

“Mutezile ve Hadis” Üzerine

Erdirinç AHATLI*

Naklin aklî esaslara göre yorumlanmasını savunan ve Hicrî ikinci asrın başından dördüncü asrın sonuna kadar İslâm düşüncesinde önemli bir yer işgal eden Mutezile, özellikle XX. yüzyılın son çeyreğinde çeşitli araştırmalara konu olmuştur. Ülkemizde de geçtiğimiz on yıl zarfında Mutezile, İlahiyat alanında muhtelif İslâmî disiplinler tarafından incelenmiş ve halen incelenmeye devam edilmektedir. Bir kelam okulu olması dolayısıyla Mutezile üzerindeki çalışmalar tabiatıyla daha çok bu alanda yoğunlaşmıştır. Ne var ki XIX. yüzyılda başlayan ve bazı değerlendirmelere göre Yeni Mutezile adıyla anılan modern İslâm düşünce hareketleri için bir ilham kaynağı olan Mutezilenin hadis ve sünnet görüşlerini öğrenmek, hem söz konusu hareketlerin beslendiği kaynağı daha iyi tanımak hem de modern İslâm düşüncesinin oturduğu zemini tespit açısından önem arz etmekteydi. Türkiye’de Mutezilenin hadis anlayışı hakkında daha önce bir Yüksek Lisans tezi¹ yapılmış ve bir makale² neşredilmiş olmakla birlikte ilk defa doktora çalışması olarak geniş bir şekilde Hüseyin Hansu tarafından incelenmiştir. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri bölümünde 2002 yılında bitirilen tez iki sene sonra Kitâbiyât yayınları tarafından neşredilerek *Mutezile ve Hadis* (Ankara 2004) ismiyle okuyucuya sunulmuştur.

Bu araştırma, Mutezilenin hadis görüşleri hakkında şimdiye kadar ülkemizde yapılan en kapsamlı çalışma olmuştur. Yazarın özellikle Mutezilenin kendi kaynaklarına ulaşma konusundaki çabası ve bunlara dayanarak sunduğu geniş bilgiler gerçekten yoğun bir emeğin ürünüdür. Kanaatimizce daha sonra yapılacak benzer çalışmalarda bu malzemelerden istifade edilecek

* Yrd.Doç.Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹ Bk. Tevhid Bakan, *Mutezilenin Hadis Görüşleri*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1987 (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

² Bk. Ayhan Tekineş, “İlk İslâm Rasyonelistleri Mu’tezile ve Sünnet”, *İlmi Araştırmalar Merkezi (İLAM) Araştırma Dergisi*, c. III, 1998/1, s. 83-102. Hansu, çalışmasında faydalandığı kaynakları “kaynakça”sında verirken (s. 334) bu makalenin yayın yerini herhalde bir zühûl eseri olarak Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi şeklinde vermiştir.

ve bunlara yenileri eklenerek Mutezilenin tanınmasına katkı sağlayan başka araştırmalar ortaya çıkacaktır.

Hansu, kitabın önsözünde böyle bir çalışmaya başlamasının gerekçesi olarak, Mutezilenin sünnet ve hadise bir değer atfetmediği, bu yüzden onu tenkit ettiği ve aykırı davrandığı şeklindeki iddiaların yaygın bir kanaat haline geldiğini, ancak anılan iddiaları ilmî açıdan inceleyen tarafsız ve yeterli bir çalışmanın bulunmadığını göstermektedir. Çalışmasına bu amaçla başlayan araştırmacı, Mutezilenin sünnet ve hadisle ilgili görüşlerini incelerken daha ziyade onların düşünce yapıları içerisinde sünnet ve hadise olan yaklaşımlarını, söz konusu görüşlerin doğruluğu veya yanlışlığını tespit cihetine gitmeksizin tasvîri olarak ortaya koyduğunu ifade etmektedir. Kendisinin belirttiğine göre, bu çalışmayı yaparken Hansu’nun dikkat ettiği en önemli hususlardan birisi öncelikle Mutezilenin kendi kaynaklarını kullanmak olmuştur. Araştırmacı Ehl-i Sünnetin kaynaklarından istifade ederken, onların yanlı ve doğru bilgi vermeyeceğini göz önünde bulundurarak ihtiyatlı davrandığını ve bilgileri tenkit süzgecinden geçirip değerlendirdikten sonra kullandığını beyan etmiştir.

I.

Çalışma, giriş kısmından sonra üç bölüm ile konunun değerlendirmesinin yapıldığı sonuç bölümünden meydana gelmektedir. Hansu, yüz sayfayı aşkın uzun giriş bölümünü; tezde kullandığı temel kaynakların tanıtımı, Mutezilenin tarihçesi ve fikrî temelleri ile İslâm düşüncesinde Mutezilenin yeri olmak üzere üç ana başlık altında ele almıştır. Abbâsî halifesi Me’mûn döneminde Mutezilî alimlerin yönlendirmesiyle devlet eliyle başlatılan ve Kur’ân’ın mahluk olduğu görüşünü reddeden Ehl-i Sünnet alimlerinin şiddet ve baskıyla Kur’ân’ın mahluk olduğunu kabule zorlayan “mihne” hareketinin Halife Mütevekkil döneminde sona ermesinden sonra, otoriteyi kullanarak görüşlerini dayatmaya çalışan Mutezilî alim ve fikirlerine karşı büyük bir reaksiyon meydana gelmişti.

Araştırmacı, genelde Mutezilî kaynakların, hâssaten Mutezilenin ilk dönemi olarak nitelendirdiği üçüncü asır ve öncesine ait kaynakların günümüze ulaşmamasının bir sebebini, mezkur reaksiyonun bir sonucu olarak Ehl-i Sünnet’in Mutezileye ait kitapları imhasına bağlamaktadır. Ona göre, mesela 410/1029 yılında Rey şehrinin Gazneli Mahmûd (ö. 420/1030) tarafından ele

geçirilmesinden sonra onun emriyle Mutezileye ait kitapların yakılması (s. 19) söz konusu mezhebe ait kaynakların günümüze ulaşmamasının önemli nedenlerinden birisidir. Kaynaklarda ilerleyen dönemlerde de Mutezilî eserlerin imha edildiğine dair bilgiler vardır. Fakat Hansu'nun arka sayfada verdiği bilgi, Mutezileye ait eserlerin bu bölgede tamamen yok olmadığını göstermektedir. Zira Gazneli Mahmûd'un Mutezilî kaynakları imhasından yaklaşık bir buçuk asır sonra 544/1149 yılında Yemen'den Irak'a giden Zeydî kelimci ve hadisçi Kâdî Abdüsselâm (ö. 573/1177) beraberinde çok sayıda Mutezilî kitapla dönmüştür (s. 20). Tahminlere göre Irak bölgesinden Yemen'e kitap taşıma işi hicrî beşinci ve altıncı asırlarda devam edegelen bir faaliyettir.

Öte yandan hicrî üçüncü asır öncesi Mutezilî eserlerin günümüze ulaşmaması ise –en azından şu zamana kadar tespit edilenler itibariyle– sadece Mutezilî kaynaklar için değil, aynı zamanda Ehl-i Sünnet olarak nitelenen kesimin eserlerinin çoğu için de söz konusudur. Üçüncü asır öncesi Ehl-i Sünnet kaynaklarının çoğu sonraki dönem eserler içerisinde mündemîç olarak aslı değilse de muhteva itibariyle günümüze ulaşmıştır. Kâdî Abdülcebbâr'ın öğrencilerinden olan el-Hâkim el-Cuşemî'nin (ö. 494/1100) ifadelerinden anlaşıldığına göre, bu durum Mutezilî eserler için de geçerlidir. Zira Kâdî Abdülcebbâr'ın kitaplarından sonra insanlar, artık eski imamların kitaplarına ihtiyaç duymaz olmuşlardır (s. 76), dolayısıyla Kâdî'nin kitaplarının kullanılması tabii olarak öncekilerin unutulmasının ve kaybolmasının önemli nedenleri arasındadır.

II.

Araştırmacı Mutezilî kaynaklar başlığı altında on alimin yirmi civarında eserini kısaca tanıtmaktadır. Ancak burada salt Mutezilî alimler ve eserleri esas alınmayıp mezhebe yakınlıklarından dolayı Neşvân el-Himyerî gibi Mutezilî-Zeydî veya İbnü'l-Murtazâ gibi sadece Zeydî olanlar da aynı başlık altında tanıtılmıştır. Daha sonra Hansu, Mutezilî olmayan kaynaklar başlığında tezde sıklıkla kullandığı beş müellifin eserlerini kısaca tanıtmış, devamında da Mutezile üzerine yapılmış bazı çağdaş çalışmalar hakkında kısa bilgi vermiştir. Araştırmacının, çalışmasının pek çok yerinde Mutezilenin görüşlerini desteklemek için genellikle başvurduğu Râzî'nin *Esâsü't-takdîs*'ini

Mutezilî olmayan kaynakları tanıtırken zikretmemesi bir eksiklik olarak dikkati çekmektedir.

