



Mihne Sorgulamaları ve Bu Sorgulamaların Kelamî Analizleri

- The Mihna Examinations And Theological Analysis Of These Examinations-

Bayram Çınar*

Atıf/Citation: Güneş, Abdurrahman. Mihne Sorgulamaları ve Bu Sorgulamaların Kelamî Analizleri/The Mihna Examinations And Theological Analysis Of These Examinations. *Mesned: İlahiyat Araştırmaları Dergisi / Journal of Mesned Divinity Researches*, (Güz 2019-2): 499-523.

Öz:

İdeolojik teoloji açısından devletin dini alana müdahalesini temsil eden mihne, sosyolojik olarak talihsiz bir zaman dilimini işaret eder. Mihnenin teolojik konusunu oluşturan Halku'l- Kur'ân'a ilişkin ulema sorguya çekilmiştir. Onların bu sorgu sırasında dile getirdiği görüşler hem konuya ilişkin kanıtlarını göstermesi açısından teolojik öneme sahiptir hem de siyaset kurumu karşısındaki duruşları itibarıyla ideolojik ve antropolojik önemi vardır. Çalışmamız onların ifadelerinin Kelâm ilmi açısından ifade ettiği anlam ve önemine ilişkindir.

Anahtar Kelimeler: Halku'l-Kur'ân, Mihne, Din- Siyaset, İdeolojik teoloji.

Abstract:

In terms of ideological theology, the mihna, which represents the state's intervention in the religious field, points to a sociologically unfortunate time period. The ulema was questioned about the Qur'an, which was the theological subject of the mihna. Their views during the interrogation are of theological importance in terms of showing their arguments on the subject and they have an ideological and anthropological importance in terms of their stance against the political institution. In our study, we aimed to evaluate the meaning and value of expressing their expressions in terms of Islamic theology.

Key words: Ideological theology, Createdness of Qur'an, Religion-Politics, Mihna.

1. GİRİŞ

Mihne sorgulamalarının tutanakları literatürde kısmen kayıt altına alınmış, ulemanın bir kısmının konuya ilişkin görüşleri günümüze ulaşmıştır. Ta-

* Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi, kocacinarby@gmail.com, ORCID: 0000-0002-4886-7610.

berî ise İslam geleneğinin bu karanlık evresindeki envanterin günümüze ulaşmasında önemli bir görev üstlenmiştir.¹

Bugün bizim için sadece isim ve künyelerden ibaret olan bu âlimler, mihnenin yaşandığı günlerde muhtemelen yaşadıkları toplumda önemli bir sosyal fonksiyon icra etmektedirler. Zira onlar, günün Müslüman toplumunun tavır ve gidişatına öncülük eden kanaat önderleridirler. Bu yüzden onların kanaatleri bireysel tutumdan daha fazlasını ifade eder. Yine bu yüzden onların mihne sorgulamalarında Halku'l-Kur'ân'a ilişkin görüşleri not edilmiştir. İdeolojik teoloji açısından onların *Halku'l-Kur'ân* konusundaki bir sorgulamada söz konusu âlimlerin konu dışı ifşaatları da din-siyaset ilişkisi açısından en az konuya ilişkin söyledikleri kadar önemlidir. Zira din ve siyaset arasındaki sarkaçta, terazinin öteki kefesini *ulema* temsil etmektedir. Ulemanın sosyal alandaki dengeleyici pozisyonu, onların konuya ilişkin görüşlerini daha da önemli hale getirir.

Mihnenin birinci evresinde halife tarafından sorgulandığı söylenen âlimlerin² sorgu kayıtlarından mahrumuz. Maalesef onlar elimize ulaşmamıştır. Fakat İbn Hanbel'i de içine alan birkaç kayıt elimizdedir. Her ne kadar bu sorgulamaların bir raporu niteliğindeki dördüncü mektupta³ kendilerine atf yapılan bazı isimlerin kayıtları eksik olsa da dönemde ulemanın bir kısmının siyasal baskı karşısındaki tutumu ve teolojik bir sorun karşısında argüman geliştirme biçimlerini deşifre etmesi açısından elimizdeki bu kayıtlar eşsiz kıymettedir. Öte yandan; bu metinler, sadece dini değil, sözü edilen âlimlerin kültürel birikimlerini ifade açısından antropolojik bir değer de ifade eder. Bu yüzden; onların nasıl bir tavır takındıkları, tartışmaya hangi argümanlar ile katıldıklarını bilmek de ancak bu belgelerin analizi ile mümkün olabilecektir.

Sorgulandıkları söylenen ilk gruba ilişkin bilgimiz, onların halife huzurunda yapılan sorgularında hepsinin de öğretiye ikna olduğu ya da dayatmaya boyun eğdiği'dir. Daha sonra ise halife huzurunda dile getirdiklerini halk huzu-

¹ Ebû Ca'fer İbn Cerîr. Taberî, *Tarîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*. (thk. Ebû Suhayb el-Kermî.) (Riyad:Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye), 1821-1827.

² 1- Muhammed b. Sa'd, 2-Yahya b. Ma'in, 3- Ebu Heyseme, 4- Ebu Müslim İsmâil b. Dâvûd, 5- İsmâil b. Ebu Mes'ud, 6- Ahmed b.İbrahim ed-Devrakî, 7- Zuheyr b. Harb'dan oluşan bir grup âlimdir. Bkz. Taberî, *Tarîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 1821.

³ Halife Me'mun'un mihneye ilişkin olduğu varsayılan dördüncü mektubu kast edilmiştir. Fakat literatüre üç mektup yansımıştır. İkinci mektup, tarihsel bazı sorunların giderilmesi amacıyla dönük olarak varsayılmış olması muhtemeldir. İslam tarihçileri bu mektuptan bahsetmiş, fakat mektup metni aktarılmamıştır. Bkz. Taberî, *Tarîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 1821.

runda da ikrar ederek, serbest bırakıldıkları ile sınırlıdır.⁴ Onların sorgulamalarına ilişkin detay ise İslam Tarihi kaynaklarına yansımış değildir. Mihnenin ikinci evresinde sorguya çekilenlerden bazılarının ilişkin kayıtlar ise elimizdedir.⁵ Taberî'nin aktardığı biçimi ile onların sorgulama kayıtları şöyledir:

2. SORGULAMA TUTANAKLARI

Taberî'nin kaydına göre sorgusu ilk önce alınan *Bişr b. Velîd*'dir. Tercümesi sunulan sorgu metinleri tarafımızca tecrüme edilmiş ve sıralama konusunda da Taberî'ye sadık kalınmıştır.

2.1. Bişr b. Velîd'in Sorgulanma Tutanakları

Me'mun'un başkent Bağdat'taki yetkili bürokratu İshak b. İbrahim, Me'mun'un mektubunu sorgulamaya alınanların bulunduğu ortamda iki defa okuduktan sonra, Bişr b. Velîd'e dönerek sorgulamaya başlar.

İshak b. İbrahim: *"Kur'ân hakkında ne dersin ?"*

Bişr: *"Bu konudaki görüşümü emîrû'l-mü'minîn'e defalarca söyledim."*

İshak b. İbrahim: *"Emîrû'l-mü'minîn'nin mektubu sebebiyle, bunu yeniden açıklamam gerekir."*

Bişr: *"Derim ki Kur'ân Allah'ın kelâmı'dır."*

İshak b. İbrahim: *"Bunu sormuyorum. O yaratılmış mıdır?"*

Bişr: *"Allah her şeyin yaratıcısıdır."*

İshak b. İbrahim: *"Kur'ân 'şey' değil midir?"*

Bişr: *" 'Şey' dir."*

İshak b. İbrahim: *"O halde yaratılmıştır ."*

⁴ Taberî, *Tarîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 1821.

⁵ Sorguya çekilen bu âlimlerin bazıları ise şunlardır: 1-Ebu'l-Hasen ez-Ziyadi, 2-Beşir b. Velid el-Kindi, 3-Ali b. Ebu Mukatil, 4-Fadl b. Ganim, 5-Zeyyal b. Heysem es-Seccade (Hasan b. Hammâd), 6-Kavarirî, 7-Ahmed b. Hanbel, 8-Kuteybe b. Sa'îd, 9-Sa'duye el-Vasîfî, 10-Ali b. Ca'd, 11-İshak b. Ebu İsrail, 12-İbni Hırş, 13-İbni Uleyye el-Ekber, 14-Yahya b. Abdurrahman el-Ömeri, 15-Ve Ömer İbnu'l-Hattab evladından Rakka kadısı olan bir başkası, 16-Ebu Nasr et-Temmar, 17-Eba Ma'mer el-Kati'î 18-Muhammed b. Hatim İbni Meymun, 19-Muhammed b. Nasr el-Medrub, 20-İbni Farhan. Onlardan bir başka grup; 1-Nadr b. Şumeyl, 2-Ebu Ali b. Asım, 3-Ebu'l-Avvam el-Bezzaz, 4-İbni Şüca', 5-Abdurrahman b. İshak Listede bulunmadığı halde sorgu esnasında ismi geçenler ise; 1-Ubeydullah b. Muhammed b. Hasan, 2-İbnu'l-Bekkâ, 3-Abdu'l-Mün'im b. İdris, 4-Muzaffer b. Muraccâ'

Bişr: *“Yaratan değildir.”*

İshak b. İbrahim: *“Bunu sormuyorum, o yaratılmış mıdır ?”*

Bişr: *“Sana söylediğimden başka bir şey söylemeyi ise hoş bulmuyorum. Emîrû'l-mü'minîn'den bu konuda başka bir şey söylememek üzere söz aldım. Sana söylediklerimin dışında, bende bir şey yoktur.”*

Bunun üzerine İshak b. İbrahim, önünde bulunan bir kâğıdı eline almış ve: *“Allah'tan başka ilah olmadığına, O'nun bir ve tek olduğuna, O'ndan önce ve sonra hiçbir şeyin bulunmadığına, yarattıklarından hiçbir şeyin, hiçbir açıdan O'na (Allah) benzemediğine şahadet ederim.”* Bişr'e okumuştur.

Bişr: *“Evet, ben de halka buna benzer şeyler söyledim.”* dedi.

İshak b. İbrahim kâtibe dönerek: *“söylediklerini yaz”* dedi.

2.2. Ali b. Mukâtil' in Sorgulanma Tutanakları

Bu konuşmalardan sonra İshak b. İbrahim, kâtibine dönerek Bişr'den aldığı cevapları yazdırmış ve daha sonra da Ali b. Ebu Mukâtil'i sorgulamaya başlamıştır:

İshak b. İbrahim: *“Sen ne dersin ey Ali!”*

Ali: *“Görüşümü emîrû'l-mü'minîn'e çeşitli defalar duyurdum (söyledim). Bunun dışında söyleyecek bir şeyim yok.”*

İshak b. İbrahim, kâğıt üzerinden de imtihan ettikten sonra:

İshak b İbrahim : *“Kur'ân yaratılmış mıdır?”* dedi.

