgili olarak onların kullandığı delillerden bahsetmemektedir. Dârimî'nin yukarıdaki ifadesinden anlaşıldığına göre, muhalifleri aslında bazı deliller öne sürmektedir, bu delilleri Rasûlullah'a ve onun ashabına dayandırmaktadırlar, fakat o bunları eserinde aktarmamıştır.

Dârimî, Allah'ın kelim sıfatını ispat etmek için O'nun, peygamberlerinden dünyada iken konuştuğu ile konuşmadığı ⁶⁶⁰ ve âhirette iken mahlûkattan konuşacakları ile konuşmayacaklarının arasını ayırdığını hatırlatmaktadır. Mesela, Musa (a.s.) *Allah'ın konuştuğu kişi*⁶⁶¹ olarak isimlendirilmiştir, çünkü Allah, Musa (a.s.) ile konuşmuştur. Şayet Cehmiyye'nin iddia ettiği gibi Allah Musa (a.s.) ile doğrudan konuşmamışsa konuşmadıklarıyla onun arasında bir farkın olmayacağı sonucunun çıkacağını, peygamberlerin Allah'la konuşma hususunda Âdem (a.s.) ve Musa (a.s.)'yla eşit olacağını ifade eder. Çünkü diğer peygamberler O'nun kelamını doğrudan duymamıştır. Bu iddianın birçok delile göre muhal olduğunu söyler.⁶⁶²

Cehmiyye'ye reddiye yazan müelliflerden İbn Mende, Allah'ın kelim sıfatının bulunduğunu ortaya koymak için şu rivayeti aktarır:

İbn Abbas şöyle demiştir; *“Allah Âdem'in sağ omzuna vurdu. Cennet için yaratılmış olanları oradan bembeyaz, tertemiz olarak çıkardı: ‘Bunlar cennetlikler’ dedi. Sonra sol omzuna vurdu. Oradan da cehennemlik olanları simsiyah çıkardı. ‘Bunlar cehennemlikler’ dedi. Sonra onlardan kendisine iman etmeleri, tanınmaları ve emrine uymaları konusunda söz ve onay aldı. Onun emriyle Âdemoğlu'nun hepsi - onun Rabliğine- şahitlik ettiler, kabul ettiler, bildiler ve ikrar ettiler.”*⁶⁶³ İbn Mende bu haberi, Allah'ın ruhlarla ve bedenlerle konuştuğuna delil getirmiştir.

Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Dârimî ve İbn Mende Allah Teâlâ'nın kelim sıfatının bulunduğunu, yaratılışın kelim ile başladığını, Allah Teâlâ'nın Âdem ve Musa peygamberler ile diğer peygamberlere olan hitabından farklı olarak doğrudan konuştuğunu, Allah'ın konuşmadığını iddia etmenin ona acizlik isnadı olduğunu ve

⁶⁶⁰ “Peygamberlerden bir kısmını bir kısmına üstün kıldık. Onlardan bazılarıyla Allah konuşmuştur, bazılarını derecelere yükseltmiştir...” Bakara, 2/253.

⁶⁶¹ Nisâ, 4/164.

⁶⁶² Dârimî, *er-Red*, s. 335-337.

⁶⁶³ İbn Mende, *er-Red*, s. 64-65.

hiçbir yaratılmışı “*Ben Allah’ım*” ifadesini söylemenin caiz olmadığını, ayet ve hadislerle ortaya koymaktadırlar. Son tahlilde kelimelerin hakîkî anlamıyla konuşma olarak anlaşılması gerektiğini söylerler. Buna karşın Cehmiyye Allah için hakîkî anlamda bir konuşmanın mümkün olmadığını, bu düşüncenin teşbîh ifade ettiğini, Allah’ın konuşmak istediğinde bir ses yarattığını ve o sesin konuştuğunu iddia etmektedir. Konuyla ilgili Cehmiyye’den tatmin edici bir delil nakledilmediği görülmektedir.

3.2. Halku’l-Kur’ân Meselesi

Halku’l-Kur’ân meselesi, ehl-i hadîs ile Cehmiyye arasında tartışılan en temel meseledir. Cehmiyye Allah’ın kelamının yaratılmış olduğunu belirtmektedir. Onlara göre, Allah’ın kelamının elimizdeki en somut hali olan Kur’ân-ı Kerîm de mahlûktur. Bu mesele genelde Allah’ın sıfatları tartışmasının, özelde ise Allah’ın kelam sıfatı tartışmasının bir sonucudur.

Dârimî, “Kur’ân mahlûktur” görüşünü kible ehlini birbirinden ayıran bir safsata ve lanetli bir cümle olarak tanımlamaktadır.⁶⁶⁴ *Halku’l-Kur’ân* meselesi sebebiyle yaşananlar ve *mihne* hadiseleri düşünüldüğünde bu tespitinde haklıdır. Zira tartışmalar iki ayrı görüşe sahip olan Müslümanların birbirine düşmesine sebep olmuş, bu yüzden sıkıntılı günler yaşanmıştır.

Buhârî, Cehmiyye’nin *halku’l-Kur’âna* dair görüşünü şu üç ayet üzerine temellendirdiğini ifade etmektedir:

1. وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا (O her şeyi yaratmış ve yarattığı şeyleri bir ölçüye göre takdir etmiştir)⁶⁶⁵

Cehmiyye, bu ayete göre Allah’ın “her şeyi” yarattığını, Kur’ân’ın da “her şeyin” kapsamına dâhil olduğunu söyler. “Kur’ân bir şey değildir”, diyenin kâfir olacağını; “Kur’ân bir şeydir” diyenin ise onun mahlûk olduğunu kabul ettiğini ifade eder.

⁶⁶⁴ Dârimî, *er-Red*, s. 327.

⁶⁶⁵ Furkân, 25/2.

2. إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْفِيهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ. (Meryem oğlu İsa Mesih Allah'ın elçisi, Meryem'e ilka ettiği kelimesi ve kendinden bir ruhtur)⁶⁶⁶

Cehmiyye, ayette ifade edildiği üzere, “İsa Allah’ın kelimesidir ve mahlûktur” demektedir. Hıristiyanlar İsa’nın mahlûk olmadığını iddia ederler. “Siz onların İsa’ya yaptığını Kur’ân’a yapıyor ve Kur’ân’ın mahlûk olmadığını mı düşünüyorsunuz? İsa’nın mahlûk olduğunu kabul ediyorsanız bizim dediğimiz gibi Kur’ân’ın da mahlûk olduğunu kabul etmiş oluyorsunuz” sonucunu çıkarırlar.

3. مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُخَدَّبٌ (Rablerinden onlara muhdes (yeni) bir uyarı geldiğinde)⁶⁶⁷

Onlara göre, bu ayette Allah Teâlâ “ *muhdes*” kelimesi ile zikrin sonradan ihdas edilmiş olduğunu ifade etmektedir; dolayısıyla bu, Kur’ân’ın da *muhdes* yani mahlûk olduğu anlamına gelir.⁶⁶⁸

Hadisçilerin Cehmiyye’nin bu iddialarına verdikleri cevaplar ileride ayrıntılı bir şekilde gelecektir. Cehmiyye Kur’ân ile onu okuyan arasında geçen bir konuşmayı anlatan şu hadisi de delil olarak kullanmaktadır:

Nebi (a.s.) şöyle buyurdu; “*Kur’ân solgun yüzlü bir genç şeklinde kendisini okuyana gelir ve: ‘Beni tanıdın mı?’ diye sorar. O: ‘Sen de kimsin?’ der. Genç ona: ‘Ben, gündüzleri uğrunda susuz, geceleri sabahlara kadar uyanık kaldığım Kur’ân’ım’ der. Nebi (a.s.) daha sonra şöyle buyurdu: Bunun üzerine kişi onunla Allah’a gider ve der ki: ‘Ya Rabbi!..’*”⁶⁶⁹

Cehmiyye bu hadise dayanarak Kur’ân’ın mahlûk olduğunu savunmaktadır. Onlara göre, Kur’ân’ın bir genç şeklinde yani yaratılmış biri suretinde gelmesi, bunun ispatıdır. Ahmed b. Hanbel hadisin yanlış yorumlandığını belirtmektedir. Zira genç suretinde gelen Kur’ân’ın kendisi değil, onun sevabıdır. Başka hadislerde de

⁶⁶⁶ Nisâ, 4/171.

⁶⁶⁷ Enbiyâ, 21/2.

⁶⁶⁸ Buhârî, *Halk*, II, 61-62.

⁶⁶⁹ Ahmed, *er-Red*, s. 320. Ayrıca bk. İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, VI, 129; Ahmed, *el-Müsneid*, XXXVIII, 41; Dârimî, “Fedâilü’l-Kur’ân”, 15; İbn Mâce, “Edeb”, 52; Beyhakî, *Şuabü’l-îmân*, III, 374; Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ûd, *Şerhu’s-sünne*, thk., Şuayb el-Arnâvud, Muhammed Zühayr eş-Şaviş, *el-Mektebül-İslâmî*, Beyrût, 1983, IV, 453.

benzer ifadelerin olduğunu, bunları Kur’ân’ın veya belli sûrelerin kişiye gelmesi şeklinde değil, onu okuma sevabının gelmesi şeklinde anlamak gerektiğini belirtmektedir. Dârimî de Ahmed b. Hanbel ile aynı fikirdedir.⁶⁷⁰

Abdülaziz Kinânî *halku'l-Kur’ân* meselesi hakkında halife Me’mûn’un huzurunda Bişr el-Merîsî ile bir münazara gerçekleştirmiştir. Bu tartışmada Kinânî, Bişr’in konuyla ilgili görüşlerinin yanlışlığını farklı metotlar ve deliller kullanarak ortaya koymaya çalışmaktadır.

Kinânî, Bişr’e “İddia ettiğin üzere Allah Kur’ân’ı yarattıysa onu kendi nefsinde mi yaratmıştır yoksa başkasında mı” sorusunu sorar. Kinânî’nin naklettiğine göre, Bişr bu soruya cevap vermez. Kinânî, eğer Bişr “Allah, kelamını kendi nefsinde yarattı” derse bunun batıl ve muhal olacağını söyler. Zira Allah’ın havadise mekân olmayacağı ve mahlûk bir şeyin onda bulunamayacağı, bunu söyleyenin Allah’ı inkâr etmiş olacağı ortadadır. Şayet Bişr “Allah kelamını başkasında yaratmıştır” derse bu durum Allah’ın kendinden başkasında yarattığı her kelamın “Allah’ın kelamı” olması durumunu ortaya çıkarır. Zira bu durum şiir, yalan, küfür, sihir, çirkin ve müstehcen söz gibi Allah’ın söyleyenini zemmettiği her türlü kelamın da Allah’a ait olmasını gerekli kılar ki Allah bunlardan münezzehtir. Şayet Bişr, “Allah onu nefsiyle ve zatiyla kaim olarak yaratmıştır” derse bunun da batıl ve imkânsız olduğu ortadadır. Çünkü mürîdsiz (irade eden) irade, âlimsiz (bilen) ilim, kâdîrsiz (güç sahibi) kudret olmayacağı gibi mütekellimsiz (konuşan) kelam da mümkün değildir.⁶⁷¹ Böylece Kinânî, Kur’ân’ın mahlûk olmasının mümkün olmadığını, onun Allah’ın bir sıfatı olduğunu, Allah’ın sıfatlarının da gayr-ı mahlûk olduğunu ispat eder.

Kinânî, Kur’ân’ın yaratıldığı görüşünde olan Bişr’in görüşünün yanlış olduğunu halife Me’mûn’a şöyle açıklar:

“Ey Mü’minlerin Emiri, Allah, kitabında on sekiz yerde insanı yarattığı ile ilgili bilgi vermiş, yaratmanın dışında başka bir haber vermemiştir. Hâlbuki Kur’ân’dan bahsedilen elli dört yerden hiç birinde Kur’ân’ın yaratıldığından bahsetmediği gibi yaratmanın niteliklerinden hiç birisiyle de bir işarette bulunmamıştır. Bununla birlikte Allah, insanla

⁶⁷⁰ Ahmed, *er-Red*, s. 320-323; Dârimî, *Nakz*, II, 501-502.

⁶⁷¹ Kinânî, *el-Hayde*, s. 61-62.

Kur'ân'ı bir ayette birlikte zikretmiş; orada insanın yaratılmış olduğunu haber verirken, Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu belirtmemiştir. Şöyleki “الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ”⁶⁷² (Rahmân, Kur'ân'ı öğretti, insanı yarattı, insana beyânı da öğretti) derken insan ile Kur'ân'ın -yaratılma hususunda- arasını ayırmıştır.⁶⁷³

Kinânî verdiği bu örnek ile Allah Teâlâ'nın Kur'ân-ı Kerîm'de insanı yarattığını birçok defa ifade etmesine karşın Kur'ân'la ilgili böyle bir bilgi vermediğini söylemektedir. Rahmân Sûresinin başında insan ve Kur'ân kelimeleri aynı cümle içerisinde geçmektedir. Kin'anî, insanın yaratılmış olduğundan bahsedilirken, Kur'ân'ın bu fiilden özellikle tefrîk edildiğine dikkat çekmektedir. Özetle şayet Kur'ân yaratılmış olsaydı Allah Teâlâ'nın bunu kitabında beyan edebileceği birçok bağlamın bulunduğu, fakat onun kasıtlı bir şekilde bunu tercih etmediği sonucunu çıkarabiliriz.

Kur'ân'ın yaratılmışlığı meselesi tartışılırken tilâvet, kıraat, kitâbet gibi Kur'ân'dan sâdır olan amelin Kur'ân'ın kendisi ile aynı olup olmadığı, dolayısıyla bu amellerin mahlûk olup olmadığı da gündeme gelmiş ve bu hususta farklı yorumlar ortaya çıkmıştır. İbn Kuteybe, Kur'ân ve onun kıraatına dair farklı yaklaşımları dört grupta toplar ve bunları şöyle izah eder:

1. Kıraat, “okunan Kur'ân” olarak anlaşılabilir. Bu görüşe göre:

Ayetlerde⁶⁷⁴ ve Arap şiirinde kıraate Kur'ân da denmektedir. Ebû Ubeyd, kıraat ile Kur'ân sözcüğünün aynı kökten gelmekte olduğunu, ayetteki⁶⁷⁵ قُرْآنَ الْفَجْرِ ifadesinin *fecr kıraati* anlamına geldiğini söyler. Buna göre kıraat ile Kur'ân aynı anlamdadır; “Kıraat Kur'ân'dır ve mahlûk değildir” sonucu ortaya çıkar.

2. Kıraat bir ameldir. Bu görüşe göre:

Sevap, amel için söz konusudur; Kur'ân için değil. Mesela filanın kıraati filancadan iyidir, denir. Bununla Kur'ân'ın edası yani amel kastedilir. Kişinin kıraati bizatihi Kur'ân değildir. Bu sebeple kıraat Kur'ân'dan

⁶⁷² Rahmân, 78/1-4.

⁶⁷³ Kinânî, *el-Hayde*, s. 64-65.

⁶⁷⁴ A'râf, 7/204, Tevbe, 9/6.

⁶⁷⁵ Ayetin tam metni; أقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل و قرآن الفجر ان قرآن الفجر كان مشهودا (Güneşin kaymasından gece karanlığına dek namazı kıl bir de sabah kıraatini. Şüphesiz sabah kıraati şahitlidir) İsrâ, 17/78.

farklıdır. “Kıraat gayrı mahlûktur” demek, “kulların fiilleri mahlûk değildir” anlamına geleceği için bazı kişiler itiraz edip “Kur’ân gayrı mahlûk, kulun bir fiili olan kıraat ise mahlûktur” fikrini savunmuşlardır. Bu görüş sahipleri, kıraat ile Kur’ân arasındaki ilişkiyi darb ile madrûb, ekl ile me’kûl arasındaki duruma benzetmektedir.

3. Kıraat Kur’ân’ın bizatihi kendisidir. Kıraatin mahlûk olduğunu iddia eden, Kur’ân’ın mahlûk olduğunu söylemiş olur.

4. Son görüş ise, Kur’ân’ın mahlûk olup olmadığı hakkında konuşmanın bidat olduğunu söyleyen görüştür. Öncekiler bu konuda konuşmadılar, biz de konuşmamalıyız, fikrindedirler.⁶⁷⁶

İbn Kuteybe her grubun, görüşünü desteklemek için kendini Ahmed b. Hanbel’in sözlerine dayandırmaya çalıştığını, bu sebeple birbirinden farklı görüşlerin Ahmed b. Hanbel’e atfedildiğini ifade etmektedir. Ona göre bu tür durumlarda, söz konusu mesele ne ise o hususta nakledilen tüm görüşler ilgâ edilmelidir. İbn Kuteybe, *halku’l-Kur’ân* meselesiyle ilgili, “Kur’ân’ın mahlûk olduğunu söyleyen Cehmî’dir, Cehmî olan kâfirdir; mahlûk olmadığını söyleyen bidatçidir, bidatçiler ise dalalettendir” şeklindeki görüşün Ahmed b. Hanbel’e nispet edildiğini söyler. İbn Kuteybe bunu Ahmed b. Hanbel’in söylemesinin imkânsız olduğunu zira meseleyle ilgili zaten iki seçeneğin olduğunu, iki seçeneği de olumsuzlama işini Ahmed b. Hanbel’in yapmayacağını ifade eder.⁶⁷⁷

Bize göre Ahmed b. Hanbel bu sözü, susmayı tercih ettiği, bu meselede konuşmanın doğru olmadığını düşündüğü sıralarda söylemiş olabilir. Zira o ehl-i hadîsin genel kanaati üzere *halku’l-Kur’ân* hakkındaki düşünceleri değerlendirmek bir kenara, bu mesele ile ilgili yapılan her türlü yoruma karşı idi. Belki yapılan tüm yorumların yanlış olacağını, *halku’l-Kur’ân* hakkında sükûnun gerektiğini ifade etmek üzere bu sözü söylemiş olabilir. Ama *mihne* olaylarından sonra tavrını değiştirmiş ve Kur’ân’ın yaratılmamış olduğu ile ilgili fikirlerini beyan etmiş ve bu konu ile ilgili müstakil bir eser bile yazmıştır. Fakat İbn Kuteybe’nin de belirttiği

⁶⁷⁶ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s. 45-46.

⁶⁷⁷ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s. 38-40.

üzere ona birçok fikir nispet edilmiştir, dolayısıyla tüm bu görüşlere temkinli yaklaşılması gerekmektedir.

Dârimî, Kur'ân mahlûktur görüşünü ilk ortaya atanın Mekkeli müşriklerden Velid b. Muğîre olduğunu söylemektedir. Ona göre Cehmiyye'nin Kur'ân mahlûktur görüşü ile Velid'in *إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ* (*Bu bir beşer sözüdür*)⁶⁷⁸ iddiası arasında bir fark yoktur. Dârimî, şöyle bir akıl yürütme yapmaktadır: “Velid b. Muğîre Kur'ân bir beşer sözüdür, demektedir. Bilinmektedir ki beşer sözü mahlûktur. Cehmiyye de Kur'ân mahlûktur demektedir. O halde sonuç olarak, Cehmiyye “Kur'ân mahlûktur” diyerek aslında “O bir beşer sözüdür” demek istemektedir. Dolayısıyla Cehmiyye de Velid b. Muğîre gibi ayette geçtiği üzere kâfirdir, Kur'ân mahlûktur görüşünde olanlar da Velid'in bu rezalet sözlerini kapan takipçilerindendir.”⁶⁷⁹

Talha Hakan Alp, Dârimî'nin yaptığı bu akıl yürütmenin mantık kurallarına uymadığını belirtmektedir. Bu kıyasın “İnsan yürür, kedi de yürür, o halde kedi insandır” şeklindeki akıl yürütme kadar yanlış olduğunu belirtir. Kıyasta kural ihlali yapıldığını; kıyasın öncüllerinden biri olumluysa diğerinin olumsuz olması gerektiğini belirtir. Kıyas şu şekilde düzeltilebilir: “Kur'ân mahlûk değildir. Beşer sözü mahlûktur. O halde Kur'ân beşer sözü değildir.”⁶⁸⁰ Bu durumda kıyasın yanlış yapılmasından dolayı Dârimî'nin yaptığı tekfir anlamsız hale gelmektedir.

⁶⁷⁸ Velîd b. Muğîre hakkında inen ayetler şöyledir:

ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَجِيدًا وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا مَمْدُودًا وَبَيْنَ شُهُودًا وَمَهْدَتْ لَهُ تَمَهِيدًا ثُمَّ يَطْمَعُ أَنْ أَزِيدَ كَلَّا إِنَّهُ كَانَ لِآيَاتِنَا عَنِيدًا سَأَزِيدُهُ صَعُودًا إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ فَقَتِلَ كَيْفَ قَدَرَ ثُمَّ تَطَرَّ ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ سَأَصْلِيهِ سَقَرٌ

“Beni yarattığım kişiyle yalnız bırak! Ona büyük bir servet ve oğullar verdim, önüne tüm nimetleri serdim, sonra hırsla daha da fazla vermeme bekler. Hayır, beklediği gibi olmayacak. Çünkü o ayetlerimize karşı inatçidir. Onu dik bir yokuşa süreceğim. O düşündü, ölçtü biçti, kahrolası, nasıl ölçtü yine kahrolası nasıl ölçtü biçti. Sonra baktı, çattı kaşlarını ve suratını astı. Sonra arkasını döndü ve kibirlendi ve dedi ki: Bu ancak nakledile gelen bir sihirdir ve olsa olsa bir insan sözüdür. Onu Sakara (cehenneme) yollayacağım.” Müddessir, 74/11-26

Görüldüğü üzere ayette Velid ismi geçmiyor fakat Mücâhid bu ayetlerde kastedilen kişinin Velid b. Muğîre el-Mahzûmî olduğunu söylemektedir. Onun büyük bir serveti bin dinar; oğullar, on oğlan idi. Kur'ân'ın beşer sözü olduğunu söyledikten sonra ölünceye kadar malındaki ve oğullarındaki eksilme, düşüş devam etti. Dârimî, *er-Red*, s. 340.

⁶⁷⁹ Dârimî, *er-Red*, s. 340.

⁶⁸⁰ Alp, Talha Hakan, www.fikiratlası.com/2014/04/04/bir-tekfirin-ardındaki-basit-mantik-hatasi, erişim tarihi: 04.11.2019.

Dârimî, Kur'ân'ın Yaratıcı'dan sadır olduğu, onun bir benzerini insanlardan ve cinlerden hiçbir yaratılmışın getiremeyeceği hususunda birçok ayeti delil olarak sunmaktadır.⁶⁸¹ Ayrıca Dârimî görüşlerini sahâbeden gelen başka haberlerle desteklemektedir:

Abdullah b. Amr b. el-Âs şöyle dedi: “*Kur'ân geldiği yere dönmeden kıyamet kopmaz. Onun arı sesi gibi bir sesi vardır. Şöyle der: “Ey Rab! Senden çıktım sana dönüyorum, okundum fakat benimle amel eden olmadı, okundum fakat benimle amel eden olmadı.”*”⁶⁸²

Abdullah b. Amr b.el-Âs Rasûlullah'ın şöyle dediğini nakletmiştir: “*Kur'ân Allah'a göklerden, yeryüzünden ve ikisi arasındakilerden daha sevimlidir.*”⁶⁸³

Amr b. Dinar, “Rasûlullah'ın ashabına yetiştim. Şöyle derlerdi: ‘Allah yaratıcıdır. Onun dışındakiler yaratılmıştır. Kur'ân Allah kelamıdır, ondan çıkmıştır ve ona döner’” demiştir.⁶⁸⁴

Dârimî, Kur'ân'ın mahlûk olmadığına delil olarak Muhammed b. Mansur et-Tûsî'nin⁶⁸⁵ şu rüyasını kullanır: “Rasûlullah'ı rüyamda gördüm. Ona insanlar Kur'ân mahlûktur diyorlar, dedim. Sanki yüzünü çevirdi. Ona, Allah'ın kelamı mahlûk değil. Öyle değil mi, diye sordum. Evet, cevabını verdi.”⁶⁸⁶

Rüyanın bilgi kaynağı olmadığı ve delil olarak kabul edilemeyeceği hususunda hadisçiler müttefiktirler. Ayet ve hadislerle istidlal yöntemini benimseyen ve muhaliflerden de delil olarak nas isteyen Dârimî'nin az da olsa eserinde rüyayı delil olarak kullandığını görmekteyiz.⁶⁸⁷

⁶⁸¹ Bakara, 2/23-24; Hûd, 11/13; İsrâ, 17/88.

⁶⁸² Dârimî, *er-Red*, s. 345-346.

⁶⁸³ Dârimî, *er-Red*, s. 351-352. Ayrıca bk. Dârimî, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 6; Râzî, Ebü'l-Fadl Abdurrahmân b. Ahmed, *Fedâilü'l-Kur'ân ve tilâvetihî*, thk. Âmir Hasan Sabri, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1415/1994, s. 71-72.

⁶⁸⁴ Dârimî, *er-Red*, s. 346.

⁶⁸⁵ Muhammed b. Mansur et-Tûsî, Bağdatlı olup Ebû Dâvud ve Nesâî kendisinden rivayette bulunmuşlardır. İbn Hıbbân *Sikât*'ında zikretmiştir. Nesâî sika olduğunu söylemiştir. H. 254 yılında seksen yaşında vefat etmiştir. (İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb*, IX, 472-473).

⁶⁸⁶ Dârimî, *er-Red*, s. 351.

⁶⁸⁷ Bk. Dârimî, *er-Red*, s. 379.

Dârimî, tüm bu delillerin Kur'ân'ın Allah'ın kelamı ve gayrı mahlûk olduğunu gösterdiğini söylemektedir. Kur'ân'ın mahlûk olmasının, onun mahlûkların sözü olacağı anlamına geleceğini belirten Dârimî, muhaliflerine şu soruyu sorar: “Şayet O'nun kelamı mahlûksa o zaman kelamını yaratmadan önce O eksikti ve bir kelama muhtaçtı, sonra yarattı ve onun Rabliği tam oldu, ilahlığı yarattığı bir şey ile tamamlanmış oldu, öyle mi?”⁶⁸⁸

Cehmiyye'ye reddiye yazan hadisçiler, ayet, hadis, sahâbe ve tabiûn sözleri başta olmak üzere farklı delillerle Kur'ân'ın onların iddia ettiği üzere mahlûk olmadığını ispat etmeye çalışmışlardır. Bunu yaparken, çelişkili olduğunu düşündükleri yerler ile ilgili sorular sormakta, bazen örnekler vermek suretiyle, bazen de kıyaslar yaparak muhaliflerinin görüşlerinin yanlış olduğunu belirtmektedirler.

Reddiye sahipleri, Cehmiyye'nin *halku'l-Kur'ân* konusunda kullandığı delillere ayrıntılı bir şekilde cevaplar vermişlerdir. Şimdi bu argümanları ve karşı cevapları inceleyelim.

3.3. Halku'l-Kur'ân Meselesinde Kullanılan Argümanlar

3.3.1. Ceale'nin Haleka Olarak Yorumlanması

Kur'ân-ı Kerîm'le ilgili ayetlerde zaman zaman *جَعَلَ* (*yaptı*) ifadesi kullanılmaktadır. *جَعَلَ* ifadesi Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünde olanlar tarafından *خَلَقَ* (*yarattı*) anlamında yorumlanmıştır. *Mihne* sürecinde sorguya çekilen kişilere “Kur'ân mahlûk mudur?” sorusu yöneltince “Kur'ân mec'ûldür” cevabı verdiklerini görmekteyiz.⁶⁸⁹ Çünkü *جَعَلَ* ifadesi Kur'ân için Allah tarafından kullanılmış, fakat *خَلَقَ* fiili kullanılmamıştır.

Cehmiyye'nin Kur'ân'ın yaratılmış olduğu iddiasında kullandığı temel argümanlardan biri *إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا* (*Biz onu Arapça bir Kur'ân yaptık*)”

⁶⁸⁸ Dârimî, *er-Red*, s. 352.

⁶⁸⁹ Koçyiğit, Talat, *Münakaşalar*, 203.

ayetidir.⁶⁹⁰ Ayette geçen جَعَلَ fiilini Cehmiyye خَلَقَ olarak yorumlamakta ve “Biz onu Arapça bir Kur’ân olarak yarattık” şeklinde anlamaktadır. Ahmed b. Hanbel, İbn Kuteybe ve Abdülaziz Kinânî bu yoruma karşı çıkar. جَعَلَ fiilinin geçtiği diğer ayetler ile karşılaştırıldığında جَعَلَ’nin her zaman خَلَقَ olarak anlaşılamayacağını örneklerle açıklarlar.

Kinânî, Bişr el-Merîsî’yle yaptığı münazara esnasında جَعَلْنَا ile خَلَقْنَا arasında anlam açısından bir farkın olup olmadığını sorar. Bişr hiçbir farkın olmadığını söyleyince Kinânî جَعَلَ fiili خَلَقَ olarak yorumlandığında meydana gelecek yanlışlığı göstermek için ilgili ayetleri sıralar.⁶⁹¹

وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَتَّاقِضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ *Anlaşma yaptığınız zaman Allah’a karşı verdiğiniz sözü yerine getirin. Allah’ı kendinize kefil kılarak pekiştirdikten sonra yeminlerinizi bozmayın. Şüphesiz Allah ne yapacağınızı bilir.*⁶⁹²

وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ : *Yeminlerinize Allah’ı siper yapmayın.*⁶⁹³

وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ *Onlar kızları Allah’a isnad ediyorlar, o bundan münezzehtir, kendilerine ise beğendiklerini.*⁶⁹⁴

وَجَعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِهِ *Allah’ın yolundan saptırmak için O’na ortaklar koştular.*⁶⁹⁵

وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ *Cinleri Allah’a ortak koştular.*⁶⁹⁶

فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ *Allah onlara bir salih evlat verdiğinde o çocuğu Allah’a ortak koştular.*⁶⁹⁷

مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ *Allah ne bahîreyi ne sâibeyi ne vasîleyi ve ne de hâmu meşrû kılmıştır.*⁶⁹⁸

⁶⁹⁰ Zuhurf, 43/3.

⁶⁹¹ Kinânî, *el-Hayde*, s. 44-46.

⁶⁹² Nahl, 16/91.

⁶⁹³ Bakara, 2/224.

⁶⁹⁴ Nahl, 16/57.

⁶⁹⁵ İbrahim, 14/30.

⁶⁹⁶ En’âm, 6/100.

⁶⁹⁷ A’râf, 7/190.

Kinânî (ö. 240), Kur'ân'da geçen جَعَلَ fiillerinin tamamına خَلَقَ anlamının verilmesinden ne kadar yanlış bir sonuç çıktığını izah ettikten sonra, bu tür yanlış yorumların Arap dilinin inceliklerinin iyi bilinmemesinden kaynaklandığını ifade eder.⁶⁹⁹ Buhârî (ö.256) ve İbn Kuteybe (ö.276) de Kinânî gibi muhaliflerinin Arap olmadıkları ve Arapçanın inceliklerini iyi bilmedikleri için yanlış yorum yaptıklarını belirtmektedir.⁷⁰⁰

جَعَلَ fiilinin صَيَّرَ anlamı da bulunmaktadır. صَيَّرَ'nın mastarı تَصَيَّرَ'dir; yapmak, dönüştürmek manası taşımaktadır. Kinânî, صَيَّرَ anlamındaki جَعَلَ'nin bu şekilde anlaşılması için bir delile, o mana ile ilintili bir kelimeye ihtiyaç duyduğunu belirtir. Bu manaya örnek vermek gerekirse; فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا (Rabbi dağa tecellî edince onu darmadağın etti)⁷⁰¹ ayetinde geçen دَكًّا sözcüğünün جَعَلَ fiilinin خَلَقَ olarak anlaşılmayacağını ortaya koyduğunu; جَعَلَهُ ifadesinin دَكًّا ile birleştiğinde anlamın netleştiğini ifade eder.⁷⁰² Bu izahlarla Kinânî, إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (Biz onu düşünüp anlayasınız diye Arapça bir Kur'ân yaptık) ayetindeki جَعَلَ'nin صَيَّرَ (yaptı) manasında olduğunu anlatmaya çalışmıştır.

⁶⁹⁸ Mâide, 5/103.

⁶⁹⁹ Kinânî, *el-Hayde*, s. 51.

⁷⁰⁰ Buhârî, *Halk*, II, 268; İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s. 20.

⁷⁰¹ A'râf, 7/143.

⁷⁰² Kinânî, *el-Hayde*, s. 50; صَيَّرَ (yaptı) anlamındaki kullanımlar için Kinânî başka ayetlerden de örnekler vermektedir. “يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً” (Ey Davud biz seni halife yaptık)” (Sâd, 38/26) Bu ibârede sadece إِنَّا جَعَلْنَاكَ انا deseydi anlaşılmazdı خليفة ifadesi ile bu fiilin yaptık anlamında olduğu anlaşılmalıdır.

Musa'nın annesine “إِنَّا رَأَوُوهُ إِلَيْكَ وَجَاعَلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ” (Biz Musa'yı sana döndüreceğiz ve onu peygamberlerden yapacağız)” (Kasas, 28/7) hitabındaki ayette جَاعَلُوهُ ifadesi المرسلين ifadesi ile ilişkilendirilmeseydi anlaşılmazdı. Yaratacağız şeklinde olsa da anlaşılmaz, zira Musa (a.s.)'nin yaratılışı, Allah'ın anneye hitabından öncedir.

Yine “وَجَعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ” Rabbimiz, bizi sana teslim olanlardan yap...” (Bakara 2/128) ayetindeki جَعَلْنَا kelimesi مسلمين لك kelimesi ile birleştirilmeseydi anlaşılmazdı.

Yine Kinânî İbrahim (a.s.)'in duası olan “وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا” (Rabbim, bu şehri güvenli bir şehir yap...)” (İbrâhîm, 14/35) ayetteki الْبَلَدِ kelimesi آمِنًا kelimesi ile ilintilendirilmeseydi ayetteki kastın anlaşılmayacağını söyler.

⁷⁰³ Zuhruf, 43/3.

3.3.2. Emr - Halk Ayrımı

Kur'ân'ın yaratılmış olduğu iddiası için Cehmiyye'nin kullandığı diğer bir delil *الْأَمْرُ وَالْخَلْقُ* (Dikkat edin, yaratma da emir de yalnız O'nundur)⁷⁰⁴ ayetidir. Onlar bu ayetten Kur'ân'ın yaratılmış olduğu sonucunu çıkarmaktadır. Ayette yaratma ve emrin yani Allah'ın sözünün Allah'a ait olduğu belirtilmektedir. Cehmiyye'ye göre iki ifadenin yan yana zikredilmesi, emir olarak ifade edilen Allah'ın sözünün yaratma ile aynı anlama gelmesine işaretir.

Kinânî'ye göre ayetteki *الْأَمْرُ* ve *الْخَلْقُ* kelimelerinin ayrı zikredilmesi birbirlerinden farklı şeyler olduğunun kanıtıdır. O, Allah'ın yaratılmışları emri ile yani kelamı-buyruğu ile yarattığını; dolayısıyla O'nun kelamının diğer yaratılmışlar gibi ve diğer şeyler gibi olmadığını belirtir.⁷⁰⁵

Kinânî ayetlerde geçen Allah Teâlâ'nın kelamının ve emrinin aynı şeyi ifade ettiğini, bu sözün diğer şeylerden farklı olduğunu ve onlara benzemediğini belirtmektedir. Ona göre Bişr el-Merîsî'nin Arapça bilgisi zayıftır, bu sebeple yanlış te'villere girdiğini ifade etmektedir.⁷⁰⁶

3.3.3. Kur'ân'ın Şey Olması

Ahmed b. Hanbel, Mekkeli müşriklerin Kur'ân'la ilgili şiir, masal, rüya gibi birçok tanımlama yapmaya çalıştıklarını, bunun üzerine Allah Teâlâ'nın Kur'ân'ın sadece vahiy olduğunu⁷⁰⁷ ifade ettiğini belirtmektedir.⁷⁰⁸

Bişr el-Merîsî, Kinânî ile münazara esnasında Kur'ân'ın bir şey olduğu hususunda onun onayını aldıktan sonra *اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ* (Allah her şeyin yaratıcısıdır) ayetini⁷⁰⁹ okur. “Allah her şeyin yaratıcısı ise Kur'ân da bir şey ise o halde Kur'ân yaratılmıştır” sonucuna ulaşır. Bişr, bu açıklamasıyla tefsir ve te'vile ihtiyaç olmadan

⁷⁰⁴ A'râf, 7/54.

⁷⁰⁵ Kinânî, *el-Hayde*, s. 22.

⁷⁰⁶ Kinânî, *el-Hayde*, s. 23-24.

⁷⁰⁷ Necm, 53/1-5.

⁷⁰⁸ Ahmed, *er-Red*, s. 230-231.

⁷⁰⁹ Zümer, 39/62.

nas ile Kur'ân'ın mahlûk olduğunun ortaya çıktığını iddia eder.⁷¹⁰ Ahmed b. Hanbel de isminden bahsetmediği bir Cehmî ile aralarında geçen benzer bir diyalogu nakleder.⁷¹¹

Kinânî, bu iddianın doğru olmadığını, ayette geçen *şey* ifadesine *her şeyin* dâhil olmadığını başka ayetlerle ispat yoluna gider. Âd kavminin anlatıldığı ayette *تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا* (*Rabbinin emriyle her şeyi yıkar mahveder*)⁷¹² buyrulduğunu söyler ve Bişr'e, "Yıkılmayan bir şey kalmış mıdır" sorusunu sorar. Bişr'den "Kalmamıştır" cevabını alınca, ayetin devamında Allah Teâlâ'nın *فَأَصْبَحُوا لَا يُرَىٰ إِلَّا مَسَاكِينُهُمْ* (*Derken evlerinden başka bir şey görülmez oldu*)⁷¹³ diyerek evlerinin yıkılmadığını haber verdiğini, dolayısıyla evlerin *her şeye* dâhil olmadığını söyler. Ona göre bu örnekte nasıl evler ayetteki *her şey* ifadesine dâhil değilse Kur'ân da *اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ* (*Allah her şeyin yaratıcısıdır*)⁷¹⁴ ifadesinde geçen *her şeye* dâhil değildir.⁷¹⁵

Ahmed b. Hanbel Allah Teâlâ'nın Kur'ân-ı Kerîm'de kelamını *şey* olarak isimlendirmedeğini, bilakis *şeylerin* yaratılma emrinin Allah'ın kelamı olduğunu ifade eder. O, *إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ* (*Bir şeyin olmasını dileyince onun emri ona sadece ol demesidir*)⁷¹⁶ birlikte düşünüldüğünde ilgili ayette geçen Allah'ın olmasını dilediği *şeyin* Allah'ın kelamı olmadığını, bilakis o *şeyin* *كُنْ* emriyle yaratılan nesne olduğunu söyler. Bu ayetten Allah'ın kelamının diğer *şeyler* gibi mahlûk olduğu sonucunun çıkmasının mümkün olmadığını belirtir.⁷¹⁷

Ahmed b. Hanbel, *her şey* ifadesini açıklamak için Kinânî gibi Âd kavmine dair örneği verdikten sonra Sebe melikesi ile ilgili ayette *وَأُوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ* (*Kendisine her şeyden verilmişti*)⁷¹⁸ dendiğini fakat Süleyman (a.s.)'a verilenlerin ona verilmediğini belirtir. "Nasıl ki Sebe melikesine *her şeyin* verildiği söylenmesine

⁷¹⁰ Kinânî, *el-Hayde*, s. 26.

⁷¹¹ Ahmed, *er-Red*, s. 232.

⁷¹² Ahkâf, 46/25.

⁷¹³ Ahkâf, 46/25.

⁷¹⁴ Zümer, 39/62.

⁷¹⁵ Kinânî, *el-Hayde*, s. 26-27.

⁷¹⁶ Yâsîn, 36/82.

⁷¹⁷ Ahmed, *er-Red*, s. 232-233.

⁷¹⁸ Neml, 27/23.

rağmen, Süleyman'ın mülkü o *her şeye dâhil* değilse Allah'ın kelamı da yaratılan *her şeye dâhil değildir*' şeklinde bir izahla Kur'an'ın yaratılmış olmadığını ifade eder.⁷¹⁹

Yine Ahmed b. Hanbel, Allah Teâlâ'nın birçok ayette kendisi için *nefs* kelimesini kullandığını⁷²⁰, başka bir ayette ise her *nefsin* ölümü tadacağını haber verdiğini,⁷²¹ nasıl ki bu ayetten Allah'ın ölümlü olduğu sonucu çıkarılamazsa, *اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ* (*Allah her şeyin yaratıcısıdır*) ayetinden⁷²² de Allah'ın kelamının yaratılmış olduğunun çıkarılamayacağını söylemektedir.⁷²³

Ahmed b. Hanbel, Kur'an-ı Kerim'de Allah kelamı ile ilgili hiçbir yerde “yaratılma” ifadesinin kullanılmadığını ifade eder. Mesela Sebe sûresinde yer alan *حَتَّىٰ إِذَا فُزِعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ زَمَان، ‘Rabbiniz ne buyurdu?’ derler. Onlar da ‘gerçeği’ derler*⁷²⁴ ayetinde, melekler Rabbiniz ne yarattı dememiş, ne buyurdu demişlerdir.⁷²⁵

Kinânî, Cehmiyye'nin Kur'an bir *şey* midir, sorusuna *şeyin* mahiyetini sorgulayarak cevap vermektedir. Şayet *şeyden* kasıt onun mevcudiyetini ispat, yokluğunu nefiy ise Kur'an bir *şeydir*. Fakat *şey* ile Kur'an'ın bir ismini ve onun diğer eşya gibi olmasını kastediyorsanız Kur'an bir *şey* değildir, demektedir.

İlk duruma örnek olarak *قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةٍ قُلْ اللَّهُ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ* (*Söyle, şahitlik bakımından hangi şey daha büyüktür? De ki: ‘Benimle sizin aranızda Allah şahittir’...*)” ayetini⁷²⁶ vermektedir. Bu ayette Allah kendini *şey* olarak tanımlamaktadır. Ama Allah Kur'an'da isimlerini sayarken *şeyi* kendisinin bir ismi olarak belirtmemiştir. Kinânî, aynı şekilde Kur'an'la ilgili “*إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ بَشِيرٍ مِنْ شَيْءٍ* (*Allah insana hiçbir şey vahyetmemiştir’ dediler*)” ayetinde⁷²⁷ Kur'an *şey* olarak kabul edilmiş, fakat *şey* Kur'an'ın bir ismi olarak sayılmamıştır. Ayetlerde Kur'an'ın nûr, furkân, hidayet, kitâb, rahmet, Kur'an ve hak olarak isimlendirildiğini; *şey*

⁷¹⁹ Ahmed, *er-Red*, s. 234.

⁷²⁰ Bk. Âli İmrân, 3/28, 30; Mâide, 5/116; Enâm, 6/12; Tâhâ 41.

⁷²¹ Enbiyâ, 21/35; Ankebût 29/57.

⁷²² Zümer, 39/62.

⁷²³ Ahmed, *er-Red*, s. 234.

⁷²⁴ Sebe, 34/23.

⁷²⁵ Ahmed, *er-Red*, s. 240-241.

⁷²⁶ En'âm, 6/19.

⁷²⁷ En'âm, 6/91.

olarak isimlendirilmediğini ifade etmektedir.⁷²⁸ Kinânî, Kur’ân’ın bir şey olduğunu fakat diğer şeyler gibi olmadığını söylemekte; Allah kelamının diğer şeyleri yaratan şey olduğu neticesine varmaktadır.

3.3.4. Kur’ân’ın Muhdes Olması

Cehmiyye’nin *halku’l-Kur’ân*la ilgili izahlarına delil getirdikleri ayetlerden bir diğeri مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ (Rablerinden kendilerine muhdes bir hatırlatma -uyarı- gelse) ayetidir.⁷²⁹ Rabden gelen zikrin sıfatı olan *muhdes* kelimesi “sonradan olmuş, yeni” anlamlarına gelmektedir.⁷³⁰ Bu ayeti delil olarak getiren Cehmiyye, ayette geçen *muhdes* ifadesini Kur’ân’ın *muhdes* olduğu yani yaratılmış olduğu şeklinde yorumlamaktadır.⁷³¹

Ahmed b. Hanbel Cehmiyye’nin bu iddia ile yine bir müteşâbihe tutunduğunu ifade eder. Kur’ân-ı Kerîm’de bazen iki şeyin bir kelimeyle ifade edildiğini ve duruma göre o kelimelerden birinin kastedildiğini söyler. Örnek vermek gerekirse; “*Muhakkak Allah insanlara karşı raûftur, rahîmdir*”⁷³² ayetindeki *insanlar* kelimesinin içine hem kâfirler hem müminler girmektedir. Fakat Allah’ın raûf ve rahîm olduğu insanlardan kastın müminler olduğu ortadadır. Başka bir ayette ise “*Şayet Allah rızık kullarına bol bol verseydi, mutlaka yeryüzünde azgınlık ederlerdi*”⁷³³ buyrulmaktadır. Mümin olsun kâfir olsun tüm insanlar Allah’ın kuludur. Fakat bilmekteyiz ki Allah Teâlâ kullarından Davud ve Süleyman (a.s.) gibi pek çok kuluna bol bol rızık vermiş ve onlar azgınlık yapmamıştır. Dolayısıyla bu ayetteki kullardan kasıt kâfirlerdir. Ahmed b. Hanbel tıpkı bu örneklerde olduğu gibi ayette geçen *zikir* kelimesinde hem Allah Teâlâ’nın hem de Nebi (a.s.)’nin zikrinin yani uyarılarının birleştiğini belirtir. Bu açıklamalardan sonra Nebi (a.s.)’nin zikrinden dolayı ayette *muhdes* kelimesi kullanıldığını, zira zaten Peygamber (a.s.)’in

⁷²⁸ Kinânî, *el-Hayde*, s. 19-20.

⁷²⁹ Enbiyâ, 21/2.

⁷³⁰ İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanü’l-Arab*, Dâru sâdır, Beyrut, 1414, II, 131.

⁷³¹ Ahmed, *er-Red*, s. 242.

⁷³² Hac, 22/65.

⁷³³ Şûrâ, 42/27.

zikri önceden bilmediğini, kendisine Allah'ın sonradan öğrettiği için zikrin ona *muhdes* olduğunu, bu sebeple de onun sözlerinin *hadîs* olarak isimlendirildiğini ifade eder.⁷³⁴ Yani Ahmed b. Hanbel'e göre ayette geçen *muhdes zikir*, "Allah'ın zikri değil; Rasûlullah'ın zikri, uyarısıdır". Bu sebeple bu ayetten Kur'ân'ın *muhdes* yani mahlûk olduğu sonucu çıkarılamaz.

Ahmed b. Hanbel halife Mu'tasım'ın emriyle saraya getirtilip sorguya çekildiğinde Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul etmesi istenmiş ve kendisine delil olarak *مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ* ayeti okunmuştur. Kendisine *muhdes* olanın mahlûk olduğu dolayısıyla Kur'ân'ın da mahlûk olduğu söylenince Ahmed *ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ* (*Sâd, o şanlı şerefli Kur'ân'a andolsun*)⁷³⁵ ayetini okumuştur. Delil getirdikleri ayette geçen *zikr* kelimesinin nekra Sâd sûresindeki ayette ise marife kullanıldığını; marife olan *zikr* kelimesinin Kur'ân'a delalet ettiğini, nekra kullanılan *zikr*den kastın ise Kur'ân olmadığını belirlemiştir.⁷³⁶

3.3.5. Kur'ân'ın İsa'ya Benzetilmesi

Cehmiyye *إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَتُهُ* (*Meryem oğlu İsa Mesih ancak Allah'ın Rasûlü ve onun kelimesidir*)⁷³⁷ ayeti ile istidlal ederek, Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu iddia etmektedir. Ayette İsa (a.s.)'nin *Allah'ın kelimesi* olduğu ifade edilmektedir. İsa (a.s.)'nin mahlûk olduğu bir gerçektir. O halde Kur'ân da Allah'ın kelimesi yani kelamı olduğuna göre tıpkı onun gibi yaratılmıştır.

Ahmed b. Hanbel, İsa (a.s.)'nin Kur'ân'ın çeşitli yerlerinde delikanlı, sabî, doğmuş, çocuk olarak tavsif edilmekte olduğunu, eğer Cehmiyye gibi düşünülecek olursa Kur'ân'a bu sıfatların da verilmesi gerektiğini söyler. İsa (a.s.)'nin Allah'ın kelimesi olmasından kasıt, Hz. Meryem'e *كن* (ol) emri ilkâ edildikten sonra var olmasıdır. Ahmed b. Hanbel, İsa (a.s.)'nin ol emri ile yaratılmasının, onun emrin

⁷³⁴ Ahmed, *er-Red*, s. 242-247.