III.

Giriş kısmının ikinci ana konusu Mutezilenin tarihçesi ve fikrî temellerine ayrılmıştır. Hansu bu kısmı, Mutezilenin doğuşu, gelişme dönemi ve son dönem Mutezilesi şeklinde üç bölümde ele almıştır. Araştırmacı, Mutezilenin doğuşuna dair Ehl-i Sünnet ile Mutezilî kaynaklardaki bilgileri karşılaştırmış ve aralarında bazı farklılıklar olduğunu tespit etmiştir. Buna göre, Mutezilenin çıkışı Hasan-ı Basrî ile Vâsıl b. Atâ arasındaki tartışmaya dayanmakta, ancak bu ismin kullanılması Hasan-ı Basrî'nin vefatından sonra Vâsıl'ın kayınbiraderi ve fikirdaşı olan Amr b. Ubeyd'in Katâde b. Di'âme'nin meclisinden ayrılmasıyla başlamaktadır. Mutezilî kaynaklarda Vâsıl'ın Hasan-ı Basrî'nin meclisini terk ettiğinden bahsedilmemektedir. Mutezilîler, kendileri için genellikle, Allah'ın birliğini ve adaletini savunanlar anlamında, *ehlu't-tevhîd ve'l-adl* ismini kullanmışlardır. Fakat mezhepler tarihi kaynaklarında Mutezile için Kaderiye ismi de kullanılmıştır.

Araştırmacı, doğuşu hakkında bilgi verdikten sonra Mutezilenin gelişme dönemini Basra ve Bağdat Okulu olarak iki kısımda incelemiş ve her iki okulun öne çıkan alimlerini kısaca tanıtmıştır. Ancak Hansu'nun, Basra Okulu Mutezilî alimlerini tanıtırken doğuş devrinde bahsettiği Amr b. Ubeyd ve Vâsıl b. Atâ'ya tekrar yer vermesi pek uygun olmamıştır. Hansu, son dönem Mutezilesi başlığında ise, Cubbâi, Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Huseyn el-Basrî ve Zemahşerî gibi önemli Mutezilî alimleri kısa kısa tanıtmıştır.

IV.

Yazarın gerek Mutezile tarihini ve âlimlerini incelerken gerekse esas konusu olan Mutezile'nin hadis görüşlerini tespit ederken Mutezilî olmayan kaynaklara haklı olarak uyguladığı tenkitçi bakış ve tahlili Mutezilenin kendi kaynaklarındaki bilgileri değerlendirirken esirger görünmesi kanaatimizce bazı sakıncalı durumlar ortaya çıkarmıştır. Tezde Mutezilenin kendi kaynaklarına istinat edilerek verilen bilgiler dikkatli bir şekilde okunduğunda henüz çözüme kavuşmamış sorular akla gelmekte ve Hansu'nun ifadesiyle Ehl-i

Sünnet'in Mutezilî alimlere ve onların kaynaklarına uyguladığı sansürü, Mutezilenin de kendi alimlerinin bazı kusurlarını örtmek amacıyla kullandığı kanısı güçlenmektedir.

Söz gelimi çalışmanın çeşitli yerlerinde geçen Sümâme b. Eşras hakkındaki bilgiler bunun tipik bir örneğidir. Araştırmacı Sümâme hakkında Ehl-i Sünnet kaynaklarında geçen, onun sarhoş olduğu, vakit daraldığı halde uyarılmasına rağmen namazı (kılmadığı), cuma namazını kaçırma endişesiyle mescide doğru koşuşan kalabalık için söylediği nâhoş sözleri, başka kaynakların teyit etmediğini belirtip “özellikle büyük günah işlemeyi dinden çıkma sebebi olarak gören ve bu konuda oldukça titiz davranan bir mezhebe mensup olan bir bilginin, böyle bir ifadeyi kullanmış olması, uzak bir ihtimal olarak görünmektedir” diyerek (s. 71) olumsuzlamaktadır. Hansu bu argümanı tezin başka yerlerinde de Mutezilî alimlerden bazılarının dinî hayatlarının lâkaytlığı eleştirilerini cevaplamak için kullanmıştır.

Ne var ki araştırmacının büyük günah işleyeninin durumu konusunda Kâdî Abdulcebbar'dan yaptığı bir alıntı mezkur görüşü nakzetmektedir. Hansu, Mutezilenin yönetimle olan ilişkilerinin Emevî-Abbâsî taraftarlığından ziyade, dinî gerekçelere dayandığından bahisle şöyle der: “Ona (Kâdî) göre, dünya sevgisi ve menfaatini öne çıkarmak, kendilerine marufu emredenleri öldürmek gibi büyük günahları işlemiş olsalar da, Emevî ve Abbâsî sultanları sonuçta zındık, inkârcı ve Hz. Peygamber'e düşman kimseler değillerdi. Onlar müslüman olup Allah Resulünü ve getirmiş olduğu dini severlerdi, ona düşman olanlardan uzak dururlardı” (s. 64). Yazdığı eserlerin günümüze ulaşmasıyla Mutezile inanç esasları hakkında derli toplu bilgi edinmemize imkan sağlayan Kâdî Abdulcebbar'ın büyük günah işleyenlerin dinden çıkmadığını belirttiği yukarıdaki ifadesi Hansu'nun ileri sürdüğü delili tartışılır kılmaktadır.

Öyle anlaşılıyor ki, mezhep görüşlerinin teorik yönü ile pratiği arasında bazı meselelerde görülen farklılıklar burada da söz konusudur. Zira büyük günah işlemeyi dinden çıkma sebebi sayan bir mezhebin kendi imamlarının faziletleri hakkında hadis uydurmaması veya böyle hadisleri eserlerine almaması gerekirdi. Oysa Mutezilî kaynaklarda bu mezhebin kurucusu olarak bilinen (s. 65) Vâsıl b. Atâ'nın fazileti hakkında uydurulmuş iki rivayet bulunmaktadır (s. 184). Yine itikâdî konularda, mütevâtir dışında hadis kabul etmediğini söyleyen bir mezhebin eserlerinde uydurma ve zayıf hadis-

lerin bulunması tutarsızlıktan başka bir şeyle izah edilememenin (s. 219) yanı sıra, pratikte büyük günah işlemeyi dinden çıkma sebebi saymadıklarını da gösterir. Çünkü aksi kabul olursa, uydurdukları rivayetlerle önce kendilerini dinden çıkmış saymaları gerekirdi. Ayrıca büyük günah olan yalan yere şahitlik yapmayı caiz gören Hâricîlerin Hattabiye kolu (s. 132) bile Hâricî mezhebi ismi altında zikredilebilmiştir. Hattabiye'nin görüşü istisna sayılsa da (s. 132), anlaşılan, büyük günah işlemenin kişiyi dinden çıkarıp çıkarmadığı konusunda Mutezilede olduğu gibi Hâricî mezhebinde de bir ittifak mevcut değildir.

Kâdî, Sümâme'den bahsederken “zamanın iktidarıyla olan yakınlığı sırasında te'vili mümkün olmayan bazı hezeyanlarda bulunduğunu ileri sürmüştü” (s. 71) ve fakat bu hezeyanların ne olduğu konusunda herhangi bir bilgi niçin vermemiştir? Acaba bahis konusu hezeyanlar nelerdi? Mutezilî kaynaklara dayanarak Sümâme'yi bir taraftan “ibadetiyle meşhur olmuş” (s. 71) birisi olarak nitelendirmek diğer taraftan da “saray hayatına uygun zevk sahibi bir kişilik sergilediğini” (s. 62) ifade etmek aynı kaynakların verdiği birbiriyle uyumlu olmayan bir portre ortaya koymaz mı? Bütün bunlar, sadece Mutezilî kaynaklara itibar edilse dahi, Sümâme hakkında çelişkili bazı bilgilerin ve onun sözlü veya fiili te'vili mümkün olmayan bazı hezeyanlarının bulunduğunu ifade etmektedir.

Mutezilî kaynakların kendi alimlerini korumak amacıyla sergilediği tarafgir tutumun başka örnekleri de vardır. Mesela Ebu'l-Kâsım el-Belhî *Kitâbu'l-makâlât*'ında Nazzâm'ın sahabe hakkındaki ağır eleştirilerine değinmemiştir (s. 148). Nazzâm'ın İbn Mes'ûd gibi bir sahâbiyi yalancılıkla suçlamasına (s. 147, 228) kadar varan açık eleştirilerini (daha doğrusu iftiralarını) Belhî'nin hocası Hayyât yumuşatarak (s. 148) muhtemelen Mutezilî alimlere yönecek tepkilerin önünü almaya çalışmıştır. Yine Belhî, hadisçilerin yazdığı cerh ve ta'dil kitaplarından derlediği eseri *Kabûl'l-ahbâr ve ma'rifetü'r-ricâl*'de Mâlik, Şu'be, A'meş, Zührî gibi meşhur hadisçilere yer vermiş, fakat haklarında olumlu hiç bir ifadeyi zikretmemiştir (s. 206). Anılan bu hadisçileri bile karalamaya çalışmakla Mutezile, yanlı tutumunu ortaya koymuş olmaktadır.