Ali: *“Kur'ân, Allah'ın kelâmı'dır .”*

İshak b İbrahim: *“Onu sormuyorum”* diyince;

Ali: *“Allah'ın kelâmı'dır. Fakat eğer emîrû'l-mü'minîn bize [bunun dışında] bir şey emrederse ona itaat ederiz”* dedi.

İshak b İbrahim: *“söylediklerini yaz”* dedi.

2.3. Ebu Hasan Ziyâl'in Sorgulanma Tutanakları

İshak b. İbrahim aynı soruları Zeyyâl'a da sormuş o'da Ali b. Ebî Mukâtil'in cevaplarının benzerlerini vermiştir. O' da, onun söylediklerini öylece kaydetmiştir.

2.4. Ebu Hasan Ziyâdî'nin Sorgulanma Tutanakları

Bundan sonra da sorgu sırası Ebu Hasan Ziyâdî'ye gelmiş oluyordu:

İshak b. İbrahim "Sen ne dersin?" dedi.

Ebu Hasan Ziyâdî: "İstediğin şeyi sor."

İshak b. İbrahim bunun üzerine elinde bulunan kâğıdı okumuş ve Ziyâdî'nin bu konudaki görüşünü sormuştur:

Ebu Hasan Ziyâdî: "Bunu kabul etmeyen kâfirdir" dedi.

İshak b. İbrahim: "Kur'ân yaratılmış mıdır?"

Ebu Hasan Ziyâdî: "Kur'ân Allah'ın kelâmı'dır. Allah ise her şeyin yaratıcısıdır. Allah'tan başka her şey yaratılmıştır. Emîrû'l-mü'minîn imamımızdır. Onun sayesinde bütün ilimleri işittik. O bizim işitmediğimiz şeyleri işitmiş, bilmediğimiz şeyleri öğrenmiştir. Allah onu bizim işlerimiz için görevlendirmiştir. Haccımızı, namazımızı onun önderliğinde/imamlığında yerine getiririz. Malımızın zekâtını ona öderiz. Cihada onunla çıkarız. Onu her şeyde imam görürüz. Bize emretmişse emrine, yasaklamışsa yasağına uyarız, [bizi bir şeye] davet ederse davetine icabet ederiz" dedi.

İshak b. İbrahim: "Kur'ân yaratılmış mıdır?"

Ebu Hasan Ziyâdî, bu konudaki görüşünü tekrar eder.

Bunun üzerine; İshak b. İbrahim: "Bu [Kur'ân'ın yaratılmış olduğu] görüş emîrû'l-mü'minîn'nin görüşüdür" dedi.

Ebu Hasan Ziyâdî: "Onun görüşü olabilir. Fakat halkı ona davet etmez. Eğer, emîrû'l-mü'minîn sana emrettiğini bildirirse, bana emrettiğin şeyi sana söylerim. [Zira] sen onun bana ulaştırılmasını istediği şeylerde güvenilir bir kimsesin. Ondan bana bilgi, söz ulaştırırsan, onu yerine getiririm" dedi.

İshak b. İbrahim: "Sana ulaştırılmak için, bana hiçbir şey emretmiş değildir. "

Bu sırada sorgulaması biraz önce bitmiş olan Ali b. Ebî Mukâtil söze karışır ve şöyle der: "O'nun (halifenin) sözü, Hz. Peygamber'in sahabelerinin miras konusundaki anlaşmazlıkları gibidir. Fakat onlar, bu konuda halkı zorlamamışlardır."

Ebu Hasan Ziyâdî: "Benim için dinlemek ve itaat etmekten başka bir şey yoktur. Bana emrederse, ona uyarım."

İshak b. İbrahim: "Sana [bir şeyi] emretmemi değil, seni imtihan etmemi emretti" dedi.

2.5. Ahmed b. Hanbel' in Sorgulanma Tutanakları

İshak b. İbrahim bundan sonra Ahmed b. Hanbel'in sorgulanmasına başlamıştır:

İshak b. İbrahim: "Kur'ân hakkında ne dersin ?"

Ahmed b. Hanbel: "Kur'ân Allah'ın kelâmı'dır."

İshak b. İbrahim: "Yaratılmış mıdır?"

Ahmed b. Hanbel: "Allah'ın kelâmı'dır. Buna ilave edecek başka bir şeyim yok" dedi.

İshak b. İbrahim bundan sonra, bir kâğıda yazılmış olan metni okumaya başlayarak, sorgulamayı sürdürdü. "Leysa ke-mislihî' ayetine geldiğinde: "Leysa ke-mislihî şey'un ve huve's-Semî'u'l-Basîr." Yarattıklarından hiçbir şeyin, hiçbir açıdan O'na (Allah) benzemediğini, onun gören ve işiten olduğunu; söylerken orada bulunanlardan İbnu'l-Bekkâ el-Asgar söze karışmış "Allah seni ıslah etsin. O (Allah) buyurur ki: kulak ile işitici, göz ile görücüdür."

İshak b. İbrahim: "Semî ve Basîr'in mânâsı nedir?"

Ahmed b. Hanbel: "Allah, kendisini nitelediği gibidir." demiştir.

İshak b. İbrahim: "Mânâsı nedir?"

Ahmed b. Hanbel: "Bilmiyorum. O kendisini vasfettiği gibidir."

Ahmed b. Hanbel'den sonra orada bulunan diğer kişilerin sorgulamasına geçilmiştir.

Sonra; İshak bin İbrahim, İnsanları tek tek çağırdı herkes Kur'ân Allah kelâmı'dır dedi. Sadece şu dokuz kişi hariç: 1-Kuteybe b. Sa'id, 2-Ubeydullah b. Muhammed b. Hasan, 3-İbni Uleyye el-Ekber, 4-İbni'l-Bekka, 5-Abdul-Mun'im b. İdris, 6-Muzzafer b. Muracca', 7-Fıkıh ehli olmayan hasta biri idi ki o bu mesele hakkında hiçbir şey bilmiyordu. 8-Ömer İbnul Hattab evladından Rakka kadısı olanı, 9-İbnu'l Ahmer, dir.

İbnu'l Bekka el-Ekber dedi ki; Allah'ın kitabında Kur'ân mec'ul'dur. "Biz onu Arapça bir Kur'ân yaptık/kıldık". buyurur. Ve yine Kur'ân'a göre Kur'ân muhdestir. "rablerinden onlara her yeni bir vahiy geldiğinde..."⁶

İshak bin İbrahim ona dedi ki: "Peki mec'ul mahlûk mudur?" O da, evet dedi.

⁶ Enbiya 21/2.

İshak bin İbrahim: Peki Kur'ân mahlûk mudur?

İbnu'l Bekka el -Ekber :“Ben mahlûk demem çünkü O, (Allah) Kur'an hakkında mec'ul'dür dedi” dedi.

Onun söyledikleri de öylece kaydedildi.

İmtihan bittikten ve onların söyledikleri yazıldıktan sonra; İbn Bekkâ el-Asgar İshak bin İbrahim'e: “Allah seni ıslah etsin bu iki kadı, imam (müctehid) dır. Onlara sorduğunda sana cevap mı verdiler?” diye çıkıştı.

İshak bin İbrahim: “O ikisi emîrû'l-mü'minîn'in verdiği yetki ile bu görevi ifa etmektedir” dedi.

İbn Bekkâ el-Asgar : “Sözlerini bize duyurmalarımı isteriz Onlar bir şey hakkında emrettiğinde de onların söylediklerini anlatır dururuz.” dedi.

İshak bin İbrahim: Şayet onların söylediklerine şahit olursan ne söylediklerini duyarsın inşallah” dedi.

İnsanların söylediklerini tek tek yazıldı, sonra insanlar dokuz gün bekle-diler.⁷ Daha sonra Me'mun'un mektubu geldiğinde davet edildiler. Bu, İshak bin İbrahim'in sorgulananlara ilişkin halifeye yazdığı mektubun cevabıydı.

3. SORGULAMA TUTANAKLARININ KRİTİĞİ

Bu çalışmada onların ifadelerinin Kelâm ilminin alanı ile sınırlı bir analizi hedeflenmiş olup, özellikle Halku'l- Kur'ân'a ilişkin söylemleri analiz edilecektir. Ayrıca din siyaset ilişkisi açısından bir değerlendirmeye de ifadelerin imkân verdiği ile sınırlı temas etmeyi amaçlıyoruz. Fakat siyasetin dini akımların tavır ve tutumlarında varsayılan belirleyici etkisine bu çalışmada yer verilmeyecektir. Mesela vakıfiye olarak literatürde kendine yer bulmuş ve tavır olarak *tavakkufu* tercih etmiş olan bu akımın temsilcilerinin, saf dini metinlerin etkisiyle mi böyle bir tutumu sergiledikleri yoksa siyasal baskıların da bu tavrın ortaya çıkmasında belirleyici etkisi olmuş mudur (?) sorusuna bu çalışmada cevap aranmamıştır.

3.1. Bişr b. Velîd'in Sorgulanma Tutanaklarının Analizi

Metinlere göre ilk sorgulanan *Bişr b. Velîd* dir. Bişr'in sorgusunda dikkat çekici biçimde öne çıkan ilk konu, onun Kur'ân'ın kendisi hakkında söylediği ile yetindiği ve daha fazlasını söylememek konusunda isteksiz davrandığıdır.

⁷ Taberî, *Tarîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 1822, 1823.

Bu tavır mihne sorgulanan ve bugün kayıtları elimizde bulunan âlimlerin ortak yaklaşımı olduğu görülür. Bu tavrın geliştirilmesinde saf dini metinlerin mi yoksa siyasal otoritenin mi belirleyici olduğu geniş çaplı bir sosyo-antropolojik okumaları gerektirir. Bu yüzden çalışmamızda bu tür değerlendirmelerden uzak durulacaktır.

Öte yandan sorgulanan âlimlerin sorgulama sırasında yan yana bulunmalarının doğurduğu sosyal baskıların da bu isteksizlik üzerinde etkili olduğu düşünülebilir. Buna göre, onların bir arada oldukları bir ortamda iktidar açısından istedik cevapların alınmasının zor olabileceği sorgu sırasında ihmal edilmiş bir psikolojik motivasyon unsurudur. Cevapların benzerliği bu psikolojik zemin ile ilişkili olduğu varsayıldığında; bu sosyal baskıya maruz kalmasalar çok daha renkli argümanların ortaya çıkabileceği umulabilirdi.