⁷³⁵ Sâd, 38/1.

⁷³⁶ Sübkî, *Tabakâtü 'ş-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, II, 46-47; Koçyiğit, Talat, *Münakaşalar*, s. 208.

⁷³⁷ Nisâ, 4/171.

kendisi olduğu anlamına gelmeyeceğini, كن (ol) emrinin Allah'ın kelamı olduğunu, mahlûk olmadığını söyler.⁷³⁸

Cehmiyye, “الله الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ” (*Allah, gökleri, yeri ve ikisi arasındakileri altı gün içinde (altı evrede) yaratandır*)” ayetinin⁷³⁹ Kur’ân’ın yaratılmışlığına bir başka delil olduğunu söylemektedir. Zira ona göre yeryüzü, gökler ve arasındakiler ifadesi yaratılmışların tamamını kapsamaktadır. Kur’ân da yeryüzü ve göklerin arasındakilerin bir parçasıdır, dolayısıyla yaratılmıştır.⁷⁴⁰ Ahmed b. Hanbel yeryüzü, gökler ve arasında olanların tüm yaratılmışları kapsamadığını ve bunların dışında da yaratılmışların olduğunu söyler. Mesela, *arş, levh-i mahfûz, kürsî* buna örnektir. Kur’ân’ın da tıpkı bunlar gibi ayetteki ifadenin kapsamına girmeyeceğini belirtir.⁷⁴¹

3.3.6. Kur’ân’ın Allah’tan Ayrı Olması

Cehmiyye “Kur’ân Allah mıdır, yoksa ondan farklı bir şey midir?” sorusuna cevap verilmesini istemektedir. Onlara göre, bu öyle bir sorudur ki “Allah’tır” cevabını veren kâfir olur; “değildir” diyen de Kur’ân’ın mahlûk olduğunu kabul etmiş olur.⁷⁴²

Ahmed b. Hanbel bu soruya cevap verilmesinin doğru olmadığını; verilebilecek tek cevabın “Kur’ân Allah kelamıdır” şeklinde olabileceğini ifade eder. Kur’ân’ın yaratılmışlardan farklı olduğunu izah etmek için Cehmiyye’nin de delil olarak kullandığı şu ayeti örnek verir: “أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ” (*Dikkat edin yaratma da emir de yalnız onundur*)⁷⁴³ Cehmiyye bu ayette geçen الخلق ile الأمر kelimelerinin aynı anlamda kullanıldığını yani buradan Allah’ın kelamı anlamına gelen *emrin* yaratılmış olduğu sonucunun çıkacağını belirtir. Ahmed b. Hanbel bu ayetteki الخلق ile الأمر kelimelerinin vâv atıf edatı ile ayrıldığına dikkati çeker. Ayette geçen الأمر

⁷³⁸ Ahmed, *er-Red*, s. 249-252.

⁷³⁹ Secde, 32/4.

⁷⁴⁰ Ahmed, *er-Red*, s. 256.

⁷⁴¹ Ahmed, *er-Red*, s. 257-258.

⁷⁴² Nakz, II, 547.

⁷⁴³ A’râf, 7/54.

(emir) yaratma emri, yani Allah'ın mahlûkatı yaratırken buyurduğu kelimadır. Kur'ân'da aynı şeyler kastedildiğinde kelimeler birbirinden atıf edatı ile ayrılmazken, farklı şeyler kastedildiğinde kelimeler birbirinden atıf edatı aracılığıyla ayrılmaktadır. Dolayısıyla ona göre اَلْخُلُقُ ve اَلْأَمْرُ kelimeleri de farklı oldukları için atıf edatı ile ayrılmışlardır.⁷⁴⁴ Yani Allah'ın sözünün ayrı, yaratmasının ayrı zikredilmesi, Allah kelamının mahlûk olmadığı anlamına gelmektedir.

3.3.7. Kelamın Hakîkî ve Mecâzî Olması Meselesi

Cehmiyye'den Allah kelamının hakîkî ve mecâzî olarak tasnif edilmesine dair herhengi bir beyan nakledilmemiştir. Fakat Kur'ân'ın mahlûk olduğu fikrini ilk ortaya atan fırka olması ve bu görüşün *halku'l-Kur'ân* tartışmasının devamı olması hasebiyle bunun nakledilmesinin gerekli olduğu kanaatindeyiz.

Cehmiyye ve Mu'tezile Kur'ân'ın mahlûk olduğunu ifade ederken ehl-i hadîs mahlûk olmadığı görüşündedirler. Fakat daha sonra gelen kelim ekollerinden farklı izahlarda bulunanlar da olmuştur. Siczî (ö. 444/1052) ve Ebü'l-Kâsım İbn Mende (ö. 470/1078), eserlerini Eş'arî (ö. 324/935) ve İbn Küllâb (ö. 240/854) başta olmak üzere bu görüş sahiplerine reddiye amaçlı yazmıştır.

Siczî, İbn Küllâb ve Eş'arî'nin Kur'ân'ın mahlûk olmadığını söylemelerinin yanında Allah'ın Arapça veya başka bir lisanla konuşmasının mümkün olmadığına dair görüşlerini de nakletmektedir.⁷⁴⁵ Bu sebeple onlar Allah'ın kelamının harflerden ve seslerden oluşamayacağını söylerler. Siczî'ye göre Arapça lisanında, başı ve sonu olan Kur'ân'ın mahlûk olduğu ve mahlûk olmayan Kur'ân'ın bu özellikleri taşımasının mümkün olmadığı görüşüne sahip olanlar icma ile küfre düşmüş olurlar.⁷⁴⁶

⁷⁴⁴ Ahmed, *er-Red*, s. 221-227.

⁷⁴⁵ Eren, Eş'arî'nin günümüze ulaşan eserlerinde bu görüşün tersine Kur'ân'ın tamamıyla mahlûk olmadığına dair açıklamalarının mevcut olduğunu, bu farklılığın Eş'arî'nin, Siczî'nin aktardığı görüşten sonradan dönmesinden kaynaklanabileceğini belirtmektedir. Eren, Mehmet, "Ebû Nasr es-Siczî (ö. 444/1052) ve Halku'l-Kur'ân Meselesi", *V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-I Veli Sempozyumu -Eş'arîlik- Sempozyumu Bildirileri*, s. 225.

⁷⁴⁶ Siczî, *Risâle*, s. 108.

Mu‘tezile, kelâmullahın tıpkı Abdullah, halkullah kelimelerinde olduğu gibi Allah’a izafe edildiğini söylemektedir. Mu‘tezile bu sözü ile Abdullah nasıl Allah’a izafe edilmiş bir mahlûk ise kelâmullah da öyledir, iddiasında bulunmaktadır.⁷⁴⁷

İbn Küllâb Mu‘tezilenin bu iddiasındaki kelamın gerçek kelam değil mecâzî kelam olduğunu söyler. Ona göre mecâzî kelam hakikî kelamdan hikâye veya ibâredir. Hakikî kelam ise Allah’ın zatıyla kâim olandır.⁷⁴⁸ Bu görüş sahipleri asıl kelamın gönülde olduğunu, lisanın sadece kelam için bir işaret olduğunu söylemekte⁷⁴⁹ ve fikirlerine delil olarak bazı ayetlerden örnekler vermektedirler. Mesela Yûsuf sûresindeki “*Dediler ki: ‘Eğer o çalmışsa daha önce onun bir kardeşi de çalmıştı.’ Yûsuf bunu içinde sakladı ve onlara belli etmedi. İçinden ‘Siz kötü bir durumdasınız; anlattığınızı Allah çok daha iyi biliyor’ dedi*” meâlindeki ayette⁷⁵⁰ Yûsuf (a.s.)’un içinden geçirdiği bir konuşması yer almaktadır. Onlar bu ayetle hakikî kelamın lisanda olmadığını ifade etmek istemektedirler. Hakikî kelam-mecâzî kelam ayrımını yapanlar, dilsiz olan, susan ve uyku halinde olan kişilerin, lisanları ile konuşmasalar da içlerinde bir kelimelerinin bulunmasını da muhaliflerine delil olarak gösterirler.⁷⁵¹

Siczî, kelamın gönülde olmasının sayılı durumlarda geçerli olabileceğini, insanların çoğunluğunun akıllarına geldiği gibi konuştuklarını ifade eder. Ayrıca onların iddiası doğru olsaydı her gönül sahibinin bir kelamının olması gerekirdi. Buna yeni doğmuş süt bebeğini örnek verir ve onun bir kelamının olmadığını söyler.⁷⁵² Bununla birlikte gönülden geçirilen kelam hakikî kelam olsaydı içimizden geçenlerden de sorumlu olmamız gerektiğini ifade eder. Mesela bir kişi içinden bir iftira geçirse ve onu söylemeye ona had gerekmez.⁷⁵³

Siczî muhaliflerine “Eğer iddia ettiğiniz gibi Kur’ân Allah’ın hakikî kelamından ibâre olan mecâzî kelamı ise ayetler ve sûreler Cebrail’in ibâresi midir

⁷⁴⁷ Siczî, *Risâle*, s. 81

⁷⁴⁸ Siczî, *Risâle*, s. 82.

⁷⁴⁹ Siczî, *Risâle*, s. 83.

⁷⁵⁰ Yûsuf, 12/77.

⁷⁵¹ Siczî, *Risâle*, s. 84.

⁷⁵² Siczî, *Risâle*, s. 146.

⁷⁵³ Siczî, *Risâle*, s. 147.

yoksa Muhammed (a.s.)’in ibâresi mi” sorusunu sorar.⁷⁵⁴ Siczî bu örnekler ile muhaliflerinin hakîkî kelam-mecâzî kelam ayrımının hatalı olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır.

Siczî’nin nakillerine göre İbn Küllab, Eş’arî ve onlar gibi düşünenler, hakîkî kelamı Allah’ın zatında olan ve herhangi bir lisanla ifade edilmeyen, harflerden ve seslerden oluşmayan bir kelam olarak tanımlamaktadırlar. Mecâzî olan kelam Arapça olduğunda Kur’ân, İbranice olduğunda Tevrat adını alır.⁷⁵⁵ Bununla birlikte mecâzî kelam harflerden ve seslerden oluşur, başı ve sonu vardır. Siczî bu görüşleri aktardıktan sonra Kur’ân’ın başı ve sonu bilinen Allah’ın kitabı olduğunu ve mahlûk olmadığını ifade etmektedir.⁷⁵⁶

Kur’ân’la ilgili başka bir ayrım kitâbullah ile kelâmullahın farklı olduğunu iddia edenler tarafından ortaya atılmıştır. Siczî, Eş’arî’nin nâsîh mensûhun kelâmullahta değil kitâbullahta olduğuna dair görüşünü nakleder.⁷⁵⁷ O, bu görüşü ayetlerden deliller ile reddetmektedir. Zira ayetlerde *kitap* kelâmullah olarak geçmektedir.⁷⁵⁸

Buna ilaveten Siczî muhaliflerinin hurûf-u mukattaa meselesine açıklık getirmelerini ister. Bu harflerin manası tam olarak bilinmemektedir. Eğer hakîkî kelamdan ibâre olsaydı manalarının anlaşılır olması gerekirdi.⁷⁵⁹

Ebü’l-Kâsım İbn Mende eserini sadece bu görüşe reddiye olarak yazmıştır. Eserinin adı *الرد على من يقول الم حرف لينفي الالف و اللام والميم عن كلام الله عز و جل* yani *Elif lâm ve mîmi Allah kelamından nefyetmek için “elif, lâm, mîm” bir harftir diyenlere reddiye*’dir. Eserde özetle Kur’ân-ı Kerîm’de geçen hurûf-u mukattaadan olan elif, lâm ve mîm harflerinin her birine ayrı ayrı on sevap verileceğine dair rivayetin Kur’ân’ın mahlûk olmadığına delil olduğunu anlatır. Ebü’l-Kâsım İbn Mende’nin

⁷⁵⁴ Siczî, *Risâle*, s. 157.

⁷⁵⁵ Siczî, *Risâle*, s. 109.

⁷⁵⁶ Siczî, *Risâle*, s. 108.

⁷⁵⁷ Siczî, *Risâle*, s. 116 (Eseri neşreden, Eş’arî’nin bu görüşünü mevcut kitaplarından bulamadığını, onun Eş’arî’nin Selef mezhebine geçmeden önceki fikirlerinden olmasının muhtemel olduğunu belirtir. Bk. Siczî, *Risâle*, s. 116, 10 nolu dipnot).

⁷⁵⁸ Bk. Ahkâf, 46/30; Cin, 77/1.

⁷⁵⁹ Siczî, *Risâle*, s. 155.

eseri, Kur'ân'ın harflerden ve seslerden oluşmasının, mahlûk olmasına işaret olduğunu söyleyen görüşe bir reddiyedir. Allah Rasûlü'nün her bir harfe on sevap verileceğini ifade etmesini de Kur'ân'ın tüm harfleriyle Allah kelamı olduğuna ve mahlûk olmadığına delil olarak gösterir. Ebü'l-Kâsım İbn Mende muhaliflerinin bu harflerin kitapta değil Kur'ân'da olduğuna dair düşüncelerini aktarır.⁷⁶⁰ Onlar mecâzî ve hakîkî olarak iki Kur'ân olduğuna ve mecâzî olanın mahlûk, hakîkî olanın gayr-ı mahlûk olduğuna inanmaktadırlar. İbn Mende ehl-i hadîsin, muhaliflerinin mahlûk olarak ifade ettiği Kur'ân'dan başka bir Kur'ân bilmediğini ifade eder.⁷⁶¹

Görüldüğü üzere *halku'l-Kur'ân* meselesine farklı bir yaklaşım olarak mecâzî-hakîkî kelam görüşü ortaya çıkmıştır. Kur'ân'ın hiçbir şekilde mahlûk olmadığını düşünen ehl-i hadîs bu yaklaşımı da kabul etmemiş ve onlara cevap içeren reddiyeler yazmışlardır. Bu konuda da kelimciler ile hadisçilerin meseleye yaklaşımlarındaki farklılık net bir şekilde görülmektedir.

3.3.8. Kıraat-Makrû', Tilâvet-Metlûv Farkı

Buhârî, *halku'l-Kur'ân* tartışmalarına farklı bir bakış açısı getirmiştir. O, Allah kelamı olan Kur'ân'ın yaratılmadığı görüşündedir. Fakat bu mesele tartışılırken kıraat ile makrû, tilâvet ile metlûv, fiil ile mefûl ayrımı yapılması gerektiğini düşünmektedir. Zira bunlar birbirinden farklıdır. Bu görüşünü izah etmek için *Halku ef'âli'l-ibâd* isimli eserini yazmıştır. Eserinin adının “kulların fiillerinin yaratılmışlığı” anlamına gelmesi de bu fikrini destekler.

Kitabında yüzlerce hadis, rivayet ve haber nakletmektedir. Naklettiği haberlerin ana mesajını, Kur'ân'ın mahlûk olmadığı fakat kulların Kur'ân'ı tilavetinin mahlûk olduğu fikri oluşturmaktadır. Buhârî'nin *halku'l-Kur'âna* dair düşüncesi için Cehmiyye ile Kur'ân'ın ve tilavetinin mahlûk olmadığını düşünen grupların düşünceleri arasındadır, diyebiliriz. Bunu Buhârî'nin düşüncesini temellendirdiği rivayetlere ve onun yaptığı izahlara bakarak daha iyi anlayabiliriz.

⁷⁶⁰ Ebü'l-Kâsım İbn Mende, *er-Red alâ men yekûlü* “elif, lâm, mîm” harfun, s. 75

⁷⁶¹ Ebü'l-Kâsım İbn Mende, *er-Red*, s. 76

Allah Teâlâ, رَسَالَتَهُ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رَسَالَتَهُ (Ey peygamber, Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer yapmazsan risalet görevini yapmamış olursun)⁷⁶² buyurduğu ayette Nebi (a.s.)’nin tebliğ yapmadığı takdirde risalet görevini yerine getirmemiş olacağını söylemektedir. Yani, tebliği risalet olarak adlandırmaktadır.⁷⁶³ Buhârî, risalet görevinin mahlûk olduğunu zımnen belirtmek için bu ayeti eserine almıştır. Yine, Hz. Peygamber (a.s.)’in, “Kur’ân beraberinde olarak düşman topraklarına yolculuk yapmayı yasakladı”⁷⁶⁴ hadisini ve Ebû Ümâme el-Bâhilî’nin⁷⁶⁵ “Şu asılı duran Mushaflarla avunmayın, Kur’ân’ı okuyun. Şüphesiz Allah, Kur’ân’ı ezberlemiş olan bir kalbe azap etmez”⁷⁶⁶ sözünü eserine almıştır.

Buhârî çok az izah yapmış, çoğunlukla rivayetleri sıralayarak okuyucunun sonucu kendisinin çıkarmasını istemiştir. Yukarıdaki rivayetlere baktığımızda, tebliğin risalet olarak adlandırılması, Kur’ân’la düşman toprağına yolculuk yapmak ve asılı duran Mushaf ifadelerinin bulunduğunu görüyoruz. Buhârî’nin, bu ifadelerin bulunduğu rivayetleri eserine almasının sebebi, onların Allah’ın kelamı olan Kur’ân’dan farklı olduğunu düşünmesidir. Böylece Buhârî “O, Mushaf’ta yazılı şekliyle yaratılmıştır fakat Allah kelamı yaratılmamıştır” sonucuna ulaşmaktadır.

Buhârî, “Kur’ân Mushaf’ta yazılmış değildir; o bizatihi Mushaf’tadır” şeklindeki iddiaya ayetlerde geçen Mekke, Medine, insanlar, cinler, cennet, cehennem, Firavun nasıl Mushaf’ta yazılı oldukları halde kendileri Mushaf’ta değilse Kur’ân’ın da bizatihi kendisi Mushaf’ta değildir, şeklinde cevap verir.⁷⁶⁷ Buhârî’nin bu cevabı Kur’ân’ın yazılmış şekliyle yaratılmadığını iddia edenlerdir. O, Allah kelamının Mushaf’ta yazılı olan şeklinin yaratılmış olduğunu düşünmektedir.

Bu görüşünü desteklemek için, Nebi (a.s.)’nin yüzüğüne Kur’ân’dan bir cümle naksettirdiği ve bu yüzük parmağında iken ihtiyaç giderdiğine dair bir bab

⁷⁶² Mâide, 5/67.

⁷⁶³ Buhârî, *Halk*, II, 166-167.

⁷⁶⁴ Buhârî, *Halk*, II, 199-200. Ayrıca bk. Ahmed, *el-Müsned*, VIII, 121; Buhârî, “Fadlû’l-cihâd ve’s-siyer”, 128; Müslim, “İmâra”, 92; Malik, “Cihâd”, 7.

⁷⁶⁵ H. 81 yılında Şam’da vefat etmiş bir sahâbîdir. (Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâ fi esmâi’r-ricâl*, XIII, 163).

⁷⁶⁶ Buhârî, *Halk*, II, 199.

⁷⁶⁷ Buhârî, *Halk*, II, 300-301.

başlığı açmış ve burada birçok haber nakletmiştir. Bu rivayetlerde, yüzüklerde ve paralarda Allah'ın adının bulunduğu,⁷⁶⁸ bunlarla tuvalete gitmekte bir sakınca olmadığı,⁷⁶⁹ abdestsiz olarak Mushaf'a dokunmanın caiz oluşu,⁷⁷⁰ yüzükler ve paralar üzerine yeminin caiz olmayışı⁷⁷¹ gibi konular bulunmaktadır. Bu örneklere baktığımızda Buhârî yüzük ve para Allah'ın adının bulunmasına rağmen onlarla tuvalete girmenin veya Mushaf'a abdestsiz dokunmanın caiz olduğunu ortaya koymaktadır. Böylelikle Mushaf'ta veya yüzükte yazılan ile Allah kelamının bizatihi kendisinin aynı şey olmadığını ispat etmektedir. Yani onun buradan ulaşmaya çalıştığı sonuç, tüm bunların; yüzüğe, dirheme veya kitaba yazılı olan şekliyle mahlûk olduğu fakat Allah kelamının mahlûk olmadığıdır.

Buhârî'ye göre, Allah'ın kelamının yaratılmış olduğunu düşünen Cehmiyye ile Muattıla, kulların tilaveti ile makrû olan şey arasındaki farkı tam olarak anlayamadıkları için hata yapmaktadırlar.⁷⁷² Tıpkı "Kur'an yazılı olan ve tilavet edilen şekliyle de mahlûk değildir" diyen grup gibi. Buhârî, Musa (a.s.)'nin kelîmullah olması,⁷⁷³ cennette Kur'an okuyan bir kişinin sesinin işitilmesi,⁷⁷⁴ rükûda Kur'an kıraatinin yasaklanması⁷⁷⁵ ve kıraati yüksek sesle yapmanın yasaklanması⁷⁷⁶ gibi bazı rivayetleri aktarır. Buhârî tüm bu rivayetlerde bazı incelikler yakalamıştır. Mesela, cennette Kur'an okuyan kişinin sesinin işitildiğine dair meselede dikkat çekmeye çalıştığı şey, rivayette cennetten Kur'an'ın işitildiğinin değil Kur'an okuyan kişinin sesinin işitildiğinin ifade edilmesidir. Zira Kur'an ile Kur'an okuyan kişinin sesi farklıdır. Nebi (a.s.)'nin namazda yüksek sesle kıraati yasaklama sebebinin, namaz kılan diğer kişilerin kıraatlerinde karışıklığa sebep olabileceği endişesi olduğunu; Rasûlullah'ın bu yasak ile kesinlikle Kur'an'ın bizatihi kendisini değil, namazda iken yüksek ses ile yapılan kıraati kastettiğini ifade eder.⁷⁷⁷ Yani hadiste

⁷⁶⁸ Buhârî, *Halk*, II, 250.

⁷⁶⁹ Buhârî, *Halk*, II, 251.

⁷⁷⁰ Buhârî, *Halk*, II, 205.

⁷⁷¹ Buhârî, *Halk*, II, 256.

⁷⁷² Buhârî, *Halk*, II, 162.

⁷⁷³ Buhârî, *Halk*, II, 279.

⁷⁷⁴ Buhârî, *Halk*, II, 282-283.

⁷⁷⁵ Buhârî, *Halk*, II, 284-286.

⁷⁷⁶ Buhârî, *Halk*, II, 289-291.

⁷⁷⁷ Buhârî, *Halk*, 291-292.

yasaklanan Kur'ân değil, kıraatidir; cennetten duyulan şey Kur'ân'ın kendisi değil, Kur'ân okuyan kişinin sesidir. Buhârî'nin burada anlatmak istediği şey, kişinin kıraati ile Kur'ân'ın yani makrûnun (okunan şeyin) farklı şeyler olduğudur.

İbn Kuteybe, Kur'ân'ın kitabet, kıraat, hıfz ve istimâ' ile birlikte düşünülmesi gerektiğini ifade eder. “Kitabet, Kur'ân'ın yazılmasıdır. Bu, hat ile gerçekleşir ve ameldir. Bu amel mahlûktur, yazılan Kur'ân'dır. Kur'ân ise mahlûk değildir. Kıraat, Kur'ân'ın okunmasıdır ve ameldir. Ses tellerinin ve dilin Kur'ân-ı Kerîm ile harekete geçirilmiş halidir. Dolayısıyla bu amel mahlûktur. Kıraat edilen Kur'ân'dır, Kur'ân ise mahlûk değildir. Hıfz, Kur'ân'ın ezberlenmesinin kalpte gerçekleşmesidir. Bu da ameldir ve mahlûktur. Hıfz edilen Kur'ân'dır, Kur'ân ise mahlûk değildir. İstimâ', (duyma fiili) kulakta meydana gelir, bir ameldir ve mahlûktur. İşitilen Kur'ân'dır, Kur'ân ise mahlûk değildir” diyerek Kur'ân'a dair görüşlerini özetler.⁷⁷⁸

İbn Kuteybe Kur'ân ile Kur'ân'dan sâdır olan amelin insanın ten rengi ile vücudu arasındaki ilişkiye benzediğini söyler. Nasıl ten rengi ile insanın vücudu birbirinden ayrı şeyler değilse bunun gibi Kur'ân da kitabet, kıraat, hıfz ve istimâ' olmadan düşünülemez; *kara 'tü, lafaztü, televtü* dendiğinde Kur'ân anlaşılır.⁷⁷⁹

İbn Kuteybe Kur'ân mahlûk mudur, sorusuna *cemre* (kırmızı kor parçası) benzetmesi ile cevap vermektedir. Buna göre kor parçasının ateş mi, cisim mi olduğu hakkında tartışılan iki kişinin ikisi de doğruyu söylemektedir. Zira bir meselenin iki tarafı da doğru olan birer yönünü görmüşlerdir. Kıraat bu örnekteki *cemre* gibidir. Tıpkı cemrenin cisim ve ateş, yıldızın nâr ve nûr manasını cem etmesi gibi kıraat da Kur'ân ve amel anlamlarını kendinde birleştirmektedir.⁷⁸⁰

“Kur'ân okuyuşum mahlûk mudur” sorusunu soran kişiye, İbn Kuteybe “Muhammed Kur'ân okusa Zeyd onu işitse Abdullah, ‘Muhammed ne okudu’ dese Zeyd ‘Kur'ân’ yanıtını verir. Çünkü burada hem Kur'ân ve hem de amel manası

⁷⁷⁸ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s. 45-46.

⁷⁷⁹ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s. 46.

⁷⁸⁰ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s. 46-47.

birlikte bulunmaktadır” cevabını verir.⁷⁸¹ Yani İbn Kuteybe, okunan şeyin hem Kur’ân olduğunu hem de Muhammed’in kıraati olan amel olduğunu belirtmektedir.

İzahlarına baktığımızda İbn Kuteybe’nin *halku’l-Kur’ân* meselesi ile ilgili düşüncesinin, meselenin Kur’ân’ın kendisi ve amel olmak üzere iki yönünün bulunduğunu, birinin diğerinden ayrı düşünülemeyeceğini, amelin mahlûk olduğunu, ama ameli icra edilen şeyin yani Kur’ân’ın gayrı mahlûk olduğu şeklinde özetlenebilir.

Cehmiyye’ye reddiye yazan müelliflerin *halku’l-Kur’ân* konusunda Cehmiyye gibi düşünmedikleri kesin olmakla birlikte, kendi aralarında tam bir mutabakat bulunmamaktadır. Onların iki ayrı görüşe sahip olduklarını söyleyebiliriz.

1. Kur’ân her şekliyle herhangi bir ayırım yapılmaksızın gayrı mahlûktur, görüşüne sahip olanlar. Dârimî ve İbn Mende bunlardandır.
2. Kur’ân kıraat, kitabet, hıfz ve istimâ‘ şeklindeki amellerle ifade edilmektedir. Onun Mushaf, yüzük gibi zeminlere yazılmış şekli ve seslerle tilavet edilen şekli mahlûktur fakat Allah’ın kelamı olarak Kur’ân’ın bizatihi kendisi mahlûk değildir. Amel mahlûk olsa da Kur’ân’ın amele dönüşmüş şekli gayrı mahlûktur, görüşüne sahip olanlar. Buhârî ve İbn Kuteybe bunlardandır.

Dârimî ve İbn Mende gibi düşünenlerin de Cehmiyye’nin de fikirlerinde ve getirdikleri delillerde ara ara soru işaretleri oluşmakta, iki tarafta da doğru ve yanlış olduğu düşünülen yerler bulunmaktadır. İmam Buhârî, yaptığı kıraat-makrû ayırımıyla meseleye daha ma’kûl bir çözüm sunmaktadır. Bu durumda Allah kelamı olan Kur’ân’ın yaratılmış olduğu kabul edilmemekte, fakat Kur’ân’ın yazılmasının ve okunmasının ondan farklı olduğu ve mahlûk olduğu ifade edilmektedir. İbn Kuteybe de amelin mahlûk olduğunu fakat Kur’ân ile amelin birbirinden ayrılamayan iki şey olduğunu belirterek Buhârî ile benzer bir görüş serdetmektedir. İbn Kuteybe ve Buhârî, izahlarıyla tartışmalı meselenin her iki taraf için de tevhide zarar verdiğini söyledikleri noktaları izale etmiş görünmektedir. Onların yaklaşımı

⁷⁸¹ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s. 47.

ile Allah'ın kelam sıfatı yok sayılmamakta aynı zamanda Allah'tan başka kadîm bir varlık sorunu da ortaya çıkmamış olmaktadır.

4. ALLAH'IN İLMİ VE KADER MESELESİ

Kaynaklar, Cehmiyye'nin kader hususunda cebr görüşüne sahip olduğunu belirtmektedirler.⁷⁸² Cebr, lügatte bozuk olanı düzeltmek, bir kişiye zor kullanarak iş yaptırmak anlamlarına gelmektedir. Terim olarak ise, insanların kendine has bir iradeye sahip olmadığını, zihnî ve amelî bütün fiillerin ilahî gücün zorlayıcı tesiriyle meydana geldiğini savunan düşünceye verilen isimdir.⁷⁸³ Bu düşünceyi savunanlara cebrî, bu ekolün adına ise cebriye denilir.

Bazı kaynakların verdiği bilgiye göre, Cehmiyye amellerde *cebr* (zorlama) ve *izdirârın* (mecburiyet) olduğunu savunmakta ve kulun *istitâatını* yani yapabilme gücünü inkâr etmektedir.⁷⁸⁴ Allah Teâlâ dışındaki kimselerin ne fiili vardır ne de amelî. Ameller yaratılmışlara mecaz yoluyla nispet edilir. Mesela, kendileri yapmadığı ve vasıflanan şeyi yapmaya güç yetiremeyecekleri halde “Güneş battı”, “Değirmen döndü” dendiği gibi.⁷⁸⁵

Cehmiyye'ye, cebr görüşünden dolayı Cebriyye de denildiği söylenmektedir.⁷⁸⁶ Çağdaş bazı araştırmacılar bu anlayışın, Cehm'in hayatı ve düşünceleri ile uyum göstermediğini belirtmektedir.⁷⁸⁷ Reddiye yazan müelliflerin,

⁷⁸² Bağdâdî, *el-Fark*, s. 161; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, s. 279; İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahihi'l-Buhârî*, Dârü'l-Marife, Beyrût, 1379, XIII, 345; Kasımî, *Târîhu'l-Cehmiyye*, s. 29.

⁷⁸³ Abdulhamid, İrfân, “Cebriyye”, *DİA*, VII, 205.

⁷⁸⁴ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 161.

⁷⁸⁵ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 161; Eş'arî, *Makâlât*, s. 279.

⁷⁸⁶ Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 345; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 86; er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *İ'tikâdâtü firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, t.y., s. 68; Gölcük, Şerafettin, “Cehm b. Safvân”, *DİA*, VII, 234.

⁷⁸⁷ Erkol, Ahmet, “Cehm b. Safvân'ın Cebri Olduğu İddiasına Farklı Bir Yaklaşım”, *Ekev Dergisi*, sy. 17, 2003, 89-90; Özafşar, Mehmet Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, Otto Yay., Ankara, 2017, 90; Çamur, Osman, *Cehm B. Safvân'ın İtikâdî Görüşleri ve Tesirleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, EÜSBE, Kayseri, 2017, s. 103.

Cehmiyye'nin Allah'ın ilmi ve kadere dair düşünceleri hususunda verdiği bilgiler meselenin aydınlanmasına katkı sağlayacaktır.

Cehmiyye'nin Allah'ın ilmi ile ilgili düşüncesi Allah'ın diğer sıfatlarına dair düşünceleriyle paralel görünmektedir. Dârimî'nin aktardığı bilgilere göre onlar: “Allah'ın ilmi Allah'tır, Allah her yeredir; onun ilmi, işitmesi, görmesi yoktur. Onun işitmesi, görmesi ve ilmi tek bir şeydir. Görmeden ayrı bir işitme, işitmeden ayrı bir görme ve görmeden farklı bir ilim yoktur. O hepsiyle bir işitme, görme ve ilimdir. O her şeyiyle her yeredir. Bildiğinde her şeyiyle bilir, işittiğinde tümüyle işitir, gördüğünde de hepsiyle birlikte görür” demektedirler.⁷⁸⁸

Cehmiyye Allah'ın bir şey oluncaya kadar ne olacağını bilmediğini, sadece o şeyin var olacağını bildiğini, var olmadan önce onunla ilgili bir bilgisinin olmadığını söylemektedir. Onlara göre yaratılış gerçekleştiğinde Allah'ın da bilgisi o anda oluşur. İşte bu şekilde âlimdir. Yaratılış olmadan önce bilen değildir.⁷⁸⁹

Dârimî bu düşüncelerin hesap gününe inanmayan zındıkların düşüncesine benzediğini ve Allah'ın ayetlerini inkâr anlamına geldiğini belirtir. Eşyalar olmadan önce Allah Teâlâ'nın onlarla ilgili bilgisinin olmadığına inanmanın hesap gününü, yeniden dirilmeyi, sevâbı ve ikâbı da yalanlamakla aynı olduğunu söyler. Allah Teâlâ kıyamet kopmadan önce âhirete dair birçok durumdan haber vermektedir. “Madem Allah bir şey var olmadan önce bilmiyorsa kıyameti nasıl biliyor?” sorusunu sorar. Kıyametle ilgili bilgisi ile yarattıklarının amellerini bilmesi arasında bir farkın olmadığını, Allah'ın ilmini inkâr edenin âhireti de inkâr etmiş olacağını belirtir.⁷⁹⁰

Daha sonra Dârimî kendi görüşünü açıklar. Allah Teâlâ'nın henüz yaratmadan önce yaratacağı şeylerin ne yapacağını bildiğini, yaratılış olduktan sonra onun bilgisinde zerre miktar değişiklik olmayacağını ve yarattıklarına bilmedikleri şeyleri Allah'ın öğrettiğini⁷⁹¹ beyan eder. Mesela ayette Allah Teâlâ'nın Âdem'e isimleri öğrettiği ifade edilmektedir. Melekler de “*Senin bize öğrettiğinden başka*

⁷⁸⁸ Dârimî, *er-Red*, s. 251.

⁷⁸⁹ Dârimî, *er-Red*, s. 252.

⁷⁹⁰ Dârimî, *er-Red*, s. 253.

⁷⁹¹ Alak, 96/5.

bizim bilgimiz yoktur. Sen en iyi bilensin, hikmet sahibisin”⁷⁹² diyerek kendilerinde bulunan tüm bilgilerin Allah tarafından verildiğini ikrâr etmektedirler. Dârimî, bu ayetleri örnek verdikten sonra “Allah bilmediği bir şeyi meleklere ve Âdem’e öğretmiş olabilir mi?” şeklinde bir soru ile muhaliflerine itiraz eder.⁷⁹³ Bunların dışında da Dârimî, Allah azze ve cellenin daha yaratmadan önce yaratacaklarına dair bilgisinin olduğunu ayetlerden örnekler vererek açıklar.⁷⁹⁴ Hadislerden delillere geçmeden önce ayetlerden birkaç örnek vermek meseleyi daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır.

Fetih sûresinde Allah Teâlâ “*Bu onların Tevrat’ta ve İncil’deki vasıflarıdır*”⁷⁹⁵ buyurmaktadır. Ayete göre Tevrat ve İncil’de henüz Muhammed (a.s.)’in ümmeti yaratılmadan onların özelliklerinden bahsedilmiştir. Dârimî bu durumun Allah’ın yaratmadan önce bilgisinin olmadığı görüşünü savunanlara bu ayetle cevap vermektedir.⁷⁹⁶ Aynı şekilde Dârimî “*Biz, Kitapta İsrailoğullarına: ‘Yeryüzünde iki defa fesat çıkaracaksınız ve büyük bir kibre kapılacaksınız’ diye bildirdik*”⁷⁹⁷ şeklindeki ayette onlar daha fesat çıkarmadan Allah’ın bu durumu belirtmiş olmasının O’nun ezeli ilmine delil olduğunu belirtir.⁷⁹⁸

Dârimî’nin verdiği başka bir örnek ise Bedir ehli ile ilgili inen ayettir. Ayette “*Allah katında daha önce yazılmış hüküm bulunmasaydı aldığımız şeyden -fidyeden dolayı büyük bir azaba uğrardınız*”⁷⁹⁹ buyrulmaktadır. Ayet Bedir Savaşı’nda müşriklerden tutsak edilen esirler karşılığında alınan fidyeden bahsetmektedir. Dârimî, Bedir ehli ile ilgili bir yazgı takdir edilmemiş olsaydı müşriklerden fidye almaları sebebiyle onlara azabın dokunacağını, fakat Bedir ehlinin bunu yapmayı istemeseler bile onu almamaya da güçleri yetmediğini ifade eder.⁸⁰⁰ Dârimî ayette geçen hükmün Bedir ehline azap dokunmayacağına dair hüküm olduğunu ve

⁷⁹² Bakara, 2/32.

⁷⁹³ Dârimî, *er-Red*, s. 256.

⁷⁹⁴ Bk. Bakara, 2/77; Nisâ, 4/17; Tâhâ 20/7; Câsiye, 45/23 vb.

⁷⁹⁵ Fetih, 48/29.

⁷⁹⁶ Dârimî, *er-Red*, s. 260.

⁷⁹⁷ İsrâ, 17/4.

⁷⁹⁸ Dârimî, *er-Red*, s. 261.

⁷⁹⁹ Enfâl, 8/68.

⁸⁰⁰ Dârimî, *er-Red*, s. 263.

Allah'ın bu hüküm sebebiyle onları bağışladığını belirtmektedir. Bununla birlikte Bedir ehlinin fidye almayı istemeseler bile yine Allah'ın takdiri sebebiyle almak zorunda kaldıklarını, aksine güç yetiremeyeceklerini ifade etmektedir. Yani Dârimî, insanın fiillerini yaparken bir gücünün olmadığını, ezeldeki takdirin vukû bulduğunu, buna rağmen bu fiillerden doğan tüm sorumluluğun sahibinin yine insan olduğunu düşünmektedir, diyebiliriz. Bu anlayışın cebrî kader görüşünden bir farkı bulunmamaktadır.

Dârimî, “Allah yaratılıştan önce ne olacağını bilmiyorsa onun sadece kendisinin bildirdiği şeyleri bilen mahlûkattan ne üstünlüğü kalır” diyerek Cehmiyye'nin ilah algısını eleştirmektedir.⁸⁰¹ Cehmiyye'nin “Yaratılış ilimden öncedir, ilim yaratılışa tabidir” görüşüne karşın Dârimî, Ebû Ümâme el-Bâhilî'nin “Ey insanlar! Şundan şüphe duymayın ki Allah ilmiyle bilir, yaratışıyla da yaratır. Eğer ilim yaratılıştan önceyse yaratılış ilme tabi olur. Yaratılış ilimden önceyse ilim yaratılışa tabi olur” sözünü naklederek cevap verir.⁸⁰²

Diğer reddiyelerin birçoğunda bu mesele hiç ele alınmamış, bir kısmında ise çok az yer bulabilmiştir. Sadece Dârimî ayrıntılı bir şekilde konuyu işlemiştir. Dârimî'nin delil olarak kullandığı hadisler şunlardır:

İbn Abbas'tan nakledildiğine göre Rasûlullah (a.s.) şöyle buyurmuştur: “Allah'ın ilk yarattığı şey kalemdir. Ona emretti, o da olacak olan her şeyi yazdı.”⁸⁰³ Dârimî rivayetten de anlaşıldığı üzere kalemin ne yazacağını bilmediğini, zaten kalemin bilmediği şeyi yazmasının da mümkün olmadığını ifade etmektedir. Yani Allah ilmiyle henüz gerçekleşmeden önce kaleme neyin olacağını, ne yazacağını öğretmektedir.⁸⁰⁴

⁸⁰¹ Dârimî, *er-Red*, s. 266.

⁸⁰² Dârimî, *er-Red*, s. 270.

⁸⁰³ Dârimî, *er-Red*, s. 272; a.mlf., *Nakz*, II, 860. Ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXVII, 379; Tirmizî, “Tefsir”, 66; Ebû Dâvûd, “Sünne”, 17; Abdullah b. Ahmed, *es-Sünne*, II, 393; İbn Ebû Âsım, *es-Sünne*, I, 50; Firyâbî, *el-Kader*, 74; Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsilî, *el-Müsned*, I-XIII, thk. Hüseyin Selîm Esed, Dımeşk, 1404/1984, IV, 217; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, XII, 68; İbn Batta, *el-İbâne*, III, 303; Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003, IX, 5.

⁸⁰⁴ Dârimî, *er-Red*, s. 271.

Rasûlullah'a müşriklerin çocukları soruldu. O (a.s): “Allah onları yarattığında onların ne yapacağını bilendir” buyurdu.⁸⁰⁵ Dârimî rivayette geçen “Allah onların ne yapacağını bilendir” şeklindeki ifadeyle Allah'ın onları, yaratılmadan ve amel işlemeyen önceki bilgisine havale ettiğine dikkat çekmektedir.

Abdullah b. Amr (r.a.) şöyle nakletmektedir: “Rasûlullah iki kitapla aramıza geldi ve şöyle dedi: *Bunların ne olduğunu biliyor musunuz?* Hayır, dedik. Sağ elindekiyle ilgili olarak: *Bu âlemlerin Rabbinden gelmiş bir kitaptır. Onda cennetliklerin isimleri, babalarının isimleri, kabileleri vardır. Sonuncusuna kadar hepsi burada toplanmıştır. Bunlara ilave de yapılmaz eksiltme de.* Sol elindeki göstererek: *Bu kitapta da cehennemde olanların isimleri, babalarının isimleri ve kabileleri vardır. Sonuncusuna kadar hepsi burada toplanmıştır. Onlara artırma ve eksiltme yapılmaz.* Ashab şöyle dedi: Bu iş belli ise neden amel ediliyor? O (a.s.) şöyle buyurdu: *Siz doğruyu yapın ve ona yakınlaşın. Zira ne iş yapmış olursa olsun cennetliklerin sonu cennetlik iş yaparken cehennemliklerin sonu da cehennemliklerin ameliyle son bulur.* Sonra iki elini sıktı ve: *Rabbimiz kulları ile ilgili hükmünü bitirmiştir.* Sonra sağ elindeki fırlattı ve ‘*bir kısmı cennetlik*’ sol elindekileri fırlattı ‘*bir kısmı da cehennemlik*’ buyurdu.”⁸⁰⁶

Dârimî rivayette de ifade edildiği üzere Allah'ın insanları yaratmadan önce babalarının ve annelerinin onlara verdiği isimleri bir yazgıda belirlediğini, babaların bu isimleri değiştiremediklerini söylemektedir. Tıpkı bunun gibi İblis'in de Allah'ın hidayet verdiği kişileri saptıramayacağını ifade eder.

Abdullah b. Amr'dan; Rasûlullah (a.s.) şöyle buyurdu: “Allah birini yaratmak istediğinde görevli melek şöyle der: ‘Ey Rabbim, kadın mı erkek mi?’ Allah onun hakkında takdir buyurur sonra melek: ‘Ey Rabbim, şakî mi saîd mi?’ der. Allah

⁸⁰⁵ Dârimî, *er-Red*, s. 277. Ayrıca bk. Buhârî, “Cenâiz”, 91; “Kader”, 3; Müslim, “Kader”, 28.

⁸⁰⁶ Dârimî, *er-Red*, s. 282. Ayrıca bk. Ahmed, *el-Müsned*, XI, 123; Tirmizî, “Kader”, İbn Ebû Âsım, Ebû Bekir Ahmed b. Amr, *es-Sünne*, thk. Nasıruddîn el-Elbânî, Beyrut, 1400, I, 154; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, XIII, 14. Sıhhat değerlendirmesi üçüncü bölümdeki 32 nolu rivayette yapılmıştır.

bunu da takdir eder. Sonra onun iki gözünün arasına (alnına) yaşayacağı sıkıntılara varıncaya kadar karşılaşıacağı her şey yazılır.”⁸⁰⁷

Abdullah b. Mesud’dan rivayet edildiğine göre Rasûlullah (a.s.) şöyle buyurmuştur: “... *Ameli, eceli, rızkı, said veya şakiy olacağı yazılır, sonra ruh üfürülür.*”⁸⁰⁸

Ali (r.a.) şöyle anlatmaktadır: “Baki‘ kabristanında bir cenazede idik. Rasûlullah geldi. Oturdu, onunla oturduk. Yanında bir değnek vardı. Onu çevirdi, sonra yeri çizmeye başladı. Ve şöyle dedi: ‘*Sizden doğmuş olan hiçbir kimse yoktur ki, cennetteki veya cehennemdeki yeri, said veya şakiy olacağı belirlenmiş olmasın*’. Bir adam: ‘Ey Allahın Rasulü o zaman Rabbimizin yazgisına güvenerek ameli bırakalım mı? Nasılsa bizden iyilerden yazılanlar cennete, kötülerden yazılanlar cehenneme gidecekse’ dedi. Nebi (a.s.): ‘*Amellerinize devam edin. Cennet ehline cennetliklerin işleri, cehennem ehline de cehennemliklerin işleri kolaylaştırılacaktır*’ buyurdu ve Leyl sûresi 5-10. ayetleri okudu.”⁸⁰⁹

Ebû Hureyre (r.a.)’den nakledildiğine göre Nebi (a.s.) şöyle buyurdu: “*Âdem (a.s.), Musa (a.s.) ile karşılaştı. Musa dedi ki: ‘Sen Allah’ın eliyle yarattığı Âdem’sin. Sana ruhundan üfledi, seni cennete yerleştirdi, meleklerini sana secde ettirdi. Sonra sen yaptığın şu şeyi yaptın. Sen soyunu da cennetten çıkarttın.*’ Âdem: ‘Ey Musa! Sen Allah’ın peygamber olarak seçtiği, kendisiyle konuştuğu, kendisine dost kıldığı, Tevrat verdiği Musa’sın.’ Âdem: ‘Yaptığım bu işi yaratılmamdan kırk yıl önce yazdığı halde mi beni kınıyorsun ey Musa?’ Rasûlullah (a.s.) şöyle buyurdu: ‘Âdem, Musa’yı ikna etti. Âdem, Musa’yı ikna etti. Âdem, Musa’yı ikna etti.’”⁸¹⁰

Dârimî Cehmiyye’ye delil olarak gösterilebilecek daha pek çok haberin olduğunu fakat onların bu haberleri reddettiklerini belirtmektedir.⁸¹¹ Şayet bu haberleri inkâr etseler bile kıyamete inanıyorlarsa Allah’ın ezeli ilmini kabul

⁸⁰⁷ Dârimî, *er-Red*, s. 284. Ayrıca bk. İbn Ebû Âsım, *es-Sünne*, I, 82; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, XIV, 54; Ebû Ya‘lâ, *el-Müsned*, X, 154; Lâlekâî, *Şerhu usûli i’tikâdi ehli’s-sünne*, IV, 656; Heysemî, *Mecme‘u’z-zevâid*, VII, 193.

⁸⁰⁸ Dârimî, *er-Red*, s. 285; Buhârî, “Kader”, 1; Müslim, “Kader”, 1.

⁸⁰⁹ Dârimî, *er-Red*, s. 285-286. Ayrıca bk. Buhârî, “Cenâiz”, 81; Müslim, “Kader”, 6.

⁸¹⁰ Dârimî, *er-Red*, s. 303; Ayrıca bk. Buhârî, “Kader”, 11; Müslim, “Kader”, 13, 14, 15.

⁸¹¹ Dârimî, *er-Red*, s. 271.

ettiklerinin ortaya çıkacağını, kıyameti inkâr ediyorlarsa da bu durumda kâfir olacaklarını ifade eder.⁸¹² Çünkü kıyametle ilgili bilgiler, alametleriyle birlikte henüz gelmeden anlatılmaktadır. Dârimî'ye göre Allah'ın ezeli bilgisine inanmayan Cehmiyye bu durumda ya kıyameti inkâr ederek küfre düşecek veya inanıyorsa da Allah'ın ezeli bilgisini kabul etmek zorunda kalacaktır.

Dârimî Cehmiyye'ye "Allah mahlûkatı yaratmadan önce onların yaratıcısı olduğunu bilir miydi?" sorusunu yöneltir. "Hayır" derlerse Allah'ı inkâr etmiş olacaklarını, "Evet" derlerse Allah'ın geçmişteki ilmini kabul etmek zorunda kalacaklarını ifade eder.⁸¹³

Dârimî'nin naklettiği rivayetler incelendiğinde Allah'ın insanı yaratmadan önce onun için bir yazgı takdir ettiği, insanın bu yazgının gereği üzere yaşadığı, kimin saîd kimin şakî, kimin cennetlik kimin cehennemlik olduğunun ezelde takdir edildiği ve değişmeyeceği belirtilmektedir. Dârimî bu rivayetleri naklederek muhaliflerine Allah'ın ezelde, yaratılmışları yaratmadan önce onların ne yapacağı hakkında bir ilminin olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır.