V.

Hansu'nun giriş kısmında değindiği diğer bir konu Mutezilenin fikrî temelleridir. Araştırmacı bu konuyu Mutezilenin bilgi kaynakları ve temel

prensipleri şeklinde iki başlık altında işlemiştir. Bilgi kaynakları ifadesiyle Mutezilenin inanç esaslarını dayandırdıkları temel deliller olan Kur’ân, sünnet, icmâ ve akıl hakkında konuyla ilgisi oranında malumat verilmiş, kıyas da bu deliller içinde mündemiç kabul edilmiştir. Ancak Nazzâm ve ona uyan bir grup, reyle oluşan icmâ ile şer’î kıyası delil olarak kabul etmezler (s. 79). Kur’ân konusunda ise Mutezile, mezhep esaslarıyla çatışan ayetleri te’vil etmesi yönüyle eleştirilmiştir.

Öte yandan Mutezilenin akla verdiği önem konusunda araştırmacının verdiği bilgiler tam bir netlik arz etmemektedir. Bir yerde, Mutezilenin akla hakem rolü vermesi, onu nassın üstün tutmasından değil, nassın anlaşılmasına götüren bir araç olarak görmesindedir (s. 82) denilmekte, ancak üç sayfa sonra Mutezile akılcılığını diğerlerinden ayıran özellikler sayılırken “diğer fırkalarda akıl, sadece nassın anlaşılması için gerekli ve onun hizmetinde bulunan araçsal bir konumda iken, Mutezilede ise, bundan daha öte bir işleve sahiptir” (s. 85) değerlendirmesi yapılarak aklın rolü konusunda farklı bir görüş ileri sürülmektedir. Yine nassın anlaşılmasında aklın rolü konusunda Râzî’nin görüşleri verilerek Ehl-i Sünnetin de Mutezileden pek farklı düşünmediğini ispatlamaya çalışmak uygun olmamalıdır. Zira Râzî ileri sürdüğü çeşitli görüşlerinde özellikle Ehl-i Sünnet’in önemli bir kolu olan Eş’arî ekolünden ciddi görüş ayrılıklarına sahiptir ve bu nedenle pek çok eleştiriler almıştır.³ Hatta bu gün bile Eş’arîliğin baskın olduğu Arap dünyasına ait internet sitelerinde Râzî’nin eserlerine –tasvip edilir bir durum olmasa da- neredeyse yer verilmemesi bu tepkinin bir sonucudur denilebilir.

Araştırmacı diğer bir alt başlık olan “Mutezilenin temel prensiplerini” Kâdî Abdülcebâr’a uyararak tevhîd ve adl şeklinde iki esas altında tanıtmıştır. Tevhîd, Allah’ın mutlak tenzîhi ve birliği, adl ise, mutlak adaleti demektir. Aslında usûl-i hamse (beş prensip) olarak bilinen Mutezilenin bu esaslarından el-va’d ve l-va’id, el-menzile beyne’l-menzileteyn ve iyiliği emretmek, kötülüğü nehyetmek prensipleri de adalet esasına dahildirler.

Hansu’nun halku’l-Kur’ân konusunda ileri sürdüğü argümanlardan sonra ifade ettiği “Mutezilenin, siyasi iktidarı kendi amaçları doğrultusunda kullandığı şeklindeki yaygın kanaatin aksine, siyasi iktidarın Mutezileyi kullandığı ihtimalini akla getirmektedir” (s. 89) görüşü de bir ihtimal olarak ortaya

atılsa bile muknî gözükmemektedir. Zira eğer kendisinin ifade ettiği gibi bu meselede Mutezilenin hassasiyeti “tevhîd anlayışlarının bir sonucu olarak” ortaya çıkmışsa ve “esas maksat tevhîdi kurtarmaksa” (s. 89) Mutezile kendilerine göre inançların zedelenmemesi için tedbir almaya yetkili olmalıdır. Yani Mutezileye göre, bu konudaki bir dayatma, kabul edilsin veya edilmesin onların beş prensibinin ilki olan tevhîdin bir gereği olmaktadır.

Giriş kısmının son bölümü olan “İslâm düşüncesinde Mutezilenin yeri” başlığında bu mezhebin İslâm düşüncesinin özgün bir ürünü olduğu vurgulanıp çeşitli yönleriyle yaptığı katkılar güzel bir şekilde özetlenmiştir. Mutezilenin özellikle öteki din mensuplarıyla gerçekleştirdikleri tartışmalarda İslâm’ın temel inanç esaslarını savunma konusunda ortaya koydukları performans takdire şâyândır.

VI.

Çalışmanın birinci bölümünde Mutezileye göre haberin (hadisin) kaynak değeri incelenmiştir. Mutezilede hadis, daha üst bir kavram olan haber kapsamında değerlendirilmektedir. Bu nedenle hadis, öncelikle itikâdî esaslara ne derece kaynaklık edebileceği açısından ele alınmıştır. Bu bölümde haber ve sünnetin tanımı ile mütevâtir ve âhâd haberin tanımı, kabul şartları, ayrıca âhâd haberle amel meselesi üzerinde durulmuştur. Hansu, konuyla ilgili Mutezilenin görüşlerini verirken “egemen yaklaşım” ve “farklı yaklaşımlar” şeklinde bir tasnif yapıp birincisiyle mezhebin genel görüşlerini, ikincisiyle ise bunların dışında kalan diğer görüşleri ele aldığını ifade etmektedir. Hemen belirtelim ki, “egemen yaklaşım” başlığında verilen bilgiler genel hatlarıyla Ehl-i Sünnetin hadis görüşleriyle örtüşürken öbür kısımdaki bilgilerde önemli farklılıklar göze çarpmaktadır.

Kanaatimizce tarih boyunca Mutezile hakkında oluşan olumsuz bakış açısında Hansu’nun “farklı yaklaşımlar” başlığı altında verdiği bilgilerin önemli bir payı vardır. Ancak burada Ehl-i Sünnetin niçin “egemen yaklaşım”ı dikkate almayıp Mutezileyi “farklı yaklaşım” taraftarlarının sergilediği görüşlerden dolayı eleştirdiği sorusu akla gelmektedir. Bu sorunun cevabı “egemen yaklaşımın” gerçekten hakim görüş olup olmadığı ve Mutezilenin rengini ne derece belirlediğinde saklıdır. Sözgelimi âhâd haberin kabulü konusunda Mutezile içerisindeki farklı görüşlere bakıldığında âhâd haberi kabul etmeyen ve “farklı yaklaşım” sahibi olarak nitelenen isimlerin anılan mezhepteki

³ Bk. Veysel Kaya, “Fahrüddin Râzî’nin Sünnî Eş’arî Kelamına Yöneltilmiş Eleştiriler”, *Marife*, 2005/3, s. 247-257.

etkisi “farklı yaklaşım” nitelemesiyle uyumlu olmayacak derecede güçlüdür. Mutezileden haber-i vâhidi kabul etmeyen Nazzâm, Ca’fer b. Harb, Ca’fer b. Mübeşşir ve Hayyât mezhep içerisinde önemli etkisi olan isimlerdir. Nazzâm’dan farklı olarak dînî hayatlarındaki zühd ve takvaya olan bağlılıklarından dolayı bu mezhep hakkında araştırmalar yapan bazı yazarlar tarafından Mutezile sufizmi ismiyle (s. 62, 72) anılan ekolün temsilcileri gösterilen Ca’fer b. Harb ve Ca’fer b. Mübeşşir’in tesiri küçümsenemez. Yine, kaynaklarda *el-Usûlü’l-hamse* adında bir kitabının olduğu zikredildiğinden Mutezile mezhebinin âmentüsünü oluşturan “el-usûlü’l-hamse” (beş esas) kavramını ilk defa kullandığı tahmin edilen (s. 66) Ebu’l-Huzeyl el-Allâf’ın (ö. 235/849) görüşlerinin farklı yaklaşım içinde verilmesi ne kadar gerçekçidir? Acaba, bir anlamda mezhebin inanç esaslarının müessisi olan Ebu’l-Huzeyl’in Mutezile içindeki nüfuzu “farklı yaklaşım” kategorisinde gösterilecek kadar az mıdır?

