

**ASHÂBU'L-HADÎS'İN DIŞLAYICI SÖYLEMİNİN SOMUTLAŞTIĞI
KAVRAMLAR VE ANALİZİ: 3./9. ASIR REDDİYE LİTERATÜRÜ
ÖRNEĞİ**

Concepts and Analysis of Aşhâb al-Ḥadîth's Exclusionary Discourse: The
Example of 3rd/9th Century Refutation Literature

BÜŞRA YURTALAN

Arş. Gör. Giresun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kalam ve İslam Mezhepleri
Tarihi Anabilim Dalı, Giresun, Türkiye

Research Assistant, Giresun University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Kalam and History of
Islamic Sects, Giresun, Turkey

busra.yurtalan@giresun.edu.tr
orcid.org/0000-0001-7936-1877

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü /Article Types: Research Article

Geliş Tarihi /Received: 02 Şubat 2022

Kabul Tarihi/Accepted: 24 Mayıs 2022

Yayın Tarihi/Published: 30 Haziran 2022

Doi: <https://doi.org/10.14395/hid.1052474>

ATIF/CITE AS:

Yurtalan, Büşra, "Ashâbu'l-Hadîs'in Dışlayıcı Söyleminin Somutlaştığı Kavramlar ve Analizi: 3./9.
Asır Reddiye Literatürü Örneği", Hitit İlahiyat Dergisi, (Haziran/June 2022) 21/1, 717-748

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,

Çorum, Turkey. All rights reserved.

Concepts and Analysis of Aşhāb al-Ḥadīth's Exclusionary Discourse: The Example of 3rd/9th Century Refutation Literature

Abstract

Different forms of religious understanding and different religious discourses have emerged in the history of Islamic thought. Religious discourses have sometimes become a claim to truth and salvation and have turned into a discourse that excludes other groups. Exclusive discourse not only prevents the expression and development of thought but also harms the fundamental rights and freedoms of individuals. The problem of exclusion within the religion cannot be attributed to one single sect. At the same time, discourse is shaped according to context and interlocutor relations in a historical period. For this reason, the exclusionary discourse within religion should be dealt with by limiting it in terms of history and relationality. One of the main differentiations in Islamic thought has been manifested in the form of *ra'y* and *āthār/ḥadīth* traditions. Aşhāb al-ḥadīth, who opposed *ra'y* in the early period, also took a stand against theoretical theology when the systematic theology began to be built.

This article deals with the conceptual framework of the exclusionary discourse in the refutation/*raddiyya* literature written in the 3rd/9th century by Aşhāb al-ḥadīth, which is known for its opposition to *ra'y* and *kalām*. The article aims to identify the concepts embodied in the exclusionary discourse of Aşhāb al-ḥadīth and to clarify the place and meaning of these concepts in the discourse. Through conceptual analysis, it is aimed to reveal the nature of the boundaries drawn by Aşhāb al-ḥadīth against its opponents. In this way, it will also be possible to obtain clues about the thought codes of Aşhāb al-ḥadīth. The main sources of this study include the refutations of Aḥmad ibn Ḥanbal, Bukhārī (d. 256/870), Ibn Kutayba (d. 276/889), and Abū Saʿīd ʿUthmān al-Dārimī (d. 280/894). The exclusionary concepts determined in the refutation texts are categorized under two headings as religious-sectarian level and descriptive level. The way in which each of the exclusionary concepts is associated with their addressees has been discussed in terms of the subject in which the concept is used, its grounds, and justifications. This research is expected to make a modest contribution to understanding and solving the problem of exclusion in Islamic thought.

Two points should be emphasized about the method of the article. One of them is that Aşhāb al-ḥadīth is considered as a mindset. Another is that the refutations as the main sources of this study have been handled as a part of the religious discourse of Aşhāb al-ḥadīth. Some of the prominent mentality

features of Aşhāb al-ḥadīth include traditionalism, literalism, and dogmatism. Aşhāb al-ḥadīth took the narrations as a basis and define the reason in religious matters as a perception tool within the limits of the narrations. It can be said that all these principles provide a basis for exclusionary discourse to a certain extent.

Exclusionary concepts at the religious-sectarian level are Jaḥmiyya, Qadariyya, Mu'aṭṭila, Zanādiqa, Majūsiyya, Mulhid, and Mushabbiha. The exclusionary concepts at the qualification level are bid'a, ra'y, qiyās, naẓar, hawā, zaygh, ḡalāla, kufr, and shirk. Jaḥmiyya and Qadariyya were used because of some opinions of the names they were associated with and because they were killed by the state. Mu'aṭṭila and Mushabbiha were also used in a critical way about the Mu'tazila's understanding of divine attributes with a claim saying that they could not properly recognize the God they believed in. The names of groups such as Zanādiqa, Majūsiyya, and Melāhida, with whom Mu'tazila struggled at the theological level, were used for Mu'tazila with the purpose to identify them as a non-religious group.

Ra'y, qiyās, and naẓar are positioned opposite the narration by Aşhāb al-ḥadīth and used in an exclusionary sense by being identified with hawā and zaygh. While these concepts point to methodological differences, bid'a, ḡalāla, kufr, and shirk have been exclusionary concepts in which the claim of ḥaqīqa and hidāya has come to the fore. It can be said that by reducing the ra'y, qiyās, and naẓar to hawā, Aşhāb al-ḥadīth tried to eliminate the possibility of producing rational knowledge in religious matters.

The existence of Aşhāb al-ḥadīth as a mentality/mindset today, the fact that there is a network of relations between the phenomenon of Salafism and Aşhāb al-ḥadīth in terms of intellectual principles, although it is not possible to talk about a common identity between them, and the existence of groups that refer to the accumulations of Aşhāb al-ḥadīth refers to the present aspect of the study to the extent of scientific, religious, legal, and social manifestations of exclusionary concepts.

Keywords: Kalām, Aşhāb al-ḥadīth, Exclusionary discourse, Aşhāb al-ra'y, Takfīr, Taḡlīl, Bid'a.

Ashâbu'l-Hadîs'in Dışlayıcı Söyleminin Somutlaştığı Kavramlar ve Analizi: 3./9. Asır Reddiye Literatürü Örneği*

Öz

İslam düşünce tarihinde, dini anlama ve yorumlama biçimlerinde farklılıklar tezahür etmiştir. Dinî söylemler kimi zaman hakikat ve kurtuluş iddiasıyla diğer gruplara karşı dışlayıcı söyleme dönüşmüştür. Düşüncenin ifade edilmesine ve gelişmesine engel olduğu gibi, bireylerin temel hak ve hürriyetlerine de zarar veren din içinde dışlayıcılık sorunu tek bir mezhebe mal edilemeyecek boyuta sahiptir. Bununla birlikte söylem, tarihsel bir zaman diliminde, bağlama ve muhataplık ilişkilerine göre şekillenmektedir. Bu nedenle, din içinde dışlayıcı söylemin, tarih ve ilişkisellik yönlerinden sınırlandırılarak ele alınması gerekmektedir. İslam düşüncesinde temel farklılaşmalardan birisi, re'y ve eser/hadis gelenekleri şeklinde tezahür etmiştir. Erken dönemde re'ye muhalefet eden Ashâbu'l-hadîs, sistematik kelâmın inşasıyla birlikte nazari kelâmın da karşısında tavır sergilemiştir.

Bu makalede, re'y ve kelâma karşı muhalefetiyle bilinen Ashâbu'l-hadîs'in 3./9. asırda telif ettiği reddiye türü eserlerdeki dışlayıcı söylemin kavramsal çerçevesi ele alınmıştır. Makalenin amacı, Ashâbu'l-hadîs'in dışlayıcı söyleminin somutlaştığı kavramları tespit etmek ve bu kavramların söylem içindeki yerini ve anlamını belirginleştirmektir. Kavramsal analiz yoluyla, Ashâbu'l-hadîs'in muhalifleriyle arasına çizdiği sınırların mahiyetini ortaya çıkarmak amaçlanmaktadır. Bu sayede, aynı zamanda Ashâbu'l-hadîs'in düşünce kodlarına dair ipuçları elde etme imkânı doğacaktır. Bu çalışmanın ana kaynakları arasında, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Buhârî (ö. 870/256) İbn Kuteybe (ö. 889/276) ve Ebû Saîd Osmân ed-Dârimî'nin (ö. 894/280) reddiye türü eserleri bulunmaktadır. İlgili reddiyelerde dışlayıcı söylemin somutlaştığı kavramlar, mezhebî-dinî ve niteleme düzeyinde olmak üzere iki başlık altında kategorize edilmiştir. Dışlayıcı kavramların her birinin muhataplarıyla ilişkilendirilme biçimi; kavramın kullanıldığı konu, dayanakları ve gerekçeleri gibi yönlerden ele alınmıştır. Bu araştırmanın İslam düşüncesindeki dışlayıcılık sorununun anlaşılması ve çözülmesine mütevazı bir katkı sağlaması umulmaktadır.

Makalenin yöntemiyle ilgili vurgulanması gereken iki husus bulunmaktadır. Bunlardan birisi, Ashâbu'l-hadîs'in bir zihniyet olarak; bir diğeri ise reddiye türü eserlerin Ashâbu'l-hadîs'in dinî söyleminin bir

* Bu makale, Prof. Dr. Mahmut Ay'ın danışmanlığında tamamlanan "Ashâbu'l-Hadîs'in Akaid Metinlerinde Dışlayıcı Söylem (3./9. Asır Reddiye Literatürü)" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Ankara Üniversitesi, Ankara, 2019).

parçası olarak ele alındığıdır. Ashâbu'l-hadîs'in öne çıkan zihniyet özellikleri arasında gelenekçilik, nakilcilik, literalizm ve dogmatizm bulunmaktadır. Ashâbu'l-hadîs, nakli esas almış ve dinî konularda aklı, âsârın sınırları içinde bir idrak vasıtası olarak değerlendirmiştir. Bütün bu esasların belli ölçüde dışlayıcı söyleme temel sağladığı söylenebilir.

Dinî-mezhebî düzeyde olan dışlayıcı kavramlar; Cehmiyye, Kaderiyye, Mu'attıla, Zenâdika, Mecûsiyye, Mülhid ve Müşebbihe'dir. Niteleme düzeyinde olan dışlayıcı kavramlar; bid'at, re'y, kıyas, nazar, hevâ, zeyğ, dalâlet, küfr ve şirk'tir. Cehmiyye ve Kaderiyye, nispet edildikleri isimlerin birtakım görüşleri ve devlet tarafından öldürülmeleri sebebiyle kullanılmıştır. Mu'attıla ve Müşebbihe isimlendirmeleri de Mu'tezile'nin ilâhî sıfatlar anlayışı hakkında, inandıkları Allah'ı hakkıyla tanıyamadıkları iddiasıyla tenkit edici şekilde kullanılmıştır. Mu'tezile'nin teolojik düzeyde mücadele ettiği Zenâdika, Mecûsiyye ve Melâhîde gibi grupların isimleri, Mu'tezile için kullanılarak din dışı gösterilmeye çalışılmıştır.

Re'y, kıyas ve nazar; Ashâbu'l-hadîs tarafından naklin karşısına konumlandırılmış ve hevâ ve zeyğ ile özdeşleştirilerek dışlayıcı anlamda kullanılmıştır. Bu kavramlar metodolojik farklılığa işaret ederken, bid'at, dalâlet, şirk ve küfr; hakikat ve hidayet iddiasının daha fazla ön plana çıktığı dışlayıcı kavramlar olmuştur. Ashâbu'l-hadîs'in re'y, kıyas ve nazarı, hevâya indirgeyerek aynı zamanda dinî konularda aklî bilgi üretmenin imkânını ortadan kaldırmaya çalıştığı söylenebilir.

Günümüzde, Ashâbu'l-hadîs'in bir zihniyet olarak varlığını koruması; aralarında bir özdeşlikten söz etmek mümkün olmasa da Selefilik olgusu ile Ashâbu'l-hadîs arasında düşünsel esasları bakımından bir ilişki ağı olması; Ashâbu'l-hadîs'in birikimlerini referans alan grupların hâlen varlığı gibi hususlar, dışlayıcı kavramların ilmî, dinî, hukukî ve sosyal tezahürleri ölçüsünde, çalışmanın bugüne dönük yönünü ifade etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Ashâbu'l-hadîs, Dışlayıcı Söylem, Ashâbu'r-re'y, Tekfîr, Tadrîl, Bid'at.