Buhari insanların fâil, mefûl ve fiil konusunda ihtilaf ettiklerini belirtir. Kaderiyye'nin "Fiillerin tümü Allah'tan olmayıp beşerdendir" şeklinde bir görüşünün olduğunu, Cebriyenin fiillerin tümü Allah'tandır, iddiasında bulunduğunu, Cehmiyye'nin ise fiil ile meful ikisi birdir, dolayısıyla bunlar mahlûktur, dediğini aktarır.⁸¹⁴

Dârimî Cehmiyye'nin Allah'ın ilmi hususundaki iddialarının Mu'tezile'nin görüşleri ile örtüştüğünü, Allah'ın ilmiyle ilgili görüşleri olmasa zaten bu iki mezhebin de yok olacağını belirtmektedir.⁸¹⁵ Bu ifadeden Cehmiyye'nin Allah'ın ilmi hususunda Mu'tezile gibi düşündüğü ortaya çıkmaktadır. Tüm bunlarla birlikte Buhari'nin ifade ettiği gibi Cehmiyye'nin, fiil ile mefulün bir olması ve bunların da mahlûk olması şeklinde özetlediği düşüncesini, insanın kendi fiilinin yaratıcısı olduğu şeklinde anlamak yanlış olmaz.

⁸¹² Dârimî, *er-Red*, s. 287.

⁸¹³ Dârimî, *er-Red*, s. 288.

⁸¹⁴ Buhari, *Halk*, II, 299-300.

⁸¹⁵ Dârimî, *er-Red*, s. 266.

Cehmiyye'ye birçok tarih kaynağında Cebriye de denildiğini daha önce belirtmiştik. Fakat tüm bu nakillerden ortaya çıkan şudur ki Cehmiyye'nin cebr görüşünü benimsemiş olması mümkün değildir. Hatta Dârimî'nin getirdiği deliller ve bu delilleri yorumlama şekli göz önüne alındığında Dârimî'nin cebre daha yakın olduğu söylenebilir.

Allah'ın ilmi meselesini ele alan Dârimî, Cehmiyye'nin bu meselede kendilerine delil gösterdiği ayetleri vermiş fakat onların delil olarak kullandığı hadislerden bahsetmemiştir. Cehmiyye'nin ya bu mesele ile ilgili hadislerden bir dayanağı yoktur veya varsa da nakledilmemiştir.

Cehmiyye'nin Allah'ın ilmi meselesini Mu'tezile gibi Allah'ın adaleti bağlamında ele aldığını düşünüyoruz. Yani onların ezelde daha yaratılış olmadan bir kişinin yapacağı şeylerin belli olmasının, Allah'ın adaleti ve insanın iradesine aykırı olduğunu düşünmeleri muhtemeldir. Aslında hadisçiler ile Cehmiyye arasında tartışılan bu mesele, tarih boyunca eskimeyen, insanın kaderini ne kadar çizebileceğine dair olan tartışmadır.

İbn Kuteybe konuyla ilgili görüşünü eserinde şöyle özetlemektedir:

Allah'ın insanları üstünlük hususunda –fi't-tefdîl- farklı sınıflara ayırdığını görürsün. Bir kısmını güzel arazilere yerleştirmiş; onların yüzlerini güzel, tenlerini beyaz kılmış; dillerini hikmetle, akıllarını ilimle süslemiş; onlara hizmetçiler, nimetler, çeşit çeşit ikramlar, güzel içecekler ve temiz yiyecekler bahşetmiş; her türlü meyveden tattırmış; akıl ve anlama kabiliyetinden bol bol ihsan etmiş ve kendilerine peygamberler göndermiştir. Bir kısmını da yeryüzünün çorak arazilerine yerleştirmiş; zelil, çıplak, görünüşlerini çirkin ve renklerini siyah kılmış; onlara içecek olarak tuzlu şeyler, yiyecek olarak da böcek ve otlar vermiş; onları akıldan nasipleri olmayan, peygamberlerden uzak, hayvan gibi belki daha da aşağı kılmıştır. Tıpkı cehenneme taş ve yakıt olan zenciler, kara tenli insanlar, Arap olmayan yabancılar, Ye'cûc ve Me'cûc gibi... Bu insanların başkalarına verilip de kendilerine verilmeyenlerle ilgili Allah'a itiraz etme hakları var mı? Hayır, hiç kimsenin buna hakkı yok. O dilediğini yapandır.⁸¹⁶

Bu ifadelerden sonra İbn Kuteybe Allah'ın âdil olduğunu, onun vermesinin de almasının da adaletinden olduğunu, kiminin kalbine muhabbetini koyarak onda

⁸¹⁶ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s. 18.

itaati gerçekleştirdiğini, kimisine de sevgisini bahşetmeyeceğini ve hakkındaki - itaatsizliğe dair- hükmünü gerçekleştireceğini söyler.⁸¹⁷

İbn Kuteybe'nin Allah'ın dilediğine nimet vermesi ile ilgili anlatımları cebrî kader görüşünü hatırlatmaktadır. Dünyada iken verilen nimetler imtihanın bir parçası olarak anlaşılabilir fakat Allah'ın hiçbir imkân, peygamber ve akıl nimeti vermediği kişilerin cehenneme yakıt olmaları ve bunu sırf bir yazgının sonucu olarak açıklaması tatmin edici görünmemektedir. Tam da bu noktada Allah'ın adaleti meselesi gündeme gelmektedir. Belki de Mu'tezile'nin ve Cehmiyye'nin itiraz ettiği nokta da burasıdır.

Netice itibariyle kader meselesi anlaşılması zor bir meseledir. Ve bu konunun bir yönü Allah'ın zatı ve sıfatları meselesinde olduğu gibi hep anlaşılabilir olarak kalacaktır. Fakat Allah'ın ezeli ilmini tamamen iptal eden yaklaşımın da insanın iradesini ve çalışmasını yok sayan yaklaşımın da İslam'ın anlayışına tam olarak uygun olmadığı bir gerçektir. Kur'ân'da her iki yaklaşıma da cevap veren birçok ayet bulunmaktadır.

5. RÜ'YETULLAH

Ru'yet lügatte “görmek” anlamına gelmektedir. Terim olarak ise mü'minlerin Allah Teâlâ'yı âhirette görmeleri manasında kullanılmaktadır.⁸¹⁸ Dünyada iken Allah'ın görülemeyeceği ehl-i hadîs tarafından da kabul edilen bir durumdur. Cehmiyye Allah'ın yalnızca dünyada değil, âhirette de görülmesinin imkânsız olduğunu savunmaktadır. Onlar Allah'ın görülebilir olması için tanımlanılabilen ve bilinebilen bir şey olmasının zaruri olduğunu, görme işlemi için yansımanın gerekli olduğunu ve tüm bunların Allah için söz konusu olamayacağını söylemektedirler.⁸¹⁹ Buna ilaveten Allah'ın görülebileceğini söylemenin onun için bir sınır, bir had

⁸¹⁷ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s. 19.

⁸¹⁸ Yeşilyurt, Temel, “Rü'yetullah”, *DİA*, XXXV, 311.

⁸¹⁹ Ahmed, *er-Red*, s. 259.

çizmek anlamına geleceği, bu durumun onu mahlûkâta benzetmek olacağı, bunu iddia edenin ise kâfir olacağı düşüncesindedirler.⁸²⁰

Ahmed b. Hanbel bu itiraza *أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ* (*O gün bazı yüzler Rablerine bakıp parlayacaktır*)⁸²¹ ayeti ile cevap vermektedir. Ayette geçen bazı yüzlerin Allah Teâlâ'ya bakacağı ifadesini Cehmiyye, “Rablerinin vereceği sevaba bakacaklardır” şeklinde yorumlamaktadır. Bu yorumlarına delil olarak *أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ* (*Rabbini görmedin mi, gölgeyi nasıl uzattı*)⁸²² ayetini getirmektedirler. Nasıl ki bu ayette Allah değil, onun fiili kastediliyorsa bir önceki ayette de Allah Teâlâ'nın yüzü değil, onun vereceği sevap kastedilmektedir. Yani Cehmiyye'ye göre ayetteki *nazar* ifadesini *intizar* (beklemek) olarak anlamak gerekir. Ahmed b. Hanbel ise ayetteki kelimenin hem *nazar* hem *intizar* anlamının olduğunu ifade etmektedir.⁸²³

İbn Kuteybe Cehmiyye'nin *نَاطِرَةٌ* ayetindeki *نَاطِرَةٌ* kelimesine *مُنْتَظَرٌ* manası verdiğini nakletmektedir. Bu görüşlerine delil olarak *أَنْظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ* (*Bize bakın -bizi bekleyin- nûrunuzdan biraz ışık alalım*) ayetini⁸²⁴ örnek göstermektedirler. Ayette geçen *أَنْظُرُونَا* ifadesinin *intizar* manasında olduğunu yani *bizi bekleyin* anlamına geldiğini söylerler. İbn Kuteybe *نَظَرَ* fiilinin *إِنْتَظَرَ* (beklemek) anlamına da geldiğini, fakat *إِلَى* harf-i cerri ile kullanıldığında *إِنْتَظَرَ* manasından bahsedilemeyeceğini, bunun “göz ile bakmak” anlamına geleceğini söyler.⁸²⁵

Cehmiyye'nin Allah'ın âhirette de görülemeyeceği konusunda getirdikleri başka bir delil *لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ* (*Gözler onu idrak edemez ama o gözleri idrak eder*)⁸²⁶ ayetidir. Ahmed b. Hanbel onlara “Allah Rasûlü (a.s.) bu ayeti bilmiyor muydu da “*Siz Rabbinizi dolunayı gördüğünüz gibi göreceksiniz*” buyurdu, yine Musa (a.s.) bu durumu bilmiyor muydu da Allah'ı görmek için ona ricada

⁸²⁰ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s. 26.

⁸²¹ Kıyâme, 75/22-23.

⁸²² Furkân, 25/45.

⁸²³ Ahmed, *er-Red*, s. 260.

⁸²⁴ Hadîd, 57/13.

⁸²⁵ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s. 25.

⁸²⁶ En'âm, 6/103.

bulundu” sorularını sorar. Zira Musa (a.s.) Allah Teâlâ’yı görmek istemiş, Allah azze ve celle de beni göremezsin dememiştir. Bunlara ilaveten “*Hayır; gerçekten onlar, o gün Rablerini görmekten mahrum bırakılacaklardır*”⁸²⁷ ayetindeki, kâfirlerin âhirette Allah’ı göremeyeceği ifadesinin, zımnen mü’minlerin görebileceği şeklinde anlaşılacağını söyler.⁸²⁸ Dârimî bu ayetin kâfirlerin Rahmân’a bakamayacaklarının ve ona sadece cennet ehlinin bakabileceğinin delili olduğunu ifade etmektedir.⁸²⁹

İbn Kuteybe de Ahmed b. Hanbel gibi Cehmiyye’nin delil göstermiş olduğu “*Gözler onu idrak edemez, ama o gözleri idrak eder*” ayeti ile Musa (a.s.)’nın Allah Teâlâ’yı görmek istemesine dair ayeti⁸³⁰ ele alır. Fakat ona göre ayetlerdeki ifadeler Allah’ın dünyadayken görülemeyeceğine işaret etmekte, âhireti kapsamamaktadır. Musa (a.s.)’nın görmek istemesinin aslında zımnen Allah’ın görülebileceğine işaret olduğunu, Cehmiyye’nin iddia ettiği gibi Allah’ın sıfatları gereği görülemez olmasını bir peygamberin bilmemesinin mümkün olmadığını ifade eder. Musa (a.s.)’nın Allah’ın sıfatlarıyla alakalı böyle bir durumu bilmemesinin küfre düşeceği anlamına geleceğini, bunun ise mümkün olmadığını söyler.⁸³¹ İbn Kuteybe ayetteki *tecellî* kelimesinin *zuhûr* (ortaya çıkma) anlamına geldiğini ve Allah’ın dünyada görülemeyeceğini ifade etmektedir.⁸³²

Allah’ın âhirette görülmesi ile ilgili ilim ehlinin sıhhatinde müttetik olduğu birçok hadisin bulunduğunu belirten Ahmed b. Hanbel, Sabit el-Bunâni’nin Abdurrahmân b. Ebi Leyla vasıtasıyla rivayet ettiği şu hadisi nakletmektedir: “*Cennet ehli cennette karar kıldığı zaman bir münadi: Ey cennet ehli! Allah azze ve*

⁸²⁷ Mutaffîfîn, 83/15.

⁸²⁸ Ahmed, *er-Red*, s. 264.

⁸²⁹ Dârimî, *er-Red*, s. 199-201.

⁸³⁰ “*Musa belirlediğimiz yere gelip de Rabbi onunla konuşunca: ‘Rabbim bana kendini göster de sana bakayım’ dedi. O: ‘Beni asla göremezsin fakat şu dağa bak. Eğer o yerinde durabilirse beni göreceksin’ dedi. Rabbi dağa tecellî edince onu paramparça yapıverdi. Musa baygın düştü. Ayılınca: ‘Seni tüm eksikliklerden tenzîh ederim. Tevbe ettim ve inananların ilkiyim’ dedi.” A’râf, 7/143.*

⁸³¹ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, 26-27.

⁸³² İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, 27.

celle kendisini ziyaret etmenize müsaade etti” diye seslenecek. Bunun üzerine perde kalkacak ve kendisinden başka ilah olmayan Allah’a bakacaklar.”⁸³³

Dârimî Allah’ın âhirette görülmesi ile ilgili ayetlerin dışında birçok hadis olduğunu belirtir. Bunlardan bir kaçına yer vereceğiz:

Rasûlullah şöyle buyurdu: “*Bir baba kendi çocuğunu kabul etmezse Rahman kendini ona göstermeyecek ve onu gelmiş geçmiş herkesin önünde rezil edecektir.*”⁸³⁴

Dârimî bu rivayetin Allah Teâlâ’yı herkesin göremeyeceğinin ve onun bazı kişilerden kendini gizleyeceğinin işareti olduğunu söyler.⁸³⁵

Ebû Said el-Hudrî (r.a.), Nebî (a.s.)’ye: “Ya Rasûlallah! Rabbimizi kıyamet günü görecek miyiz?” diye sordu. Rasûlullah: “*Güneşi bulutsuz, açık bir havada görmek için izdiham oluşturuyor musunuz?*” buyurdu. Biz: “Hayır” dedik. “*Peki, ayı bulutsuz açık bir havada görmek için izdiham oluşturuyor musunuz?*” buyurdu. Biz: “Hayır” dedik. Nebî (a.s.): “*İşte bu şekilde birbirinizi sıkıştırmadan güneşi ve ayı gördüğünüz gibi kıyamet günü O’nu da göreceksiniz*” buyurdu.⁸³⁶

Dârimî bu hadise hiçbir te’vilcinin yapacak bir şeyinin olmadığını, yani *ru’yet* manasının çok açık ve net olduğunu belirtir.⁸³⁷ Hadis Ebû Razîn Ukaylî, Ebû Hureyre, Ebû Saîd el-Hudrî, Cerîr gibi ravilerden aktarılan, farklı tarikleri de olan bir rivayettir. *Rü’yetullahı* açık bir şekilde anlattığı için *rü’yetullah* rivayeti de denilmektedir. Buhârî, Vekî’in “Cerîr’den rivayet edilen *-ru’yet-* hadisini yalanlayan Cehmî’dir, o kimseden sakının” sözünü aktarmaktadır.⁸³⁸

⁸³³ Ahmed, *er-Red*, s. 259-264. Ayrıca bk. Ahmed, *el-Müsned*, XXXI, 265; Müslim, “İmân”, 297; İbn Mâce, “Mukaddime”, 13; Tirmizî, “Sıfetu’l-cenne”, 16.

⁸³⁴ Dârimî, *er-Red*, s. 200. Ayrıca bk. Ebû Dâvûd, “Talâk”, 30; Nesâî, “Talâk”, 47; İbn Mâce, “Ferâiz”, 13; Dârimî, “Nikâh”, 42; İbn Hibbân, *es-Sahih*, IX, 418; Hâkim en-Nisâbü’rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *el-Müstedrek ale’s-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, I-IV, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût, 1990, II, 220; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, VII, 662. Sıhhat değerlendirilmesi üçüncü bölümde 35 nolu rivayette yapılmıştır.

⁸³⁵ Dârimî, *er-Red*, s. 201.

⁸³⁶ Dârimî, *er-Red*, s. 208. Ayrıca bk. Buhârî, “Tevhîd”, 24; Müslim, “İmân”, 299; “Zühd”, 16.

⁸³⁷ Dârimî, *er-Red*, s. 201.

⁸³⁸ Buhârî, *Halk*, II, 23.

Ubade b. Samit'ten nakledildiğine göre Rasûlullah (a.s.) şöyle buyurdu: “Siz Rabbinizi ölünceye kadar göremeyeceksiniz.”⁸³⁹

Ebû Mûsa (r.a.) Rasûlullah (a.s.) bize dört cümle öğretti, demiştir: “Allah uyumaz ve uyumak O’na olmaz. Teraziyi indirir ve kaldırır. Gece ibadeti gündüzden önce ona yükselir. Gündüz yapılan ibadet de geceden önce ona yükselir. Onun hicâbı (perdesi) nûrdur, açacak olsa vechinin nûru, gören her şeyi yakar.”⁸⁴⁰

Dârimî, bu hadislerin dışında *لِلَّذِينَ أَحْسَنَ الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ* (Güzel işler yapanlara daha güzeli ve bir de fazlası vardır) ayetindeki⁸⁴¹ *وزيادة* (fazlası) ifadesinin “Allah’ın yüzüne bakmak” olarak anlaşıldığını aktarmaktadır.⁸⁴² Tüm bu delillerin, *rü’yetullahın* hakikat olduğuna işaret ettiğini belirtir. Muattıladan bazı kimselerle bu mesele hakkında konuştuğunu, onlardan bir kısmının *rü’yetullahı* delalet eden hadisleri te’vil ettiğini, bir kısmının ise reddettiğini belirtmektedir.

Cehmiyye âhirette *ru’yetin* olmayacağına dair Ebû Zer’den nakledilen Rasûlullah’ın “*Bir nûr, O’nu nasıl göreyim?*” hadisini delil olarak getirmektedirler.⁸⁴³

Cehmiyye’nin başka bir delili Âişe (r.a.)’nin şu sözüdür: “Kim ‘Muhammed Rabbini gördü’ derse Allah’a büyük bir iftira etmiş olur.” Hz. Âişe bunu söyledikten sonra *لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ* (Gözler onu idrak edemez fakat o gözleri idrak eder. O, latiftir, habîrdir)⁸⁴⁴ ayetini okumuştur.⁸⁴⁵

Dârimî Cehmiyye’nin delil olarak kullandığı hadislerde kastedilen *ru’yetin*, dünyadaki *ru’yet* olduğunu; âhireti kapsamadığını belirtmektedir. Zaten Allah Teâlâ dünyada iken kullarına görünseydi, gayba imanın ve imtihanın anlamsız hale

⁸³⁹ Dârimî, *er-Red*, s. 211; ayrıca bk. Ahmed, *el-Müsned*, XXXVII, 423; Bezzâr, *el-Müsned*, VII, 129; Nesâî, “Nuût”, 56; Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *Müsnedü’ş-Şâmiyyîn*, I-IV, thk. Hamdî b. Abdülmecîd, Beyrut, 1405/1984, II, 185; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, V, 157.

⁸⁴⁰ Dârimî, *Nakz*, II, 711. Ayrıca bk. Ahmed, *el-Müsned*, XXXII, 296, 357, 405; Müslim, “Îmân”, 293; İbn Mâce, “Mukaddime”, 13; İbn Huzeyme, *et-Tevhîd*, I, 45-49; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, I, 499.

⁸⁴¹ Yûnus, 10/26.

⁸⁴² Dârimî, *er-Red*, s. 219-222; a.mlf., *Nakz*, II, 707-720.

⁸⁴³ Dârimî, *er-Red*, s. 229. Ayrıca bk. Ahmed, *el-Müsned*, XXXV, 241; Müslim, “Îmân”, 291, 292; Tirmizî, “Tefsîr”, 53; Bezzâr, *el-Müsned*, IX, 346; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, I, 255.

⁸⁴⁴ En’âm, 6/103.

⁸⁴⁵ Dârimî, *er-Red*, s. 230.

geleceğini, peygamberlere ve kitaplara ihtiyacın kalmayacağını, zira bu durumda hiç kimsenin isyan etmeyeceğini söylemektedir. Bu yüzden Allah dünyada mahlukattan gizlenmiştir.⁸⁴⁶

Cehmiyye Allah Teâlâ'nın Mûsâ (a.s.)'ya “*Sen beni göremezsın. Fakat şu dağa bak...*” ayetinin *ru'yetin* mümkün olmadığına delil olduğunu söylemektedir. Dârimî bu ayette Mûsâ (a.s.)'nın Allah'ı dünya gözü ile göremeyeceğinin anlatıldığını, âhirette gözlerin ve kulakların Allah'ın nurunu algılayabilecek bir kudrette yeniden yaratılacağını ve *ru'yetin* bu şekilde gerçekleşeceğini belirtir.⁸⁴⁷

Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Dârimî, İbn Kuteybe ve Cehmiyye dünyada iken Allah'ın görülemeyeceği hususunda ittifak etmektedirler. Fakat âhiretteki *ru'yetle* ilgili farklı düşünmektedirler. Cehmiyye Allah'ın sıfatları ile ilgili düşüncelerinin bir yansıması olarak Allah'ın zatı gereği, görülmesinin ve algılanmasının mümkün olmadığını iddia etmektedir. Ehl-i hadîs ise âhirette Allah'ın herkes tarafından görülmesinin mümkün olmayacağına, Allah'ın sadece cennetliklere kendini göstereceğine inanmaktadır. Dârimî'nin ifadesine göre Cehmiyye te'vil edemediği rivayetleri inkâr etme yoluna gitmektedir. Her iki taraf da çoğunlukla aynı ayetleri kendi görüşlerine delil olarak göstermekte fakat farklı izahlar getirmektedirler. Kendilerine bazen farklı bazen aynı hadislerden deliller getiren taraflar, hadisleri de kendi anlayışlarına göre yorumlamaktadırlar.

6. DİĞER KONULAR

Cehmiyye'nin görüşleri daha çok Allah'ın zatı, sıfatları, *halku'l-Kur'ân* ve *rü'yetullah* üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bununla birlikte cennet ve cehennemin ebediliği ile iman meselesine de bazı kaynaklarda çok az da olsa temas edilmiştir.

⁸⁴⁶ Dârimî, *er-Red*, s. 231-232.

⁸⁴⁷ Dârimî, *er-Red*, s. 232-233.

6.1. İmanın Mahiyeti Meselesi

Cehmiyye'nin temel görüşlerinden biri olarak aktarılan iman meselesi ile ilgili sadece Buhârî, İbn Kuteybe ve Siczî'nin çok kısa bilgiler verdiğini görmekteyiz. Buhârî, eserinde Veki'in Cehmiyye ile ilgili bir değerlendirmesini nakletmektedir. Veki', Cehmiyye'yi Mürcienin ortaya çıkardığını, Bişr el-Merîsî'nin Cehmî, Cehmiyye'nin de kâfir olduğunu belirtmektedir. Daha sonra Cehmiyye'nin imanın ma'rifet olduğunu iddia ettiklerini, bu iddianın da küfür olduğunu ifade etmekte; bu hususta daha fazla bilgi vermemektedir.⁸⁴⁸ Siczî de Cehm b. Safvân'ın imanın aslının marifet olduğuna dair görüşünü nakleder.⁸⁴⁹

Başka kaynaklarda da Cehmiyye'nin bu görüşü nakledilmiştir. Onlar, imanın Allah'ı bilmek, küfrün ise onu bilmemek olduğunu söylemektedirler.⁸⁵⁰ Onlara göre insanda Allah, peygamber ve ondan sadır olan haberler konusunda kesin bir ma'rifet yani bilgi oluşması imandır. Dil ile ikrar ve amel, iman değildir; dolayısıyla dil ile inkâr da kişiyi küfre götürmez. Çünkü ma'rifet inkâr etmek ile yok olacak bir şey değildir. Onlara göre imanda artma ve eksilme de olmaz. Bu sebeple iman edenler arasında iman mertebeleri açısından bir farklılıktan söz edilemez. İnkâr ise Allah'ı bilmemektir.⁸⁵¹

6.2. Cennet ve Cehennem Ebedîliği Meselesi

Cehmiyye yaratılmışlar yaratılmadan önce hiçbir şeyin olmadığını yalnızca Allah azze ve cellenin bulunduğunu söylemektedir. Onlar, sonrasında da yer, gök, cennet, cehennem, sevâb, ikâb, arş veya kûrsî de dâhil olmak üzere Allah'tan başka hiç bir şeyin kalmayacağını, çünkü هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ (O evveldir ve âhirdir)⁸⁵² ayetinin

⁸⁴⁸ Buhârî, *Halk*, II, 29-30.

⁸⁴⁹ Siczî, *Risâle*, s. 179.

⁸⁵⁰ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firâk*, s. 161; Eş'arî, *Makâlât*, s. 141, 279.

⁸⁵¹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 132; İbn Teymiyye, *Telbîs*, V, 343-344.

⁸⁵² Hadîd, 57/3.

bunu gerektirdiğini iddia ederler. Ahmed b. Hanbel, Cehmiyye'nin bu görüşleriyle birçok kişiyi saptırdığını söyler.⁸⁵³

Ahmed b. Hanbel Cehmiyye'nin bu iddiasına Kur'ân-ı Kerîm'den ayetlerle cevap vermektedir. Ayetlerde Allah Teâlâ cennet ehlinin ve cennetin ebedi olduğuna dair haberler vermektedir:

Cennetle ilgili Tevbe sûresinde *لَهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُّقِيمٌ* (Onlar için tükenmez nimetler vardır)⁸⁵⁴, Nisâ sûresinde *خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا* (Orada ebedi kalacaklardır)⁸⁵⁵, Ra'd sûresinde *وَمَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِينَ* (Onların yiyecekleri daimidir)⁸⁵⁶, Hicr sûresinde *وَأَنَّ الْأَخْرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ* (Onlar oradan çıkarılacak değillerdir)⁸⁵⁷, Mü'min sûresinde *وَإِنَّ الْأَخْرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ* (Ahiret ise işte orası karar kılınacak asıl yurttur)⁸⁵⁸, Kehf sûresinde *مَّاكِثِينَ فِيهَا أَبَدًا* (Orada ebedi kalacaklardır)⁸⁵⁹ ifadeleri kullanılmaktadır.

Benzer ayetler cehennemle ilgili de bulunmaktadır. Fâtır sûresinde *لَا يُفْضَىٰ* *وَنَادُوا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَا كُنْتُمْ مَّاكِثِينَ* (Onların ölümüne hükmedilmez ki ölsünler)⁸⁶⁰, Zuhruf sûresinde *وَنَادُوا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَا كُنْتُمْ مَّاكِثِينَ* (Onlar: "Ey Mâlik Rabbin bizi öldürsün" derler. Malik onlara: "Siz orada böyle kalacaksınız" der)⁸⁶¹, Beyyine sûresinde *خَالِدِينَ فِيهَا* *أُولَٰئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ* (Orada -ateşte- ebedi olarak kalacaklardır. Onlar yaratılmışların en kötüleridir)⁸⁶² şeklinde ayetler mevcuttur.

Ahmed b. Hanbel cennet ve cehennem ebedi olduğuna ve yok olmayacağına dair ayetleri sıraladıktan sonra yer ve göğün ebedi olmadığını, yok olacağını zira orada yaşayanların cennete veya cehenneme gideceğini belirtir.⁸⁶³

Cehmiyye *كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ* (Onun zâtı hariç her şey yok olacaktır)⁸⁶⁴ ve *كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ* (Yeryüzündeki her şey fânîdir)⁸⁶⁵, ayetlerini Allah'tan başka hiçbir şeyin

⁸⁵³ Ahmed, *er-Red*, s. 325.

⁸⁵⁴ Tevbe, 9/21.

⁸⁵⁵ Nisâ, 4/57.

⁸⁵⁶ Ra'd, 13/35.

⁸⁵⁷ Hicr, 15/48.

⁸⁵⁸ Mü'min, 40/39.

⁸⁵⁹ Kehf, 18/3.

⁸⁶⁰ Fâtır, 35/36.

⁸⁶¹ Zuhruf, 43/77.

⁸⁶² Beyyine, 98/6.

⁸⁶³ Ahmed, *er-Red*, s. 327.

ebedi olamayacağına dair düşüncelerine delil olarak göstermektedirler. Ahmed b. Hanbel bu ayetlerin tefsiri ile ilgili meleklerin yer ehli ölünce kendilerinin bâkî kalmayı ümit ettiklerini, bunun üzerine Allah Teâlâ yer ehlinin ve gök ehlinin öleceğini, sadece onun *vech*inin diri olduğunu ve ölmeyeceğini haber veren *كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ* bilgisini gönderince meleklerin de böylece ölüm hususunda ikna olduğu bilgisini aktarır.⁸⁶⁶

“O’nun zatı hariç her şey yok olacaktır” ayeti ile “Yeryüzündeki her şey fânîdir” ayeti hakkında başka bir açıklama yapmayan Ahmed b. Hanbel’in bu izahı yetersiz kalmaktadır. Zira Cehmiyye meleklerin de fena bulacağını zaten kabul etmektedir. Onlar Allah’ın dışında bir ebedînin olmayacağını ileri sürmektedirler. Bu ayetler ile daha önce yer verilen cennet ve cehennemliklerin ebediliğini ifade eden ayetler tam olarak telif edilememiş gibi görünmektedir.

Buhârî Hârice b. Mus‘ab (ö. 168)’dan Cehmiyye’nin cennetin ebedî olmadığı, yok olacağı şeklindeki düşüncesini aktarmaktadır. Hârice b. Mus‘ab, bunu söyleyenin kâfir olduğunu ve bu husustaki ayetleri inkâr ettiğini belirtmektedir.⁸⁶⁷ Hârice b. Mus‘ab’ın Cehmiyye’nin görüşüne karşı delil olarak gösterdiği ayetler şunlardır:

إِنَّ هَذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُ مِنْ نَفَادٍ (İşte bu bizim verdiğimiz rızıktır. Ona asla tükenme yoktur)⁸⁶⁸

لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ (Tükenmeyen ve yasaklanmayan meyveler arasındadırlar)⁸⁶⁹

وَأَمَّا الَّذِينَ سَعَدُوا فِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرٍ مَجْدُودٍ (Saidlere gelince onlar gökler ve yerler durdukça içinde ebedî kalmak üzere

⁸⁶⁴ Kasas, 28/88.

⁸⁶⁵ Rahmân, 55/26.

⁸⁶⁶ Ahmed, *er-Red*, s. 328. Ayetin bu şekilde tefsirine dair hadis kaynaklarında herhangi bir rivayete ulaşamadık. Fakat bazı tefsir kitaplarında bu bilgi aktarılmaktadır. (Bk. Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi‘ li ahkâmi‘l-Kur‘ân*, XVII, 165; Süyûtî, *ed-Dürrü‘l-mensûr fi‘t-tefsîri bi‘l-me’sûr*, VI, 447).

⁸⁶⁷ Buhârî, *Halk*, II, 20-21.

⁸⁶⁸ Sâd, 38/54.

⁸⁶⁹ Vâkıa, 56/33.

cennettedirler. Ancak Rabbinin dilemesi başka. Bu onlara ardı kesilmez bir lütuf olarak verilmiştir.)⁸⁷⁰

Cennet ve cehennem ebediliği meselesi sadece Ahmed b. Hanbel ve Buhârî'nin eserinde yer almaktadır. Bu eserlerde de muhaliflerine çoğunlukla ayetlerle cevap vermişler, hadislerden delil getirmemişlerdir.

7. DEĞERLENDİRME

Reddiyelere bakıldığında müelliflerin Selef akîdesini takip ettikleri ve eserlerini ehl-i hadîsin yöntemi üzere telif ettikleri görülmektedir. Kitaplarında önce ayet ve hadisler, sonrasında sahâbî sözleri, Selef'ten nakiller ve Arap dilinden örnekler sunulur. Mümkün olduğunca te'vil ve tefsirden kaçmaya çalışılır. Az da olsa te'vil ve tefsir yaptıkları yerler de mevcuttur.

Reddiyelerin tamamında Cehmiyye ve bu görüşe sahip kişilerle ilgili belirsiz bir durum mevcuttur. Neredeyse hepsinin kimlikleri belirsizdir. Onlardan nakledilen görüşler anonimdir ve hangi kaynaktan alındıkları belirsizdir. Cehmiyye'nin görüşleri ve delilleri daha kısa ve öz verilmiş, buna karşın müellifler kendi görüşlerini ve delillerini uzunca izah etmişlerdir. Bunların sebebi müelliflerin eserlerinde belirttikleri üzere Cehmiyye'nin görüşlerinin yayılmasına mani olmak ve onların fikirlerinin "ilim sahibi olmayan halk"ın kafasını karıştırmaya engel olmaktır. Cehmiyye ekolüne mensup hiçbir müellifin eserinin günümüze ulaşmamış olması bu endişenin bir göstergesi olmalıdır.

Cehmiyye'ye reddiye yazan müelliflerin eserlerinde *halku'l-Kur'ân* meselesi başta olmak üzere Allah'ın kelâmı, Allah'ın eli, gözü, yüzü gibi haberî sıfatlar, *arş*, *istivâ*, *nüzûl*, Allah'ın nerede olduğu, *rü'yetullah* ve Allah'ın ilmi meseleleri işlenmiştir. Buradan hareketle Cehmiyye'nin bu konularda fikir beyan ettiği söylenebilir. Tüm reddiyelerde aynı konular işlenmemiş, bazıları tek bir konuyu ele alırken, bazıları birçok konuyu incelemiştir.

⁸⁷⁰ Hûd, 11/108.

Dârimî müellifler içerisinde Cehmiyye'nin görüşleri ile ilgili en geniş ve kapsamlı izahları yapan müelliftir. Özellikle *Nakz* isimli eseri gerek muhaliflerinin görüşlerini nakletme hususunda gerek kendi açıklamaları hususunda en zengin kaynaktır. Müelliflerin genelinin muhaliflerine karşı kullandıkları üslûbun çok sert olduğu görülmektedir.

Müelliflerin tümünü tek bir grupta değerlendirmek doğru olmaz. Ahmed b. Hanbel, Buhârî ve İbn Kuteybe'nin reddiyelerindeki muhteva göz önüne alındığında onların Allah'ın sıfatlarıyla alakalı ifadelerinin daha mutedil olduğu görülürken, Dârimî ve Ebû Abdillâh İbn Mende'nin teşbih ve tescimi andıran izahları dikkat çekmektedir.

Kitaplarda tarafların naslara yaklaşımdaki farklarından kaynaklanan görüş ayrılıkları dikkat çekmekte; aynı nassı her iki taraf da kendi görüşüne delil olarak kullanabilmektedir. Kanaatimizce tarafların uzlaşamaması ve farklı anlayışta olmalarının sebeplerinden biri de tartışma konusunun Allah'ın isimleri ve sıfatları olmasıdır. Zira yaratılanların kendilerini yaratıcıyı tarif etmeleri, onu hakkıyla anlamaları ve kuşatmaları imkânsızdır. İnsanın bu ağır yük altına girdiğinde kullandığı malzemenin akıl ve dil olduğu görülmektedir. O, aklıyla keşfetmek, diliyle de keşfetmeye çalıştığını ifade etmek istemektedir. Fakat ne aklın ne de dilin imkânları bu iş için yeterli değildir. Söz konusu olan mesele Allah'ın isimleri ve sıfatları olduğunda dilin kalıplarının darlığı ve kelimelerin yetersizliği ortadadır.

Kur'ân'da Allah Teâlâ kendisini tanıtırken nefyî ve isbatî olmak üzere iki tür ifade kullanmaktadır. Nefy ederken selb yöntemi yani olumsuzlama yöntemi kullanılır. Onun hiç kimseye muhtaç olmaması, hiçbir şeye benzememesi gibi. Buna tenzîh de diyebiliriz. Fakat sadece bununla kalmaz, yer yer de semî' olması, basîr olması gibi isimleriyle de isbatî bir yöntem kullanır. Sadece selbi sıfatlar varmış gibi düşünülürse tenzîhte aşırıya gidilir ve var olan bir şey kalmayınca kadar O her şeyden tenzîh edilir. Aslında gördüğümüz kadarıyla ehl-i hadîs Cehmiyye'yi bu yönüyle eleştirmektedir. “Öyle bir tenzîh ettiniz ki geriye yokluktan başka bir şey kalmadı” ifadesi bunun bir göstergesidir.

Sadece isbata dair ifadeler dikkate alındığında ise bu iş kişiyi önce teşbîhe, ardından teccsîme götürmektedir. Özellikle haberî sıfatlar denen *ayn*, *vech*, *isba'* gibi sıfatlar tenzîhle birlikte anlaşılmadığında, Allah'ın dilerse bir sivrisineğin kanadına oturabileceği, minarenin tepesinde olanın yerde olana göre Allah'a daha yakın olduğu gibi görüşler söz konusu olabilmektedir. Cehmiyye'nin de ehl-i hadîse eleştirisi bu yönde olmaktadır. Aşırı tenzîh ve aşırı teşbîh tevhidin sınırlarını zorlamaktadır. Tevhid aslında ikisinin ortasında durabilmeyi gerektirmektedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
DELİL OLARAK KULLANILAN BAZI
RİVAYETLERİN İNCELENMESİ

Hicri ilk yüzyıllardan itibaren Allah Teâlâ'ya nispet edilen haberî sıfatların nasıl anlaşılacağı meselesi, hadisçiler ve kalamcılar arasında tartışma mevzusu olmuştur. Cehmiyye'ye reddiye literatüründe tartışılan ana meselelerin Allah'a uzuv ve hareket nispet edilmesi, Allah'ın konuşması, *halku'l-Kur'ân*, *rü'yetullah* ve Allah'ın ilmi konularından oluştuğu görülmüştür. Özellikle bu meseleleri ilk tartışmaya açan mezhep olarak kabul edilen Cehmiyye'nin, naslarda geçen haberî sıfatlarla ilgili yaklaşımının ehl-i hadîsten farklı olduğu önceki bölümde örneklerle ortaya konulmuştu.

Müellifler, fikirlerini ortaya koyarken ayetlerin yanında hadisleri de delil olarak zikretmişlerdir. Önceki bölümdeki tartışma konuları izah edilirken reddiyelerden naklettiğimiz rivayetlerin sıhhat değerlerinin ortaya konmasına ve söz konusu rivayetlerin tahlil edilmesine ihtiyaç hissedilmiştir. Dolayısıyla bu bölümde, müelliflerin en çok kullandıkları ve meselenin izahında merkezi konumda yer alan bazı rivayetler incelenecektir.

İkinci bölümde ele alınan konuların izahında 55'i merfû, 10'u mevkûf ve maktû olmak üzere toplam 65 rivayet yer almaktadır. Bu rivayetlerden mevkûf ve maktû olanlarla *müttefekun aleyh* yani Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim (ö. 261/875)'in *Sâhîh*'lerinde geçen 18 hadis incelemeye tabi tutulmamıştır. Önceki bölümde ilgili konular ayrıntılı bir şekilde ele alındığı için bu bölümde 37 merfû rivayetin kaynak değeri tartışılacak; bu rivayetlerin sened ve metin yönünden tahlil ve tenkidi üzerinde durulacaktır.

İncelemeye alınan hadis, ilgili kaynakta geçtiği şekliyle verilecektir. Rivayet eğer birden fazla kaynaktan geçmişse, dipnotta rivayetin alındığı kaynak birinci sırada olmak kaydıyla diğerleri gösterilecektir. Daha sonra hadisin tahririne geçilecektir.

Rivayetin senedi incelenirken senedle ilgili tüm ayrıntılar verilmeyecek, ihtiyaç hissedilen hususlar belirtilerek sıhhat değerlendirmesi yapılacaktır. Senedle ilgili açıklamalardan sonra izaha muhtaç görünen rivayetlerde metin tahlili yapılacak, takip eden benzer konulu rivayetlerde aynı açıklamalar geçerli ise tekrara düşmemek için izaha girilmeyecektir.

1. ALLAH'A UZUV NİSPETİNE DAİR RİVAYETLER

Kur'ân'da ve hadislerde insanlarda uzuv olarak bulunan *yed* (el), *isba'* (parmak), *vech* (yüz), *ayn* (göz) gibi bazı kelimeler Allah için de kullanılmıştır. Bu ifadelerin Allah için bir uzuv olarak anlaşılmasının mümkün olmadığı hususunda görüş birliği vardır. Fakat nasıl anlaşılması gerektiği hususunda bir ittifak oluşmamış; kimi bilginler bu ifadelerin müteşâbihâtta olduğunu ve üzerinde düşünmeden böylece kabul etmek gerektiğini ifade ederken; kimileri de bunların mecâzî ifadeler olduğunu ve te'vil yöntemi ile anlaşılmasının mümkün olduğunu söylemişlerdir. Aşağıdaki rivayetler izah edilirken bu iki yaklaşımın tesiri doğrudan göze çarpacaktır.

1. Rivayet

"إِنَّ الْمُقْسِطِينَ عِنْدَ اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى مَنَابِرٍ مِنْ نُورٍ عَنِ يَمِينِ الرَّحْمَنِ عَزَّ وَجَلَّ، وَكَلْنَا يَدَيْهِ يَمِينًا، هُمْ الَّذِينَ يَعْدِلُونَ فِي حُكْمِهِمْ، وَأَهْلِيهِمْ وَمَا وَلُوا"

*"Adil insanlar, kıyamet günü Allah'ın katında nurdan minberler üzerinde Rahmân'ın sağ tarafında yerlerini alırlar -zaten Rahmân'ın her iki eli de sağdır-. Onlar, yönetimlerinde, aile fertlerine ve idaresi altındakilere karşı her zaman adaletli davrananlardır."*⁸⁷¹

İbn Mende (ö. 395/1005)'nin eserinde zikrettiği bu rivayet, Abdullah b. Amr b. el-Âs'tan nakledilen merfû bir hadistir. İbn Ebû Şeybe (ö. 235/849), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Müslim (ö. 261/875), Nesâî (ö. 303/915), İbn Hibbân (ö. 354/965), Hâkim en-Nisâbûrî (ö. 405/1014) ve Beyhakî (ö. 458/1066) aynı sahâbîden bu hadisi rivayet etmişlerdir.⁸⁷²

⁸⁷¹ İbn Mende, *er-Red*, s. 73; Dârimî, *Nakz*, I, 244.

⁸⁷² Bk. İbnü'l-Mübârek, Ebû Abdîrrahmân Abdullah b. Mübârek b. Vâzih, *ez-Zühed ve'r-rekâik*, (thk., Habîburrahmân el-A'zamî), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, ts., s. 522; Humeydî, Ebû Bekr Abdullâh b. ez-Zübeyr b. İsâ, *Müsned*, (thk., Hasan Selim Esed ed-Dârânî), Dârü's-Saka, Dımaşk, 1996, I, 501; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, VII, 39; Ahmed, *el-Müsned*, XI, 24; Müslim, "İmâra",

Hâkim en-Nîsâbûrî, söz konusu hadisin Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim (ö. 261/875)'in şartlarına uygun olduğunu söylemiş, Elbânî ve Şuayb el-Arnâvud da hadisin sahih olduğunu belirtmiştir.⁸⁷³ Sihat durumu ile ilgili bunun dışında başka bir hüküm verilmemiştir. Fakat Ahmed b. Hanbel, Nesâî ve Bezzâr (ö. 292/905)'ın zikrettiği rivayetlerde *كُلُّمَا يَدَيْهِ يَمِينٌ* (*Onun iki eli de sağdır*) ifadesi bulunmamaktadır.⁸⁷⁴ Bununla birlikte Ahmed b. Hanbel ve Bezzâr'dan nakledilen rivayetlerde *يَمِينِ الرَّحْمَنِ* (*Rahmân'ın sağında*) ifadesi yerine de *بَيْنَ يَدَيْ الرَّحْمَنِ* (*Rahmân'ın huzurunda*) ibaresi yer almaktadır. Rivayetin tek sahâbî râvîsi Abdullah b. Amr b. el-Âs olmasına rağmen farklı senedlerle birçok tariki mevcuttur. Kanaatimize göre Ahmed b. Hanbel ve Bezzâr'ın naklettiği Ma'mer>Zührî>Saîd b. Müseyyib>Abdullah b. Amr b. el-Âs senedi rivayetin en güvenilir senedir. Bu senedle yapılan rivayetin metni şöyledir: “*Dünyada adil olan insanlar kıyamet günü dünyada iken adil olmaları sebebiyle inciden minberler üzerinde Allah'ın huzurunda yerlerini alırlar.*”

Rivayetin bazı tariklerinde geçen “*Her iki eli de sağdır*” ifadesinin nasıl anlaşılması gerektiği Cehmiyye ile ehl-i hadîs arasında ihtilaf mevzusudur. Örneğin İbn Kuteybe (ö. 276/889), “*O'nun iki eli de sağdır*” rivayetinin sahih olduğunu, burada sağdan kastın “tam ve mükemmel olma” durumu olduğunu ifade eder. O, Arapların sağı sevdiğini, soldan ise hoşlanmadığını, zira sağda tam olma, solda noksan olma halinin olduğunu belirtir. Yümn (uğur) ve şü'm (uğursuzluk) kelimelerinin de bu köklerden gelmesini görüşüne delil olarak gösterir. Ayrıca, “O'nun iki eli de sağdır” ifadesiyle Allah'ın iki el ile birlikte vermesinin yani çok veren olmasının da kastedilmiş olabileceğini belirtir. İbn Kuteybe Arap şairlerinden Merrâr (ö.?)'in⁸⁷⁵ “Akîl'in kuyusunun başında iki eli de sağ olan bir genç duruyor” şeklinde söylediği beyitinde, iki eli sağ olan ifadesi ile gencin cömertliğini anlatmaya

18; Nesâî, “Kadâ”, 1; Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût, 1990, IV, 100; Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, II, 158.

⁸⁷³ İbn Hibbân, *es-Sahih*, X, 336, 1 nolu dipnot; Elbânî, Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsirüddîn, *Sahihu'l-Câmi'i's-sağîr ve ziyâdâtüh*, I-II, el-Mektebetü'l-İslâmî, y.y., t.y., I, 394.

⁸⁷⁴ Ahmed, *el-Müsned*, XI, 24; XI, 499; Nesâî, “Kadâ”, 1; Bezzâr, *el-Müsned*, VI, 333.

⁸⁷⁵ Merrâr b. Saîd, Emevîler döneminde yaşamış bir şairdir. Doğum ve ölüm tarihi bilinmemektedir. Zirikî, *el-A'lâm*, VII, 199.

çalıştığını söylemektedir.⁸⁷⁶ Beyhakî de İbn Kuteybe ile benzer yorumlar yapmaktadır.⁸⁷⁷

Dârimî (ö. 280/894), Bişr el-Merîsî (ö. 218/833)'nin bu hadiste geçen *yed* kelimesini rızık olarak te'vil ettiğini fakat bu te'vilin doğru olmadığını ifade etmektedir.⁸⁷⁸ İbn Fûrek (ö. 406/1015) ise Allah Teâlâ'nın *yed* sıfatının bulunduğunu, fakat bunun organ olan *yed* olmadığını, organ olan el sağ ve soldan ibaret iken, O'nun iki yedinin de sağ olması ifadesinin bu durumun aksini ortaya koyduğunu söyler. Sol olma halinin, bulunduğu şeyde eksiklik barındırdığını belirten İbn Fûrek, "Allah'tan noksanlığı tenzîh etmek için 'İki eli de sağdır' ifadesi kullanılmıştır" şeklinde görüşlerin olduğunu dile getirmektedir. Ayrıca "*iki eli de sağdır*" ifadesinin şükür, nimet, cömertlik olarak da anlaşılabilceğini söylemektedir. Cömertlik anlamında kullanımına örnek olarak Ferezdak'ın (ö. 114/732) bir beytini örnek göstermektedir.⁸⁷⁹

İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ise ifadede geçen *yed*'in organ olarak düşünülmemeyeceği gibi nimet, şükür, cömertlik gibi te'villerin de yapılamayacağını belirtmektedir. Bu te'villerin hem Arap dili açısından uygun olmadığını hem de üzerinde icmâ bulunmadığını söylemektedir. Allah'ın diğer sıfatları nasıl anlaşılıyorsa *yed* sıfatının da öyle anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir. Mesela, hay sıfatı Allah'ın diri olması demektir. Yaratılmışların da hay sıfatı vardır. Fakat onlar bu sıfat için bedene, ete, kana ihtiyaç duyarlar. Allah Teâlâ ise bunlara ihtiyaç duymadan haydır. O haydır ama diğer haylar gibi değildir. Tıpkı bu örnekte olduğu gibi, Allah'ın *yed* sıfatı vardır, fakat bu insanlarda bulunan ve organ olan *yedden* farklıdır.⁸⁸⁰

⁸⁷⁶ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vilü muhtelifi'l-Hadis*, Mektebetü'l-İslâmî, y.y., 1419/1999, s. 304.