Bu bölümde verilen bilgilerden anlaşıldığına göre, Mutezile içinde mütevatirin anlamı konusunda farklı görüşler vardır. Meşhur, müstefiz, delil olabilecek haber ve icmâ gibi kavramlarla da mütevatir haber anlamı kastedilmiştir. Ancak, mütevatir haberlerden, sadece herkes tarafından rahatlıkla bilinip kabul edilenler değil, özel bir çaba sonucunda öğrenilebilen hadisler de kastedilmiştir. Ayrıca Mutezilî usûlcüler âhâd yolla nakledilmiş pek çok hadisi mânevî mütevatir saymışlardır (s. 115). Mutezilenin mütevatir haberin kabul şartlarını sayarken delil olarak mevzu bir rivayete yer vermesi ise tam bir tutarsızlıktır. Bu şartların ikincisinde “ravilerin, verdikleri haberlerde ortak bir amaç veya çıkarlarının olmaması gerekir” (s. 117) dendikten sonra uydurma bir rivayet zikredilmiştir. Buna göre Hz. Âişe, Hz. Ali ile savaşmak üzere beraberindeki orduyla Hav’eb’den geçerken Hz. Peygamber’in burayla ilgili hadisini hatırlayıp geri dönmek istemiş, ancak Abdullah b. Zübeyr, ordunun seçkinlerinden 40 kişiyi tanık gösterip buranın Hav’eb değil, Cev’eb olduğuna inandırarak onu geri dönme fikrinden vazgeçirmiştir (s. 117, dn: 57).

Mutezilî alimler âhâd haberin kabul edilebilmesi için râvî ve muhteva ile ilgili pek çok şart ileri sürmekle bu konuda gerçekten sıkı davrandıklarını göstermek istemişlerdir. Kâdî, Hz. Peygamber’in bir konudaki maksadı zorunlu olarak biliniyorsa, bunun için lafız aramaya gerek olmadığını, zira maksadı bilmenin lafızları bilmekten daha önemli olduğunu ifade etmiştir (s. 115). Burada Hz. Peygamber’in bir konudaki maksadının zorunlu olarak

nasıl bilinebileceği örneklerle gösterilmeliydi. Aksi takdirde, maksada oranla lafzın öneminin olmadığı gibi bir anlayış ortaya çıkar. Oysa maksadın tayini de yine lafızdan hakeretle elde edilmektedir.

Hansu, Mutezileden haber-i vâhidi kabul etmeyenlerden bahsederken “muhtemelen bunların reddettiği haber-i vâhid, ıstılah anlamındaki haber-i vâhid olmayıp sözlük anlamındaki tek kişinin rivayet ettiği haberdir” (s. 158) şeklinde bir değerlendirmede bulunmaktadır. Ne var ki, bu ihtimali destekleyici mukni deliller sunulmamıştır. Burada Mutezile mezhebiyle hiç bir ilgisi olmayan Ebû Yûsuf’a atfen ileri sürülen delillerin, Mutezile için de geçerli olabileceği yargısına varmak doğru bir yöntem olmamalıdır. Kaldı ki, kendisi Mutezile kelamcılarının haber-i vâhid tanımını “doğru veya yanlış olma ihtimali bulunan veya mütevatir seviyesine ulaşmayan haberler” (s. 124) olarak vermişti. Ayrıca bu konuyla ilgili Kerâbîs’in “haber-i vâhid, tek kişinin rivayet ettiği haber demek olmayıp yalan söylemesi veya yalan üzerinde birleşmeleri mümkün olan sayıdaki raviler tarafından rivayet edilen haberdir” (s. 125) tanımı da söz konusu ihtimali geçersiz kılmaktadır. Şayet araştırmacı ileri sürdüğü bu ihtimali Mutezile literatüründen seçtiği misallerle delillendirebilseydi buna kimsenin bir itirazı olamazdı.

Bu konuya çalışmanın ileriki bölümlerinde “Hadis rivayet etmiş Mutezili imamlar ve eserleri” tanıtılırken de temas edilmiştir. Hansu, Mutezili alim Hayyât’ı tanıtırken İbn Hacer’in ondan övgüyle söz etmesine dikkat çekerek Hayyât’ın kabul etmediği âhâd haberin, bu türün bir kolu olan “ferd/garîb” hadis olduğunu ifade etmiştir. Zira aksi olsaydı İbn Hacer onu sukûtle geçirtmez, hele hele Hayyât’ı hiç övmezdi (s. 204) demektedir.⁴ Bu ifadeyle ehl-i sünnet olarak nitelenen tabakât müellifi hadisçilerin diğer fırkaların alimleri hakkında insafılı değerlendirmeler yapabileceği göz ardı mı edilmektedir? Halbuki tezde İbn Hacer’in yanı sıra Zehebî’nin eserlerinden de yapılan bazı alıntılarda Mutezili alimler hakkında sitâyîşkâr ifadelerle yer verilmiştir (msl. bk. s. 168, 169, dn: 56; s. 172, dn: 113; s. 173, dn: 117, 119; s. 197).

⁴ İbn Hacer, Hansu’nun referans olarak gösterdiği *Lisânü’l-mîzân* adlı eserinde Hayyât hakkında kendi görüşünü açık bir şekilde beyan etmemekte, sadece öğrencisi Belhî’nin Hayyât’la ilgili övgü dolu ifadelerini zikretmektedir. Bu, dolaylı yoldan da olsa Belhî’nin görüşlerine katıldığı anlamında yorumlanabilirse de İbn Hacer’in *Lisânü’l-mîzân*’ının daha çok mecrûh râvileri kapsayan bir çalışma olduğu hatırlanırsa, söz konusu yorum da tartışmaya açık olur.

Diğer taraftan Bağdat Mutezilesinin son imamı olan Belhî (ö. 319/931), hocası Hayyât'ın âhâd haberi kabul etmeyen *er-Red 'alâ men esbete habere'l-vâhid* adlı eserine cevap olarak *Kitâbu'l-hucce fî ahbârî'l-âhâd* isimli bir eser yazmıştır (s. 205). Acaba Hayyât'ın reddettiği, iddia edildiği gibi haber-i vâhidin bir kolu olan ve önem itibarıyla öteki âhâd haber çeşitleri yanında son sırada sayılabilecek “ferd hadis” olsaydı, Belhî bunun için mustakil eser yazma gereğini duyar mıydı?⁵ Yine Mutezili imamlardan Ebû Mucâlid Ahmed b. Huseyn'nin (ö. 268/881) zamanın halifesinin huzurunda Dâvûd b. Ali ile haber-i vâhid üzerine tartışması da (s. 203) kastedilenin “ferd hadis” olmadığını desteklemektedir. Zira yukarıda belirtildiği gibi âhâd haberin bir kolu olan ferd hadis devlet erkânının huzurunda tartışılacak derecede önemli bir mesele değildir.

VII.

İkinci bölüm, Mutezilenin hadis ilmindeki yerine ayrılmıştır. Burada konu, Mutezile ve hadis rivayeti, Mutezile literatüründe hadis kullanımı ve Mutezilenin hadis tenkitçiliği ana başlıkları çerçevesinde ele alınmıştır. Bu bölümün alt başlıklarının birisinde araştırmacı, Belhî, Kâdî Abdülcebâr ve Zeydî imam İbnu'l-Murtazâ'nın eserlerinden derlediği Mutezili hadisçiler listesini sunmaktadır. Alfabetik olarak yüz yetmiş beş ismin zikredildiği başlıkta Hansu'nun da belirttiği gibi tutarsızlıklar ve şişirme vardır (s. 180). Mesela Hasan el-Basrî, Ma'mer b. Râşid, Abdurrezzak b. Hemmâm, Süfyân b. Uyeyne gibi meşhur hadisçilerin Mutezile mezhebiyle bir ilgisi yoktur. Buradaki temel yanlış, Belhî'nin yaptığı gibi, (s. 166) ricâl eserlerinde Kaderîlikle itham edilmiş isimlerin Mutezili sayılarak listeye alınmasıdır. Nitekim Hansu da “Her hâlükârda Kaderîlikle itham edilmelerinden yola çıkarak, bu listede yer alanların hepsini Mutezili saymak mümkün değildir” (s. 181) diyerek bunu vurgulamıştır. Buna rağmen araştırmacı anılan listede zikredilmeyen bazı Mutezili hadisçiler bulunduğunu belirtip bunlar arasında Şeybân b. Ferrûh'u da saymaktadır. Oysa dipnotta verdiği bilgilerde Şeybân'ın “Kaderîlikle itham edildiği” kaydedilmiştir (s. 179, dn: 206). Eğer

⁵ Belhî dahi haber-i vâhidi kabul etmekle birlikte onun sıkı bir incelemeden geçirilmesi gerektiğine dikkat çekerek şöyle der: “...Ancak, hadisçilere nispet edilen bu tür haberlerin (haber-i vâhidler) çoğu hakkında hüsnüzan etmeden korktuğum ve hadisçilerin taraftarları arasındaki şöhretlerine bakıp onlara aldanacağından endişe ettiğim için, bu kitabımı yazmaya karar verdim (Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 206).

Şeybân'ın Mutezili olduğuna dair başka bir kanıt yoksa bu yargı da bir çelişki olmaktadır. Yine Hansu'nun “Her Mutezili, Kaderi olabilir ama, her Kaderi aynı zamanda Mutezili değildir” tespitinden sonra “Amr b. Ubeyd'le çağdaş olanların büyük bir kısmıyla ondan sonra gelen Kaderilerin veya Kaderilikle itham edilenlerin aynı zamanda Mutezili oldukları söylenebilir” (s. 181) yargısı açık bir çelişkidir.

