

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

EHL-İ SÜNNET TEFSİR GELENEĞİNDE
ZINDIKLIK VE ZENÂDIKA ALGISI

Yusuf AĞKUŞ

DOKTORA TEZİ

ADANA/2019

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

EHL-İ SÜNNET TEFSİR GELENEĞİNDE
ZINDIKLIK VE ZENÂDİKA ALGISI

Yusuf AĞKUŞ

DANIŞMAN
Doç. Dr. Sami KILINÇLI

DOKTORA TEZİ

ADANA/2019

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne;

Bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında
DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Doç. Dr. Sami KILINÇLI
(Danışman)

Üye: Prof. Dr. Fatih Yahya AYAZ

Üye: Prof. Dr. Hayri KAPLAN

Üye: Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK

Üye: Doç. Dr. Halil ALDEMİR

ONAY

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.

.../...../2019

Prof. Dr. Serap ÇABUK
Enstitü Müdürü

NOT: Bu tezde kullanılan ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'ndaki hükümlere tabidir.

ETİK BEYANI

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde ve ortaya çıkan sonuçlarda herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim. 27/02/2019

İMZA

Yusuf AĞKUŞ

ÖZET

EHİ-İ SÜNNET TEFSİR GELENEĞİNDE ZINDIKLIK VE ZENÂDİKA ALGISI

Yusuf AĞKUŞ

Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Danışman: Doç. Dr. Sami KILINÇLI

Nisan 2019, 276 sayfa

Sünnî tefsir literatüründe kimi zaman bazı yorumların zındıklık, yorum sahiplerinin de zındık olduğu iddia edilmektedir. Bu çalışmada, söz konusu iddiaların yer aldığı tartışmalardan hareketle, Ehl-i Sünnet tefsir geleneğinin zındıklık algısı, bu iddiaların nedenleri, iddia sahiplerinin ve muhatap olan kişilerin düşünce çizgileri ve bu şekilde bir iddiada bulunmanın gerekli olup olmadığı gibi meseleler irdelenmeye çalışılmıştır.

Giriş, üç ana bölüm ve sonuçtan oluşan bu çalışmanın giriş başlığı altında araştırmanın konusu, kapsamı, amacı, yöntemi ve araştırmada kullanılan kaynaklar hakkında bilgi verilmiştir. Kavramsal çerçeve adını verdiğimiz birinci bölümde, başta zındıklık nitelemesi ve türevleri olmak üzere çalışmamızın çerçevesine dâhil olan kavramların etimolojik ve semantik tahlilleri yapılmış, zındık olduğu iddia edilen kişiler sınıflandırılarak zındıklığın çerçevesi belirgin hale getirilmiştir.

İkinci bölümde Sünnî tefsirlerde zındıklık iddialarına fazlaca yer verildiğini tespit ettiğimiz, hararetli tartışmaların yaşandığı temel meseleler incelenmiş ve tartışma konusu olan bu meselelerden hareketle Sünnî tefsir geleneğinin zındıklık algısı ortaya konmaya çalışılmıştır. Çalışmanın üçüncü bölümünde de zındıklık iddialarının arka planında yer aldığını düşündüğümüz temel nedenler örneklendirilerek izah edilmeye çalışılmış, sonuç kısmında ise tespitler ve neticeler aktarılmıştır.

Anahtar kelimeler: Ehl-i Sünnet, zındıklık, zındık, zenâdika, tefsir.

ABSTRACT**THE PERCEPTION OF ZINDAQA AND ZENADIQA
IN THE AHL AL-SUNNAH TAFSIR TRADITION****Yusuf AĞKUŞ****Phd Thesis, Cukurova University Institute Of Social Sciences****Department of Basic Islamic Sciences,****Supervisor: Doç. Dr. Sami KILINÇLI****April 2019, 276 Pages**

In the Sunni tafsir (exegesis) literature, it is occasionally claimed that certain interpretations constitute zindaqa and certain interpreters are zenadiqa. Starting from the discussions on such claims and accusations, this study attempted to address such issues as the perception of zindaqa in the tafsir tradition of Ahl al-Sunnah (Followers of the Sunnah), the causes of such accusations, the way of thinking of those who made these accusations as well as of those who were the object of accusations, and whether these accusations were necessary.

The study consisted of an introduction, three main sections and conclusion part, and the introduction part described the subject, scope, aim and method of the study as well as the sources used in the research. The first section, conceptual framework, conducted etymological and semantic analyses on the concepts used in the framework of the study, particularly the concept of zindaqa and its offshoots, later categorised the persons claimed to be zenadiqa, and presented a clear framework for zindaqa.

The second section discussed the main issues that were the subject of heated debate and placed too much emphasize on zindaqa claims in Sunni tafsir works, and tried to demonstrate the perception of zindaqa in Sunni tafsir tradition based on the issues discussed. The third section explains the main causes considered to be lying behind zindaqa claims and accusations through examples, and the conclusion part revealed the findings and results of the study.

Key words: Ahl al-Sunnah, zindaqa, zindiq, zenadiqa, tafsir.

ÖNSÖZ

Hız. Peygamber'in hayatta olduğu dönemde vahye muhatap olan sahabenin nâdireni Kur'ân'ı anlama problemi yaşadığı ve ihtilafa düştükleri görölmektedir. Her ne kadar bazı ihtilaflar, anlaşmazlıklar yaşamış olsalar da istisnasız bir şekilde Hız. Peygamber'i otorite olarak kabul etmeleri nedeniyle bu ihtilaflar kaygı verecek boyuta ulaşmamıştır. Ancak daha Hız. Peygamber defnedilmeden yaşanan halifenin kim olacağı tartışmasıyla başlayıp, dört halife döneminde devam eden çeşitli fikir ayrılıkları, özellikle de Cemel Vak'ası ve Sıffin'de yaşananlar üzerine dile getirilen düşünceler ihtilafın ve ayrılıkların fitilini ateşlemiştir.

Hız. Peygamber'in vefatı ile birlikte dinî konularda Müslümanlar arasında herkesin kabul ettiğı, son sözü söyleyecek bir otoritenin olmaması, sahabe dönemi sonrası vahyin nüzûlüne şahit olmayan Müslümanların Kur'ân'ı önlerinde iki kapak arasında bir metin olarak bulmaları, çoğu ayetin farklı şekillerde anlaşılmaya müsait yapıda olması gibi bazı nedenler Müslümanlar arasında yaşanan ihtilafların temel nedenleri olarak gözükse de bu nedenlerin kişisel, mezhepsel ve siyasal nedenler yanında oldukça masum ve kabul edilebilir olduğunu ifade etmek gerekmektedir.

Tabiûn dönemini takip eden süreçte mezheplerin teşekkülü ile birlikte Müslümanlar arasındaki ayrışma daha da belirgin hale gelmiş ve neticede her fırka kendini hakkın temsilcisi olarak ifade etmiştir. Bu durum fırkaların, kendi düşüncesine muhalif yorumları ve yorum sahiplerini hem halk hem de ümerâ nezdinde itibarsızlaştırma amacıyla çeşitli olumsuz vasıflarla nitelemelerine sebep olmuştur. Bu noktada "İftirâk hadisi" olarak bilenen rivayetler önemli bir fonksiyon üstlenmiş, bu rivayetlerden hareketle her fırka kendini fırka-i nâciye, kendi gibi düşünmeyenleri de fırka-i dâlle olarak vafsetmiştir. Ehl-i Sünnet her ne kadar tarih boyunca Müslümanların çoğunluğunu temsil ederek büyük oranda bütünleştirici rol oynamışsa da bu gelenek içerisinde yer alan âlimlerin bir kısmının kendi gibi düşünmeyenleri zındık, mülhid, mu'attıl, mübtedi' gibi çeşitli olumsuz vasıflarla nitelemesi bu kişilerin daireden uzaklaşmasına neden olmuştur. Zikri geçen olumsuz vasıfların yanı sıra daha pek çok kelime bu olumsuz nitelemeler için kullanılmış, lakin hiçbirisi "zındık, zendaka/zındıklık ve zenâdika/zındıklar" kelimeleri kadar etkili olmamıştır.

Müslümanların birbirlerini söz konusu olumsuz vasıflarla nitelemelerinin aralarındaki birliğı, beraberliğı ne denli olumsuz etkilediğı, birbirlerinin görüşlerini

kabul etmeseler dahi bu olumsuz nitelermelerden uzak durmanın Müslümanların birlikteliğine ne denli katkı sunacağı oldukça açıktır. Bu nedenle Müslümanlar arasında birlikteliği, beraberliği pekiştirmeye yardımcı olacak çalışmaların yapılması hayati öneme sahiptir.

Yapıcı tenkitleri, önerileri, teşvik ve yönlendirmeleri ile çalışmamızın şekillenmesi ve neticelenmesinde büyük emekleri olan tez danışmanım Doç. Dr. Sami KILINÇLI, Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK ve Doç. Dr. Halil ALDEMİR hocalarıma yardımlarından ve katkılarından dolayı şükranlarımı sunuyorum. Bununla birlikte fikirleriyle, yardımlarıyla, dualarıyla desteklerini esirgemeyen, isimlerini burada saymaya muktedir olamayacağım kıymetli hocalarıma, arkadaşlarıma da teşekkürü borç biliyorum. Son olarak bu uzun süreçte, bu çalışmanın tamamlanması için birçok şeyden fedakârlık etmek zorunda kalan, her zaman desteklerini, dualarını yanımda hissettiğim muhterem anneme, babama, kardeşlerime ve özellikle de kıymetli eşime ve çocuklarıma şükranlarımı arz ediyorum.

Yusuf AĞKUŞ
Adana-Nisan 2019

İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖZET	IV
ABSTRACT.....	V
ÖNSÖZ	VI
KISALTMALAR	XII

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu, Kapsamı ve Amacı	1
2. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları.....	2

BÖLÜM I

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1. Zındıklık ve Zenâdika Kelimelerinin Etimolojik Tahlili.....	6
1.2. Kelimelerin Tarihsel Gelişimi ve Semantik Tahlili.....	10
1.2.1. İslâm Öncesi Dönem.....	10
1.2.2. Hz. Peygamber ve Sahabe Dönemi	17
1.2.3. Emevîler Dönemi.....	21
1.2.4. Abbâsîler Dönemi.....	24
1.2.5. Abbâsî Sonrası Dönem	26
1.3. Zındık Kelimesi İle Eş Anlamda veya Yakın Anlamda Kullanılan Kelimeler.....	31
1.3.1. Senevî/سَنَوِي.....	31
1.3.2. Dehrî/دَهْرِي.....	35
1.3.3. Münâfık/مُنَافِق.....	38

1.3.4. Mürted/مُرْتَدٌ.....	42
1.3.5. Mu‘attıl/مُعْطَلٌ.....	45
1.3.6. Mülhid/مُلْحِدٌ	49
1.3.7. Mübtedi‘/مُبْتَدِعٌ	53
1.3.8. Dâl/ضَال, Mudil/مُضِل	55
1.3.9. Ehl-i Zeyğ/أَهْلُ الزَّيْغ	59
1.3.10. Ehl-i Ehvâ/أَهْلُ الْأَهْوَاء	61
1.4. Zenâdîka Olarak Nitelendirilen Gruplar	64
1.4.1. Mutlak Zındıklar (Senevî İnanç Müntesipleri)	68
1.4.2. Mukayyed Zındıklar	72
1.4.2.1. Ehl-i Sünnet Dışı Addedilen Fırkalar	72
1.4.2.2. Kelâmcılar	83
1.4.2.3. Felsefeciler	90
1.4.2.4. Mutasavvıflar	96
1.4.2.5. Şairler	105
1.5. Değerlendirme	110

BÖLÜM II

SÜNNÎ TEFSİRLERDE

ZINDIKLIK İDDİASINA KONU OLAN TEMEL MESELELER

2.1. Arş’a İstivâ.....	117
2.1.1. Konu Hakkında İleri Sürülen Düşünceler.....	117
2.1.2. Konu Hakkında Sünnî Tefsir Disiplininde ve Diğer İslâmî Disiplinlerde Zındıklık İddiaları	121
2.1.2.1. Konu Hakkında Sünnî Tefsir Disiplininde Zındıklık İddiaları	121
2.1.2.2. Konu Hakkında Diğer İslâmî Disiplinlerde Zındıklık İddiaları	123
2.1.3. Değerlendirme	129
2.2. Ru’yetullah	130
2.2.1. Konu Hakkında İleri Sürülen Düşünceler.....	130

2.2.2. Konu Hakkında Sünnî Tefsir Disiplininde ve Diğer İslâmî Disiplinlerde	
Zındıklık İddiaları	135
2.2.2.1. Konu Hakkında Sünnî Tefsir Disiplininde Zındıklık İddiaları	135
2.2.2.2. Konu Hakkında Diğer İslâmî Disiplinlerde Zındıklık İddiaları	140
2.2.3. Değerlendirme	141
2.3. Halku'l-Kur'ân	143
2.3.1. Konu Hakkında İleri Sürülen Düşünceler.....	143
2.3.2. Konunun Tarihi Arka Planı	146
2.3.3. Konu Hakkında Sünnî Tefsir Disiplininde ve Diğer İslâmî Disiplinlerde	
Zındıklık İddiaları	149
2.3.3.1. Konu Hakkında Sünnî Tefsir Disiplininde Zındıklık İddiaları	149
2.3.3.2. Konu Hakkında Diğer İslâmî Disiplinlerde Zındıklık İddiaları	154
2.3.4. Değerlendirme	160
2.4. İnşikâk-ı Kamer	162
2.4.1. Konu Hakkında İleri Sürülen Düşünceler.....	164
2.4.1.1. Ayın Yarıldığını Söyleyenler	165
2.4.1.2. Ayın Yarılmadığını Söyleyenler	168
2.4.2. Konu Hakkında Sünnî Tefsir Disiplininde ve Diğer İslâmî Disiplinlerde	
Zındıklık İddiaları	174
2.4.3. Değerlendirme	179
2.5. Ahirette Mükâfat ve Azabın Mahiyeti	181
2.5.1. Konu Hakkında İleri Sürülen Düşünceler.....	181
2.5.1.1. Azabın ve Mükâfatın Hem Ruhi Hem De Bedeni Olacağını	
Söyleyenler.....	182
2.5.1.2. Azabın ve Mükâfatın Ruhi Olacağını Söyleyenler	187
2.5.2. Konu Sünnî Tefsir Disiplininde ve Diğer İslâmî Disiplinlerde Zındıklık	
İddiaları	192
2.5.2.1. Konu Hakkında Sünnî Tefsir Disiplininde Zındıklık İddiaları	192
2.5.2.2. Konu Hakkında Diğer İslâmî Disiplinlerde Zındıklık İddiaları	196
2.5.3. Değerlendirme	202

BÖLÜM III**ZINDIKLIK NİTELEMESİNİN GENEL NEDENLERİ**

3.1. Metot ve Mezhep Farklılığına Dayanan Nedenler.....	205
3.2. Siyasi Gerekçelere Dayanan Nedenler	222
3.3. Kişisel Husumetlere Dayanan Nedenler	229
SONUÇ	237
KAYNAKÇA.....	243
ÖZGEÇMİŞ	276

KISALTMALAR

a. mlf	: Aynı müellif
b.	: İbn
bkz.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	: Editör
H. no.	: Hadis numarası
Haz.	: Hazırlayan
H.z.	: Hazreti
İA	: İslam Ansiklopedisi (Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları)
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
ö.	: Ölümü
r.a.	: Radiyallahu anh, anhâ
s.	: Sayfa
s.a.s.	: Sallallahu aleyhi ve sellem
SÜİFD	: Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
thk.	: Tahkik eden
thr.	: Tahriç eden
trs.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı
v.dğr.	: Ve diğerleri
Yay.	: Yayınevi
y.y.	: Baskı yeri yok

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu, Kapsamı ve Amacı

Sünnî tefsir literatüründe kimi zaman bazı görüşlerin ve yorumların zındıklık, yorum sahiplerinin de zındık olduğu iddialarına rastlanmaktadır. Bu çalışmada, söz konusu iddiaların yer aldığı tartışmalardan hareketle Ehl-i Sünnet tefsir geleneğinin zındıklık algısı, bu iddiaların nedenleri, iddiada bulunan ve bu iddiaların muhatabı olan kişilerin düşünce çizgileri ve bu insanları bu kelimelerle nitelemenin gerekli olup olmadığı gibi meseleler irdelenmeye çalışılmıştır.