Bısr b. Velîd'in Kur'ân'a ilişkin olarak sorgulamasında dikkat çeken ikinci nokta; Kur'ân hakkında ne dersin (?) sorusuna *Allah kelâmıdır* cevabına karşı; İshak b. İbrahim'in *bunu sormuyorum* çıkışı; bizde mihne döneminde muhalif tarafların Kur'an'ın kaynağı konusunda bir ihtilaf yaşamadıkları iması uyandırır. Buna göre; *Kur'an'ın Allah'a nisbeti konusundaki ittifak bu nispetin ne anlam ifade ettiği ve söz konusu bu nispetin zaman ile olan ilişkisi konusunda ise tarafların ihtilaf halinde oldukları* söylenebilir.⁸

Mu'tezile; *Kelâmullahı fail ile fiil arasındaki bir ilişki* olarak algılamıştır. Mihnenin öteki tarafı olan Ehl-i hadis ise *Allah'ın ilminin gereği olduğu anlayışına dayalı olarak; Kelâmullah'ı, kaynağının ezeli olması yönüyle ele aldığı için; ezeli olduğuna kani olmuştur.*

Konuyu fail-fiil ilişkisi olarak yorumlayan Mu'tezile, Kelâmullah'ı bu ilişkinin mefulü ve fiili olarak görmesini netice vermiş dolayısıyla da bu algıya sahip olmuştur. Bu algıya göre; *'tekelleme Allahu bi kelam ve Kur'ân kelamullah'* formülasyonuna ulaşılmış görünüyor. Bu algı sonucu da bu kelamın kendisi ya da ürünü yani *mekûlu* niteliğinde olan Kur'ân'ın, zamana aidiyeti ve onun bu fiil-fail ilişkisi sebebiyle; bir tarihi olduğu algısı da mefhumun kendisine eşlik eder. Mu'tezile de bu algı sebebiyle kendini mantıkî düzlemde dikte eden bu anlamı sahiplenmiş ve dillendirmiştir. Tüm bunların bir sonucu olarak Kelâmullah bahsini Usulü hamseden adalet ilkesi çerçevesinde Allah'ın fiilleri başlığı altında ele alarak tartışmıştır.⁹ Bunun nedeni; Allah'ın konuşmasının bir

⁸ Ebu Sa'd Muhassin b. Muhammed el-Cüşemî, *Tahkiku'l ûkûl Tashihu'l Usul* (thk. *Abdus'selam Abbas el Vecih*) (Sen'a: Daru'l Kutubu'l Vataniye, 2002), 168.

⁹ Abdulcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî Kâdî, *Şerh'ul-Usuli'l-Hamse*, (thk. *Abdulkerîm Osmân*) (Kahire Mektebetü Vahbe, 1965), 298-608.

sonucu olan Kur'ân'ın, Allah'ın bir fiili olarak görülmesidir. Zira onlara göre kelâm özne ile nesne arasındaki bir ilişkidir.¹⁰ Konuşabilmek bir sıfat ya da nitelik olsa bile; konuşmak bir eylem ve fiildir.¹¹ Bu bağlamda; Allah'ın tüm fiilleri adalet ilkesi kapsamında ele alındığı için, O'nun kelâm sıfatının gereği olan Kur'ân' Allah'ın fiilidir ve adalet ilkesi kapsamında tartışılmaktadır.

Buna karşın; Felsefeye göreceli olarak daha mesafeli olan Ehl-i hadis akımının temsilcileri, kavramın, zamanın izlerini üzerinde taşıdığını muhtemelen farkında bile değillerdi. Onlar; Allah ezeldir; dolayısıyla ona nisbet edilenlerden soyut olan izafetlerin Allah'ın nitelikleri olması sebebiyle onun ile birlikte ezeli oldukları anlayışına ulaşmışlardır. Bu soyut izafetlerden biri de *kelam*-dır. Öte yandan *beytullah*, *nakatullah* vb. gibi somut isnatlar ise izafeti teşrifidir.¹² Fakat Ehl-i Hadis'e göre kelam böyle değildir; zira onlara göre onun Allah'a nisbeti mecazen değil, hakikaten'dir.¹³

Tüm bunlardan sonra tarafların bu algı farkları, konuya ilişkin anlayış farklılaşmasını sonuç vermiş görünüyor.

Bişr b. Velîd'in sorgusunda dikkat çeken bir diğer konu ise yaratılmış Kur'ân iddiası karşısında, onun yaratılmamış olduğunu söylemek yerine, *Kur'ân'ın yaratıcı olmadığı* şeklinde şekillenmiş söylemidir. Her ne kadar metnin siyak ve sibakından halife ile çelişmekten kaçınmak amaçlı bir retoriğin sonucu, böyle bir *çıkış yolu* tercih edilmiş gibi görünürse de literatürde bu yorumu sahiplenen başka âlimler de görülmüştür. Konuya ilişkin literatürde nadir karşılaşılsa bile; bu yorum Şii söylemde Cafer-i Sadık ve Hişam b. Hakem'e mihne öncesi bir zaman diliminde sorulan soru kalıbına benzerlik gösteren tarafı vardır. Buna göre İmam Cafer'e '*Kur'ân halik midir yoksa mahlûk mudur?*' şeklinde bir soru yöneltilmiştir. O'nun bu soruya cevabı '*o ne halik ne de mahlûktur o sadece kelâmullahtır*' şeklindedir.¹⁴

¹⁰ Ebu Saîd Osman Dârimî, *Reddu'l-İmâm ed-Dârimî Osman b. Saîd Alâ Bişr el-Merisî el-Anîd* (thk. Muhammed Hâmid el-Fakî) (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1358), 107.

¹¹ Darimî muhalif kanadın Allah'ı, Allah'ın fiillerinden ayırdıkları yönüyle eleştirir. Bu ayırım esma ve sıfatının Allah'ın gayrı olduğu anlayışının bir devamı niteliğinde ona yansımış görünüyor. Bkz. Dârimî, *Reddu'l-İmâm ed-Dârimî Osman b. Saîd Alâ Bişr el-Merisî el-Anîd*, 106, vd.

¹² Ebu'l-İz, İbn Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed ed-Dımaşkî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye* (thk. Ahmed Muhammed Şâkir) (Riyad: Mektebetu melik Fahd el vataniye, 1418), 129.

¹³ Dârimî, *Reddu'l-İmâm ed-Dârimî Osman b. Saîd Alâ Bişr el-Merisî el-Anîd*, 10. ; Ebu Saîd Osman Dârimî, *er-Raddu alâ'l-Cehmiyye*, (thk. Bedr b. Abdillâh el-Bedr) (Kuveyt: Dâru's-Selefiyye, 1985), 159-166.

¹⁴ Ebu'l Hasan Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne* (thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd), Cilt 2. 2 cilt. (Kahire: Dâru'l Ensar, 1977), 95. ; Ebu'l-Hasen Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-*

Şii ekole mensup olup, mihne öncesi dönemde konuya ilişkin söylem geliştirenlerden nadir âlimlerden biri de Hişam b. Hakem'dir. Eş'arî'nin kaydına göre Hişam b. Hakem *Kur'ân'ın ne halik ne de mahlûk olmadığını söyler*.¹⁵ Hişam b. Hakem'den yapılan diğer bazı nakillere göre; *'Kur'ân, ne yaratıcı ne de yaratılmıştır. Onun için(O'na) mahlûk denilemeyeceği gibi gayr-i mahlûk da denilemez. Çünkü o bir sıfattır; sıfat ise vasıflanamaz'* demektedir.¹⁶ Pezdevi'nin ona nispet ettiği bir görüşe göre ise Hişam: *'Allah'ın Kelâmı vardır fakat onun yaratılıp yaratılmadığına ilişkin bir şey söyleyemem'* şeklindedir.¹⁷ Ona nispet edilen bu görüşü Şehristânî'de aktarmıştır.¹⁸

Öte yandan bu soru kalıbının Hıristiyan gelenekte *önce söz vardı* doktrini ile bağlantılı olarak yorumu tabi tutulabilecek bir tarafı vardır.¹⁹ Diğer yandan İslam literatüründe ise bu anlayışın izdüşümü olabilecek kavram *"İnnemâ emruhu izâ erâde şey'en en yekûle lehu kun fe yekûn."*²⁰ ayeti bağlamında bir anlama kavuşur. İslam geleneğinde *yaratıcı söz* kavramsallaştırması ile tartışmaya konu edilmemiş olsa da *kun* emri, Allah'ın evreni yaratmasında anahtar bir kavram olarak görülmüştür.²¹ Kur'ân'ın da evrenin yaratılmasına ilişkin *ol* kavramına aşırı vurgusu²² bu algının yerleşmesinde etkili olmuştur. Bu kavram Eş'arî tarafından²³ ve daha geç dönemlerde Şa'ranî tarafından bu anahtar önemi üzerinden ele alınmıştır.²⁴ Allah'ın iradesinin eşya üzerindeki tecellisini formüle eden *'kun'* emri, gelenekte irade sıfatının dışı vurum biçimi olarak görülmüştür.²⁵

Musallîn,(thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Cilt 1. 2 cilt. (Beyrut: Mektebetu'n Nahdatu'l Mısriye, 2000), 109.

¹⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l İslâmiyyîn*, Cilt 1. 2 cilt., 109.

¹⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l İslâmiyyîn*, Cilt 1. 2 cilt., 109.

¹⁷ Ebu Yusr Muhammed Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, Çeviri. Şerafettin Gölcük (İstanbul: Kayihan Yayınevi, 1980), 78.

¹⁸ Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth, *Dinler Mezhepler Tarihi "el-Milel ve'n-Nihal"*, Çeviri. Muharrem Tan (İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006), 169.

¹⁹ *Kelâmullah* kavramının vahiy kavramıyla olan ilişkisinin tespiti, Hristiyan teolojisinde tartışmaya dâhil edilmiş felsefi bir kavram olan *logos* kavramı ile *kelâmullah* ilişkisine değinilmiş olmasından dolayıdır. Bkz. Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 1976), 63.

²⁰ Yasin 38/82.

²¹ Ebu'l-Hasan Abdülaziz b. Yahya b. Abdülaziz b. Müslim b. Meymûn Kinânî, *el-Hayde ve'l-i'tizâr fi'r-reddi alâ men kâle bi halkı'l-Kur'ân* (thk. Ali b. Muhammed b. Nâsir el-Fakîhî) (Medine: Mektebetu'l Camiatu'l İslamiye, tarih yok), 38-42.

²² A'raf 7/54.

²³ Ebu'l-Hasen Eş'arî, *Kitâbü'l-Lum'a fi'r-reddi alâ Ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*(nşr. Hammûde Zeki Gurâbe) (Kahire: Şeriketi Mısır Matbaatu Sehime Mısriye 1955), 33, 34.

²⁴ Abdulvehhab Eş-Şa'rani, *Muhtasaru'l İtikad lil İmam Beyhaki* (thk. Yusuf Ramazan el Kûd) (Kahire: Daretü'l Karaz, 2008), 216, 217.

²⁵ Eş'arî, *Kitâbü'l-Lum'a fi'r-reddi alâ Ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 33.