Giriş

Dini anlama, yorumlama ve yaşama çabası; bireyler, gruplar ve disiplinler bazında, birtakım farklı tutumların varlığını kaçınılmaz kılmaktadır. Farklılaşan tutumların ortaya koyduğu nazarî ve amelî çerçevelerden müteşekkil bu olguyu "din içinde/dinde çeşitlilik" olarak adlandırmak mümkündür.¹ Sosyal, siyasî, teolojik ve antropolojik arka planı olan din

¹ Bk. Mahmut Ay, "Temel Hak ve Hürriyetler Bağlamında Din-İçin-De Çoğulculuk", *Dini Düşüncede Sorunlar ve Yorumlar*, ed. Şaban Ali Düzgün - Tuğba Günel (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016), 108-114.

içinde çeşitlilik olgusu, farklı görüşlerin, teolojik tutarlılığı bakımından bilgi düzeyinde eleştirilmesine ve tartışılmasına imkân sağlamaktadır. Ancak dinî grup kimliği veya mensubiyet duygusunun, dinî grup ile grup dışı fertler arasında görünür veya görünmez, esnek ya da katı sınırlar çizmekte olduğu bilinmektedir. Kendisini hakikatin temsilcisi olarak konumlandırın mezhepler, muhatabıyla arasına düşünsel, itikadî, toplumsal ve politik sınırlar çizmekte ve bunlar muhatabıyla ilişkisinde belirleyici olmaktadır.² Bazen bu sınırlar, din içinde dışlayıcılığı doğuracak şekilde çizilmektedir. Düşünsel ve sosyo-politik birçok farklı unsurdan beslenen dışlayıcılığın, hem teorik/düşünsel/teolojik hem de pratik/amelî/sosyal tezahürleri bulunan bir problem olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Hakikat ve kurtuluş iddiasıyla bütünleşen, İslam düşüncesini körelten, bireylerin temel hak ve hürriyetlerine zarar veren dışlayıcı söylemin çözümlenmesi, düşüncenin ivme kazanmasına ve İslam toplumunun birtakım sorunlarını aşmasına katkı sağlayacaktır.

Dinî grupların kendi varlığını temellendirme veya durduğu yerin hakikate olan mesafesini tespitinde temel ölçünün önemi vurgulanmakta ve bunun genellikle diğer mezhepler veya gruplar olarak karşımıza çıktığı belirtilmektedir. Mezheplerin kendini tanımlarken belirleyici olan ölçü biriminin öteki olduğuna dair bu tespit, dışlayıcılık sorununu anlamlandırırken göz önünde tutulması gereken önemli bir husustur. Bu bakımdan din içinde dışlayıcılığın nasıl irdelenmesi gerektiği hakkında, *tekfir* ve *tadlilin*, olgusal gerçeklikleri ve kimlik-aidiyet unsurlarından bağımsız değerlendirilmemesi gerektiği vurgulanmaktadır.³ İslâm düşüncesi ve toplumundaki tahammülsüzlüğü ve çatışmayı önlemek, dışlayıcı söyleme kaynaklık eden unsurları tespit edebilmek için öncelikle tarihsel süreçte oluşan algılar ve birikimi bütün açıklığı ile ortaya çıkarmanın; mezhepsel ve teolojik yapılar ve söylemlerinin derinlikli bir şekilde çözümlenmesinin gerekliliği ifade edilmektedir.⁴ Bununla birlikte din içinde dışlayıcılığın, İslam düşünce geleneğinde tek bir ekole veya mezhebe mâl edilemeyecek bir boyuta sahip olduğunu, birçok disiplini ilgilendirdiğini ve bugüne kadar uzanan geniş bir zaman dilimini kapsadığını belirtmek gerekmektedir. Söylemin tarihsel bir zaman diliminde bağlama ve muhataplık ilişkilerine göre şekillenen yapısı da göz önünde bulundurulduğunda, işaret edilen hususlar, din içinde dışlayıcı söylemin tarihsel ve ilişkisel bakımdan belli sınırlandırmalar veya örneklemeler üzerinden tespit ve tahlil edilmesinin gerekliliğini ortaya koymaktadır.

² Mehmet Kalaycı, "Kutuplaşma, Konumlanma ve Ayrışma Zemini Olarak Mezheplerde Tekfir ve Tadlil Olgusu", *Hayatın Anlamı İman* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 190.

³ Kalaycı, "Mezheplerde Tekfir ve Tadlil Olgusu", 181, 203.

⁴ Mahmut Ay, "Dinsel/Mezhepsel ve Teolojik Yapıların Oluşturduğu Algılar ve İnsanın Doğal Yaratım Kapasitesi", *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi, 2016), 58-64.

Bu makalede dışlayıcı söylem, 3./9. asır reddiye eserleri kapsamında Ashâbu'l-hadîs örnekleme⁵ üzerinden kavramsal düzeyde çözümlenmeye çalışılacaktır. Makalenin amacı, Ashâbu'l-hadîs'in dışlayıcı söyleminin somutlaştığı ve bir tenkit aracına dönüştürerek kullandığı kavramları tespit etmek, bunların söylem içindeki yerini ve anlamını belirginleştirmektir.⁶ İslam düşüncesinin erken döneminden itibaren söz konusu dışlayıcı kavramlar üzerinden, “kutuplaşma zeminleri” ve “diyalektik gerilimler” ortaya çıkmıştır.⁷ Dolayısıyla kavramsal düzeyde yapılacak bu çözümlemeyle, Ashâbu'l-hadîs'in muhalifleriyle arasına çizdiği sınırların mahiyeti açığa çıkarılmaya çalışılacaktır. Bu sayede aynı zamanda Ashâbu'l-hadîs'in düşünce kodlarına dair ipuçları elde etme imkânı doğacaktır.

Tıpkı diğer ekoller gibi siyasî, itikadî ve fikhî cepheleri olan ve aynı zamanda “Ehl-i Sünnet-i Hâssa” olarak anılan Ashâbu'l-hadîs, “İslam'ın genel olarak Kitap, sünnet, sahâbe ve tâbiûnun sözlerinden hareketle anlaşılması gerektiğini; bunların dışında şahsî re'y ve aklî çıkarımların mecbur kalmadıkça kullanılmayacağını ilke olarak benimseyenlerin müşterek adı” olarak tanımlanmaktadır.⁸ Ashâbu'l-hadîs, kelâm geleneğini hem itikadî konulara dair görüşleri hem de nazarî kelâma yönelik muhalif ve eleştirel tutumları bakımından önemli ölçüde etkilemiş ve yönlendirmiştir.⁹

Ashâbu'l-hadîs'in dışlayıcı söylemini kavramsal düzeyde çözümlerken takip edilecek yöntemi belirginleştirmek üzere vurgulanması gereken iki

⁵ Bu sınırlandırmanın özgünlüğü, oldukça geniş bir tarihsel dönem ve çok çeşitli muhataplık ilişkileri içinden dışlayıcı söylemin çözümlenmesini mümkün kılacak çeşitli kriterler göz önünde bulundurularak tespit edilmiş olması yönüyledir. Araştırma, kelâm ilmi ve Ashâbu'l-hadîs'in birbirleriyle olan etkileşimleri ve ortaya çıkan literatürle ilişkili olarak 3./9. asırla; söylemi açığa çıkaran diyalektiğin daha görünür olduğu reddiye türü eserler ile sınırlandırılmıştır. Bunlar, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *er-Red 'ale'z-Zenâdka ve'l-Cehmiyye'si*, Buhârî'nin (ö. 256/870) *Halku ef'âlil-'ibâd ve'r-reddu 'ale'l-Cehmiyye ve Ashâbi't-Ta'til'i*, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *el-İhtilâf fi'l-Lafz ve'r-Red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe* ve *Te'vîlü muhtelifil-hadîs* adlı eserleri, Ebû Saîd Osmân ed-Dârimî'nin (ö. 280/894) *er-Red 'ale'l-Cehmiyye* adlı eseridir. “Ashâbu'l-hadîs” ile özellikle makalenin ikinci bölümünde bu isimler kastedilmiştir.

⁶ Ashâbu'l-hadîs'in muhataplarıyla ilişkisinde muhalefetin karşılıklı geliştiğini, zaman zaman dışlayıcılığın Ashâbu'l-hadîs'e yönelik olarak da *Haşviyye* gibi tenkit edici ifadelerle işletildiğini belirtmek gerekmektedir. Bk. Mehmet Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arkaplanı* (Ankara: OTTO, 2017), 27, 76.

⁷ Kalaycı, “Mezheplerde Tekfir ve Tadlil Olgusu”, 182; Hicri ilk üç asırda Ehl-i Hadîs'in müte-kellimlere yönelik kullandığı eleştirel isimler için bk. Ubeydullah Efe, “Ehl-i Hadîsin Akâid Literatüründe Eleştirel İsimlendirmeler Üzerine Bir Değerlendirme”, *Academic Knowledge* 4/1 (2021), 1-16.

⁸ Sönmez Kutlu, *Selefilik'in Fikri Arkaplanı İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* (Ankara: OTTO, 2016), 13.

⁹ M. Hayri Kırbasoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları* (Ankara: OTTO, 2017), 56; Kutlu, *Selefilik'in Fikri Arkaplanı*, 210, 211.

husus, Ashâbu'l-hadîs'in bir zihniyet olarak;¹⁰ kaleme aldıkları reddiyelerin ise dinî söylemlerinin bir parçası olarak değerlendirilmiştir. Ashâbu'l-hadîs'in bir zihniyet olarak değerlendirilmesi, bu çalışma açısından, dinî ve dışlayıcı söylemlerine zemin sağlayan referans çerçevesi olması bakımından önem kazanmaktadır.

Ashâbu'l-hadîs'in öne çıkan zihniyet özellikleri, zâhirî/literal bakış açısı,¹¹ somut düşünce; değişime ve farklılığa direnç; selevin ve geçmişin kutsanması; bulunmuş, formüle edilmiş ve muhafaza edilmesi gereken hakikat anlayışı; seçilmişlik fikri; Ehlü's-Sünne kavramı üzerinden hakikatin temsilcisi ve kurtuluşa layık olma iddiası şeklinde sıralanabilir.¹² Bu düşünsel çerçevede geliştirdiği metodolojik tutumu itibarıyla Ashâbu'l-hadîs, nakli esas almış¹³ ve dinî konularda aklı, âsârın sınırları içinde bir idrak vasıtasına indirgemıştır.¹⁴ Bütün bu esasların belli ölçüde dışlayıcı söyleme temel sağladığı söylenebilir.

Tıpkı felsefî, politik veya bilimsel öğretiler/doktrinler gibi dinî/mezhebî öğretiler de düşünsel temelde oluşturulmuş birer söylem türleri olarak değerlendirilmektedir.¹⁵ Her söylem, bir özne, alıcı ve konunun varlığını kapsamaktadır. Bununla birlikte söylem, yalnızca dil ile mümkün olup dil düzeneği ile bağlamın etkileşimi sonucu ortaya çıkmaktadır. Dışlayıcı söylemin analiziyle ilgili olarak da altı çizilmesi gereken *bağlam* ile kastedilen ise dilsel durumun yanı sıra iletişimin ortaya çıktığı koşul ve durumların tümüdür.¹⁶ Bağlam teorisine göre, dilsel bağlam, duygusal bağlam, durumsal bağlam ve kültürel bağlam olmak üzere dört temel kategoriden bahsedilmektedir.¹⁷ Yani metin söz konusu olduğunda, kendi içinde oluşturduğu kavramsal bağlam ve üretildiği koşullar olmak üzere iki önemli parametre bulunmaktadır. O hâlde söylemin temel bileşenlerini; söylemin

¹⁰ Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri* (Ankara: Otto, 2016), 30-35; Faruk Sancar, "Seleflik Bir Mezhep mi Yoksa Bir Düşünme Tarzı mı? Selevî Düşüncenin Şifrelerine Dair Bir Değerlendirme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/3 (2015), 22.

¹¹ Ashâbu'l-hadîs'in zâhirî bakış açısı ile Zâhirîliğin yöntemi arasındaki fark hakkında bk. Recep Önal, "İbn Hazm Teolojisinde Teşbih ve Tecsim İnanç: Müşebbihe ve Mücessime'ye Yönelik Teolojik Eleştiriler", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (2018), 916-920.

¹² "Gelenekçi-Muhafazakar" din söyleminin temel göstergeleri için bk. Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri*, 51-60.

¹³ Eserlerinde, gerektiğinde bid'at firkalara mensup olmakla itham edilmiş kimselerin rivayetlerine de yer vermiş olmaları, Ashâbu'l-hadîs'in nakli bilginin sınırlarında söz söyleme kaygılarıyla ilişkili olarak dikkat çekicidir. Bk. Rabia Zahide Temiz, "Mihne Sürecinde Bir Ehli Hadis, Muhammed bin İsmail el-Buhârî ve Halku E'âli'l-İbâd Adlı Eseri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (2015), 138.

¹⁴ İbrahim Aslan, "Mu'tezile Rasyonalizmi Üzerine", *İslami İlimler Dergisi* 12/2 (2017), 89, 90.

¹⁵ V. Doğan Günay, *Söylem Çözümlemesi* (İstanbul: PapatyaBilim, 2018), 53.

¹⁶ Günay, *Söylem Çözümlemesi*, 28, 41, 42.

¹⁷ Ahmet Muhtar Ömer, "Bağlam Teorisi", çev. Şahin Güven, *Bilimname* 1/20 (2011), 198-201.

sahibi, muhatabı, içeriği/konusu, dilsel/kavramsal bağlam ve dil-dışı bağlam/toplumsal uzam olarak sıralamak mümkündür.