Araştırmamız her ne kadar Ehl-i Sünnet tefsirleri ile sınırlandırılmış olsa da Ehl-i Sünnet içerisinde yer aldığı düşünülen tefsirlerin hayli fazla olması, geniş bir alan üzerinde çalışmayı ve kimi zaman genellemeler yapmayı zorunlu kılmıştır. “Zındıklık” kelimesi ve türevleri üzerinde araştırmalarımız neticesinde ulaştığımız bulgulara binaen ilk önce Sünnî gelenekte “zındıklığın” tarih boyunca hangi anlamlarda kullanıldığı tespit edilmiş, bu tespitlerden hareketle genel bir “zındıklık” tanımı yapılmış ve araştırma bu tanım üzerinden sürdürülmüştür. Araştırmada kendilerinin Müslüman olduğunu söylemesine rağmen bu nitelemeye muhatap olan kişiler ve bu nitelemeye sebep olan konular incelenecektir. Dolayısıyla kendisinin İslâm dışındaki herhangi bir inanca müntesip olduğunu söyleyenler ve onlara yöneltin eleştiriler çalışmanın kapsamı dışındadır. Ayrıca “zındıklık ve zendeka” kelimeleriyle aynı veya yakın anlamda kullanıldığı düşünülen kelimeler ve bu kelimelerin olumsuz vasıf olarak kullanıldığı tartışmalar da araştırmanın çerçevesine dâhil edilmiştir. Söz konusu kelimelerin Sünnî tefsirlerde oldukça fazla yer alması nedeniyle, araştırma bu iddialara çokça yer verilen, hararetli tartışmalara, büyük ihtilaflara ve ayrışmalara neden olan konular arasından seçilen bazı temel meseleler üzerinden yürütülmüştür.

Konuyla ilgili tartışmaların ortaya çıkışı, konunun sistematik hale gelişi, tarihsel evreleri vb. bakımdan yekpare değildir. Bu durum konunun doğal olarak birçok mesele ile ilişkilendirilmesine, dolayısıyla da özne ve nesnenin farklılık arz etmesine neden olmuştur. Bu nedenle araştırmada birçok konuya temas etmek, bu konuların tarihsel arka planını, ortaya çıkışını, taraflarını incelemek kaçınılmaz olmuştur.

Tespit edilen konular işlenirken, Sünnî ulemanın konu hakkında ne düşündüğü, hangi delillere dayandığı, zındık olarak nitelenen kişilerin konu hakkında ne dediği ve hangi delillere istinaden bu görüşe vardığı ifade edilmeye çalışılmıştır. Bu izahın

ardından önce Sünnî tefsirlerde, daha sonra da diğer eserlerde yer alan zındıklık iddiaları ve gerekçeleri objektif bir şekilde aktarılmaya çalışılmıştır. En sonda da bu iddialara başvurma, özellikle de tefsirlerde yer vermenin uygun olup olmadığı değerlendirilmeye çalışılmıştır. Ayrıca Sünnî ulemânın zındıklık olarak değerlendirdiği yorumların, Sünnî âlimler arasında zikredilen kişiler tarafından da benimsenip benimsenmediği tezimiz açısından oldukça önemli olduğu için bu konu üzerinde de özellikle durulmaya çalışılmıştır.

Farklı yorumlara yönelik tahammülsüzlük ve buna binaen insanların birbirlerini zındıklık başta olmak üzere çeşitli olumsuz vasıflarla nitelendirmeleri ve bu kişilerin çeşitli baskılara maruz kalmaları, hatta bazılarının öldürülmeleri kaçınılmaz olarak Müslümanların arasının açılmasına, tefrikanın artmasına, baskıya maruz kalan insanların korku nedeniyle fikirlerini dillendirmekten imtina etmesine veya rahat bir şekilde dillendirebileceği yerlere göç etmesine neden olmuş ve hala da olmaktadır. Dolayısıyla söz konusu nitelmeden kaçınmak veya kaçınmanın yollarını aramak İslam medeniyetinin gelişmesi, Müslümanlar arasındaki bağın güçlenmesi için hayati öneme sahiptir. Bu çalışmayla bahsedilen olumlu durumların gerçekleşmesine katkı sunmak amacıyla zikri geçen olumsuz sıfatlara başvurmadan eleştirinin mümkün olup olmadığının yolları aranmıştır.

2. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları

Sünnî tefsir geleneğinde zındıklık algısı hakkında değerlendirmeler yapmadan önce “zındık, zındıklık, zenâdika” gibi kelimelerin, ortaya çıktığı coğrafyada ilk olarak hangi anlamda kullanıldığı, İslam öncesi Arap toplumunda, İslam’la birlikte Müslümanlar arasında kullanılıp kullanılmadığı, kullanıldı ise hangi dönemden itibaren ve hangi anlamda kullanıldığı, tarihi süreç içerisinde farklı anlamlar kazanıp kazanmadığı yönünde etimolojik ve semantik tahliller yapılmıştır. Bu tahliller üzerinden ilk önce zındıklığın Sünnî gelenekte ne anlama geldiği tespit edilmiş ve araştırma kelimeye yüklenen bu anlam üzerine bina edilmiştir. Söz konusu kelimeyle aynı anlamda veya yakın anlamda kullanıldığı düşünülen kelimeler tespit edilmeye, zındıklık ile ilişkisi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Tarih boyu zındıklıkla nitelenenler gruplandırılarak neden zındıklıkla ilişkilendirildikleri ve bu gruplar içerisinde kimlerin zındık olduğu iddia edildiği, disiplinler arası araştırmalar ve değerlendirmelerle ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Araştırmanın konusu geniş tefsir literatürü içerisinde tarama yapmayı zorunlu kılmıştır. Bu noktada başta el-Mektebetü's-Şâmile adlı program olmak üzere diğer elektronik kaynaklardan istifade edilmiş, tespit edilen bilgiler orijinal kaynaklarıyla karşılaştırılarak teyit edilmiştir. Bu elektronik kaynaklar İslâmî literatür içerisinde yer alan kitapların bir köşesinde bulunan zındık, mülhid, mu'attıl, dâl gibi kelimelerin tespit edilebilmesi imkanını vermiştir. Dolayısıyla bu kelimelerin müfred, cemî, mastar ve fiil halleri İslâmî literatürün (tefsir, fıkıh, hadis, İslam tarihi, kelâm, mezhepler tarihi, cahiliye şiiri de dâhil olmak üzere Arap dili ve edebiyatı içerisinde değerlendirilen kaynakların) neredeyse tamamında taranmış, elde edilen dokümanlar tasnif edildikten sonra analiz edilerek sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla Mukâtil'in (ö.150/767) tefsiri de dâhil olmak üzere günümüze kadar ulaşmış, klasik Sünnî tefsir literatürü içerisinde zikredilebilecek nitelikte olan tefsirlerin tamamına yakınında söz konusu kelimeler ve türevleri, bağlamları da göz önünde bulundurularak taranmış ve değerlendirilmiştir.

"Sünnî tefsir geleniğindeki zındıklık algısı"nı ortaya çıkarma amacıyla tefsirlerde bu ve benzeri iddialara fazlaca yer verilen, şiddetli tartışmaların yaşandığı konular seçilmiş ve bu konular detaylı bir şekilde ele alınarak söz konusu algı tespit edilmeye gayret edilmiştir. Dolayısıyla araştırmada istikra/tümevarım metodu uygulanarak genel bir sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır.

Başta zındıklık kelimesi ve türevleri olmak üzere çalışmamızın çerçevesine dâhil olan kelimelerin etimolojik ve semantik izahları için Halil b. Ahmed'in (ö.175/791) *Kitabu'l-'Ayn*'ı, Ferrâ'nın (ö.207/822) *Me'âni'l-Kur'ân*'ı, Zeccâc'ın (ö.311/923) *Me'âni'l-Kur'ân*'ı, İbn Düreyd'in (ö.321/933) *Cemheratü'l-Lüga'sı*, Cevherî'nin (ö.400/1009) *es-Sıhâh*'ı, İbn Fâris'in (ö.395/1004) *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Lüga'sı*, Râgıb el-İsfahânî'nin (ö.503/1109) *el-Müfredât*'ı, İbn Manzûr'un (ö.711/1311) *Lisânü'l-'Arab*'ı, Semîn el-Halebî'nin (ö.756/1355) *Umdetü'l-Huffâz*'ı, Fîrûzâbâdî'nin (ö.817/1415) *el-Kâmûsü'l-Muhît*'i, Ezherî'nin (ö.905/1499) *Tehzîbü'l-Luğa'sı*, Zebîdî'nin (ö.1205/1791) *Tâcu'l-Arûs*'u gibi önemli eserlere müracaat edilmiştir.

Konumuzu ilgilendiren kelimelerin tarihte ilk olarak ne zaman kullanıldığı, kimler için kullanıldığı, neden kullanıldığı gibi sorulara cevap bulmak adına gerek erken dönem, gerek geç dönemde kaleme alınmış olan İslam tarihi kaynaklarından istifade edilmiştir. Bu kaynaklar arasında İbn İshâk'ın (ö.151/768) *es-Sîre*, İbnü'l-Kelbî'nin (ö. 204/819 [?]) *Mesâlibü'l-Arab*, İbn Hişâm'ın (ö.218/833) *es-Sîretü'n-*

Nebeviyye, İbn Habîb'in (ö.245/860) *el-Muhabber* ve *el-Münemmak*, Belâzürî'nin (ö.279/892-93) *Ensâbü'l-Eşrâf*, Taberî'nin (ö.310/923) *Târihu'l-Ümem* ve *'l-Mülûk*, Mes'ûdî'nin (ö.345/956) *Mürûcü'z-Zeheb*, Zehebî'nin (ö.748/1348) *Târihu'l-İslâm*, Ahmed Emîn'in (ö.1954) *Fecru'l-İslâm*, *Duha'l-İslâm*, *Zuhru'l-İslâm*, Cevâd Ali'nin (ö.1987) *el-Mufasssal fî Târihi'l-Arab Kable'l-İslâm* adlı eserlerini zikretmek mümkündür.

Zikri geçen eserlerin yanı sıra söz konusu kavramlarla ilgili çeşitli kaynak ve araştırmalardan da istifade edilmiştir. Ahmed b. Hanbel'in (ö.241/855) *er-Redd ale'l-Cehmiyye* ve *'z-Zenâdika*, Dârimî'nin (ö.280/894) *er-Redd ale'l-Cehmiyye*, Gazzâlî'nin (ö.505/1111) *Faysalü't-Tefrika beyne'l-İslâm ve 'z-Zendeka*, Kemalpaşazâde'nin (ö.940/1534) *er-Risâletü's-Sâmine* ve *'l-İşrûn fî mâ Yete'allaku bi-Lafzi'z-Zindîk*, Rıza Tevfik'in "Ateizm, Zındık, Zendaka, Mülhid, İlhad", Âtîf Şükrünin *ez-Zendeka* ve *'z-Zenâdika*, Hüseyin Atvân'ın, *Ez-zendeka ve 'ş-Şuubiyye fî'l-Asri'l-Abbâsîyyi'l-Evvel*, Melhem Chokr'un *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında; Zındıklık ve Zındıklar*, Bekir Topaloğlu'nun "Zındık" *İA*, Arîfî'nin *ez-Zenâdika*, Ahmet Yaşar Ocak'ın *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, Ömer Menekşe'nin *Osmanlı Toplumunda Zındıklık*, Şükrü Özen'in, "İslam Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfî'nin İdamının Fikhîliği", Erkan Göksu'nun "Siyasi Bir Argüman Olarak İslam Tarihinde Zındıklık ve Meşhur Zındıklar", Muhammet Hekimoğlu'nun *Abbasi Dönemi Arap Edebiyatında Zındıklık*, Mehmet Alıcı'nın "Zendig-Dehr İlişkisi: Kureyşli Zındıkların Zaman ve Ahiret Algısı" gibi çalışmalar, araştırmamızda istifade edilen zındıklıkla ilgili çalışmalardan bazılarıdır. Görüleceği üzere zındıklıkla ilgili oldukça çok çalışma yapılmış olsa da bu çalışmalarla araştırmamız arasında hem konu hem de konunun işleniş bakımından bir benzerlik söz konusu değildir.