⁸⁷⁷ Beyhakî, *el-Esmâ*, II, 161.

⁸⁷⁸ Dârimî, *Nakz*, I, 244-246.

⁸⁷⁹ İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen, *Müşkilü'l-hadis ve beyânühû*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrût, 1985, I, 111, vd.

⁸⁸⁰ İbn Teymiyye, *Telbîs*, III, 338-350.

Elbânî, İbn Teymiyye ile aynı görüştedir. O, bu tür hadisleri لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (O'nun benzeri hiçbir şey yoktur) ayeti⁸⁸¹ ile birlikte düşünmek gerektiğini, Rahmân'ın iki elinin de sağ olduğunu ve mahlûkata benzemediğini ifade eder. İki elinin sağ olması sıfatının sadece Allah'a has olduğunu belirtir. Bu konuyu izah ederken Mısırlı bir hatibin Hz. Peygamberi methi esnasında "Onun iki eli de sağdır" dediğini, oysa Allah'a has olan bir sıfatın insana verildiği için bunu söylemenin haram olduğunu belirtmektedir.⁸⁸²

Özetleyecek olursak müelliflerin كُنَّا يَدَيْهِ يَمِينٌ ibaresini anlama hususunda iki farklı yaklaşımı bulunmaktadır. Birinci yaklaşım, *yed* ifadesi ile ilgili yorum yapmanın doğru olmadığını, onu Allah'ın sıfatı olarak kabul etmek gerektiğini belirtir. İkinci yaklaşım ise, bu ifadenin te'vil edilmesi gerektiği düşüncesindedir. "İki elin sağ olması" ifadesine yapılan te'villerde "noksanlıktan tenzîh ve kemâl vasfı" şeklindeki izahlar öne çıkmıştır. Cehmiyye te'vil taraftarı iken hadisçiler daha çok tefvîz taraftarıdır. İbn Kuteybe gibi te'vil yapan bazı müellifleri görmek de mümkündür. Nakledilen rivayetlerde عن رَحْمَنِ الرَّحْمَنِ (Rahmânın sağında) ifadesi yerine de بَيْنَ يَدَيْ الرَّحْمَنِ (Allah'ın huzurunda) ibaresinin tercih edilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Bununla birlikte كُنَّا يَدَيْهِ يَمِينٌ (O'nun iki eli de sağdır) cümlesinin bazı rivayetlerde bulunmadığı görülmektedir. Bu ifadenin sonradan eklenmiş olması muhtemeldir.

2. Rivayet

"مَا مِنْ قَلْبٍ إِلَّا وَهِيَ بَيْنَ إصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ عَزَّ وَجَلَّ إِذَا شَاءَ أَنْ يُقِيمَهُ أَقَامَهُ، وَإِذَا شَاءَ أَنْ يُزَيِّعَهُ أَزَاعَهُ، وَيَقُولُ: يَا مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ نَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ . قَالَ: وَالْمِيرَانُ بِيَدِ الرَّحْمَنِ جَلَّ وَعَزَّ يَرْفَعُهُ وَيَخْفِضُهُ"

"Rahman'ın parmaklarından iki parmağı arasında olmayan hiçbir kalp yoktur. O, doğru yolda tutmak istediğini tutar, saptırmak istediğini saptırır. Hz.

⁸⁸¹ Şûrâ, 42/11.

⁸⁸² Elbânî, Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsirüddîn, *Mevsûatü'l-Elbânî fi'l-akîde*, Merkezü'n-Nu'mân li'l-Buhûsi li'd-Dirâseti'l-İslâmiyye ve Tahkîki't-Türâsi ve't-Terceme, San'a-Yemen, 1431/2010, VI, 292-295.

*Peygamber şöyle der: “Ey kalpleri evirip çeviren Allah’ım! Kalbimi dinin üzere sabit kıl” Yine şöyle buyurdu: “Mizan Rahman’ın elindedir. Onu yükseltir ve alçaltır.”*⁸⁸³

Bu hadisi küçük lafız farklılıklarıyla, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Müslim (ö. 261/875), İbn Mâce (ö. 273/887), Nesâî (ö. 303/915), Beyhakî (ö. 458/1066) ve daha pek çok müellif rivayet etmiştir.⁸⁸⁴

İbn Mende (ö. 395/1005)’nin naklettiği Nevvâs b. Sem’ân rivayetini Hâkim (ö. 405/1014) eserine almış, rivayetin Buhârî (ö. 256/870)’nin şartlarına uygun olduğunu belirtmiştir. Zehebî de rivayetle ilgili Hâkim’le aynı değerlendirmeyi yapmıştır.⁸⁸⁵ İsnadı sahih olan Enes hadisinin bu hadisin şahidi olduğunu ifade etmiştir.⁸⁸⁶ Şuayb el-Arnâvud hadisin senedinin sahih olduğunu söylemiştir.⁸⁸⁷

Sened itibarıyla sahih olan hadis, metninde geçen bazı ifadelerden dolayı farklı yorumlara konu olmuştur. Örneğin İbn Kuteybe, parmak kelimesinin “nimet” şeklinde yorumlandığını ama bu te’vilin yanlış olduğunu belirtir. Görüşünü şu hadisle destekleme yoluna gider: “Rasûlullah (a.s)’ın, kalbini dini üzerine sabit kılması için Allah’a dua ettiğini duyan eşlerinden biri, ‘Sen de mi (kalbinin din üzere sabit kalmamasından) korkuyorsun yâ Rasulallah?’ diye sorar. Bunun üzerine Hz. Peygamber (a.s.): “Müminin kalbi Allah’ın iki parmağı arasındadır” cevabını verir.⁸⁸⁸

Yukarıdaki hadiste, Rasûlullah Allah’a kendisini dini üzere sabit kılması için dua etmekte; gerekçe olarak da kalplerin Rahmân’ın iki parmağı arasında olduğunu söylemektedir. İbn Kuteybe iki parmağa nimet anlamı verilirse kalplerin Rahmân’ın iki nimeti arasında olduğu (korunduğu) anlamının çıkacağını söyler ve “Şayet kalpler

⁸⁸³ İbn Mende, *Red*, s. 87; Dârimî, *Nakz*, I, 377-381; İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s. 32.

⁸⁸⁴ Bk. Ahmed, *el-Müsned*, XI, 130; XXIX, 178; Müslim, “Kader”, 17; İbn Mâce, “Mukaddime”, 13; Nesâî, “Nuût”, 51; “İstiâze”, 1; Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-sıfât*, II, 173.

⁸⁸⁵ Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 317.

⁸⁸⁶ *وَلَهُ شَاهِدٌ بِإِسْنَادٍ صَحِيحٍ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُكْتَبُ أَنْ يَقُولَ: يَا مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ* Enes (r.a.)’ten rivayet edildiğine göre Nebi (a.s.) “*Ey kalpleri evirip çeviren Allah’ım, kalbimi dinin üzere sabit kıl*” duasını çokça yapardı. (Hâkim, *Müstedrek*, I, 706-707).

⁸⁸⁷ Ahmed, *el-Müsned*, XXIX, 178, 3 nolu dipnot.

⁸⁸⁸ İbn Kuteybe, *İhtilâf*, s. 32. Ayrıca bk. Ahmed, *el-Müsned*, XLI, 151; XLIII, 230; XLIV, 200, 201; Tirmizî, “Deavât”, 90; Nesâî, “Nuût”, 51; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, III, 222-223; Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-sıfât*, II, 173.

iki nimetle korunuyorsa Rasûlullah neden kalbinin sabit kılınması için dua etmiştir ve Rasûlullah'ın kalbi iki nimetle korunuyorsa neden korkmaktadır” sorusunu sorar.⁸⁸⁹

Bu hadiste geçen ifadeleri te'vil etmeyen İbn Kuteybe, Allah'ın parmaklarının yaratılmışlara ait olan parmaklarla aynı olmasının mümkün olmadığını, zira O'nun hiçbir şeye benzemediğini belirtir.⁸⁹⁰ Siczî (ö. 444/1052) de İbn Kuteybe gibi bu ve buna benzer rivayetlere keyfiyetini sorgulamaksızın iman edilmesi gerektiğini ifade eder.⁸⁹¹

Dârimî (ö. 280/894), Bişr el-Merîsî (ö. 218/833)'nin Allah'a izafe edilen iki parmağın “Allah'ın iki kudreti” olarak anlaşılması gerektiğine dair düşüncesini aktarmaktadır. Dârimî bu te'vilin doğru olmadığını belirtir.⁸⁹² “Sanki Allah'ın kudretinde olmayan bir şey mi var da kalp özellikle belirtilsin” itirazında bulunur. Dârimî'nin Muarız olarak isimlendirdiği kişi, iki parmağı “iki nimet” olarak te'vil etmektedir.⁸⁹³

Nevevî (ö. 676/1277) Allah'ın sıfatlarına delalet eden buna benzer hadislerde iki tutumun sergilenebileceğini belirtir. İlki yorum yapmadan *لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ* (*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur*) ayeti gereği iman etmektir. İkincisi ise mecaza hamletmektir. Nasıl ki “Falan kişi avucumdadır” dendiğinde gerçek avuç kastedilmeyip güç kudret kastediliyorsa, burada da Allah'ın gücü ve kudretinin anlaşılması mümkündür. Aynı zamanda “Falan kişi iki parmağım arasındadır, onu istediğim gibi evirip çeviririm” dendiğinde de, onun davranışlarının istendiği gibi yönlendirilebileceği anlamı çıkarılabilir.⁸⁹⁴

Râzî (ö. 606/1210) hadiste geçen parmaktan maksadın cismani bir organ olan parmak olmadığını söyler. O, parmakla tutulan şeylerin kolay bir şekilde ve karşı konulamaz bir biçimde tasarrufta bulunulan nesnelere olduğunu ifade eder. Yani bu

⁸⁸⁹ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, s. 32; a.mlf., *Te'vil*, s. 302-303.

⁸⁹⁰ İbn Kuteybe, *Te'vil*, 303.

⁸⁹¹ Siczî, *Risâle*, s. 175.

⁸⁹² Dârimî, *Nakz*, I, 369-370.

⁸⁹³ Dârimî, *Nakz*, I, 383.

⁸⁹⁴ Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeraf, *el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût, 1392, XVI, 204.

hadiste, “parmaklar” ile güç ve kudretin sembolü olarak kinaye yapılmıştır. Buradan hareketle parmaktan kastın Allah’ın kâmil kudreti olduğunu söyler.⁸⁹⁵ İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ise te’vil kapısı aralanırsa işin kontrol edilemez bir hal alacağını, bu yüzden buna benzer rivayetlerde te’vile gitmenin doğru olmadığını belirtir.⁸⁹⁶

Görüldüğü üzere âlimlerden nakledilen yorumlar farklılık arz etmektedir. Bir kısmı “Allah’ın iki parmağı” ifadesini te’vil yapmanın doğru olmadığını düşünürken, bazıları onun te’vil yapılmadan anlaşılmasının mümkün olmayacağı kanaatindedir. Bu ifadeyi mecaza hamledenlerin nimet, kudret, güç şeklindeki yorumları ön plana çıkmaktadır.

3. Rivayet

عَنْ أَنَسٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ "فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ" قَالَ: "تَجَلَّى عَزَّ وَجَلَّ مِنْهُ مِثْلَ هَذَا وَوَضَعَ الْإِبْهَامَ عَلَى الْخُنْصَرِ " زَادَ الْهَيْثُمُ قَالَ حَمَّادٌ لِثَابِتٍ: لَا تُحَدِّثْ بِهَذَا الْحَدِيثِ، فَلَكُمْ فِي صَدْرِهِ وَقَالَ لَهُ قَوْلًا شَدِيدًا، فَقَالَ يَعْني ثَابِتٌ: أَنَسٌ يُحَدِّثُنِي بِهِ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَيَقُولُ: لَا تُحَدِّثْ بِهِ.

Enes’ten nakledildiğine göre, فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ (*Rabbi dağa tecellî ettiğinde*)⁸⁹⁷ ayeti ile ilgili olarak Nebi (a.s.): “Allah Teâlâ şöyle tecellî etti” dedi ve başparmağını serçe parmağının üzerine koydu. Ravilerden Heysen şu ilaveyi yapmıştır: “Hammâd, Sâbit’e: ‘Bu hadisi rivayet etme’ deyince, Sâbit onun göğsüne vurdu, onu azarladı ve: “Enes onu bana Rasûlullah’tan naklediyor, bu ise onu nakletme diyor” dedi.⁸⁹⁸

⁸⁹⁵ Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Esâsü't-takdîs*, thk. Ahmed Hicâzî, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kâhire, 1406/1986, s. 177-178.

⁸⁹⁶ İbn Teymiyye, *Telbîs*, VI, 114.

⁸⁹⁷ A'râf, 7/143.

⁸⁹⁸ İbn Mende, *er-Red*, s. 88.

Rivayet farklı tariklerle Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Tirmizî (ö. 279/892), Bezzâr (ö. 292/905), Taberî (ö. 310/923), Taberânî (ö. 360/971), Hâkim en-Nîsâbü'rî (ö. 405/1014) ve İbn Fûrek (ö. 406/1015)'in eserlerinde geçmektedir.⁸⁹⁹

İbn Mende (ö. 395/1005), rivayeti Enes'ten Sâbit b. Eslem, Sâbit'ten de Hammâd b. Seleme tarikiyle nakleder. Metnin sonunda, Hammâd'ın Sâbit'i bu hadisi nakletmemesi hususunda uyardığı bilgisi mevcuttur. Buna karşılık Sâbit, Enes'in Rasûlullah'tan naklettiği bu hadisi nakletmeme tavsiyesine şaşırıldığını ifade etmektedir.⁹⁰⁰ Bezzâr da hadisi aynı tarik ile nakletmekte ve bilinen başka bir tariki olmadığını söylemektedir.⁹⁰¹

İbn Mende, Enes'ten Sâbit, Sâbit'ten de Şu'be'nin naklettiği başka bir tarikte Rasûlullah'ın, *تَجَلَّى مِنْهُ خِنْصَرٌ فَمِنْ نُورِهَا جَعَلَهُ دَكًّا* (*Onun serçe parmağı tecellî edince, dağ parmağının nurundan paramparça oldu*) dediğine dair bir ilaveye yer vermiştir.⁹⁰² Bu ilave ile Allah azze ve cellenin serçe parmağının dağa tecellî ettiği ifade edilmektedir.

Ahmed b. Hanbel'in naklettiği rivayette Sâbit b. Eslem el-Bünânî (ö. 100)'ye böyle bir rivayeti naklettiği için kızan Humeyd et-Tavîl (ö. 143)'dir. Buna karşın Sâbit, Humeyd'e Enes'in Rasûlullah'tan naklettiği hadisi kendisinin nakletmesinde bir tuhafılık olmadığını söylemektedir. Bezzâr'ın rivayetinde de aynı şekilde Humeyd, Sâbit'e kızmaktadır.

Taberî rivayetin senedini Ahmed b. Süheyl el-Vâsıtî>Kurra b. İsbâ>A'meş>Racul >Enes şeklinde vermiş, senedde Enes'ten rivayet eden ravinin ismi "bir adam" şeklinde müphem bırakılmıştır.⁹⁰³ Şuayb el-Arnâvud bu kişinin kim olduğunu tespit edemediklerini belirtmiştir.⁹⁰⁴

⁸⁹⁹ Bk. Ahmed, *el-Müsned*, XIX, 281; Tirmizî, "Tefsir", 8; Bezzâr, *el-Müsned*, XIII, 273; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XIII, 98; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, II, 232; İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, I, 245; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 77; II, 351.

⁹⁰⁰ İbn Mende, *er-Red*, s. 88.

⁹⁰¹ Bezzâr, *el-Müsned*, XIII, 273.

⁹⁰² İbn Mende, *er-Red*, s. 82.

⁹⁰³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XIII, 98.

⁹⁰⁴ Ahmed, *el-Müsned*, XIX, 281, 1 nolu dipnot.

Rivayet Tirmizî’de Süleymân b. Harb tarikiyle mevcuttur. Bu rivayette, parmağının birini diğer parmağının ucuna koyma işaretini yapan Rasûlullah değil, ravilerden Hammâd’dır. Tirmizî, Hammâd b. Seleme’den başkasından nakledilmediği gerekçesiyle hadise sahih-garîb hükmünü vermiştir.⁹⁰⁵ İbn Mende (ö. 395/1005)’nin naklettiği rivayette bu hadisin aktarılmasını istemeyen Hammâd’ın Tirmizî rivayetinde bir parmağını diğerinin üzerine koyarak tecellîyi tarif ettiğini görmekteyiz.

Hâkim en-Nîsâbûrî, Müslim’in bu rivayeti *Sahîh*’ine almadığını belirtmiş, Zehebî ise herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır. Hâkim’in eserinde rivayet şöyledir: Nebi (a.s.), “(Mûsâ) Rabbim bana kendini göster, sana bakayım” ayetini⁹⁰⁶ okudu. Serçe parmağının yarısını eliyle işaret ederek “Allah nûrundan işte bu kadar gösterdi” dedi. Sâbit Hammâd’ın göğsüne vurdu. Sonra ekledi: “Ve dağ tuz buz oldu”.⁹⁰⁷ Bu tarikte serçe parmak ifadesiyle, Allah’ın nurundan küçücük bir miktarın dağın parçalanmasına yettiği ifade edilmektedir.

Tek sahâbî râvîsi Enes b. Mâlik olan rivayetin farklı lafızlarla bazı tariklerinin mevcut olduğu görülmektedir. Rasûlullah’ın ilgili ayeti okuduğu kısmı tüm lafızlarda müşterektir. Başparmakla serçe parmağına dokunarak tecellînin tarif edildiği kısmı raviler kendileri mi yapmışlar, yoksa Rasûlullah’ın yaptığı bu işareti teselsülen tekrar mı etmişler tam olarak net değildir. Hatta bazı tariklerdeki bilgilere göre, bu rivayetin nakledilmesi esnasında raviler aralarında tartışmışlardır. Bazı kaynaklarda Hammâd Sâbit’e kızarken, bazılarında Humeyd Sâbit’e kızmaktadır. Bazı rivayetlerde Allah’ın “serçe parmağının ucu ile tecellî ettiği” söylenmektedir. Bununla birlikte parmakla tecellînin tarif edildiği rivayetlerde rivayet eden kişiye tepki gösteren biri bulunmaktadır.

Tirmizî’nin eserine aldığı Süleyman b. Harb>Hammâd>Sâbit>Enes (r.a.) şeklindeki tarikin sened itibariyle sahih olduğu söylenebilir. Tüm tariklerde yapılan inceleme sonucunda rivayetlerde tecellîyi tarif edenin Rasûlullah (a.s.) değil, Tirmizî’nin rivayetinde Hammâd; Hâkim’in rivâyetinde Sâbit olduğu

⁹⁰⁵ Tirmizî, “Tefsîr”, 8.

⁹⁰⁶ A‘râf, 7/143.

⁹⁰⁷ Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 77.

anlaşılmaktadır. Diğer rivayetlerde ise Rasûlullah (a.s.)’ın, ayeti okuduktan sonra Allah’ın değil, nurundan az bir miktarın dağı yerle bir ettiğini ifade etmek için serçe parmağının ucunu gösterdiği anlaşılmaktadır.

Bunlar dışında başparmağın serçe parmağın üzerine konularak “*İşte böyle dağa tecellî etti*” şeklinde geçen rivayetlerde ise Hammâd veya Humeyd’in rivayetin nakledilmesine bir tepkisi mevcuttur. Bu da rivayetin insan zihninde Allah’a dair yanlış bir algı oluşturmasına gösterilmiş bir tepki olmalıdır.

İbn Fûrek, serçe parmağının Allah’ın kudretinin büyüklüğüne işaret için kullanıldığını söyledikten sonra, “Allah’ın kudreti o kadar büyüktür ki, dağın yok olması O’nun kudretinin yanında çok basittir” izahını yapar. Bu basitliği tarif için, serçe parmağı kadar az bir gücün bile yeterli olacağını ifade eder. Ona göre, Allah’ın bir parmağı olduğunu ispat için değil, Allah’ın kudretinin yüceliğini tarif için bu ifade kullanılmıştır.⁹⁰⁸

Selef’in, haberî sıfatlara delalet eden ayet ve hadislerle ilgili yaklaşımı bellidir. İlgili nasları herhangi bir soru sormadan kabul etmek gerektiğini söylemektedirler. İbn Mende (ö. 395/1005) bu rivayeti farklı tarikleriyle eserine almıştır. Tariklerden birinde, Allah Teâlâ’nın serçe parmağıyla dağa tecellî eder etmez onun nurundan dağın tuz buz olduğu ifade edilmektedir.

İbn Mende Allah Teâlâ için rivayetlerde *parmak* ifadesinin kullanıldığını örneklendirmek amacıyla bu rivayeti eserine almıştır. Rivayetten Allah’a parmaklar izafe etme anlamının olmadığı görülmektedir. İbn Fûrek’in izahının rivayeti anlamada isabetli olduğu kanaatindeyiz. Sadece Arapçada değil birçok dilde “bir işin serçe parmağıyla yapılabilecek olması” gerçekten de parmakla yapılacak olduğunu değil, bunu yapan kişinin çok kudretli olduğunu, ona en basit uzvu olan küçük parmağıyla bile güç yetirebileceğini anlatmak için kullanılır.

⁹⁰⁸ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadis*, I, 245-247.

4. Rivayet

خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْدَ صَلَاةِ الصُّبْحِ فَقَالَ: "إِنَّ رَبِّي عَزَّ وَجَلَّ أَتَانِي اللَّيْلَةَ فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ هَلْ تَذْرِي فِيمَ يَخْتَصِمُ الْمَلَأُ الْأَعْلَى؟ قُلْتُ: لَا عِلْمَ لِي يَا رَبِّ. فَوَضَعَ كَفَّهُ بَيْنَ كَتِفَيْ حَتَّى وَجَدْتُ بَرْدَ أَنْامِلِهِ فِي صَدْرِي فَتَجَلَّى لِي مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ."

Rasûlullah (a.s.) sabah namazından sonra çıkıp şöyle buyurdu: “*Rabbim geceleyin -rüyamda- en güzel şekilde bana geldi (göründü). ‘Ey Muhammed, mele-i âlâ neyi tartışıyor biliyor musun’ dedi. Ben ‘Bir bilgim yok Rabbim’ dedim. Avucunu iki omzum arasına koydu. Parmaklarının serinliğini göğsümde hissettim. Bunun üzerine yer ve gök arasındaki her şey(in bilgisi) bana tecellî etti.*”⁹⁰⁹

Hadisi İbn Ebû Şeybe, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Tirmizî (ö. 279/892), Bezzâr (ö. 292/905) ve İbn Huzeyme (ö. 311/924) farklı tariklerle nakletmişlerdir.⁹¹⁰

Ahmed b. Hanbel’in naklettiği Muâz b. Cebel rivayetinin tam metni şöyledir: “Rasûlullah bir gün sabah namazında bizi, güneşin ışıkları görünmesine az bir zaman kalana kadar bekletti. Sonra hızlıca çıktı, namaza çağrı yaptı ve kısa tutarak namazını kıldı. Selam verdikten sonra: ‘*Olduğunuz yerde saflarınızda kalın*’ dedi. Sonra bize yaklaştı ve şöyle dedi: “*Şimdi size namaza gecikme sebepimi anlatacağım. Geceleyin bana takdir edildiği kadar namaz kıldım. Namaz esnasında uyuklamışım. Uyanınca bir de baktım ki en güzel surette Rabbimle birlikteyim*”. Dedi ki: ‘*Ey Muhammed! Mele-i a’lâ neyi tartışıyor biliyor musun*’ ‘*Bilmiyorum ey Rabbim*’ dedim. (soru ve cevap üç kere tekrar ediyor). *Bunun üzerine avucunu omuzlarımın arasına koyduğunu gördüm, parmaklarının serinliğini göğsümde hissettim. O anda her şey bana tecellî etti ve hepsini öğrendim. Tekrar ‘Ey Muhammed! Mele-i a’lâ neyi tartışıyor biliyor musun’ diye sordu. ‘Keffâretler’ cevabını verdim. ‘Keffâretler nelerdir’ dedi. ‘Cemaatle namaza gitmek, namazlardan sonra mescitlerde oturmak, zor koşullarda bile abdesti tam ve güzel almak’ dedim. ‘Dereceler nelerdir’ dedi. ‘Yemek yedirmek, yumuşak söz söylemek ve insanlar uykudayken -gece- namaz kılmak’ cevabını verdim. ‘İste’ buyurdu. Ben: ‘Allah’ım, senden güzel işleri işlemeyi,*

⁹⁰⁹ İbn Mende, *er-Red*, s. 89; Dârimî, *Nakz*, II, 733.

⁹¹⁰ Bk. İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, VI, 313; Ahmed, *el-Müsneid*, V, 438; XXVII, 171; XXXVI, 424; Tirmizî, “Tefsîr”, 39; Bezzâr, *el-Müsneid*, X, 110; İbn Huzeyme, *et-Tevhid*, II, 533.

kötülükleri terk etmeyi, miskinleri sevmeyi, beni bağışlamayı ve bana acımanı bir kavim için fitne takdir ettiğinde o fitneye bulaşmadan beni vefat ettirmeni, seni sevgini, seni sevenin sevgisini ve senin sevgine yaklaştıracak amelin sevgisini isterim' dedim. Daha sonra Rasûlullah: 'İşte bu rüya haktır, (söylediklerimi) iyi öğrenin, iyi belleyin' buyurdu."

Tirmizî'nin naklettiği Abdullah b. Abbâs tarikinde Ebû Kılâbe'nin İbn Abbâs'tan hadisi rivayet ettiği görülmektedir. Fakat Ebû Kılâbe İbn Abbâs'tan hadis almamıştır. Tirmizî hadisin bu tarikine hasen-garîb hükmünü vermiştir.⁹¹¹

Rivayetin diğer râvisi Abdurrahman b. Âiş'in sahâbî olması hususunda ihtilaf vardır. Buhârî (ö. 256/870) ve İbn Abdülber (ö. 463/1071) onun sahâbî olmadığını belirtmişlerdir. Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'ine bakıldığında rivayetin bazı tariklerinde Abdurrahman b. Âiş'in doğrudan Hz. Peygamber'den değil, senedde isimi belirtilmeyen "bir sahâbîden" naklettiği görülmektedir.⁹¹²

Tirmizî, Muâz b. Cebel tarikini aktarır hasen-sahih hükmünü vermiş ve Buhârî'nin bu hadise sahih dediğini nakletmiştir.⁹¹³ İbn Ebû Âsım (ö. 287/900), Câbir b. Semüre tarikini eserine almıştır. Elbânî hasen hükmünü vermiştir.⁹¹⁴ Taberânî (ö. 360/971) Muâz b. Cebel tarikinin dışında Ebû Râfi' tarikini ve Ebû Umâme tarikini nakletmiştir.⁹¹⁵

İbn Huzeyme (ö. 311/924) de Abdurrahman b. Âiş gibi rivayetin bazı tariklerde hata olduğunu belirtmektedir.⁹¹⁶ Bezzâr, Sevbân rivayetini eserine almış, diğer tariklerde ızdırâb olduğunu ve Sevbân rivayetinin diğerlerine göre kendisinin tercihi olduğunu belirtmiştir.⁹¹⁷

⁹¹¹ Bk. Tirmizî, "Tefsîr", 39.

⁹¹² Ahmed, *el-Müsned*, XXVII, 171; Tirmizî, "Tefsîr", 39; İbn Abdülber, *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*, I-IV, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Beyrut, 1409, II, 838.

⁹¹³ Tirmizî, "Tefsîr", 39.

⁹¹⁴ İbn Ebû Âsım, *es-Sünne li ibn ebî Âsım ve meahâ zilâli'l-cenne*, I, 203.

⁹¹⁵ Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-kebir*, I-XXV, thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefi, Kâhire, 1994, I, 317; VIII, 290; XX, 109, 141.

⁹¹⁶ İbn Huzeyme, *Kitâbü't-tevhîd*, II, 533.

⁹¹⁷ Bezzâr, *el-Müsned*, X, 110.

Şuayb el-Arnâvud bu hadisin tariklerini tek tek saydıktan sonra “Hepsi zayıf ve meçhûl kişilerden oluşmaktadır” demektedir.⁹¹⁸ Dârekutnî (ö. 385/995) de bu hadisin hiçbir tarikinin sahih olmadığını ve hepsinin muzdarib olduğunu beyan etmiştir.⁹¹⁹

Hadisin farklı tariklerden nakledildiği görülmektedir. İbn Abbas ve Abdurrahman b. Âiş tariki birçok eleştiriye maruz kalmıştır. Bu rivayetin isnadına zayıftır hükmünü verebiliriz.

İbn Kuteybe (ö. 276/889) rivayette anlatılan durumla ilgili bazı kişilerin, bu olayın İsrâ gecesinde Hz. Peygamber rüyada iken gerçekleştiğine dair izahlarını nakletmiştir. Bu düşüncede olanlar İsrâ'nın bedenlen değil ruhen gerçekleştiğine inanmaktadırlar. İbn Kuteybe bu görüşü aktarır fakat kendisinin böyle düşünmediğini, rivayetin, te'vil edilmeden olduğu gibi kabul edilmesi gerektiğini belirtir.⁹²⁰

İbn Fûrek (ö. 406/1015) “rivayet şayet sahihse” kaydını düştükten sonra, *kef* (avuç) kelimesinin güç, kudret, nimet, rahmet anlamlarına; *بَيْنَ كَتْفَيْ* (iki omzumun arası) ifadesinin de kalp manasına gelebileceğini belirtir. Peygamberin, Allah'ın parmaklarının soğukluğunu göğsünde hissetmesinin Allah'ın rahmetinin tecellîsi ve eseri olarak anlaşılabilirliğini söyler. Yani ona göre Nebi (a.s.), Allah'ın rahmetinin ve ihsanının izlerini göğsünde (kalbinde) hissetmiş ve böylece yer ve gök arasındakilerin bilgisi ona âyan olmuştur.⁹²¹ Benzer bir izahı Râzî (ö. 606/1210) de yapar.⁹²² O, Allah'ın elini Nebî (a.s.)'nin omzunun arasına koymasının onu himaye ve koruma altına alması; parmaklarının soğukluğunun hissedilmesinin de bu himayenin hissedilmesi olarak izah etmektedir. Arapların *بَرْد* (serin) ifadesini huzur içinde olmanın ifadesi olarak kullandıklarını, mesela bir kişiye *بَرَدَ اللَّهُ تِلْكَ الدِّيَارَ* (Allah sana bu memlekette huzur versin) şeklinde dua ettikleri örneğiyle vererek açıklar.⁹²³

⁹¹⁸ Ahmed, *el-Müsned*, V, 442.

⁹¹⁹ Dârekutnî, *el-İlelü 'l-vâride fi 'l-ehâdîsi 'n-nebeviyye*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah, Dâru Taybe, Riyad, 1405/1985, VI, 54-57.

⁹²⁰ İbn Kuteybe, *Te 'vilü muhtelifi 'l-hadîs*, I, 314-315.

⁹²¹ İbn Fûrek, *Müşkilü 'l-hadîs*, s. 77-81.

⁹²² Râzî, *Esâsü 't-takdîs*, s. 119.

⁹²³ Râzî, *Esâsü 't-takdîs*, s. 180.

İbn Receb el-Hanbelî (ö. 795/1393), bu hadis için *İhtiyârü'l-evlâ fi şerhi hadîsi ihtisâmi'l-melei'l-a'lâ* isimli müstakil bir eser telif etmiştir. İbn Receb, kitabına rivayetin Ahmed b. Hanbel'in eserinde geçen Muâz tariki ile giriş yapmıştır. O, rivayetle ilgili Buhârî ve Tirmizî'nin hasen-sahih hükmünü nakletmiş, hadisin birçok tarikinin olduğunu, kimisinde noksanların kimisinde de ziyadelerin bulunduğunu beyan etmiştir. Kendisinin bu eseri yazmadaki amacını hadisi şerh etmek ve ondan çıkarılabilecek ahkâmı ortaya koymak olduğunu ifade etmiştir.⁹²⁴ İbn Receb ifade ettiği üzere eserini *mele-i a'lâ* hadisini şerh etmek üzere yazmıştır. Kitap rivayette mele-i a'lânın tartıştığı söylenen “dereceler”, “keffâretler” ve hadisin sonundaki “dualar”ın şerhi olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır. İbn Receb'in *فَوَضَعَ كَفَّهُ بَيْنَ كَتِفَيْ حَتَّى وَجَدْتُ بَرْدَ أُنَامِلِهِ فِي صَدْرِي فَتَجَلَّى لِي مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ* (*Avucunu iki omzum arasına koydu. Parmaklarının serinliğini göğsümde hissettim. Bunun üzerine yer ve gök arasındaki her şey(in bilgisi) bana tecellî etti*) ibaresi ve hadisin sıhhat durumu ile ilgili -Buhârî ve Tirmizî'den yaptığı nakil hariç- herhangi bir izahı bulunmamaktadır.

Rivayette Nebî (a.s.)'nin Allah Teâlâ'yı (rüyasında) gördüğü, onunla konuştuğu, Allah'ın onun iki omzunun arasına eliyle dokunduğu ve Peygamber (a.s.)'in bu dokunmadan kaynaklanan serinliği göğsünde hissettiği anlatılmaktadır. Zahiri itibariyle anlaşılması mümkün olmayan bu rivayet, âlimler tarafından te'vil edilmeye çalışılmıştır. Fakat te'villerin zorlama olduğu görülmektedir. Rivayetin metninde, Allah'a insan şekline benzer bir cisim atfedilmekte; Allah yaratılmışlara benzetilmektedir. Bu durum İslam'ın tevhid ve tenzîh akidesi ile uyuşmamaktadır. Bu şekliyle kabul edilmesinin doğru olmadığı kanaatindeyiz.

5. Rivayet

"أَنَّ الْعَبْدَ إِذَا قَامَ يُصَلِّيَ أَقْبَلَ اللَّهَ عَلَيْهِ بِوَجْهِهِ فَلَا يَصْرِفُهُ عَنْهُ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الَّذِي يُنْصَرَفُ أَوْ يُحَدِّثُ نَفْسَهُ حَدِيثَ سُوءٍ"

⁹²⁴ İbn Receb el-Hanbelî, *İhtiyârü'l-evlâ fi şerhi hadîsi ihtisâmi'l-melei'l-a'lâ*, thk. Câsim el-Fuheyd ed-Devserî, Mektebetü Darü'l-Aksâ, Kuveyt, 1406/1985, s. 33-37.

“Kul namaza durduğunda Allah ona yüzünü döndürür. Kul ondan dönmedikçe veya kötü bir şey yapmadıkça da Allah ondan yüzünü çevirmez.”⁹²⁵

Hadisi İbn Ebû Şeybe (ö. 235/849), İbn Mâce (ö. 273/887), Bezzâr (ö. 292/905) ve İbn Huzeyme (ö. 311/924) rivayet etmişlerdir.⁹²⁶ Rivayetin sahâbî râvîsi Huzeyme (r.a.)’dir.

İbn Ebû Şeybe’nin naklettiği benzer bir rivayet de şöyledir:

عَنْ حُدَيْفَةَ، قَالَ: "إِنَّ الْعَبْدَ الْمُسْلِمَ إِذَا تَوَضَّأَ فَأَحْسَنَ الْوُضُوءَ، ثُمَّ قَامَ يُصَلِّي أَقْبَلَ اللَّهُ عَلَيْهِ بِوَجْهِهِ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الَّذِي يَنْصَرِفُ أَوْ يُحَدِّثُ حَدَثَ سَوْءٍ فَلَا يَبْزُقُ بَيْنَ يَدَيْهِ وَلَا عَنْ يَمِينِهِ، فَإِنَّ عَنْ يَمِينِهِ كَاتِبَ الْحَسَنَاتِ، وَلَكِنْ يَبْزُقُ عَنْ يَسَارِهِ أَوْ خَلْفَ ظَهْرِهِ"

Huzeyme’den nakledildiğine göre Rasûlullah (a.s.) şöyle buyurmuştur: “Müslüman bir kul güzel bir şekilde abdest alıp sonra namaza durursa Allah onu vechiyle karşılar. Kul ondan dönmedikçe veya kötü bir şey yapmadıkça ondan yüz çevirmez. Bu yüzden -hiç kimse- namazda önüne veya sağ tarafına tükürmesin. Çünkü sağ yanında iyilikleri yazan -melekler- bulunmaktadır. Soluna veya arkasına tükürsün” dedi.⁹²⁷

Bezzâr (ö. 292/905)’ın İmrân el-Kattân’dan merfû olarak naklettiği rivayetin metni de şöyledir: Şebes b. Rib’î Huzeyme’nin yanında namaz kılmıştı. Önüne tükürdü. Huzeyme ona: “Rasûlullah (a.s.) bunu yasakladı. Bana dedi ki: Bir kişi namaza durduğunda Allah ona vechiyle yönelir, kul ondan ayrılmadan veya kötü bir şey yapmadan o kulundan ayrılmaz.” Bezzâr bu hadisi İmrân’dan başka merfû olarak nakledenin olmadığını söyler.⁹²⁸

İbn Mâce rivayetinde, Huzeyme’nin Şebes b. Rib’î’yi namazda önüne tükürürken gördüğü, onu tükürmemesi hususunda uyardığı ve Allah Teâlâ’nın bir kişi namaza durduğunda ona vechiyle yöneldiği, kul ondan yüz çevirmedikçe veya

⁹²⁵ Dârimî, *Nakz*, II, 703-704.

⁹²⁶ Bk. İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, II, 142; İbn Mâce, “İkâmetü’s-salât”, 61; Bezzâr, *el-Müsned*, VII, 295; İbn Huzeyme, *et-Tevhid*, I, 35.

⁹²⁷ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, II, 142.

⁹²⁸ Bezzâr, *el-Müsned*, VII, 295.

kötü bir şey yapmadıkça ondan dönmediği anlatılmaktadır.⁹²⁹ İbn Huzeyme'nin naklettiği rivayette *أَقْبَلَ اللَّهُ إِلَيْهِ بِوَجْهِهِ فَيُنَاجِيهِ* (Allah ona vechiyle yönelir ve onunla konuşur) şeklinde bir farklılık bulunmaktadır.⁹³⁰

Elbânî bu hadisin hasen olduğu görüşündedir.⁹³¹ Hadiste tenkid edilen bir ravi yoktur. Birçok tariki mevkuf olsa da rivayetin farklı tariklerden geldiği görülmektedir. Hadise hasen hükmünü vermek mümkündür.

Bu rivayeti Dârimî (ö. 280/894)'nin kitabında Muarız olarak tanımladığı kişi görüşlerine delil göstermek amacı ile nakletmektedir. Muarız, rivayette geçen *vech* kelimesinin nimet, ihsan, sevap gibi anlamları ihtivâ ettiğini belirtmektedir. Yani metni “*Kul namaza durduğunda Allah onu kendisine ihsan edeceği sevabı ile karşılar*” olarak anlamaktadır. Ona göre tıpkı bu rivayette olduğu gibi *كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ* (Her şey helak olacaktır, Onun yüzü (vechi) hariç)⁹³², *وَيُنْفَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ* (Azamet ve ikram sahibi Rabbinin yüzü(vechi) bâkidir)⁹³³, *فَأَيْنَ مَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ* (Nereye dönerseniz dönün Allah'ın vechi oradadır)⁹³⁴ ayetlerinde geçen *vech* kelimelerinin de mecâz olarak yani yerine göre ihsan, nimet, sevap ve kible olarak izah edilmesi uygundur.⁹³⁵

Dârimî bu te'vilin yanlış olduğunu, Muarız'ın *vech* kavramı için getirdiği izahların tamamının yaratılmış olduğunu, bu durumun *كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ* (Her şey helak olacaktır, Onun yüzü (vechi) hariç) ayetine aykırı bulunduğunu belirtir. Ayetlerde her şeyin yok olacağı yalnız Allah Teâlâ'nın *vechinin* bâkî kalacağı belirtilmektedir. Yani buradan anlaşılan *vech* yaratılmış bir şey değildir. Dârimî (ö. 280/894) ifadenin mecâzî olmadığını, ama yaratılmışlarda bulunan bir organ olan *vech* (yüz) olarak da anlaşılmasının doğru olmadığını belirtir.⁹³⁶

⁹²⁹ İbn Mâce, “İkâmetü's-salâh”, 61.

⁹³⁰ İbn Huzeyme, *et-Tevhid*, I, 34.

⁹³¹ Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahiha*, I-VI, Mektebetü'l-Maârif, Riyad, 1415/1995, IV, 127.

⁹³² Kasas, 28/88.

⁹³³ Rahmân, 55/27.

⁹³⁴ Bakara, 2/115.

⁹³⁵ Dârimî, *Nakz*, II, 703-105.

⁹³⁶ Dârimî, *Nakz*, II, 706-709.

Bu rivayeti eserine alan Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), naslarda geçen *vech* kelimesinin bazen Allah'ın zatından bazen de onun rızasından kinaye olduğunu birçok ayet ve hadisi örnek vererek izah etmektedir.⁹³⁷ Mesele ile ilgili ayetler incelendiğinde Râzî'nin açıklamaları isabetli görünmektedir.

6. Rivayet

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَدْعُو: "اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ لَذَّةَ النَّظَرِ إِلَيَّ وَجْهَكَ".

Rasûlullah (a.s.) şöyle dua ederdi: “Allah’ım senden *vechine bakmanın lezzetini isterim.*”⁹³⁸

Hadisi Ma’mer b. Râşid (ö. 153/770), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), İbn Ebû Âsım (ö. 287/900), Bezzâr (ö. 292/905), Nesâî (ö. 303/915), İbn Huzeyme (ö. 311/924), İbn Hibbân (ö. 354/965), Dârekutnî (ö. 385/995) ve Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014) eserlerine almışlardır.⁹³⁹ Rivayetin sahâbî râvîsi Ammâr b. Yâsir’dir.

Ma’mer b. Râşid, Bezzâr, Hâkim, Nesâî ve İbn Hibbân hadisi Atâ‘ b. es-Sâib>Atâ’nın babası>Ammâr b. Yâsir tariki ile nakletmişlerdir. Hâkim bu senedin sahih olduğunu belirtmiştir.⁹⁴⁰ Şuayb el-Arnâvud da senedin kavî olduğunu ifade etmektedir.⁹⁴¹

Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (ö. 290/903) bu hadisi “*Rü’yetullah* ve *Cehmiyye’ye Reddiye*” babında almış, babasının Nebi (a.s.)’den *ru’yetle* ilgili gelen hadisleri sahih kabul ettiğini ve *Müsned*’ine de aldığını belirtmiştir.⁹⁴²

⁹³⁷ Râzî, *Esâsü’t-takdîs*, s. 151-156.

⁹³⁸ Dârimî, *Nakz*, II, 713; a.mlf., *er-Red*, 223; İbn Mende, *er-Red*, 96.

⁹³⁹ Bk. Ma’mer b. Râşid, Ebû Urve, *el-Câmi’*, I-II, thk. Habîbürrahmân el-A‘zamî, el-Meclisü’l-İlmî, Beyrut, 1403, X, 442; Ahmed, *el-Müsned*, XXX, 264-265; İbn Ebû Âsım, *es-Sünne*, I, 185; Bezzâr, *el-Müsned*, IV, 230; Nesâî, “Mesâcid”, 288; İbn Huzeyme, *et-Tevhîd*, I, 29; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, V, 305; Dârekutnî, *Rü’yetullah*, 256-257; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 705.

⁹⁴⁰ Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 705.

⁹⁴¹ İbn Hibbân, *es-Sahîh*, V, 305, 1 nolu dipnot.

⁹⁴² Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Ebû Adirrahmân Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, thk. Muhammed b. Saîd, Dâru İbni’l-Kayyim, Demmâm, 1406/1986, I, 229, 254.

Metinde geçen *vech* kelimesi ile ilgili bir önceki rivayette pek çok izah yapılmıştır. Hadis birçok kaynakta geçmektedir. Senedi muttasıl ve kavîdir. Sened itibariyle sahihtir. *Rü'yetullah*la ilgili tartışmalarda delil olarak kullanılan rivayetlerdendir. Metinde geçen “*Vechine bakmanın lezzetini isterim*” ifadesi, âhirette Allah azze ve cellenin mümin kullarına görüneceği ve Nebi (a.s.)’nin müminlere bu şekilde dua etmeleri hususunda rehberlik ettiği şeklinde anlaşılabilir.

7. Rivayet

عَنْ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَامَ فِينَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ فَقَالَ: "إِنَّ اللَّهَ لَا يَنَامُ، وَلَا يَنبَغِي لَهُ أَنْ يَنَامَ، يَخْفِضُ الْقِسْطَ، وَيَرْفَعُهُ، يُرْفَعُ إِلَيْهِ عَمَلُ اللَّيْلِ قَبْلَ عَمَلِ النَّهَارِ، وَعَمَلُ النَّهَارِ قَبْلَ عَمَلِ اللَّيْلِ، حِجَابُهُ النُّورُ، لَوْ كَشَفَهَا لَأَحْرَقَتْ سُبْحَاتُ وَجْهِهِ كُلَّ شَيْءٍ أَدْرَكَهُ بَصْرُهُ."

Ebû Mûsa el-Eş‘arî (r.a.) şöyle demiştir: Rasûlullah (a.s.) bizimle birlikte iken ayağa kalkıp şu dört cümleyi söyledi: “*Şüphesiz Allah Teâlâ uyumaz, zaten ona uyumak yaraşmaz. Teraziyi indirir ve kaldırır. Ona gece işlenen amelden önce gündüz işlenen amel, gündüz işlenen amelden önce de gece işlenen amel yükseltilir. Onun hicâbı (perdesi) nûrdur, açacak olsa vechinin nûru, gören her şeyi yakar.*”⁹⁴³

Hadis Ebû Mûsa el-Eş‘arî’den rivayetle merfu bir hadistir ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Müslim (ö. 261/875), İbn Mâce (ö. 273/887), İbn Huzeyme (ö. 311/924) ve İbn Hibbân’ın eserlerinde geçmektedir.⁹⁴⁴ A’meş, Şu’be, el-Alâ b. el-Müseyyeb ve Mesûdî tarikleri mevcuttur. Şuayb el-Arnâvud, Buhârî (ö. 256/870)’nin şartlarına göre isnadı sahihtir, demiştir.⁹⁴⁵ Hadisin isnadı muttasıldır, sened itibariyle sahihtir.

Rivayet edilen metinlerde çok az farklılık vardır. Mesela bazı rivayetlerde Rasûlullah (a.s.)’ın dört cümle söylediği nakledilirken bazılarında beş cümle

⁹⁴³ Dârimî, *er-Red*, s. 139; ; a.mlf., *Nakz*, II, 711.

⁹⁴⁴ Bk. Ahmed, *el-Müsned*, XXXII, 296, 357, 405; Müslim, “İmân”, 293; İbn Mâce, “Mukaddime”, 13; İbn Huzeyme, *et-Tevhid*, I, 45-49; İbn Hibbân, *es-Sahih*, I, 499;

⁹⁴⁵ Ahmed, *el-Müsned*, XXXII, 405.

söylediği ifade edilmektedir. Fakat söylenen cümleler mana itibariyle aynıdır. Tüm rivayetlerde جَابَهُ النُّورُ şeklinde yer alan ifade, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Beyhakî (ö. 458/1066)'nin eserlerinde جَابَهُ النَّارُ şeklinde geçmektedir.⁹⁴⁶

Bu rivayeti Dârimî (ö. 280/894) eserine Muarız'a karşı Allah'ın *vech* sıfatını ispat etmek ve *vechin* te'vil edilerek anlaşılmasının yanlış olduğunu ifade etmek için almıştır.⁹⁴⁷ Bilindiği üzere Cehmiyye *vech*, *hicâb* gibi ifadelerin te'vil edilmesi gerektiğini düşünmekte, ehl-i hadîs ise bu konularda yorum yapmanın doğru olmadığını ifade etmektedir.