Dil-dışı bağlamdan ayrı düşünülemediği anlaşılan dışlayıcı kavramları tespit etmenin değeri de söylemin yapısıyla ilişkilidir. Söylemlerin kendisi birer evren olup her biri, kendi anlam yapılarını ve iletişim sistemlerini kurmaktadırlar. Bu nedenle, kullanılan kavramlar, anlamını ve meşruiyetini, toplumun zihninde gerçeklik izlenimi yaratmasından almaktadır.¹⁸ Aynı zamanda söylem, sosyal nitelikli olduğu için onu oluşturan kelimeler ve anlamları, kelimelerin, nerede, kim tarafından ve kim için kullanıldığına bağlı olarak açıklanabilmektedir.¹⁹ Bu durumda, kelimelerin veya kavramların sözlük anlamlarından ziyade söylem içindeki anlamının ele alınması önem kazanmaktadır.

Ashâbu'l-hadis'in reddiye eserlerinde, diyalogun açığa çıkardığı dışlayıcı söylem, belli kavramlar üzerine yapılandırılmıştır. Bu kavramların büyük çoğunluğu, anlam değişmesine veya genişlemesine uğratarak tenkit edici bir şekilde kullanılmıştır. İnsanla birlikte varlık kazanan düşünme, dile döküldüğü takdirde başka insanları etkileyebilme potansiyeline sahip, kendi başına bir var olan hâline gelmektedir.²⁰ Bu potansiyel göz önünde bulundurulduğunda, dinî grupların düşünce dünyalarını ifade etme biçimleri ve kullandıkları kavramlar, dışlayıcılığı düşünsel düzeyden toplumsal tecride dönüştürücü etkisi bakımından da önem kazanmaktadır.²¹ İlgili eserlerde, hem niteleme düzeyinde hem de mezhebî ve dinî aidiyetler düzeyinde dışlayıcı kavramlar bulunması nedeniyle bu kavramların söylem içindeki yerleri ve anlamları, bu iki alt başlıkta incelenecektir.

Bu söylemin temel bileşenlerinden birincisi olan söylemin sahibi ve düşünme biçimi hakkında, Ashâbu'l-hadis'in zihniyet özellikleriyle ilgili yapılan değerlendirmeler fikir vermektedir. Bir diğeri ise 3./9. asırdaki muhataplar olup bunlar, Ashâbu'r-re'y, yani Mürciî ve Hanefî geleneğe

¹⁸ Berkan Güngör, "Söylem Yaklaşımı Üzerine Bir Kavram Çalışması ve Eleştirel Söylem Analizi", *Kritik İletişim Çalışmaları Dergisi* 2/2 (2020), 4.

¹⁹ Halil Çelik - Hilal Ekşi, "Söylem Analizi", *Eğitim Bilimleri Dergisi* 27/27 (2008), 105.

²⁰ Betül Çotuksöken, *Felsefi Söylem Nedir?* (İstanbul: Kalcı Yayınevi, 1994), 22.

²¹ Ashâbu'l-hadis'in reddiyelerinde bu potansiyel, dini dışlayıcılığı pratik alana taşıma çabasının varlığıyla birlikte daha da güçlenmektedir. Bu çabaya örnek olarak; muhataplarının, dinî ve ilmi yünden samimiyetleri, birikimleri ve ahlâki kişiliklerinin sorgulanması, arka-larında namaz kınamayacağı, şahitliklerinin kabul edilmeyeceği, onlarla evlenilmeyeceği, miraslarının helal olmayacağı, onlara selam verilmemesi ve birlikte oturulmaması gerektiği, hastalandıklarında ziyaretlerine gidilmeyeceği, tövbeye davet edilmeleri ve katledilmeleri gerektiğine dair ifadeler sıralanabilir. Bk. Büşra Yurtalan, *Ashâbu'l-Hadis'in Akaid Metinlerinde Dışlayıcı Söylem (3./9. Asır Reddiye Literatürü)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 199-221.

mensup isimler, Mu'tezile kelâmcıları ve Rafızîler'dir.²² Bu eserlerde, 2./8. asırda vefat etmiş olan Ebû Hanîfe, Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742 [?]) ve Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) zikredilmektedir. Yine erken dönemden Gaylân ed-Dımaşkî (ö. 120/738), Amr b. Ubeyd, Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702) ve Amr b. Fâ'id, kendilerinden hadis alınmayan Kaderîler olarak anılmaktadır.²³

Söz konusu reddiyeler belli konular etrafında şekillenmiştir. Bu doğrultuda, dışlayıcı söylemin üçüncü bileşeni olan içeriksel çerçeve, Allah'ın sıfatlarının nefyi, haberi sıfatların te'vili, rü'yetullahın reddi, halku'l-Kur'ân fikri, imanın mahiyeti ve cennet ve cehennemın ebedî olup olmadığı konularından oluşmaktadır. Toplumsal uzam hakkında ise 3./9. asrın bir yandan yoğun bir şekilde ilmî faaliyetlerin yürütüldüğü, bir yandan da siyasî anlaşmazlıkların ve çatışmaların yaşandığı hareketli bir dönem olduğuna işaret edilebilir. Abbasî Devleti'nin başkenti olan Bağdat, kültürel, etnik ve dinî açılarından kozmopolit bir ortama sahip olup bu durum, çok kültürlü bir yapıyı ve etkileşimi beslediği gibi diğer dinî ve sosyo-politik çekişmelere de ortam hazırlamıştır. Nitekim İbn Kuteybe, soru sorulduğunda yalan söyleyen, soru sorduğunda ise muhatabı sıkıntıya sokma gayesi taşıyan, bilinmez konulara dalıp çok ince sırları ortaya çıkarma ve geçmişi reddetme gibi eğilimleri olan insanların sayısının arttığı; dinin parçalanıp Müslümanların fırkalara ayrıldığı, grupların birbirlerine isimler takıp birbirlerini küfürle itham ettiği bir gerçekliği betimlemektedir.²⁴ 3./9. asra damgasını vuran olaylardan biri de Mihne'dir. Hiç şüphesiz bu süreç ve sürecin sonlandırılmasının ardından uygulanan siyasî tutumlar da dışlayıcı söylemi şekillendiren ve muhatapları belirleyen²⁵ unsurlardan olmuştur.

1. Mezhebî ve Dinî Aidiyetler Düzeyinde Dışlayıcı Söylem

Mezheplerin ve ekollerin kendi kimliklerini tanıtmak üzere kullandıkları veya diğer mezhep ve ekollerin onları nitelemek üzere kullandığı isimlerin bazıları hem mezheplerin kendileri tarafından hem de muhatapları tarafından genel kabul görmüştür. Bazen ise bir isme mensuplarının yüklediği anlam ile muhaliflerinin yüklediği anlam birbirinden farklı olmuş ya da isimler doğrudan karşı tarafı tenkit maksadı ile kullanılmış ve mensupları tarafından benimsenmemiştir. Bu durumda dinî grupların, kendilerini ve fikirlerini

²² Ebû Saïd Osmanın b. Saïd b. Hâlid ed-Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, thk. Ebu'l-Eşbâl Ahmed b. Salim el-Mısırî (Riyad: Dâru'l-Keyân, 2006), 39, 40.

²³ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, thk. Muhammed Muhyiddin el-Esfâr (Beyrut: Dâru'l-İslâmî, 1999), 56, 57.

²⁴ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 9, 10.

²⁵ Mu'tezilî âlimlerle birlikte Hanefî fakihlerin Mihne sürecindeki rolü hakkında bk. Mehmet Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefîler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2010), 101-130.

kabul ettirebilmek için diğer grupları olumsuz içeriğe sahip lakap ve isimlerle vasıflandırdıkları anlaşılmaktadır. Ashâbu'l-hadis de muhataplarını, onların kabul etmediği belli mezhebî ve dinî aidiyetler veya nitelemeler üzerinden tenkit etmiştir. Gruplar kendilerini isimlendirirken, övgü içeren isimler tercih ettikleri için, kullanılan ismin onlara dışarıdan verilmiş olması, mensupları tarafından manasının değiştirilerek kabul edilmesi ya da hiç kabul edilmemesi gibi durumlar, ismin niteleme anlamından ziyade, tenkit ve dışlama amacıyla kullanıldığını gösterebilmektedir.²⁶

1.1. Cehmiyye

Bir diğer adı Cebriyye olan Cehmiyye, Ca'd b. Dirhem'in görüşlerinden etkilendiği bilinen Cehm b. Safvân'a nispetle anılmaktadır. Ele alınan reddiyelerin pek çoğunun başlığında geçen Cehmiyye ismi, 3./9. asırda böyle bir ekol veya mezhebin olduğu ve bu eserlerin, doğrudan Cehmiyye'yi reddetmek üzere yazıldığı izlenimini vermektedir. Eser içeriğine bakıldığında ise İbn Hanbel, Cehmiyye olarak nitelendirdiği kimselerin, birçok insanı dalâlete sürüklediğini; bazı cahil insanların, Cehmiyye'nin Allah'ı yüceltiklerini sandıklarını aslında onların sözlerinin Allah'a iftira olduğunu ve bu sözlerle küfr ve dalâlete düştüğünü bilmediklerini ifade etmektedir.²⁷ Buhârî, Hz. Peygamber'e atfedilen "Ümmetimin münafıklarının çoğunluğu Kur'ân okuyucularıdır." rivayetinin, Cehmiyye, Mu'attıla ve Ehl-i Ehvâ için söylendiğini iddia etmektedir.²⁸ Buhârî'nin aktardığı başka bir rivayette ise, Allah'ın Hz. Mûsâ'ya hitabı ve imanun kalp ile olduğu meselelerindeki görüşleri sebebiyle, Cehmiyye'nin Râfıza, Kaderiyye ve Hâruriyye'den daha şerli bir statüde olduğu ileri sürülmüştür.²⁹

Cehmiyye isminin Kur'ân'ın yaratılmışlığı konusunda ön plana çıktığı söylenebilir. Ebû Hanîfe'nin ashâbî ile Amr b. Ubeyd'in ashâbından birçok kimsenin, insanları dalâlete sürükleyen Cehm'e ittiba edenler arasında olduğu ifade edilmektedir.³⁰ Dârimî, rü'yetullahın apaçıklığıyla ilgili rivayeti yalanlayanların Cehmî olduğunu belirtir.³¹ Muhammed b. el-

²⁶ Alt başlıklarda ele alınan kavramlar dışında Mu'tezile ismi, nadir olarak kullanılmıştır. Bk. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd ve'r-reddu 'ale'l-Cehmiyye ve Ashâbi't-Ta'til*, thk. Selim 'Amr Abdulmun'im (Kahire: Dâru İbn Affan, 2007), 128; İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadis*, 115, 200.

²⁷ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye fima şekket fihi min müteşabihi'l-Kur'ân ve te'evvelethü 'ala gayri te'vîlih*, thk. Değşu b. Şebîb b. el-'Acmi (Kuveyt: Garas l'ın-Neşr, 2005), 207, 212.

²⁸ Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, 228.

²⁹ Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, 48.

³⁰ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika*, 207, 214.

³¹ Ebû Saïd Osmân b. Saïd b. Hâlid ed-Dârimî, *Nakzü'd-Dârimî 'ale'l-Merîsî = Nakzü'l-İmâm Ebî Sa'îd 'Osmân b. Sa'îd 'ale'l-Merîsiyyi'l-Cehmiyyi'l-'anüd fime'fterâ 'alellâhi mine't-tevhîd*, thk. Reşîd b. Hasan el-Elma'î (Mektübetü'r-Rüşd, 1998), 1/209; Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, 31.

Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) de Cehmî olduğunu ifade eden rivayetler aktarılmaktadır.³² Şeybânî'nin Cehmî olarak anıldığı rivayette, istivâ konusunda umumdan farklı görüşler dile getirerek te'vil yaptığı iddia edilmektedir.³³ Bu doğrultuda Ashâbu'l-hadîs'in istivâ meselesinde kendi görüşlerinin aksine görüş belirten kimseleri Cehmî olarak vasıflandırdıkları söylenebilir.