Zındıklık nitelemesinde bulunan müfessirler, bu iddia çerçevesinde yapılan yorumlar veya ilgili ayetlerin Sünnî müfessirler tarafından nasıl ele alındığını ortaya koyma, özellikle de "Sünnî tefsir geleneğindeki zındıklık algısını" ortaya çıkarma adına birçok tefsirden istifade edilmiştir. Mukâtil b. Süleyman'ın (ö.150/767) *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, Taberî'nin (ö.310/923) *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, İmâm el-Mâtürîdî'nin (ö.333/944) *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, Ebü'l-Hasen el-Mâverdî'nin (ö.450/1058) *en-Nüket ve'l-Uyûn*, İbn Atıyye'nin (ö.541/1147) *el-Muharraru'l-Vecîz*, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Zâdü'l-Mesîr*, Fahreddîn er-Râzî'nin (ö.606/1210) *Mefâtihu'l-Ğayb*, Kurtubî'nin (ö.671/1273) *el-Câmi' li-Ahkâmu'l-Kur'ân*,

Beyzâvî'nin (ö.685/1286) *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vîl*, Ebû Hayyân'ın (ö.745/1344) *el-Bahru'l-Muhî't*'i, İbn Kesîr'in (ö.774/1373) *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, Ebüssuûd'un (ö.982/1574) *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*'i, İsmâîl Hakkı Bursevî'nin (ö.1137/1725) *Rûhu'l-Beyân*, Âlûsî'nin (ö.1270/1854) *Rûhu'l-Meânî*, Reşid Rıza'nın (ö.1935) *Tefsîru'l-Menâr*, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın (ö.1942) *Hak Dini Kur'an Dili*, Konyalı Mehmed Vehbi'nin *Hülâsatü'l-Beyân*, İbn Âşûr'un (ö.1973) *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Şinkîtî'nin (ö.1974) *Edvâu'l-Beyân*, Mevdûdî'nin (ö.1979) *Tefhîmü'l-Kur'ân* adlı tefsiri araştırmamızda istifade edilen tefsirlerden bazıları olmuştur.

Bütün bu eserlerin yanı sıra İmam Eş'arî'nin *el-İbâne* (ö.324/935-36), Malatî'nin (ö.377/987) *et-Tenbîh ve'r-Red 'alâ Ehli'l-Ehvâ' ve'l-Bida'*, Bâkılânî'nin (ö.403/1013) *el-İnsâf*, Kâdî Abdülcebbar'ın (ö.415/1025) *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Tenzîhî'l-Kur'ânî'l-Metâin, İbn Sînâ'nın (ö.428/1037) *el-Adhaviyye fi'l-Me'âd*, Abdülkâhîr el-Bağdâdî'nin (ö.429/1037) *el-Fark beyne'l-Firak*, Tûsî'nin (ö.460/1067) *et-Tibyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Gazzâlî'nin (ö.505/1111) *Tehâfütü'l-Felâsife*, İbn Rüşd'ün (ö.595/1198) *Faslü'l-Mekâl*, İbn Teymiyye'nin (ö.728/1328) *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, İbn Kayyim'in (ö.751/1350) *es-Savâigü'l-Mürsele*, İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *Fethu'l-Bârî*, Feyz-i Kâşânî'nin (ö.1090/1679) *Tefsîru's-Sâfî*, Zehebî'nin (ö.1977) *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Câbirî'nin (ö.2010) *İslâm'da Siyasal Akıl*, Ebû Zeyd'in (ö.2010) *Söylem ve Yorum*, Şinasi Gündüz'ün “Mecûsîlik”, İlhan Kutluer'in “İlhâd”, Mehmet Evkuran'ın *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, Muammer Esen'in *Ehl-i Sünnet*, Mevlüt Özler'in *Ehl-i Sünnet-Ehl-i Bid'at*, Mustafa Öztürk'ün *Kur'ân ve Aşırı Yorum*, *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, Mehmet Azimli'nin *Siyeri Farklı Okumak I*, Muhammed Emin Eren'in “Bir Rivayetin Kısa Anatomisi: Tarihsel Süreçte İftirak Hadisinin Anlaşılma Biçimleri Üzerine”, İsmail Çalışkan'ın *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci* gibi çalışmamızla doğrudan veya dolaylı ilgisi olan kitap, tez ve makalelerden de istifade edilmiştir.

BÖLÜM I

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

İslam tarihi boyunca birçok insanın kınanmasına, dışlanmasına, itibarsızlaştırılmasına hatta öldürülmesine gerekçe olarak gösterilen zındıklık iddialarının tefsir tarihindeki yansımalarına geçmeden önce kelimenin etimolojik ve semantik çerçevesini irdelemek önem arz etmektedir. Bunun sebebi, canlı bir organizmaya benzetilen dilin muhtelif sebeplerle zaman içerisinde anlam değişimine uğrayabilmesidir. Bu değişimler neticesinde bir kelime bazen eski anlamını tamamen yitirebilmekte, bazen de temel anlamını korumakla birlikte yeni anlamlar kazanabilmektedir. Söz konusu durum çalışmamızın temel kavramları olan “zındıklık ve zenâdıkâ” kelimeleri için de geçerli olmakla birlikte kelimelerin zamanla hangi anlamlarda kullanıldığı çalışmamızın ilerleyen safhalarında ifade edilmeye çalışılacaktır.

1.1. Zındıklık ve Zenâdıkâ Kelimelerinin Etimolojik Tahlili

Farsçada “زَندِيك” (zendîk), Arapçada “زَندِيْق” (zindîk), Türkçede “zındık” formatında kullanılan kelimenin hangi dile ait olduğu hususunda dilciler arasında ittifak olmamakla birlikte ekseriyetle Farsça kökenli olduğu ifade edilmektedir.¹ Ayrıca kelimenin Farsça’da hangi kelimedenden türediği, hangi anlama geldiği hususunda da farklı görüşler ileri sürülmüştür.

İbn Düreyd (ö.321/933) kelimenin Farsçada “hayat” anlamına gelen “زَندِه” (zende) kelimesi ile “iş” anlamına gelen “كَر” (ker) kelimesinden müteşekkil “zamanın bitmeyeceğine inanan” anlamına gelen “زَندِ كَر” (zende ker) terkibinden Arapçalaşmış bir kelime olduğunu,² İbn Sîde (ö.458/1066) aynı anlamda “زَندَكِير” (zendekîr),³ İbn Manzûr

¹ Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh*, Dâru’l-‘İlm, Beyrut 1987, IV, 1489; İbn Berrî, Ebû Muhammed Abdullah b. Berrî el-Makdisî, *Fi’t-Ta’rib ve’l-Mu’arreb*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut ts., s. 99-100; Mutarrizî, Ebû’l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyid el-Hârizmî, *el-Muğrib*, Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, Beyrut ts., s. 211; İbn Manzûr, Ebû’l-Fazl Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü’l-‘Arab*, Dâru Sâdr, Beyrut 1414, X, 147.

² İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed el-Hasen b. el-Ezdî, *Cemheratü’l-Lüga*, Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn,

(ö.711/1311) yine aynı anlamda “زند کرای” (zendi kiray),⁴ Fîrûzâbâdî (ö.817/1415) ise “kadın dini” anlamına gelen “زَن دین” (zen dîn) terkibinden Arapça’ya geçtiğini ifade etmektedir.⁵

Zerdüş’tü⁶ Mecûsîler’in peygamberi olarak niteleyen Mes’ûdî (ö.345/956), Zerdüş’tün Fârisîler’e *Avesta* adı verilen kutsal bir kitapla geldiğini, insanların *Avesta*’yı daha kolay anlamaları için tefsir ettiğini ve bu tefsirlere de “zend” denildiğini aktarır. Daha sonra da “zendleri” terk edip, *Avesta*’ya muhalif söz söyleyenlerin “zendî” olarak nitelendirildiğini, Araplar tarafından da bu kelimenin “zindîk” formatına dönüştürüldüğünü belirtir.⁷ Bununla birlikte “zend” kelimesinin Avestaca “bilmek ve yorumlamak” anlamına gelen “zanti/zainti” fiilinden türediği, kelime olarak “yorum” anlamına geldiği, Zerdüş’tün *Avesta*’ya yaptığı tefsirlere de bu nedenle “zend” denildiği ifade edilmektedir. Ayrıca zamanla hem bu tefsirler hem de *Avesta* külliyyatının yorumlanmasından neşet eden edebiyatın tümü için de bu kelimenin özel ad olarak kullanıldığı belirtilmektedir.⁸

Beyrut 1987, III, 1329.

³ İbn Sîde, Ebü’l-Hasan Ali b. İsmail el-Mürsî, *el-Muhkem ve l-Muhîtu l-A ‘zam*, Dâru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, Beyrut 2000, VI, 616.

⁴ İbn Manzûr, *Lisânü l-‘Arab*, X, 147.

⁵ Fîrûzâbâdî, Ebü Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb, *el-Kâmûsu l-Muhîd*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 2005, s. 891.

⁶ Zerdüş’tün M.Ö. 600-500 yıllarında yaşamış bir peygamber, bir hakîm veya bir reformist olabileceği ifade edilmektedir. Şehristânî, Kalkaşendî gibi bazı âlimler Zerdüştilik’in monoteist bir karakter taşıdığını söyler. Bununla birlikte düalist bir yapıya sahip olduğunu bu nedenle de şirk dini olduğunu ifade edenler de vardır. Zerdüş’tün getirip tesis ettiği inancın, zaman içerisinde Sâsânîler’in de etkisi ile “Maciler” tarafından dönüştürölüp devlet dini haline getirilmesiyle tamamen asıl keyfiyetinden çıktığı ve “Mecûsîlik” adını aldığı belirtilmektedir. Ahmed Emîn, İbn İbrâhîm et-Tabbâh, *Fecru’l-İslâm*, Dâru’l-Kitâbü’l-Arabî, Beyrut 1969, s. 103; Hamidullah, Muhammed, *Resûlullah Muhammed*, çev. Salih Tuğ, İrfan Yayınevi, İstanbul 1992, s. 53; Şeriatî, Ali, *Dinler Tarihi*, Kırkambar Kitaplığı, çev. Erdoğan Vatansever, y.y. 2004, s. 456-463; Gündüz, Şinasi, “Mecûsîlik”, *DİA*, XXVIII, ss. 279-284, Ankara 2003; Kurt, Faruk, “Zerdüş’tün Tanrısı Tek Mi Çift Mi?”, *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Mecmuası*, sayı: 22, s. 178, ss. 173-183, Bakü 2014.

⁷ Mes’ûdî, Ebü’l-Hasan Ali b. el-Hüseyn, *Mürûcü’z-Zeheb*, Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut 2005, I, 191-2.

⁸ Alıcı, Mehmet, “Zendig-Dehr İlişkisi: Kureyşli Zındıkların Zaman ve Ahiret Algısı”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 5/4, s. 803, ss. 801-823, 2017.

Fransız oryantalist James Darmesteter (ö.1894) bilinenin aksine “zındık” kelimesinin “zend” kelimesinden değil “zende” kelimesinden türediği görüşündedir. Ona göre erken dönem Farsça’da “zend” kelimesi “yorum” anlamında, “zende” kelimesi ise “sapık inanç, sapık mezhep” anlamındadır. “Zende” kelimesinin, *Avesta*’nın yorumu anlamına gelen “zend” kelimesinden çok daha önce Farsça’da kullanıldığını, bu kişilere “zendik” denildiğini, Arapça’ya da bu kelimedden “zindîk” şeklinde geçtiğini belirtir.⁹

Ezherî (ö.370/980) ve Cevâlikî (ö.540/1145) Kûfe dilcilerinden olan Sa‘leb’e (ö.291/904) istinaden kelimenin Arapça’da “زندق” (zindîk) formatında değil “زندق” (zendak) ve “زندقي” (zendeki) formatında kullanıldığını belirtirler de¹⁰ tarihi süreç içerisinde kaynaklarda daha çok “زندق” (zindîk) şeklindeki kullanımın yaygın olduğu görülmektedir.

Kelimenin her ne kadar “zendekîr, zendi kiray, zengin” gibi kelimelerden Arapçalaşmış olduğunu söyleyenler varsa da İbn Kemâl (ö.940/1534), Tehânevî (ö.1158/1745), Zebîdî (ö.1205/1791) gibi âlimler bu görüşlerin doğru olmadığını, Mes‘ûdî’den aktarmış olduğumuz görüşün daha makul ve daha doğru olduğunu ifade etmişlerdir.¹¹ Öyle ki Mes‘ûdî’nin bu görüşü birçok tarihçi ve dilci tarafından hüsn-ü kabul ile karşılanmış ve eserlerde yer bulmuştur.¹² Hicri II. asırda zındıklık üzerine

⁹ Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2013, s. 10

¹⁰ Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü’l-Lügâ, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî*, Beyrut 2001, IX, 297-298; Cevâlikî, Ebû Mansûr Mevhub b. Ahmed, *el-Mu‘arreb mine’l-Kelâmi’l-A‘cemî ‘alâ Hurûfi’l-Mu‘cem*, Dâru’l-Kalem, Dimeşk 1990, s. 343.

¹¹ Kemalpaşazâde, Şemseddîn Ahmed b. Süleyman, “er-Risâletü’s-Sâmine ve’l-İşrûn fî mâ Yete‘allaku bi-Lafzi’z-Zindîk”, *Resâil-i İbn Kemâl*, Dâru’l-Hilâfe, y.y. 1316, II, 240; Tehânevî, Muhammed A‘lâ b. Ali, *Keşşâfü Istılâhâti’l-Fünûn ve’l-‘Ulûm*, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1996, I, 913; Zebîdî, Ebû’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed, *Tâcu’l-‘Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, Kuveyt 1989, XXV, 418.

¹² Havârizmî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Mefâtîhu’l-‘Ulûm*, Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, Beyrut ts., s. 56; Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, Beyrut 1420, XIII, 89; Mutarriżî, *el-Muğrib*, s. 211; Tehânevî, *Keşşâfü Istılâhâti’l-Fünûn*, I, 913; Zebîdî, *Tâcu’l-‘Arûs*, XXV, 418-419.