İslam geleneğinde tartışıldığına çok da alışık olmadığımız 'kun' emrine ilişkin olarak; Kinânî'nin; *kendisi yaratılmamış fakat yaratan ilahi kelâm dediği* görülür.²⁶ Bu kullanımlar, İslam geleneği açısından istisnai kullanımlar olarak görülebilir. Bu istisnai yaklaşımın Merisî'nin itirazına uğradığı da ifade edilmelidir.

Felsefi bir sorgulama konusu olan Allah hakkında *şey* denilip denilmeyeceği tartışmasına da Bısr'ın sorgusunda konunun gereği olarak girilmiştir. İslam Akâid ekolleri arasında ihtilafli bir konu olan Allah için *şey* denilip denilmeyeceği teknik bir teolojik konu olarak²⁷ değil, fakat geleneksel dilin gereği olarak sorgulanan kişi tarafından dile getirildiği için sorguya konu edilmiştir. *Allah her şeyin yaratıcısıdır* konseptine uygun olarak, peki! Kur'ân bu şeylerden biri midir (?) şekliyle kullanılan ifadenin berraklaştırılması umulmuştur. Bısr ise üçüncü şikkî mümkün olmayan bu soru karşısında aslında yaratıcı değildir diyerek evet mahlûktur demiş olmaktadır. Fakat sorgulayan irade bu cevapla yetinmeyerek ve onun net bir cevap vermesini ister. Bısr'ın bu durum karşısındaki tutumu ise bundan daha fazlasını söyleyemeyeceği şeklindeki suskunluktur ki bu tavır vakıfîyenin tutumudur. *Mantığa razı olmamak olarak da formüle edebileceğimiz bu tavır; rasyonel olarak konuya dair alternatif bir dil geliştirilememiş olmasına karşın, geleneksel alışkanlıkta ısrar etmek ve dogmaya boyun eğmek olarak ifade edilebilir.*

Bısr'ın bu tutumunu; alışık olmadığı bir söyleme karşı duyulan tedirginlik olarak yorumlamak da mümkündür. Fakat bu çalışmada tutumunun ardındaki psiko-sosyal sebeplere girilmeyecek dolayısıyla bu konuya yer verilmeyecektir.

"*Allahu haliku kulli şey'in ve huve ala kulli şey'in vekil*"²⁸ ayetine dayalı olarak *Allah'ın her şeyin yaratıcısı* olduğu dolayısıyla da Kur'ân'ın da bu şeylere dâhil olduğu varsayımı Kelâmî polemiklere konu edilmiş, Halku'l-Kur'ân bağlamında tartışılmak istenmiştir.²⁹ Ebu'l İz, Mu'tezile'nin insan fiillerini bu ayetin kapsamından çıkarmasına karşın, onların Kur'ân'ı bu ayet dışında değerlendirenleri eleştirilmelerini garipser. Mu'tezile'yi konuya ilişkin çelişkili tutumları sebebiyle eleştirir.³⁰ Kaldı ki Kur'an'ın bu ayetin sınırları dışına çıkarılmasının

²⁶ Kinânî, *el-Hayde ve'l-i'tizâr fi'r-reddi alâ men kâle bi halkı'l-Kur'ân*, 38-42.

²⁷ İslam geleneğinde Allah için 'şey' demenin imkânı gibi madum (yok) için şey denilip denilmeyeceği felsefi sorgulamalara konu olmuştur. Bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, Çeviri. Ömer Türker, Cilt 1. 3 cilt.(İstanbul: Türkiye Yazma eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 546-566.

²⁸ Zümer 39/ 62.

²⁹ Kinânî, *el-Hayde ve'l-i'tizâr fi'r-reddi alâ men kâle bi halkı'l-Kur'ân*, 33,34-43,44.

³⁰ Ebu'l-İz, *Şerhu'l-Akâdeti't-Tahâviyye*, 131,132.

ona göre haklı gerekçeleri de vardır. Zira Araf suresi 54. Ayete dayalı olarak O, *halk* ve *el-emr* kavramlarını birbirinden ayırmıştır.³¹

Mihne süreci arifesinde Bısr el-Merisî ile Abdulaziz el-Kinanî arasındaki Halku'l- Kur'ân konulu tartışmada da bu bağlam dikkatlere sunularak, Kur'ân için 'şey' denilip denilemeyeceği Kinanî'ye Bısr tarafından sorulur. Sorudaki vurgu *Allah'ın hiçbir yönden yaratılmışlara benzemeyeceği*, dolayısıyla ona *şeyiyet* izafe edildiği takdirde yaratılmışlara benzetilmiş olacağı temeline dayanır. Öte yandan; 'şey' olanların (eşya) Allah tarafından yaratılmışlığına dikkat çekilerek; buradan Kur'ân'ın yaratılmışlığına kapı aralanmak istenir.³² Kinanî ise Allah'ın Kur'ân'da kendisine nefis nispet ettiğini³³ ifade ederek '*her nefis ölümü tadıcıdır*'³⁴ ayeti çerçevesinde *nasıl ki Allah için ölüm nispeti düşünülmez ve nasıl ki onun nefsi ölümden münezzehtir ise, kelâmı da yaratılmış şeylerden olmaktan münezzehtir* şeklinde bir analogi ile sorunu aşma çabası göstermiştir.³⁵

İbn Hanbel, '*...ela lehu'l- halku ve'l- emr...*'³⁶ ayetinden istidlal ile Allah'ın her şeyi yarattığı, bu *herşeyin* içinde Kur'ân'ın da olduğu yönündeki anlayışa muhalefetle; kutsal metinde kendine yer bulan bu pasajdan hareketle Kur'ân'a bir başka kategori tahsis eder. Buna göre; evrende sadece *Allah* ve *mahlûkat* olmak üzere iki kategori değil, üç kategori vardır. Kur'ân kaynaklı bu üçüncü kategori '*el emr*' dir. O, bu algısıyla tartışmaya kavramsal bir zenginlik sağlayarak, sorunu aşma yönünde önemli bir adım atmıştır. Buna göre; '*yaratma ve buyruk onundur...*' ayetinde kelâmullah, '*buyruk*' anlamıyla '*el emr*'in kapsamına dâhildir.³⁷ Gelenekte konuya ilişkin bu ayırım; başka âlimler tarafında da dikkatlere sunulmuştur.³⁸

Bısr' b. Velid'in sorusunda dikkat çeken bir diğer nokta da konuya ilişkin görüşlerini daha önce halifeye iletmiş yönündeki vurgusudur. Bu durumun Me'mun öncesi evrede ulema meclislerinde gündeme gelmiş bir konu olduğu varsayılsa bile, hicri 212 yılında halife Me'mun'un ilk kez *Halku'l-Kur'ân* görü-

³¹ "İnne rabbekumullahullezi halakas semavati vel arda fi sitteti eyyamin summesteva ael arşı, yuğşil leylen nehare yatlubuhu hasisen veş şemse vel kamere ven nucume musahharatin bi emrih, e la lehul halku vel emr, tebarekallahu rabbulalemin."

³² Kinanî, *el-Hayde ve'l-i'tizâr fi'r-reddi alâ men kâle bi halkı'l-Kur'ân*, 33, 34-43, 44.

³³ Âl-i İmrân 3/30, En'am 6/12, 45.

³⁴ Âl-i İmrân 3/185.

³⁵ Kinanî, *el-Hayde ve'l-i'tizâr fi'r-reddi alâ men kâle bi halkı'l-Kur'ân*, 53, 54.

³⁶ A'raf 7/54.

³⁷ İbn Hanbel, *er-Redd ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenadika*, 106, 107.

³⁸ Muhammed Abdullah el Dîneverî İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz (thk. Muhammed Zahid El Kevseri)* (Kahire: El Mektebetu el Ezheriye li't Turas, 2001), 43; Kinanî, *el-Hayde ve'l-i'tizâr fi'r-reddi alâ men kâle bi halkı'l-Kur'ân*, 37. ; Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, 63,64.

şünü ortaya attığı da konuya ilişkin literatüre yansımış bir konudur.³⁹ Buna göre; Bişr'in konuya ilişkin asıl vurgusu mihne öncesi(212-218) bu dönemde kendi görüşlerini halifeye aktardığı şeklinde anlaşılmaya daha müsaittir. Halife ise cevabi mektubunda onun bu iddiasını onaylamamış görünüyor.⁴⁰ Öte yandan mihne öncesi ulemanın entelektüel çabalarının sonucu olarak da konu tartışılmıştır. Konunun kökenine ilişkin olarak yapılan spekülasyonlar bir yana⁴¹ Ebu Hanife'nin konuya ilişkin elimizdeki metinleri⁴² ve Kinânî-Bişr el Merisi tartışmasının hülasası olan *el-Hayde*⁴³ zamanın yok edici etkilerini aşarak günümüze ulaşabilmiştir. Bu iki metnin mihne öncesine ait oluşları, mihne öncesinde konu sosyal alanda yaygın bir tartışma alanı olmamasına karşın; Halku'l-Kur'ân konusunda entelektüel tartışmaların yapıldığını da ima eder.⁴⁴ İbn Hanbel, Ebu Hanife'nin değilse bile onun akımının konuya ilişkin eğilimlerini Cehmî ekol ile ilişkilendirerek analiz etme yoluna gider.⁴⁵ Bu durum çalışmamız açısından bir mahzur oluşturmaz. Zira çalışmamız açısından önemli nokta; tartışmaya ilham veren şeyin ne olduğu değil, konunun entelektüel bazda olsa bile, tartışılıp tartışılmadığıdır. Reyçi Hanefî ekolün bu tartışmayı kimden ilham aldığı çalışmamız açısından sınırlı bir önemi olması sebebi ile konuya ilişkin polemiklere burada yer verilmeyecektir.

³⁹ Ebu'l-Fida İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Çeviri. Mehmet Keskin, Cilt 10. 15 cilt.(İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994), 451.

⁴⁰ Taberî, *Tarîhu'l-Ümem ve'l-Mülük*, 1826,1827.

⁴¹ Gelenekte Cehm b. Safvan ve Ca'd b. Dirhem'in de konuya ilişkin görüşleri olduğu varsayılmıştır. Bu varsayım ve iddialar bu iki âlimin de eserleri günümüze ulaşmadığı için bir iddia olmaktan öteye geçemez. Cehm'e dair en ileri söylem ise Mu'tezilî âlim Hayyat'ın, *el-İntisar* adlı eserinde aktarılır. Burada; Hayyat, Cehm'in Kur'ân'ın yaratıldığı anlayışında olduğunu detay vermeden kayıt eder. Bkz. Ebu'l-Hüseyn Hayyat, *el-İntisar* (thk. Nyberg H.S) (Beyrut: Evraku Şarkiya, 1993), 126. ; . Malatî de, Cehm'in bu yönde bir anlayışı olduğunu kaydeder. Bkz. Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed Malâtî, *et-Tenbîh ve'r-redd 'alâ ehli'l- ehvâ ve'l-bid'a*, ed. Zâhidu'l-Kevserî (Mektebetu'l ezheriye lit'turas, 2007), 113-115. ; Fakat elimizde konuyu spesifik olarak çalışmış ve eserleri elimizde olan âlimler de vardır. İspatı mümkün olmayan spekülasyonları bir yana bırakarak elimize ulaşmış eserler üzerinden okumalar yapmak bizim için daha rasyonel bir zemindir.