Bu reddiyelerde halku'l-Kur'ân görüşü başta olmak üzere esasen Mu'tezile kastedilerek Cehmiye isminin kullanıldığı görülmektedir. Cehm b. Safvân'a nispet edilen temel görüşler ile Mu'tezile'nin görüşlerinin aynı olmadığını ve reddiyelerde Cehm'e ve bu fırkaya aitmiş gibi gösterilen görüşlerin aslında o dönemde, Mu'tezile'nin tevhid anlayışını yansıttığını vurgulamak gerekmektedir.³⁴ Kur'ân'ın yaratılmışlığı görüşünün bireysel anlamda ilk olarak Bişr el-Merîsî (ö. 218/833) tarafından ele alındığı ve Me'mûn zamanında devlet politikası hâline getirildiği tespiti³⁵ göz önünde bulundurulduğunda, Cehmiye ismiyle Bişr el-Merîsî'den bir asır önce yaşayan Cehm b. Safvân'ın kastedilmediği söylenebilir.³⁶ Bununla birlikte, Mu'tezile kelâmcıları bu isimlendirmeyi ve Cehm b. Safvân ile ilişkilendirilmeyi kabul etmemişlerdir. Ahmed Emîn, Mu'tezile'nin Bağdat ekolünün kurucularından Bişr b. el-Mu'temir'in (ö. 210/825), kendilerinin Cehm'e nispet edilmelerinden duyduğu rahatsızlığı ve Cehm'in değil, Amr b. Ubeyd'in ashâbından olduklarını belirttiği dizelerini aktarmaktadır.³⁷

Bu noktada, Watt'ın, "Cehmî" lafzının bir hakaret tabiri olduğu ve gerçekte hiçbir zaman Cehm'e uyan ya da Cehmî olduğunu dile getiren kimselerin olmadığına dair ifadelerine işaret etmek gerekmektedir. Ona göre Cehmî tabiri, dinden dönen veya devlete isyan eden gibi bir içerik kazanmıştır. Ashâbu'l-hadîs'in kötü şöhretle anılan ve öldürülen Cehm b. Safvân ile muhaliflerini ilişkilendirmesinde, onları gözden düşürme çabası olduğu görülmektedir.³⁸ Buhârî ve İbn Kuteybe gibi isimlerin de içinde bulunduğu Kur'ân'ın sadece lafzının mahlûk olduğunu söyleyen³⁹ ve bu hususta

³² Dârimî, *Nakzü'd-Dârimî*, 1/493, 563; Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, 36.

³³ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, 41.

³⁴ Osman Aydın, *Akılci Din Söylemi Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü* (Ankara: Hititkitap, 2010), 349.

³⁵ Osman Aydın, "Kur'ân'ın Yaratılmışlığı Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Rolü (I)", *Dini Araştırmalar* 3/9 (2001), 143.

³⁶ Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset Mu'tezilizmin İktidar Tecrübesi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 48.

³⁷ Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm* (Beirut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1969), 288.

³⁸ William Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010), 204, 205; Aydın, *Akılci Din Söylemi*, 349.

³⁹ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, 52-54; Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, 124.

vakfedilmesi gerektiğini kabul edenlerin⁴⁰ de Cehmî olarak nitelendirilmiş olması,⁴¹ Cehmiyye kavramının dışlayıcı bir kavram olarak kullanıldığına dair oldukça dikkat çekici bir örnektir.

Sonuçta, Ashâbu'l-hadis'in 2./8. asrın sonlarından itibaren, muhalif olduğu bütün grupları, hatta kendilerinden olup farklı görüş iddia edenleri dahi, özellikle iman esaslarını akıl ile yoruma tabi tutmaya öncülük ettikleri ve düşünceleriyle çeşitli ekollere tesir ettikleri için Ca'd ve Cehm isimlerine nispetle küfr ve inkâr düzleminde tenkit ettiği anlaşılmaktadır. Görüşleriyle başka mezhepleri etkilemiş olsa da belli bir tarihten sonra, Cehm b. Safvân'dan başka müntesibinin gösterilememesi nedeniyle Cehmiyye'nin, müstakil mevcudiyetini muhafaza etmiş bir ekol olmadığı söylenebilir.⁴² 3./9. asırda Ashâbu'l-hadis'in reddiye eserlerinde Cehmiyye olarak nitelendirilenlerin arasında, Mu'tezile'nin sıfatlar, rü'yetullah ve halku'l-Kur'ân görüşlerini benimseyenler ve temelde iman konusundaki görüşleri sebebiyle, bazı Hanefî-Mürciî kimseler bulunmaktadır.⁴³ Dolayısıyla, Ashâbu'l-hadis'in bu asırda muhataplarını Cehmî olarak adlandırmasının anakronik ve aynı zamanda gözden düşürücü genel bir kullanım olduğu söylenebilir. Nitekim Dârimî'nin, İslam'da Cehmiyye'den başka zındık olmadığına dair sözü,⁴⁴ bu kavramın diğer tenkit edici ifadeleri kapsayacak şekilde kullanıldığını göstermektedir.

1.2. Kaderiyye

Kader konusunda insanın özgürlüğünü dile getiren ilk isimlerin, Ma'bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dımaşkî olduğu ve bu iki isme nispetle Kaderiyye isminin kullanıldığı bilinmektedir. Tıpkı Cehmiyye gibi Kaderiyye de temel ilkeleri ve sistematize edilmiş görüşleri bulunan bir düşünce okulu veya mezhep olarak görülmemiştir.⁴⁵ Emevî yöneticilerin, halkın karşı çıktığı bazı uygulamalarını kadere atfederek kendilerini aklamaya çalışmaları, insan özgürlüğü söylemlerine ortam hazırlamıştır.⁴⁶ Bu nedenle başlangıçta, devlete

⁴⁰ Kur'an'ın lafzının yaratılmışlığı konusunda Ashâbu'l-hadis kendi içinde ihtilaf etmiş, çoğunluğu oluşturan grup, Kur'an'ın mahlûk olmadığını; *Lafziyye*, Kur'an mahlûk olmasa da lafzının, kulların diğer fiilleri gibi yaratılmış olduğunu; *Vâkife* ise bu konuda öncekilerin konuşmaması sebebiyle görüş bildirmemek gerektiğini kabul etmiştir. Ahmed b. Hanbel gibi Kur'an'ın mahlûk olmadığını söyleyenler hem Vâkife'yi hem de Lafziyye'yi tenkit ederken Vâkife de diğer iki grubu mübtedî' olmakla itham etmiştir. Bk. İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, 45; Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, 124.

⁴¹ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 170.

⁴² Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 287.

⁴³ Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik İslami Köktencilik'in Tarihi Temelleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017), 167.

⁴⁴ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 186.

⁴⁵ Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 287.

⁴⁶ Bk. Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 92-162; Aydın, *Akılci Din Söylemi*, 140-149.

muhâlif ve homojen bir yapıya sahip olmayan ilgili zümrelere Kaderiyye ya da Ehlü'l-Kader isimleri, onları kötüleme amacıyla muhalifleri tarafından verilmiştir.⁴⁷ Zaman içinde Kaderiyye, özgür irade fikrini benimsedikleri için, Mu'tezile'nin bizzat kendisi için de kullanılmıştır.⁴⁸ İbn Kuteybe'nin Mu'tezilî âlimleri zikrederken, birkaç istisna dışında "Mu'tezile" isimlendirmesini kullanmadığı; "mütেকellimûn" ve "Ashâbu'l-kelâm"ın yanı sıra "Kaderî" ve "Kaderiyye" kavramlarını tercih ettiği görülmektedir.⁴⁹

Kader konusunda farklı görüşü benimseyen her iki grubun da birbirlerini nitelerek üzere Kaderiyye ismini kullandığı dikkat çekmektedir. Ashâbu'l-hadîs, irade hürriyetini savunanları veya ilâhî kaderi reddedenleri Kaderiyye olarak isimlendirirken; buna tepki olarak Mu'tezile de kaderi ispat ettikleri için onların bu isme daha layık olduğunu iddia etmiştir.⁵⁰ Bu kullanım şekli dahi, kelimeye yüklenen olumsuz ve dışlayıcı anlamı gösterir niteliktedir. Nitekim Mu'tezile için Ashâbu'l-hadîs'in seçtiği nitelermelerden hem Cehmiyye'nin hem de Kaderiyye'nin ilk temsilcileri, Emevî yönetimi tarafından siyasî görüşleri sebebiyle öldürülen isimlerdir.⁵¹ Bu arka plan göz önünde bulundurulduğunda, Ashâbu'l-hadîs'in, kelâmcıları yönetime muhalefetleri sebebiyle öldürülen ve toplum nezdinde gözden düşürülen isimlere nispetle Cehmiyye ve Kaderiyye olarak nitelendirdiği anlaşılmaktadır. Bu noktada, Mu'tezile'nin irade hürriyeti konusunda, Kaderî zihniyetten etkilendiğini ancak Mu'tezile'yi ilk asırdaki Kaderiyye ile özdeş veya bir şubesi olarak kabul etmenin mümkün olmadığını belirtmek gerekmektedir.⁵²

Bu isimlendirme, hemen hemen bütün mezheplerin ihtilaflarında temel argüman olarak kullandıkları, Hz. Peygamber'e nispet edilen rivayetlerle gerekçelendirilmiştir. Hâricî, Kaderî ve Mürciî zümreler hakkında Hz. Peygamber'e dayandırılan tafsilatlı rivayetlerden bir kısmı, bir fırkayı doğrudan ismi ile hedef alırken; diğer kısmı, belli bir fırkanın görüşlerini reddeden ve aynı zamanda başka bir fırkayı savunan yapıdadır.⁵³ Rivayetlerin

⁴⁷ İlyas Üzüm, "Kaderiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/64.

⁴⁸ Aydınlı, *Akılci Din Söylemi*, 135.

⁴⁹ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, 79, 115, 200.

⁵⁰ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, 137; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/722; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/748.

⁵¹ Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası Alevî Sünnî Ayrışmasının Arka Planı* (Ankara: OTTO, 2017), 235-237.

⁵² Aydınlı, *Akılci Din Söylemi*, 139, 167.

⁵³ Bk. Yavuz Köktaş, "Kaderiyye ve Mürcie İle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi", *Hadîs Tetkikleri Dergisi* 1/2 (2003), 113-143; Mehmed Said Hatipoğlu, *İslam Tenkid Zihniyeti ve Hadîs Tenkidinin Doğuşu* (Ankara: OTTO, 2016), 83-88.

kullanımı bu amaçla sınırlı kalmamış; İbn Kuteybe, Ashâbu'l-hadis'e yönelik Haşeviyye, Nâbite, Mücbire, Cebriyye, el-Ğusâ (sel artıkları) ve el-Ğusr (insanın en rezilleri) şeklindeki yakıştırmaların rivayetlerde yer almaması nedeniyle asılsız olduğunu açıklamıştır. İbn Kuteybe'ye göre, Ashâbu'l-hadis'e verilen söz konusu bu isimler, Rasûlullah tarafından verilmiş olmayıp sonradan çıkmıştır. Ancak tıpkı Râfiziyye, Mürcie ve Hâricîlerin isimleri gibi Kaderiyye ismi hadiste sabit olup; Kaderiyye'nin ümmetin Mecûsîleri olduğu, hastalandıklarında ziyaretlerine, öldüklerinde cenazelerine gidilmemesi gerektiği, Hz. Peygamber'den rivayet edilmiştir.⁵⁴ İbn Kuteybe'nin bu refleksi aynı zamanda metin merkezli düşünmenin hâkimiyetine dair dikkat çekici bir örnek olarak değerlendirilebilir.

1.3. Mecûsiyye

İki aslî Tanrı olarak kabul edilen Ahura Mazda (Ohrmazd)-Ehrimen (Angra Mainyu) düalizminin hâkim olduğu Mecûsîlik,⁵⁵ Ashâbu'l-Hadis'in reddiyelerinde görüş benzerliğine sahip oldukları iddiasıyla, karşı tarafı itham eden bir niteleme olmuştur. Bu düalizimde, bütün iyiliklerin yaratıcısı ve sorumlusu olan bir iyi Tanrı ile bütün kötülüklerin yaratıcısı ve sorumlusu olan bir kötü Tanrı'nın varlığına ve bu ikisi arasında sürekli bir mücadelenin gerçekleştiğine inanılmaktadır.⁵⁶

İbn Kuteybe, Kaderiyye'nin Mecûsîlere en fazla benzeyen grup olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁷ Bu isimlendirme, Rasûlullah'tan aktarılan "*Kaderiyye bu ümmetin Mecûsîleridir. Hastalandıklarında ziyaret etmeyin, cenazelerine gitmeyin.*" şeklindeki rivayetle temellendirilmiştir.⁵⁸ Ashâbu'l-hadis'in Mecûsiyye nitelemesini hangi gerekçeyle tercih ettiğini değerlendirmek gerekmektedir. Buhârî'ye göre, Mu'tezile Müslümanların fikrine aykırı olarak Allah'ın fiillerinin yaratılmış, kulların fiillerinin ise yaratılmamış olduğunu savunmaktadır ve bu görüş, önceleri Mecûsî iken sonradan Müslüman olduğunu iddia eden Senseveyh'e aittir.⁵⁹ Bu doğrultuda, İbn Kuteybe de Kaderiyye'nin "*Biz, Allah'ın olmasını istemediği şeyleri ve takdir olunmayan şeyi yapabiliriz.*" sözleri ile iki İlah'ın varlığını kabul eden Mecûsîlik ile görüş benzerliğine sahip olduklarını söylemektedir.⁶⁰

⁵⁴ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadis*, 136-138.

⁵⁵ Şinasi Gündüz, "Mecûsîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/282.

⁵⁶ Hilmi Karaağaç, "Kaderiyye/Mu'tezile'nin Mecûsîlikle İthamının Teolojik Arkapları", *KA-DER Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 196.

⁵⁷ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadis*, 137, 138.

⁵⁸ Kaderiyye'nin Mecûsîlik ile itham edildiği rivayetlerin sened ve metin açısından tahlili için bk. Karaağaç, "Kaderiyye/Mu'tezile'nin Mecûsîlikle İthamının Teolojik Arkapları".

⁵⁹ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, 128.

⁶⁰ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadis*, 137, 138.