çalışma yapan Melhem Chokr da Mes'ûdî'nin (ö.345/956) ifade ettiği bu görüşün İranologların çoğu tarafından kabul edildiğine işaret etmiştir.¹³

Farsçada zaman, hayat, yorum gibi anlamlara gelen “زند” (zend) kelimesini oluşturan “ز-ن-د” harfleriyle Arapça'da da farklı formatlarda, çeşitli anlamlara gelen kelimelerin türetildiği görülmektedir. Kelimenin ıstılâhî anlamına katkı sağlayabileceği düşüncesiyle bu kelimelerden de bahsetmek uygun olacaktır. Kelimenin mazi sigası olan “زند” (zenede) fiili “bir şeyi yaktı”, “tutuşturdu”, “yalan söyledi” gibi anlamlara gelmektedir.¹⁴ “تزند” (tezennüd) formatındaki mastar ise “bir şeye sinirlenmek, o şey sebebiyle kişinin göğsünün daralması” gibi anlamlara gelmektedir.¹⁵

Halil b. Ahmed (ö.175/791) *Kitâbü'l-'Ayn* adlı eserinde Arapça'da “zend” kelimesinin “زند” (zend) ve “زنده” (zende) şeklinde müzekker ve müennes kullanımlarının olduğunu, ateş yakmak için birbirine sürtülen iki odun parçasından üste kalan, döndürülen kısma “زند” (zend), altta kalana ise “زنده” (zende) dendiğini belirtmektedir.¹⁶ Bununla birlikte “kıvılcım, ateş,¹⁷ kolun dirsekten bileğe kadar olan

¹³ Chokr, Melhem, *İslam'ın Hicri İkinci Asrında; Zındıklık ve Zındıklar*, Anka Yay., İstanbul 2002, s. 66.

¹⁴ Cevherî, *es-Sıhâh*, II, 481; Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer, *Esâsü'l-Belâğa*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1998, I, 423; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, X, 147; Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, VIII, 146.

¹⁵ İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed, *Mücmelü'l-Lüga*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986, I, 441; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, X, 147; Ömer, Ahmed Muhtar Abdülhamid, *Mu'cemü'l-Lügati'l-'Arabiyyeti'l-Muâsıra*, Âlemü'l-Kütüb, Kâhire 2008, II, 999.

¹⁶ Halil b. Ahmed, Ebü Abdirrahman el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut ts., VII, 356. *Kitâbü'l-'Ayn*, Halil b. Ahmed'e nispet edilmekle birlikte asıl müellifinin Halil b. Ahmed'in talebesi Leys b. Muzaffâr (ö.187/803) olduğu belirtilmektedir. Leys'in hocasına olan sevgi ve saygısından dolayı kitabı hocasına nispet ettiği ifade edilmektedir. Müteahhir lûgat ve dil âlimleri Leys'i *Kitâbü'l-'Ayn*'in gerçek müellifi olarak kabul ederler. Durmuş, İsmail, “Leys b. Muzaffâr”, *DİA*, XXVII, s. 164, Ankara 2003. Fakat *DİA*'nın “İbn Düreyd” maddesini yazan Nasuhi Ünal Kararslan *Kitâbü'l-'Ayn* adlı eserin Halil b. Ahmed'e değil de talebesi Leys b. Muzaffâr'e ait olduğu, İbn Düreyd'in içki içtiği yönündeki iddiaların Ezherî'nin kendi eserini öne çıkartma amacıyla ortaya attığını, bu nedenle bunların aslının olmadığını ifade etmektedir. Kararslan, Nasuhi Ünal, “İbn Düreyd”, *DİA*, XIX, s. 417, ss. 416-419, Ankara 1999.

¹⁷ Askerî, Ebü Hilâl Hasen b. Abdillâh, *et-Telhîs fî Ma'rifeti Esmâi'l-Eşyâ*, Dâru Talâs, Dimeşk 1996, s. 221.

kısmı¹⁸ için de “زند” (zend) kelimesinin kullanıldığını görmekteyiz. Kelimenin “مزند” (müzenned) formatı da kullanıldığı anlamlar açısından özellikle dikkat çekicidir. Örneğin “رجل مزند” (racülün müzennedün) terkibi “cimri, eli sıkı, hemen sinirlenen adam”¹⁹ anlamlarına geldiği gibi “zalim, gaddar, iğrenç, rezil adam” gibi anlamlara da gelmektedir.²⁰

Zındık kelimesinin, sözlüklerde “زنديق” (zenâdîk) ve “زندقة” (zenâdîka) şeklinde iki çoğulunun olduğu belirtilmekle birlikte²¹ Cevherî (ö.400/1009) kelimenin mastarının “زندقة” (zendeka) yani “zındıklık”, asıl çoğulunun da (zenâdîk) olduğunu ve bu kelimenin (zenâdîka)’ya dönüşmüş şeklinin yaygın olarak kullanıldığını belirtmektedir.²² Sîbeveyh’in (ö.180/796) “زندقة” (zenâdîka) kelimesinin sonundaki ‘te’ harfî ‘زنديق’ (zenâdîk) kelimesindeki ‘ye’ harfine bedel olarak getirilmiştir.”²³ sözü de Cevherî’nin açıklamalarını teyit eder niteliktedir.

1.2. Kelimelerin Tarihsel Gelişimi ve Semantik Tahlili

1.2.1. İslâm Öncesi Dönem

Mecûsî rahipler tarafından Pehlevice olarak kaleme alındığı ve daha çok Sâsânîler’in son yüzyıllarındaki teolojik görüşlerini yansıttığı ifade edilen *Zendlerin*,²⁴ Mecûsî din adamları sınıfından başka kimselere öğretilmemesi telkin edilmiştir. Dinî külliyyatın ancak ruhban sınıfı tarafından anlaşılabilceği ve yorumlanabileceği anlamına gelen bu bakış açısının din konusunda merkezî bir otorite inşa etme amacına matuf olduğu anlaşılmaktadır. Merkezî otoritenin dışında kutsal metni anlama adına söylenen sözlerin ve yapılan yorumların çirkin bir iş ve günah olduğunu ifade etmek amacıyla yapılan bu yorumlara zındıklık, bu yorumları yapanlara da zındık denildiği

¹⁸ Zebîdî, *Tâcu’l-‘Arûs*, VIII, 145.

¹⁹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, X, 147; Cevherî, *es-Sihâh*, II, 481; Zebîdî, *Tâcu’l-‘Arûs*, VIII, 146; Zemahşerî, *Esâsü’l-Belâğâ*, I, 423.

²⁰ Halil b. Ahmed, *Kitabu’l-‘Ayn*, VII, 357; Ebû Amr eş-Şeybânî, İshâk b. Mirâr, *Kitâbü’l-Cîm*, el-Hey’etü’l-Âmme, Kâhire 1974, II, 47.

²¹ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, s. 891; Zebîdî, *Tâcu’l-‘Arûs*, XXV, 419.

²² Cevherî, *es-Sihâh*, IV, 1489.

²³ Sîbeveyhi, Ebû Bîşr Amr b. Osman el-Hârisî, *el-Kitâb*, Mektebetü’l-Hâncî, Kâhire 1988, I, 25.

²⁴ Gündüz, “Mecûsîlik”, *DİA*, XXVIII, s. 281.

görülmektedir. Olumsuz anlam bu kelimelerin ilk kez Milâdî III. asırlarda kullanıldığı, ilk muhataplarının da *Avesta* ve *Zendler* üzerine konuşup, yorumlar yapan, Mani ve taraflarının olduğu ifade edilmektedir. Bu kelimelerle vasıflandırılanlar her ne kadar ilk dönemlerde sadece Maniheiztler için kullanılmışsa da Sâsânîler'in son dönemlerine doğru sapkınlık, din tahrifi olarak kabul edilen her türlü söz ve eylem için bu kelimelerin kullanılır olduğu belirtilmektedir.²⁵

Zendeka ve zenâdika kelimelerinin İslam öncesi Arap toplumu arasında bilinip bilinmediği ve Arapların bu kelimeleri nereden öğrendikleri hakkındaki bilgiye tespit edebildiğimiz kadarıyla en erken İbnü'l-Kelbî (ö.204/819),²⁶ İbn Habîb (ö.245/860) ve İbn Kuteybe'nin (ö.276/889) eserlerinde rastlanmaktadır. Dolayısıyla araştırmalarımıza istinaden bu kelimelerin Cahiliye dönemi Arap şiirinde yer almadığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte İbn İshak (ö.151/768), Vâkıdî (ö.207/823), İbn Hişâm (ö.218/833), İbn Sa'd (ö.230/845) gibi ilk dönem tarihçilerinin eserlerinde²⁷ de bu kelimeler yer almamaktadır.

İbnü'l-Kelbî ve İbn Kuteybe'nin söylediklerinden her ikisinin de zındıklığı bir din veya bir inanç sistemi olarak algıladığı anlaşılmaktadır. Onlara göre zındıklık İslam öncesinde Kureyş'e Fârisîlerin hâkimiyeti altında bulunan Hîreliler'den geçmiştir.²⁸ İbnü'l-Kelbî'nin, Mücâhid b. Cebr'den naklettiği bu bilgiye göre Mücâhid, İbn Abbas'a zındıklığı Kureyşlilerin nasıl öğrendiğini sorar o da Hîre'de karşılaştıkları Hristiyanlardan öğrendiklerini söyler.²⁹

Mehmet Azimli de zındıklığı ayrı bir din, ayrı bir inanç olarak kabul etmiş olacak ki *Cahiliyye'yi Farklı Okumak* adlı eserinde “Cahiliye Dönemi Din”, başlığı altına “Zındıklık” başlığını koyarak İbnü'l-Kelbî'nin ve İbn Kuteybe'nin eserlerinde yer

²⁵ Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb*, I, 175, 191-92; Alıcı, “Zendig-Dehr İlişkisi: Kureyşli Zındıkların Zaman ve Ahiret Algısı”, s. 803-805.

²⁶ Tam adı Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kûfî'dir (ö. 204/819 [?]). Babası ise hadisçi, nesep âlimi ve müfessir olan Ebü'n-Nadr Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî'dir (ö.146/763).

²⁷ Söz konusu eserler, İbn İshak'ın *es-Sîratü'n-Nebeviyye'si*, Vâkıdî'nin *Kitâbü'l-Megâzî'si*, İbn Hişâm'ın *es-Sîratü'n-Nebeviyye'si*, İbn Sa'd'ın *et-Tabakâtü'l-Kübrâsı*'dır.

²⁸ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî, *el-Meârif*, Dâru'l-Meârif, Kâhire 1969, s. 621.

²⁹ İbnü'l-Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed, *Mesâlibü'l-Arab*, Dâru'l-Hedy, Beyrut 1998, s. 156.

verdiği bilgileri nakletmiş, lakin inanç olarak zikrettiği zındıklığın mahiyeti hakkında bilgi vermemiştir.³⁰

Tarihi kaynaklara bakıldığında zaman İslam öncesinde Mekkeliler ile Hîreliler arasında ticarî ve kültürel etkileşimin oldukça canlı olduğu görülmektedir. Hz. Ömer'in (ö.23/644) Hîreli Kâ'b b. Adî et-Tenûhî (ö.26/654) ile ortaklığı, bazı Mekkeliler zenginlerin Hîre³¹ ile olan ticari ilişkileri buna örnek olarak gösterilebilir.³² Yine Mekkeliler müşriklerden Nadr b. Hâris'in (ö.2/624) Hîre'ye ticaret için gittiği, bu seyahatleri sırasında Fars sanat ve kültürüyle ilgilenerek ud çalmayı, şarkı söylemeyi öğrendiği ve Mekke'ye dönerken oradan şarkıcı câriyeler getirdiği rivayet edilir.³³ Ayrıca Farisîlerden çeşitli sözler, hikâyeler öğrendiği; Mekke'ye döndüğü zaman Hz. Peygamber'in tebliğini etkisiz kılmak için insanları etrafında toplayarak Hîrelilerden öğrenmiş olduğu hikâyeleri onlara anlattığı ve insanların Müslüman olmasına engel olmaya çalıştığı belirtilir. Bu da bize İslam öncesinde ve İslam'ın ilk yıllarında Mekke ve Hîre arasındaki etkileşimin oldukça ileri boyutta olduğunu göstermektedir.³⁴

Hîre'nin Mecûsîlik, Maniheizm, Mazdeizm gibi dinlere ev sahipliği yapması, Mekke ile olan ticarî ve kültürel etkileşimi gibi durumlar göz önünde bulundurulduğunda bu etkileşimin dile yansımaları da ihtimal dâhilinde olduğundan zındık kelimesinin Hîre kanalıyla Araplara geçmiş olması mümkündür.³⁵

³⁰ Azimli, Mehmet, *Cahiliyye'yi Farklı Okumak*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2016, s. 61,70.

³¹ Bugün Irak'ın Necef iline bağlı bir kaza olup Kûfe'nin 5 km güneyinde ve Kûfe ile Havernak arasında bulunan Kinîdre höyüğünün güneydoğusunda, Fırat nehri kenarında yer alan geniş bir ovada kurulmuş olan Hîre, III-VII. yüzyıllar arasında Putperestlik, Hristiyanlık, Yahudilik, Mecûsîlik, Maniheizm ve Mazdeizm'in yaygın olduğu büyük bir ticaret merkezi olarak bilinmektedir. Hüseyin Ali ed-Dakûkî, "Hîre", *DİA*, XVIII, s. 122-4, ss. 122-24, Ankara 1998.

³² Afgânî, Sa'îd, *Esvâgu'l-'Arab fî'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1974, 374-378; Zirikî, Ebû Gays Muhammed Hayrûddîn b. Mahmûd, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm, 2002, V. 228; Ali, Cevâd, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, Dâru's-Sâkî, Beyrut 2001, XIV, 96; VII, 114.

³³ Mes'ûdî, *Mürücû'z-Zeheb*, IV, 177; Ali, *el-Mufasssal*, XIV, 114.

³⁴ İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed el-Kureşî el-Medenî, *Sîretü İbni İshâk*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1978, s. 201.

³⁵ Circis Dâvûd Dâvûd, *ez-Zendeka ve'z-Zenâdika fî'l-Edebi'l-'Arabî mine'l-Câhiliyyeti ve Hatta'l-Karni's-Sâlisi'l-Hicriyyi*, el-Müessesetü'l-Câmiyyeti li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzî, Beyrut, 2004, s. 57-62.