Söz konusu listenin devamında Hansu, İbn Hacer ve Suyûtî'ye göre Kaderî olmakla itham edilmiş Buhârî ve Müslim râvîlerinden otuz bir kişinin ismini alfabetik olarak vermiştir. Kendisinin tespit ettiği gibi bu listede yer alan bazı isimler önceki listede zikredilmemektedir (s. 180). Ancak araştırmacının dikkat çekmediği başka bir husus ise, bazı isimler arasında görülen farklılıklardır. Mesela bu listedeki A'lâ İbnu'l-Hâris öncekinde A'lâ b. Hureys; Muhammed b. Sevvâ el-Basrî, Muhammed b. Seva'; Sevr b. Zeyd el-Hımsî,⁶ Sevr b. Yezid el-Hımsî şeklinde geçmektedir. Acaba bu sayılanlar aynı mı yoksa farklı şahıslar mıdır? Aynı şahıslarsa, isimlerdeki anılan farklılıklar nedendir? Araştırmacı tarafından bunlarla ilgili bir değerlendirme yapılması isabetli olurdu.

Araştırmacının, verdiği bu listeler hakkındaki değerlendirmelerinde abartılı ifadeler kullanması da kabul edilebilir olarak görünmemektedir. “Hadisçiler arasında Kaderîlikle itham edilmiş çok sayıda ravi”, “hadisçilerin önemli bir bölümünün de kader anlayışına karşı olduğu” (s. 182) gibi ifadeler, Hansu'nun burada verdiği Mutezili raviler listesi, mevcut Tabakât literatüründeki Ehl-i sünnet olarak nitelenen diğer ravilerle mukayese edildiğinde - bir o kadar daha Kaderi veya Mutezili ravi olduğunu farzetsek bile- söz konusu ravilerin hiç de “çok sayıda” ve “önemli bir bölümünü” oluşturmadığını ortaya koymaktadır.

Bu bölümde Hansu, Mutezilenin hadisle ilgisini daha detaylı ortaya koyabilmek amacıyla hadis rivayet etmiş on altı Mutezili imam ve eserleri hakkında vefat tarihlerini esas alan kronolojik bir sırayla bilgi vermektedir. Vâsıl b. Atâ'dan başlayıp Zemahşerî ile sona eren mezkur alt bölümde önceki Mutezili olup sonradan Zeydiyye mezhebine geçen el-Hâkim el-

⁶ Araştırmacı, 181. sayfada iki listedeki ortak isimlere örnekler verirken Sevr b. Zeyd el-Hımsî'yi zikretmekle onun Sevr b. Yezid el-Hımsî ile aynı şahıs olduğunu kabul etmiş görünmektedir.

Cuşemî’ye de, eserlerinde genellikle Mutezile kaynaklarını kullandığı ve onların görüşlerini naklettiği için (s. 212), yer verilmiştir.

VIII.

Hansu, söz konusu alt bölümde Amr b. Ubeyd’e (ö. 144/761) on sayfa ayırmakla ona özel bir önem atfetmiş gözükmektedir. Rivayet eserlerinde Amr’ın isminin ya hiç zikredilmemesi ya da kısaltma şeklinde zikredilmesi konusunda araştırmacının verdiği bilgiler dikkate değerdir, fakat bu konuya dair detaylı müstakil bir çalışmanın yapılması daha sağlıklı bilgilere ulaşılmasını temin edecektir. Amr ve daha başka Mutezili ravilerin isimlerinin tedlis yoluyla zikredilmemesinin, rivayet mahsullerini telif eden müelliflerden mi yoksa seneddeki başka ravilerden mi kaynaklandığını tespit etmek neticesi itibarıyla farklı yorumlara ve değerlendirmelere açık bir meseledir. Zira Amr’ın ismi, Ahmed b. Hanbel’in *el-Müsned*’i ve Abdurrazzak’ın *el-Musannef*’inde bazı senedlerde geçmemekle birlikte diğer bazı senedlerde geçmektedir. Eğer bu tedlisi müelliflerin bizzat kendileri yapmışlarsa niçin hepsinde uygulamamışlardır sorusu akla gelmektedir.

Burada Hasan-ı Basrî’nin Amr’la ilgili kanaatlerindeki farklılıkların da bir değerlendirmesinin yapılması yerinde olurdu. Hansu’nun verdiği bilgilerde Hasan-ı Basrî’nin Amr hakkında “Basra’nın en hayırlı genci, sanki melekler tarafından terbiye edilmiş, peygamber tarafından eğitilmişti...” (s. 186) vb. pek çok övgü dolu ifadenin yanında “ancak ben Amr’dan korkuyorum, ben Amr’dan korkuyorum. Onu, onun Rabbine açıkça şikayet ediyorum” (s. 46) şeklinde gerçekten ağır ifadeleri de bulunmaktadır. Nitekim bu yüzden Vâsıl b. Atâ, Amr’a yazdığı mektubunda Hasan-ı Basrî’nin onun hakkındaki anılan ifadelerini hatırlatarak Kur’ân tefsirinde verdiği eksik anlamları, çarpıtığı ibareleri gördüğünü belirtmenin yanısıra hadisleri farklı anlamlarda yorumlamaktan vazgeçmesini istemektedir (s. 46, 196-197). Bu uyarı ve tenkitlerin Amr’a, fikirdaşı ve kayınbiraderi Vâsıl tarafından yapılması önemlidir.

Öte yandan Amr’ın, Ali, Talha, Zubeyr ve Âişe (*radiyallâhu anhum*) gibi sahâbiler hakkındaki görüşleri de şaşırtıcı ve düşündürücüdür. Amr’a göre, mezkur sahâbe aralarında gerçekleşen ihtilaflardan dolayı birbirleriyle lânet-

leşenler hükmündedir ve tek başlarına şahitlikleri kabul edilemez.⁷ Hatta ondan nakledilen başka bir görüşe göre, “âdil bir şahitle beraber de olsa Ali, Talha ve Zubeyr’in şahitlikleri kabul olunmaz” (s. 188). Acaba Amr’a göre, sıradan bir şahitliği bile kabul edilmeyen bu sahâbilerin Hz. Peygamber’den duyduklarına tanıklık etmek anlamına gelen rivayet ettikleri hadislerin durumu ne olacaktır? Amr, söz konusu sahâbilerin rivayetlerini kabul etmekte midir? Aslında hadis usulü prensipleri ve mantık açısından Amr’ın bu sahâbenin rivayetlerini kabul etmediği düşünülebilir. Zira hadis münekkittleri bir râvînin rivayetinin kabul edilebilmesi için normal şahitlikten daha ağır şartlar ileri sürmüşlerdir. Eğer böyleyse Amr, rivayetlerinin kabulü veya reddi açısından sahâbeyi ayıran Şîa’nın durumuna düşmüş olmaz mı?

Yine Amr b. Ubeyd’in Emevî halifelerinden Yezîd b. Abdulmelik’i “adale-tini ve doğru tavırlarını” (s. 187) gerekçe göstererek Ömer b. Abdulazîz’e karşı desteklemesi de tartışmaya açık bir durumdur. Halifelik yaptığı iki yıl gibi kısa bir süre içerisinde (h. 99-101) muazzam işlere imza atarak “ikinci Ömer” ünvanına layık görülen Ömer b. Abdulazîz’in adaleti, dürüstlüğü ve takvası, diğer iki Yezîd⁸ gibi oyun ve eğlenceye düşkünlüğü tarihe not düşülen Yezîd b. Abdulmelik’ten⁹ herhalde daha az değildir. Öyle anlaşılıyor ki, hadisçilerin bir kısmının Amr’ın rivayetlerine çekince koymalarında Mutezili kaynaklarda da bulunan yukarıda bahsi geçen hususların yadsınamayacak etkisi vardır. Ayrıca Amr’ın “Haşevî olarak nitelediği hadisçileri, siyasî ve itikâdî tutumlarından dolayı tenkit edip onların bazı rivayetlerini eleştirmesi” de (s. 195) menfi tavır ve deyim yerindeyse husumetin tek taraflı olmadığını göstermektedir.

Hansu’nun Mutezili alimleri tebrie etmek için görüşlerine başvurduğu isimler de bazen tartışılabilir olmaktadır. Söz gelimi Belhî’nin sika olduğunu kanıtlamak amacıyla görüşü zikredilen Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 414/1023) bunlardan birisidir. Hakkında kesin bir kanaat olmamakla birlikte klasik bazı yazarlar ve modern dönem bazı araştırmacılar tarafından Ebû

⁷ Vâsıl b. Atâ da anılan sahâbe arasındaki ihtilaflardan dolayı taraflardan birisinin âsi olduğu görüşündedir (s. 185).

⁸ Yezîd b. Velîd ve Yezîd b. Muâviye.