Eş'arî'nin Kaderiyye ile Mecûsîler arasında kurulan benzerliğe dair açıklamaları da bu ilişkilendirme hakkında fikir vermektedir. Eş'arî, Kaderiyye'nin, hayrın Allah; şerrin ise şeytan tarafından yaratıldığını iddia ettikleri için, Hz. Peygamber tarafından "bu ümmetin Mecûsîleri" olarak adlandırıldığını ifade etmektedir. Eş'arî, bu benzerliği şöyle kurmaktadır: "Mecûsîler, tapındıkları 'nur' hakkında, 'O kimseye zarar vermez, zira başkasına zarar eden sefihtir.' demektedir. Kaderiyye de 'Allah, şerri yaratmamıştır. Zira kötülükleri ancak kötü olan yapar.' demektedir."⁶¹

Bu bilgilerden, Mu'tezile'nin adalet ilkesi kapsamında ele aldığı Allah'ın kesinlikle kötü fiil işlemediği ve tercih etmediği, yaptıklarının tümünün hasen olduğu ve insanın fiillerinde özgür olduğu konularındaki görüşlerinin,⁶² Mecûsîliğin düalist öğretilerine benzetildiği anlaşılmaktadır. Osmanlı âlimi Akkirmânî (ö. 1174/1760) *Îrâde-i Cüz'îyye Risâlesi*'nde, kulların fiillerinde özgür olduğunu savunan Mu'tezile'nin insana kudret ve imkân vermeyi Allah'a nispet ettiklerini vurgulayarak ulûhiyette ortak kabul eden Mecûsîlere benzetilmesinin insafli bir yaklaşım olmadığını belirtir.⁶³ Nitekim erken dönemden itibaren, Mu'tezile kelâmcılarının düalist Tanrı tasavvuruna sahip akımlarla mücadele ettiği bilinmektedir. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf vasıtasıyla üç binden fazla Mecûsî'nin Müslüman olduğuna dair nakledilen bilgi, bu mücadelenin gerçekliğine işaret etmektedir.⁶⁴ Mu'tezile'nin Kur'ân'da açıkça reddedilen düalist Tanrı inancını benimseyen bir gruba mensubiyetle itham edilmesi ve Mecûsîliğin Hz. Peygamber döneminden itibaren Müslümanların tanıdığı bir din olması, Müslüman toplum nezdinde onların, İslam dışı görülmelerini kolaylaştıracak niteliktedir.

1.4. Zenâdîka

İslam düşünce literatüründe zındık terimi, Zerdüşt, Maniheizt ve Mazdekî çevrelerle irtibatlı kullanılmıştır. Bu kavram, başlangıçta, İslam coğrafyasının genişlemesiyle toplumda zuhur eden, özellikle İran kökenli dinî akımları benimseyenleri ifade etmek üzere kullanılmıştır. Sonraki süreçte ise kavram, anlam değişmesine ve genişlemesine uğrayarak, Müslüman olduklarını söyledikleri hâlde eski dinî inançlarını koruyanları, sapkın inançlıları, Allah'a

⁶¹ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbane ve Usûlü Ehli's-Sünnet*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010), 24, 88, 156.

⁶² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/8, 58.

⁶³ Akkirmânî, "(Mu'tezile taraftarları) Mecûsîden daha şiddetlidir, zirâ Mecûsî bir ortak kabûl eder, bunlar ise, sonsuz sayıda ortak kabul ederler." sözleriyle Mâverâünnehir âlimlerinin de insafli olmadığına dair ifadeleri, Ashâbu'l-Hadîs'in bu tutumunun Ma'türîdî çizgide de sürdüğünü göstermektedir. Muhammed b. Mustafa el-Akkirmânî, "Îrâde-i Cüz'îyye Risalesi", çev. Abdulhamit Sinanoğlu, *KSÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2010), 130, 131.

⁶⁴ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Suzana D. Wilzer (Beirut: Dârü Mektebeti'l-Hayat, 1961), 44.

inanmayanları, içinde yaşadıkları toplumun Müslüman olması nedeniyle inançsızlıklarını gizleyenleri ve hatta ana akıma aykırı dinî ve felsefî inançları tanımlamak üzere oldukça geniş bir çerçeveye sahip olmuştur.⁶⁵ İslam dininin tevhid gibi temel ilkelerine aykırı olan inançları veya inançsızlığı niteleyen bu kavram, İslam çatısı altındaki isim veya grupların, birbirini tenkit ettiği bir kavram hâline de dönüşmüştür. Mu'tezile, İslam düşüncesine aykırı inançlarını reddetmek üzere Zenâdîka'ya reddiyeler kaleme almışken,⁶⁶ sonraki süreçte Ashâbu'l-hadis, Mu'tezile için de bu ismi kullanır olmuştur. Chokr'un şu ifadeleri, zındık kelimesinin spekülâtif kullanımını açıkça ortaya koymaktadır:

Fıkıhçı için zındık, şeriatın kurallarına uymayan ve ibadetlerini yerine getirmeyen kişiydi. İlahiyatçı, aslında tevhid dogmasından ayrılan kişinin, radikal düalistin, septik kişinin, dehrî diye bilinen materyalistin ve aşırıya kaçan Şiî'nin zındık olduğunu söylerdi. Eğer bir gelenekçi sohbeta katılmış olsaydı, selefi küçümseyen Râfizîleri ve din konusunda kendi görüşlerine uyan, Ashâbu'l-Ehvâ olan kelâm-cıları zındık olarak kabul ederdi.⁶⁷

Eserinin başlığında Zenâdîka ile Cehmiyye ismini buluşturan İbn Hanbel, reddiyenin ilk kısmında, Kur'ân'daki özellikle müteşâbih ayetlerden bazılarını metnin bütünlüğünden kopararak aralarında çelişki olduğunu ileri süren bir grubun iddialarına cevap vermektedir. İbn Hanbel, Allah'ın kitabı hakkında şüpheye düşmek, fitne yaymak, kendileriyle birlikte cahil insanları da saptırmakla tasvir ettiği bu grubu, Zenâdîka olarak isimlendirmektedir.⁶⁸ Bu eserde Zenâdîka'nın kimler olduğuna dair bir işaret bulunmamaktadır. Ancak Kur'ân'da birbiriyle çelişkili ayetler olduğu iddiası ve bunu delillendirmek üzere ileri sürülen fikirlerin mantıkî olarak zayıf olması, Zenâdîka ile Mu'tezile veya Cehmiyye'nin kastedilmemiş olduğu kanaatini beraberinde getirmiştir.⁶⁹

İbn Hanbel, Zenâdîka'nın iddialarını yanıtladıktan sonra, Cehmiyye'nin de insanları Kur'ân ve hadislerdeki müteşâbihlere çağırarak ve dalâlete

⁶⁵ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998), 11-14.

⁶⁶ Melhem Chokr, *İslam'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar* (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 26, 36.

⁶⁷ Chokr, *Zındıklık ve Zındıklar*, 26.

⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdîka*, 169-196.

⁶⁹ Topaloğlu'na göre eserde, müellifin çağdaşı olan İbnü'r-Ravendî ile taraftarlarının hedef alınmış olması kuvvetle muhtemeldir. Bk. Bekir Topaloğlu, "er-Red ale'z-Zenâdîka ve'l-Cehmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34/515; Binyamin Abrahamov, *İslam Kelâmî-Gelenekçilik ve Akılcılık* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 88, 89.

düşürmekle Zenâdıkâ'ya benzediğini iddia etmektedir.⁷⁰ Benzerlik, iki farklı grubu gerektirdiği için İbn Hanbel'in, Zenâdıkâ ifadesiyle Mu'tezile ve Cehmiyye'den farklı bir grubu kastettiği anlaşılmaktadır. Her ne kadar bu eserde, mütekellimler, İbn Hanbel tarafından doğrudan Zenâdıkâ olarak itham edilmemişse de Kur'ân'da çelişkilerin olduğunu iddia eden Zenâdıkâ ile aynı eserde konu edinilmeleri ve aralarında benzerlik kurulması, Zenâdıkâ isminin gözden düşürme aracı olarak kullanıldığını göstermektedir.

İbn Kuteybe *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs* adlı eserinde, Allah'ın ayetlerini ve peygamberlerini yalanlayan inkârcılar olarak tanımladığı Zenâdıkâ ile Müslüman olduğunu söylediği hâlde hadislerde çelişki, tutarsızlık ve akıl dışılık bulunduğunu iddia edenler arasında bir ayırım yapmaktadır. Bu kitabı ikinci gruba cevap vermek ve onları reddetmek amacıyla yazdığını ifade eden İbn Kuteybe'nin kelâmcıları, Zenâdıkâ kapsamına dâhil etmediği anlaşılmaktadır.⁷¹

Buhârî'nin ve Dârimî'nin reddiyelerinde ise, kelâmcıların zındıklık ile itham edildiği görülmektedir. Buhârî, Kur'ân'ın yaratılmışlığı iddia edenler zındık ve lanete layık olduğu için onlarla aynı yerde oturulmaması ve nikâhlanılmaması gerektiğini aktarmaktadır. Bişr el-Merîsî'nin, Cehm'in öğrencisi olduğu ve Merîsî ve ashâbının sözlerinin, zındıklığa celbettiği ifade edilmektedir. Ayrıca İsmâil b. Ebî Üveys'in (ö. 226/840) Cehmiyye'yi Irak zındıkları olarak nitelendirildiği aktarılmaktadır. Cehmiyye ismi altında Kur'ân'ın yaratılmışlığı ve arşa istivâ hakkında muhalif görüş kabul edenler zındık olarak anılmıştır.⁷²

Çalışmada referans alınan eserler arasında, Ehl-i Kible'den olmadıklarını savunarak muhataplarını zındıklık ile itham etme noktasında en sert üsluba sahip olanın, Dârimî'nin reddiyesi olduğu görülmektedir. Dârimî, aşikâr olan küfürlerinden dolayı, Cehmiyye'nin zındıklardan daha çirkin bir konumda olduğunu ifade etmektedir. O, birbirine benzeyen grupların aynı konumda olacağı gerekçesiyle, eğer Cehm ve arkadaşları, sahâbe döneminde ortaya çıkmış olsalardı sahabenin, bu kimseleri Zenâdıkâ ile aynı grupta değerlendireceğini iddia etmektedir.⁷³

1.5. Mülhid

İslam düşünce literatüründe, ilhâd ve mülhid kavramlarının kapsamına, Allah'ı veya İslam'ın temel ilkelerini reddedenler ya da bazı Müslüman şahsiyetler ve gruplar dâhil edilmiştir. Kâfir ve müşrik açık inançsızlığı ifade

⁷⁰ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdıkâ*, 196.

⁷¹ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, 195.

⁷² Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, 21, 22, 28.

⁷³ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 174, 175, 178.

ederken; zındık ve mülhîd ise daha ziyade gizli inançsızlığı göstermek üzere kullanılmıştır.⁷⁴

Dârimî, muhatapları hakkında farklı konu ve bağlamlarda ilhâd ve mülhîd nitelendirmelerini kullanmıştır. Ancak "Arşa İman" başlığı altında muhataplarını mülhîd grup olarak zikretmesi,⁷⁵ Ashâbu'l-hadîs'in muhataplarını inkâr ile itham ettikleri konular açısından dikkat çekici bir örnek niteliğindedir. Dârimî'nin, Kur'ân'da zikredilen arş kelimesini kendi anladığı hâliyle iman konusu olarak değerlendirmesi, bu konuda farklı yorum yapanları, inkârcı anlamında mülhîd olarak isimlendirmesine sebep olmuş gözükmektedir.

İlhâd kelimesi, bir ayette⁷⁶ zulüm ile birlikte kullanıldığı için, Allah'a şirk koşmaya götüren sapma şeklinde de tanımlanmıştır.⁷⁷ Fiil olarak kullanıldığı bir ayette⁷⁸ ise ilhâd tabiri, kendilerinden uzak durulması tavsiye edilen ve zamanı gelince cezalarını çekecek oldukları haber verilen sapkın kimseleri nitelendirmektedir. Tıpkı ayette sapkınlardan uzak durulması gerektiğine dair yapılan çağrı gibi, Ashâbu'l-hadîs, muhalifleri hakkında ilhâd ve mülhîd kelimelerini kelâmcılardan uzak durulması gerektiğini ifade ederek kullanmıştır. Bu kavramlar, tek başına kullanıldığı gibi, özellikle zındık ve mülhîd kavramları sonraki süreçte, birbirlerini pekiştirecek şekilde bir arada kullanılmıştır.⁷⁹

1.6. Mu'attıla

"Boş ve hâli olmak" anlamından türeyen "mu'attıla" kelimesi, kaynaklarda Allah'ın zâtını sıfatlarından soyutlayanları ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Allah'ın zâtına zait kadîm sıfatları nefyeden görüşleri nedeniyle, hasımları tarafından, Mu'tezile kelâmcıları için Mu'attıla ile birlikte Ehl-i Ta'tîl ismi de kullanılmaktadır.⁸⁰ Bu nitelendirme ile Mu'tezile'nin sıfatların gerçekliğini inkâr ederek, Allah'ı sıfatlardan yoksun bıraktıkları ifade edilmektedir.⁸¹ Ayrıca bu isimlendirmenin, halku'l-Kur'ân fikri ile ilişkili olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu doğrultuda, reddiyesini Cehmiyye ve Ashâbu't-Ta'tîle

⁷⁴ Ocak, *Zındıklar ve Mülhîdler*, 14.