İbnü'l-Kelbî (ö.204/819) aynı eserinde bu bilgilerle örtüşen, dikkat çekici başka bilgilere de yer vermektedir. Kitabında İbn Abbas'a istinaden Kureyş'in zındıkları olarak ifade ettiği, Hz. Peygamber zamanında İslam düşmanlığı ile maruf, müşriklerin önde gidenlerinden olan Ukbe b. Ebî Muayt (ö.2/624),³⁶ Ubey b. Halef el-Cümahî (ö.3/625),³⁷ Nadr b. Hâris (ö.2/624),³⁸ Haccac es-Süheyman'ın oğulları Münebbih (ö.2/624) ve Nübeyh (ö.2/624),³⁹ Âs b. Vâil (ö.-/622)⁴⁰ ve Velid b. Muğire'nin (ö.1/622)⁴¹ isimlerini zikretmektedir.⁴² Aynı listeyi talebesi İbn Habîb (ö.245/860) de

³⁶ İslâm'ın ilk günlerinden itibaren Hz. Peygamber'in baş düşmanları arasında yer almıştır. Resûl-i Ekrem, Ukbe'nin kendisini sürekli tâciz etmesi üzerine önde gelen bazı müşriklerin adını da zikrederek şöyle beddua etmiştir: “Allahım! Kureyş'ten olan bu topluluğun yaptıklarını sana arz ediyorum. Ebû Cehil b. Hişâm'ı, Utbe b. Rebîa'yı, Şeybe b. Rebîa'yı, Ukbe b. Ebû Muayt'ı, Ümeyye b. Halef'i sana havale ediyorum.” (Buhârî, “Cizye”, 21). bkz. Yiğit, İsmail, “Ukbe b. Ebû Muayt”, *DİA*, XLII, s. 63-64, ss. 63-64, Ankara 2012.

³⁷ Çürümeye yüz tutmuş bir kemiği eline alıp ufaladıktan sonra Resûlullah'a doğru savurarak, “Toz olup gittikten sonra bu kemiğin diriltileceğini mi iddia ediyorsun?” dediği, bunun üzerine, “Kendi yaratılışını unutup bize karşı misal vermeye kalkışıyor ve şu çürüyüp un ufak olmuş kemikleri kim diriltecek diyor.” meâlindeki âyetlerin (36/Yâsîn 78-79) indiği rivayet edilir. Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2000, XX, 554.

³⁸ Mekke müşrikleri içinde İslâm'a karşı çıkanların ileri gelenlerindendir. Sazını ve sözünü Hz. Peygamber'i ve İslâm'ı kötümeye hasretmişti. Müfessirlerin pek çoğu bazı âyetlerin nüzûl sebebini onun davranışlarıyla ve sözleriyle ilişkilendirir. Bedir Gazvesi'nde müslümanlara esir düşmüş ve Resûlullah'ın emriyle savaş dönüşü Safra denilen yerde Hz. Ali tarafından öldürülmüştür. Aycan, İrfan, “Nadr b. Hâris”, *DİA*, XXXII, s. 280-1, ss. 280-281, Ankara 2006. Hakkında indiği rivayet edilen ayetler: 6/En'âm 8, 25, 26, 57, 95; 8/Enfâl 31, 36; 10/Yûnus 11; 13/Ra'd 6; 15/Hicr 6, 90; 17/İsrâ 11, 45, 89; 18/Kehf 56; 20/Tâhâ 1-8, 21/Enbiyâ 26, 37; 22/Hac 8, 47; 25/Furkân 4; 29/Ankebût 53; 31/Lokmân 4; 43/Zuhruf 86; 45/Câsiye 7; 53/Necm 33; 70/Me'âric 1 bkz. İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali, *Zâdû'l-Mesîr*, Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, Beyrut 1422.

³⁹ Hac için Mekke'ye gelenlerin Hz. Peygamberle görüşmesine engel olmak için Daru'n-Nedve'de görevlendirilenlerdendir. Bu nedenle bir görüşe göre 15/Hicr sûresi'nin 90. ayetinde geçen “mügteşimîn” kelimesiyle kastedildiği ifade edilen Mekkeli müşriklerdendir. Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 9.

⁴⁰ Kureyş kabilesinin Sehm kolunun reisi olup Câhiliye devrinde Mekke'nin ileri gelenlerinden sayılırdı. Güçsüz ve kimsesizlere yaptığı zulümlerle tanınmıştır. Onun bu tür haksızlıkları İslâmiyet'ten sonra da müslümanlara karşı devam etmiştir. bkz. Fayda, Mustafa, “Âs b. Vâil”, *DİA*, III, s. 449, ss. 449, Ankara 1991.

⁴¹ Aklı, dirayeti, güzel konuşması, gelişmiş şiir zevki, çocuklarının fazlalığı ve zenginliğiyle Kureyş

muhtemelen hocasından nakille hem *el-Muhabber* hem de *el-Münemmak* adlı eserinde nakletmektedir. Ebû Süfyan (ö.31/651-52) da listede olmasına rağmen daha sonra onun Müslüman olduğunu işaret edilmiştir.⁴³

Zenâdika hakkında indiği söylenen ayetlerle ilgili rivayetlerin çoğunun Kelbî'den, Kureyş'in zındıkları olarak zikredilen Mekkeli müşriklerin bilgisinin de oğul Kelbî'den geliyor olması oldukça dikkat çekicidir. İbnü'l-Kelbî'nin, babasından⁴⁴ öğrenmiş olma ihtimali yüksek olan “şu ayetler Mekkeli zındıklar hakkında inmiştir” bilgisinden yola çıkarak o zındıkların kimler olduğunu tespit etmeye çalışması muhtemeldir. Böylelikle söz konusu ayetlerin sebep-i nüzûllerine yer veren eserlerden bu ayetlerin nüzulüne sebep olan kişilerin kimler olduğunu öğrenmesi ve bu iki bilgidен hareketle “Kureyş'in zındıkları” şeklinde bir liste oluşturmuş olması ihtimal dâhilindedir.

İbnü'l-Kelbî'nin zikrettiği zındıklar ile İbn İshâk'ın (ö.151/768) *es-Sîre*'de Hz. Peygamber'i davasından vazgeçirmeye çalışanlar olarak zikrettiği Mekkeli müşriklerin aynı kişiler olması;⁴⁵ ayrıca her iki kitapta da bu kişilerin Hîre'ye ticaret için gidip orada Ehl-i kitaptan birtakım bilgiler öğrendiklerine dair ayrıntıya girilmesi, zenâdika listesinin ortaya çıkmasında *es-Sîre*'den ilham alındığı izlenimi uyandırmaktadır. Bu

içerisinde temayüz etmiş biridir. Hz. Peygamber'in davetini kabul etmemiş ve kendisine şiddetle karşı çıkmıştır. Kur'an için sihir demesi ve peygamberliğe Hz. Peygamberden daha layık olduğunu iddia etmesi nedeniyle hakkında 43/Zuhruf 30-31, 6/En'am 123-124. ayetlerin indiği rivayet edilir. bkz. Fayda, Mustafa, “Velîd b. Muğîre”, *DİA*, XLIII, s. 33-4, ss. 33-34, Ankara 2013.

⁴² İbnü'l-Kelbî, *Mesâlibü'l-Arab*, s. 156.

⁴³ İbn Habîb, Ebû Cafer Muhammed el-Bağdâdî, *el-Muhabber*, Dâru'l-Afâğî'l-Cedîde, Beyrut ts., s. 161; *el-Münemmak fî Ahbâri Kureyş*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1985, s. 388.

⁴⁴ Ebû'n-Nadr Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kûfî (ö.146/763). Hadis otoritelerinin Kelbî hakkındaki değerlendirmeleri genellikle olumsuzdur. Yahyâ b. Saîd ve Abdurrahman b. Mehdî ondan hadis almamış, Hammâd b. Seleme ve Nesâî sika olmadığını bildirmiş, Nesâî daha da ileri giderek rivayetlerinin yazılamayacağını belirtmiştir. İbn Ebû Hâtîm'e göre de Kelbî'nin hadislerinin terkedilmesi konusunda âlimlerin icmâi vardır. Kelbî'nin tefsiri (Tefsîrü'l-Kur'ân) hakkında yapılan eleştiriler de ağırdır. Ahmed b. Hanbel onun bu eserinin yalanla dolu olduğunu, esere bakmanın dahi câiz görülmediğini söylemiştir. Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ed-Dımaşkî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1963, III, 559; Cerrahoğlu, İsmail, “Kelbî, Muhammed b. Sâib”, *DİA*, XXV, s. 206, ss. 205-206, Ankara 2002.

⁴⁵ İbn İshâk, *Sîretü İbni İshâk*, s. 197.

gibi nedenler kanaatimizce Kelbî'nin zenâdika listesine karşı ihtiyatlı davranmayı gerektirmektedir.

Melhem Chokr'un, İbnü'l-Kelbî'nin İbn Abbas'a isnad ederek aktarmış olduğu "Kureyş'in zındıkları" listesine yönelik eleştirileri de bu listeye karşı ihtiyatlı davranmak gerektiği düşüncesini destekler niteliktedir. Chokr, bu listenin oluşmasında asabiyet mücadelesinin yanı sıra, Abbâsî halifesi Mehdi'ye (ö.169/785) yaranma gayesinin olduğunu söyler ve bu düşüncelerini şu şekilde ifade eder:

İncelediğimizde bu zındıkların ortak bir özelliğe sahip olduklarını fark etmekteyiz. Bunlar Abdu'd-Dâr, Cumah, Sehm ve Mahzum kabilelerinin reisleri veya reislerinden biriydi. Bununla beraber bu kabileler, Mekke'de İslâm'dan çok önceleri Abd Menâf'tan (buna Hâşim de dâhildir) ve onun müttetiklerinden oluşan el-Mutayyibûna (İyiler/Güzel Kokulular) karşı olan el-Ahlâf (Müttetikler) anlaşmalı gruplarını oluşturmaktaydılar. İslâm'ın ortaya çıkmasıyla da karşıtlık düşmanlığa dönmüştür. Abd Şemsi'nin de (Abd Menaf'tan olan Emevîler) ittifak ettiği el-Ahlâf, Bedir savaşını finansa etmiş ve yönetmişti. (Bu yüzden zındık olarak zikredilenlerin çoğu Bedir'de öldürülmüşlerdi.) Son olarak İslâm'ın zaferinden sonra el-Ahlâf'ın torunları Muâviye'yi tutmuşlar ve Hâşimîlerin aleyhine işlerin başına dönmüşlerdi. Erke geçmelerini İslâm'ın özüne dönüş olarak algılayan Abbâsiler ve onlardan çok daha radikal Şiiler için Emevî dönemi, câhiliyyenin devamıydı. Doğal olarak Emevîler ve müttetikleri, kâfir ilan edilmiş ve o dönemin din diline uygun olarak ilhâd ve zendaka olarak adlandırılmışlardı... Mehdi'ye hizmetlerini sunan İbnü'l-Kelbî, var olan hanedânın görüşünü aktarmaktan başka bir şey yapmamıştı. Kendisinin gönderme yaptığı İbn Abbas tarihi bir otoriteden ziyade siyasi bir otoriteyi temsil etmekteydi. En az iki kez Abbâsiler, biraz önce zikrettiğimiz rivayetleri temel alarak Emevîlerin sadakatsizliği öğretilisini resmî olarak empoze etmeye çalışmışlardır. İbnü'l-Kelbî'nin bu keyfi haberi post-Emevî idi. Peygamberin biyograflarının ve yorumcuların tümü tarafından da reddedilmiştir.⁴⁶

İbnü'l-Kelbî'nin Abbâsî halifeleri ile olan diyalogu,⁴⁷ İbnü'l-Kelbî hakkında ricâl âlimlerinin olumsuz kanaat belirtmesi,⁴⁸ zenâdika listesinin ilk dönem İslam tarihinin temel kaynaklarında yer almaması gibi durumlar Chokr'un tespitini dikkate şayan kılmaktadır. Bununla birlikte İbnü'l-Kelbî'nin listesinde yer alan kişilerin neredeyse tamamının Hz. Peygamber'i davasından vazgeçirmek için pazarlık yapmaya gelen müşriklerin ileri gelenleri arasında yer alması,⁴⁹ Hz. Peygamber'e ve Müslümanlara karşı acımasızca mücadele etmeleri, Fârisîlerle kültürel ve ticari ilişkiler

⁴⁶ Chokr, *Zındıklık ve Zındıklar*, s. 437-438.

⁴⁷ Tülücü, Süleyman, "Kelbî, Hişâm b. Muhammed", *DİA*, XXV, s. 204-5, ss. 204-205, Ankara 2002.

⁴⁸ Dârukutnî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer, *ed-Du'afâ' ve'l-Metrûkûn*, Mecelletü'l-Câmi'atü'l-İslâmiyye, Medine 1404, III, 135; İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali, *ed-Du'afâ' ve'l-Metrûkûn*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1406, III, 176; Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, IV, 304.

⁴⁹ İbn İshâk, *Sîretü İbni İshâk*, s. 197.

içerisinde olmaları ilk planda bu kişilerin zındıkla ilişkilendirilmelerinin gerekçesi olarak gözükmektedir.

Mekkeli müşriklerin bir kısmının zındıkla ilişkilendirilmesi hakkında başka gerekçelerin de zikredildiği görülmektedir. Örneğin Hâzin (ö.741/1341) zındıklar hakkında indiği söylenen 6/En‘âm 100. ayetin tefsirinde Râzî‘den (ö.606/1210) alıntılar yapmış ve orada Arapların Mecûsîlerle iç içe olduklarını, onlardan etkilendiklerini belirtmiştir. Ona göre Mekkeli müşrikler, Mecûsîlerin düalist inançlarından etkilenmiş ve ayette de ifade bulduğu üzere şeytanı Allah‘a ortak koşmuşlardır. Dolayısıyla “zenâdıkâ” lakabıyla maruf Mecûsîlerden etkilenmeleri nedeniyle Mekkeli müşriklerin bazıları zındık olarak tavsif edilmiştir.⁵⁰

İbn Âşur (ö.1973) söz konusu ayetin tefsirinde hiç kimseye zenâdıkâ ithamında bulunmamış, söz konusu rivayetlere de yer vermemiştir. Fakat Arapların Mecûsîler ile bir arada bulunduklarını, onlarla diyaloglarının olduğunu, bu nedenle de düalist inancın müşrik Araplara da geçmiş olduğunu ifade etmiştir.⁵¹ Bu bilgiye istinaden Mekkeli müşriklerin bir kısmının zındık olarak nitelendirilmesinde düalizmin etkisinin olabileceği anlaşılsa da Cevat Ali (ö.1987), başta yukarıda isimlerini saydığımız, mütref olarak tabir edilen Mekke‘nin azgınlarının ve diğer Müşrik Arapların, zenâdıkâ olarak nitelendirilmelerinde düalizmin değil, dehrîliğin etkisinin olduğunu belirtmektedir.⁵²

6/En‘âm 29, 45/Câsiye 24. ayetlerden Mekkeli müşriklerin bir kısmının dehrî olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Düalist olduklarına Cevat Ali her ne kadar karşı çıksa da Hâzin‘in ve İbn Âşur‘un da belirttiği gibi müşriklerin inançlarının -tam olarak iyilik kötülük tanrısı şeklinde bir inanç olmasa da- 6/En‘âm 100. ayete istinaden düalist bir yönünün olduğu söylenebilir.