⁴² Nu'man b. Sabit Ebu Hanife, *el Fıkhü'l ekber* (Haydarabad: Meclisu'd Dairetu Me'arif el Osmaniye, 1979); Nu'man b. Sabit Ebu Hanife, *Vasiyyetu'l imam Ebu Hanifeti'n Numan* (thk. Ebi Mu'az Muhammed b. Abdu'l Hay U'veyne) (Beyrut: Dar İbn Hazm, 1997).

⁴³ Kinânî, *el-Hayde ve'l-i'tizâr fi'r-reddi alâ men kâle bi halkı'l-Kur'ân*,

⁴⁴ Ebu Hanife, *el Fıkhü'l ekber* (Haydarabad: Meclisu'd Dairetu Me'arif el Osmaniye, 1979); Ebu Hanife, *Vasiyyetu'l imam Ebu Hanifeti'n Numan* (thk. Ebi Mu'az Muhammed b. Abdu'l Hay U'veyne) (Beyrut: Dar İbn Hazm, 1997). ; Kinânî, *el-Hayde ve'l-i'tizâr fi'r-reddi alâ men kâle bi halkı'l-Kur'ân*,

⁴⁵ Ahmed b.Hanbel, *er-Redd ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenadika*, (thk.Sabrî İbn Salame) (Riyad: Daru Subât, 2003), 97.

Bişr b. Velîd'in sorgusunun sonunda İshak b. İbrahim; Allah'ın yaratılmışlardan hiçbir biçimde benzemediği şeklindeki tevhid ilkesini güçlü bir biçimde öne çıkarmış ve Kur'an'ın yaratılmışlığına gerekçe olarak göstermiştir. Burada *taaddüdü kudemanın* tevhid ilkesini tehdit ettiği vurgusunun öne çıkarıldığı söylenebilir. Metinden anlaşıldığı kadarıyla Bişr b. Velid de onun bu endişesini paylaşır.

Buna göre; tartışma tarafların (ehl-i hadis ve Mu'tezile) tanrı tasavvuruna dayanır. Mu'tezile, tevhid ilkesi gereği temelde Allah'a sıfat isnadının yapılamayacağı anlayışındadır.⁴⁶ Mu'tezilî, bilgin Ebu'l-Huzeyl 'O ilim ile âlimdir ve ilim O dur. O kudret ile kâdirdir ve kudret O dur...'⁴⁷ şeklinde bir yoruma gider. Muhatapları ise Kur'an'daki kullanımları gerekçe göstererek, Allah'ın kendisine *irade, kudret, ilim basar* ve *semi* vb. nitelikleri nispet ettiğine dikkat çekerler. Gelenekçe *sıfat* olarak formüle edilen ve Allah'a nispet edilen niteliklerin döneme ilişkin tartışmanın merkezi ögesi halinde sunumu en azından şekilsel olarak sorunlu bir algıdır. Zira sorgu metinlerine sıfatlara ilişkin bir ima ya da bir işaret yoktur. Öte yandan; mihne özelinde tartışmanın taraflarından biri olarak Mu'tezile, sıfatları *taaddüdü kudemayı* sonuç vereceği endişesi ile sıfatları kabul etmezken, Ehl-i hadîs de Allah'ın kendine belirli nitelikler nispet etmesini kabul etmelerine karşın bunların '*sıfat*' olarak isimlendirilmesine karşıdır. Buna göre; tartışmanın her iki tarafının da kullanmadığı bir kavramın tartışmayı analizde kullanılması tartışmaya ilişkin dışardan yapılmış bir okumanın doğurduğu bir başka sorun alanıdır. Öte yandan; *Halku'l-Kur'an* tartışmasının, tarafların tanrı tasavvurlarının bir uzanımı olduğu, tartışmanın da Allah'a nisbet edilen nitelikler ile ilgili olduğu da söylenebilir. Fakat her iki ekol de sıfat kavramına mesafeli ve kavramı kullanmak konusunda da isteksizdir. Zira rivayet ehli olarak görülen ekol açısından Allah'ın *kelâmı, görmesi, işitmesi* ile ilgili konuşulabilir fakat Allah'ın *kelâm sıfatı basar sıfatı, semi sıfatı* ya da *kudret sıfatı* vb. ile ilgili konuşulamaz. Çünkü onlar; Kur'an'da Allah'ın kendisine nispet etmediği bir şeyi onun hakkında kullanmayı doğru bulmazlar. Allah kendisi hakkında '*le-*

⁴⁶ 'Zâtın nitelendirilmesi ve tevhidin korunması. Şüphe yok ki kendimize ve etrafımızı saran kâinata hâkim olan ve tapınılmaya müstahak bulunan yaratıcının bilinmesi, bunun için de bazı sıfatlarla nitelendirilmesi gerekir. O, zâtına nisbet edilecek bu sıfatları sonradan kazanmış olamaz; çünkü bu takdirde yetkinlik ifade eden sıfatlara sahip olmadan önce onlardan yoksun olmak gibi bir eksikliğe, ayrıca sonradan bazı özelliklere kavuşmak suretiyle de değişikliğe mâruz kalmış olur. Şu halde söz konusu sıfatların da zât gibi kadîm olması gerekir. Bu durumda ise kadîmler çoğalacağı için (taaddüd-i kudemâ) tevhid prensibi zedelenmiş olabilir.' Bkz. Bekir Topaloğlu, "Allah", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/allah#1> Erişim Tarihi: 20.10.2019.

⁴⁷ Hayyat, *el-İntisar*, 75.

*hu'l-esmau'l-husna*⁴⁸ ifadesini kullandığı için, onlar *esmau'l-husna*yı kullanıp, *sıfat* kavramını kullanmadığı için bu kavramı kullanmaktan kaçınırlar.⁴⁹ İbn Hazm bu ekolün marjinal bir kanadının müntesibi⁵⁰ olarak; *Allah'a sıfat nispet etmek abestir* şekliyle bu ekolün anlayışını özetler.⁵¹

Görüldüğü kadarıyla; *kelimetullah* bağlamında sürdürülen *spekülasyonlar* aslında *sıfatlar* konusunda tarafların tutumlarının bir sonucudur şeklindeki söylem, konuya ilişkin geç dönem geriye dönük okumaların sonucu oluşmuş bir analizdir. Buna göre; konuya ilişkin tespit doğru olsa da tarafların mihne döneminde '*sıfat*' kavramının kendisine mesafeli oluşları, böyle bir formülasyona temkinli yaklaşmayı gerektirir. Fakat *Allah'a nispet edilen nitelikler konusunda lafızcı ve tevlicî yaklaşım farklılığı Halku'l-Kur'ân tartışmasında toplumsal kampları oluşturmuştur. Mihne de bu iki akımın çatışmasının bir sonucudur* denilebilir. Yine buna bağlı olarak; *Halku'l-Kur'ân* sorunu; Allah'a nispet edilen niteliklerin ne ifade ettiği yolundaki tartışmaların bir türevi olarak ortaya çıkmıştır da denilebilir.

Tüm bunlardan sonra farklı ekollerin konuya yaklaşımlarının doğurduğu sorunlar; taraflara birbirini dinleme ve anlamalarına olanak tanımamış⁵² ve sorun siyasal bir had bildirmeye karşılık gelen mihneye dönüştürülmüştür.

Öte yandan; Darimî'ye gelindiğinde ise onun isim ve sıfatı aynılaştırarak sıfat realitesine de öğretisinde yer verdiği görülür.⁵³ O, muhaliflerinin *esmau'l-husna*'nın *müstear* ve *mahlûk* olduğu iddialarını ise tartışır.⁵⁴

Çahız Mu'tezilî ekolün bir mensubu olarak; rivayet ehlinin müstakil bir *Halku'l-Kur'ân* tartışması yapmak yerine; bu tartışmayı Allah'ın ilminin bir parçası olarak ele almak konusundaki ısrarına dikkat çekerek; tartışmanın kökenine ilişkin rivayet ehlinin kanaatini dışa vurur. Bu tespite göre de *tartışmanın kaynağı Allah'a nisbet edilen niteliklerdir*. Zira o, Ehl-i hadis'in *Allah'ın kelâmının*

⁴⁸ Tâhâ 20/8.

⁴⁹ Ahmed Emin, *Duha'l İslam* (Kahire: Hindavi, 2012), 708,709.

⁵⁰ Modern çalışmalarda *tekstualist* olarak sınıflandırılan Zahiri ekol, Havarizmi tarafından Davut bin Ali el İsfehani ekolü Ehlihadis içerisinde yer almıştır. Bkz. Muhammed b. Ahmed b.Yusuf Havarizmi, *Mefâtihu'l-ulûm*(*thk. İbrahim el Ebyarî*) (Beyrut: Daru'l Kitabu'l Arabiy, 1989), 46.

⁵¹ Ignace Goldziher, *Zâhirîler: Sistem ve Tarihleri*, Çeviri. Cihad Tunç (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982), 118,119.

⁵² Kinânî, *el-Hayde ve'l-i'tizâr fi'r-reddi alâ men kâle bi halkı'l-Kur'ân*, 34.

⁵³ Dârimî, *Reddu'l-İmâm ed-Dârimî* Osman b. Saûd Alâ Bişr el-Merisî el-Anîd, 7-13.