⁷⁵ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 49, 57, 79, 100, 159.

⁷⁶ el-Hacc 22/25.

⁷⁷ Râgıb el-İsfahânî, "lhd", *Kur'an Kavramları Sözlüğü Müfredat* (İstanbul: Çıra, 2017), 882.

⁷⁸ el-A'râf 7/180.

⁷⁹ Ocak, *Zındıklar ve Mülhîdler*, 13.

⁸⁰ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 49; Mustafa Sinanoğlu, "Muattıla", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30/330.

⁸¹ H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2001), 46.

karşı kaleme alan Buhârî, Kur'ân'ın yaratıldığına dair çirkin sözlerle "ta'til" fikrine varıldığını ifade eden bir rivayeti aktarmaktadır.⁸²

Sonraki süreçte Mu'attıla tabiri, "Allah'ın varlığını tanımayan ve tabiatın, yaratıcının tasarrufundan bağımsız varlığını sürdürdüğünü ileri sürenler" için de kullanılmıştır. Bu anlamdaki Mu'attıla'nın, İslâmî gruplarla bir ilgisi olmadığı açıktır.⁸³ Öte yandan Şehristânî, Cahiliyye Araplarını "Mu'attıla" ve "Muhassıla" şeklinde ikiye ayırmaktadır. "Mu'attıla" ile eğitilmemiş ve cahil Araplar; "Muhassıla" ile eğitilmiş Araplar kastedilmiştir. Mu'attıla Arapları kendi içinde, yaratıcıyı ve öldükten sonra dirilip hesaba çekilmeyi inkâr edenler; sadece öldükten sonra dirilmeyi inkâr edenler; peygamberi inkâr edip putlara tapanlar ve başka dinlere temayül edenler şeklinde kategorize edilmiştir.⁸⁴ Öyle görünüyor ki Cahiliyye Arapları içindeki ilimden ve birtakım temel inançlardan yoksun olanları nitelenecek üzere kullanılan bu kavram, Ashâbu'l-hadîs tarafından olumsuz muhtevası sebebiyle muhataplarını tenkit etmek üzere tercih edilmiştir.

Ashâbu'l-hadîs, sıfatlar ve halku'l-Kur'an konusu çerçevesinde, muhataplarını âsârın tamamına ve Kur'ân'a muhalefet etmekle itham ederken Mu'attıla nitelendirmesini kullanmaktadır.⁸⁵ Mu'attıla ismini sık sık kullanan Dârimî, yaşadığı bölgenin Mu'attıla'dan temizlenmesi ve Allah'ın kullarını onlardan kurtarması için dua etmektedir.⁸⁶ Mu'attıla, Allah'ın kelâmını değiştirmekle de itham edilmiştir.⁸⁷ Ayrıca *Halku ef'âli'l-'ibâd* adlı eserin tercümesinde "Mu'attıla" ve "ta'til" kavramlarının, "dinsizler" ve "dinsizlik" şeklindeki hatalı çevirisi ise,⁸⁸ bu kavrama Ashâbu'l-hadîs'in yüklemiş olduğu dışlayıcı anlamın bir yansıması niteliğindedir.

1.7. Müşebbihe

Müşebbihe, "Allah'ı yaratılmışlara veya yaratılmışları Allah'a benzeten yahut bu sonuçları doğurduğu ileri sürülen inançları benimseyenleri" ifade etmektedir.⁸⁹ Şehristânî, Şîa'dan bazı aşırı grupların ve Ashâbu'l-

⁸² Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, 43.

⁸³ Sinanoğlu, "Muattıla", 30/330, 331.

⁸⁴ Abdülkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 766-770.

⁸⁵ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 77.

⁸⁶ Mu'attıla isminin kullanımına örnek olarak bk. Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 47, 49, 57, 64, 119, 168.

⁸⁷ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, 17.

⁸⁸ Bk. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Hadîs-i Şerifler Işığında İlahî Kelâmın Müdâfaası*, çev. Yusuf Özbek (İstanbul: İz Yayıncılık, 1992), 11, 26.

⁸⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Müşebbihe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/156.

hadîs'in Haşevî adıyla anılan bir grubunun, Müşebbihe'den olduğunu belirtmektedir.⁹⁰ Tenzih yöntemini prensip edinen Mu'tezile, teşbihe karşı oldukça ciddi eleştiriler yönelmiş, Müşebbihe ile birlikte, Allah'ın sıfatları konusunda tevfiiz tutumunu benimseyen Ashâbu'l-hadîs'i de hedef almıştır. Nitekim onlara Müşebbihe isminin Mu'tezile tarafından verildiği ifade edilmektedir.⁹¹ İbn Hanbel'in ifadelerine göre Cehm, Allah'ı herhangi bir şey ile vasıflandıranları, "müşebbihe" ve "kâfir" olarak tenkit etmektedir.⁹²

Müşebbihe, tıpkı Kaderiyye kavramı gibi her iki grubun birbirine karşı kullandığı bir nitelemedir. Ashâbu'l-hadîs, Cehmiyye'yi Müşebbihe ismiyle de anmıştır. Ashâbu'l-hadîs, Tanrı tasavvurunun işitemeyen, göremeyen, konuşamayan putlara; sağır ve dilsiz kimselere benzemesi sebebiyle Cehmiyye'nin Müşebbihe olduğunu iddia etmektedir.⁹³ Ashâbu'l-hadîs'in, muhataplarını, sıfatlar konusundaki görüşleri nedeniyle Allah'ı putlara benzetmek ile suçladığı ve bu sebeple Müşebbihe nitelemesini kullandığı anlaşılmaktadır. Tenzih doktrinini benimseyen Mu'tezile'nin teşbih ile itham edilmesi ise dikkat çekmektedir.

2. Niteleme Düzeyinde Dışlayıcı Söylem

Niteleme düzeyinde dışlayıcılık kapsamında tespit edilen kavramlar, bazen tek başına bazen de "ehl" kelimesi ile birlikte, mensuplarını niteleyen bir sıfat olarak kullanılmıştır. Bu kavramların, Ashâbu'l-hadîs'in reddettiği metodolojiye ve kimi zaman bir görüşe nispetle kullanıldığını vurgulamak gerekmektedir.

2.1. Re'y, Kıyas, Nazar, Hevâ ve Zeyğ

Kronolojik bir değerlendirme yapıldığında, Mu'tezilî âlimlerin elinde sistematik olarak inşa edilmesinden önceki süreçte kelâm muhalefetinin daha ziyade re'y kavramı üzerinden sürdürüldüğüne dikkat çekmek gerekmektedir.⁹⁴ Farklı eğilim ve görüşler, ıstilahî anlamda yapılan re'y tanımlarına yansımıştır. Ancak burada vurgulanması gereken, re'yin erken dönemde hem inanç hem de amelle ilgili konularda düşünme yollarının ya da fikir üretme tarzlarının hemen hepsini ifade eder biçimde kullanıldığıdır. Nazarî yöntemin tesisiyle birlikte bu kavramsal şemaya nazar da dâhil olmuş ve Ehlü'n-nazar nitelemesi, Mu'tezile'yi tenkit için kullanılmıştır. Re'y

⁹⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 130.

⁹¹ Kırbaçoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, 73, 74.

⁹² Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika*, 206.

⁹³ Buhârî, *Halku ef'âlil-'ibâd*, 58, 59.

⁹⁴ Sistematik kelâmın inşasından öncesinde nazarî faaliyete dönük muhalefetin en önemli taşıyıcı kavramının "re'y" olduğuna işaret edilmektedir. Bk. Yunus Öztürk, *Kelam-Metafizik İlişkisi Fârâbî Eksenli Bir İnceleme* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 36-42.

kavramının fikhî ve itikadî anlam çerçevesi, Ashâbu'l-hadîs'in eleştirilerinin hem Mu'tezile'ye hem de Ebû Hanîfe ve çevresine yönelik olmasıyla⁹⁵ birlikte değerlendirildiğinde, benimsenen metodolojik esasların hedef alındığı anlaşılmaktadır. Bu suretle "re'y", "kıyas" ve "nazar" kavramları Ashâbu'l-hadîs tarafından "hevâ"⁹⁶ ile eş anlamlı olacak şekilde muhalif gördükleri kimseleri itham etmek üzere kullanılmıştır.⁹⁷

Her ne kadar re'y, doğruya ulaşma amacıyla iyi niyetle ve düşünerek elde edilen görüşü ifade etse de⁹⁸ zaman içinde bu kavrama, "keyfilik ve temelsizlik" anlamları dâhil edilmiştir.⁹⁹ Re'y hakkında, "Kişinin şer'î meselelerde görüşüne göre hareket etmesi ve görüşünü naklin önüne almasıdır."¹⁰⁰ şeklinde yapılan tanım, kavrama sonradan yüklenen olumsuz anlamların bir yansıması niteliğindedir. Böylece re'y, naklin alternatifi veya karşıtı olarak konumlandırılmaktadır. "Kıyas, istihsan ve nazar", İbn Kuteybe tarafından ihtilafın kaynağı olarak görülmüştür.¹⁰¹ Bazen kelâmcılardan, "nazar ehli" ve "nazarda derinleşenler" şeklinde bahseden İbn Kuteybe, ehl-i re'y ile birlikte bu nitelemeyi, ehl-i hevâ gibi tenkit amaçlı kullanmaktadır.¹⁰²

İbn Kuteybe, kelâmcılar ile Ashâbu'r-re'y'i isim olarak ayırmış ve her iki grubu da eleştirmiştir. İbn Kuteybe'ye göre, Ashâbu'r-re'y tıpkı kelâmcılar gibi ihtilaf hâlinindedir. Ashâbu'l-hadîs'in Ashâbu'r-re'y hakkında en kritik iddialarından birisi, onların sanki hiç Kur'ân okumuyormuş gibi Kur'ân'a muhalefet ediyor olduklarına dairdir. O, Ashâbu'r-re'y'in, ayet ve hadislerle keyfi olarak muhalefet ettiğini ve kıyasa sarıldığını ileri sürmüştür. Nazzâm'ın da kendi görüşlerine dayanarak, Müslümanların icmâına ve hadislerle muhalefet ettiğini iddia etmiştir.¹⁰³ İbn Kuteybe'nin, Ebû Hanîfe ismini merkeze alarak¹⁰⁴ Ashâbu'r-re'y'i kelâmcılar ile birlikte ele alması, Ashâbu'l-hadîs'in sadece kelâmcılara değil re'y yöntemini benimseyen her türlü metodolojiye karşı olan duruşuna işaret etmektedir.

⁹⁵ Mehmet Özafşar, "Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması (Dini, Psikolojik, Sosyo-Kültürel Temelleri)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/1 (2000), 240.

⁹⁶ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 122, 123.

⁹⁷ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, 63, 64, 109, 110.

⁹⁸ M. Esad Kılıçer, "Ehl-i Rey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/521.

⁹⁹ Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*, çev. M. Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2014), 105.

¹⁰⁰ Aynur Uraler, *Sünnete Uymanın Önündeki Engeller* (İstanbul: İfav Yayınları, 2012), 86.

¹⁰¹ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, 62-64.

¹⁰² İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, 22.

¹⁰³ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, 68, 102, 105-108.

¹⁰⁴ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaası*, çev. M. Hayri Kırbaoğlu (Ankara: OTTO, 2017), 68.

Kur'ân'da, "zeyğ", fitne çıkarmak amacıyla müteşâbihleri tevil edenler için "kalplerinde eğrilik bulunan kimseler" anlamında kullanılmış;¹⁰⁵ olumsuz arzu ve eğilimlerden başka bir şey olmadığına dikkat çekilerek "hevâ"ya uymak yasaklanmıştır.¹⁰⁶ Ashâbu'l-hadîs'in re'y ehlini, ayetlerdeki ifadeleri kendi kişisel görüşlerine göre te'vîl etmekle itham ettikleri göz önünde bulundurulduğunda, bu kavramları ayetlerin içeriklerini esas alarak kullandıkları anlaşılmaktadır. Re'yin hevâ ile eş anlamlı hâle getirilme sürecinde, rivayetlerin de etkin olarak kullanıldığı ve konuyla ilgili sonraki tartışmaların geçmişe yansıtıldığı görülmektedir.¹⁰⁷

2.2. Bid'at ve Dalâlet

Hadis ıstılahında, "bid'at", dine aykırı ve dolayısıyla kötülenmeye layık anlamında; bu kelimeden türeyen mübtedi' tabiri ise dine aykırı olan yola sapmış veya dalâlette kalmış kimseler hakkında kullanılmıştır.¹⁰⁸ Bu doğrultuda Ehl-i Bid'at, "aklı esas alıp nasları te'vîl etmek suretiyle Hz. Peygamber'den sonra sünnete aykırı bazı inanç ve davranışları benimseyenler" olarak tanımlanmaktadır. Ashâbu'l-hadîs, âsârda yer almayan her düşüncüyü sünnete aykırı olarak değerlendirdiği için diğer fırkaları kolaylıkla Ehl-i Bid'at olarak itham etmiştir.¹⁰⁹ Bid'at kavramının, sünnet-bid'at kutuplaşmasının¹¹⁰ bir tarafını temsil edecek şekilde kullanımı, rivayetler üzerinden inşa edilmiş¹¹¹ ve yaşanan dinî, sosyo-politik gelişmeler ile birlikte bu kutuplaşma derinleştirilmiştir.