İbn Fûrek (ö. 406/1015) “Görünüşte Teşbîh İfade Ettiği Zannedilen Bir Haberin Yorumlanması” başlığı altında bu hadisi ele almıştır. Burada ayet ve hadislerde hicab kelimesinin geçtiğini belirtmektedir. O “Hicab (örtü, perde, engel) ile gizlenen, kapalı veya örtülü olan Allah azze ve celle değildir; yaratılmış varlıklardır. Burada hicâb; engel, mânî anlamındadır. Ayette كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمِئِذٍ لَمَّخُجُونَ (Hayır, şüphesiz onlar, kıyamet günü Rablerini görmekten mahrum bırakılacaktırlar)⁹⁴⁸ buyrulmaktadır. Burada görüldüğü üzere engellenmiş olan Allah değil kâfirlerdir. Ayette geçen مَّخُجُونَ ifadesi ile kâfirlerin Allah'ı görme hususunda engellenmiş oldukları ifade edilmektedir” izahını yapar.⁹⁴⁹ Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210)'ye göre hadiste geçen hicab ifadesi, mahlûkatın Allah'ın kemâlâtını anlamasının mümkün olmayacağını ortaya koymaktadır.⁹⁵⁰

Hadiste terâzî, yüz, hicâb gibi birçok mecâzî ifade bulunmaktadır. Kanaatimize göre bu ifadelerin anlatmak istediği manalar hakîkî anlamından uzak görünmektedir. Onun yüzü ile zatını, hicâbının nûr veya nâr olması ile onu -dünyada- görmenin imkânsız olduğunu anlamak mümkündür. Bu şekilde bakıldığında hadisi anlamada sorun teşkil eden bir durum kalmamaktadır.

⁹⁴⁶ Ahmed, *el-Müsned*, XXXII, 357; Beyhakî, *el-Esmâ*, I, 465.

⁹⁴⁷ Dârimî, *Nakz*, II, 711.

⁹⁴⁸ Mutaffîfîn, 83/15.

⁹⁴⁹ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 212-214.

⁹⁵⁰ Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 131-132.

8. Rivayet

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "إِنَّ اللَّهَ يَطْوِي الْمِظَالِمَ يَوْمَ الْفِيَامَةِ فَيَجْعَلُهَا تَحْتَ قَدَمَيْهِ، إِلَّا مَا كَانَ مِنْ أَجْرِ الْأَجِيرِ، وَعَقْرِ الْبَهِيمَةِ وَفَضِّ خَاتِمٍ بغيرِ حَقِّ."

Nebi (a.s.) şöyle buyurdu: “Allah kıyamet günü, yapılan haksızlıkları dürer ve iki ayağının altına alır, ancak işçinin ücretini vermeme, hayvanları yaralama ve kadınlara tecavüz etme hariç.”⁹⁵¹

Bu rivayeti, Dârimî (ö. 280/894), İbn Mende (ö. 395/1005), İbn Fûrek (ö. 406/1015) ve Ebû Ya'lâ (ö. 458/1066)'nın eserlerinden başka bir yerde tespit edemedik.⁹⁵²

İbn Mende'nin eserine aldığı rivayette “kıyamet günü” yerine “Cuma günü” ifadesi bulunmaktadır. Rivayeti Nebî (a.s.)'den nakleden Râşid b. Sa'd el-Makrâî'dir. O, tabiîn neslinden olup h. 108 veya h.113 yılında vefat etmiştir. Yani Nebi (a.s.)'ye ulaşmamıştır. Onun sahâbî Sevbân'dan rivayette bulunduğunu söyleyenler olsa da Ebû Hâtim, Sevbân'dan hadis almadığını belirtmektedir.⁹⁵³ Bu yüzden rivayetin, irsâl sebebiyle zayıf olduğunu söyleyebiliriz.

İbn Fûrek *kadem* (ayak) kelimesinin burada organ olan ayak anlamında kullanılmadığını belirtir. Bir şeyin olması istenmediğinde “Bu iş ayağımın altındadır” şeklindeki ifadenin birçok dilde kullanıldığına işaret eder. Tıpkı Nebi (a.s.)'nin “*Cahiliyye zamanından kalma tüm kan davaları ayağımın altındadır*” ifadesinde olduğu gibi. O, “Nasıl ki burada kan davası ile ilgili her türlü çekişme ve bu husustaki hak iddiasının geçersiz olduğu kastediliyorsa bu rivayette de anlatılmak istenen Allah Teâlâ'nın sayılan haksızlıkların dışındaki haksızlıkları görmezden gelebileceği fakat işçinin ücretini vermeme, hayvanları yaralama ve kadınlara tecavüz etmeye dair suçları asla affetmeyeceği ve bu kişilerden yüz çevireceği anlamına gelir” izahını yapar.⁹⁵⁴

⁹⁵¹ Dârimî, *Nakz*, II, 409, İbn Mende, *er-Red*, s. 44.

⁹⁵² Bk. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, I, 232; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *İbtâlû't-te'vilât li-ahbâri's-sifât*, s. 301.

⁹⁵³ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, III, 225-226.

⁹⁵⁴ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 232-234.

Râşid b. Sa‘d rivayeti senedi itibari ile zayıftır. Dârimî (ö. 280/894) ve İbn Mende (ö. 395/1005), bu rivayeti eserlerine Allah Teâlâ’nın *kadem* sıfatı olduğunu ispat için Cehmiyye’ye karşı delil olarak almışlardır. Fakat İbn Fûrek’in de izah ettiği gibi “ayağı altına almak” deyiimiyle, rivayette belirtilen haksızlıkların dışındaki haksızları Allah’ın görmezden gelebileceği ve affedebileceği kastedilmektedir. Bununla birlikte sayılan haksızlıkların affedilmeyeceğine vurgu yapılarak bu suçlara karşı insanlar uyarılmaktadırlar.

9. Rivayet

سَمِعْتُ ثَوْبَانَ، يُحَدِّثُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَنَّهُ يُقِيلُ الْجَبَّارُ عَزَّ وَجَلَّ فَيَنْتَبِي رَجُلَهُ عَلَى الْجِسْرِ، فَيَقُولُ: وَعِزَّتِي وَجَلَالِي لَا يُجَاوِزُنِي الْيَوْمَ ظَلَمٌ فَيُنْصَفُ الْخَلْقُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ حَتَّىٰ إِنَّهُ لَيُنْصَفُ الْجَمَاءُ مِنَ الْعَضْبَاءِ تَنْطِحُهَا النَّطْحَةَ."

Sevbân (r.a.), Rasûlullah (a.s.)’in şöyle buyurduğunu nakletmektedir: “*Cebbâr Teâlâ kıyamet günü gelir, ayağını köprüünün üzerinde katlar ve şöyle der: İzzetim ve celalime yemin olsun ki hiçbir zulüm -bu köprüden- beni geçemez. (İşte o zaman) Mahlûkât arasında adalet (kısas) gerçekleştirilir. Öyle ki boynuzsuz koyun boynuzlu koyundan kendisine vurmasının hakkını bile alır.*”⁹⁵⁵

Rivayeti Taberânî (ö. 360/971), Heysemî (ö. 807/1404) ve İbn Arrâk (ö. 963/1556) eserlerine almışlardır.⁹⁵⁶

İbn Mende bu kudsî rivayeti Abdurrahman b. Abdullah>Yezid b. Muhammed>>İshâk b. İbrâhîm>Yezîd b. Rebîa>Ebu’l-Eş‘as>Sevbân senediyle zikretmiştir. Taberânî de aynı kanaldan nakletmiştir.

Rivayeti bu şekliyle Heysemî de nakletmekte ve senedde bulunan Yezîd b. Rebîa’nın zayıf bir râvî olduğunu belirtmektedir. Ebû Hâtim, Yezîd’in rivayet ettiği

⁹⁵⁵ İbn Mende, *er-Red*, s. 44.

⁹⁵⁶ Bk. Taberânî, *Mu‘cemü’l-kebir*, II, 95; Heysemî, *Mecme‘u’z-zevâid*, X, 353; İbn Arrâk, *Tenzihü’ş-şerî‘a*, I, 146.

hadislerin zayıf olduğunu, Buhârî (ö. 256/870) münker olduğunu ifade etmekte, Nesâî (ö. 303/915) ise Yezîd'in metrûk bir ravi olduğunu söylemektedirler.⁹⁵⁷

Elbânî rivayette geçen boynuzsuz koyunun boynuzlu koyundan hakkını *alacağına* dair cümlenin sahih olduğunu, başka birçok sahih rivayette geçtiğini fakat rivayetin diğer kısmının çok zayıf olduğunu belirtir. Özellikle de rivayette Allah Teâlâ için geçen “ayağını katlar” ifadesinin, başkaca şahit bir rivayeti bulunmayan münker bir kısım olduğunu ve bu cümlede Nebî (a.s.)'nin sözlerindeki zerâfeti bulamadığını ifade eder.⁹⁵⁸

Elbânî'nin de ifade ettiği üzere rivayetin son cümlesinde geçen “*Öyle ki boynuzsuz koyun boynuzlu koyundan boynuzuyla kendisine vurmasının hakkını bile alır*” ifadesi başka rivayetlerde de geçtiği için sahihtir. Lakin Allah Teâlâ için kullanılan “köprüye ayağını katlayarak oturması” benzetmesi, mecaz olarak izah edilemeyecek kadar teşbîh ve tecsîm içermektedir. Muteber hadis kaynaklarında geçmediği gibi hem sened hem metin itibariyle tenkide uğramıştır. Dolayısıyla bu rivayete mevzû hükmünü verebiliriz.

2. ALLAH'A YER-YÖN NİSPETİ VE İSTİVÂYA DAİR RİVAYETLER

İslam inancına göre Allah Teâlâ zamandan ve mekândan münezzehtir. Hiçbir şeye muhtaç değildir, hiçbir şeye benzemez. Bu inançla birlikte Kur'ân ve sünnette geçen bazı bilgilerde Allah Teâlâ'nın *arş'a/arş'ı istivâsı*, gökte olması, belli zamanlarda *nüzûl* etmesinden bahsedilmektedir. Haberî sıfatlar da dediğimiz bu sıfatların nasıl anlaşılacağı tartışma konusudur. Daha çok te'vil taraftarı olan Cehmiyye ile tefvîz taraftarı olan ehl-i hadîs arasındaki anlayış farklılığının rivayetlerin izahlarına nasıl yansıdığı ve bu rivayetlerin kaynak değeri bu kısımda incelenecektir.

⁹⁵⁷ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, IV, 422; İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân*, VI, 286.

⁹⁵⁸ Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daîfe*, III, 592.

10. Rivayet

عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّ اللَّهَ عَلَى عَرْشِهِ فَوْقَ سَمَاوَاتِهِ، وَسَمَاوَاتُهُ فَوْقَ أَرْضِيهِ مِثْلُ الْقُبَّةِ."

Nebi (a.s.)’den şöyle nakledilmiştir: “*Muhakkak ki Allah göklerinin yukarısında arşının üzerindedir. Gökleri de kubbe gibi yeryüzünün üstündedir.*”⁹⁵⁹

Dârimî, bu rivayeti وَأِنَّهُ لَيُنِيطُ بِهِ أَطِيطُ الرَّحْلِ بِالرَّكْبِ (Arş -Allah’ın kendisine istivâ etmesi sebebiyle- oturan kişiden dolayı semerin ses çıkarması gibi bir gıcırta sesi çıkarır) ziyadesiyle birlikte aktarmaktadır.⁹⁶⁰

Rivayetin tek sahâbî râvisi Cübeyr b. Mut’im’dir. Ebû Dâvûd, Ebû Avâne, İbn Huzeyme (ö. 311/924) ve Taberânî’nin eserinde rivayet şu şekilde geçmektedir:

Rasûlullah’a bir bedevî geldi ve “Ey Allah’ın Rasulü, biz zor durumdayız. Aileler açlık sıkıntısı yaşıyor, mallar telef oldu. Rabbinden bizim için yağmur iste. Biz senin aracılığınla (şefaatinle) Allah’tan, Allah’ın aracılığı ile de senden istiyoruz” dedi. Nebi (a.s.) bu söze çok sinirlenip: “*Subhânallah, subhânallah*” dedi. Rasûlullah Allah’ı o kadar çok tespih etti ki sahâbîler endişelendi. Sonra Nebî (a.s.) şöyle buyurdu: “*Yazıklar olsun sana! Sen Allah’ı biliyor musun? Allah bu söylediklerinden yücedir. O hiç kimse için aracı kılınamaz. O göklerin üstünde, arşının üzerinde, şu şekildedir*” dedi ve eliyle kubbe şekli yaptı. Sonra “*O’nun arşı tıpkı binicisinin bindiği semeri gıcırdatması gibi gıcırdatır*” dedi.⁹⁶¹

İbn Huzeyme rivayeti aktardıktan sonra aynı isnadla benzer bir rivayetin bulunduğunu söyler ve onu şöyle nakleder: “*Allah’tan istediğinizde Firdevs’i isteyin. Çünkü o cennetin ortasındadır ve onun en üst mertebesidir. Onun üstünde Rahmân’ın arşı vardır, cennet nehirleri Firdevs’ten fişkirir.*” İbn Huzeyme bu iki

⁹⁵⁹ Buhârî, *Halk*, II, 56.

⁹⁶⁰ Dârimî, *er-Red*, 114; a.mlf., *Nakz*, I, 518; II, 800.

⁹⁶¹ Bk. Ebû Dâvûd, “Sünne”, 19; İbn Huzeyme, *et-Tevhid*, I, 239; Ebû Avâne, Yakub b. İshâk, *el-Müstahrec*, thk. Eymen b. Ârif, Dâru’l-Ma’rife, Beyrût, 1419/1998, I, 252; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, II, 128; Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-sıfât*, II, 317.

haberinin, *arşın* cennetin üzerinde olduğu, Allah'ın da *arşının* üstünde *istivâ* etmiş olduğu bilgisini verdiğini söylemektedir.⁹⁶²

Beyhakî (ö. 458/1066), rivayetin isnadında geçen Muhammed b. İshâk (ö. 151/768)'in rivayetinde tek kaldığını, birçok âlimin onun zayıf bir ravi olduğunu söylediğini belirtmiştir.⁹⁶³ Darekutnî de İbn İshâk'la ilgili benzer bir değerlendirme yapmıştır.⁹⁶⁴

Hattabî (ö. 388/998) rivayete zahiren bakıldığında ifadede -yorum yapılması doğru olmayan hususlardan olan- Allah ve sıfatlarının niteliği ile ilgili bilgi verilmiş gibi görünse de gerçekte durumun böyle olmadığını belirtir. Rivayette Allah'a bir keyfiyet ve mekân isnat edilmediğini, aksine soru soran bedeviye Allah'ın yüceliğinin ve kudretinin anlatıldığını ifade eder. Bedevînin anlama seviyesi göz önünde bulundurularak bu şekilde bir anlatıma gidildiğini söyler.⁹⁶⁵

Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) rivayetin “Rasûlullah elini kubbe şeklinde yaparak ‘İşte şu şekilde Allah *arşını* semâvâtının üzerine koydu” şeklinde de anlaşılabilirliğini belirtmektedir. *Arşın* gıcırdaması ile ilgili kısmın zahiri manası ile anlaşılmasının, Allah'ın kuvvetinin -hâşâ- sınırlı olduğu sonucuna varacağını söylemektedir. Çünkü ona göre gıcırdama, sınırlı bir gücün tazyikinden meydana gelen bir durumdur ve bunun ulûhiyet ile bağdaşmayacağı açıktır. Son tahlilde rivayetin manasının zahiri manadan uzaklaştırılması gerektiğini söyler.⁹⁶⁶

Zehebî (ö. 748/1348) bu hadisin garîb ve ferd olduğunu belirtir. İsnatta geçen İbn İshâk'ın, senedli naklettiğinde megâzî konusunda hüccet olduğunu; fakat pek çok münker rivayetin de bulunduğu unutulmaması gerektiğini belirtir. “وَإِنَّهُ لَيَبْطُ بِهِ وَأَطِطَ الرَّحْلُ بِالرَّكِبِ (*Arş -Allah'ın kendisine istivâ etmesi sebebiyle- oturan kişiden dolayı semerin ses çıkarması gibi bir gıcirtı sesi çıkarır*) rivayetini Nebî (a.s.) söylemiş midir söylememiş midir, bunu Allah bilir” diyerek rivayetle ilgili kuşkusunu dile getirir. *Etît* (gıcirtı) kelimesinin naslarda geçmediğini ifade ettikten

⁹⁶² İbn Huzeyme, *et-Tevhid*, I, 239.

⁹⁶³ Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, II, 317.

⁹⁶⁴ Dârekutnî, *el-İlelî'l-vâride*, XIII, 423.

⁹⁶⁵ Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed, *Meâlimü's-sünen*, Matbaatü'l-İlmiyye, Haleb, 1351/1932, IV, 328.

⁹⁶⁶ Râzî, *Esâsü't-takdîs*, 211-212.

sonra “Naslarda sabit olan, Selef’in ittifak ettiği ve üzerinde tartışma bulunmayan hadislere inanır, bunun dışındakileri rivayet etmek ve durumlarını belirtmekle yetiniriz” yorumunu yapar.⁹⁶⁷

İbn Kayyim (ö. 751/1350), Hattâbî’nin yaptığı te’vilin, metnin zahirine uygun olmadığını, böyle izahların gereksizliğini belirtir. Daha sonra Allah’ın sıfatlarına dair hadisleri, Selef’in yaptığı gibi teşbîh, temsil ve te’vile gitmeden zahiri üzerine kabul etmenin doğru olduğunu ifade eder.⁹⁶⁸

Dârimî (ö. 280/894)’nin Muarız’ı, *arşın* Allah Teâlâ’nın zatından dolayı değil, onun verdiği nimet ve lütufların çokluğundan dolayı ses çıkardığını (etîf) söylemektedir. Dârimî, Muarız’ın yaptığı izahı kabul etmez ve “*Arşın* üzerinde Allah’ın nimet, lütuflar ve emrinden başka bir şey yoksa o, neden inleme sesi çıkarmaktadır” sorusunu sorar. Muarız bu durumu Allah azze ve cellenin göklere, yere ve dağlara emaneti yüklemesine ve onların buna güç yetirememelerine benzemektedir. Nasıl burada kastedilen emanet, cisim olmamasına rağmen böyle bir temsil getirilmişse; *arşın* nimet ve lütufların ağırlığından dolayı inleme sesi çıkarması da öyledir, yorumunu yapar.⁹⁶⁹

Elbânî seneddeki ravilerden İbn İshâk’ın tahdîs lafzını kullanmadığını, tedlis yaptığını ifade eder.⁹⁷⁰ Rivayet senedi itibariyle tenkide uğramıştır. Metnini anlamak için de bir takım izahlar yapılmaya çalışılmıştır. *وَإِنَّهُ لَيَنْبُؤُ بِهِ أَطِيبُ الرَّحْلِ بِالرَّأْكِبِ* ifadesinin -ileride gelecek 17. rivayette olduğu gibi- başka rivayetlerde de geçtiği görülmektedir. Metindeki ifadeye göre Allah *arşa* otururken ağırlığından dolayı oturduğu yer gıcırdamaktadır. Bu durumda Allah’a mekân, cisim ve bir ağırlık izafesi ortaya çıkmaktadır. Kanaatimizce bu ifadenin rivayet metinlerine sonradan ilave edilmiş olması muhtemeldir. Dolayısıyla rivayetin mevzû olduğunu söyleyebiliriz.

⁹⁶⁷ Zehebî, *el-Uluv*, s. 44-45.

⁹⁶⁸ Azîmâbâdî, Ebû Abdîrrahmân Muhammed Eşref b. Emîn, *Avnü’l-ma’bûd şerhu Sünen Ebî Dâvûd*, I-XIV, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1415, XIII, 12.

⁹⁶⁹ Dârimî, *Nakz*, II, 800-802.

⁹⁷⁰ Elbânî, *Silsiletü’l-ehâdîsi’d-daîfe*, II, 257.

11. Rivayet

عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ الْحَكَمِ السُّلَمِيِّ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: "كَانَتْ لِي جَارِيَةٌ تَرْعَى غَنَمًا لِي فِي قَبْلِ أُحُدٍ وَالْجَوَانِبِ، وَإِنِّي أَطَّلَعْتُ يَوْمًا إِطْلَاعَةً فَوَجَدْتُ ذَنْبًا ذَهَبَ مِنْهَا بِشَاةٍ، وَإِنِّي رَجُلٌ مِنْ بَنِي آدَمَ، آسَفٌ كَمَا يَأْسِفُونَ، فَصَكَّكُنْهَا صَكَّةً، فَعَظَمَ ذَلِكَ عَلَيَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقُلْتُ: أَفَلَا أُعْتِقُهَا؟، فَقَالَ: ادْعُهَا، فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيَّنَ اللَّهُ؟ قَالَتْ: فِي السَّمَاءِ. قَالَ: فَمَنْ أَنَا؟ قَالَتْ: أَنْتَ رَسُولُ اللَّهِ قَالَ: أَعْتِقْهَا، فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ."

Muaviye b. Hakem şöyle anlatıyor: “Benim Uhud ve Cevvâniyye taraflarında koyunlarıma çobanlık yapan bir cariyem vardı. Bir gün onu kontrol için yanına gittiğimde bir kurdun koyunlardan birini kaptığını öğrendim. Ben de bir insanım, tabi ki bu duruma üzüldüm ve cariyeye bir tokat attım. Bu yaptığım Rasûlullah (a.s.)’ın ağırına gitti. Ben de ona: “Azad edeyim mi” teklifinde bulundum. Peygamber (a.s.) “Onu çağır” buyurdu. Ona: “Allah nerede” diye sordu. O da: “Gökte” cevabını verdi. “Ben kimim” diye sordu. “Sen Allah’ın elçisisin” dedi. Rasûlullah: “Onu azad et. Çünkü o mümindir”⁹⁷¹ buyurdu

Hadis, Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Müslim (ö. 261/875), Ebû Dâvûd (ö. 275/888), İbn Hibbân (ö. 354/965), İbn Huzeyme (ö. 311/924) ve Beyhakî (ö. 458/1066) gibi birçok müellif tarafından rivayet edilmiştir.⁹⁷²

Hadis Muâviye b. Hakem’den rivayet edilmektedir. Rivayet birçok kaynakta zikredilmiştir. Rivayetin isnadının sahih olduğu açıktır. Cehmiyye’ye reddiye yazan müelliflerden Dârimî (ö. 280/894) bu rivayetin Allah Teâlâ’nın gökte oluşuna delil olduğunu söylemektedirler.⁹⁷³ Râzî (ö. 606/1210) ise rivayette geçen “nerede” sorusunun, rivayetteki bağlamıyla düşünüldüğünde mekân değil seviye ve derece

⁹⁷¹ Dârimî, *er-Red*, s. 105-107; a. mlf. *Nakz*, I, 226, 489; Siczî, *Risâle*, s. 129.

⁹⁷² Bk. Mâlik, *Muvatta*, “Itâka”, 6; Ahmed, *el-Müsned*, XXXIX, 176, 184; Müslim, “Mesâcid”, 33; Ebû Dâvûd, “Eymân ve’n-nüzûr”, 19; İbn Huzeyme, *et-Tevhîd*, s. 280-287; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, VI, 22; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 636;

⁹⁷³ Dârimî, *Nakz*, I, 489.

ifade ettiğini belirtir. Ona göre buradaki gök, Allah için bir mekân değil yüceliği gösterir bir mertebedir.⁹⁷⁴

Nevevî (ö. 676/1277), rivayetin zahirinden Allah Teâlâ'ya bir mekân ve cihet izafesi varmış gibi görünse de bunun böyle olmadığını söylemektedir. O “Namaz kılanların kiblesi nasıl Kâbe ise dua edenlerin kiblesi de gökyüzüdür” der. Allah Rasülü'nün bu rivayette cariyeyi imtihan ettiğini, cariye “Allah göktedir” cevabını verince onun putlara değil, Allah'a inandığının ortaya çıktığını belirtir.⁹⁷⁵

Rivayette Nebi (a.s.)'nin cariyenin tek bir ilâh olan Allah'a inanıp inanmadığını öğrenmek için onun anlayabileceği bir basitlikte iletişim kurmaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

12. Rivayet

عَنْ أَنَسٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: "أَصَابَنَا وَنَحْنُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَطَرٌ، فَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَحَسَرَ عَنْهُ تَوْبَهُ حَتَّى أَصَابَهُ، فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ لِمَ صَنَعْتَ هَذَا؟ قَالَ: لِأَنَّهُ حَدِيثُ عَهْدٍ بِرَبِّهِ."

Enes (r.a.) şöyle anlatır: Rasûlullah'la birlikteyken yağmur yağmaya başladı. Rasûlullah dışarı çıkıp elbisesini açtı, ta ki yağmur bedenine isabet etti. Biz, “Ya Rasulallah, bunu niçin yaptın” diye sorduk. O: “Çünkü o (yağmur) Rabbinin yanından yeni geldi” buyurdu.⁹⁷⁶

Hadisi, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Müslim (ö. 261/875), Ebû Dâvûd (ö. 275/888), Bezzâr (ö. 292/905), Nesâî (ö. 303/915) ve İbn Hibbân (ö. 354/965) rivayet etmişlerdir.⁹⁷⁷

Bezzâr rivayetin Ca'fer b. Süleymân>Sâbit>Enes tarikinden başka bir tarihinin olmadığını söylemektedir. Zehebî (ö. 748/1348) Ca'fer b. Süleyman'ın

⁹⁷⁴ Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 212.

⁹⁷⁵ Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeraf, *el-Minhâc fî şerhi Sahihi Müslim b. el-Haccâc*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût, 1392, V, 25.

⁹⁷⁶ Dârimî, *er-Red*, s. 120.

⁹⁷⁷ Bk. Ahmed, *el-Müsned*, XIX, 364; Müslim, “Salâtü'l-istiskâ”, 13; Ebû Dâvûd, “Nevm”, 13; Nesâî, “İstiskâ”, 14; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, XIII, 505; Bezzâr, *el-Müsned*, XIII, 293.

teferrüd ettiği hadislerin münker olduğunu, bu rivayette Ca'fer'in tek kaldığını, dolayısıyla hadisin münker olduğunu ifade etmektedir.⁹⁷⁸ Buna rağmen Zehebî, bu rivayeti *el-Uluv* isimli eserine “Uluv Hakkında Gelen Mütevâtir Hadisler” başlığı altına almış⁹⁷⁹ fakat burada rivayetle ilgili herhangi bir değerlendirme yapmamıştır.

Dârimî (ö. 280/894), “Cehmiyye'nin iddia ettiği gibi şayet Allah her yerde olsaydı yağmur, diğer sulardan ve yaratılmışlardan farklı olarak Allah'tan gelen en yeni şey olamazdı” diyerek rivayetin Allah'ın gökte olmasının delili olduğunu belirtmektedir.⁹⁸⁰

Nevevî (ö. 676/1277), *عَهْدَ بَرِيَّةٍ* ifadesini, “onu Rabbinin yeni yaratmış olduğu” şeklinde izah eder. “Yağmur rahmettir, Allah'ın kendisini yakın zamanda yaratmış olması sebebiyle de mübarektir” açıklamasını yapar.⁹⁸¹ Kastallânî (ö. 923/1517), Nevevî'nin açıklamalarını naklettikten sonra gökyüzünden inen yağmurun tertemiz olduğuna, günahkâr ellere dokunmadığına ve henüz yeryüzü ile buluşup bulanıklaşmadığına dikkat çeker.⁹⁸²

Şuayb el-Arnâvud hadisin isnadına sahih hükmünü vermiştir.⁹⁸³ Elbânî, Cafer b. Süleyman hakkındaki cerhlerin isabetli olmadığını, onun sadûk bir râvi olduğunu, bu rivayetin de sahih olduğunu belirtir.⁹⁸⁴

Ca'fer b. Süleymân hariç hadisin senesinde bulunan râvîlerin sika olduğunda ittifak vardır. Ca'fer de Müslim'in ricâlindedir. Hadisin isnadı sahihtir diyebiliriz.

⁹⁷⁸ Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, I, 410.

⁹⁷⁹ Zehebî, *el-Uluv li'l-aliyyi'l-ğaffâr*, s. 55.

⁹⁸⁰ Dârimî, *er-Red*, s. 121.

⁹⁸¹ Nevevî, *el-Minhâc*, VI, 195.

⁹⁸² Kastallânî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *İrşâdü's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-X, el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, Mısır, 1323, II, 353.

⁹⁸³ Ahmed, *el-Müsned*, XIX, 364, 3 nolu dipnot.

⁹⁸⁴ Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahîha*, VII, 1007-1008.

13. Rivayet

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "الرَّاحِمُونَ يَرْحَمُهُمُ الرَّحْمَنُ، ارْحَمُوا أَهْلَ الْأَرْضِ يَرْحَمَكُمُ أَهْلُ السَّمَاءِ."

Rasûlullah (a.s.) şöyle buyurmuştur: “*Merhametliler var ya, Rahman işte onlara merhamet eder. Yeryüzünde olanlara merhamet edin ki gökyüzünde olanlar da size merhamet etsin.*”⁹⁸⁵

Hadis İbn Vehb, Humeydî, İbn Ebû Şeybe (ö. 235/849), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Ebû Dâvûd (ö. 275/888), Tirmizî (ö. 279/892), Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014) ve Beyhakî (ö. 458/1066) tarafından nakledilmektedir.⁹⁸⁶ Rivayetin tek sahâbî râvisi Abdullah b. Amr’dır.

Hâkim ve Tirmizî’nin eserlerinde geçen rivayette *فَمَنْ الرَّحِمِ شُجْنَةٌ مِنَ الرَّحْمَنِ، فَمَنْ الرَّحْمَنِ شُجْنَةٌ مِنَ الرَّحْمَنِ، فَمَنْ الرَّحْمَنِ شُجْنَةٌ مِنَ الرَّحْمَنِ، فَمَنْ الرَّحْمَنِ شُجْنَةٌ مِنَ الرَّحْمَنِ* (Rahim (akrabalık bağı) Rahmân’dan bir bağıdır. Kim o bağı muhafaza ederse Allah da onu muhafaza eder. Kim de onu koparırsa Allah da onunla bağı koparır) ilavesi yer almaktadır. Tirmizî hadise hasen-sahih hükmünü vermiştir. Şuayb el-Arnâvud ise hadisin sahih li ğayrihî olduğunu belirtmiştir.⁹⁸⁷ Hâkim de sahih demiştir.⁹⁸⁸

Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Beyhakî’de *يَرْحَمَكُمُ أَهْلُ السَّمَاءِ* (Göktekiler de size merhamet etsin) ifadesi yerine *يَرْحَمَكُمُ مَنْ فِي السَّمَاءِ* (Gökteki de size merhamet etsin) ifadesi yer almaktadır. Rivayet pek çok kaynakta geçmektedir. Senedi muttasıldır ve sika ravilerden oluşmaktadır. Hadisin isnadının sahih olduğunu söyleyebiliriz.

Bu hadis, Cehmiyye ile ehl-i hadîs arasında “Allah için bir cihet, bir had mümkün müdür” tartışmasında Dârimî (ö. 280/894) tarafından ortaya konulan bir delildir. O, eserinde tartıştığı Muarız’a Allah Teâlâ’nın gökte olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır. Ayetlerden ve hadislerden bu ve buna benzer delillerin Allah’ın yerde

⁹⁸⁵ Dârimî, *er-Red*, s. 112; a.mlf., *Nakz*, I, 512.

⁹⁸⁶ Bk. İbn Vehb, *el-Câmi*, s.220; Humeydî, *Müsned*, I, 503; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, V, 214; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XI, 33; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 66; Tirmizî, “el-Birr ve’s-sıla”, 16; Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 175; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, IX, 71

⁹⁸⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XI, 33, 1 nolu dipnot.

⁹⁸⁸ Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 175.

değil gökte olduğuna ve belli bir haddinin bulunduğuna işaret ettiğini söyler.⁹⁸⁹ Azîmâbâdî (ö. 1329/1911) أَهْلُ السَّمَاءِ ifadesinden meleklerin anlaşılacağını belirtir. Meleklerin yerdekilere merhametini ise yeryüzündekilere dua etmek ve onlar için mağfiret dilemek şeklinde anlar.⁹⁹⁰

14. Rivayet

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَمَّا أُقِيَ إِبْرَاهِيمُ فِي النَّارِ قَالَ: اللَّهُمَّ إِنَّكَ فِي السَّمَاءِ وَاحِدٌ، وَأَنَا فِي الْأَرْضِ وَاحِدٌ أَعْبُدُكَ."

Rasûlullah (a.s.) şöyle buyurmuştur: "İbrahim (a.s.) ateşe atıldığında şöyle dedi, Allah 'ım sen gökte teksin, ben ise yeryüzünde sana ibadet eden tekim."⁹⁹¹

Hadisi, Bezzâr (ö. 292/905), Ebû Nuaym (ö. 430/1038), İbn Kudâme (ö. 620/1223) ve Zehebî (ö. 748/1348) eserlerine almışlardır.⁹⁹² Bu müellifler, hadisi Ebû Ca'fer er-Râzî>Âsım>Ebû Sâlih>Ebû Hureyre senediyle rivayet etmişlerdir. Zehebî hasen hükmünü vermiş, Bezzâr rivayetin bu senedinden başka bir sened bilmediğini söylemiştir.

Rivayet, senedde geçen Âsım b. Ömer b. Hafs sebebiyle tenkide uğramıştır. Ahmed b. Hanbel bu râvînin zayıf, Buhârî (ö. 256/870) münker, Nesâî (ö. 303/915) metrûk olduğunu söylerken İbn Hibbân (ö. 354/965) onunla ihticâc edilemeyeceğini ifade etmektedir.⁹⁹³ Elbânî, hadise zayıf hükmünü vermiştir.⁹⁹⁴

Dârimî bu hadisi de eserine Allah'ın gökte olduğu görüşünü desteklemek için almıştır. Tek seneden gelmesi ve senedde tenkit edilen bir ravinin bulunması sebebiyle hadisin isnadının zayıf olduğunu söyleyebiliriz.

⁹⁸⁹ Dârimî, *Nakz*, I, 517.

⁹⁹⁰ Azîmâbâdî, *Avnû'l-ma'bûd*, XIII, 195.

⁹⁹¹ Dârimî, *er-Red*, s. 119; a.mlf., *Nakz*, I, 490.

⁹⁹² Bk. Bezzâr, *el-Müsned*, XVI, 19; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, I, 19; İbn Kudâme, thk. Ahmed b. Atıyye b. Ali, *İsbâtü şifeti'l-uluv*, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medîne, 1409/1988, s. 139; Zehebî, *el-Arş*, II, 69.

⁹⁹³ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, II, 355.

⁹⁹⁴ Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi'd-daîfe*, III, 360.

15. Rivayet

عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ، قَالَ: "أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَعَقَلْتُ نَاقَتِي بِالْبَابِ، ثُمَّ دَخَلْتُ، فَأَتَاهُ نَفَرٌ مِنْ بَنِي تَمِيمٍ، فَقَالَ: أَقْبِلُوا الْبُشْرَى يَا بَنِي تَمِيمٍ. قَالُوا: قَدْ بَشَّرْتَنَا، فَأَعْطِنَا - مَرَّتَيْنِ- ثُمَّ دَخَلَ عَلَيْهِ نَاسٌ مِنْ أَهْلِ الْيَمَنِ، فَقَالَ: أَقْبِلُوا الْبُشْرَى يَا أَهْلَ الْيَمَنِ إِذْ لَمْ يَقْبَلْهَا إِخْوَانُكُمْ بَنُو تَمِيمٍ. قَالُوا: قَبِلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَتَيْنَاكَ لِنَتَفَقَّهَ فِي الدِّينِ وَنَسْأَلَكَ عَنْ أَوَّلِ هَذَا الْأَمْرِ حَيْثُ كَانَ. قَالَ: كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ، ثُمَّ كَتَبَ فِي الذِّكْرِ كُلِّ شَيْءٍ، ثُمَّ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ. قَالَ: ثُمَّ أَتَانِي رَجُلٌ فَقَالَ: أَدْرِكْ نَاقَتَكَ، فَقَدْ ذَهَبَتْ، فَخَرَجْتُ فَوَجَدْتُهَا قَدْ يَفْطَعُ دُونَهَا السَّرَابَ، وَإِيمُ اللَّهِ لَوَدِدْتُ أَنِّي تَرَكَتُهَا."

İmrân b. Husayn (r.a) şöyle anlatır: “Rasûlullah’a geldim, devemi kapıya bağlayıp huzura girdim. Bu sırada Temîm oğullarından bir heyet geldi. Rasûlullah onlara “*Müjdeyi kabul edin*” dedi. Onlar “Madem bize müjde verdin, hediye -parada ver” dediler ve bunu iki kere tekrar ettiler. Daha sonra Peygamber (a.s.)’in huzuruna Yemenlilerden bir grup geldi. Nebi (a.s.) onlara: “*Ey Yemen halkı, kardeşleriniz Temim oğullarının kabul etmediği müjdeyi siz kabul edin!*” buyurdu. Onlar: “Kabul ettik ey Allah’ın elçisi, biz zaten dini anlamak için geldik. Biz bu işin (yaratılışın) başlangıcını öğrenmek istiyoruz” dediler. Rasûlullah şöyle buyurdu: “*Allah vardı, O’ndan başka hiçbir şey yoktu. Arşı su üzerinde idi. Sonra Zikir’de her şeyi yazdı. Daha sonra gökleri ve yeri yarattı*”. İmrân der ki: Bu sırada bir adam bana geldi ve: “Koş, devene yetiş, bağından kurtulup kaçtı” dedi. Ben çıktım. Devemle aramızda bulunan serap onu görmeme engel oluyordu. Allah’a yeminle söylüyorum ki keşke devemi kaçırsaydım (da Rasûlullah’ın sözlerini kaçırmaydım).⁹⁹⁵

Rivayeti Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Buhârî (ö. 256/870), Firyâbî (ö. 301/913), Nesâî(ö. 303/915), İbn Hibbân (ö. 354/965), Taberânî (ö. 360/971), İbn

⁹⁹⁵ Dârimî, er-Red, s. 81; a.mlf., Nakz, II, 461-462.

Batta (ö. 387/997) ve Beyhakî (ö. 458/1066) aynı senedle naketmiştir.⁹⁹⁶ İsnâdında bulunan raviler *Sahîhayn* ravileridir. Hadis sahihtir.

Beyhakî, “Allah vardı, ondan başka hiçbir şey yoktu” ibaresinin su ve arş da dâhil olmak üzere Allah’tan başka hiçbir şey yoktu anlamına geldiğini belirtir. “Arş su üzerinde idi” ifadesinin ise Allah’ın suyu ve arş’ı daha sonra yarattığı manasında kullanıldığını söyler.⁹⁹⁷

Dârimî (ö. 280/894), Cehmiyye’nin arş’ı yer, gök ve tüm yaratılmışlar olarak⁹⁹⁸ te’vil etmesinin yanlış olduğunu ispat etmek için bu ve buna benzer başka rivayetleri nakletmiştir. Dârimî, rivayette geçtiği üzere Allah’ın önce arş’ı sonra yeri ve gökleri yaratmasının, Cehmiyye’nin arş için yaptığı izaha ters olduğunu belirtir.⁹⁹⁹ Fakat Cehmiyye’nin bu rivayetle alakalı izahının ne olduğu veya rivayeti kabul edip etmediği ile ilgili bir bilgi vermez.

16. Rivayet

قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَتَيْتُ بَابَ الْجَنَّةِ فَأَقْرَعُهُ فَيُفْتَحُ لِي، فَأَرَى رَبِّي وَهُوَ عَلَى كُرْسِيِّهِ، فَيَتَجَلَّى لِي فَأَخْرُ سَاجِدًا"

Nebi (a.s.) şöyle buyurdu: “Cennetin kapısına gelirim. Kapısını çalarım, kapı bana açılır. Rabbimi kürsîsinin üzerinde iken görürüm, benim için tecellî eder. Ben de hemen secdeye kapanırım.”¹⁰⁰⁰

Rivayeti Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204/819) ve Zehebî (ö. 748/1348) eserlerinde nakletmektedirler.¹⁰⁰¹ Hadis İbn Abbâs ve Enes b. Mâlik kanalıyla nakledilmiştir.

⁹⁹⁶ Bk. Ahmed, *el-Müsned*, XXXIII, 107; Buhârî, “Bedü’l-halk”, 1; el-Firyâbî, *Kitâbü’l-kader*, I, 85; Nesâî, “Tefsîr”, 11; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, XIV, 8; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, XVIII, 203; İbn Batta, *el-İbânetü’l-kübrâ*, VI, 193; Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-sıfât*, II, 234.

⁹⁹⁷ Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-sıfât*, II, 234.

⁹⁹⁸ Dârimî, *er-Red*, s. 78.

⁹⁹⁹ Dârimî, *er-Red*, s. 82.

¹⁰⁰⁰ Dârimî, *Nakz*, I, 413.

Metinde geçen bu cümleler şefaât hadisi olarak bilinen hadisin bir kısmıdır. Buhârî (ö. 256/870) “*O gün bir kısım yüzler Rablerine bakarak parlayacaklardır*” ayeti babında, kıyamet gününde müminlerin, içlerinde buldukları zor durumdan kurtulmak için peygamberlerden şefaât istediklerini anlatan hadisi nakletmektedir. Enes b. Mâlik’ten nakledilen hadiste Muhammed (a.s.)’le ilgili *فَأَسْتَأْذِنُ عَلَى رَبِّي فِي دَارِهِ، فَإِذَا رَأَيْتُهُ وَقَعْتُ سَاجِدًا* (*Rabbimin evine girme izni isterim, bana izin verilir. O’nu gördüğümde secdeye kapanırım*) ifadesi bulunmaktadır.¹⁰⁰² Hattâbî, Buhârî rivayetinde geçen *فَأَسْتَأْذِنُ عَلَى رَبِّي فِي دَارِهِ* (*Rabbimin evine girme izni isterim*) ifadesinin Allah için bir mekân nispeti oluşturmadığını, *بَيْتُ اللَّهِ* (Allah’ın evi) tamlamasındaki gibi mekânı teşrif eden bir izafet olduğunu, rivayette geçen onun evi ifadesiyle cennetliklerin gireceği *dâru’s-selâm* olan cennetin kastedildiğini belirtmektedir.¹⁰⁰³

Zehebî (ö. 748/1348) rivayetin isnadına hasen¹⁰⁰⁴, Şuayb el-Arnâvud hasen li ğayrihi¹⁰⁰⁵, Elbânî ise zayıf demektedir. Elbânî, senedde bulunan İbn Cüd‘ân olarak bilinen Ali b. Zeyd dışındaki ravilerin sika olduğunu söyler.¹⁰⁰⁶ Bu râvî zayıftır. İbn Hacer (ö. 852/1448) de Ali b. Zeyd’in zayıf olduğunu belirtir.¹⁰⁰⁷

Ali b. Zeyd’in bulunduğu İbn Abbâs rivayetine senedi itibariyle zayıf diyebiliriz. Dârimî bu rivayeti eserine Allah Teâlâ’nın tecellî edeceği düşüncesini delillendirmek üzere almıştır. Senedi tenkide uğramış olan rivayet, metin itibariyle de tartışmaya açıktır. Rivayette Nebî (a.s.)’nin bir kapıyı çalacağı ve kapı açılınca Allah Teâlâ’yı *kürsînin* üzerinde iken göreceği belirtilmektedir. Sahih kaynaklarda mahiyeti belirtilmeyen bazı müteşâbih ifadelerin, bunun gibi bazı rivayetlerde ayrıntılandırıldığı görülmektedir. Allah Teâlâ’nın sıfatları ve diğer akâid

¹⁰⁰¹ Bk. Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, IV, 430; Ahmed, *el-Müsned*, IV, 332, 429; Zehebî, *İsbâtü’ş-şefâa*, thk. İbrâhîm Bâcis Abdülmecîd, Edvâü’s-Selef, 1420/2000, s. 48-49.

¹⁰⁰² Buhârî, “Tevhîd”, 24.

¹⁰⁰³ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, XIII, 429.

¹⁰⁰⁴ Zehebî, *İsbâtü’ş-şefâa*, s. 49.

¹⁰⁰⁵ Ahmed, *el-Müsned*, IV, 332, 3 nolu dipnot.

¹⁰⁰⁶ Elbânî, *Daîfü’l-câmi’i’s-sağîr*, I, 3.

¹⁰⁰⁷ İbn Hacer, Ebu’l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Takrîbü’t-tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme, Dâru’r-Reşîd, Suriye, 1406/1986, s. 401.

meselerinde buna benzer zayıf rivayetler ile bir yargıya varmanın doğru olmadığı kanaatindeyiz.

17. Rivayet

"أَنْتِ امْرَأَةٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ: ادْعُ اللَّهَ أَنْ يُدْخِلَنِي الْجَنَّةَ، فَعَظَّمَ الرَّبُّ. فَقَالَ: إِنَّ كُرْسِيَّهُ وَسِعَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَإِنَّهُ لَيَفْعُدُ عَلَيْهِ، فَمَا يَفْضُلُ مِنْهُ إِلَّا قَدْرَ أَرْبَعِ أَصَابِعَ، وَمَدَّ أَصَابِعَهُ الْأَرْبَعِ، وَإِنْ لَهُ أَطْيَبُ الرَّحْلِ الْجَدِيدِ إِذْ رَكِبَهُ مِنْ يَثْقَلِهِ."

Nebi (a.s.)'ye bir kadın gelip: "Benim için Allah'a dua et de cennete gideyim" dedi. Nebî (a.s.) Allah'ı yücelttikten sonra "Onun kürsîsi gökleri ve yeri içine alır. O, kürsi üzerine oturur, ondan sadece dört parmaklık bir yer artar. Nebi (a.s.) (mesafeyi göstermek için) dört parmağını uzattı. O, oturduğunda ağırlığından dolayı, binicinin yeni bir semerin üzerine oturduğunda semerin çıkardığı gıcirtı sesi gibi bir ses gelir" dedi.¹⁰⁰⁸

Rivayet Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (ö. 290/903), Bezzâr (ö. 292/905), İbn Huzeyme (ö. 311/924), Zehebî (ö. 748/1348) ve Heysemî (ö. 807/1404)'nin eserlerinde geçmektedir.¹⁰⁰⁹

Dârimî, rivayeti Abdullah b. Halîfe'den mürsel bir şekilde nakletmiştir. Fakat Bezzâr'ın eserinde Abdullah b. Halîfe, bu hadisi Hz. Ömer'den merfû olarak rivayet etmektedir. Bezzâr bu lafızlarla Abdullah b. Halîfe>Ömer kanalıyla gelen rivayetin dışında merfû herhangi bir başka hadis olmadığını söylemektedir. Heysemî rivayetin senedinde geçen râvîlerin *Sahîh*'in ricâli olduğunu belirtmektedir.

Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Abdullah b. Halîfe>Ömer senediyle إِذَا جَلَسَ عَلَى الْكُرْسِيِّ سَمِعَ لَهُ أَطْيَبُ كَأَطْيَبِ الرَّحْلِ الْجَدِيدِ (Allah Teâlâ kürsîye oturduğunda ondan yeni semerin gıcirtısı gibi gıcirtı duyulur) şeklinde ve yukarıda zikredilen şekilde olmak üzere iki farklı biçimde rivayet etmektedir.

¹⁰⁰⁸ Dârimî, *Nakz*, II, 426.

¹⁰⁰⁹ Bk. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, I, 301, 305; Bezzâr, *el-Müsne'd*, I, 457; İbn Huzeyme, *et-Tevhîd*, I, 244; Zehebî, *el-Arş*, II, 155; Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid*, I, 83-84.

İbnü'l-Cevzî, rivayetin isnadında izdırâb olduğunu, ravilerin farklı lafızlarla nakilleri olduğu için güven vaat etmediklerini belirtir ve rivayetin Nebî (a.s.)'ye nispetinin doğru olmadığını ifade eder.¹⁰¹⁰

Zehebî, “Sevrî, A'meş, Ahmed b. Hanbel gibi birçok Selef âlim bu hadisi kabul edip rivayet ederken, isnadı hakkında olumsuz bir şey söylemezken, biz kimiz de inkâr edelim; aksine ona iman ederiz” demektedir. Ahmed b. Hanbel'den “Allah'a nispet edilen bazı sıfatları kulağa hoş gelmemesi sebebiyle inkâr edemeyiz” cümlesini aktarmaktadır.¹⁰¹¹ İbn Huzeyme'nin naklettiği senedde - عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ خَلِيفَةَ - “Ömer'den nakledildiğini zannediyorum” şeklinde bir şüphe ifadesi kullanılmıştır. İbn Huzeyme de buna binaen şüphe ve zan ile nakil olmayacağını, bu rivayetin bu şekliyle mürsel olduğunu ve bu türden bilgilerin ilim ifade etmediği için hüccet de teşkil etmeyeceğini belirtir.