⁵⁴ Dârimî, *Reddu'l-İmâm ed-Dârimî* Osman b. Saûd Alâ Bişr el-Merisî el-Anîd, 7- 13.

hükümü Allah'ın ilminin hükümü gibidir iddiasında olduklarını aktarır.⁵⁵ Darimî, rivayet ehlinin bir temsilcisi olarak konuyu ele alırken; bu yüzden önce *Allah'ın ilmi, ilme konu olan şey var edilmeden önceyi kapsar* anlayışı çerçevesinde, Kur'ân'dan örnekler sunar. Onun bu ele alıştaki amacı: Allah'ın ilminin bir sonucu olarak Kur'ân'ın ezeli olduğunu ispattır. Dramî'nin bu çabası eserine de net bir biçimde yansımıştır.⁵⁶ Bu anlayışa paralel olarak Eş'arî de konuya ilişkin akıl yürütmelerini Allah'ın ilim sıfatının ispatı üzerine kurar.⁵⁷ Buna karşı Mu'tezile ise nesh teorisinden hareketle Allah bir ayetinin bir başka ayet ile değiştirebilir, bu anlayışın izdüşümü olarak; Kur'ân'ın yerine bir başkasını getirebilir diyerek, neshin felsefesine dikkat çeker.⁵⁸ Fakat Allah'ın ilminde değişiklik olamaz, Allah ilmini bir başkası ile değiştiremez anlayışı ile Allah'ın *kelâmının hükümü Allah'ın ilminin hüküm gibidir* anlayışına muhalefet eder.⁵⁹

İslam kelâm geleneğinin mihne sonrası döneminde konunun Allah'ın ilim ve kelâm sıfatları bahsinde tartışılmış olması, geleneğin konuya yaklaşımını ifade eden bir başka argümandır.⁶⁰ Bu sebeple gelenekte Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığına dair yapılan tartışmalardan önce, Allah'ın ilim ve kelâm sıfatının ne olduğu; Kur'ân'ın Allah kelâmı oluşuyla neyin kastedildiği tartışmalarının yapıldığı görülür.⁶¹ Eş'arî; *Lum'a* adlı eserinde ise Kur'ân'ın yaratılmamış ve ezeli olduğunu irade sıfatı çerçevesinde ele alarak bu genel yaklaşımdan kısmen farklılaşır.⁶²

3.2. Ali b. Mukâtil' in Sorgulanma Tutanaklarının Analizi

Ali b. Ebi Mukâtil'in sorgusunda dikkat çekici nokta onun Kur'ân hakkında Allah Kelâmıdır demekle yetinmesidir. Diğer yandan o da Bişr gibi o da görüşlerini daha önce halife ile paylaştığını ifade etmiştir. Sorgusu kaydedilenlerin tümünün ittifak ettiği tutum konu hakkında konuşmaktan imtina etmeleri ve *vakfiye* tavrı sergilemeleridir denilebilir. İbn Hacer'den vakfiye akımı mensuplarına ilişkin olarak aktarılan; *'onlara Kur'ân hakkında sorulduğunda susar ve*

⁵⁵ Ebu Osman Amr b. Bahr Cahız, *Resailu'l Cahız* (thk. Abdüsselam, Muhammed Harun), Cilt 3. 4 cilt. (Beyrut: Daru'l Ceyl, 1991), 294- 295.

⁵⁶ Dârimî, *er-Raddu alâ'l-Cehmiyye*, 110-131.

⁵⁷ Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, 2: 144-159.

⁵⁸ Bakara 2/106 ; Nahl 16/101.

⁵⁹ Cahız, *Resailu'l Cahız*, Cilt 3. 4 cilt., 294, 295.

⁶⁰ Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, 2: 145-147.

⁶¹ Dârimî, *Reddu'l-İmâm ed-Dârimî Osman b. Saûd Alâ Bişr el-Merisî el-Anîd*, 111.

⁶² Eş'arî, *Kitâbü'l-Lum'a fi'r-reddi alâ Ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 33-46.

bu konuda susmayı ise ayıplar' şeklindedir.⁶³ Buna göre; bu grup, tartışmanın bir tarafı olmaktansa, olmamayı tercih eder. Bu yönüyle onların sorgulamada konuya ilişkin olarak konuşmakta isteksizlikleri, dini yaklaşımları ile ilişkili bir konudur demek olasıdır. Dini bir yaklaşım olarak bu akımın temsilcileri: *Kur'ân'ın kendisine ilişkin söyledikleri ile yetinir, fazlasını söylemeye ise cür'et etmezler*. Sorgulamada belirgin bir biçimde bu tutuma sadakat gösteren bir ulema sınıfı görülür. İbn Hanbel de bundan müstesna değildir.

Ali b. Ebi Mukatil'in sorgusunda bize göre önemli olan bir başka nokta ise *'fakat halife bizden bu konu hakkında bundan başka bir şeyi söylememizi emreder ise ona itaat ederiz'* şeklindeki beyanıdır. Bu beyan Halku'l-Kur'ân öğretisi açısından sınırlı bir anlam ifade etse de iktidar ulema ilişkisi bağlamında çok daha fazlasını işaret eder.

İbn Ebi Mukatil'in bu beyanı, İslam geleneğinde ulemanın bir kısmının halife algısı hakkında bir kanaat verecek niteliktedir. Bu ifşaat; halifenin din hakkında emir ve yasaklar koyma hakkı olduğu kanaatinin ulemanın hiç değilse bir kısmı tarafından paylaşıldığına delalet eder. Buna göre; ulemanın hiç değilse bir kısmının, halifeye din hakkında tasarrufta bulunma yetkisi verdiği; bu ifadeler üzerinden görülebilir. Siyasî iradenin din üzerinde hegemonyasını onaylayan bu ifadeler, öte yandan mihenin uzandığı dinî alanı tasvir etmesi açısından da onun beyanı oldukça önemlidir. Siyasal iktidar karşısında ulemanın iktidara yol açan, onayan tutumu ise bu örnek üzerinden net bir biçimde görülür.

Oysa İslam Kelâmı açısından peygamber bile din hakkında tasarruf sahibi değildir. Zira O, gelenek açısından *sahibu Şeri'a*'dır. *Sahibu din olan ise yalnızca Allah'tır*. Ulemeden bazısının halifenin yetki alanına açtığı dinî alan, dinin sıhhati açısından oldukça tehlikeli bir noktayı işaret eder.

İslam geleneğinde halife; *dinin üzerinde bir tasarrufa sahip değildir, fakat onun devletin başı olarak dinin hizmetinde olduğu varsayılarak dinin koruyucusu olması umulmuştur /öngörülmüştür*.⁶⁴ En azından İslam siyaset teorisinin halifeye biçtiği görev tanımı bu yöndedir.⁶⁵ Fakat teorinin sınırlarını çokça zorlayan uygulamalara da rastlanmıştır.

⁶³ Hayri Kırbaoğlu, "Allah'ın Kelâmı Olması Açısından Kur'an'ın Mâhiyetiyle İlgili İhtilaflar ve İbn Kudâme el-Makdisî'nin Kitabü'l-Burhan fî Beyâni Hakikati'l-Kur'ân'ı." Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 28/1 (1987): 427-444.

⁶⁴ Ebu Hamid el Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd ve Maahu es'Sedâd fi'l İrşad* (thk. Mustafa Abdu'l Cevad İmran) (Beirut: Daru'l Besair, 2008), 506.

⁶⁵ Osman Abdullah Muhammed Habub, *El İmametu'l uzma* (Mektebtu'r Ruşd, 2012), 68-76.

3.3. 3Ebu Hasan Ziyâl'in Sorgulanma Tutanaklarının Analizi

Eldeki veriler çerçevesinde Zeyyâl'in sorgusuna ilişkin bir şey söylemek mümkün görünmüyor. Zira Taberî ona ilişkin olarak isim açmış fakat sorgu metnini aktarmamıştır. Sadece onun da Ali b. Ebi Mukatil'in cevapları gibi cevaplar verdiği, cevaplarının da kaydedildiği söylenmiş, detay verilmemiştir.

3.4. Ebu Hasan Ziyâdî'nin Sorgulanma Tutanakları

Ebu Hasan Ziyâdî'ye gelince; sorguyu yapan bürokratin yaratıcı olan Allah ile yaratılan şeylerin benzeşmezliği yönündeki girişi; Kur'ân'ın ezeliği öğretisinin taaddüdü kudemâyı sonuç vereceği bunun da tevhid ilkesi için tehlike içerdiği vurgusu yapılmıştır.

Ebu Hasan Ziyâdî'nin Halku'l-Kur'ân'a ilişkin söyleminin otantik yanının sınırlı olmasına karşın onun din-siyaset ilişkisine ilişkin, oldukça önemli söylemlerinin kaydedildiği söylenebilir. O bu metinde hilafet kurumunun dinî bir kurum olarak algılanmasının gerekçelerini sayar. Kurumun gelenekte dini bir imaja kavuşmasının nedenlerine ilişkin ipuçları verir. Şüphe yok ki kendisi de bu anlayışı paylaşanlardan biridir. Bu yaklaşım onun ifadelerinden sezinlenir. Onun bu sorgudaki önemi siyasî iktidarın temsilcisi olan halifeye yüklediği anlamı sorgusunda dillendiren bir başka âlim olmasıdır. Onun konuya ilişkin bu kanaati, geleneğin halifeye ilişkin anlayışını bir bütün olarak doğaldır ki ifade etmez. Fakat elimizdeki beş sorgunun ikisinde bu yönde bir bildirim olması istatistiksel olsa bile yeterince endişe vericidir. Halifenin din üzerinde tasarruf yetkisi olduğu iması uyandıran bu ifadelerden sonra, halife(iktidar)nin dinde tasarruf etme hakkı olduğu varsayımının sanıldığı kadar da romantik bir kurgu olmadığını düşünmek gerekmiştir. Bu düşünceye sahip alt tabakadan insanlar olabildiği gibi ulema tabakasından da temsilcilerinin bulunması dinin doğasının karşı karşıya bulunduğu tehlikeyi ifade açısından dehşet uyandırıcıdır. Ebu Hasan Ziyâdî: "... Emîrû'l-mü'minîn ise imamımızdır. Onun sayesinde bütün ilimleri işittik. O bizim işitmediğimiz şeyleri işitmiş, bilmediğimiz şeyleri öğrenmiştir. Allah onu bizim işlerimiz için görevlendirmiştir. Haccımızı, namazımızı onun önderliğinde/imamlığında yerine getiririz. Malımızın zekâtını ona öderiz. Cihada onunla çıkarız. Onu her şeyde imam görürüz. Bize emretmişse emrine, yasaklamışsa yasağına uyarız, davet ederse davetine icabet ederiz" ifadeleri ile ulemanın iktidara bi'atının ve ona itaatinin bir sınırı olmadığı kanısı uyandırmıştır. Ulemanın çekince koymadığı bu koşulsuz itaat sonucunda, iktidarın itaat talebi doğaldır ki çok daha güçlü olacak, itaatsizliklere karşı ise çok daha otoriter bir tutum sergileyecektir.

Buna göre; mihnede şiddetin artan oranı üzerinde Ebu Hasan Ziyâdî ve Ali b. Ebi Mukatil gibi âlimlerin tutumlarının pozitif etkisi olduğunu söylemek olgu tarihçiliği açısından romantik bir yorum olmayacaktır. Zira Ziyadî'nin yaptığı vurgu, yalın hali ile dinî metinlerden çıkarılabilecek olan şeyin Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğu şeklinde iken, şayet halife daha fazlasını söyler ve beni bir İslam inananı olarak onu kabul etmeye çağırırsa bunu dinimin bir gereği olarak kabul eder ve ona uyarım şeklinde okunabilir. Gelenekte halifeye tanınan bu yetki alanı, din açısından öğretinin siyasî krizlere niçin ve nasıl konu edildiğine işaret eder.