⁹ Bk. Belâzürî, *Ensâbü’l-êsrâf* (nşr. Süheyl Zekkâr v.dğr.), Beyrût 1996, X, 166; nakl. Ali Aksu, “Yezîd b. Velîd’in Hayatı ve Halifelîği”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 4, 2000/1, s. 2.

Hayyân Mutezile mensubu olarak gösterilmiştir.¹⁰ Bu durumda Hansu'nun “dördüncü asrın fakih, muhaddis ve dilcilerinden” şeklinde nitelediği Ebû Hayyân'ı Mutezili sayanlar bulunduğunu ifade eden bir açıklama notu düşmesi daha objektif olurdu.

IX.

İkinci bölümün diğer bir ana başlığı olan “Mutezile literatüründe hadis kullanımı”nda Hansu, bu mezhebin hadisten yararlanması, hadisi yorumlaması ve savunması konularında örneklerle bilgi vermiştir. Mutezilenin, Allah ve sıfatları, adalet ilkesi, halku'l-Kur'ân, el-menzile beyne'l-menzileteyn, iman ve ru'yet konularında hadis rivayetlerini kendilerine delil olarak kullandığı görülmektedir (s. 217-219). “Mutezile, itikadî konularda [âhâd] hadislerle amel edilemeyeceğini belirtmesine rağmen, kabir azabı, şefaat ve diğer ahiret hallerinin varlığının, bu konuda varit olan haberlere dayanılarak kabul edilebileceğini belirtmiştir” (s. 216). Mutezilenin itikadî konulardaki hadisleri, mezhep görüşüyle uyumlu olduğunda kabul edip aksi takdirde reddetmesi tutarlı bir çizgilerinin olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla onlar hadisi, görüşlerini kabul ettirme konusunda “bir meşruiyet aracı, bir onaylayıcı” (s. 219) olarak kullanmışlardır.¹¹

Araştırmacı Mutezilenin “mezhebî endişelerden uzak olmasını” gerekçe göstererek bunun, Mutezilenin hadisleri tamamen devreden çıkarmak gibi bir niyetlerinin olmadığını ispatladığını söylemektedir (s. 224). Kanaatimizce de Mutezilenin hadisleri bütünüyle reddetme amacı yoktur. Ancak Hansu'nun bunu delillendirmek için “mezhebî endişelerden uzak olma”yı ileri sürmesi kabul edilebilir bir gerekçe olarak görünmemektedir. Şöyle ki, Mutezile reddettikleri veya eleştirdikleri hadislerin çoğunda aklî deliller ileri sürmüştür. Akıl ise, Mutezilenin inanç esaslarını dayandırdığı birincil temel delildir (s. 79). Bu durumda Mutezile hadisleri reddederken veya eleştirirken akli kullanmakla kendi mezheplerinin temel bir prensibini işletmiş olmaktadır. Öyleyse söz konusu eleştirilere mezhebî endişelerden uzak nitelemesini yapmak doğru olmamalıdır. Kaldı ki, yazar, Mutezile mezhebinin bir prensibi-

¹⁰ Bk. Mahmut Kaya, “Ebû Hayyân et-Tevhidî”, *DİA*, X, 155. Maddenin müellifi, Ebû Hayyân'ın Mutezili olmadığı kanaatini izhar etmektedir.

¹¹ Kendi sistemlerine ve mezhep görüşlerine uyduğunda hadisi kabul etmek, uymadığında ise reddetmek şeklindeki benzer yaklaşımın Mâtürîdiyye'de de olduğu bu mezhep üzerine yapılan bir doktora çalışmasında tespit edilmiştir (bk. Hüseyin Kahraman, *Mâtürîdilikte Hadis Kültürü*, Bursa 2001, s. 57-92).

biyle çatışmasını da hadisin eleştirilmesi veya reddedilmesinin sebepleri arasında sayarak yaklaşık on sayfa örneklerle bu konuyu açıklamıştır (s. 255-266).

Bu bölümde ayrıca Mutezile'nin hadisi savunması Kâdî Abdülcebbar, Câhız ve Belhî'nin eserlerinden seçilen az sayıdaki örnekle açıklanmıştır. Burada pek çok hadis kaynağında geçen ve rivayetlerinin fazlalığı nedeniyle mânen mütevâtir¹² olarak gösterilen ayın yarılması (şakku'l-kamer) ile ilgili hadisin Nazzâm ve Hayyât gibi Mutezile önderleri tarafından kabul edilmesinin tarihi süreçte bu mezhebe bakışı olumsuz yönde etkilediği söylenebilir. Nitekim Kâdî Abdülcebbar, söz konusu hadisi ve diğer hissî mucizeleri kabul etmemekle Nazzâm'ın yanlış yaptığını açıkça ifade eder.¹³

Çalışmada Mutezilenin hadis tenkit gerekçeleri üzerinde de durulmuştur. Belhî, bazı hadisçilerin kasten yalan söylemelerini, Kitap, sünnet ve ümmetin amelîne (icmâ) aykırı rivayetler bulunmasını, çelişkili ve akla ters haberlerin varlığını hadisi tenkit etmenin sebepleri arasında sayar (s. 233). Mutezile ile hadisçiler arasında hadis tenkit anlayışları bakımından önemli farklılıklar dikkati çekmektedir. Hadisçilerin tenkit anlayışlarında hüsnüzan ve tevakkuf esas alınırken Mutezilede süizan ve te'vil hakimdir. Hadisçiler sened tenkidine, Mutezile ise metin tenkidine öncelik vermiştir. Hatta son dönem Mutezilesinin en etkili alimlerinden birisi olan Ebû Ali el-Cubbâî'nin (ö. 303/915)¹⁴, hadisçi Burkânî ile aralarında geçen bir tartışmadan anlaşıldığı kadarıyla, senedi hiç itibara almayarak hadislerin tashihinde sadece metni esas aldığı görülmektedir. Bu durumda, Hansu'nun da haklı olarak belirttiği gibi, hadisin senedinin bir anlamı kalmamakta ve bu durum neticede hadisler karşısında keyfi bir tutuma yol açabilmektedir (s. 244). Burada yine, senedi itibara almayan görüşüyle Ebû Ali el-Cubbâî'nin hadisçiler ve halk nezdinde oluşturduğu Mutezile imajını hatırlatmakta fayda vardır.

X.

¹² Kettânî, Muhammed b. Ca'fer, *Nazmü'l-mütenâsir mine'l-hadisi'l-mütevâtir*, Beyrût 1407/1987, s. 223.

¹³ Kâdî Abdülcebbar, Ebu'l-Hasen Ahmed el-Hemedânî, *Tesbîtü delâilî'n-nübüvve* (nşr. Abdülkerim Osman), I-II, Beyrût ts., I, 56; krş. Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 229.

¹⁴ “Basra ekolüne mensup iki önemli isim olan Ebû Ali el-Cubbâî (ö. 303/915) ile oğlu Ebû Hâşim'in (ö. 321/933) damgasını vurduğu bu dönem (son dönem Mutezilesi) Ebû Ali el-Haddâd, Ebû Abdullah Huseyn b. Ali el-Basrî, Ebû İshâk b. Ayyâş gibi isimlerle devam ederek âdeta bir Cubbâî okuluna dönüşmüştür” (Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 74).

Araştırmacı Mutezilenin muhteva, yani metin tenkidi örneklerini “temel dinî delillere aykırılık” ve “mezhebin temel prensiplerine aykırılık” olmak üzere iki alt başlıkta vermiştir. Hadisin Kur’ân, sünnet, icmâ ve akla aykırı olması ile aynı konuda çelişkili hadislerin rivayet edilmesi temel dinî delillere aykırılık sebeplerindedir. Hansu’nun tespitlerine göre, tenkit edilen rivayetlerde hadisçiler tarafından sahih kabul edilenler olduğu gibi, çok zayıf, hatta mevzu olanlar da vardır. Bunun nedenlerinden birisi araştırmacıya göre şudur: Söz konusu hadisleri Nazzâm (ö. 221/835), yaşadığı dönemde hadislerin tedvin ve tasnif süreci henüz tamamlanmadığı için, rivayetler arasında herhangi bir ayırım yapmadan, hepsinin hadisçilerce doğru kabul edildiğini varsayarak eleştirmiştir (s. 254). Ne var ki burada zikredilen eleştiriler, Nazzâm’a atfen büyük çoğunluğu Câhız’ın *Kitâbu’l-ahbâr*’ından verilmiştir. Nazzâm’ın yaşadığı dönemi hadis tasnifinin henüz tamamlanmadığı evre kabul etsek bile, Buhârî’den bir yıl önce vefat etmiş olan Câhız (ö. 255/868) tasnif dönemine yetişmiştir. Bu durumda Câhız, hadisçilerce zayıf ve mevzu sayılan rivayetleri Nazzâm’a uyararak aynen niye tekrar etmiştir? Câhız’ın bunları makâlât tarzına (heresiografi) uyararak objektif bir şekilde verdiği varsayılsa da, o, daha sonra hadisçilerin bahis konusu rivayetler hakkındaki değerlendirmelerine yer vermiş midir? Eğer vermemişse bu, Câhız’ın da mezkur hadislerle ilgili eleştirilere katıldığı anlamına gelmez mi?