İbn Kesîr (ö. 774/1373)'in eserinde bu rivayetin وَإِنَّهُ لَيَفْعُدُ عَلَيْهِ، فَمَا يَفْضَلُ مِنْهُ إِلَّا قَدْرُ أَرْبَعِ أَصَابِعٍ، وَمَدَّ أَصَابِعَهُ الْأَرْبَعِ bir yer artar) ifadesi yer almamaktadır. O, bu rivayetin kimi zaman mürsel kimi zaman Ömer'den mevkûf rivayet edildiğini; rivayet edilen metinlerinde de farklılıklar bulunduğunu söyler.¹⁰¹² Elbânî, senedeki râvilerden Ebû İsrâîl'de bulunan vehim sebebiyle rivayetin münker olduğunu belirtir.¹⁰¹³

Rivayet birçok âlim tarafından, senedi itibariyle, tenkide uğramıştır. Fakat asıl açıklanması gereken kısım metindir. Metinde geçen ifadelerin لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir) ayetine¹⁰¹⁴ ve Allah azze ve cellenin azametini aykırı olduğu görülmektedir. Ona hem mekân hem de ağırlık izafe edilmekte, koltuğuna oturan bir yaratılmışı benzetilmektedir. Bununla da yetinilmemiş, oturduğu yerde dört parmaklık bir boşluğun kaldığı ifade edilmiştir. Ayrıca rivayette bir kadının geldiği ve Nebî

¹⁰¹⁰ İbnü'l-Cevzî, Cemâleddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahmân, *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdîsi'l-vâhiye*, thk. İrşâdülhak el-Eserî, İdâratü'l-ulûm, Pâkistan, 1401/1981, I, 4-6.

¹⁰¹¹ Zehebî, *el-Arş*, II, 156.

¹⁰¹² İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1419, I, 520.

¹⁰¹³ Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi'd-daîfe*, XIII, 723.

¹⁰¹⁴ Şûrâ, 42/11.

(a.s.)’den cennete girmesi için dua istediği belirtilmektedir. Fakat rivayette Nebî (a.s.) ne dua etmekte ne de kadının istediği ile alakalı bir cevap vermektedir. Rivayetin metninin içinde de bir anlam bütünlüğü bulunmamaktadır. Rivayeti bu şekliyle kabul etmenin tevhîd ve tenzîh akidesine aykırı olduğu düşüncesindeyiz. Kanaatimizce rivayet mevzûdur.

18. Rivayet

عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: "قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ رَأَيْتَكَ تَصُومُ مِنَ الشَّهْرِ شَيْئًا مَا لَا تَصُومُهُ مِنَ الشُّهُورِ أَكْثَرَ إِلَّا رَمَضَانَ قَالَ: أَيُّ شَهْرٍ؟، قُلْتُ: شَعْبَانَ. قَالَ: هُوَ شَهْرٌ تُرْفَعُ فِيهِ الْأَعْمَالُ إِلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ، فَأَجِبْ أَنْ يُرْفَعَ عَمَلِي وَأَنَا صَائِمٌ."

Usame b. Zeyd (r.a.), “Yâ Rasulallah, senin Ramazan’ın dışındaki bir ayda diğer tüm aylardan daha fazla oruç tuttuğunu görüyorum”, dedim. O: “*Hangi ay*” diye sordu. Ben de: “Şaban”, dedim. Nebî (a.s.), “*O ayda ameller âlemlerin Rabbine yükseltilir. Ben amelimin oruçlu iken yükseltilmesinden hoşlanıyorum*” buyurdu.¹⁰¹⁵

Hadisi Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), İbn Ebû Şeybe (ö. 235/849), Nesâî (ö. 303/915) ve Beyhakî (ö. 458/1066) rivayet etmiştir.¹⁰¹⁶

Rivayet Sâbit b. Kays kanalı ile gelmiştir. Sahâbî ravisi Usame b. Zeyd’dir. Şuayb el-Arnâvud senedde bulunan Sâbit b. Kays’ın hasenü’l-hadîs olması sebebiyle rivayete hasen hükmünü vermiştir.¹⁰¹⁷ Sâbit dışındaki râvîler Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim’in *Sahîh*’lerinde rivayetlerine yer verdikleri sika ravilerdendir. Dolayısıyla rivayete hasen demek doğru olacaktır.

¹⁰¹⁵ Dârimî, *er-Red*, s. 135-136.

¹⁰¹⁶ Bk. İbn Ebû Şeybe, *el-Müsned*, I, 127; Ahmed, *el-Müsned*, XXXVI, 86; Nesâî, “Sıyâm”, 71; Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu maâni’l-âsâr*, thk., Muhammed Zührî en-Neccâr, Âlemü’l-Kütüb, yy., 1994, II, 82; Beyhakî, *Şuabü’l-îmân*, V, 352; a.mlf., *Fedâilü’l-evkât*, I, 115.

¹⁰¹⁷ Ahmed, *el-Müsned*, XXXVI, 86, 1 nolu dipnot.

Dârimî (ö. 280/894) rivayette geçen *هُوَ شَهْرٌ تُرْفَعُ فِيهِ الْأَعْمَالُ إِلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ* (*Şaban ayında amellerin âlemlerin Rabbine yükseldiği*) ibaresinin, Allah'ın semanın üstünde olmasına delil olduğu görüşündedir¹⁰¹⁸ ve hadisi bu sebeple eserine almıştır.

19. Rivayet

عَنْ أَبِي ذَرٍّ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: " إِذَا مَكَثَ الْمَنِيُّ فِي الرَّجْمِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً أَتَاهُ مَلَكُ النَّفُوسِ، فَعَرَجَ بِهِ إِلَى الرَّبِّ فِي رَاحَتِهِ، فَيَقُولُ: أَيُّ رَبِّ عَبْدِكَ هَذَا ذَكَرَ أَمْ أَنْتَى؟ فَيَقْضِي اللَّهُ إِلَيْهِ مَا هُوَ قَاضٍ، ثُمَّ يَقُولُ: أَيُّ رَبِّ أَشَقِيٍّ أَمْ سَعِيدٍ؟ فَيُكْتَبُ بَيْنَ عَيْنَيْهِ مَا هُوَ لَاقٍ. " قَالَ: وَتَلَا أَبُو ذَرٍّ مِنْ فَاتِحَةِ النَّعَابِينَ خَمْسَ آيَاتٍ.

Ebû Zer (r.a.) Rasûlullah (a.s.)'ın şöyle buyurduğunu nakletmiştir: “*Meni rahimde 40 gece kaldığında insanlardan mesul melek gelir, onu Rabbine çıkarır. Ve sorar: ‘Ey Rabbim! Bu kulun dişi mi, erkek mi’ Allah onun hakkında verdiği hükmü verir. Sonra melek sorar: ‘Ey Rabbim! O said mi şakî mi’ Onun ne ile karşılaşacağı iki gözünün arasına yazılır.*” (Ravilerden Ebû Temîm el-Ceyşânî) şöyle dedi: “Sonra Ebû Zer Teğabun sûresinin başından beş ayeti okudu.”¹⁰¹⁹

Rivayet, Firyâbî (ö. 301/913), Taberî (ö. 310/923) ve İbn Batta (ö. 387/997) tarafından nakledilmiş¹⁰²⁰ olup başka kaynaklarda tespit edilememiştir.

Ebû Zer tarafından nakledilen bu merfû rivayetin senedinde Abdullah b. Lehîa isimli zayıf bir ravi bulunmaktadır.¹⁰²¹ Bununla beraber cenîn anne karnında iken kırk, kırk iki, kırk beş, kırk küsur gibi -rivayete göre değişen- bir zaman diliminde ona görevli bir meleğin geldiğine ve cinsiyeti, rızkı, cennetlik mi

¹⁰¹⁸ Dârimî, *er-Red*, s. 143.

¹⁰¹⁹ Dârimî, *er-Red*, s. 138-139.

¹⁰²⁰ Bk. Firyâbî, *Kader*, I, 108; İbn Batta, *el-İbânetü'l-kübrâ*, IV, 33.

¹⁰²¹ İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah el-Cürcânî, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed b. Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvid, Beyrut, 1418/1997, V, 237.

cehennemlik mi olacağı gibi durumlarını Allah'ın takdiri ile yazdığına dair farklı hadisler bulunmaktadır.¹⁰²²

Dârimî, eserine *فَعَرَجَ بِهِ إِلَى الرَّبِّ* (*Onu Rabbe çıkarır*) ifadesini, Allah Teâlâ'nın gökte olduğunu ispat amacıyla almıştır. Rivayetin bu tarikine İbn Lehîa sebebiyle zayıftır, diyebiliriz.

20. Rivayet

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "يَأْتِينَا رَبُّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَنَحْنُ عَلَى مَكَانٍ رَفِيعٍ، فَيَتَجَلَّى لَنَا ضَاحِكًا."

Rasûlullah (a.s.) şöyle buyurdu: “*Kıyamet günü Rabbimiz gelir. Biz yüksek bir yerdeyken bize gülererek tecellî eder.*”¹⁰²³

Rivayeti Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), İbn Huzeyme (ö. 311/924) ve Dârekutnî (ö. 385/995) nakletmişlerdir.¹⁰²⁴

Darimî bu rivayeti iki ayrı tarikle eserine almıştır. Birincisi Hasan el-Basrî'den mürsel olarak, diğeri Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den merfû olarak nakledilmiştir. İkisinin de senedinde bulunan Ali b. Zeyd isimli râvî zayıftır. Ahmed b. Hanbel'in de eserine aldığı Ebû Mûsâ rivayetinde Ali b. Zeyd, Umâre el-Kuraşî'den nakletmektedir ki Ezdî onun çok zayıf olduğunu belirtmiştir.¹⁰²⁵ Şuayb el-Arnâvud rivayete zayıf hükmünü vermiştir.¹⁰²⁶

Elbânî, Ali b. Zeyd'in hafızasının zayıf olduğunu; fakat rivayetin başka şahitleri de bulunduğu için rivayetin sahih olarak kabul edilebileceğini söylemektedir.¹⁰²⁷ Rivayetin Darimî'nin zikrettiği iki tarike de zayıftır, diyebiliriz.

¹⁰²² Bk. Buhârî, “Bed’ü’-halk”, 6; “Ehâdîsü’l-enbiyâ”, 1; Müslim, “Kader”, 1-5; Ebû Dâvûd, “es-Sünne”, 17; Tirmizî, “Kader”, 4; Ahmed, *el-Müsned*, VI, 13; XXVI, 64.

¹⁰²³ Dârimî, *er-Red*, 175; 209; a.mlf., *Nakz*, II, 769.

¹⁰²⁴ Bk. Ahmed, *el-Müsned*, XXXII, 423; İbn Huzeyme, *et-Tevhîd*, II, 576; Dârekutnî, *Rü’yetullah*, I, 153.

¹⁰²⁵ Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, III, 178.

¹⁰²⁶ Ahmed, *el-Müsned*, XXXII, 423, 4 nolu dipnot.

¹⁰²⁷ Elbânî, *Silsiletü’l-ehâdîsi’s-sahîha*, II, 384.

Dârimî rivayette geçen ضَاجِغًا (gülerek) kelimesinin Allah'ın rızası ve rahmetini anlatan mecâzi bir ifade olarak izah eden muhaliflerine karşı çıkar ve hakîkî anlamda olduğunu belirtir.¹⁰²⁸ *Tecellî* ile ilgili bir açıklamada bulunmaz.

21. Rivayet

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّ اللَّهَ يُمِهُلُ حَتَّى إِذَا ذَهَبَ ثُلُثُ اللَّيْلِ هَبَطَ فَقَالَ: مَنْ تَائِبٌ فَيَتَابُ عَلَيْهِ؟ مَنْ دَاعٍ فَيُسْتَجَابُ لَهُ؟ مَنْ مُسْتَغْفِرٌ؟ مَنْ مُذْنِبٌ؟ مَنْ سَائِلٌ فَيُعْطَى؟"

Rasûlullah (a.s.) şöyle buyurdu: “Allah, gecenin üçte biri geçtiğinde dünya semasına iner ve ‘Yok mu tevbe eden, tevbesi kabul edilsin. Yok mu dua eden, duası kabul edilsin, günahından bağışlanma dileyen yok mu, günahkar yok mu, isteyen yok mu, istediği verilsin’ der”.¹⁰²⁹

Hadisi Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Müslim (ö. 261/875), İbn Ebû Âsım (ö. 287/900), Nesâî (ö. 303/915), İbn Huzeyme (ö. 311/924) ve İbn Hibbân (ö. 354/965) rivayet etmiştir.¹⁰³⁰ Sahabî ravileri Ebû Saîd ve Ebû Hureyre’dir.

Şuayb el-Arnâvud, rivayetin isnadındaki ricâlin sika olduğunu belirtmektedir.¹⁰³¹ Ravileri, tenkide uğramamış sika râvîlerdir. Bu durumda hadisin isnadına sahih hükmünü vermek uygun olacaktır.

Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Allah Teâlâ’nın gece dünya semasına inmesini, emrinin inmesi olarak izah etmektedir.¹⁰³² Dârimî (ö. 280/894)’nin Muarız olarak tanımladığı kişi bu rivayeti, Allah’ın inmediğini, onun rahmetinin ve emrinin indiğini anlatmak için delil göstermektedir. Çünkü ona göre Allah her yeredir. Bu durum Allah’ın hay ve kayyûm oluşunun gereğidir. Yani Allah’ın belli bir mekânda

¹⁰²⁸ Dârimî, *Nakz*, II, 769-773

¹⁰²⁹ Dârimî, *er-Red*, 161; a.mlf., *Nakz*, I, 210.

¹⁰³⁰ Bk. Ahmed, *Müsned*, XIV, 529; Müslim, “Salâtü’l-müsâfirîn”, 168; İbn Ebû Âsım, *es-Sünne*, I, 219; Nesâî, Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb, *Amelü’l-yevm ve’l-leyle*, thk. Fâruk Hammâde, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1406, s. 340; İbn Huzeyme, *et-Tevhîd*, I, 293-294; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, III, 202; Dârekutnî, *Kitâbü’n-nüzûl*, I, 134.

¹⁰³¹ Ahmed, *el-Müsned*, XIV, 529, 2 nolu dipnot.

¹⁰³² İbn Abdülber, Ebû Ömer Yusuf el-Kurtubî, *et-Temhîd li mâ fi’l-Muvatta’ mine’l-meânî ve’l-esânîd*, I-XXIV, thk. Mustafa b. Ahmed - Muhammed Abdülkebîr, Mağrib, 1387, VII, 143.

bulunması, gelmek, gitmek, inmek gibi kendisine hareket nispet edilmesi kayyûm¹⁰³³ olmasına aykırıdır. Dârimî onun bu izahını doğru bulmaz. Allah'ın rahmetinin belli bir vakitle sınırlandırılmasının doğru olmadığını, O'nun emrinin ve rahmetinin her an indiğini belirtir. Ayrıca ona göre rivayette geçen “Bağışlanma isteyen yok mu bağışlayayım” cümlesini söyleyenin rahmet ve emir olamayacağını, bunu bizzat Allah'ın inerek söyleyeceğini ifade eder.¹⁰³⁴

Kur'ân-ı Kerîm'de de Allah Teâlâ'ya hareket nispet eden birçok ifade bulunmaktadır. Buna benzer ayetlerin ve sahih hadislerin bağlamına bakıldığında, anlatılmak istenenin Allah Teâlâ'nın zatının hareket etmesinden başka bir durum olduğu görülmektedir. Sözkonusu rivayette de Allah Teâlâ'nın özellikle geceleri kulunun duasına icabet edeceği anlatılmaktadır. Kulun sıkıntılı, hasta veya yardıma muhtaç olduğu durumlarda ve kimsenin onu duymadığı zamanlarda yalnız olmadığı bildirilmektedir. Kullara yardım isteme ve af dileme makamının Allah olduğu hatırlatılmaktadır.

22. Rivayet

"أَرْبَعَةُ أَمْلَاكٍ التَّقْوَا: أَحَدُهُمْ جَاءَ مِنَ الْمَشْرِقِ، وَالْآخَرُ مِنَ الْمَغْرِبِ، وَالثَّلَاثُ مِنَ السَّمَاءِ، وَالرَّابِعُ مِنَ الْأَرْضِ، فَقَالُوا أَرْبَعَتُهُمْ: جِئْنَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ."

*“Dört melek bir araya geldiler. Biri doğudan, biri batıdan, üçüncüsü gökten, dördüncü de yeryüzünden gelmişti. Dördü de ‘Allahın katından geldik’ dediler.”*¹⁰³⁵

Rivâyet Cûzekânî (ö. 543/1148)'nin eseri dışında hiçbir kaynakta tespit edilememiştir.¹⁰³⁶

Dârimî, senedsiz bir şekilde naklettiği bu rivayeti Cehmiyye'nin, *had* ve *nüzûlü* inkâr için delil olarak kullandığını söylemektedir. Cehmiyye Allah'ın sadece

¹⁰³³ Herşeyin varlığı kendisine bağlı olan, kâinatı idare eden anlamında Allah Teâlâ'nın isimlerinden biridir (Topaloğlu, Bekir, “Kayyûm”, *DİA*, XXV, 108).

¹⁰³⁴ Dârimî, *Nakz*, I, 214-215.

¹⁰³⁵ Dârimî, *er-Red*, s. 195.

¹⁰³⁶ Cûzekânî, *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr* I, 206-207.

gökte değil her yerde olduğunu ispat etmek için meleklerin her birinin farklı yönden gelmesine rağmen “*Allah katından geldik*” demelerini, Allah’ın her yerde olduğuna delil olarak göstermektedir. Dârimî rivayetin sahih bir rivayet olmadığını belirtmektedir. Üstelik sahih olsa bile Cehmiyye’nin iddialarına bir delil olmayacağını, her biri farklı yönden gelen meleklerin görev icabı farklı yönlerden geldiklerini, Allah Teâlâ’nın onları semadan farklı yönlere gönderdiğini söyler.¹⁰³⁷

Cûzekânî, eserinde bu rivayetin Abdullah b. Abbâs ve Ebû Hureyre kanalından iki tarikini vermektedir. Fakat senedlerinde geçen beş râvînin de metrûk olduğunu, bu nedenle rivayetin asılsız ve bâtil olduğunu belirtmektedir. Rivayetin mevzû olduğu açıktır.

3. ALLAH’IN KELAMI VE HALKU’L-KUR’ÂN MESELESİNE DAİR RİVAYETLER

Allah’ın kelâm sıfatı ve Kur’ân’ın yaratılmışlığı meselesi ehl-i hadîs ile Cehmiyye arasındaki önemli tartışma konularından biridir. Daha önce de izah edildiği üzere Cehmiyye, Allah’ın ezeli bir kelam sıfatının olmadığını, konuşması gerektiğinde başka bir nesne yarattığını ve o nesnenin konuştuğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte onlara göre Kur’ân-ı Kerîm de *hâdistir*, yani sonradan yaratılmıştır. Çünkü Allah’tan başka kadîm olan bir şeyden bahsedilemez. Ehl-i hadîs ise kelam sıfatının Allah’ın ezeli ve ebedî sıfatlarından olduğu, onun Allah’tan ayrı düşünülmemeyeceği ve bu sıfatın bir yansıması olan Kur’ân’ın da mahlûk olmadığı görüşündedir. Her bir grup, görüşlerini temellendirmek için naslardan deliller getirmektedirler. Bu bölümde tarafların tartışmalarında kullandığı bazı rivayetlerin kaynak değerleri incelenecektir.

23. Rivayet

¹⁰³⁷ Dârimî, *er-Red*, s. 195-196.

"إِنَّ الْقُرْآنَ يَجِيءُ فِي صُوْرَةِ الشَّابِّ السَّاجِدِ، فَيَأْتِي صَاحِبَهُ فَيَقُولُ: هَلْ تَعْرِفُنِي؟ فَيَقُولُ لَهُ: مَنْ أَنْتَ؟ فَيَقُولُ: أَنَا الْقُرْآنُ أَظْمَأْتُ نَهَارَكَ وَأَسَهَرْتُ لَيْلَكَقَالَ: فَيَأْتِي بِهِ اللهُ فَيَقُولُ: يَا رَبِّ..."

Nebi (a.s.) şöyle buyurdu; "*Kur'ân, solgun yüzlü bir genç şeklinde kendisini okuyana gelir ve: 'Beni tanıdın mı?' diye sorar. O: 'Sen de kimsin?' der. Genç ona: 'Ben, gündüzleri uğruna susuz, geceleri sabahlara kadar uykusuz kaldığın Kur'ân'im' der. Nebi (a.s.) daha sonra şöyle buyurdu: Bunun üzerine Kur'ân onu Allah'a götürüp der ki: 'Ya Rabbi!..'*"¹⁰³⁸

Rivayet farklı lafızlarla Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Abdullah ed-Dârimî (ö. 255/869), İbn Mâce (ö. 273/887), Beyhakî (ö. 458/1066) ve Beğavî (ö. 516/1122) gibi pek çok müellif tarafından nakledilmiştir.¹⁰³⁹

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) bu rivayeti, Cehmiyye'nin Kur'ân'ın mahlûk olduğuna dair getirdikleri bir delil olarak zikreder. Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde ise rivayet şöyle geçmektedir: Abdullah b. Büreyde babasından naklen anlatmaktadır. Biz Nebi (a.s.)'nin yanında otururken o şöyle dedi: "*Bakara sûresini okuyun. Onu okumak bereket, okumayı terk etmek hüsrandır. Ancak tembeller onu okumaz.*" Nebi (a.s.) sonra bir müddet sustu ve şöyle devam etti: "*Bakara ve Âli İmrân sûrelerini öğrenin. Çünkü o ikisi kıyamet günü bir bulut, gölgelik veya kanatlarını açmış kuş sürüsü şeklinde sahibini gölgeleyen iki çiçektir. Kıyamet günü kişinin kabri yarılıp açıldığında Kur'ân kendisini okuyana solgun yüzlü genç bir adam şeklinde gelir ve ona: "Beni tanıyor musun?" der. O kişi: "Tanımıyorum" cevabını verir. Genç adam: "Ben seni sıcaklarda susuz, geceleri uykusuz bırakan arkadaşın Kur'ân'im. Nasıl her tüccar ticaretinin arkasında ise bugün de sen yatırımlarının (yaptığın güzel işlerin) arkasındasın" der ve mülk sağ eline, ebedilik sol eline verilir. Başına vakar tacı konur. Annesine ve babasına dünya ehlinin asla değer biçemeyeceği iki elbise giydirilir. Onlar: "Bunlar bize neden giydirildi" derler. Onlara: "Çocuğunuzun Kur'ân'ı hakkıyla okuması, öğrenmesi ve amel etmesi sebebiyle" denir. Sonra o*

¹⁰³⁸ Ahmed, *er-Red*, s. 320.

¹⁰³⁹ Bk. İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, VI, 129; Ahmed, *el-Müsned*, XXXVIII, 41; Dârimî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 15; İbn Mâce, "Edeb", 52; Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, III, 374; Beğavî, *Şerhu's-sünne*, IV, 453.

kişiyse: “Oku ve cennetin derecelerinde yüksel” denir. O kişi ister tertîl üzere okusun isterse hızlı okusun okuyuşu devam ettikçe yükselir.”

Cehmiyye Kur’ân’ın -bazı rivayetlerde Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerinin- bir genç şeklinde gelmesini, onun diğer yaratılmışlar gibi olduğuna delil göstermektedir. Ahmed b. Hanbel ise burada gelenin Kur’ân’ın kendisi değil sevabı olduğunu ifade eder. O “Allah’ın kelamı gelmez, bir halden başka bir hale dönüşmez” izahını yapar.¹⁰⁴⁰ Naslarda geçen ifadeleri daha çok te’vil ederek anlayan Cehmiyye’nin bu rivayette te’vil yapmaması, buna karşın te’vile karşı çıkan Ahmed b. Hanbel’in rivayeti te’vil ederek açıklaması ilginçtir.

İbn Teymiyye (ö. 728/1328)’nin aktardığına göre Ahmed b. Hanbel, Cehmiyye’nin bu rivayeti delil göstererek “Gelen şeyler mahlûktur” iddiasına şu ayetlerle cevap vermektedir:

(Ey Muhammed) هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ
Onlar (iman etmek için) ancak kendilerine meleklerin gelmesini veya Rabbinin gelmesini ya da Rabbinin bazı ayetlerinin gelmesini mi gözlüyorlar?...¹⁰⁴¹

Rabbin(in buyruğu) ve melekler saf saf dizilmiş olarak geldiği zaman...¹⁰⁴²

Ayetlerde görüldüğü üzere Allah Teâlâ için “gelme” ifadesi kullanılmaktadır. Ahmed b. Hanbel Cehmiyye’nin, gelen şeylerin mahlûk olduğu iddiasının bu ayetler ile anlamını kaybettiğini belirtir.¹⁰⁴³

İbn Batta Cehmiyye’nin bu hadisle ilgili te’vilinin doğru olmadığını, farklı rivayetlerde Kur’ân’ın, Bakara sûresinin, orucun ve namazın geldiğinin ifade edildiğini belirtir. Bu ibadetlerin gelmesinden kastın sevabının gelmesi olduğunun açık olduğunu söyler.¹⁰⁴⁴

¹⁰⁴⁰ Ahmed, *er-Red*, s. 321-322.

¹⁰⁴¹ En’âm, 6/158.

¹⁰⁴² Fecr, 89/22.

¹⁰⁴³ İbn Teymiyye, *Mecmûu ’l-fetâvâ*, VIII, 408.

¹⁰⁴⁴ İbn Batta, *el-İbânetü ’l-kübrâ*, VI, 193.

Dârimî'nin Muarız olarak tanımladığı kişi, nasıl bu rivayette geçen Kur'ân'ın bir genç şeklinde gelmesi kendisinin değil sevabının gelmesi olarak izah ediliyorsa, Allah'ın *nüzûlünü* anlatan rivayetlerde de *nüzûlün*, onun zatının *nüzûlü* değil; emrinin, rahmetinin ve hükmünün inmesi olarak izahının mümkün olduğunu ifade etmektedir. Dârimî bunun yanlış bir fikir olduğunu beyan eder. Kelamın kendi başına bir mevcudiyetinin olmadığını, onun ancak bir başkasının dilinde vücut bulduğunu, onun kendi kendine gelme ve hareket etme işini yapamayacağını söyler. Naslarda *nüzûl* ettiği ifade edilen Allah'ın ise böyle olmadığını, kâyûm olduğunu, her şeye güç yetireceğini belirtir.¹⁰⁴⁵ Dârimî'nin Cehmî olduğunu iddia ettiği Muarız ve Ahmed b. Hanbel, rivayette ifade edilen Kur'ân'ın bir genç şeklinde gelmesini kendisinin değil sevabının gelmesi olarak izah etmektedirler. Muarız ile Ahmed b. Hanbel'in aynı görüşte olduğu görülmektedir.

Rivayete İbn Kesîr (ö. 774/1373) hasen hükmünü vermiştir.¹⁰⁴⁶ Hâkim (ö. 405/1014) hadisin Müslim'in şartlarına göre sahih olduğunu fakat *Sahihayn'a* alınmadığını belirtmektedir.¹⁰⁴⁷ Ukaylî (ö. 322/934) rivayeti eserine almış ve bu konuda Nebî (a.s.)'den sahih bir rivayet gelmediğini belirtmiştir. Ona göre rivayetin nakledilen tüm senedlerinin sıhhati birbirine yakındır, rivayet zayıftır.¹⁰⁴⁸ Beğavî (ö. 516/1122) rivayete hasen-garîb demektedir.¹⁰⁴⁹ Heysemî (ö. 807/1404) ise seneddeki ravilerin sika olduğunu belirtir.¹⁰⁵⁰ Şuayb el-Arnâvud hadisin şâhitleriyle hasen derecesine yükseldiğini söyler.¹⁰⁵¹

Rivayet farklı kaynaklarda uzun ve kısa haliyle geçmektedir. Farklı şâhitleri mevcuttur. Buna rağmen bazı eleştiriler de almıştır. Bu şekliyle hadise hasen hükmünü vermek uygun görünmektedir.

Hadiste geçen olayın temsîlî olduğu açıktır. Buna göre Kur'ân'ı okuyan ve gereğiyle amel eden kişiye ve anne babasına kıyamet gününde büyük mükâfatların

¹⁰⁴⁵ Dârimî, *Nakz*, I, 498.

¹⁰⁴⁶ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, I, 64.

¹⁰⁴⁷ Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 742, 747, 756.

¹⁰⁴⁸ Ukaylî, Ebû Cafer Muhammed b. Amr, *ed-Duaî'ü'l-kebîr*, thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî, Beyrut, 1404/1984, I, 143.

¹⁰⁴⁹ Beğavî, *Şerhu's-sünne*, IV, 453-454.

¹⁰⁵⁰ Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid*, VII, 159.

¹⁰⁵¹ Ahmed, *el-Müsned*, XXXVIII, 4 nolu dipnot.

verileceği anlatılmaktadır. Mecaz ve te'vili, nasların anlaşılması hususunda yaygın bir metod olarak kullanan Cehmiyye için bunu anlamak zor değildir. Rivayetten Kur'ân'ın yaratılmışlığı ile ilgili bir anlam çıkarmanın isabetli olmadığı kanaatindeyiz.

24. Rivayet

عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " إِذَا قَضَى اللَّهُ الْأَمْرَ فِي السَّمَاءِ ضَرَبَتِ الْمَلَائِكَةُ بِأَجْنِحَتِهَا خُضْعَانًا لِقَوْلِهِ كَأَنَّهُ سِلْسِلَةٌ عَلَى صَفْوَانٍ: حَتَّى إِذَا فُرِعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقُّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ. "

Nebi (a.s.) şöyle buyurdu: “Allah gökte bir iş için hükmettiği zaman, melekler onun sözünün dehşetinden kanatlarını çırparlar, bundan zincirin kaygan ve düz bir kaya üzerinde çıkardığı ses gibi bir ses çıkar. Kalplerinden korku giderildiğinde, ‘Rabbimiz ne söyledi?’ derler, ‘Gerçeği söyledi. O yücedir, uludur’ derler”.¹⁰⁵²

Hadisi, Buhârî (ö. 256/870), İbn Mâce (ö. 273/887), Tirmizî (ö. 279/892), İbn Hibbân (ö. 354/965) ve Beyhakî (ö. 458/1066) rivayet etmişlerdir.¹⁰⁵³

Hadisin sahâbî ravisi Ebû Hureyre'dir. Tirmizî hasen-sahih hükmünü vermiştir. Şuayb el-Arnâvud sahih olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁵⁴ Hadisin isnadı sahihtir diyebiliriz.

İbn Hacer, ayette مَاذَا خَلَقَ رَبُّكُمْ (Rabbiniz ne dedi) buyrulduğuna, مَاذَا خَلَقَ رَبُّكُمْ (Rabbiniz ne yarattı) denilmediğine dikkat çeker. İbn Battâl, Buhârî'nin bu rivayeti Allah'ın kelamının kadîm ve zatıyla birlikte sıfatlarıyla da kâim olduğu hususunda Mu'tezile ve Küllâbiyye'ye karşı delil olarak gösterdiği kanaatinde-dir.¹⁰⁵⁵ İbn

¹⁰⁵² Sebe, 34/23; Buhârî, *Halk*, II, 50-51; Dârimî bu rivayetin farklı tariklerini eserine almıştır; *er-Red*, s. 316; a. mlf., *Nakz*, I, 190-191.

¹⁰⁵³ Bk. Buhârî, “Tefsîr”, 179; İbn Mâce, “Mukaddime”, 13; Tirmizî, “Tefsîr”, 35; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, I, 222; Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, II, 32.

¹⁰⁵⁴ İbn Hibbân, *es-Sahîh*, I, 223, 1 nolu dipnot.

¹⁰⁵⁵ İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Kurtubî, *Şerhu sahihi'l-Buhârî li'bni Battâl*, thk., Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1423/2003, X, 491; İbn

Battâl'ın da belirttiği üzere Buhârî (ö. 256/870) ve Dârimî (ö. 280/894)'nin bu rivayeti Allah'ın kelâm sıfatını ispat etmek için eserlerine aldığı açıktır. Zira onlara göre Kur'an'ı Allah buyurmamış da yaratmış olsaydı ayette خَلَقَ (söyledi) yerine خَلَقَ (yarattı) fiili kullanılması gerekirdi.

25. Rivayet

قَالَ جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَلَا أُبَشِّرُكَ عَمَّا لَقِيَ أَبُوكَ؟ إِنَّ اللَّهَ كَلَّمَ أَبَاكَ مِنْ غَيْرِ حِجَابٍ."

Câbir b. Abdullah'tan rivayet edildiğine göre, Nebi (a.s.) şöyle buyurdu; “*Babanın*¹⁰⁵⁶ *karşılaştığı şeyi sana müjdeleyeyim mi? Allah babana perdesiz olarak hitap etti.*”¹⁰⁵⁷

Rivayet İbn Mâce (ö. 273/887), Bezzâr (ö. 292/905), Tirmizî (ö. 279/892), İbn Huzeyme (ö. 311/924), İbn Hibbân (ö. 354/965), İbn Batta (ö. 387/997) ve Hâkim en-Nîsâbü'rî (ö. 405/1014) tarafından nakledilmiştir.¹⁰⁵⁸

Dârimî, bu rivayeti şu şekilde aktarmaktadır: “Rasûlullah bana baktı ve şöyle dedi: ‘*Ey Câbir seni sıkıntılı görüyorum?*’ Ben de: ‘Babam şehit oldu, geride borç ve bakılacak çocuklar bıraktı’ deyince O: ‘*Sana bir şey haber vereyim mi? Allah hiçbir kuluyla perde olmaksızın konuşmaz fakat babanla yüz yüze - كِفَاحًا - konuştu. ‘Ey kulum iste benden, sana vereyim...’ dedi*’, buyurdu.”

Rivayet kaynaklarda iki şekilde geçmektedir. İlkinde -Buhârî'nin *Halku ef'âli'l-ibâd*'da naklettiği lafızlara benzer bir şekilde- Allah Teâlâ'nın Câbir'in babası ile bir perde olmaksızın konuştuğu ifade edilmektedir. Buhârî'de مِنْ غَيْرِ حِجَابٍ şeklinde nakledilirken; Tirmizî, İbn Mâce ve İbn Hibbân'ın eserlerinde bu ibareye ek

Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dârü'l-Marife, Beyrût, 1379, XIII, 453.

¹⁰⁵⁶ Câbir'in babası Abdullah b. Amr'dır. Uhud Savaşında şehit olmuştur (Buhârî, *Halk*, II, 56)

¹⁰⁵⁷ Buhârî, *Halk*, II, 55-56; Dârimî, *er-Red*, s. 153.

¹⁰⁵⁸ Bk. İbn Mâce, “Cihâd”, 16; Tirmizî, “Tefsîr”, 4; İbn Huzeyme, *et-Tevhid*, II, 890; İbn Hibbân, *es-Sahih*, XV, 490.

olarak *وَكَلَّمَ أَبَاكَ كِفَاخًا* (*Allah babanla yüz yüze konuştu*) ifadesi bulunmaktadır. Bu şekliyle rivayete Tirmizî hasen garîb hükmünü vermiştir. Şuayb el-Arnâvud senedin kavî olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁵⁹

Diğer nakil Âişe rivayetidir. Bezzâr bu rivayeti şöyle nakletmektedir: Rasûlullah (a.s.) Câbir'e: "*Sana müjde vereyim mi*" dedi. O da: "Tabi ki, Allah da sana hayırlı müjdelere versin" cevabını verdi. Nebî (a.s.): "*Allah Teâlâ babanı diriltti ve "Ey kulum, iste benden. Ne istersen sana vereceğim" buyurdu. O: "Ey Rabbim, senden beni dünyaya göndermeni ve -senin yolunda- tekrar ölmeyi isterim" dedi. Allah Teâlâ: "Bu durum kesinleşmiştir. Sen oraya tekrar gönderilmeyeceksin" buyurdu, dedi.*"¹⁰⁶⁰

Bezzâr'ın naklettiği şekliyle olan rivayette, Allah Câbir'in babası ile konuşmaktadır fakat nasıl konuştuğu ile ilgili bir bilgi mevcut değildir. Bezzâr, Hz. Âişe'den gelen bu senedin başka tarihinin bilinmediğini söylemiştir. Heysemî, Hz. Âişe rivayetinde bulunan iki râvinin zayıf olması sebebiyle bu kanaldan gelen rivayete zayıf hükmünü vermiştir.¹⁰⁶¹ Hâkim en-Nisâbûrî (ö. 405/1014), Hz. Âişe rivayetinin sahih olduğunu belirtmiş, Zehebî (ö. 748/1348) senedde geçen Feyd b. Vesîk isimli râvinin kezzâb olduğu notunu eklemiştir.¹⁰⁶² İbn Batta da Hz. Âişe senediyle nakletmektedir.¹⁰⁶³ Elbânî bu rivayetin sahih olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁶⁴

Rivayetlerin tamamına bakıldığında, Allah Teâlâ'nın Câbir'in babası ile konuştuğu bilgisi mevcuttur. Âişe rivayeti bazı tenkitler almış olsa da başka kanallardan gelmesi sebebiyle rivayetin isnadının hasen olduğunu söyleyebiliriz.

Câbir'in babasının Allah Teâlâ ile Buhârî'nin eserine aldığı rivayette *مِنْ غَيْرِ* (arada bir perde olmadan), Dârimî'nin eserinde ise *كَفَاخًا* (karşılıklı) konuştuğu belirtilmektedir. Yani rivayete göre doğrudan bir konuşma mevcuttur. Bu da Allah'ın kulları ile bizzat konuştuğunu ortaya koymaktadır. Fakat müelliflerin *مَا كَانَ لِيُبَشِّرَ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيدًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلُ رَسُولًا فَيُوحِي بِأَذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ*

¹⁰⁵⁹ İbn Hibbân, *es-Sahîh*, XV, 491, 1 nolu dipnot.

¹⁰⁶⁰ Bezzâr, *el-Müsned*, XVIII, 165.

¹⁰⁶¹ Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid*, IX, 317.

¹⁰⁶² Hâkim, *el-Müstedrek*, III, 223.

¹⁰⁶³ İbn Batta, *el-İbâne*, VII, 28.

¹⁰⁶⁴ Elbânî, *Sahîhu'l-câmiu's-sağîr*, II, 1309.

(Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder. Şüphesiz O yücedir, hüküm ve hikmet sahibidir)¹⁰⁶⁵ âyeti ile bu rivayeti nasıl te'lif ettiklerine dair bir bilgiye rastlanılamamıştır. Ayette geçen durumun dünyada olduğu düşünülebilir. Zira Allah'ın müminlerle âhirette konuşacağına dair birçok rivayet bulunmaktadır. Tıpkı *ru'yetin* de dünyada gerçekleşmeyeceği, âhirette mümin kullar için gerçekleşeceği gibi.

26. Rivayet

قَالَ أَبُو ذَرٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ أَوَّلِ الْأَنْبِيَاءِ؟ قَالَ: آدَمُ. قُلْتُ إِنَّهُ لَنَبِيٌّ، قَالَ: نَعَمْ مُكَلَّمٌ."

Ebû Zer (r.a.) der ki: Nebi (a.s.)'ye: "Ey Allah'ın Rasulu, nebîlerin ilki kimdir" diye sordum. O (a.s.) "*Âdem*", cevabını verdi. "O nebî miydi" dedim. Rasûlullah, "*Evet, kendisine hitap edilmiştir*" cevabını verdi.¹⁰⁶⁶

Rivayeti İbn Ebû Şeybe (ö. 235/849), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), İbn Hibbân (ö. 354/965), Taberânî (ö. 360/971) ve Beyhakî (ö. 458/1066) nakletmiştir.¹⁰⁶⁷

Yukarıdaki metin, Ahmed b. Hanbel'in eserinde uzun bir rivayetin parçası olarak geçmektedir. Şuayb el-Arnâvud, Ubeyd b. Haşhâş ve Ebû Ömer ed-Dîmeşkî sebebiyle rivayetin isnadının çok zayıf olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁶⁸

İbn Hibbân aynı rivayeti Ebû Umâme'den nakletmektedir. Ebû Umâme rivayetinin ricâli sikadır. Bu kanaldan rivayetin isnadı sahihtir.¹⁰⁶⁹ Elbânî, geldiği farklı tarikleri verdikten sonra rivayetin senedinin hasen li ğayrihî olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁷⁰ Kanaatimizce rivayetin senedine hasen hükmünü vermek uygundur.

¹⁰⁶⁵ Şûrâ, 42/51.

¹⁰⁶⁶ Buhârî, *Halk*, II, 53; Dârimî, *er-Red*, s. 321-322.

¹⁰⁶⁷ Bk. İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, VII, 265; Ahmed, *el-Müsned*, XXXV, 432, 438; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, VII, 224; Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, I, 276.

¹⁰⁶⁸ Ahmed, *el-Müsned*, XXXV, 432, 3 nolu dipnot.

¹⁰⁶⁹ İbn Hibbân, *es-Sahih*, XIV, 69, 1 nolu dipnot.

¹⁰⁷⁰ Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahîha*, VI, 362.

Buhârî (ö. 256/870) ve Dârimî (ö. 280/894), bu rivayeti eserlerinde muhaliflerine karşı bir delil olarak kullanmışlardır.¹⁰⁷¹ Çünkü rivayette Allah'ın Hz. Âdem'le konuştuğu anlamına gelen مَكَلَّمٌ (konuşulmuş, hitap edilmiş) kelimesi mevcuttur. Bu da Allah'ın kelimelerle konuşma sıfatına delildir.

27. Rivayet

عَنْ جَابِرِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: "كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَعْرِضُ نَفْسَهُ بِالْمَوْقِفِ فَقَالَ: أَلَا رَجُلٌ يَحْمِلُنِي إِلَى قَوْمِهِ؟ فَإِنَّ قُرَيْشًا قَدْ مَنَعُونِي أَنْ أُبَلِّغَ كَلَامَ رَبِّي."

Câbir b. Abdullah'tan rivayet edildiğine göre, Nebî (a.s.) (Hac mevsiminde) vakfe yerinde risâletini insanlara arz ederek: “*Aranızda (tebliğ görevimi yapmam için) beni kavmine götürecek kimse yok mu? Kureyş Rabbimin sözünü tebliğ etmede bana engel oluyor*” buyurmuştur.¹⁰⁷²

Rivayet İbn Ebû Şeybe (ö. 235/849), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), İbn Mâce (ö. 273/887), Ebû Dâvûd (ö. 275/888), Tirmizî (ö. 279/892) ve Nesâî (ö. 303/915) tarafından nakledilmiştir.¹⁰⁷³

Ebû Tâlib'in vefatından sonra Nebî (a.s.), Tâif'e tebliğ vazifesini yapmak için gitmiş fakat Tâifliler, yapılan davetten yüz çevirmişlerdi. Kaynakların verdiği bilgiye göre, Rasûlullah (a.s.)'ın Tâif dönüşü Mekke'ye girişi Hac mevsimine denk gelmişti. Mekke'ye gelmiş olan Arap kabîlelerine “*Aranızda (tebliğ görevimi yapmam için) beni kavmine götürecek kimse yok mu? Kureyş, Rabbimin sözünü tebliğ etmede bana engel oluyor*” diyerek vazifesini icra edecek yeni bir imkân aramaktadır.¹⁰⁷⁴

¹⁰⁷¹ Buhârî, *Halk*, II, 53; Dârimî, *er-Red*, s. 321-322.

¹⁰⁷² Buhârî, *Halk*, II, 47-48, 113; Dârimî, *er-Red*, s. 299.

¹⁰⁷³ Bk. İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, VII, 336; Ahmed, *el-Müsned*, XXIII, 370; İbn Mâce, “Mukaddime”, 13; Ebû Dâvûd, “Sünne”, 22; Tirmizî, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 24; Nesâî, “Nuût”, 46.

¹⁰⁷⁴ Mübârekpûrî, Ebû'l-Alâ Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim, *Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, trs. VIII, 195.

Tirmizî, rivayete hasen-sahih hükmünü vermiştir. Elbânî sahih demiştir.¹⁰⁷⁵ Hâkim (ö. 405/1014), Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim (ö. 261/875)'in bu hadisi *Sahih*'lerine almadıklarını ifade etmekte fakat onların şartlarına uygun bir hadis olduğunu söylemektedir.¹⁰⁷⁶ Şuayb el-Arnâvud ise rivayetin senedinde bulunan ravilerin, Buhârî'nin sıhhat şartlarına uygun olduğunu söylemiş ve hadisin isnadına sahih hükmünü vermiştir.¹⁰⁷⁷

Rivâyet senedi itibariyle bir tenkit almamıştır. Muteber birçok hadis kaynağında geçmektedir. Sahih olduğu anlaşılmaktadır. Rivayette “Rabbimin kelamı” ve onu “tebliğ etmek” kelimeleri geçmektedir. Buhârî “Rabbimin kelamı” ifadesinin Allah'ın kelam sıfatını ispat ettiğini düşünmektedir. Nebî (a.s.)'nin onu tebliğ etmesi fiilinin ise Allah'ın değil kulun (Nebî'nin) fiili olduğunu belirtir.¹⁰⁷⁸ Ona göre Kelâm'ın kendisi Allah'tan; tebliğ, kıraat gibi fiiller ise kuldandır. Allah'ın sıfatı yaratılmamış fakat kulların fiilleri yaratılmıştır.

28. Rivayet

عَنْ أَبِي ذَرٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "ثَلَاثَةٌ لَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَلَا يُزَكِّيهِمْ، وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ، وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ. قَالَ: قُلْتُ: مَنْ هُمْ؟ خَابُوا وَخَسِرُوا، قَالَ: فَأَعَادَهَا ثَلَاثًا، فَقُلْتُ: مَنْ هُمْ؟ خَابُوا وَخَسِرُوا، قَالَ: الْمُسَيَّلُ، وَالْمَنَّانُ، وَالْمُنْفِقُ سِلْعَتَهُ بِالْحَلْفِ الْكَاذِبِ، أَوْ الْفَاجِرِ."

Ebû Zer (r.a.)'den nakledildiğine göre Nebi (a.s.): “Allah kıyamet günü üç kişiyle konuşmaz, onları temize çıkarmaz ve yüzlerine bakmaz” buyurdu. Ben: “Onlar kimdir, hüsrana uğrasınlar” dedim. Rasûlullah sözünü üç kez tekrar etti. Tekrar sordum: “Kimdir onlar, zarara uğrasınlar”. O: “Elbisesini yerde sürüyen, iyiliğini başa kakan ve yalan yere yeminle malını satan” dedi.¹⁰⁷⁹

¹⁰⁷⁵ Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahîha*, IV, 591-592.

¹⁰⁷⁶ Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 669.

¹⁰⁷⁷ Ahmed, *el-Müsned*, XXIII, 371, 2 nolu dipnot.

¹⁰⁷⁸ Buhârî, *Halk*, II, 113

¹⁰⁷⁹ Dârimî, *er-Red*, s. 311.

Hadisi Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Müslim (ö. 261/875), İbn Mâce (ö. 273/887), Ebû Dâvûd (ö. 275/888), Nesâî (ö. 303/915) ve İbn Ebû Şeybe (ö. 235/849) rivayet etmiştir.¹⁰⁸⁰ Değişik kaynaklarda *ثَلَاثَةٌ لَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ* (*Allah şu üç kişiyle konuşmaz*) ibaresiyle başlayan farklı rivayetler de bulunmaktadır.¹⁰⁸¹

İncelediğimiz rivayetin sahâbî ravisi Ebû Zer (r.a.)'dir. İsnadında bulunan râvîler sikadır. Tirmizî hasen-sahih hükmünü vermiştir. Şuayb el-Arnâvud, hadisin isnadının sahih olduğunu belirtir.¹⁰⁸² Hadis, muteber hadis kaynaklarında geçmiştir. Senedindeki ravilerden herhangi biri tenkide uğramamıştır. Sahih olduğu açıktır.

ثَلَاثَةٌ لَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (*Allah kıyamet günü üç kişiyle konuşmaz*) ibaresi, Allah bunların dışındakiler ile konuşur, anlamına gelmektedir. Dârimî'nin bu rivayeti Allah'ın kelim sıfatını ispat etmek amacıyla eserine aldığını görmekteyiz.

29. Rivayet

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: "عَطَائِي كَلَامٌ، وَعَذَابِي كَلَامٌ، وَإِذَا أَرَدْتُ شَيْئًا فَإِنَّمَا أَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ."