Ziyâdî'nin bu açılımı sonrasında ise doğal bir tepki ve tutumundaki sadakati görmek üzere sorgu bürokratu; madem onu her konuda imam olarak görürsün bu görüş halifenin görüşüdür; o halde ona itaat et anlamına gelen bir ifadedir. Bu kez de onun görüşü olması başka, bana bu görüşe uymamı emretmesi başka şeydir şeklinde zihinsel bir ayrıma gittiği görülür. Dikkat çekilen bu ayırım, sorgulanmayı bekleyen başkaları tarafından da dikkat çekici bulunmuş olacak ki gelenekte hakkında farklı düşüncelerin bulunduğu fakat tarafların birbirlerine zorlamada bulunmadığı bir örnek ile bu argüman güçlendirilmiştir.

Ziyâdî tartışmasının sonunda şayet halife kendisine bir şeyi emreder ise ona itaat edeceğini ifade eder. Onun bu tutumu; iktidarın din üzerindeki egemenliğini nasıl tarihi kökenlerine ilişkin ipuçları verirken, ulemanın din siyaset arasındaki ilişkide nerede durduğuna dair de ipuçları verir.

3.5. Ahmed b. Hanbel' in Sorgulanma Tutanaklarının Analizi

İbn Hanbel'in sorgu metninde dikkat çekici olan nokta, onun sorguya muhatap diğer âlimlerden farklı bir şey söylemediğidir. O da Kur'ân konusunda kelâmullah olduğunu söylemekle yetinir. Onun bu tavrı, benzer söylemi ve tavrı gösterenler hakkında ifade edildiği üzere İbn Hanbel'in de vakıfiye tutumunun bir temsilcisi olduğu görüntüsü verir. Onun, Allah'a nisbet edilen şeyler konusunda söz açıldığında da aynı tavrını sürdürdüğü görülür. '*Leyse ke mislihi şey...*' ayeti ile ilgi olarak *Allah'ın göz ile gördüğü kulak ile işittiği* şeklindeki yorumun tecsim ifade ettiği ise muhtemelen bu anlayışın dönemdeki yaygınlığı sebebiyle dikkat çekmemiştir.

Bu sorguda ilginç olan bir nokta felsefe ile bu akım temsilcilerinin mesafesini de ortaya koyacak niteliktedir. *Allah'ın yarattıklarından hiçbir şeyin, hiçbir açıdan O'na (Allah) benzemediğini, ifade ederlerken aynı anda onun kulakla duyar göz ile görür* diyecek kadar bir tutarsızlık içinde bulunulabilmiştir. İbnü'l-Bekkâ el-Asgar söz konusu bu ayetten hareketle Allah'ın kendisi hakkında *kulak ile işitici, göz ile görücüdür* dediğini ifade etmiştir.

İshak b. İbrahim: “*Semî ve Basîr’in mânâsı nedir?*”

Ahmed b. Hanbel: “*Allah, kendisini nitelediği gibidir.*” demiştir.

İshak b. İbrahim: “*Mânâsı nedir?*”

Ahmed b. Hanbel: “*Bilmiyorum. O kendisini vasfettiği gibidir.*”

İbn Hanbel’in tavrı *bila keyf* doktrini çerçevesinde yorumlanacak bir tavrıdır. Gelenekte İmam Malik’e nispet edilen bir yaklaşımda ‘*el istiva ma’lum, keyfiyetuhu meçhul ve kabuluhu vacib sualun anha bida’* şeklindedir.⁶⁶ Buna göre; Kur’ân’ın sustuğu bir konuda bu tutumu benimseyen birinin konuşması, onun dînî yaklaşımı çerçevesinde muhtemel görülmez. Literatürde Malik’in bu sorular karşısındaki tavrı *bila keyf* doktrini olarak yer alır.⁶⁷ Bu tutumun mihne öncesi bir dönemde Ebu Hanife tarafından da bu ifade Allah’a nisbet edilen niteliklere ilişkin benimsenen bir görüştür.⁶⁸ Ebu Hanife Konuya ilişkin bir metni şöyle dir: “Allah’ın Kur’ân’da zikrettiği gibi eli, yüzü ve nefsi vardır. Allah’ın Kur’ân’da zikrettiği gibi el, yüz ve nefis gibi şeyler, *bila keyf* sıfatlardır. Bunlar için, O’nun eli, kudreti veya nimetidir denilemez. Zira bu takdirde sıfat iptal edilmiş olur. [...]. O’nun elinin, *bila keyf* bir sıfat olması gibi, gazabı ve rızası da *bila keyf* sıfatlarından iki sıfattır.”⁶⁹

Eş’arî de çok daha geç bir dönemde *bila keyf* öğretisinin bir temsilcisi olduğunu ifade eden metinler bırakır.⁷⁰ Darimî’de Allah’a nispet edilen nitelikler konusunda sözü edilen bu klasik Ehl-i hadîs tavrını sürdürenlerdendir.⁷¹ Öte yandan Mutezili âlim Cahız Allah’ın hiçbir yönden yaratılmışlara benzemeyeceğini ifade ederken, *bilakeyf* olarak ifade edilen anlayışı ise eleştirir.⁷²

İbn Hanbel’in bu tutumu Allah’a isnat edilen şeylerin yorumu gerektirmeyen haberler olduğu şeklinde bir anlama da karşılık gelir. İbn Küllab; *el ve yüz* gibi Allah’a isnat edilen şeylerin *haber olarak değerlendirip, yorumlanmaması*

⁶⁶ Dârimî, *er-Raddu alâ’l-Cehmiyye*, 56. ; Tacüddin Sübkî, *es-Seyfü’l-Meşhûr fî Şerhi Akideti Ebu Mansur(Thk. Mustafa Saim Yeprem)*, Çeviri Mustafa Saim Yeprem (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 23.; *İstivaya* ilişkin aynı ekolün mensubu Rebi’atu’r Rey’e sorulduğunda o da aynı cevabı vermiş olduğunu Koçyiğit Zehebi’den aktarır. Bkz. Talat Koçyiğit, *Kelamcılarla Hadisciler Arasındaki Münakaşalar* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1984), 142, 143.

⁶⁷ Koçyiğit, *Kelamcılarla Hadisciler Arasındaki Münakaşalar*, 136.

⁶⁸ Ebu Hanife, *el Fıkhü’l ekber*, 3.

⁶⁹ Ebu Hanife, *el Fıkhü’l ekber*, 3.

⁷⁰ Eş’arî’nin konuya ilişkin tartışması için bkz. Eş’arî, *el-İbâne ‘an usûli’l-diyâne*, 2: 124-140.

⁷¹ Dârimî, *er-Raddu alâ’l-Cehmiyye*, 174, 175.

⁷² Cahız, *Resailü’l Cahız*, 4: 5-16.

gerektiğini dile getirir.⁷³ Abdulaziz el-Kinanî de İbn Küllab öncesi bir dönemde *el-Hayde* adlı eserinde Allah'a isnat edilen niteliklere ilişkin dikkat çekici bir biçimde bu ifadelerin *haber olduğu* vurgusu yapar.⁷⁴ Onun bu kanaati öyle görünüyor ki Allah'ın bu niteliklere ilişkin Kur'ân'da haber vermesine dayanır. Zira erken dönem Ehl-i hadîs'i olarak değerlendirilebilecek ulemanın bu konuda yoruma gitmeden metinde olanı olduğu hali ile kabul etmek şeklindeki tutumu; bir bütün olarak bu kavramları haber olarak anlamaları ile yorumlanabilecek bir tutumdur. Ehl-i hadîs'in bu tutumuna karşı Mu'tezile tevhid ilkesi çerçevesinde berraklaştırdığı tanrı tasavvuru sebebi ile Allah'a nispet edilen nitelikler hakkında konuyu haber olarak ele almayı, tevil yolunu tercih etmiş görünüyor.

Tüm bunlara karşın Me'mun mihnesindeki sorgulama metnine yansıdığı kadarı ile İbn Hanbel'in söylemi bir muhalefeti üretme ve bu muhalefeti bir başka düzeye taşıma imkânından yoksun görünüyor. Gelenekte ona atfedilen görüş ve söylemler hiç değilse Me'mun mihnesinin dağarcığında kendine yer bulamaz. Kaldı ki kendisinden önce sorgulananların geliştirdikleri argümanlar daha zengin atıfları içerisinde bulundukları, İbn Hanbel'in söylemi onların söylemlerinin sadece bir kısmını içerir. Buna rağmen onun bu metnin bizde bıraktığı izlenim mihne sonrasında İbn Hanbel'in kazandığı parlak karizma ile uyumlu bir metin olmadığıdır. Bu durum *olan ile toplumsal muhayyilede var edilen arasındaki uçuruma* dikkat çeker. Onun mihnedeki tavrı riddede ilk halife Ebu Bekir'in tavrı kadar değerli bulunmuş ve bu algı literatüre de yansımıştır.⁷⁵

İbnu'l Bekka el-Ekber Kur'ân'ın mec'ul ve muhdes olduğu yönündeki ifadeleri de sorgulama metnine yansımıştır. İshak b. İbrahim halifenin *mec'ul* ile *mahlûk* arasında kurduğu eş anlamlılık ilişkisi, sebebi ile sorguda da bu ilişkiye dikkat çeker. Fakat o, sözlük anlamı itibarıyla *mec'ul* kavramına *mahlûk* anlamı vermesine rağmen; peki *mec'ul olan Kur'ân mahlûk mudur* (?) sorusuyla karşılaştığında bunu söyleyemeyeceğini ifade eder. Zira Kur'ân kendisi hakkında *mec'ul* derken *mahlûk* demez. Dolayısıyla da kendisi de bunu söyleyemeyeceğini ifade eder. Bu tutum tam bir vakıfiye tavrıdır. Bu akımın mensupları mantığın gereklerini dini dogmaları sebebi ile söyleyemeyerek bu tutumu belirginleştirir.

Kur'an hakkında sorgulanan âlimlerin kullanmamasına karşın halifenin Kur'ân metinlerine atıf yaparak *ca'ale* ile *haleka* kavramlarını aynı anlamda kullanması sebebiyle dönemde kavramların eş anlamlı müşterek lafız olduğu var-

⁷³ Eş'arî, *Makâlâtü'l İslâmiyyîn*, Cilt 1. 2 cilt., 266.

⁷⁴ Kinânî, *el-Hayde ve'l-i'tizâr fi'r-reddi alâ men kâle bi halkı'l-Kur'ân*, 43-48.