Sonuç itibariyle Mekkeli müşriklerin zenâdıkâ olarak isimlendirilmelerinin onların Mecûsîlik, Maniheizm gibi Hint-Fars bölgesinde yaygın olan inançlara sahip olan insanlarla diyalog halinde olmaları, inançlarında da düalizmin ve dehrîliğin öğretilerine yer vermeleriyle ilgili olduğu gözükmektedir. Fakat bu ilgi İslâm öncesi

⁵⁰ Hâzin, Ebü‘l-Hasen Alâüddîn Ali b. Muhammed el-Bağdâdî, *Lübâbü‘t-Te‘vîl fi Me‘âni‘t-Tenzil*, Dâru‘l-Kütübü‘l-‘İlmiyye, Beyrut 1415, II, 141.

⁵¹ İbn Âşûr, Muhammed Tâhir et-Tûnisî, *et-Tahrîr ve‘t-Tenvîr*, ed-Dâru‘t-Tûnisîyye, Tunus 1984, VII, 404-405.

⁵² Ali, *el-Mufasssal*, XI, 146-147.

Arap toplumunda zındıklık diye müstakil bir dinin var olduğu ve bu kelimenin o dönemde kullanıldığı sonucuna ulaşmayı mümkün kılmamaktadır. İbn Kuteybe, İbnü'l-Kelbî gibi âlimlerin zendeka ve zenâdika kelimelerini o dönemle ve o dönemin şahıslarıyla ilişkilendirmeleri, ayrıca zındıklığı o dönemde var olan inançlardan biri olarak bahsetmelerini zikri geçen nedenlere atfetmek mümkün gözükmemektedir.

1.2.2. Hz. Peygamber ve Sahabe Dönemi

İbn Teymiyye'nin (ö.728/1328) de belirttiği gibi zındık ve zenâdika kelimeleri Kur'ân'da da, Hz. Peygamber'in hadislerinde de yer almamaktadır.⁵³ Hz. Peygambere isnat edilen, genelde Kaderiyye'yi zemme yönelik bazı rivayetlerde bu kelimeler geçiyor olsa da bu rivayetlerin uydurma veya en azından zayıf olduğu görülmektedir.⁵⁴

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İslâmî literatürde bu kelimelere yer veren en eski kaynak, Halil b. Ahmed'in (ö.175/791) *Kitâbü'l-'Ayn*'i, daha sonra ise İmam Mâlik'in (ö.179/795) *Muvatta*'ıdır. Halil b. Ahmed zındığı "ilah ve ahiret inancı olmayan"⁵⁵ şeklinde tanımlayarak bu kelimenin inanmayanlar için kullanıldığını ifade etmektedir. İmam Mâlik ise "*Kim dinini değiştirirse boynunu vurun.*"⁵⁶ hadisini

⁵³ İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî, *Buğyetü'l-Mürtâd*, Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, Medine 2001, s. 338.

⁵⁴ İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî, *el-Mevzûât*, Medine 1966, I, 267, 268; İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî, *el-Metâlibü'l-'Âliye*, Riyâd 1998, XII, 463; Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî es-San'ânî, *el-Fevâidu'l-Mecmû'a fî'l-Ahâdisi'l-Mevzûa*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ts., I, 506. Ayrıca konuyla ilgili hadislerin değerlendirmesi için bkz. Keleş, Ahmet, "73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme", *Marife*, 5/3, s. 25-45, ss. 25-45, Konya 2005. Ayrıca bkz. Köktaş, Yavuz, "Kaderiyye ve Mürcie İle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 1/2, s.142, ss. 113-143, İstanbul 2003.

⁵⁵ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, V, 255.

⁵⁶ Buhârî, "İstîtâbetü'l-Mürteddîn", 2; İbn Hanbel, *Müsned*, III, 364; Nesâî, "Tahrîmü'd-Dem", 13. Söz konusu hadis, İslam tarihi boyunca mürtedin öldürülüp öldürülemeyeceği hakkında yapılan hararetli tartışmalarda mürtedin öldürülmesi gerektiği yönünde görüş belirtenlerin en önemli argümanlarından biri olmuştur. Recm ve irtad hakkında bir makale kaleme alan M. Hayri Kırbasoğlu konuyla ilgili rivayetler hakkında sıralamış olduğu birçok nedenin söz konusu rivayetleri hüccet olarak kullanmaya mani olduğunu belirtmektedir. Kırbasoğlu, M. Hayri, "İslam'a Yamanan Sanal Şiddet: Recm ve İrtidad Meselesi", *İslâmîyât*, 5/1, ss. 128-9, 131, Ankara 2002; Bununla birlikte söz konusu rivayetlerin, sebebi vürutları ile birlikte incelendiğinde, ölüm emri verilen kişi ya da grupların bu cezayı salt inanç

“Zındıklar gibi kim İslam’dan çıkarsa boynunu vurun. Onlar küfürlerini gizler, açıktan Müslüman olduklarını söylerler.”⁵⁷ şeklindeki bir ifadeyle açıklayarak zındık kelimesine hem “mürted” hem de “münafık” anlamı yüklemektedir.

İbn Abbas’tan mevkuf olarak nakledilen, Buhârî’nin (ö.256/870) *Sahîh*’i başta olmak üzere birçok hadis kitabında mevcut olan ve Hz. Ali’nin bir uygulamasını anlatan hadiste de zenâdika kelimesi kullanılmaktadır. Söz konusu hadisin Hulefâ-yi Râşidîn döneminin sonunda gerçekleşen bir olayı anlatması, bizzat o dönemde yaşamış kişiler tarafından aktarılması, hadiste zenâdika olarak vasfedilen bir gruptan ve bu grubun birtakım özelliklerinden bahsedilmesi, ayrıca hadisin birçok kaynakta yer alması ve hadis münekkitleri tarafından sahih olarak kabul edilmesi, söz konusu hadisi konumuz açısından dikkate değer kılmaktadır.

Birçok hadis kitabında yer aldığını ifade ettiğimiz zenâdika hadisi Süveyd b. Gafele (ö.80/700),⁵⁸ Ebü’t-Tüfeyl (ö.100/718-19)⁵⁹ ve İkrime (ö.105/723)⁶⁰ tarihiyle rivayet edilmektedir. Söz konusu rivayetlerin senetlerinde yer alan râvilerin hiçbir halkada aynı olmaması, rivayetlerde yer alan zenâdika kelimesinin birden çok kişi tarafından metne sokuşturulmasını gerektirir ki bu da uzak bir ihtimal gibi gözükmemektedir.

değişikliği nedeniyle almadıkları, aksine bunların İslâm’ın zararına olacak çeşitli fiili tasarruflarda bulundukları ya da bir Müslümana karşı haksız cinâyet işledikleri ve bu fiillerinden ötürü cezalandırıldıkları da ifade edilmektedir. Orhan, Fatih, *İslam Ceza Hukukunda İrtidat ve Temel İnsan Hakları Bağlamında Değerlendirilmesi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2014, s. 79.

⁵⁷ Muvatta, “Akziye”, 18.

⁵⁸ Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, *el-Üm*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1990, VII, 192; İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *Musannefü İbni Ebî Şeybe*, Mektebetü’r-Rüşd, Riyâd 1409, V, 563-VI, 486; Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Basrî, *Müsnedü’l- Bezzâr*, Mektebetü’l-‘Ulûm, Medine 2009, II, 190; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *Ma’rifetü’s-Sünen*, Câmi‘atü’d-Dirâsâtî’l-İslâmiyye, Beyrut 1991, XII, 262.

⁵⁹ Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr, *Tehzîbü’l-Âsâr*, Kâhire ts., III, 82.

⁶⁰ Buhârî, “İstîtâbetü’l-Mürteddîn”, 2; Nesâî, “Tahrîmü’d-Dem”, 13; eş-Şâfiî, *el-Üm*, I, 294; Râfiî, Ebû’l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed el-Kazvîni, *Şerhu Müsnedi’ş-Şâfi’î*, Katar 2007, IV, 114 İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1993, XII, 421; İbn Hanbel, *el-Müsned*, X, 108; X, 341; Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân, *er-Red alâ’l-Cehmiyye*, Dâru İbni’l-Esîr, Kuveyt 1995, s. 199.

Burada söz konusu rivayetlerin hepsini zikretmek yerine araştırmaya katkı sağlayacağı düşünülen ve içerik açısından bazı farklılıklar arz eden birkaç hadise değinilecek, diğerlerine ise dipnotta işaret etmekle yetinilecektir.

Buhârî'nin (ö.256/870) *Sahîh*'inde yer alan hadiste İkrime'den şöyle rivayet edilmektedir: “*Ali İbn Ebî Tâlib'e birkaç zındık getirildi, o da onları yaktı. Ali'nin bu zındıklara yakma cezası uygulaması haberi İbn Abbâs'a ulaşınca, İbn Abbâs: Ben olsaydım Rasûlullah'ın (s.a.s.) “Allah'ın azabı ile azap etmeyin” nehyine istinaden, onları yakmaz, “Dinini değiştiren kimseyi öldürünüz!” sözünden dolayı öldürürdüm, dedi.*”⁶¹

Görüleceği üzere rivayetten *zenâdika* olarak değerlendirilen kişilerin yakıldığı, İbn Abbas'ın sözünden de bunların mürted oldukları anlaşılmaktadır. Aynı hadis İbn Hibbân'ın (ö.354/965) *Sahîh*'inde yine İkrime'den : “*Ali'ye (r.a.) İslam'dan dönen bir grup insan veya yanlarında kitapları olan zındıklar getirildi...*”⁶² şeklinde geçerken; Taberî'nin (ö.310/923) *Tehzîbü'l-Âsâr* adlı eserinde ise sahâbî olan Ebû't-Tüfeyl tarikiyle Hz. Ali'nin ilah olduğunu söyleyen bir grup zındığın Hz. Ali'ye getirildiği, onların bu inançlarında ısrar etmeleri üzerine Hz. Ali'nin (r.a.) onları önce öldürttüğü, ardından yaktırdığı anlatılmaktadır.⁶³

Burada Hz. Ali'nin, kendilerine *zenâdika* denilen bazı insanları öldürtmesi, sonra da yaktırması tartışılabilir.⁶⁴ Hatta aralarındaki bazı kelime farklılıkları nedeniyle bu rivayetlere karşı ihtiyatlı davranmak gerektiği de söylenebilir; ancak söz konusu hadisler değerlendirilirken rivayetlerde yer alan kelimenin farklı tariklerle, farklı kaynaklarda yer aldığına dikkat etmek gerekmektedir.

⁶¹ Buhârî, “İstîâbetü'l-Mürteddîn”, 2.

⁶² İbn Hibbân, *Sahîhu İbni Hibbân*, XII, 421.

⁶³ Taberî, *Tehzîbü'l-Âsâr*, III, 82.

⁶⁴ İsrâfil Balcı mürtedlerin yaktırılması ile ilgili rivayetleri şu şekilde değerlendirmektedir: “Kur’ân’a aykırı olan bu cezanın tarihsel mevcudiyeti kabul edilse dahi bunu ilgili dönemin siyasal şartlarıyla ilişkilendirmek gerekmektedir. Özellikle irtidat adı altında dinî kanaatlerini siyasal düzleme taşıyan ve mevcut otoriteye karşı başkaldıran âsilerin cezalandırılması ve bu cezalandırma sırasında birtakım aşırılıklara gidilmesinin aynı zamanda caydırıcı yönünün olacağını göz ardı etmemek gerekir.” Balcı, İsrâfil, “Mürtedlerin Yakılarak Öldürüldüğüne Dair Rivayetlerin Tahlili”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6/4, s. 46, ss. 23-47, 2006.

İkrime (ö.105/723)'den nakledilen rivâyet kendisinden sonra talebesi Eyyûb b. Ebî Temîm'e (ö.131/749) isnat edilmektedir. Söz konusu rivayet bu tabakadan sonra farklı farklı şahıslar tarafından rivayet edilmekte ve birçok hadis kaynağında yer almaktadır. Dolayısıyla “zenâdika” kelimesinin Eyyûb b. Ebî Temîm'den sonra bu rivayete sokuşturulduğunu iddia etmek, söz konusu kelimenin birden çok kişi tarafından metne sokuşturulmasını gerektirir ki bu da oldukça güçtür. Bu iddianın kabul edilmesi için geriye bu kelimeyi metne İkrime'nin veya Eyyûb'un sokuşturmasını gerektirir. Bu iddia geçerli olsa bile söz konusu râvilerin vefat tarihlerinden⁶⁵ hareketle en geç tabiûn döneminde veya bir diğer ifadeyle Emeviler döneminde bu kelimelerin kullanıldığı söylenebilir.

Benzer durum zenâdika hakkında indiği rivayet edilen birkaç ayet için de geçerlidir. Bu rivayetler İbn Abbas'a, Katâde'ye, Mücâhid'e, Kelbî'ye⁶⁶ isnat edilerek veya Kelbî tarikiyle İbn Abbas'a isnat edilerek rivayet edilmektedir. “*Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah'a mahsustur*”,⁶⁷ “*Cinleri, Allah'a ortak koştular*”,⁶⁸ “*Ayetlerimize yalan diyen, ahirete inanmayan, üstelik putları gerçek rableri Allah'a denk tutan o müşriklerin arzu ve isteklerine uyma.*”,⁶⁹ “*Onlara 'Allah'ın size rızık olarak verdiklerinden siz de infak edin!' denildiğinde, o kâfirler müminlere: 'Doyurmak isteseydi Allah'ın doyurabileceği kimseleri biz mi doyuracağız.' derler.*”,⁷⁰ “*Bir de Mekke kâfirleri, Allah ile cinler (melekler) arasında tuttular bir hısımlık*

⁶⁵ İkrime (ö.105/723), Eyyûb b. Ebî Temîm'e (ö.131/749).