XI.

Öte yandan Hansu’nun, hadislerin Hz. Peygamber’in vefatından yaklaşık bir asır sonra yazıya geçirildiği görüşü de (s. 254) hadis tarihinde, hadislerin yazılmasına (kitâbetü’l-hadîs) dair bilgilerle karşılaştırıldığında gerçeği yansıtmamaktadır. Onun bahsettiği dönem hadislerin konu ayırımı yapılmaksızın bir araya getirildiği tedvin dönemine tekabül etmektedir ve her ne kadar hadis yazımı daha devam etse bile tedvin faaliyeti genel olarak yazılı hadis malzemelerinin toplandığı ve derlendiği evreyi ifade eder.

XII.

Tezin “Mezhebin temel prensiplerine aykırılık” alt başlığında yazar, sûret, ru’yet, kader ve şefaât hadisleri hakkında Mutezilenin görüşlerine yer vermiştir. Bu konularda makale ve kitap olarak pek çok çalışmanın yapıldığı ehlince malumdur. Nitekim Hansu da tezinde bunların bir kısmından istifade etmiştir. Yazarın yaptığı değerlendirmelerde, Mutezilenin söz konusu

hadislerin bir kısmının güvenilir olmadığına dair görüşlerine katıldığı anlaşılmaktadır. Hatta, mesela kaderle ilgili bazı hadisleri Kâdî Abdülcebbar gibi Mutezili alimlerin kabul etmesini ve delil olarak kullanmasını şaşırtıcı bulduğunu ifade etmekle (s. 262) bahis konusu hadislerin mevsukiyetini reddetmede onlardan bir adım daha ileride durduğu söylenebilir. Nitekim bu husus Hansu’nun ilgili yerlerdeki “kaderciliği ispat etmek isteyen çevrelerin düşüncelerinin zamanla hadis haline gelmiş şekli” (s. 261), “bütün bunlar, itikadî görüşlerin nasıl hadisleştiğinin açık örnekleridir” (s. 263) “bu ifadelerin daha sonra nasıl hadisleştiği yukarıdaki rivayetlerde açıkça görülmektedir” (s. 264) gibi ifadelerinden açıkça anlaşılmaktadır.

Bununla birlikte yazar, “Kur’ân-ı Kerîm’de, çeşitli vesilelerle pek çok ayette zikredilen kader konusunda Hz. Peygamber’in konuşmamış ve bazı açıklamalarda bulunmamış olması düşünülemez. Dolayısıyla, kaderle ilgili hadislerin tamamının, birtakım tartışmaların ürünü olduğunu söylemek mümkün değildir” (s. 264) diyerek konuyla ilgili hadislerin tamamının uydurma olamayacağı kanaatini izhar etmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla yazara göre, kader ve Kaderilikle ilgili rivayetlerin güvenilir olmayanları, belli bir dönemdeki uygulamalar ve tartışmalarla büyük ölçüde paralellik arz edenlerdir (s. 264). Ancak bu ölçütün değişmez bir kriter olup olmadığı araştırmacı tarafından vuzuha kavuşturulmalıdır. Zira tabiatı itibarıyla gaybî haber, Hz. Peygamber’in ileride meydana geleceğini haber verdiği bazı olayları ihtiva etmektedir. Bu rivayetlerin açıkça spesifik olanlarını güvenilir saymamak mümkün olmakla birlikte, ileride meydana gelecek bazı hadiselerle dair belli oranda işaretler barındıranlara itibar edilmesi de prensip olarak gaybî haberleri kabul edenlerce benimsenen bir husustur. Bu durumda Hansu’ya göre, sonradan gerçekleşen bazı olaylarla paralellik arzeden her rivayet güvenilir sayılmayacak mıdır? Diğer bir ifadeyle Hz. Peygamber’in gaybî haberlerini kabul edip etmemedeki ölçü ne olacaktır?

XIII.

Çalışmanın son bölümü olan üçüncü bölümde Mutezile ile hadisçiler arasındaki mücadeleye yer verilmiştir. Burada öncelikle Mutezile ile hadisçiler arasındaki mücadelenin sebepleri; düşünce yapılarından, itikadî farklılıklardan ve siyasi tutumlardan kaynaklanan nedenler olarak üç başlık altında incelenmiştir.

Hansu'nun Mutezile ile hadisçiler arasındaki mücadeleden düşünce yapılarından kaynaklanan nedenleri açıklarken kullandığı malzemeler yine kafalarda soru işaretleri oluşturan türdendir. Burada zikredilen görüşlerin tamamını hadisçilere teşmil etmek mümkün gözükmemektedir. Yazar, hadisçilerin temsilcisi olarak gösterdiği Ahmed b. Hanbel'in, İmam Mâlik'in *el-Muvatta'*ına, Ebû Ubeyd'in *Garibu'l-hadis*'ine ve İmam Şâfiî'nin *er-Risâlesi*'ne çeşitli gerekçelerle karşı çıktığını ifade etmektedir (s. 270). Oysa bütün bu sayılan alimlerin ehl-i hadis ekolü içinde kabul edildiği tartışma götürmez bir gerçektir. İmam Mâlik telif ettiği anılan eseriyle tasnif dönemi konulu hadis musannefatının (ale'l-ebvâb) oluşmasına öncülük ve örneklik etmiştir. Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahih*'inde garib kelimeleri izahta kullandığı en birincil kaynak Ebû Ubeyd'in mezkur eseridir. Dolayısıyla bakış açıları ve hadise yaklaşımlarıyla geniş bir yelpaze oluşturan ehl-i hadisi tek bir isme indirgeyerek hadisçileri değerlendirmek isabetli sonuçlar vermez. Yine Hansu'nun halk vaizlerinin (kussâs) İslâm dünyasında verdiği zararı “her şeyi hadise dayandırma düşüncesiyle” (s. 270) bağlantı kurarak hadisçilerin düşünce yapılarından kaynaklanan olumsuzluklar arasında zikretmesi ehl-i hadisi töhmet altında bırakmaktadır. Halbuki pek çok münekkid hadisçinin hayatında söz konusu kussâsla mücadelenin sayısız örneklerini bulmak mümkündür.

Yazar, Mutezile ile hadisçiler arasındaki itikadî farklılıklardan neşet eden sebepleri açıklarken “ashâb-ı hadisın haşevîleri olarak nitelenen bu gruplar” (s. 273) ifadesiyle hadisçilerin tamamının aynı görüşte olmadıklarını bir anlamda kabul etmiş gözükmemektedir. Ancak yine burada da Allah'ın sıfatları meselesine hadisçilerin bakış açısı anlatılırken tutarsız açıklamalar ve Mücessime ile Müşebbihe'nin ehl-i hadisle birlikte mütalaa edilmesi dikkati çekmektedir.¹⁵ Hansu, bir taraftan hadisçilerin sıfatlarla ilgili ayet ve hadisleri açıklamaya teşebbüs etmeyip Allah ve Rasulü bunlarla neyi kastetmişse o şekilde iman edilmesi ve teslim olunması gerektiği biçimindeki yaklaşımlarını “makul tavır” olarak nitelemiş (s. 273), diğer taraftan ise geç dönem hadisçilerden bir grubun Kur'an ve hadislerdeki haberî sıfatları zahirî anlamda yorumlayarak selefın yolundan saptıklarını ve böylece teşbihe düştüklerini

¹⁵ Mutezilenin önemli alimlerinden Câhız, Müşebbihe'nin “Ashâb-ı Hadis de bizdendir” iddiasına karşı çıkarak, onlarla birlikte bulunanların sadece heva sahipleri olduğunu ifade eder (Hansu, *a.g.e.*, s. 284).

belirtmiştir. Araştırmacı “geç dönem hadisçilerden bir grup/bazıları” (s. 273, 275) gibi ifadelerle bir ayırımı gitmekle birlikte bu iddiaya gösterdiği ilk kaynak İbn Kuteybe'nin eseridir. Acaba hadis tasnif döneminin altın çağı kabul edilen ve İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) yaşadığı zaman dilimi olan hicrî üçüncü asır hangi kritere göre geç dönem olmaktadır? Bu dönemde Allah'ın sıfatları konusunda tevakkuf tavrını bırakıp müteşâbih nasları Müşebbihe ve Mücessime gibi yorumlayan hadisçiler kimlerdir? Mesela kütüb-i tis'a müellifleri içinde söz konusu görüşlere meyleden muhaddisler var mıdır? Maalesef yazar bunlara dair herhangi bir açıklamada bulunmaksızın ilgili yerde genellikle Müşebbihe ve Mücessimenin müteşâbih nasları nasıl anladıklarını anlatmıştır (s. 274 vd.).