Farklı şekillerde tanımlanan bid'at kavramının "ortaya çıkan ve icat edilen her yeni şey" şeklindeki sözlük anlamının doğrudan dinî bir terim hâline getirilmesi eleştirilmiştir.¹¹² Bid'atın, "dinin özüne ve ilkelerine olan aykırılık" olarak değil de "elde mevcut olan malzemeden üretilmiş farklı ve yeni olan" şeklinde tanımlanması ile Ashâbu'l-hadîs'in âsârı merkeze alan bakış açısı arasında bir uyum olduğunu vurgulamak gerekmektedir.

¹⁰⁵ Âl-i İmrân 3/7.

¹⁰⁶ el-Kasas 28/50, en-Nisâ 4/135.

¹⁰⁷ İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 35.

¹⁰⁸ Talat Koçyiğit, *Hadis İstılahları* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980), 62.

¹⁰⁹ Bu iddia Sünnî kelâmcılar tarafından da kabul görmüş; bu gruplar Ehl-i bid'at olarak nitelendirilmiştir. Yusuf Şevki Yavuz, "Ehl-i Bid'at", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/501, 502.

¹¹⁰ Kalaycı, "Mezheplerde Tekfir ve Tadmil Olgusu", 183.

¹¹¹ Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 39.

¹¹² Seyyid Şerif Cürçânî, *Mu'cemü't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddik el-Minşâvî (Kahire: Dâru'l-Fazile, ts.), 40; Mevlüt Özler, *Tarihsel Bir Adlandırma Tahlihi Ehl-i Sünnet-Ehl-i Bid'at* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 44-66.

Kur'ân'da daha ziyade hidâyetin zıddı olarak "küfr ve inkârı kapsayan sapkınlık" anlamında kullanılan¹¹³ "dalâlet", tıpkı tekfir ve şirk gibi sünnet-bid'at kutuplaşması üzerinden sürdürülen dışlayıcı söyleme taşıyıcılık eden bir kavram olmuştur. Mâlik b. Enes'in istivâ hakkında soru sormanın bid'at ve soru soranın dalâlet ehlinin olduğuna dair sözlerini aktaran Dârimî, bu ifadeleri savunmuş; kelâmcıların ve rey ehlinin, âsârı yalanladıklarını ve reddettiklerini ileri sürerek âsârı, sünnet ile bid'atın ayırıcısı olarak nitelemiştir.¹¹⁴ İbn Hanbel de muhaliflerini gözden düşüren ve bilgi kapasitelerini sorgulayan bir ifade tarzıyla, onları dalâlet ve bid'ate nispet etmektedir. Allah hakkında yalan söylenmesinin haram kılındığına yönelik ayetleri hatırlatmakta ve dalâlet ehlinin fitnesinden Allah'a sığındığını ifade etmektedir.¹¹⁵ İbn Kuteybe'nin, kelâm meclislerinden uzak durulması gerektiğine dair düşüncesini desteklemek üzere şiirlerden yaptığı alıntılarda da bid'at ehlinin uzak durulması gerektiğine dair ifadeler bulunmaktadır.¹¹⁶

Vâkıfe, "Kur'ân yaratılmıştır." veya "yaratılmamıştır" demenin bid'at olduğunu ileri sürmüştür. Böylece Vâkıfe, Kur'ân'ın yaratılmamış olduğunu savunan Ashâbu'l-hadîs'in çoğunluğunu bid'at ile tenkit etmiş olmaktadır. Bu durumdan rahatsız olan Dârimî, bid'atın ağır bir itham olması ve Vâkıfe'nin Kur'ân'ın yaratılmamış olduğunu savunanları mübtedi' olarak itham etmesini zulüm görerek, kimin hak kimin batıl olduğunu iyice anlayıp idrak etmeden bid'at hükmü vermenin yanlışlığını belirtmiştir.¹¹⁷ Yine o, her iki görüşten birini tercih etmeyen Vâkıfe'nin, hak ve batılı bilmeksizin bid'at hükmü verdiğini ve bunun cahillik ve sapkınlık olduğunu ifade etmiştir. Bu açıklamalarından birinci olarak, bir görüşü bid'at veya savunanlarını bid'atçı olarak nitelemenin ağır bir itham olarak kabul edildiği; ikinci olarak da bid'atın, hakkın karşısı olan batıl anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Dârimî'nin bid'at konusundaki bu görüşleri, hem Ashâbu'l-hadîs'i bu ithamdan uzak tuttuğunu; hem de ağır olarak vasıflandırdığı bu kavramla muhataplarını tenkit etmekten çekinmediğini göstermektedir.

2.3. Şirk ve Küfr

Şirk ve küfr birbiri ile ilişkili olup bazen aynı anlamda değerlendirilmiş; kimi zaman da küfrün şirkten kapsamlı olduğu, her müşrikin kâfir olduğu,

¹¹³ Cihat Tunç, "Dalâlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8/428.

¹¹⁴ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 60, 78, 79, 119, 122.

¹¹⁵ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika*, 235, 264.

¹¹⁶ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, 114, 115.

¹¹⁷ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 169.

ancak her kâfirin müşrik olmadığı kabul edilmiştir.¹¹⁸ Müslümanların birbirlerini itham etmeleriyle birlikte küfür, inançsızlıkla birlikte aslen sapkınlık anlamını ihtiva eder olmuştur.¹¹⁹

Buhârî'nin aktardığı bir rivayette, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul edenler, müşrik olmakla itham edilmektedir.¹²⁰ Yahudi ve Hıristiyanlar, Ashâbu'l-hadîs'in muhataplarını mukayese ettiği kategoriler olmuştur. Aslında bu kıyaslama, din içinde dışlayıcılığın, dinî dışlayıcılıktan daha ileriye gittiğini göstermektedir. İbn Mübarek'e atfedilen, Hıristiyan ve Yahudilerin sözlerinin Cehmiyye'ninkilerden daha sevimli olduğuna dair ifadeler, Ashâbu'l-hadîs tarafından sıkça dillendirilmiştir.¹²¹ Buhârî, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu benimseyenlerin dalâletine, Yahudi, Hıristiyan ve Mecûsîler'in küfürlerinde bile rastlamadığını ifade etmektedir. Allah'ın zâtı ile kâim ve kadîm sıfatlarını kabul eden Ashâbu'l-hadîs'in, halku'l-Kur'ân fikrini benimseyenleri tevhid ehlinin dışında tutmalarının nedeni ise bunu aynı zamanda Allah'ın mahlûk olduğunun kabul edilmesi anlamına geleceğine dair kabulüdür.¹²² Öte yandan, Ashâbu'l-hadîs'in, halku'l-Kur'ân görüşünü, müşriklerin Kur'ân'ın beşer sözü olduğu iddiaları ile özdeşleştirmiş olduğu göz önünde bulundurulduğunda muhataplarını şirk ile itham etmesi daha anlaşılır olmaktadır.

Cehmiyye'yi Mürcie'nin ortaya çıkardığı ifade edilen bir rivayette, Cehmiyye ve Merîsî, halku'l-Kur'ân görüşü nedeniyle kâfirlikle itham edilmiştir. Buhârî, ilim ehlinin, Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünü savunanları, kâfir olarak nitelendirdiklerini ve şeytana benzettiklerini ifade ederek onları tasdik etmektedir. Ashâbu'l-hadîs muhataplarını sadece halku'l-Kur'ân görüşleri nedeniyle küfür ile itham etmemiş; bu üslup, dışlayıcı söyleme temel oluşturan konuların tamamına hâkim olmuştur. "Allah'ın arşı"nı te'vil edenler ve Allah'ın Hz. Mûsâ ile doğrudan konuşmadığını iddia edenler de kâfir olmakla itham edilmiştir.¹²³

Dârimî, Ehl-i Kible'nin tekfir edilemeyeceği prensibini kabul etmekle birlikte, Mu'tezile, Cehmiyye veya kelâm ilmi ile meşgul olan kimseleri Ehl-i Kible'nin kapsamı dışında tutmaktadır; çünkü ona göre, onların benimsedikleri görüşler, Kur'ân ve rivayetlerde sabit olduğu üzere açıkça inkârdır. Dârimî'nin, "Cehmiyye'nin Tekfir Edilmesinin Delillendirilmesi"

¹¹⁸ Ahmed Sâim Kılavuz, *İman Küfür Sınırı Tekfir Meselesi* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2016), 75, 76.

¹¹⁹ Toshihiko Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 40.

¹²⁰ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, 18.

¹²¹ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 48; Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, 25, 26.

¹²² Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, 21, 32.

¹²³ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, 23, 25, 29, 35, 36, 40, 42.

başlığı altında, Cehmiyye'yi küfr ile itham ettiği hususlar; Allah'ın sıfatları, Hz. Mûsâ ile bizzat konuşması ve arş, istivâ gibi kavramların te'vili, Kur'ân'ın yaratılmışlığı ve Allah'a mekân nispeti ile ilgili tartışmalardan oluşmaktadır. Bu başlık altında Dârimî, Cehmiyye olarak andığı kelâmcıları, açık inkârları sebebiyle, Kur'ân ayetlerine ve âsâra dayanarak tekfir ettiğini iddia etmektedir. Nitekim o, ulema arasından Cehmiyye'yi küfr ile itham edenlerin rivayetlerini sıralamakta ve Hz. Ali ve Hz. Abbas'ın Ridde ehline karşı tutumlarını da delil olarak esas almaktadır. Dârimî, muhaliflerinin Hz. Ali dönemindeki Ridde ehlinden bir farkı olmadığını ve o dönemde ortaya çıksalar aynı konumda olacaklarını iddia ederek, onlara küfr nispet etmektedir.¹²⁴

Ashâbu'l-hadîs'in muhaliflerine yönelttiği, Kur'ân ayetlerini ve hadisleri yalanlamak ve inkâr etmek şeklindeki iddialarının temelinde de ayetlerin farklı anlam ve yorumları bulunmaktadır. Örneğin, Allah'a mekân nispet edilemeyeceği görüşü ile Allah'ın arşa istivâsını haber veren ve Allah hakkında fevkiyet ifade eden ayetlerin¹²⁵ açıkça inkâr edildiği ileri sürülmektedir. Böylece Ashâbu'l-hadîs'in tespit ettiği akaid esaslarına aykırı her türlü görüş ve yorumun, ayetlere ve âsâra dayanarak küfr ve inkâr ile özdeşleştirildiği anlaşılmaktadır. Dârimî onların ayetleri delil getirirken bunu Kur'ân'a olan inançları sebebiyle değil, öldürülme ve rezil olma korkusuyla yaptıklarını iddia etmekte ve bu korkuları olmasa Kur'ân'ın aslını bile yok edeceklerini ileri sürmektedir.¹²⁶

Rü'yetullahın mümkün olmadığına dair görüş, "Cehmiyye'nin Allah'ın 'O gün birtakım yüzler aydındır. Rablerine bakarlar.'¹²⁷ Ayetlerini İnkârlarının Beyanı" başlığı altında işlenmiştir. "Cehmiyye'nin Allah'ın Mûsâ ile Konuştuğunun İnkârı" ve "Cehmiyye'nin Allah'ın Arşın Üzerinde Olduğunu İnkârının Beyanı"¹²⁸ başlıkları da söz konusu ayetlerin yorumlanma şekli ile ayetin inkârının eş değerde görüldüğünü beyan etmektedir. Ashâbu'l-Hadîs'in ayetlerin literal anlamını iman esası kategorisine dâhil etmesinin yanı sıra farklı te'villeri ayetlerin inkârıyla eşitleyerek her türlü farklı düşünce ve fikri, toplumsal ve ilmî düzlemde, ayet inkârına sebep olacağı şeklinde dondurmaya çalıştıkları ifade edilebilir.

İbn Kuteybe ise küfrü iki kısma ayırmakta ve dinin asıllarını inkâr edenleri kâfir olarak nitelendirilirken, dinin aslından olmayan konuları te'vil yoluyla

¹²⁴ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 174-182.

¹²⁵ el-Tâ-Hâ 20/5; Nahl 16/50; el-En'âm 6/18; Âl-i İmrân 3/55.

¹²⁶ Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 177, 178.

¹²⁷ el-Kiyâmet 75/22, 23.

¹²⁸ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika*, 259, 265, 287.

inkâr edenleri bunların dışında tutmaktadır.¹²⁹ Dolayısıyla İbn Kuteybe'nin tekfir hususunda, Ashâbu'l-hadîs'in çoğunluğuna göre daha ılımlı olduğu söylenebilir.