⁶⁶ Kelbî, İbnü'l-Kelbî (ö.204-819) diye meşhur olan tarihçi, nesep âlimi Muhammed b. Hişam'ın babasıdır. Hakkına ayrıntılı bilgi için bkz. 43. nolu dipnot.

⁶⁷ 6/En'âm 1; bkz. İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Mekke 1419, IV, 1259.

⁶⁸ 6/En'âm 100; bkz. es-Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut 2002, IV, 175; Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Me'âlimü't-Tenzîl fî Tefsîru'l-Kur'ân*, Dâru Taybe, Riyâd 1997, III, 173; Nisâbü'rî, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed, *Garâibü'l-Kur'ân ve Ragâibü'l-Furkân*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1416, III, 130.

⁶⁹ 6/En'âm 150; bkz. İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1422, II, 361.

⁷⁰ 36/Yâsîn 47; bkz. San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Tefsîru Abdürrezzâk*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1419, III, 84; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, X, 3197.

uydurdular.”⁷¹ ayetlerinin kimi zaman “Kureyş’in zındıkları”, kimi zaman “dehrî olan zındıklar”, kimi zaman da “zenâdika” hakkında nazil olduğu rivayet edilmektedir.

Rivâyetlerin çoğunun Kelbî’ye ya da Kelbî tarikiyle İbn Abbas’a isnat edilmesi ister istemez akıllara yine rivayetlerin sıhhat problemini getirmektedir. Rivayetlerin sıhhat problemi tartışılabilir, cerh âlimlerinin yaptığı gibi Kelbî’nin rivayetleri reddedilebilir. Fakat söz konusu rivayetlerin sadece Kelbî’ye ait olmadığını da göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

Sonuç olarak söz konusu rivayetlerden, eldeki verilerden hareketle bu kelimelerin Hz. Peygamber ve sahabe döneminde kullanıldığını söylemek mümkün değildir. Bununla birlikte hicrî yüzü yıllardan yani tabiûn döneminin⁷² başlarından veya Emevîler döneminin⁷³ ortalarından itibaren söz konusu kelimelerin kullanıldığını söylemek ise mümkün gözükmemektedir.

1.2.3. Emevîler Dönemi

Zındıklığın sapkınlık, dini emirler karşısında lakayt davranma, dine aykırı görüşlere sahip olma ve onları izhar etme şeklinde anlaşılması her ne kadar Abbasîler döneminde revaç bulmuşsa da kelimeye bu anlamların yüklenmeye başlaması kanaatimizce Emevîler’in son dönemine rastlamaktadır. Kaynaklarda Emevîler’in son halifesi Mervan b. Muhammed’in hocası Ca’d b. Dirhem’in (ö.124/742) zındıklıkla, dehrîlikle vasıflandırıldığı ve idam edildiği belirtilmektedir.⁷⁴ MEB İslam Ansiklopedisi’nin “Zındık” maddesini yazan Bekir Topaloğlu da “zındık” kelimenin ilk defa Ca’d b. Dirhem’in idamı dolayısıyla kullanılmış olduğunu belirtir.⁷⁵

⁷¹ 37/Sâffât 158; bkz. Firûzâbâdî, Ebü’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb, *Tenvîrû’l-Mikbâs min Tefsiri İbn ‘Abbâs*, Dâru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, Beyrut 1992, s. 476.

⁷² (65-135/684-752) yılları arası tabiûnun yoğun olarak yaşadığı yıllardır. Bazı kaynaklarda tabiûn döneminin son sahâbî olarak kabul edilen Ebü’t-Tüfeyl’in (ö.110/728) vefatından itibaren başladığı, son tabiûn olarak kabul edilen Halef b. Halife’nin ölümüyle de (ö.180/796) sona erdiği belirtilmektedir.

⁷³ (41-132/661-750).

⁷⁴ Belâzürî, Ebü’l-Hasen Ahmed b. Yahyâ, *Ensâbü’l-Eşrâf*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1996, IV, 100.

⁷⁵ Topaloğlu, Bekir, “Zındık”, *İA*, MEB Yay., İstanbul 1978, XIII, 558-561.

Ca'd b. Dirhem, Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik'in (ö.125/743) emriyle dönemin Irak Valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî (ö.126/743) tarafından idam edilir.⁷⁶ Fakat Hâlid b. Abdullah'ın âkıbeti de Ca'd'ın âkıbetinden çok farklı olmaz. Hristiyanları ve Yahudileri kolladığı, zimmetine para geçirdiği, dinî meseleleri hafife aldığı söylentileriyle o da zındıkla nitelendirilir.⁷⁷ Emevî vâlisi Yûsuf b. Ömer zamanında zindana atılır ve işkenceler neticesinde hayatını kaybeder. Lakin Taberî'nin aktardığı bilgilerden Hâlid b. Abdullah'ın öldürülmesinin asıl nedeninin dinî olmaktan ziyade siyasî olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁸

Bu dönemde zındık, sapkın, bid'atçı olarak nitelendirilen ve öldürülen şahıslardan biri de Cehmiyye'nin kurucusu olarak kabul edilen Cehm b. Safvân'dır (ö.128/745-46). Tenzih amacıyla Allah'ın sıfatlarını inkâr ettiği, Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu söylediği, Allah'ın Musa (a.s.) ile konuşmadığı fikrini savunduğu vb. nedenlerle Horasan valisi Nasr b. Seyyâr (ö.131/748) döneminde, onun emriyle öldürüldüğü ifade edilmektedir.⁷⁹ Bununla birlikte Nasr b. Seyyâr ile Hâris b. Süreyc (ö.128/746)⁸⁰ arasındaki siyasi ve fikri anlaşmazlıklarda Hâris'in yanında yer alması nedeniyle öldürüldüğü de belirtilmektedir.⁸¹

İsfahânî (ö.356/967), Emevîler'in son halifelerinden olan Velîd b. Yezîd'in (ö.126/744) hocası Abdüssamed b. Abdüla'lâ'nın da zındıklıkla vasıflandırıldığını belirtir.⁸² Hatta Velîd b. Yezîd'in de zındık olduğu söylenir; lakin Zehebî (ö.748/1348), Velîd'in küfür ve zındıklıkla nitelendirilmesinin gerçekçi olmadığını, Velîd'in içkiye, eğlenceye düşkün olması nedeniyle bu şekilde vasıflandırıldığını belirtir.⁸³

⁷⁶ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Halku Ef'âli'l-İbâd*, Dâru'l-Meârif, Riyâd 1978, s. 29; Dârimî, *er-Red alâ'l-Cehmiyye*, s. 21.

⁷⁷ İsfahânî, Ebû'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn el-Kureşî, *el-Eğânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1415, XXII, 281, 283.

⁷⁸ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târihu't-Taberî*, Dâru't-Türâs, Beyrut 1387, VII, 259-260.

⁷⁹ Taberî, *Târihu't-Taberî*, III, 389.

⁸⁰ Horosanlı olup, Horasan Emîrine karşı gelerek Emevîler'e isyan bayrağı açan en önemli simalardan biri. Ziriklî, *el-A'lâm*, II, 154.

⁸¹ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, II, 500.

⁸² İsfahânî, *el-Eğânî*, II, 487.

⁸³ Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Târihu'l-İslâm*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2003, III, 548.

Âtîf Şükrü, Emevîler'in son dönemlerine doğru ortaya çıktığı ifade edilen zındıklık hareketlerinin Fârisîler'in siyasi ihtiraslarından kaynaklandığını belirtir. Ona göre Fârisîler, yönetimdeki Arap hâkimiyetini kırmak amacıyla düalist kökenli düşüncelerle Araplara, dolayısıyla da İslam'a zarar vermek amacıyla böyle bir girişim içerisinde bulunmuştur.⁸⁴ Fakat yönetimdeki Arap hâkimiyetini kırma ve iktidarın imkânlarından istifade etme düşüncesi sadece Fârisîler ile sınırlı kalmamıştır. Emevîler döneminde yönetimde kendilerine yer bulamayan, Arapların sahip olduğu birçok sosyal haktan istifade edemeyen, çoğunluğunu İran, Türk, Berberî ve Hint kökenlilerin oluşturduğu, mevâlî denilen⁸⁵ insanların arasında da Emevîler'in yönetim anlayışına karşı çıkanlar olmuştur. Abbasiler'in iktidarı ele geçirmesine zemin hazırlayan bu insanlar neticede hem idari, hem sosyal ortamlarda kendilerine daha çok alan açılmasını sağlamışlardır.

Şuûbiyye hareketi olarak da isimlendirilen bu tepki hareketleri her ne kadar Abbâsîler'in yönetimi ele geçirmesine katkı sağlamışsa da Emevîler dönemiyle sınırlı kalmayarak Abbâsîler döneminde de devam etmiştir. Tepkici kesimlerin genellikle eski inanç ve kültürlerine referansla, İslâmî düşünce ekseninde bazı yeni anlayış ve yorumlar getirmeleriyle yaygınlık kazanan bu tepki hareketleri, merkezi yönetimlerin bakış açısıyla yapılan değerlendirmenin sonucu olarak zındıklık ve mülhidlik olarak isimlendirilmiştir.⁸⁶

Ahmed Emin (ö.1886-1954) zındıklık kelimesine verilen ilhâd, dini konularda şüpheli ve lakayt davranma gibi anlamların Emevîler döneminde yaygın olmadığını, kelimenin bu gibi anlamlarda kullanımının Abbâsîler döneminde revaç bulunduğunu belirtmekte ve bunu bazı gerekçelere dayandırmaktadır. Ona göre Emevîler döneminde insanların ağırlıklı olarak tefsir, hadis, fıkıh gibi dini ilimlere yönelmesine karşın, Abbâsîler döneminde felsefe, kelim gibi cedel ilimlerine yönelmesi neticesinde genelin söylediğinden farklı şeylerin söylenmesi sapıklık, zındıklık, ilhâd olarak değerlendirilmiştir. Özellikle Abbâsîler döneminde bu konuda çok aşırı gidildiğini;

⁸⁴ Ebû Avz, Âtîf Şükrü, *ez-Zendeka ve 'z-Zenâdika*, Dâru'l-Fikr, Amman ts., s. 118.

⁸⁵ Apak, Âdem, "Şuûbiyye", *DİA*, XXXIX, s. 245, ss. 244-246, Ankara 2010.

⁸⁶ Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s. 2; Zendeka ve Şuûbiyye ilişkisi hakkında ayrıntılı bilgi için Atvân, Hüseyin, *Ez-Zendeka ve 'ş-Şuubiyye fi'l-Asri'l-Abbâsîyyi'l-Evvel*, Beyrut 1984, ss. 147-162; Chokr, *Zındıklık ve Zındıklar*, ss. 239-260.

bazen siyasi, bazen edebî, bazen de dinî tartışmalar nedeniyle insanların birbirini zındıklıkla nitelediğini ve bu şekilde birbirlerinden intikam aldıklarını belirtmektedir.⁸⁷

1.2.4. Abbâsîler Dönemi

Zındıklık mefhumunun siyasallaşmasında Abbâsî halifesi el-Mansûr (ö.158/774) ve özellikle el-Mehdî (ö.169/785) dönemi önemli bir dönüm noktasıdır. Bu dönemde Abbâsîler, sadece siyasi otoritenin karşısında gördükleri fırka, mezhep, görüş, ekol ve düşünceyi değil, söz konusu gruplarla bağlantısı olsun veya olmasın resmî ideoloji dışında fikir beyan eden birçok kişiyi zenâdîka kapsamına almıştır. Örneğin Emevî-Abbâsî çatışmasında Emevîler, Sünnî-Şîî çatışmasında Şîîler, Arap-Mevâlî çatışmasında Mevâlî, Asabiyye-Şuûbiyye çatışmasında Şuûbiyye içerisinde yer alanlar zındık ilan edilmiştir.⁸⁸

Zındık olduğu iddia edilen kişilerle en çetin mücadele, Abbasîlerin üçüncü halifesi el-Mehdî döneminde (158-169/775-785) yapılmıştır. Öyle ki “kötüleri cezalandıran, yoldan sapanları ölümle cezalandıran Mehdî” diye Mehdî’yi öven Beşşâr b. Bürd (ö.167/784) dahi kendini Mehdî’nin hışmından kurtaramamıştır. Bu dönemde zındıkları araştırmak, takip etmek, yakalamak ve cezalandırmak için “Dîvânü’z-Zenâdîka” adında bir birim dahi kurulmuştur.⁸⁹ Bu birimde görevlendirilmiş olan “Sâhibu’z-Zenâdîka” adı verilen görevli, kendisine zındıklık nitelenen biri ihbar edildiğinde o şahsı gözetim altına alır, yaptığı tahkikat neticesinde ikna olursa onu tutuklardı. Ardından da şüpheliyi inancı hakkında sorguya çekecek, tövbe etmesini isteyecek olan halifenin huzuruna çıkarır, zındık olarak nitelenen kişi eğer tövbe etmezse idam edilirdi.⁹⁰ Mehdî’nin bu mücadelesi zamanla devlet politikası hâline gelmiş ve aynı politika kendinden sonra Hâdî (169-170/785-786), Hârûn er-Reşîd (170-

⁸⁷ Ahmed Emîn, İbn İbrâhîm et-Tabbâh, *Duha’l-İslâm*, Müessesetü Hindâvî, Kahire 2012, I, 136; 152-153.

⁸⁸ Göksu, Erkan, “Siyasi Bir Argüman Olarak İslam Tarihinde Zındıklık ve Meşhur Zındıklar”, *Türk Yurdu*, 103/324, s. 27, ss. 26-31, Ankara 2014.

⁸⁹ Fevzî, Faruk Ömer, *Tarihü’n-Nazmi’l-İslâmiyye*, Dâru’s-Şurûk, Amman 2010, s. 221.

⁹⁰ Ömer, Faruk, “Abbâsî Halifesi Mehdî Dönemi (169-185/775-785) Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Mehmet Ümit, 3/6, s. 206, ss. 203-214, Çorum 2004.