Rasûlullah (a.s.) Allah azze ve cellenin şöyle buyurduğunu söylemiştir: *"Benim nimetim de azabım da kelimdir. Bir şeyi dilediğimde ona ol derim, o da oluverir."*¹⁰⁸³

Rivayeti Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), İbn Mâce (ö. 273/887), Tirmizî (ö. 279/892), Bezzâr (ö. 292/905) ve Beyhakî (ö. 458/1066) nakletmişlerdir.¹⁰⁸⁴

Yukarıdaki ifade uzun bir rivayetin parçasıdır. Sahâbî râvîsi Ebû Zer'dir. Farklı sahih tariklerle nakledilmiştir. Fakat *"Benim nimetim de azabım da kelimdir.*

¹⁰⁸⁰ Bk. İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, V, 165; Ahmed, *el-Müsned*, XXXV, 245; 319; Müslim, "İmân", 171; İbn Mâce, "Ticârât", 30; Ebû Dâvûd, "Libâs", 26; Tirmizî, "Büyû", 5; Nesâî, "Büyû", 5.

¹⁰⁸¹ Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVI, 167, 168; Buhârî, "Müsâkât", 11; Müslim, "İmân", 172; Ebû Dâvûd, "İcâra", 26; Tirmizî, "Siyer", 35;

¹⁰⁸² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXV, 319, 2 nolu dipnot.

¹⁰⁸³ Buhârî, *Halk*, II, 49; Dârimî, *Nakz*, II, 673.

¹⁰⁸⁴ Bk. Ahmed, *el-Müsned*, XXXV, 295; İbn Mâce, "Zühd", 30; Tirmizî, "Sıfetu'l-kıyâme", 48; Bezzâr, *el-Müsned*, IX, 401; Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, I, 320, 412, 557.

Bir şeyi dilediğimde ona ol derim, o da oluverir” ibaresinin mevcut olduğu tarik sened itibariyle tenkide uğramıştır. Senedde bulunan Leys b. Ebî Süleym ve Şehr b. Havşeb zayıf ravilerdir.¹⁰⁸⁵ Şuayb el-Arnâvud bu tarikin zayıf olduğunu söyler.¹⁰⁸⁶ Tirmizî hasen hükmünü vermiştir. Elbânî, Şehr b. Havşeb sebebiyle rivayetin isnadına zayıf demektedir.¹⁰⁸⁷ Seneddeki zayıf raviler sebebiyle rivayetein senedine zayıf hükmünü verebiliriz.

Kudsî olan bu rivayette Allah Teâlâ nimetinin, azabının ve bir şeyi yaratma emrinin kelâmı ile gerçekleştiğini bildirmektedir. Zaten rivayetin son kısmı ayetlerde de ifade edilmektedir.¹⁰⁸⁸ Yani rivayet Allah Teâlâ'nın kelâm sıfatının bulunduğunu ifade etmektedir.

30. Rivayet

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: "الْقُرْآنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ."

Rasûlullah şöyle buyurmuştur: “*Kur’ân Allah’a göklerden, yeryüzünden ve ikisi arasındakilerden daha sevimlidir.*”¹⁰⁸⁹

Hadisi, Abdullah ed-Dârimî (ö. 255/869) ve Ebü'l-Fadl er-Râzî (ö. 454/1062) rivayet etmiştir.¹⁰⁹⁰

Osmân ed-Dârimî (ö. 280/894), rivayetin senedini Abdullah b. Sâlih el-Mısrî>Yahyâ b. Eyyûb>Ubeydullah b. Ebî Ca’fer> Mısırlı şeyhlerden bir adam>Abdullah b. Amr b. el-Âs şeklinde vermiştir. Abdullah ed-Dârimî (ö. 255/869) de *Sünen*’inde aynı isnad ile nakletmiştir.

¹⁰⁸⁵ Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, III, 420; İbn Hacer, Ebü'l-Fadl el-Askalânî, *Takrîbü't-tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme, Dâru'r-Reşîd, Suriye, 1406/1986, I, 269.

¹⁰⁸⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXV, 295, 1 nolu dipnot.

¹⁰⁸⁷ Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daîfe*, XI, 628.

¹⁰⁸⁸ Bk. Bakara, 2/117; Âli İmrân, 3/47, 59; En'âm, 6/73; Nahl, 16/40; Meryem, 19/35; Yasin, 36/82; Mümin, 40/68.

¹⁰⁸⁹ Dârimî, *er-Red*, 351-352.

¹⁰⁹⁰ Bk. Dârimî, “Fedâilü'l-Kur’ân”, 6; Abdurrahmân b. Ahmed er-Râzî, *Fedâilü'l-Kur’ân ve tilâvetühü*, s. 71-72.

Rivayetin senesinde bulunan Abdullah b. Sâlih el-Mısırî'nin zayıf olduğuna dair tenkitler vardır.¹⁰⁹¹ Ayrıca rivayeti Abdullah b. Amr'dan nakleden kişi "Mısırlı bir adam" şeklinde meçhul bir şahıstır.

Râzî (ö. 454/1062)'nin eserine aldığı isnad ise Ebül Heysem Hâlid el-Medâinî>Leys b. Sa'd>Yahyâ b. Eyyûb>Vâhib b. Abdullah>Abdullah b. Amr şeklindedir. Kaynakların verdiği bilgilere göre Vâhib b. Abdullah, Mısırlıdır.¹⁰⁹² H. 137 yılında vefat etmiştir. Abdullah b. Amr'dan rivayette bulunmuştur ve Yahyâ b. Eyyûb'un kendisinden rivayeti vardır.¹⁰⁹³ Dârimî'nin rivayetindeki senedde geçen Mısırlı şeyhlerden olan adamın Vâhib b. Abdullah olması ihtimali bulunmaktadır. Fakat Vâhib'den Ubeydullah b. Ebî Ca'fer'in rivayetinin olduğunu tespit edemedik.

Râzî (ö. 454/1062)'nin eserine aldığı rivayetin senesinde bulunan ravilerden Hâlid b. Kâsım el-Medâinî'nin kezzâb olduğu ve terki hususunda icma olduğu belirtilmiştir.¹⁰⁹⁴ Rivayet, Hâlid b. Kâsım senediyle münkerdir. Abdullah ed-Dârimî (ö. 255/869) ve Osmân ed-Dârimî (ö. 280/894)'nin eserlerine aldığı sened ile de zayıftır diyebiliriz.

Rivayeti Osman ed-Dârimî (ö. 280/894) Kur'ân'ın mahlûk olmadığına dair delillerin içinde zikretmekte ve rivayetle ilgili bir izah yapmamaktadır. Fakat anlaşılabilir ki Kur'ân'ın Allah'a yer, gök ve ikisi arasındakilerden daha sevimli olmasını, Kur'ân'ın yaratılmışlardan ayrı olmasına delil göstermektedir. Çünkü yer, gök ve ikisinin arasındakiler yaratılmıştır.

4. ALLAH'IN İLMİ VE KADER MESELESİNE DAİR RİVAYETLER

Allah'ın ilmi meselesi ehl-i hadîs ile Cehmiyye arasındaki bir diğer ihtilaf mevzusudur. Birçok kaynakta Cehmiyye'nin Allah'ın ilmi kaderle ilgili cebr

¹⁰⁹¹ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, XV, 98.

¹⁰⁹² İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed, *Meşâhîru 'ulemâi'l-emsâr ve a'lâmü 'ulemâi'l-aktâr*, thk. Merzûk Ali İbrahim, Dâru'l-Vefâ, Mansûra, 1411/1991, s. 196.

¹⁰⁹³ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, XXX, 418.

¹⁰⁹⁴ İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân*, II, 383.

anlayışına sahip olduğu belirtilmektedir.¹⁰⁹⁵ Fakat incelediğimiz eserlerde böyle olmadığını gördük. Cehmiyye “İlmin yaratılıştan sonra olduğu” görüşündedir.¹⁰⁹⁶ Yani onlara göre ilim yaratılışa tabidir. Bu görüşü yanlış bulan ve Cehmiyye’ye reddiye yazan müellifler, aşağıdaki rivayetleri ve benzerlerini Allah’ın her şeyi ezelde takdir ettiği, yazdığı ve yaratılışın bu takdire tabi olduğunu ispat amaçlı eserlerine almışlardır.

31. Rivayet

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "إِنَّ أَوَّلَ شَيْءٍ خَلَقَهُ اللَّهُ الْقَلَمُ، فَأَمَرَهُ فَكَتَبَ كُلَّ شَيْءٍ يَكُونُ."¹⁰⁹⁷

Rasûlullah (a.s.) şöyle buyurmuştur: “Allah’ın ilk yarattığı şey kalemdir. Ona emretti, o da olacak olan her şeyi yazdı.”¹⁰⁹⁷

Rivayet Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Ebû Dâvûd (ö. 275/888), Tirmizî (ö. 279/892), İbn Ebû Âsım (ö. 287/900), Ebû Ya’lâ (ö. 307/919), İbn Batta (ö. 387/997), Hâkim en-Nisâbûrî (ö. 405/1014) ve Beyhakî (ö. 458/1066) gibi birçok müellif tarafından nakledilmiştir.¹⁰⁹⁸

Rivayeti İbn Ebû Şeybe (ö. 235/849), Hâkim ve Firyâbî, İbn Abbas’tan mevkûf olarak nakletmişlerdir.¹⁰⁹⁹ İbn Ebû Şeybe’nin eserinde rivayetin sadece ilk kısmı olan إِنَّ أَوَّلَ شَيْءٍ خَلَقَهُ اللَّهُ الْقَلَمُ (*Allah’ın ilk yarattığı şey kalemdir*) ifadesi yer almaktadır.

¹⁰⁹⁵ Bk. Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslamiyyîn*, s. 279; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 161; Şehristânî, Ebü’l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ebû Bekir Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, Müessesetü’l-Halebî, ts.. I,86; İbn Hacer, Ebü’l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu’l-bârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, Dârü’l-Marife, Beyrût, 1379, XIII, 345; Kasımî, *Târîhu’l-Cehmiyye*, s. 29.

¹⁰⁹⁶ Dârimî, *Nakz*, II, 856, vd.

¹⁰⁹⁷ Dârimî, *er-Red*, s. 272; a.mlf., *Nakz*, II, 860.

¹⁰⁹⁸ Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXVII, 379; Tirmizî, “Tefsir”, 66; Ebû Dâvûd, “Sünne”, 17; Abdullah b. Ahmed, *es-Sünne*, II, 393; İbn Ebû Âsım, *es-Sünne*, I, 50; Firyâbî, *el-Kader*, 74; Ebû Ya’lâ, *el-Müsned*, IV, 217; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, XII, 68; İbn Batta, *el-İbâne*, III, 303; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, IX, 5.

¹⁰⁹⁹ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, VII, 259; Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 540.

Rivayet İbn Abbâs ve Ubâde b. Sâmit'ten farklı senedlerle nakledilmiştir. Ubâde'den nakleden Tirmizî rivayete hasen-sahih-garîb demiştir. Elbânî sahih olduğunu belirtmektedir.¹¹⁰⁰ Hâkim, rivayete sahih hükmünü vermiştir.

İbn Abbâs'tan mevkûf olarak farklı lafızlarla çeşitli şekillerde gelmiş olsa da Dârimî'nin eserine aldığı rivayet, birçok kaynakta merfû olarak da nakledilmiştir. Hadisin isnadına sahih hükmünü verebiliriz.

Dârimî rivayette ifade edildiği üzere Allah Teâlâ'nın kaleme neyi yazacağını bildirdiğini ve onun da daha hiçbir şey yaratılmadan önce Allah'ın ezeli ilminde ileride olacak her şeyi yazdığını belirtmektedir.¹¹⁰¹

32. Rivayet

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، قَالَ: "خَرَجَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَفِي يَدِهِ كِتَابَانِ، فَقَالَ: أَنْذَرُونَ مَا هَذَانِ الْكِتَابَانِ؟ ، قَالُوا: لَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَقَالَ لِلْأَيْمَنِ مِنْهُمَا: هَذَا كِتَابٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ بِأَسْمَاءِ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَأَسْمَاءِ آبَائِهِمْ وَقَبَائِلِهِمْ، أَجْمَلَ عَلَى آخِرِهِمْ، فَلَا يُزَادُ فِيهِمْ وَلَا يُنْقَصُ مِنْهُمْ أَبَدًا ، وَقَالَ لِلَّذِي فِي يَدِهِ الْيُسْرَى: وَهَذَا كِتَابٌ بِأَسْمَاءِ أَهْلِ النَّارِ وَأَسْمَاءِ آبَائِهِمْ وَقَبَائِلِهِمْ، ثُمَّ أَجْمَلَ عَلَى آخِرِهِمْ، فَلَا يُزَادُ فِيهِمْ وَلَا يُنْقَصُ مِنْهُمْ أَبَدًا. فَقَالَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: فَلَايَ شَيْءٍ يُعْمَلُ إِنْ كَانَ هَذَا الْأَمْرُ قَدْ فُرِعَ مِنْهُ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: سَدَّدُوا وَقَارِبُوا، فَإِنَّ صَاحِبَ الْجَنَّةِ يُحْتَمُّ لَهُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَإِنْ عَمِلَ أَيُّمَا عَمَلٍ، وَإِنَّ صَاحِبَ النَّارِ يُحْتَمُّ لَهُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ وَإِنْ عَمِلَ أَيُّمَا عَمَلٍ" ثُمَّ قَبَضَ يَدَيْهِ وَقَالَ: فَرَعُ رَبُّكُمْ مِنَ الْعِبَادِ ، ثُمَّ قَالَ بِيَدِهِ الْيُمْنَى فَنَبَذَ بِهَا، فَقَالَ: "فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ ، وَنَبَذَ بِالْأُخْرَى وَقَالَ: "فَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ."

Abdullah b. Amr (r.a.) şöyle nakletmektedir: “Rasûlullah iki kitapla yanımıza geldi ve şöyle dedi: ‘*Bunların ne olduğunu biliyor musunuz?*’ Hayır, dedik. Sağ elindekiyle ilgili olarak: ‘*Bu âlemlerin Rabbinden gelmiş bir kitaptır. Onda cennetliklerin isimleri, babalarının isimleri, kabileleri vardır. Sonuncusuna kadar hepsi burada toplanmıştır. Bunlara ilave de yapılmaz eksiltme de.*’ Sol elindeki

¹¹⁰⁰ Elbânî, Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsirüddîn, *Sahîhu'l-Câmi'i's-sağîr ve ziyâdâtüh*, el-Mektebetü'l-İslâmî, y.y., t.y., I, 405.

¹¹⁰¹ Dârimî, *er-Red*, s. 271; a.mlf., Nakz, II, 859-861.

göstererek: ‘*Bu kitapta da cehennemde olanların isimleri, babalarının isimleri ve kabileleri vardır. Sonuncusuna kadar hepsi burada toplanmıştır. Onlara artırma ve eksiltme yapılmaz.*’ Ashap şöyle dedi: ‘Bu iş olmuş bitmiş ise neden amel ediliyor?’ O (a.s.) şöyle buyurdu: ‘*Siz doğru ve iyi olanı isteyin ve onu yapmaya çalışın. Zira ne iş yapmış olursa olsun cennetliklerin sonu cennetlik iş yaparken cehennemliklerin sonu da cehennemliklerin ameliyle son bulur.*’ Sonra iki elini kapattı ve: ‘*Rabbimiz kulları ile ilgili hükmünü bitirmiştir*’ dedi. Sonra sağ elindeki fırlatarak ‘*bir kısmı cennetlik*’ sol elindekileri fırlatarak ‘*bir kısmı da cehennemlik*’ buyurdu.”¹¹⁰²

Rivayeti Tirmizî, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), İbn Ebû Âsım (ö. 287/900) ve Taberânî (ö. 360/971) aktarmıştır.¹¹⁰³ Sahâbî ravisi Abdullah b. Amr b. el-Âs’tır.

Tirmizî rivayetin hasen-sahih-garîb olduğunu belirtmektedir. Şuayb el-Arnâvud senedde bulunan Ebû Kabîl el-Meâfirî (Huyey b. Hâni’) isimli ravi sebebiyle rivayetin isnadının zayıf olduğunu söylemektedir. İbn Hacer (ö. 852/1448), Ebû Kabîl’in eski kitaplardan nakil yapan biri olduğunu belirtmektedir.¹¹⁰⁴ Elbânî ise rivayete hasen demektedir.¹¹⁰⁵ Rivayetin senedine Ebû Kabîl’in zayıflığı sebebiyle zayıf hükmünü vermek mümkündür.

Dârimî Allah’ın ilmi ile daha kendilerini yaratmadan cennetliklerin ve cehennemliklerin isimlerini belirlediğini ifade eder. Ona göre İblis de hidayet üzere yazılan kişileri dalâlete uğratamayacaktır.¹¹⁰⁶ Dârimî’nin bu ifadeleri Cehmiyye’ye cevap olarak yazdığı göz önünde bulundurulduğunda, Cehmiyye’nin, insanın fiillerinin önceden belli olmadığı, kişinin hidayetini veya dalâletini kendisinin seçtiği düşüncesini taşıdığı anlaşılmaktadır. İzahlarına bakıldığında Dârimî’nin cembrî kader görüşüne sahip olduğu söylenebilir.

33. Rivayet

¹¹⁰² Dârimî, *er-Red*, s. 282.

¹¹⁰³ Bk. Ahmed, *el-Müsned*, XI, 121-123; Tirmizî, “Kader”, İbn Ebû Âsım, *es-Sünne*, 8; I, 154; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, XIII, 14.

¹¹⁰⁴ İbn Hacer, *Ta’cîlü’l-menfe’a*, I-II, thk. İkrâmullâh İmdâdülhak, Dâru’l-Beşâir, Beyrût, 1996, I, 853.

¹¹⁰⁵ Elbânî, *Silsiletü ehâdisi’s-sahîha*, II, 504.

¹¹⁰⁶ Dârimî, *er-Red*, s. 283.

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِذَا أَرَادَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يَخْلُقَ النَّسَمَةَ قَالَ مَلَكُ الْأَرْحَامِ مُعْرِضًا: يَا رَبِّ، أَذَكَرُّ أَمْ أُنْثَى؟ فَيَقْضِي اللَّهُ أَمْرَهُ، ثُمَّ يَقُولُ: يَا رَبِّ، شَقِيٌّ أَمْ سَعِيدٌ؟ فَيَقْضِي اللَّهُ أَمْرَهُ، ثُمَّ يَكْتُبُ بَيْنَ عَيْنَيْهِ مَا هُوَ لَاقٍ، حَتَّى النَّكْبَةِ يُنْكَبُهَا."

Rasûlullah (a.s.) şöyle buyurmuştur: “Allah birini yaratmak istediğinde görevli melek şöyle der: ‘Ey Rabbim, kadın mı erkek mi?’ Allah onun hakkında takdir buyurur sonra melek: ‘Ey Rabbim, şakîy mi saîd mi?’ der. Allah bunu da takdir eder. Sonra onun iki gözünün arasına (alnına) yaşayacağı sıkıntılara varıncaya kadar karşılaşıcağı her şey yazılır.”¹¹⁰⁷

Rivayeti İbn Ebû Âsım (ö. 287/900), Ebû Ya’lâ (ö. 307/919), İbn Hibbân (ö. 354/965), Lâlekâî (ö. 418/1027) ve Heysemî (ö. 807/1404) nakletmişlerdir.¹¹⁰⁸ Rivayet farklı tarikler ile aktarılmıştır. Dârimî (ö. 280/894), Yûnus b. Yezîd tariki ile rivayet etmiştir. Şuayb el-Arnâvud bu rivayetin senedine sahih demektedir.¹¹⁰⁹ Hadisin isnadındaki raviler tenkide uğramamıştır. İsnadının sahih olduğunu söyleyebiliriz. Bu rivayet de yine Dârimî tarafından kişinin yaratılmadan önce kaderinin belli olduğunu ispat etmek için muhaliflerine karşı bir delil olarak nakledilmektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’ın ilmi ve insanın kaderi ile ilgili çeşitli ayetler mevcuttur. Bu ayetlerden bir kısmında Allah’ın daha önce belirlenmiş bir hükmünden,¹¹¹⁰ her bir fayda ve zararın Allah’ın dilemesi ile olacağından¹¹¹¹ ve Allah dilemeden hiç kimseye bir musibet isabet etmeyeceğinden bahsetmektedir. Bir kısmında ise dileyenin iman dileyenin inkâr edeceği,¹¹¹² kişinin işlediklerinin karşılığını alacağı,¹¹¹³ dünyada yaptıklarına karşılık bir muamele göreceği ve hiç kimseye zulmedilmeyeceği anlatılmaktadır. Bu ayet gruplarından herhangi birini

¹¹⁰⁷ Dârimî, *er-Red*, s. 284.

¹¹⁰⁸ Bk. İbn Ebû Âsım, *es-Sünne*, I, 82; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, XIV, 54; Ebû Ya’lâ, *el-Müsneid*, X, 154; Lâlekâî, *Şerhu usûli i’tikâdi ehli’s-sünne*, IV, 656; Heysemî, *Mecme’u’z-zevâid*, VII, 193.

¹¹⁰⁹ İbn Hibbân, *es-Sahîh*, XIV, 54, 2 nolu dipnot.

¹¹¹⁰ *Enfâl*, 8/68.

¹¹¹¹ *Yûnus*, 10/49.

¹¹¹² *Kehf*, 18/29.

¹¹¹³ *Sebe*, 34/37.

olarak Allah'ın ilmi ve insanın iradesi meselesinde son bir yargıya varmak doğru değildir. Aynı durum hadisler için de geçerlidir. Böyle önemli bir meselede sadece bir duruma işaret eden rivayetleri seçmek de zayıf rivayetleri aktarmak da doğru değildir. Hadisleri Hz. Peygamber'in siyeri ile birlikte anlamak gereklidir. O yaşantısında her zaman insanların seçimine değer vermiş ve doğru seçimi yapmaları için onlara rehberlik etmiştir.

Eğer insanın iradesinin hiçbir kıymeti olmasaydı Allah'ın peygamberler ve kitap göndererek onları hidayete çağırmasının bir anlamı olmazdı. Aynı zamanda Allah'ın belirlediği bir takım insanları, onların ne yaptıklarının bir önemi olmadan cennete, bir takım insanları da cehenneme göndermesi Allah'ın adalet sıfatı ile bağdaşmaz. Lakin bu durum Allah'ın ezelf ilminde insanın ne yapacağını bilmeyeceği anlamına da gelmez. Allah'ın ezelde biliyor olması, insanın fiillerinde tasarrufunun olmamasını gerektirmez.

Allah'ın sıfatları ile alakalı diğer meseleler gibi bu durumu anlamak da sınırlı muhayyilesi, gücü ve aklı olan insana zor gelmektedir. Sonuç olarak Allah'ın ilminin ezelf, insanın da tasarruflarında özgür olduğunu söyleyebiliriz.

5. RÜ'YETULLAH'A DAİR RİVAYETLER

Rü'yetullah, Allah Teâlâ'nın görülüp görülmeyeceğine dair tartışmayı ihtivâ eden bir kavramdır. Cehmiyye Allah Teâlâ'nın dünyada veya âhirette görülmesinin mümkün olmadığını savunmaktadır. Çünkü onlara göre Allah duyularla algılanamaz. Ehl-i hadîs ise Allah'ın âhirette müminler tarafından görülebileceği fikrindedirler. İki görüşün sahipleri de kendilerini destekleyici bazı deliller kullanmışlardır.

34. Rivayet

عَنْ أَبِي ذَرٍّ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "تَوْرٌ، أَنَّى أَرَاهُ؟"

Ebû Zer'den nakledildiğine göre Rasûlullah (a.s.) şöyle buyurmuştur: “*Bir nur, O’nu nasıl göreyim?*”¹¹¹⁴

Hadisi Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Müslim (ö. 261/875), Tirmizî (ö. 279/892), Bezzâr (ö. 292/905), İbn Hibbân (ö. 354/965) rivayet etmiştir.¹¹¹⁵ Bu kaynakların hepsinde Rasûlullah’a Allah’ı görüp görmediğini soran sahâbî Ebû Zer (r.a.)’dir.

Dârimî (ö. 280/894) rivayetin bir kısmını nakletmiştir. Ahmed b. Hanbel’in eserinde geçtiği şekliyle rivayet şöyledir: Abdullah b. Şakîk, Ebû Zer (r.a.)’e: “Eğer Peygamber (a.s.)’e yetişseydim ona bir şeyi sorardım” dedi. Ebû Zer: “Neyi sorardın” dedi. O: “Rabbini gördü mü” diye sorardım diyince Ebû Zer ona: “Ben sordum bunu. O (a.s.): ‘*Bir nûr... O’nu nasıl göreyim*’ cevabını verdi dedi.”

Tirmizî rivayetin hasen olduğunu söylemekte, Şuayb el-Arnâvud ise hadisin, ravilerinin sika olması sebebiyle isnadının sahih olduğunu belirtmektedir.¹¹¹⁶ Rivayetin senedinin sahih olduğunu söylemek mümkündür.

Müslim rivayeti iki ayrı şekilde nakletmektedir. Birinde *أَتَىٰ أَرَاهُ* (*Bir nûr, O’nu nasıl göreyim*) ibaresi, diğerinde *رَأَيْتُ نُوْرًا* (*Bir nûr gördüm*) ibaresi geçmektedir. Ayrıca Bezzâr ve Tirmizî *أَتَىٰ أَرَاهُ* İbn Hibbân da *رَأَيْتُ نُوْرًا* şeklinde nakletmişlerdir.

İbn Huzeyme (ö. 311/924), *أَتَىٰ أَرَاهُ* lafzının hem ispat hem nefîy olarak iki şekilde de anlaşılmaya müsait olduğunu söylemektedir. Ona göre bu ibareden *ru’yetin* gerçekleşebileceği de anlaşılabilir, mümkün olmadığı anlamı da çıkarılabilir.¹¹¹⁷

Nevevî (ö. 676/1277) “*Bir nûr, nasıl göreyim*” ifadesini, “*Hicâbı nûrdur, şayet onu kaldırsaydı bütün mahlûkât yanardı*” rivayeti¹¹¹⁸ ile birlikte anlamak gerektiğini söylemektedir. “*Bir nûr gördüm*” ibaresinin “*Sadece nûr gördüm, başka*

¹¹¹⁴ Dârimî, *er-Red*, s. 229.

¹¹¹⁵ Bk. Ahmed, *el-Müsneid*, XXXV, 241; Müslim, “İmân”, 291, 292; Tirmizî, “Tefsîr”, 53; Bezzâr, *el-Müsneid*, IX, 346; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, I, 255.

¹¹¹⁶ Ahmed, *el-Müsneid*, XXXV, 241, 4 nolu dipnot.

¹¹¹⁷ İbn Huzeyme, *et-Tevhîd*, II, 512.

¹¹¹⁸ Bk. Müslim, “İmân”, 293.

hiçbir şey görmedim” şeklinde anlaşılacağını belirtmektedir.¹¹¹⁹ İbn Hibbân hadiste geçen “*Bir nûr gördüm*” ifadesini “Rabbini görmedi fakat onun yarattığı yüce bir nûr gördü” şeklinde izah etmektedir.¹¹²⁰

Cehmiyye bu rivayeti hiçbir şekilde *ru'yetin* olmayacağına dair delil olarak göstermektedir. Dârimî ise rivayetin dünyada iken *ru'yetin* mümkün olmadığını kastettiğini ifade etmektedir.¹¹²¹

Ebû Zer (r.a.)’den nakledilen “*Bir nur, O’nu nasıl göreyim*” rivayetinin sıhhati hakkında Dârimî ile muhalifleri arasında bir ihtilaf mevcut değildir. Fakat her iki taraf da rivayeti farklı izah etmektedir ve kendi görüşlerine delil olarak göstermektedir. Rivayette Ebû Zer (r.a.), Rasûlullah (a.s.)’a Allah’ı görüp görmediğini sormaktadır. Bu sorunun cevabının dünyada iken *ru'yetle* ilgili olduğu açıktır. Âhirette *ru'yetin* gerçekleşmesi ile ilgili başka ayet ve hadisler mevcuttur. Fakat *ru'yetin* mahiyeti naslarda beyan edilmemiştir.

35. Rivayet

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَيُّمَا وَالِدٍ جَدَّ وَلَدَهُ اخْتَجَبَ اللَّهُ مِنْهُ وَقَضَحَهُ عَلَى رُؤُوسِ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ."

Rasulullah (a.s.) şöyle buyurdu: “*Bir baba kendi çocuğunu kabul etmezse Rahman kendini ona göstermeyecektir ve onu gelmiş geçmiş herkesin önünde rezil edecektir.*”¹¹²²

Rivayet Şâfiî (ö. 204/820), Abdullah ed-Dârimî (ö. 255/869), İbn Mâce (ö. 273/887), Ebû Dâvûd (ö. 275/888), Nesâî (ö. 303/915), İbn Hibbân (ö. 354/965),

¹¹¹⁹ Nevevî, *Minhâc*, III, 12.

¹¹²⁰ İbn Hibbân, *es-Sahîh*, I, 255.

¹¹²¹ Dârimî, *er-Red*, s. 230.

¹¹²² Dârimî, *er-Red*, s. 200.

Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014) ve Beyhakî (ö. 458/1066) tarafından nakledilmiştir.¹¹²³

Sahâbî ravisi Ebû Hureyre olan rivayetin tespit edebildiğimiz iki tariki vardır. İbn Hibbân, Ebû Dâvûd, Nesâî, Hâkim ve Beyhakî tarafından rivayet edilen tarikte bulunan ve bu hadisten başka rivayeti bulunmayan Abdullah b. Yûnus meçhûldür.¹¹²⁴ İbn Mâce'nin rivayet ettiği tarikin senesinde bulunan Mûsa b. Ubeyde zayıf¹¹²⁵, Yahyâ b. Harb ise meçhûldür.¹¹²⁶ Yani rivayetin iki tariki de zayıftır.

Hâkim ve Zehebî, Müslim'in şartlarına uygun olduğu için hadisin sahih olduğunu belirtmiştir. Şuayb el-Arnâvud rivayetin tüm tariklerinin zayıf olduğunu belirtir.¹¹²⁷ Elbânî de zayıf olduğu görüşündedir.¹¹²⁸

Osman ed-Dârimî, eserine rivayetin bir kısmını almıştır. Tamamı şöyledir: Mülâane¹¹²⁹ ayeti indiğinde Rasûlullah (a.s.) şöyle buyurdu: “*Kendi soylarından olmadığı halde bir çocuğu bir topluluğa isnat eden kadının artık Allah'la (rahmeti ile) bir alakası kalmamıştır ve onu asla cennetine almayacaktır. Çocuğuna baka baka babası olduğunu inkâr eden erkekten de Allah yüz çevirecek (kendisini gizleyecek), gelmiş geçmiş herkesin önünde onu rezil edecektir.*”

Ahmed b. Hanbel benzer bir rivayet nakletmektedir:

"مَنْ اتَّقَى مِنْ وَلَدِهِ لِيْفِضَاحَهُ فِي الدُّنْيَا، فَضَاحَهُ اللهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى رُءُوسِ الْأَشْهَادِ قِصَاصٌ بِقِصَاصٍ."

¹¹²³ Bk. Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs b. el-Abbâs s. Osman b. Şâfiî, *el-Müsned*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1400, s. 258; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 30; Nesâî, “Talâk”, 47; İbn Mâce, “Ferâiz”, 13; Dârimî, “Nikâh”, 42; İbn Hibbân, *es-Sahih*, IX, 418; Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 220; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 662.

¹¹²⁴ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, VI, 88.

¹¹²⁵ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, IV, 213.

¹¹²⁶ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, IV, 68.

¹¹²⁷ İbn Hibbân, *es-Sahih*, IX, 418, 1 nolu dipnot.

¹¹²⁸ Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-da'ife ve'l-mevdû'a*, III, 618.

¹¹²⁹ Kadının kendisini zina ile itham eden kocasıyla yeminleşmesi anlamına gelir (Aydın, M. Âkif, “Liân”, *DİA*, XXVII, 172).

“Kim kendi çocuğunu dünyada rezil etmek için inkâr ederse Allah da yaptığının kisası olarak kıyamet gününde tüm şahitlerin önünde onu rezil edecektir.”¹¹³⁰

Rivayetin sahâbî râvisi İbn Ömer olup senedi Ebû Hureyre rivayetinden farklıdır. Şuayb el-Arnâvud, Ahmed b. Hanbel’in naklettiği bu rivayetin isnadının hasen olduğunu belirtmiştir.¹¹³¹ Ahmed b. Hanbel’in naklettiği rivayette اِخْتَجَبَ اللهُ مِنْهُ (Allah ondan kendisini gizler) kısmı yoktur.

Dârimî (ö. 280/894) bu rivayeti اِخْتَجَبَ اللهُ مِنْهُ (Allah ondan kendisini gizler) ibaresine dikkat çekmek için eserine almıştır. Buradan hareketle Allah’ın bazı kimselere kendini göstermemesinin, diğer bazı kimselere görüneceği şeklinde anlaşılacağını ifade eder.¹¹³²

36. Rivayet

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "إِنَّكُمْ لَنْ تَرَوْا رَبَّكُمْ حَتَّى تَمُوتُوا."

Rasûlullah (a.s.) şöyle buyurdu: “Siz ölmedikçe Rabbinizi göremeyeceksiniz.”¹¹³³

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Bezzâr (ö. 292/905), Nesâî (ö. 303/915), Taberânî (ö. 360/971) ve Ebû Nuaym (ö. 430/1038), Ubâde b. Sâmî kanalıyla rivayet etmiştir.¹¹³⁴ اِخْتَجَبَ اللهُ مِنْهُ ibaresi uzun bir rivayetin bir parçasıdır. Rivayetin tamamı şöyledir:

Rasûlullah (a.s.) şöyle buyurdu: “Ben size Mesîh Deccâli anlattım yine de onu anlamayacağınızdan endişe ettim. O kısa, ayakları çapraşık, saçları kıvrıkcık, bir

¹¹³⁰ Ahmed, *el-Müsned*, VIII, 414.

¹¹³¹ Ahmed, *el-Müsned*, VIII, 414, 1 nolu dipnot.

¹¹³² Dârimî, *er-Red*, s. 201.

¹¹³³ Dârimî, *er-Red*, s. 211.

¹¹³⁴ Bk. Ahmed, *el-Müsned*, XXXVII, 423; Bezzâr, *el-Müsned*, VII, 129; Nesâî, “Nuût”, 56; Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *Müsnedü's-Şâmiyyin*, II, 185; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, V, 157.

gözü kör, sol gözü ise ne pörtlektir ne de içine göçmüştür. Bu durum kafanızı karıştırdıysa bilin ki Rabbiniz kör değildir ve ölmedikçe onu göremeyeceksiniz.”

Ravilerden Bakıyye b. Velîd müdellis olması ve münker rivayetler aktarması sebebiyle tenkit edilmiştir.¹¹³⁵ Şuayb el-Arnâvud rivayetinin zayıf olduğunu belirtmiştir.¹¹³⁶ Sonuç olarak rivayetinin zayıf olduğu söylenebilir. Dârimî bu rivayeti eserine *rü'yetullaha* delil olmak üzere almıştır.

37. Rivayet

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِذَا اسْتَفَرَّ أَهْلُ الْجَنَّةِ فِي الْجَنَّةِ وَنَادَى مُنَادٍ: يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَذِنَ لَكُمْ فِي الزِّيَادَةِ، قَالَ: فَيُكْشَفُ الْحِجَابُ فَيَتَجَلَّى لَهُمْ."

Rasûlullah (a.s.) şöyle buyurmuştur: “*Cennet ehli cennette karar kıldığı zaman bir münadi: Ey cennet ehli! Allah azze ve celle ziyade için size izin verdi*” diye seslenecek. Bunun üzerine perde açılacak ve Allah Teâlâ onlara görünecek.”¹¹³⁷

Hadisi Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Müslim (ö. 261/875), İbn Mâce (ö. 273/887) ve Tirmizî (ö. 279/892) rivayet etmiştir.¹¹³⁸ Sahâbî ravisi Suheyb b. Sinân’dır. Şuayb el-Arnâvud rivayetinin isnadının sahih olduğunu belirtmektedir.¹¹³⁹ Hadisin isnadının sahih olduğunu söyleyebiliriz.

Yûnus suresindeki *لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ* (*Güzel iş yapanlara -karşılık olarak- daha güzeli ve bir de fazlası vardır*)¹¹⁴⁰ ayetinde geçen *زِيَادَةٌ* (bir de fazlası) kelimesi ahirette Allah’ın cemâlini görmek olarak tefsir edilmektedir.¹¹⁴¹ Yukarıdaki rivayette geçen *الزِّيَادَةُ فِي الْجَنَّةِ* (*Allah azze ve celle ziyade için size izin verdi*) ifadesindeki *الزِّيَادَةُ* ibaresinin Yûnus suresinde geçen ziyade ile aynı anlamda olduğu

¹¹³⁵ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, I, 331.

¹¹³⁶ Ahmed, *el-Müsned*, XXXVII, 424, 1 nolu dipnot.

¹¹³⁷ Ahmed, *er-Red*, s. 263; Dârimî, *er-Red*, s. 204.

¹¹³⁸ Bk. Ahmed, *el-Müsned*, XXXI, 265; Müslim, “İmân”, 297; İbn Mâce, “Mukaddime”, 13; Tirmizî, “Sıfetu'l-cenne”, 16.

¹¹³⁹ Ahmed, *el-Müsned*, XXXI, 265, 4 nolu dipnot.

¹¹⁴⁰ Yûnus, 10/26.

¹¹⁴¹ Çantay, Hasan Basri, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, İstanbul, 1980, I, 310.

yani cennet ehline ikram olarak Allah Teâlâ'nın kendisini göstereceği manasını taşıdığını söyleyebiliriz. Dârimî ve Ahmed b. Hanbel bu rivayeti ahirette *rü'yetullahın* gerçekleşeceğine delil olarak göstermektedirler.

Rivayetlerde *Allah'ın tecellî etmesi*, *hicâbın açılması* ve *ru'yet* kelimeleri geçmektedir. Bu kelimeler ayetlerde ve sahih hadislerde de mevcuttur. Onları en doğru şekilde anlamak için sahih naslar tercih edilmelidir. Zayıf rivayetler Allah'la ilgili meselelerin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır.

Sahi naslara bakıldığında, Allah Teâlâ'nın âhirette dilediği kullarının kendisini görmesine izin vereceği, bazı kullarını kendisini görememekle cezalandıracağı ama dünyada iken *ru'yetin* mümkün olmadığı ifade edilmektedir. Âhirette *ru'yetin* nasıl gerçekleşeceği hakkında bir bilgi mevcut değildir.

6. DEĞERLENDİRME

Bu bölümde ikinci bölümde ele alınan meselelerin izahında Cehmiyye'ye reddiye yazan müelliflerin eserlerinden seçtiğimiz 55 merfû rivayetten 37 tanesi incelenmiştir. Bu rivayetlerin sıhhat değerleri tespit edilmiş, izah edilmesi gereken yerler üzerinde gerekli açıklamalar yapılmıştır. Söz konusu rivayetlerle ilgili şu sonuçlara ulaşılmıştır:

İncelenen rivayetlerden 9'u Allah'a uzuv nispeti, 13'ü Allah'a yer-yön nispeti, 8'i Allah'ın kelamı ve *halku'l-Kur'ân* meselesi, 3'ü Allah'ın ilmi ve 4'ü de *rü'yetullah* hakkındadır.

Reddiyelerden seçilen 37 rivayetin 32 tanesi, yani oran olarak %86'sı müelliflerin delil olarak kullandıkları rivayetlerdir. Muhalifleri olan Cehmiyye'nin istidlal ettiği rivayet sayısı 5'tir ve tüm rivayetlerin %14'üne tekabül etmektedir. Cehmiyye'nin delil olarak kullandığı rivayet sayısının muhaliflerine nazaran az olmasının, reddiye müelliflerinin eserlerinde Cehmiyye'den bilgi aktarımının uygun olmadığına dair görüşlerinden kaynaklanması yahut Cehmiyye'nin hadisleri delil olarak az kullanmış olması olabilir.

Tarafların birbirlerinin delil olarak getirdikleri rivayetlerin sıhhat değerini tartışmaktan ziyade nasıl anlaşılacağı üzerinde durdukları görülmektedir. Cehmî olarak nitelendirilen kişiler de reddiye müellifleri de kendi görüşlerinin naslarla paralel olduğunu düşünmekte ve her bir rivayeti kendi görüşleri doğrultusunda açıklama yoluna gitmektedir. Asılsız olduğunu düşündükleri rivayetlerde bile “şayet sahihse” kaydını düştükten sonra rivayetin kendi görüşlerine aykırı olmadığını belirtmektedirler.

İncelenen 37 rivayetin 32’si ehl-i hadis tarafından delil olarak kullanılmıştır. Bu rivayetlerden 13 (% 41)’ü sahih, 3 (% 9)’ü hasen, 12 (% 37,5)’si zayıf, 4 (%12,5)’ü mevzûdur. Cehmiyye’nin delil olarak kullandığı toplam 5 rivayetin 2 (% 40)’si sahih, 2 (% 40)’si hasen, 1 (% 20)’i mevzûdur.

İki tarafın da kullandığı sahih ve hasen hadislerin toplamı tüm rivayetlerin % 54,5’ini oluşturmaktadır. Bunların zayıf ve mevzû rivayetlerin toplamından daha fazla olduğu görülmektedir. Fakat ele alınan meselelerdeki rivayetlerin Allah Teâlâ’nın zatı ve sıfatları ile ilgili olması yani itikâdi konulardan oluşması hassasiyetimizi artırmaktadır. Rivayetlerin bir kısmı mecaza hamledilerek rahatlıkla anlaşılabilir da bir kısmı Allah’la ilgili teşbîh ve tescîme yol açabilecek hususları ihtiva etmektedir. Her ne kadar Rasûlullah (a.s.)’tan gelme ihtimali bulunan en küçük bir bilginin bile değeri çok büyükse de itikada dair meselelerde gelen bilgi hususunda daha hassas davranmak gerekmektedir. Kanaatimizce senedi açısından sahih olduğuna dair ittifak bulunan, metni bakımından da Kur’ân-ı Kerîm’den öğrendiğimiz Allah Teâlâ’nın zatı ve sıfatlarına aykırılığın bulunmadığı hadisleri bilgi kaynağı olarak kullanmamızda bir sakınca yoktur. Bunun dışındaki rivayetlere ihtiyatla yaklaşılması gerekir.

İfade ettiğimiz verileri tablolar halinde şöyle özetleyebiliriz:

Tablo 3.1. İncelenen Rivayetlerin Konulara Göre Dağılımı

Konular	Adet	Oran %
Allah'a Uzuve Nispeti	9	%24
Allah'a Yer-Yön Nispeti	13	%35
Allah'ın Konuşması ve <i>halku'l-Kur'ân</i> Meselesi	8	%22
Allah'ın İlmi	3	%8
Rü'yettullah	4	%11
Toplam	37	%100

Tablo 3.2. İncelenen Rivayetlerin Delil Olarak Kullanılma Durumu

	Adet	Oran %
Reddiye Müelliflerinin Delil Olarak Kullandıkları Rivayetler	32	%86
Cehmiyye'nin Delil Olarak Kullandığı Rivayetler	5	%14
Toplam	37	%100

Tablo 3.3. İncelenen Rivayetlerin Sıhhat Durumu

Rivayetin Sıhhat Derecesi	Ehl-i hadis		Cehmiyye	
	Adet	Oran	Adet	Oran
Sahih	13	%41	2	%40
Hasen	3	%9	2	%40
Zayıf	12	%37,5	-	-
Mevzû	4	%12,5	1	%20
Toplam	32	%100	5	%100

SONUÇ

Hicri ilk asırlarda gerçekleşen tartışmaları anlamak tüm İslâmî ilimler için büyük önem arz etmektedir. Söz konusu dönemleri doğru anlamak ve çok yönlü bir bakış açısını yakalamak disiplinler arası çalışmalarla mümkün görünmektedir. Zira tek bir ilmin usûlü ve bakış açısıyla olaylara yaklaşıldığında elde edilen sonuçlar noksan kalmaktadır. Hicri ilk beş yüzyılda hadisçilerin Cehmiyye mezhebine yönelik yazmış olduğu reddiyeleri incelediğimiz araştırmamızda, hadis ilmi merkezde olmak üzere kelam ve mezhepler tarihi alanında telif edilen eserlerden de faydalanılmıştır.

Araştırmamız sonucunda hicri ilk beş asırda Cehmiyye'ye yönelik yazılmış günümüze ulaşan 9, günümüze ulaştığı bilinmeyen 18 olmak üzere toplam 27 adet reddiye tespit edilmiştir. Müelliflerin vefat tarihleri esas alınarak reddiyelerin yüzyıllara göre dağılımına bakıldığında hicri ilk yüzyılda herhangi bir reddiye rastlanmaz. Cehmiyye'nin kurucusu olduğu iddia edilen Ca'd b. Dirhem'in hicri 126, Cehm b. Safvân'ın h. 128 yılında öldüğü düşünüldüğünde ilk asırda Cehmiyye'ye yönelik bir reddiye olması zaten beklenemez. Fakat hicri ikinci asırda yazılmış sadece bir reddiye eser tespit edilmiştir. Bu durum hadisçilerin *mihne* öncesinde Allah'ın sıfatları gibi konularda konuşmanın doğru olmadığını ve sükût edip nasları olduğu gibi kabul etmek gerektiğini düşünmelerinden kaynaklanmaktadır.

Tespit edebildiğimiz 27 eser hicri iki, üç, dört ve beşinci yüzyıllarda yazılmıştır. Hicri ikinci yüzyılda 1, üçüncü yüzyılda 16, dördüncü yüzyılda 4, beşinci yüzyılda 6 reddiye eserin telif edildiği görülmektedir. Tüm eserlerin % 59'u üçüncü yüzyılda kaleme alınmıştır. Kanaatimizce bu durum, hicrî üçüncü asırda 218-234 yılları arasında vukû bulan ve Kur'ân'ın yaratılmış olduğu fikrini baskı yoluyla kabul ettirme hareketi olan *mihne* olaylarına karşı gösterilen bir tepkinin sonucudur. Zira günümüze ulaşan reddiyelerin tamamı *mihne* dönemi ve sonrasında yazılmıştır.

Mihne sonrası ehl-i hadisin Cehmiyye'ye yönelik reddiyeler yazması geçmişte sükût ederek uzak durdukları tartışmalara dâhil olmaları anlamına gelmektedir. Bununla birlikte müellifler Cehmî fikirlerin halkı yanıltacağını düşündükleri için tartışmalara zarûrî olarak dâhil olduklarını söylemektedirler. Bu durum onların meseleleri konuşmaktaki isteksizliklerini ortaya koymaktadır.

Reddiye müellifleri kullandıkları yöntem ve düşünceleri itibariyle ehl-i hadîs (Selef) ekolünü takip etmektedirler. Eserlerinde te'vil ve tefsirden uzak durmaya çalışmaktadırlar. Konuları izah ederken önce ayet ve hadisler, sahâbe sözleri daha sonra Arap dilinden örnekler vermektedirler. Ehl-i hadîsin te'vile sıcak bakmamasına rağmen nasları izah ederken az da olsa te'vili tercih ettiği, Cehmiyye'nin de çoğunlukla te'vil taraftarı olmasına rağmen zaman zaman hakîkî anlamı tercih ettiği görülmektedir. Bu durum Cehmiyye'nin de ehl-i hadîsin de düşünceleri ile tutarlı olmak için yeri gelince usullerinin dışına çıkabildiğinin bir göstergesidir.

Müellifler Cehmî görüşler halk arasında yayılır korkusu ile muhaliflerinden çok az alıntı yapmışlardır. Reddiyelerinde Cehmî görüşe sahip kişilerle ilgili bir bilgi mevcut değildir. Görüşlerine reddiyede bulunulan kişilerin kim olduğu belirsizdir. Onlardan nakledilen bilgiler anonimdir ve bu bilgilerin alındığı eserlerin isimleri ve müellifleri de belirtilmemektedir. Mesela Dârimî *Nakz* isimli eserini Cehmî görüşleri olduğunu iddia ettiği bir kişinin kitabına yönelik yazmıştır. Fakat reddiye yazdığı kişinin ismini vermemekte, onu "Muarız" şeklinde tanımlamakta ve Muarız'ın kitabının adını da belirtmemektedir.