⁷⁵ Ebu Abdillâh Suud b. Fenîsan, *Âsâru'l Hanâbile fi Ulumi'l Kur'ân* (Riyad 1409), 8.

sayılmıştır denilebilir. Fakat daha sonra İbn Hanbel *er-Reddu ala'l-Cehmîye ve'z-Zenadika* kavramların birbiri yerine kullanıldığı ve kullanılmadığı durumların neler olduğunu konuya ilişkin ayetler eşliğinde uzun uzadıya tartışır.⁷⁶ Tâhavî şerhinde Ebu'l İz, *ca'ale* kavramının *haleka* anlamında kullanıldığı durumların fiilin tek meful aldığı durumlar olduğu, iki tümleç aldığı durumlarda ise *halaka* anlamına gelmediğini ifade eder. Konuya ilişkin iddiasına Kur'ân'dan de deliller getirir.⁷⁷

Bu sorgulamalarda dikkat çekici olan; sorgulamaları kayıtlara geçmiş bütün âlimlerin, büyük çoğunluğunun Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğu vurgusundaki ısrarı ve mantığın onları başka şey söylemeye zorlandığı durumlarda ise daha ileri bir söylem geliştirmek konusundaki isteksizlikleridir. Bu dogmatik saplantı ve psikolojik bariyer önemli oranda onların dindarlık anlayışları ve dinî metinlere yaklaşım tarzlarının ürünü olmalıdır. Mahlûk ve mec'ul arasında kurulmuş ilişkide bu durum bariz bir biçimde öne çıkmıştır. Zihinsel olarak kavramların birbiri yerine kullanılabilceği kanaatindeki âlimlerin bunu Kur'ân hakkında kullanamıyor oluşları onları dini anlayışlarının ile izah edilebilecek bir konudur.

Tarafların anlayış farkı Mu'tezile'nin; *Kur'ân, önce olmayan sonra var olmuş olan bir muhdestir* anlayışına karşın, muhaliflerinin; *Allah'ın ilminin bir sonucu olan Kur'ân'ın, O'nun muhdes olmayan kelâmı*⁷⁸ olarak kabul etmeleridir. Kadı Abdulcabbar; Mu'tezilî ekolün Kur'ân'a ilişkin görüşünü '*Kur'ân; Allah'ın muhdes ve mahlûk olan kelâmı ve vahyidir*' şeklinde formüle ederek⁷⁹ muhdes kavramına mihne sonrası bir dönemde dikkat çeker.

Bu sorgulamaları tamamlandıktan sonra sorgu kayıtları halifeye ulaştırılır. Halife onların sorgu kayıtları üzerinde yaptığı yorumları ve bir sonraki basamakta yapması gerekenleri içeren bir mektubu vekili İshak b. İbrahim'e gönderir.

4. SONUÇ

İslam Tarihinin önemli bir kırılma noktasını işaret eden mihne dönemi, din-siyaset arasındaki çarpık ilişkinin dışavurumu açısından önemli olduğu gibi, mihne öncesi evrede İslam geleneğinde tartışılma imkânı bulamamış teolo-

⁷⁶ İbn Hanbel, *er-Redd ale'l-Cehmîyye ve'z-Zenadika*, 100, vd.

⁷⁷ Ebu'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 134,135

⁷⁸ İcî, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, 293-296.

⁷⁹ Kâdî, *Şerh'ul-Usulî'l-Hamse*, 528.

jik bir sorun olan Halku'l- Kur'ân'ın yoğun olarak tartışılmaya başlanmasına imkân hazırlayan bir dönem olmuştur. Bu yönüyle mihnenin siyasi bir amacı olduğu gibi, bir de teolojik konusu vardır. Bu teolojik konu, *Kur'ân'ın yaratılmışlığı* doktrindir. İslam geleneği bu teolojik gerilimi, Ehl-i Hadis ve Mutezile üzerinden okuma eğiliminde olmuştur. Biz de bu çalışmamızda geleneğin bu algısına sadakat göstererek mihne sorgulamaları sırasındaki ifadeleri bu iki ekolün anlayışlarına atıflarla analiz etme gayreti güttük.

Okumalarımızda; sorguya alınan ulemanın tümünün Kur'ân'ın Allah kelamı olduğu konusunda ittifak halinde oldukları gözlemlenmiştir. Bundan daha öte bir söylem geliştirmek konusunda ise isteksiz oldukları, onların sorgu metinlerinin bizde uyandırdığı kanaatlerdendir. Bizim onların bu isteksizliklerine ilişkin yorumumuz ise onların dini metinlere yaklaşım konusundaki yöntemleri ile bağlantılı olmuştur. Vakıfiye olarak ifade edilen bu tutum, erken dönem ulemanın yaygın tavrıdır. Sorguya alınan ulemayı baz alarak ifade edecek olursak; ulemanın felsefi metinlere mesafeleri varsayılandan daha fazladır. Dolayısıyla da onların dini endişeler ile rasyonel aklın verilerine razı olmadıkları görülmüştür.

Bu sorgulamaların Halku'l- Kur'ân konusunda sağladığı verilerin yanı sıra, bazı beyanlarında ise din-siyaset arasındaki çarpık ilişkiye dair kullandıkları ifadeler, mihnelerin neden İslam siyaset tarihinin bir rutini olduğuna ilişkin ipuçları içerir. Bu âlimlerin bazılarının halifeye yükledikleri anlam halifelerin bu tür müdahalelerini meşrulaştıran bir zemin sağladığı da görülmüştür.

5. KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel. er-Redd ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenadika, (thk.Sabrî İbn Salame). Riyad: Daru Subât, 2003.
- Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr. Resailu'l Cahız (thk.Abdüsselam, Muhammed Harun). 4 cilt. Beyrut: Daru'l Ceyl, 1991.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. Şerhu'l-mevâkif. Çeviren Ömer Türker. 3 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cüşemî, Ebu Sa'd Muhassin b. Muhammed. Tahkiku'l ûkûl Tashihu'l Usul (thk. Abdus'selam Abbas el Vecih). Sen'a: Daru'l Kutubu'l Vataniye, 2002.
- Dârimî, Ebu Saîd Osman. er-Raddu alâ'l-Cehmiyye, (thk. Bedr b. Abdillâh el-Bedr). Kuveyt: Dâru's- Selefiye, 1985.
- . Reddu'l-İmâm ed-Dârimî Osman b. Saîd Alâ Bişr el-Merisî el-Anîd (thk. Muhammed Hâmid el-Fakî). Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1358.

- Ebu Hanife, Nu'man b. Sabit. el Fıkhu'l ekber. Haydarabad: Meclisu'd Dairetu Me'arif el Osmaniye, 1979.
- . Vasiyyetu'l imam Ebu Hanifeti'n Numan (thk. Ebi Mu'az Muhammed b. Abdu'l Hay U'veyne). Beyrut: Dar İbn Hazm, 1997.
- Ebu'l-İz, İbn Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed ed-Dımaşkı. Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye (thk. Ahmed Muhammed Şâkir). Riyad: Mektebetu melik Fahd el vataniye , 1418.
- Emin, Ahmed. Duha'l İslam . Kahire: Hindavi, 2012.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. Kitâbü'l-Lum'a fi'r-reddi alâ Ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a (nşr. Hammûde Zeki Gurâbe). Kahire: Şeriketi Mısır Matbaatu Sehime Mısıriye , 1955.
- . el-İbâne 'an usûlî'd-diyâne (thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd). 2 cilt. Kahire: Dâru'l Ensar, 1977.
- . Makâlâtu'l İslâmiyyîn (thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid). 2 cilt. Beyrut: Mektebetü'n Nahdatu'l Mısıriye, 2000.
- Fenîsan, Ebu Abdillâh Suud b. Âsâru'l Hanâbile fi Ulumi'l Kur'ân. Riyad , 1409.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. el-İktisâd fi'l-İtikâd ve Maahu es-Sedâd fi'l İrşad (Thk. Mustafa Abdu'l Cevad İmran). Beyrut: Daru'l Besair, 2008.
- Goldziher, Ignace. Zâhirîler: Sistem ve Tarihleri. Çeviren Cihad Tunç. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.
- Havarizmi, Muhammed b. Ahmed b.Yusuf. Mefâtihu'l-ulûm(thk. İbrahim el Ebyarî). Beyrut: Daru'l Kitabu'l Arabiy, 1989.
- Hayyat, Ebu'l-Hüseyin. el-İntisar (thk. Nyberg H.S). Beyrut: Evraku Şarkiya, 1993.
- İbn Hazm, el Endülüsî. el -Fasl (Dinler ve Mezhepler Tarihi). Çeviren Halil İbrahim Bulut . 3 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida. el-Bidâye ve'n-Nihâye. Çeviren Mehmet Keskin. 15 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994.
- İbn Kuteybe, Muhammed Abdullah el Dîneverî. el-İhtilâf fi'l-lafz (thk. Muhammed Zahid El Kevseri). Kahire: El Mektebetu el Ezheriye li't Turas, 2001.
- İcî, Adududdin. el-Mevâkif fi İlmî'l-Kelâm. Beyrut: Âlemu'l-Kutub , 2005.
- Kâdî, Abdulcebâr b. Ahmed el-Hemedânî. , Şerh'ul-Usuli'l-Hamse, (thk. Abdülkerîm Osmân). Kahire: Mektebetü Vahbe, 1965.
- Kinânî, Ebu'l-Hasan Abdülaziz b. Yahya b. Abdülaziz b. Müslim b. Meymûn. el-Hayde ve'l-i'tizâr fi'r-reddi alâ men kâle bi halkı'l-Kur'ân (thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakîhî). Medine: Mektebetu'l Camiatu'l İslamiye, tarih yok.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. "Allah'ın Kelamı Olması Açısından Kur'an'ın Mâhiyetiyle İlgili İhtilaflar ve İbn Kudâme el-Makdisî'nin Kitabü'l-Burhan fi Beyâni Hakikati'l-Kur'ân'ı." Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 28, no. 1 (1987): 427-444.
- Koçyiğit, Talat. Kelamcılarla Hadisciler Arasındaki Münakaşalar. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1984.

- Malâtî, Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed. et-Tenbîh ve'r-redd 'alâ ehli'l- ehvâ ve'l-bid'a (thk.Zâhidu el--Kevserî). Düzenleyen Zâhidu'l-Kevserî. Mektebetu'l ezheriye lit'turas, 2007.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasan, Muhammed b. Habîb. el-Ahkâmu's-Sultâniyye (thk.Ahmed Câd). Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006.
- Osman Abdullah Muhammed Habub. El İmametü'l uzma. Mektebtu'r Ruşd, 2012.
- Pezdevi, Ebu Yusr Muhammed. Ehl-i Sünnet Akaidi. Çeviren Şerafettin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1980.
- Sübki, Tacüddin. es-Seyfü'l-Meşhûr fî Şerhi Akideti Ebi Mansur(Thk.Mustafa Saim Yeprem). Çeviren Mustafa Saim Yeprem. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Şa'rani, Abdulvehhab. Muhtasarü'l İtikad lil İmam Beyhaki (thk. Yusuf Ramazan el Kûd). Kahire: Daretü'l Karaz, 2008.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim, Ebu'l-Feth. Dinler Mezhepler Tarihi "el-Milel ve'n-Nihal". Çeviren Muharrem Tan. İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006.
- Taberî, Ebû Ca'fer İbn Cerîr. Tarîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk (thk. Ebû Suhayb el-Kermî). Riyad: Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, tarih yok.