Öte yandan Belhî, sıfâtullah hadislerini yorumlamada tecsim ve teşbihe yöneliklerini söylediği Haşevîler içerisinde Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhûye gibi meşhur muhaddisler ile Dâvûd ez-Zâhirî'yi saymaktadır (s. 284). Yazarın, Mutezilenin görüşlerini desteklemek amacıyla değerlendirmelerine başvurduğu Râzî başta olmak üzere Şehristânî ve Zeydî alim İbnu'l-Murtazâ, söz konusu muhaddislerin teşbih ve tecsim görüşüyle itham edilmelerine karşı çıkmışlardır (s. 285). Allah'ın sıfatlarına dair hadisleri yorumlamada doğum ve vefat tarihi göz önüne alınırsa bir derece tasnif dönemi içerisinde değerlendirilebilecek belki de yegâne etkili isim İbn Huzeyme'dir (223/838-311/924). Önceleri kelamî konulardan hoşlanmamasına rağmen, hadis öğrencilerini Cehmî ve Mutezilî görüşlere karşı korumak amacıyla kaleme aldığı *Kitâbü't-tevhîd* adlı eseri İbn Huzeyme'nin sıfâtullah hadislerine bakışı bağlamında çeşitli tartışmalara yol açmıştır. İbn Huzeyme, Allah Teâlâ'nın isim ve sıfatlarını te'vil ve teşbihe gerek duymaksızın kendisinin bildirdiği şekilde kabul etmek gerektiğini ifade etmesine¹⁶ rağmen Mutezilenin yanı sıra Râzî gibi bazı Ehl-i sünnet alimleri tarafından da eleştirilmiştir. Söz konusu tartışmaların İbn Huzeyme üzerinde odaklaşması, muhtemelen, bir tepki olarak kaleme aldığı mezkur eserinde, kendince makbul saydığı Allah'ın sıfatlarına dair ulaşabildiği her rivayete yer vermesidir. Yoksa İbn Huzeyme dışında da pek çok muhaddis, hacim itibarıyla onunki kadar olmasa da, benzer hadisleri eserlerinde zikretmişlerdir.

Aslında burada mesele, benzer konuları içeren ayetlerle hadisler arasında gözetilen ayırımdan kaynaklanmaktadır. Bu ayırımın esas gerekçesi ise,

¹⁶ Bk. Mustafa Işık, “İbn Huzeyme”, *DİA*, XX, 80.

Hansu'nun da yaptığı gibi, hadislerin ayetlerden farklı olarak sübut probleminin bulunduğu ifade edilmesidir (s. 278). Kur'ân'da Allah'ın yüzü (vech), eli (yed), avucu (kabza), istivâsı ve gözünden (ayn) bahseden ayetler vardır.¹⁷ Hadislerde ise, bunlara ek olarak başka organlar da geçmektedir. Konunun temellendirilmesi Kur'ân ayetleriyle sağlandığına göre, ilgili rivayetleri değerlendirmede metin tenkidinin fazla bir geçerliliği kalmamakta ve temel ölçü hadisin senedinin güvenilirliği olmaktadır. Dolayısıyla hadis kaynaklarında geçen söz konusu rivayetlerin zannî delil olduğu ileri sürülerek toptan reddedilmesi tutarlı bir değerlendirme olmamalıdır.

XIV.

Yazar, Mutezile ile hadisçiler arasındaki mücadelenin siyasi tutumlardan kaynaklanan nedenlerini anlatırken “mihnenin en şiddetlisi ve en çok yankı yapanı, Abbâsî halifesi Me'mûn döneminde, Mutezilenin desteğiyle uygulanmış olanıdır” (s. 280) şeklindeki yerinde tespitini yapmakla birlikte, önceki sayfalarda Hârûn er-Reşîd zamanında hadisçilerin muhaliflerini hapse attığından bahsetmekle bu işi ilk defa onların başlattığını îmâ etmiş olmaktadır (s.279). Ancak burada, hadisçilerin kışkırtmasıyla anılan dönemde hapse atılmış veya baskı görmüş herhangi bir Mutezili alimin ismi zikredilmemiştir. Bu dönemde katledildiği belirtilen üç ismin¹⁸ öldürülme gerekçelerinin Cehmîlik veya zındıklık olması dikkatlerden kaçmamalıdır. İslâm düşünce tarihinde zındık denilince; dini küçümseyen ahlaksız ve günahkârların, zâhirde müslüman fakat gerçekte Maniheist olanların, açıkça Maniheist olduğunu ifade edenlerin ve hiç bir dine inanmayan mülhid (ateist veya deist)lerin kastedildiği¹⁹ göz önünde bulundurulduğunda devlet organlarının bunlarla mücadelesinin sebepleri daha iyi kavranabilir. Unutulmamalıdır ki, İslâm tarihinde gizli veya açık nübüvvet müessesesine yapılan hücumların büyük ölçüde kaynağı Maniheist olan zındıklardır.²⁰ Diğer taraftan Hârûn

¹⁷ Msl. bk. er-Rahmân 55/22, el-Bakara 2/29, 115, Âl-i İmrân 3/73, el-Mâide 5/64, el-Feth 48/10, ez-Zümer 39/67, el-A'râf 7/54, Tâhâ 20/5, 39.

¹⁸ Bu şahıslar Ca'd b. Dirhem, Gaylân ed-Dimeşki ve Muhammed b. Sa'îd eş-Şâmî el-Maslûb'tur. Bazı kaynakların verdiği bilgiye bakılırsa (Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 279, dn: 72) anılan isimler arasında Muhammed b. Sa'îd'in haksız yere idam edildiği ileri sürülebilir.

¹⁹ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, Kâhire 1964, I, 154-155.

²⁰ Bk. İlhan Kutluer, *Akil ve İtikad*, İstanbul 1996, s. 14-15. Söz konusu dönemde bâtil inançlarının propagandasını yapan iki Maniheist, Beşşâr b. Bürd ve Sâlih b.

er-Reşîd döneminde alimlere, ilim ve kültür hayatına ne kadar önem verildiğini kaynaklar uzun uzun anlatmaktadır. Nitekim kendisinden önce Halife Me'mûn'un başlattığı tercüme faaliyetlerini hızlandırarak devam ettiren Hârûn er-Reşîd Süryânice, Grekçe ve Sanksritçe pek çok eseri Arapça'ya tercüme ettirmekle bu konuda hoşgörüsünden öte desteğini ispatlamıştır.²¹

Araştırmacı konuyu Mutezile ile hadisçiler arasındaki mücadelenin sonuçlarını ele aldığı bölüm ile neticelendirmiştir. Bu alt bölümde Hansu, Mutezilenin hadisçilere yönelik eleştirilerini, itikadî ve hadis rivayetiyle ilgili tenkitler olarak sıralamış, hadisçilerin Mutezileye yönelik eleştirilerini ise bid'atçılık suçlaması ve sünneti inkar iddiası şeklinde vererek bu ithamların analizini yapmıştır.

XV.

Netice itibariyle şu husulara dikkat çekmekte yarar vardır: Bu yazıda *Mutezile ve Hadis* adlı eserdeki veriler esas alınarak bir değerlendirme yapılmaya çalışılmıştır. Hansu'nun kendisinin zikrettiği bilgilerden hareket edildiğinde de, eserin farklı yerlerinde Mutezili kaynaklara dayandırılarak verilen bilgiler karşılaştırılırsa, bazı çelişkilerin ve vuzuha kavuşturulması gereken soruların olduğu görülmektedir. Nitekim yukarıda buna dair bazı hususlara işaret edilmiştir. Bunlara ilave olarak Mutezilenin sünnet inkarcılığı ile itham edilmesi konusunda hadisçilerin ve diğer ekollerin görüşleri, ilerleyen dönemlerde Mutezilenin mi Ehl-i Sünnete yoksa Ehl-i Sünnetin mi Mutezileye fikrî ve nassların anlaşılması bakımından yaklaştığı, Mutezilenin sünnet karşıtı şeklinde menfi tanınmasında İbn Kuteybe'nin ve eseri *Te'vilü muhtelif'l-hadis*'in etkisi ile anılan kitabın Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-fırak*'ıyla aynı kefeye konulup konulmayacağı daha derin etütler gerektiren bir mesele olarak beklemektedir. Araştırmacının Mutezile üzerinde devam edecek çalışmalarında mezhebin alimlerinin Basra ve Bağdat ekolü tarzındaki klasik tasnifinin yanında, onların amelde tabi oldukları mezhepleri de göz önüne alan bir değerlendirme yapması daha sağlıklı ve farklı yaklaşımlar ortaya çıkarabilir.

Abdülkuddûs 167/783'de öldürülmüştür (Hayyât, Ebu'l-Huseyn Abdurrahim b. Muhammed, *el-İntisâr ve'r-redd 'alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhid* (nşr. Muhammed Hicâzî), Kâhire 1988, s. 133 (nâşirin dipnotu).

²¹ Nahide Bozkurt, “Hârûnürreşîd”, *DİA*, XVI, 261.