Sonuç

3./9. asır reddiye türü eserleri incelenen Ashâbu'l-hadîs'in, mevcut dönemde nazârî kelâma yönelik tepkisel ve dışlayıcı söyleme sahip olduğu ve bu tutumunu, re'y, fıkıh ve kelâm gibi kavramların taşıyıcılığını yaptığı sistematik kelâm öncesi dönemdeki dini anlama ve yorumlama faaliyetlerine karşı geçmişe dönük olarak da sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Ashâbu'l-hadîs hem Ebû Hanîfe ashâbının karşısında fikhî bir yaklaşımı hem de akaid konularında Mürcie, Mu'tezile ve diğer İtikâdî fırkaların karşısında naklin muhafazasını ve savunuculuğunu üstlenmiştir. Bu grupların epistemolojik ve metodolojik ortak bir zeminde bulunduğu söylenebilir. Bu doğrultuda, Ashâbu'l-hadîs dinî konularda re'y ve nazar faaliyetinin meşruiyetini reddetmiştir. Kelâm ilminin tehlikeli oluşunu ileri süren bu tutum, ilerleyen dönemlerde de sürdürülmüş, bu alanda eser üretenleri tenkit eden *Zemmü'l-Kelâm ve Tahrîmü'n-nazar* başlıklı bir literatür ortaya çıkmıştır.

Dışlayıcı söyleme yönelik çözümlerinin muhataplık ilişkisi üzerinden olgusal olarak yapılması gerektiği, incelenen örneklem üzerinden açıklık kazanmıştır. Özellikle mezhebî ve dinî aidiyetler düzeyindeki dışlayıcı kavramlar, muhatapların kimliği ve görüşleriyle ilişkili olarak tercih edilmiş; o dönemde ve coğrafyada var olan ve bilinen isimlendirme ya da gruplar referans alınmıştır. Cehmiyye ve Kaderiyye, nispet edildikleri isimlerin birtakım görüşleri ve devlet tarafından öldürülmeleri sebebiyle; Mu'attıla ve Müşebbihe isimlendirmeleri de Mu'tezile'nin İlâhî sıfatlar anlayışı hakkında, inandıkları Allah'ı hakkıyla tanıyamadıkları iddiasıyla tenkit edici şekilde kullanılmıştır. Mu'tezile'nin teolojik düzeyde mücadele ettiği Zenâdika, Mecûsiyye ve Melâhide gibi grupların isimleri, Mu'tezile için kullanılarak din dışı gösterilmeye çalışılmıştır.

Re'y, kıyas ve nazar; Ashâbu'l-hadîs tarafından naklin karşısına konumlandırılmış, hevâ ve zeyğ ile özdeşleştirilerek dışlayıcı anlamda kullanılmıştır. Bu kavramlar metodolojik farklılığa işaret ederken, bid'at, dalâlet, şirk ve küfr; hakikat ve hidayet iddiasının daha fazla ön plana çıktığı dışlayıcı kavramlar olmuştur. Re'y, kıyas ve nazarı, hevâyâ indirgemesi doğrultusunda, Ashâbu'l-hadîs'in dışlayıcı söyleminin sadece muhataplarına değil, aynı zamanda dinî konularda aklî bilgi üretmenin imkânını ortadan kaldırmaya yönelik olduğu söylenebilir.

¹²⁹ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, 188.

Kur'an'daki dinî ve ahlâkî kavramlardan olan küfr, şirk, dalâlet, zeyğ ve hevâ, insanın Allah ile olan temel ahlâkî ilişkisiyle ilgilidir. Kur'an'daki anlam örgüsünden koparılarak yüzeysel bir şekilde sosyal ve dinî kimlik ifade eder nitelikte ve dışlayıcı anlamda kullanılması, bu kavramların karşısı olan iman, hidayet ve hakikat ile birlikte düşünüldüğünde dışlayıcı söylemin, hakikat ve kurtuluş iddiası üzerinden kurgulandığını daha anlaşılır kılmaktadır.

Dışlayıcı kavramların, muhatabın görüşleri ve kavramların Kur'anî referanslarından ziyade rivayetler üzerinden gerekçelendirildiğine dikkat çekmek gerekmektedir. Nitekim ilgili eserlerin neredeyse tamamı rivayetlerden müteşekkildir. Özellikle Hz. Peygamber'in bir grubu veya görüşü tenkit ettiğine dair rivayetler, Hz. Peygamber'e aidiyetinden şüphe duyulmadığı takdirde, bu görüşlerin doğru olup olmadığını değerlendirmenin önüne geçecek güce sahiptir. Ashâbu'l-hadîs'in temel görüşlerini aklî izahlar yapmaksızın sadece rivayetleri sıralayarak ortaya koyma çabası, yani deyim yerindeyse rivayetleri konuşurması, görüşlerini ve dışlayıcı söylemini, değişik motiflerle rivayetlere aksettirmiş olabileceğine işaret etmektedir.

Günümüzde, Ashâbu'l-hadîs'in bir zihniyet olarak bireysel veya grup bazında varlığını koruması; bir özdeşlikten söz etmek mümkün değilse de Selefilik olgusu ile aralarında düşünsel esasları bakımından bir ilişki ağı olması; Ashâbu'l-hadîs'in birikimlerini referans alan grupların hâlen varlığı gibi hususlar, dışlayıcı kavramların ilmî, dinî, hukukî ve sosyal tezahürleri ölçüsünde, çalışmanın bugüne dönük yönünü ifade etmektedir.

Kaynakça

- Abrahamov, Binyamin. *İslam Kelâmı-Gelenekçilik ve Akılcılık*-. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye fima şekket fihi min müteşabihi'l-Kur'ân ve te'evvelet-hü 'ala gayri te'vilih*. thk. Değşu b. Şebîb b. el-'Acmî. Kuveyt: Garas li'n-Neşr, 2005.
- Ahmed Emîn. *Fecrü'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1969.
- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı*. Ankara: OTTO, 2017.
- Akkirmânî, Muhammed b. Mustafa. "İrâde-i Cüz'iyeye Risalesi". çev. Abdulhamit Sinanoğlu. *KSÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2010).
- Aslan, İbrahim. "Mu'tezile Rasyonalizmi Üzerine". *İslami İlimler Dergisi* 12/2 (2017), 81-102.
- Ay, Mahmut. "Dinsel/Mezhepsel ve Teolojik Yapıların Oluşturduğu Algılar ve İnsanın Doğal Yaratım Kapasitesi". *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*. ed. Mehmet Evkuran. 57-75. Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi, 2016.
- Ay, Mahmut. *Mu'tezile ve Siyaset Mu'tezilizmin İktidar Tecrübesi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Ay, Mahmut. "Temel Hak ve Hürriyetler Bağlamında Din-İçin-De Çoğulculuk". *Dini Düşüncede Sorunlar ve Yorumlar*. ed. Şaban Ali Düzgün - Tuğba Günal. 101-116. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.
- Aydınlı, Osman. *Akılci Din Söylemi Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü*. Ankara: Hititkitap, 2010.
- Aydınlı, Osman. "Kur'ân'ın Yaratılmışlığı Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Rolü (I)". *Dini Araştırmalar* 3/9 (2001), 45-62.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Hadîs-i Şerifler Işığında İlâhî Kelâmın Müdâfaası*. çev. Yusuf Özbek. İstanbul: İz Yayıncılık, 1992.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Halku ef'âli'l-ibâd ve'r-reddu 'ale'l-Cehmiyye ve Ashâbi't-Ta'til*. thk. Selîm 'Amr Abdulmun'im. Kahire: Dâru İbn Affan, 2007.
- Chokr, Melhem. *İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Mu'cemü't-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddik el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fazile, ts.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Çelik, Halil - Ekşi, Hilal. "Söylem Analizi". *Eğitim Bilimleri Dergisi* 27/27 (2008), 99-117.
- Çotuksöken, Betül. *Felsefi Söylem Nedir?* İstanbul: Kabalci Yayınevi, 1994.
- Dârimî, Ebû Saîd Osmân b. Saîd b. Hâlid. *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*. thk. Ebu'l-Eşbâl Ahmed b. Salim el-Misrî. Riyad: Dâru'l-Keyân, 2006.

- Dârimî, Ebû Saîd Osmân b. Saîd b. Hâlid. *Nakzü'd-Dârimî 'ale'l-Merîsî = Nakzü'l-Îmâm Ebî Sa'id 'Osmân b. Sa'id 'ale'l-Merîsiyyi'l-Cehmiyyi'l-'anîd fime'fterâ 'alellâhi mine't-tevhîd*. thk. Reşîd b. Hasan el-Elma'î. 2 Cilt. Mektûbetü'r-Rüşd, 1998.
- Efe, Ubeydullah. "Ehl-i Hadîsin Akâid Literatüründe Eleştirel İsimlendirmeler Üzerine Bir Değerlendirme". *Academic Knowledge* 4/1 (2021), 1-16.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *el-İbane ve Usûlü Ehli's-Sünnet*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.
- Günay, V. Doğan. *Söylem Çözümlemesi*. İstanbul: PapatyaBilim, 2018.
- Gündüz, Şinasi. "Mecûsîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/279-284. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Güngör, Berkan. "Söylem Yaklaşımı Üzerine Bir Kavram Çalışması ve Eleştirel Söylem Analizi". *Kritik İletişim Çalışmaları Dergisi* 2/2 (2020), 1-11.
- Hatipoğlu, Mehmed Said. *İslam Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*. Ankara: OTTO, 2016.
- Izutsu, Toshihiko. *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*. çev. M. Kürşad Atalar. İstanbul: Pınar Yayınları, 2014.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Hadis Müdafaaası*. çev. M. Hayri Kırsaçoğlu. Ankara: OTTO, 2017.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*. thk. Muhammed Muhyiddin el-Esfâr. Beyrut: Dâru'l-İslâmî, 1999.
- İbnü'l-Murtazâ. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Suzana D. Wilzer. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, 1961.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Seleflik İslami Köktencilik'in Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017.
- Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kalaycı, Mehmet. "Kutuplaşma, Konumlanma ve Ayrışma Zemini Olarak Mezheplerde Tekfir ve Tadlil Olgusu". *Hayatın Anlamı İman*. 179-213. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Karaağaç, Hilmi. "Kaderiyye/Mu'tezile'nin Mecûsîlikle İthamının Teolojik Arkaplanı". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 191-212.
- Kılavuz, Ahmed Sâim. *İman Küfür Sınırı Tekfir Meselesi*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2016.

- Kılıçer, M. Esad. "Ehl-i Rey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/520-524. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri. *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*. Ankara: OTTO, 2017.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis İstilahları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980.
- Köktaş, Yavuz. "Kaderiyye ve Mürcie İle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/2 (2003), 113-143.
- Kutlu, Sönmez. *Selefliğin Fikri Arkapları İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: OTTO, 2016.
- Kutlu, Sönmez. *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*. Ankara: Otto, 2016.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.
- Ömer, Ahmet Muhtar. "Bağlam Teorisi". çev. Şahin Güven. *Bilimname* 1/20 (2011), 197-208.
- Önal, Recep. "İbn Hazm Teolojisinde Teşbih ve Tecsim İnancı: Müşebbihe ve Mücessime'ye Yönelik Teolojik Eleştiriler". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (2018), 909-938.
- Özafşar, Mehmet. *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arkapları*. Ankara: OTTO, 2017.
- Özafşar, Mehmet. "Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması (Dini, Psikolojik, Sosyo-Kültürel Temelleri)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/1 (2000), 225-273.
- Özler, Mevlüt. *Tarihsel Bir Adlandırma Tahlili Ehl-i Sünnet-Ehl-i Bid'at*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Öztürk, Yunus. *Kelam-Metafizik İlişkisi Fârâbî Eksenli Bir İnceleme*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Râgıb el-İsfahânî. *Kur'an Kavramları Sözlüğü Müfredat*. 882-883. İstanbul: Çıra, 2017.
- Sancar, Faruk. "Selefilik Bir Mezhep mi Yoksa Bir Düşünme Tarzı mı? Selefi Düşüncenin Şifrelerine Dair Bir Değerlendirme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/3 (2015), 21-49.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Muattıla". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/330-331. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Şehristânî, Abdilkerim b. Ahmed *el-Milel ve'n-Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Temiz, Rabia Zahide. "Mihne Sürecinde Bir Ehli Hadis, Muhammed bin İsmail el-Buhârî ve Halku Ef'âli'l-İbâd Adlı Eseri". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (2015), 115-142.
- Topaloğlu, Bekir. "er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/514-515. Ankara: TDV Yayınları, 2007.

- Tunç, Cihat. "Dalâlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/428-429. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Uraler, Aynur. *Sünnete Uymanın Önündeki Engeller*. İstanbul: İfav Yayınları, 2012.
- Ümit, Mehmet. "Mihne Sürecinde Hanefiler". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2010), 101-130.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Üzüm, İlyas. "Kaderiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/64-65. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Watt, William Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ehl-i Bid'at". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/501-505. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Müşebbihe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/156-158. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Yurtalan, Büşra. *Ashâbu'l-Hadis'in Akaid Metinlerinde Dışlayıcı Söylem (3./9. Asır Reddiye Literatürü)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.