Cehmiyye'yi bir mezhep olarak tanımlama noktasında bazı güçlükler bulunmaktadır. Kendini Cehmî olarak ifade eden kişilerin olmaması, varsa da günümüze ulaşmaması, düşüncelerini anlattıkları eserlerin elimizde olmaması ve onlara dair gelen tüm bilgilerin muhalifleri tarafından nakledilmiş olması Cehmiyye üzerinde tespit yapmayı zorlaştırmaktadır. Reddiyelere baktığımızda Cehmiyye, Allah'ın sıfatlarını aşırı tenzih ile ta'til eden, Allah'ın sıfatları, *istivâ, rü'yetullah* gibi konuları te'vil metodu ile hakîkî anlamından mecâzî anlamına hamleden, Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu ileri süren, nasları izah ederken akli ön plana çıkaran yaklaşımlar çerçevesinde tanımlanabilir. Kapsamın bu kadar geniş tutulması söz konusu fikirlerden herhangi birine inanan herkesin Cehmî olarak nitelenmesi sonucunu doğurmuştur. Cehmî kelimesinin zaman zaman yapılan eleştirileri meşrulaştırmak için bir araca dönüştüğü kanaatindeyiz. Mesela Muhammed eş-Şeybânî, Ebû Hanife ve talebeleri, Fahreddîn er-Râzî gibi isimler bazı müellifler tarafından Cehmî olarak kabul edilmektedir.

Hadisçilerin Cehmiyye'yi eleştirdiği görüşlerden bir kısmının Mu'tezile ve Eş'ariyye gibi başka kelâmî fırkalar tarafından da kabul edildiği bilinmektedir. Dolayısıyla reddiyelerdeki asıl muhatap Cehmiyye olmakla birlikte, nasları anlamada kelâmî metotları kullanan tüm fırkalar da yöneltilen eleştirilerin muhatabıdır.

Cehmiyye'ye yazılan reddiyeler *halku'l-Kur'ân* başta olmak üzere, *arş*, *istivâ*, *kürsî*, *nüzûl*, *rü'yetullah*, Allah'ın ilmi, Allah'ın eli, gözü, yüzü gibi haberî sıfatları konu edinmişlerdir. Bazı eserler tek bir konuyu işlerken, bazıları birden fazla konuyu ele almışlardır. Ehl-i hadîs Allah'ın sıfatları, *istivâ*, *arş* gibi konuların, hakkında konuşulması caiz olmayan, naslarda nasıl geçtiyse o şekilde kabul edilmesi gereken meseleler olduğunu, bu şekilde kabul etmeyenin küfre düşeceğini düşünmektedir. Cehmiyye ise bu meseleleri naslarda geçtiği şekliyle hakiki anlamda kabul etmenin kişiyi teşbîh ve teccîme götüreceğini, dolayısıyla te'vîl yapmayanın kâfir olacağını ifade etmektedir. Ehl-i hadîs Cehmiyye'yi, Arapçanın inceliklerini bilmeden yorum yapmak, işlerine gelen rivayeti kabul edip işlerine gelmeyeni reddetmek, başka dinlerden etkilenmek, selef imamlarının daha önce söylemediği sözleri söylemek, akli naklin önüne geçirmek gibi noktalarda eleştirmektedir. Cehmiyye ise ehl-i hadîsi, İslam'ın tevhid yapısını zedeleyecek şekilde nasları zahirine bakarak anlamak, dolayısıyla da teccîm ve teşbîhe düşmekle suçlamaktadır.

Reddiyelerin müellifleri her ne kadar ehl-i hadîsin usulünü takip etseler de tartışma konularında tek bir yaklaşıma sahip oldukları söylenemez. Ahmed b. Hanbel, Buhârî ve İbn Kuteybe'nin reddiyelerindeki içerik değerlendirildiğinde onların Allah'ın sıfatlarıyla alakalı ifadelerinin daha mutedil olduğu görülürken, Dârimî ve Ebû Abdullah İbn Mende'nin teşbîh ve teccîme kaçan ifadeleri dikkat çekmektedir.

Cehmiyye'nin fikirlerinin özü, Allah'ın sıfatlarına bakış açısında ve tenzih akidesinde gizlidir. Aslında neredeyse tüm fikirleri bu noktadan neşet etmektedir. Allah Teâlâ'ya yaratıklarda olan sıfatlar verilemez düşüncesi Allah'ın konuşmadığı dolayısıyla Kur'ân'ın mahlûk olduğu inancını; Allah Teâlâ'nın bir cisminin olmadığı, yer- yön ile tarif edilemeyeceği ve her yerde olduğu fikri ise *rü'yetullahın* mümkün olmadığı inancını doğurmaktadır. Kur'ân'da geçen, yaratılmışlarda olan

sıfatlar ve organların Allah için kullanılmasının sembolik olduğunu ve tevil edilmesi gerektiğini düşündükleri için de *mizan*, *sırat*, *arş*, *kürsî* gibi kavramların hakiki anlamıyla kullanılmadığına inanmaktadırlar.

Mezhepler tarihi kaynaklarında geçen, Cehmiyye'nin insanın iradesi ile ilgili cebr inancını benimsemiş olduğuna dair düşünce, reddiye kitaplarda gördüğümüz kadarıyla onların Allah'ın ilmi ile ilgili düşünceleri ile örtüşmemektedir. Bizim ulaştığımız kanaat Cehmiyye'nin cebrî olmadığı yönündedir.

Cehmiyye'ye reddiye yazan müelliflerden Abdülazîz Kinânî eserine hiç hadis almamış, Ahmed b. Hanbel ise sadece altı rivayet almıştır. Onlar tartışmalı meseleleri ayetlerle izah etme yoluna gitmişlerdir. Diğer müellifler reddiyelerinde rivayetlerden daha fazla faydalanmışlardır.

Çalışmamızda Cehmiyye'ye reddiye yazan müelliflerin eserlerinden 37 rivayet seçilerek incelenmiştir. Bunlardan 9'u Allah'a uzuv nispeti, 13'ü Allah'a yer-yön nispeti, 8'i Allah'ın kelamı ve *halku'l-Kur'ân* meselesi, 3'ü Allah'ın ilmi ve 4'ü de *rü'yetullah* konusundadır. İmanın mahiyeti meselesi ile cennet ve cehennem ebediliği konusu izah edilirken herhangi bir rivayet kullanılmamıştır.

İncelenen 37 rivayetin 32 tanesi reddiye müelliflerinin, 5'i ise Cehmiyye'nin delil olarak kullandığı rivayetlerdir. Cehmiyye'nin fikirlerinin gizlenmesi gerektiği düşüncesi onların gösterdikleri delillerin gizlenmesine de sebep olmuş olabilir. Cehmiyye'nin fikirlerini izah ederken ehl-i hadîse nazaran hadislerden daha az delil getirmiş olması da muhtemeldir. Ehl-i hadisın kullandığı 32 rivayetin %41'i sahih, %9'u hasen, %37,5'i zayıf, %12,5'i mevzûdur. Cehmiyye'nin kullandığı 5 rivayetin %40'ı sahih, %40'ı hasen, %20'si mevzûdur. Cehmiyye'nin kullandığı sahih ve hasen rivayetlerin oranının %80'dir. Bununla birlikte ehl-i hadis ile Cehmiyye'nin zaman zaman aynı ayet ve hadis üzerinden kendi görüşlerini temellendirdikleri de görülmektedir. Kanaatimizce aralarındaki ayrım noktası nasların kabulü veya reddi hususunda değil; onların nasıl anlaşılacağı hususundadır.

Cehmiyye'ye red edebiyatı, geçmiş âlimlerin İslam itikadını korumak için üzerlerine aldıkları sorumluluğu ve ilmî kültürü günümüze aktaran en güzel örneklerdendir. Cehmiyye'nin kendi fikirlerini ihtiva eden eserler de günümüze

ulaşabilselerdi dönemi anlamak ve daha sağlıklı sonuçlara ulaşmak için elimizde güzel bir vesika olacaktı. Reddiyeler, dönemlerinin kültürel ve ilmi hayatının ne kadar canlı olduğunu göstermektedir. Farklı düşüncelerde olan kişilerin eserleri yoluyla kendilerini ifade etmeleri, İslam düşüncesine zenginlik katmış, sonraki âlimlerin ufuklarını açmış, fikri açıdan daha dengeli yorumların oluşmasına katkıda bulunmuştur.

Görebildiğimiz kadarıyla yazılan reddiyeler, her ne kadar Cehmiyye'yi muhatap almış olsa da aslında hadisçilerin kelamcılara karşı yazdığı reddiyelerdir. Tartışmalar üzerinden asırlar geçmiş olmasına rağmen bazı münakaşa konuları halen gündemdeki yerini korumaktadır. Aslında geçmişten beri devam eden görüş farklılıklarının temelinde, nasları anlamada akıl ve naklin rolü ile naslara yaklaşımda te'vîl/lafız yönteminin kullanılması meselesi bulunmaktadır. Taraflar aynı naslara farklı metotlar ve kaygılar ile yaklaşmakta olduğundan farklı görüşler ortaya çıkmaktadır.

Çalışmamızda yer alan konular da bu konuların izahında yer alan rivayetler de asırlardır tartışılan meselelerdir. Bu meseleleri tüm tartışmaları bitirecek bir şekilde vuzuha kavuşturmak zor görünmektedir. Ele alınan rivayetlerin bazıları müstakil çalışmaların konusunu teşkil edecek kadar geniştir ve yeni çalışmalara ihtiyaç vardır. Çalışmamızın bu alana mütevazı bir katkı sunmasını umuyoruz.

KAYNAKÇA

- Abdullah b. Ahmed**, Ebû Abdirrahmân Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (ö. 290/903), *es-Sünne*, I-II, thk. Muhammed b. Saîd, Dâru İbni'l-Kayyim, Demmâm, 1406/1986.
- Abdülkâdir-i Geylânî**, Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Ebî Sâlih (ö. 561/1165-1166), *el-Gunye li tâlibî tarîki'l-hak*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1417/1997.
- Adam**, Baki, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Se-Ba Yay., Ankara, 1997.
- Ahmed b. Hanbel**, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî (ö. 241/855), *el-Müsned*, I-L, thk. Şuayb el-Arnâvud v.dğr., Müessesetü'r-Risâle, y.y. 2001.
-, *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye fimâ şekket fihi min müteşâbihi'l Kur'ân ve teevvelethü alâ ğayri te'vîlih*, thk. Değâş b. Şebîb, Garâs li'n-neşr, Kuveyt, 1426/2005.
- Ahmed Muhammed Şâkir** (1892-1958), *el-Bâisü'l-hasîs*, Beyrût, ts.
- Akoğlu**, Muharrem, “Siyasallaşma Sürecinde Halku'l-Kur'ân Tartışmaları”, *Bilimnâme Dergisi*, sy. 37, s. 353-382.
- Akyüz**, Ali, “İmam Buhârî'nin Yabancı Tesirlere Karşı Tavrı ve Bunun Eserlerine Yansımaları”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sy. XI, s. 161-176, 2003.
- Aselî**, Hâlid, “*Cehm b. Safvân ve mekânetühû fi'l-fikri'l-İslâmî*”, Mektebetü'l Ehliyye, Bağdat, 1965.
- Alp**, Talha Hakan, www.fikiratlası.com/2014/04/04/bir-tekfirin-ardındaki-basit-mantik-hatası, erişim tarihi: 04.11.2019.
- Atvan**, Hüseyin, *el-Fıraku'l-İslamiyye fi biladi's-Şam fi'l-asri'l-Ümevî*, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1986.
- Aydın**, M. Âkif, “Liân”, *DİA*, XXVII, 171-173.
- Aydın**, Ömer, “Haberî Sıfatları Anlama Yolları”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1, 1999.
- Aydınlı**, Abdullah, “Dârimî, Osmân b. Saîd”, *DİA*, VIII, 496-498.
-, “Ehl-i hadîs”, *DİA*, X, 507-508.

- Aydınlı**, Osman, “Kur’ân’ın Yaratılmışlığı meselesi II”, *Dini Araştırmalar*, 2001, sy.10, s. 37-52.
- A‘zamî**, Muhammed Mustafa, “Buhârî, Muhammed b. İsmâîl”, *DİA*, VI, 372-374.
- Azîmâbâdî**, Ebû Abdîrrahmân Muhammed Eşref b. Emîn (ö. 1329/1911), *Avnü’l-ma‘bûd şerhu Sünen Ebî Dâvûd ve meahû hâşiyetü İbni’l-Kayyim*, I XIV, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût, 1415.
- Bağdâdî**, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir (ö. 429/1037-38), *el-Fark beyne’l-fırak*, thk. Mecdî Fethî es-Seyyid, Mektebetü’t-Tevfikîyye, Kâhire, ty.
- Bağdath İsmâil Paşa** (ö. 1920), *Hediyyetü’l-ârifîn esmâü’l-müellifîn ve âsâru’l musannifîn*, I-II, Dâru İhyâi Tûrâsî’l-Arabî, Beyrût, 1951.
- Beğavî**, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes‘ûd (ö. 516/1122), *Şerhu’s-sünne*, I-XV, thk. Şuayb el-Arnâvud, Muhammed Züheyr eş-Şaviş, el-Mektebü’l-İslâmî, Beyrût, 1983.
- Bekr Abdullah** Ebû Zeyd, *İbn Kayyim el-Cevziyye hayâtühû âsâruhu mevâridühû*, Dâru’l-Âsime, Riyad, 1423.
- Beyhakî**, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn (ö. 458/1066), *el-Esmâ ve’s-sıfât*, I-II, thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî, Cidde, 1993.
-, *Fedâilü’l-evkât*, thk. Adnân Abdurrahmân, Mektebetü’l-Menâra, Mekke, 1410.
-, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût, 1424/2003.
-, *Şü‘abü’l-îmân*, I-XIV, thk. Abdülali Abdülhamîd Hâmid, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad, 2003.
- Bezzâr**, Ebû Bekr Ahmed b. Amr (ö. 292/905), *el-Müsned*, Mektebetü’l-Ulûm ve’l Hikem, I-XVIII, Medine, 1988.
- Bezzâr**, Ebû Hafs Ömer b. Ali (ö.749/1348), *el-A‘lâmü’l-‘aliyye fî menâkibi’ş Şeyhi’l-İslâm İbn Teymiyye*, thk. Salahuddîn Müneccid, Dâru’l-Kitâbi’l Cedîd, Beyrût, 1396/1976.
- Bozkurt**, Nahide, *Oluşum Sürecinde Abbasî İhtilâli*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2016.

- Brockelmann**, Carl (1868-1956), *Geschichte der Arabischen Litteratur 1: Erster Supplementband, I-III*, Leiden, E. J. Brill, 1937.
- Buhârî**, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl (ö. 256/870), *el-Câmiu'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Rasûlillah sallallâhu aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmihî -Sahîhu'l-Buhârî-*, I-IX, thk. Muhammed Zühayir en Nâsır, Dâru Tavki'n-Necât, y.y. 1422.
-, *Halku ef'âli'l-ibâd ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve ashâbi't-ta'tîl*, I-II, thk. Fahd b. Süleymân el-Fehîd, Dâru Atlasi'l-Hadrâ, Riyad, 1425/2005.
- Bulut**, Zübeyir, “Karşı Mihne Uygulamaları ve er-Risâletü'l-Kâdiriyye”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2017, c. 15, sy. 1, s. 75-110.
- Burslan**, Kıvâmuddin, “İmam Ahmed'in Bir Eseri”, *Daru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sayı: V-VI, s. 278- 312, 1927.
- Câbirî**, Muhammed Âbid, *el-Musakkafûn fi hadâirati'l-Arabiyye*, Beyrût, 2000.
-, *İslam'da Siyasal Akıl*, trc. Vecdi Akyüz, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1997.
- Cengiz**, Lütfi, *İslam'ın İlk Dönemlerinde Kader*, Palet Yayınları, Konya, 2012.
- Cûzekânî**, Ebû Abillah Hüseyin b. İbrâhîm (ö. 543/1148), *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr*, thk. Abdurrahmân b. Abdilcebbâr, Riyad, 1422/2002.
- Çamur**, Osman, *Cehm B. Safvân'ın İtikâdî Görüşleri ve Tesirleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, EÜSBE, Kayseri, 2017.
- Çelik**, Ali, “Nuaym b. Hammâd”, *DİA*, XXXIII, 219.
- Dârekutnî**, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer (ö. 385/995), *el-İlelü'l-vâride fi'l-ehâdisi'n nebeviyye*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah, Dâru Taybe, Riyad, 1405/1985.
-, *Kitâbü'n-nüzûl*, thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakîhî, y.y., 1983.
-, *Rü'yetullah*, thk. İbrâhîm Muhammed Alî, Ahmed Fahrî er-Rifâî, Mektebetü'l-Menâr, Zerkâ, 1411.
- Dârimî** (ö. 255/869), Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *es-Sünen*, I-IV, thk. Hüseyin Süleyim Esed ed-Dârânî, Dâru'l-Muğnî, y.y., 2000.

Dârimî, Ebû Saîd Osmân b. Saîd (ö. 280/894), *Kitâbü'r-red ale'l-Cehmiyye*, thk. Ahmed b. Ali b. Müsennâ, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1437/2016.

....., *Nakzu'l-İmâm Ebî Saîd Osmân b. Saîd ale'l-Merîsiyyi'l-Cehmiyyi'l-anîd fî me'fterâ ala'llahi azze ve celle mine't-tevhîd*, I-II, thk. Reşîd b. Hasen el-Elmaî, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1418/1998.

Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Ali, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, I-II, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire, 1392/1972.

Ebû Avâne, Yakub b. İshâk (ö. 316/929), *el-Müstahrec*, I-V, thk. Eymen b. Ârif, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1419/1998.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/888), *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdilhamîd, I-IV, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrût, ts.

....., *el-Merâsîl*, thk. Şuayb el-Arnâvud, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1408.

Ebû Gudde, Abdulfettâh, "Halk-ı Kur'ân Meselesi", trc. Müctebâ Uğur, *AÜİFD*, sy. 20, s. 307-321, 1995.

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsfehânî (ö. 430/1038), *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ'*, I-X, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 1409.

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el Ferrâ (ö. 458/1066), *İbtâlû't-te'vilât li-ahbâri's-sifât*, I-II, thk. Muhammed en Necdî, Kuveyt, 1434/2013.

....., *el-Udde fî usûli'l-fikh*, I-V, thk. Ahmed b. Ali Seyr Mübârekî, Riyad, 1993.

Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, Ahmed b. Ali el-Mevsılî (ö. 307/919), *el-Müsned*, I-XIII, thk. Hüseyin Selîm Esed, Dımeşk, 1404/1984.

Elbânî, Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsirüddîn (ö. 1420/1999), *Daifu'l-Câmiu's-sağîr ve ziyâdâtih*, el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.

....., *Daifu Ebî Dâvûd*, Kuveyt, 1423.

....., *Mevsûatü'l-Elbânî fî'l-akîde*, I-IX, Merkezü'n-Nu'mân li'l-Buhûsi li'd-Dirâseti'l-İslâmiyye ve Tahkîki't-Türâsi ve't-Terceme, San'a-Yemen, 1431/2010.

....., *Sahîhu'l-Câmi'i's-sağîr ve ziyâdâtüh*, I-II, el-Mektebetü'l-İslâmî, y.y., ts.

-, *Silsiletü'l-ehâdîsi'd-daîfe ve'l-mevdûa ve eseruha's-seyyiü fi'l-ümme*, I-XIV, Dâru'l-Meârif, Riyâd, 1992.
-, *Silsiletü'l-ehâdîsi's-sahîhave şey'ün min fikhihâ ve fevâidihâ*, I-VI, Mektebetü'l-Maârif, Riyad, 1415/1995.
- Erdemci**, Cemalettin, “Mihne Sürecinin Kelam İlmine Etkileri”, *Mihne Süreci ve İslâmî İlimlere Etkisi* içinde, haz. M. Mahfuz Söylemez, 99-120, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2016.
- Erdoğan**, Mehmet, “Kinânî, Abdülazîz b. Yahyâ”, *DİA*, XXVI, 32.
- Eren**, Mehmet, *Buhârî'nin Sahîh'i ve Hocaları*, Nükte Kitap, Konya, 2003.
- Eren**, Mehmet, “Ebû Nasr Es-Siczî (ö. 444/1052) ve Halku'l-Kur'ân Meselesi”, V. *Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu -Eş'arîlik-Sempozyumu Bildirileri*, 04-06 Mayıs 2018, Kastamonu, 2018, ed. Mustafa Aykaç v.dğr., s. 215-230.
- Esen**, Muammer, *Kelamullah Tartışmaları ve el-Hayde*, Araştırma Yay., Ankara, 2005.
- Erkol**, Ahmet, “Cehm b. Safvân'ın Cebri Olduğu İddiasına Farklı Bir Yaklaşım”, *Ekev Dergisi*, sy. 17, s. 77-94, 2003.
- Eş'arî**, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâil (ö. 324/935-36), *Kitâbu makâlâti'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfi'l-musallîn*, nşr. Helmut Ritter, en-Neşratü'l-İslâmiyye, Wiesbaden, 1980.
- Fığlalı**, Ethem Ruhi, “Hüseyn”, *DİA*, XVIII, 520.
- Firyâbî**, Ebû Bekr Ca'fer b. Muhammed (ö. 301/913), *Kitâbü'l-kader*, thk. Abdullah b. Hamd el-Mansûr, Edvâü's-Selef, Riyad, 1997.
- Gölcük**, Şerafettin, “Cehm b. Safvân”, *DİA*, VII, 233-234.
- Güç**, Ahmet, “Sümeniyye”, *DİA*, XXXVIII, 132-133.
- Güdekli**, Hayrettin Nebi, “Kelam İlminin Teşekkülü”, *İslam Düşünce Atlası* içinde, ed. İbrahim Halil Üçer, 155-233, Konya Büyük Şehir Belediyesi Yay., İstanbul, 2017.

- Hâkim en-Nîsâbü'rî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh (ö. 405/1014), *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, I-IV, Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1990.
- Halil Altuntaş** – Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 2010.
- Hallâl**, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Hârûn b. Yezîd (ö. 311/923), *es-Sünne*, I-VII, thk., Atıyye ez-Zehrânî, Dâru'r-Râye, Riyad, 1989.
- Hansu**, Hüseyin, *Mutezile ve Hadis*, Otto Yayınları, Ankara, 2012.
- Hatîb el-Bağdâdî**, Ebû Bekr Ahmed b. Ali (ö. 463/1071), *Şerefü ashâbi'l-hadîs*, thk. Mehmed Saîd Hatipoğlu, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1971.
-, *Târîhu Bağdâd ev medîneti's-selâm*, I-XXIV, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrût, ty.
- Hattâbî**, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed (ö. 388/998), *Meâlimü's-sünen*, Matbaatü'l-İlmiyye, Haleb, 1351/1932.
- Herevî**, Ebû İsmail Abdillâh b. Muhammed (ö. 481/1089), *Zemmü'l-keâm ve ehlihî*, I-V, Nşr. Ebû Câbir Abdillâh el-Ensârî, Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, y.y., ts.
- Heysemî**, Ebû'l-Hasen Nûreddîn Ali b. Ebû Bekr (ö. 807/1404), *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, I-X, thk. Hüsâmeddin el-Kudsî, Mektebetü'l-Kudsî, Kâhire, 1414/1994.
- Humeydî**, Ebû Bekr Abdullâh b. ez-Zübeyr b. Îsâ el-Kureşî el-Humeydî (ö. 219/834), *el-Müsned*, I-II, (thk., Hasan Selim Esed ed-Dârânî), Dâru's-Saka, Dımaşk, 1996.
- İbn Abdülber**, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî (ö. 463/1070), *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*, I-IV, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Beyrût, 1409.
-, *et-Temhîd limâ fî'l-Muvatta' mine'l-meânî ve'l-esânîd*, I-XXIV, thk. Mustafa b. Ahmed - Muhammed Abdülkebîr, Mağrib, 1387.
- İbn Abdülhâdî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (ö. 744/1343), *el-Ukûdu'd-dürriyye min menâkibi's-şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, thk. Ebû Mus'ab Talat el-Halvânî, Kâhire, 1422/2002.

- İbn Adî**, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî (ö. 365/976), *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed b. Abdilmevcûd - Ali Muhammed Muavvid, Beyrût, 1418/1997.
- İbn Arrâk**, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Muhammed (ö. 963/1556), *Tenzîhü's-şerî'ati'l-merfû'a ani'l-ahbâri's-şeni'ati'l-mevzû'a*, I-II, thk. Abdülvehhâb Abdüllatif - Abdullah Muhammed Sıddîk el-Gumârî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 1981.
- İbn Batta**, Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed (ö. 387/997), *el-İbânetü'l-kübrâ*, I-IX, thk. Rıza Mu'tîv.dğr., Dârü'r-Râye li'n-Neşr ve't-Tevzî', Riyad, ts.
- İbn Battâl**, Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî (ö. 449/1057, *Şerhu sahîhi'l-Buhârî li'bni Battâl*, I-X, thk., Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1423/2003.
- İbn Ebû Âsım**, Ebû Bekir Ahmed b. Amr (ö. 287/900), *es-Sünne*, I-II, thk. Nasırüddîn el-Elbânî, Beyrût, 1400.
- İbn Ebû Şeybe**, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed (ö. 235/849), *el-Kitâbü'l-musannef fî'l-ehâdis ve'l-âsâr*, I-VII, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1409.
- İbn Ebû Şeybe**, Ebû Ca'fer Muhammed b. Osman b. Muhammed b. Ebî Şeybe (ö. 297/910), *Kitâbü'l-Arş ve mâ ruviye fih*, thk., Muhammed b. Halife b. Ali et-Temîmî, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1998.
- İbn Ebû Ya'lâ**, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed (ö. 526/1131), *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I-II, thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, ts.
- İbn Ferhûn**, Ebü'l-Vefâ Burhânüddîn İbrâhim b. Ali (ö. 799/1397), *ed-Dibâcü'l-müzheb fî ma'rifeti a'yân ulemâi'l-mezheb*, I-II, thk. Muhammed Ahmedî Ebu'n-Nûr, Dârü't-Türâs, Kâhire, 1972.
- İbn Fûrek**, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen (ö. 406/1015), *Müşkilü'l-hadis ve beyânühû*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrût, 1985.
- İbn Hacer**, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî (ö. 852/1448), *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*, I-IV, Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, Haydarabad, 1349.
-, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, Dârü'l-Ma'rife, Beyrût, 1379.
-, *Lisânü'l-mizân*, I-VII, Beyrût, 1390/1971.

....., *Ta'cîlü'l-menfeâ*, I-II, thk. İkrâmullâh İmdâdülhak, Dâru'l-Beşâir, Beyrût, 1996.

....., *Takrîbü't-tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme, Dâru'r-Reşîd, Suriye, 1406/1986.

....., *Tehzîbü't-tehzîb*, I-XII, Matbaatü Dâirati'l-Meârif, Hindistan, 1326.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed (681/1282), *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas, I-VIII, Dâru's Sâdir, Beyrût, 1978.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân (ö. 354/965), *es-Sahîh (el-İhsân fi takrîbi Sahîhi İbn Hibbân, İbn Balaban tertibi)*, thk. Şuayb el-Arnâvud, I-XVIII, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1408/1988.

....., *Meşâhîru ulemâi'l-emsâr ve a'lâmü ulemâi'l-aktâr*, thk. Merzûk Ali İbrahim, Dâru'l-Vefâ, Mansûra, 1411/1991.

İbn Huzeyme (ö. 311/923), Ebû Bekr Muhammed b. İshak, *Kitâbü't-tevhîd ve isbâti sifâti Rab azze ve celle*, I-II, thk. Abdülazîz b. İbrâhîm eş-Şehvân, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1994.

....., *es-Sahîh*, thk. Muhammed Mustafa el-Â'zamî, I-IV, el-Mektebetü'l İslâmiyye, Beyrût, 1975/1395.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr (ö. 751/1350), *Esmâü müellefâti şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, thk. Salâhuddîn Münecid, Dâru'l-Kitâbi'l Cedîd, Beyrût, 1403/1983.

....., *el-Fevâid*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1393/1973.

....., *İctimâu'l-cüyûşi'l-İslâmiyye alâ harbi'l-Muattıla ve'l-Cehmiyye*, thk. Zâid b. Ahmed en-Nüseyrî, Dâru'l-Âlemi'l-Fevâid, Cidde, ty.

....., *Kitâbü's-savâiki'l-mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattile*, thk. Ali b. Muhammed ed-Dahîlullah, Dâru'l-Âsîme, Riyad, 1406.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XIV, Mektebetü'l-Meârif, Beyrût, 1966.

....., *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn, Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1419.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed (ö. 620/1223), *İsbâtü sıfeti'l-uluv*, thk. Ahmed b. Atıyye b. Ali, Mektebetü'l-Ulûm ve'l Hikem, Medîne, 1409/1988.

İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim (ö. 276/889), *el-İhtilâfû fi'l-lafz ve'r-red ale'l Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Mektebetü'l Ezheriyye, 1422/2001.

....., *Te'vîlü muhtelifi'l-Hadîs*, Mektebetü'l-İslâmî, y.y., 1419/1999.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd (ö. 273/886), *es-Sünen*, I-II, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, y.y., ts.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâleddin Muhammed b. Mükerrerem (ö. 711/1311), *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, Beyrût, 1414.

İbn Mende, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk (ö. 395/1005), *Kitâbü'l-îmân*, I-II, thk. Ali b. Muhammed el-Fakîhî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1406.

....., *er-Red ale'l-Cehmiyye*, thk. Ali b. Muhammed Nâsır, Mektebetü'l -Gurebâi'l Eseriyye, Medine, 1414/1994.

İbn Mende, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Muhammed (ö. 470/1078), *er-Red alâ men yekûlu "elif, lâm, mîm" harfun li yenfiye'l elif lâm mîm an kelâmillahi azze ve celle*, thk. Abdullah b. Yusuf el-Cüdey', Dâru'l-Âsime, Riyad, 1409/1988.

İbn Nukta, Ebû Bekr Muhammed b. Abdilganî (ö. 629/1231), *et-Takyîd li-ma 'rifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd*, thk., Kemâl Yusuf el-Hût, Dâru'l-Kütübi'l İlmiyye, Beyrût, 1408/1988.

İbn Receb, Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbelî (ö. 795/1393), *İhtiyâru'l evlâ fi şerhi ihtisâmi'l-melei'l-a'lâ*, thk. Câsim el-Fuheyd ed-Devserî, Mektebetü Darü'l-Aksâ, Kuveyt, 1406/1985.

....., *el-Kavâid*, Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed, Dâru'l-Kütübi'l İlmiyye, yy., ty.

....., *Zeylü tabakâti'l-Hanâbile*, I-V, thk. Süleyman Useymin, Riyad, 1425/2005.

İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalîm (ö. 728/1328), *Beyânü telbîsi'l Cehmiyye fi te'sîsi bidaihim el-kelemiyye*, I-X, nşr. Yahyâ al-Huneydî vd., Mecme'u'l-Melik Fahd, Medine, 1426/2005.

-, *Der'ü teâruzı'l-akli ve'n-nakl*, I-XI, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Dâru'l Künûzi'l-Edebiyye, y.y., ts.
-, *el-Fetâve'l-Hameviyyetü'l-kübrâ*, thk. Hamed b. Abdülmuhsin, Riyad, 1425/2004.
-, *el-Fetâve'l-kübrâ*, I-VI, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1408/1987.
-, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, I-IX, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, 1409/1989.
-, *Mecmûu'l-fetâvâ*, I-XXXVII, thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım, Medine, 1416/1995.
- İbnü'l-Cevzî**, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali (ö. 597/1201), *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdîsi'l-vâhiye*, I-II, thk. İrşâdülhak el-Eserî, İdâratü'l-ulûm, Pâkistan, 1401/1981.
-, *el-Muntazam fi târihi'l-ümem ve'l-mülûk*, I-XIX, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ ve Mustafa Abdülkâdir Ata, Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, Beyrût, 1412/1992.
-, *Telbîsü İblîs*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, Beyrût, 1983.
- İbnü'l-İmâd**, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed (ö. 1089/1679), *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, I-VIII, Daru'l-Fikr, Beyrût, 1399/1979.
- İbnü'l-Mübârek**, Ebü Abdirrahmân Abdullah b. Mübârek b. Vâzıh el-Hanzalî el-Mervezî (ö. 181/797), *ez-Zühd ve'r-rekâik*, (thk., Habîburrahmân el-A'zamî), Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, Beyrût, trs.
- İbnü'n-Nedîm**, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk (ö. 385/995 [?]), *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1417/1997.
- İbnü's-Salâh**, Osman b. Abdirrahman (ö. 643/1245), *Ulûmü'l-hadîs (Mukaddime)*, thk. Nûreddîn Itr, Beyrût, 1986.
- İbrahim Mustafa** v.dğr., *el-Mu'cemü'l-vasît*, y.y., ts.
- İrfân** Abdulhamid, *İslam'da İtikadi Mezhebler ve Akaid Esasları*, trc. M. Saim Yeprem Marifet Yay., İstanbul, 1983.
- İrfân** Abdulhamid Fettâh, "Cebriyye", *DİA*, VII, 205-208.
- İzmirli** İsmail Hakkı (ö. 1946), *Yeni İlm-i Kelâm*, Matbaatü Âmira, İstanbul, 1343.

- Kallek**, Cengiz, “Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ”, *DİA*, X, 253-255.
- Kandemir**, M. Yaşar, “İbn Mende, Ebû Abdullah”, *DİA*, XX, 177-179.
- Kâsımî**, Cemâleddîn, *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1399/1979.
- Kastallânî**, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed (ö. 923/1517), *İrşâdü's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-X, el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, Mısır, 1323.
- Kâtip Çelebi**, Mustafa (ö. 1067/1657), *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, I-II, Maârif Vekâleti, İstanbul, 1362/1943.
- Kehhâle**, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifîn terâcimü müsannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, I-XV, Mektebetü'l-Müsennâ, Beyrût, ts.
- Kettanî**, Muhammed b. Ca'fer (ö. 1345/1927), *er-Risaletü'l-müstatrafe li beyâni meşhûri kütübi's-sünneti'l-müşerreffe*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût, 1428/2007.
- Kevserî**, Muhammed Zâhid (ö. 1371/1952), *Makâlâtü'l-Kevserî*, el-Mektebetü't Tevfikîyye, Kahire, ty.
- Kırbaçoğlu**, Hayri, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, Otto Yay., 1. Baskı, Ankara, 2011.
- Kılavuz**, Ahmet Saim, “Bısr b. Gıyâs el-Merîsî, Hayatı, Görüşleri ve İslam Düşünce Tarihindeki Yeri”, *UÜİFD*, sy. 2, s. 99-109, 1987.
-, “Bısr b. Gıyâs”, *DİA*, VI, 220-221.
- Kinânî**, Abdülaziz b. Yahyâ (ö. 240/854 [?]), *el-Hayde ve'ntisâri'l-menheci's-selefi*, Mektebetü't-Tev'iyeti'l-İslâmiyye, Mısır, ty.
- Koçkuzu**, Ali Osman, “Esrem”, *DİA*, XI, 436.
-, “Ebû Nasr es-Siczî”, *DİA*, X, 200.
- Koçyiğit**, Talat, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, TDV Yay., Ankara, 1989.
- Köktaş**, Yavuz, *Tüm Yönleriyle Akaid Hadisleri*, İFAV Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2015.

- Kurtubî** (ö. 671/1273), Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li ahkâmi'l Kur'an*, I-XX, Dârü'l-Kütübü'l-Mısriyye, Kahire, ty.
- Kutlu**, Sönmez, "Kerramiyye", *DİA*, XXV, 294-296.
-, "Mürchie", *DİA*, XXXII, 41-42.
- Küçük**, Raşit, "İbn Ebû Hâtım", *DİA*, XIX, 432-434.
-, "Muhammed b. Eslem", *DİA*, XXX, 527-528.
- Küçükaşçı**, Mustafa Sabri, "Harre Savaşı", *DİA*, XVI, 245-247.
- Lâlekâî**, Ebü'l-Kâsım Hibetüllâh b. Hasan (ö. 418/1027), *Şerhu usûli i'tikâdi ehli's-sünne ve'l-cemâa*, thk. Ahmed b. Sa'd el-Ğâmidî, Dâru Taybe, es-Suûdiyye, 1423/2003.
- Leknevî** (ö. 1304/1886), Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed, *Kitâbü'l-fevâidi'l-behiyye*, Matbaatü's-Seâde, Mısır, 1324.
- Ma'mer b. Râşid**, Ebû Urve (ö. 153/770), *el-Câmi'*, I-II, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî, el-Meclisü'l-İlmî, Beyrût, 1403.
- Malatî**, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed (ö. 377/987), *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehvâi ve'l-bida'*, thk. Zâhid el-Kevserî, Mektebetü'l-Ezheriyye li't Tûrâs, Kâhire, 1428/2007.
- Mâlik b. Enes**, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes (ö. 179/795), *el-Muvatta'*, I-VIII, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, Müessesetü Zâyid b. Sultan Âl Nahyân li'l A'mâli'l-Hayriyye ve'l-İnsâniyye, Ebudabi, 2004.
- Mer'î b. Yusuf**, Zeynüddîn b. Ebî Bekr (ö. 1033/1624), *Ekâvilü's-sikât fi te'vîli'l-esmâ ve's-sifât ve'l-âyâti'l-muhkemât ve'l-müştebihât*, thk. Şuayb el Arnavud, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1406.
- Mizzî**, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yusuf b. Abdürrahmân (ö. 742/1341), *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1400/1980.
- Muhammed Emân** b. Ali el-Câmî, *es-Sifâtü'l-ilâhiyye fi'l-Kitâbi ve's-sünneti'n-Nebeviyye fi dav'i'l-isbâti ve't-tenzîh*, İhyâü't-Tûrâs, Medine, 1408.
- Muhammed Esed** (ö. 1992), *Kuran Mesajı*, trc. Cahit Koytak – Ahmet Ertürk, İşaret Yay., Ankara, 1420/1999.

Muhammed Ramazan Abdullah, *el-Bâkallânî ve ârâühü'l-kelâmiyye*, Matbaatü'l ümme, Bağdat, 1986.

Mübârekpûrî, Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm (ö. 1353/1935), *Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, I-X, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, ts.

Müslim b. Haccâc, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc (ö. 261/875), *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar bi nakli'l-adli ani'l-adl ilâ Rasulillah sallallâhu aleyhi ve selem -Sahîh-i Müslim-*, I-V, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, Beyrût, ts.

Nesâî, Ebü Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb (ö. 303/915), *Amelü'l-yevm ve'l-leyle*, thk. Fâruk Hammâde, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1406.

....., *es-Sünenü'l-kübrâ*, I-X, thk. Hasen Abdülmün'im Şelebî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 2001.

Neşşâr, Ali Sâmî (ö. 1980), *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, trc. Osman Tunç, I-II, İnsan Yayınları, İstanbul, 2016.

Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref (ö. 676/1277), *el-Minhâc fi şerhi Sahihi Müslim b. el-Haccâc*, I-XVIII, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût, 1392.

Öğüt, Salim, “*Ehl-i hadîs*”, *DİA*, X, 508-512.

Öz, Mustafa, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, Ensar Yay., İstanbul, 2012.

....., “Ca‘d b. Dirhem”, *DİA*, VI, 542-543.

....., “Dırâr b. Amr”, *DİA*, IX, 274-275.

....., “Nâsibe”, *DİA*, XXXII, 393-394.

....., “Râfizîler”, *DİA*, XXXIV, 396-397.

Özafşar, M. Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, Otto Yayınları, Ankara, 2017.

....., “Zühlî”, *DİA*, XXXIV, 543-544.

Özerverli, M. Sait, “Selefîyye”, *DİA*, XXXVI, 399-402

Özkuyumcu, Nadir, “Hâris. b. Süreyc”, *DİA*, XVI, 201.

....., “Hişâm b. Abdülmelik”, *DİA*, XVIII, 148-150.

Pezdevî, Ebû Yüsr Muhammed b. Muhammed (ö. 493/1100), *Ehl-i Sünnet Akâidi*, trc. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1980.

Râzî, Ebü'l-Fadl Abdurrahmân b. Ahmed (ö. 454/1062), *Fedâilü'l-Kur'ân ve tilâvetihî*, thk. Âmir Hasan Sabri, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, y.y., 1415/1994.

Râzî, Ebû Abdillah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer (ö. 606/1210), *Esâsü't-takdîs*, thk. Ahmed Hicâzî, Mektebetü'-Külliyâtü'l-Ezheriyye, Kâhire, 1406/1986.

....., *İ'tikâdâtü firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrût, ts.

Safedî, Ebü's-Safâ Salâhüddîn Halil b. Aybek (ö. 764/1363), *Kitâbü'l-vâfi bil-vefeyât* (*Das Biographische Lexikon*), I-XXX, Wiesbaden, Franzsteiner Verlag, 1981.

Saklan, Bilal, “Ebû Tâlib el-Mekkî (386 /996) ve Bazı Hadis Meselelerine Bakışı”, *SÜİFD*, sayı: VI, s.67-123, yıl: 1996.

Sehâvî, Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahman (ö. 902/1497), *ed-Dav'u'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'*, I-VI, Dâru'l-Mektebetü'l-Hayât, Beyrût, ts.

Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed (ö. 562/1166), *el-Ensâb*, Haydarabad, 1962.

Sezgin, Fuad, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî: el-Fıkh*, thk. Mahmud Fehmi Hicazi, Urfet Mustafa, Said Abdürrahim I-II, İdâretü's-Sekâfe ve'n-Neşr bi'l-Câmia, Riyad, 1411/1991.

Siczî, Ebû Nasr Ubeydullah b. Saîd (ö. 444/1052), *Risâletü's-Siczî ilâ ehli Zebîd fi'r-red alâ men enkerâ'l-harf ve'savt*, thk. Muhammed Bâ Kerîm Bâ Abdullah, Medine, 1413.

Sinanoglu, Mustafa, “Muattıla”, *DİA*, XXX, 330-331.

Sübkî, Tacüddîn Abdülvehhâb b. Takiyyüddîn es-Sübkî (ö. 771/1370), *Tabakâtü'ş-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, I-X, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî ve Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Dâru Hicr, Kahire, 1413/1992.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr (ö. 911/1505), *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*, I-VIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ty.

....., *Hüsnu'l-muhâdara fi târihi Mısır ve'l-Kâhira*, I-II, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Dâru İhyâi Kütübü'l-Arabiyye, Kâhire, 1387/1967.

- Şâfiî**, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs b. el-Abbâs s. Osman b. Şâfi' (ö. 204/820), *el-Müsned*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1400.
- Şehristânî**, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerîm (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-nihal*, I-III, Mektebetü'l-Hüseyn, Kahire, 1368/1948.
- Şevkânî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali (ö. 1250/1834), *el-Bedrü't-tâli' bi mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*, I-II, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, ts.
- Şürrâb**, Muhammed, *el-Meâlimü'l-esîra fi's-sünneti ve's-sîra*, Dâru'l-kalem, Beyrût, 1411.
- Taberânî**, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed (ö. 360/971), *el-Mu'cemü'l-evsat*, I-X, thk. Tarık b. Ivazullah b. Muhammed - Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî, Dâru'l-Harameyn, Kahire, ts.
-, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, I-XXV, thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefi, Kâhire, 1994.
-, *el-Mu'cemü's-sağîr*, I-II, thk. Muhammed Şekûr, Beyrût, 1405/1984.
-, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, I-IV, thk. Hamdî b. Abdülmecîd, Beyrût, 1405/1984.
- Taberî**, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/922), *Câmi'u'l-beyân fi te'vili âyi'l-Kur'ân*, I-IV, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-risâle, Beyrût, 2000.
-, *Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk*, I-XI, Dâru't-Türâs, Beyrût, 1387.
- Tahâvî**, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed (ö. 321/933), *Şerhu me'âni'l-âsâr*, I-IV, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr, Âlemü'l-Kütüb, y.y., 1994.
- Tayâlisî**, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd (ö. 204/819), *el-Müsned*, I-IV, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Mısır, 1419/1999.
- Temiz**, Rabia Zahide, "Buhârî'nin Halku ef'âli'l-ibâd Adlı Eserinin Hadis İlmi Açısından Tetkiki", MÜSBE, (yayımlanmamış y. lisans tezi), İstanbul, 2006.
- Tirmizî**, Ebû İsa Muhammed b. İsa (ö. 279/892), *el-Câmiu'l-kebîr -Sünenü't-Tirmizî-* I-VI, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût, 1998.
- Tomar**, Cengiz, "Zebîd", *DİA*, XLIV, 165-167.
- Topaloğlu**, Bekir, "er-Red ale'l-Cehmiyye", *DİA*, XXXIV, 512-513.

- Topaloğlu**, Nuri, “İbn Mende, Ebü'l-Kâsım”, *DİA*, XX, 181-182.
-, “Kayyûm”, *DİA*, XXV, 108-109.
- Tuğlu**, Nûri, *Mâturîdî Kelam Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi*, SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta, 2003.
- Tunç**, Cihat, “Gaylân ed-Dimeşkî”, *DİA*, XIII, 414-415.
-, “Sâlimiyye”, *DİA*, XXXVI, 50-51.
- Tüccar**, Zülfikar, “Niftaveyh”, *DİA*, XXXIII, 82-83.
- Türer**, Osman, “Ebû Nuaym el-İsfahânî”, *DİA*, X, 201-204.
- Ukaylî** (ö. 322/934), Ebû Cafer Muhammed b. Amr, *ed-Duaqâü'l-kebîr*, I-IV, thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî, Beyrût, 1404/1984.
- Uzun**, Nihat, *Hicri II. Asırda Siyaset-Tefsir İlişkisi*, Basılmamış Doktora tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Ümit**, Mehmet, “Mihne Uygulamaları ve Hanefiler”, *Mihne Süreci ve İslâmî İlimlere Etkisi* içinde, haz. M. Mahfuz Söylemez, s.73-98, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2016.
- Watt**, W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. Ethem Ruhi Fırlalı, Şa-to İlahiyat, İstanbul, 2001.
- Yâkût** b. Abdillâh el-Hamevî (ö. 626/1229), *Mu'cemü'l-büldân*, Beyrût, 1995.
- Yâsir b. Mâtır** el-Matrafi, *el-Kelâmü'l-akâidî -Osmân b. Saîd ed-Dârimî mücâdilen an Ehli'l-Hadîs-*, Merkezü Nemâ li'l-buhûs ve'd-dirâsât, Beyrût, ty.
- Yavuz**, Yusuf Şevki, “Arş”, *DİA*, III, 406-409.
-, “Ebû Ya'lâ el-Ferrâ”, *DİA*, X, 256-258.
-, “Halku ef'âli'l-ibâd”, *DİA*, XV, 369-371.
-, “Halku'l-Kur'ân”, *DİA*, XV, 371-375.
-, “el-İhtilâfü fi'l-lafz”, *DİA*, XXI, 568-569.
-, “İbn Küllâb”, *DİA*, XX, 156-157.
-, “İstivâ”, *DİA*, XXIII, 402-404.

....., “Lafzıyye”, *DİA*, XXVII, 48.

Yazıcı, Hüseyin, “İbn Kuteybe”, *DİA*, XX, 145-149.

Yazıcı, Tahsin - Uludağ Süleyman, “Herevî, Hâce Abdullah”, *DİA*, XVII, 222-226.

Yeşilyurt, Temel, “Rü’yetullah”, *DİA*, XXXV, 311-314.

Yıldırım, Ramazan, “Halku'l-Kur'ân Meselesinin Politik İstismarı”, *Milel ve Nihal*, 2011, c. 8, sy., 1, s. 50-69, 2011.

Yiğit, İsmail, “Emeviler”, *DİA*, XI, 87-104.

Yurdağür, Metin, “Haşviyye”, *DİA*, XVI, 426-427.

Yücesoy, Hayrettin, “Mihne”, *DİA*, XXX, 26-28.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed (ö. 748/1348), *el-Arş*, I-II, thk. Muhammed b. Halîfe, Medîne, 1424/2003.

....., *el-İber fî haberi men gaber*, I-IV, (thk., Ebû Hâcir Muhammed es-Saîd Besyûnî Zağlûl), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, ts.

....., *İsbâtüş-şefâa*, thk. İbrâhîm Bâcis Abdülmecîd, Edvâü's-Selef, y.y., 1420/2000.

....., *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, I-IV, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1382/1963.

....., *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvud v. dğr., I-XXV, Müessesetü'r-Risâle, y.y., 1405/1985.

....., *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, I-LII, thk., Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî, Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî, Beyrût, 1413/1993.

....., *Tezkiratü'l-huffâz*, I-IV, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 1419/1998.

....., *el-Uluv li'l-aliyyi'l-gaffâr fî idâhi sahîhi'l-ahbâr ve sakîmihâ*, thk. Eşref b. Abdülmaksûd, Riyad, 1416/1995.

Ziriklî, Hayrüddîn (1893-1976), *el-A'lam, kâmûsü terâcimi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arabî'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşrikîn*, I-V, Abdullah Efendi Matbaası, Kahire, 1954.