194/786-809) ve Memûn (197-217/813-833) dönemlerinde de sürdürülmüş, Mütevekkil dönemi (232-246/847-861) ile de sona ermiştir.⁹¹

Bu dönemde zındıklık nitelemesiyle takibata uğrayan kişiler arasında çok sayıda edip, şair, ilim adamı, devletin çeşitli kademelerinde görev yapan yönetici ve kumandan yer almıştır. Özellikle Horasan ve Mâverâünnehir’de görülen ve “kitlesel zındıklık hareketi” olarak nitelendirilen bazı isyanlarda görülen sahte peygamberlerle ilgili zındıklık isnadı İslâm hukuku bakımından yerinde ithamlar olarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte büyük bir kısmı “sosyal zındıklık” olarak da ifade edilen “ibâhîlik”, yani zevk, eğlence ve şaraba düşkün, gayri ahlakî bir hayat tarzına sahip kimseler de zındık olarak nitelendirilmiştir. Bunlar hayat tarzlarının da etkisiyle zaman zaman dini emirlerin yerine getirilmesinde ihmalkâr davranabiliyor veya alaycı olabiliyor, hatta şiirlerinde bu minvalde ifadelere yer verebiliyorlardı. Diğer bir kesim ise bu gruplarla herhangi bir bağı olmadığı hâlde sadece o döneme has farklı entelektüel fikir ve düşünceleri dolayısıyla veya siyasi ya da şahsî sebeplerle zındık olarak nitelendirilmişti. Yani zındıklıkla nitelenenler arasında iyi Müslüman olarak kabul edilmelerine rağmen kendinden kurtulma ihtiyacı hissedilen kimseler de bulunuyordu. Zira zındıklıkla nitelenenlerin kendi yaptıkları veya söylediklerinden çok, başkalarının ve idarecilerin onların hakkındaki düşünceleri ve söyledikleri esas alınmakta idi. Dolayısıyla bu durum bir kişinin hoşlanmadığı birini rahat bir şekilde zındık olmakla itham etmesine imkan vermiştir.⁹²

Ahmed Emin, özellikle Abbâsîler’den itibaren zındık kelimesinin tek bir anlamının olmadığını, bu kelimeye ulemâ nezdinde başka, halk nezdinde başka anlamlar yüklendiğini belirtir. Ona göre halk nazarında zındık denilince pervasızca hareket eden, rahatlıkla gayri ahlâkî davranışlar sergileyen kimselerin; ulemâ nezdinde ise zâhiren Müslüman olduğunu söyleyip, bâtinen İran kökenli dinlere inanan ve o dinlere hizmet eden İran asıllı mevâlîlerin akla geldiğini söyler. Bu kelimenin Arap asıllılar için kullanımının nadir olduğunu belirttikten sonra bu nitelemenin temelinde de daha çok siyasi gerekçelerin olduğuna işaret eder.⁹³

⁹¹ Tanrıverdi, Eyyüp, “Abbâsîlerin Kültürel Politikası Açısından Mehdi’nin Zındıklık Mücadelesi”, *İstem*, 6/12, s.109, ss. 105-126, Konya 2008.

⁹² Göksu, “Siyasi Bir Argüman Olarak İslam Tarihinde Zındıklık ve Meşhur Zındıklar”, s. 28.

⁹³ Ahmed Emîn, *Duha’l-İslâm*, I, 147.

Kaynaklarda Abbâsîler döneminde Hüseyin b. Abdullah, Abdullah b. Mu'âviye,⁹⁴ Abdullah b. Mukaffa', Mutî' b. İyâs, Yahyâ b. Ziyâd, İbni Ebi'l-'Arcâ', Dâvud b. Ravh, İsmâil b. Süleyman, Muhammed b. Ebî Eyyûb, Muhammed b. Tayfûr,⁹⁵ Dâvud b. Ali'nin oğlu, Ya'kûb b. Fadl,⁹⁶ Hammâd Acred, Hammâd er-Râviye, Hammâd b. Zibrikân,⁹⁷ İbn Tâlût, Ebû Şâkir, İbnu'l-A'dâ el-Harîzî, Nu'mân b. Ebi'l-Avcâ, Sâlih b. Abdülkuddûs, Beşşâr b. Bürd, İshâk b. Halef, Selm el-Hâsir, Ali b. Halil, Ali b. Sâbit, Ebû İsâ el-Varrâk, Ebû'l-Abbâs en-Nâşî⁹⁸ gibi gerek Fars, gerek Arap kökenli birçok kişinin zındıklıkla nitelendirildiği, bunlardan kiminin cezalandırıldığı, kiminin de tövbesinin kabul edildiği belirtilmektedir.⁹⁹

1.2.5. Abbâsî Sonrası Dönem

Zındık, mülhid gibi kelimelerin ifade ettiği anlamın hem yönetim, hem toplum hem de ulemâ nezdinde oldukça tesirli olması hasebiyle kelimelerin ilk dönemlerdeki kullanım sıklığı aynı şekilde ilerleyen asırlarda da devam etmiştir. Benzer tutum Eyyûbîler (1171-1462), Selçuklular döneminde (1040-1308), ayrıca kölemenler olarak da bilinen, yerel halk tarafından Eyyûbîler'den yönetimi zorla gasp eden zorba köleler olarak nitelendirilen Memlükler¹⁰⁰ döneminde de (1250-1517) sürdürülmüştür. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö.638/1240), Sadreddin Konevî (ö.673/1274), Afifüddîn Tilimsânî (ö.690/1291), İbn Seb'în (ö.669/1270), İbnü'l-Fârız (ö.632/1235) gibi mutassavvıflar bu dönemlerde vahdet-i vücud, hulul vb. konular münasebetiyle zındıklıkla, Cehmîlikle suçlanmışlardır.¹⁰¹

⁹⁴ İsfahânî, *el-Eğânî*, XII, 434.

⁹⁵ Taberî, *Târihu't-Taberî*, VIII, 163.

⁹⁶ Taberî, *Târihu't-Taberî*, VIII, 190.

⁹⁷ İsfahânî, *el-Eğânî*, XIV, 467.

⁹⁸ İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1997, s. 411.

⁹⁹ Mes'ûdî, *Mürücü'z-Zeheb*, IV, 251; Ali, *el-Mufasssal*, XVII, 314. Abbâsîler döneminde zındıklıkla suçlanan kişiler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Avz, Âtuf Şükrü, *ez-Zendeka ve 'z-Zenâdika*, 173-193; Chokr, *Zındıklık ve Zındıklar*, s. 99-127.

¹⁰⁰ Ayaz, Fatih, "Türk Memlükler Döneminde Mısır Halkının Siyasî Olaylara Karşı Tutumu", *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1, s. 50, ss. 45-94, Adana 2007.

¹⁰¹ Semih, Ceyhan, "Tilimsânî, Afifüddîn", *DİA*, XLI, s. 163, ss. 163-164, İstanbul 2012.

Memlûkler dönemine baktığımızda bu dönemde yaşamış âlimlerin bazılarının özellikle Ehl-i Sünnet, selef savunuculuğuyla hareket ettiği ve bu münasebetle Ehl-i Sünnet'e aykırı olduğu düşünülen fikir sahiplerine karşı çok sıkı bir mücadele içerisinde olduğu görülmektedir. Bu dönemde yaşayan ve ifade edilen mücadelenin en ön safında yer alan âlim hiç şüphesiz İbn Teymiyye (ö.728/1328) olmuştur. Ehl-i Sünnet'i, İslâm'ın bizzat kendisi olarak algılayan İbn Teymiyye'nin, Ehl-i Sünnet itikadına aykırı fikirlerin kaynağı olarak gördüğü felsefe, kelâm ve tasavvuf ilimlerine ve bu ilimlerle iştigal edenlere karşı bitip tükenmeyen bir enerjiyle ve oldukça sert bir üslupla mücadele ettiği görülmektedir. Fikirlerinin Ehl-i Sünnet'e aykırı olduğunu düşündüğü kişiler için zındık, mülhid gibi vasıflarla nitelemiş, bu vasıfların yeterli olmadığını düşündüğü durumlarda ise küfür ifadesini oldukça rahat bir şekilde kullanmıştır.¹⁰²

Zındıklık, Osmanlı döneminde de genel olarak Ehl-i Sünnet'e aykırılığı kimi zaman da inançsızlığı ifade etmek için kullanılmışsa da¹⁰³ bu nitelemenin arkasında çoğu zaman politik nedenler yer almıştır. Özellikle Kanûnî Sultan Süleyman'ın hükümdarlık döneminde Safevî tehlikesinin ileri boyutlara ulaşmasına paralel olarak söz konusu nitelemeler de ileri boyutlara ulaşması bunların arka planında politik nedenlerin olduğu tezini doğrular niteliktedir.¹⁰⁴

Bu dönemde daha çok tasavvufî renkler taşıdığı görülen hareketlerin zındıklık olarak nitelendirilmesinin arka planında; devlet bünyesinde yer alan Yahudi ve Hristiyan unsurların etkileri, yeni mühtedîlerin beraberlerinde getirdikleri eski kültürleri, devletin Ehl-i Sünnet inancını katı bir şekilde uygulaması, merkezî yönetimin muhalefet hareketlerini ve muhalefetin kullandığı dinî söylemleri kendi otoritesine ve bu otoritenin dayandığı inanç ve ideolojiye bir karşı çıkış olarak algılaması gibi nedenlerin yer aldığı ifade edilmektedir.¹⁰⁵ Bu gibi nedenlerden dolayı bu dönemde Şeyh Bedreddin Mahmud (ö.823/1420), Molla Kâbız (ö.934/1527), Hâkim İshak (?), Nadajlı Sarı Abdurrahman Efendi (ö.1011/1602), Lârî Mehmed Efendi (ö.1076/1665),

¹⁰² İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî, *Minhâcu's-Sünne*, Riyad 1986, II, 601.

¹⁰³ Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s. 7.

¹⁰⁴ Erünsal, İsmail E., "Molla Lûtfî: Hakkındaki İthamlar ve Şikâyet Mektupları", *Türklük Araştırmaları Dergisi*, sayı: 19, s.186-87, ss. 179-196, İstanbul 2008.

¹⁰⁵ Menekşe, Ömer, *Osmanlı Toplumunda Zındıklık*, Sistem Ofset Yay., s. 100, Ankara 214.

Pîr Aliyy-i Aksarâyî (ö.935/1528), Hüsâmeddîn-i Ankaravî (ö.965/1557), Oğlan Şeyh İsmail-i Ma‘şukî (ö.945/1538), Lebenî Beşir Ağa (ö.1071/1661), Gazanfer Dede (ö.974/1566), Şeyh İbrâhim Gülşenî (ö.940/1534)¹⁰⁶ Şeyh Muhyiddîn Karamânî (ö. 957/1550), Patburunzâde Mehmed Efendi (ö.1092/1681) gibi birçok kişinin adı zındıklık ve mülhidlikle yan yana zikredilmiştir.¹⁰⁷

Bu dönemde zındıklık olarak görülen eylemlere siyasi otorite tarafından müsamaha gösterilmemiş, bazı insanlar yargı önüne çıkartılıp ölüme mahkûm edilmiştir. Bu keskin tavır sergilenirken de bununla daha çok toplumun inancının bozulmasını engelleme, resmî ideolojiyi ve mevcut düzeni koruma, nizâm-ı âlemi sağlama düşüncesi hedeflenmiştir.¹⁰⁸ Mevcut siyasi ve mezhebî otoriteye karşı çıkan her türlü ferdî veya toplumsal hareketler, tehdit unsuru oluşturduğu düşünülen fikirler zındıklık olarak nitelendirilirken işin dinî boyutuna yani İslam hukukuna uygun olmasına da dikkat edilmiştir. Diğer bir ifade ile muhalif olarak görülen kimselerin zındıklık suçunu işlediklerine dair kanaat oluşması için kimi zaman gerekli ortam hazırlandıktan sonra, suç unsuru olarak görülen fiil ve davranışlar bu kişilere isnat edilmiştir.¹⁰⁹

Tevbe ederek düşüncelerini terk etmesi söylenen, aksi halde idam edileceği belirtilen Molla Lütî'nin (ö.900/1495) düşüncelerinin arkasında olduğunu söylemesi ve neticede idam edilmesi bahsi geçen hususun çarpıcı örneklerinden biri olarak gösterilmektedir.¹¹⁰ Yine aynı şekilde Sultan IV. Mehmed dönemi defterdarlarından Patburunzâde Mehmed Efendi'nin (ö.1092-1681) idamı da bu örnekler arasında zikredilmektedir. Nitekim yargılama sürecinde muteber sayılan fıkıh kitaplarına ve fetvalara bakılarak dava konusunda bir karara varılmaya çalışıldığı, fıkıh kitaplarının yeterli olmadığı noktada ise padişah fermanı ile açığın kapatılmaya çalışıldığı ifade edilmektedir.¹¹¹

¹⁰⁶ Söz konusu kişiler ve haklarındaki iddialar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s. 159-235.

¹⁰⁷ Menekşe, *Osmanlı Toplumunda Zındıklık*, s. 94, 109.

¹⁰⁸ Menekşe, *Osmanlı Toplumunda Zındıklık*, s. 80.

¹⁰⁹ Göksu, “Siyasi Bir Argüman Olarak İslam Tarihinde Zındıklık ve Meşhur Zındıklar”, s. 27.

¹¹⁰ Molla Lütî'nin görüşleri ve idam gerekçesi hakkında çalışmamızın 233-234. sayfalarına bakılabilir.

¹¹¹ Menekşe, *Osmanlı Toplumunda Zındıklık*, s. 145.

Riyâd Melik Suud Üniversitesinde *ez-Zenâdika* adıyla hazırlamış olduğu doktora tezinde Arîfî, günümüzde de bireysel zındıklık hareketlerinin devam ettiğini, kendini laikliğe ve modernizme kaptırdığını söylediği bazı kişilerin, zındıklığın günümüzdeki temsilcileri olduklarını iddia etmektedir. Ona göre Hasan Hanefî (d.1935),¹¹² Nasr Hâmid Ebû Zeyd (ö.2010),¹¹³ Zeki Necip Mahmud (ö.1993), Zeki Mübârek (ö.1952), Kâsım Emin (ö.1908) laik zındıklar arasında,¹¹⁴ Gâlî Şükrî (ö.1998), Abdülvahhab Beyâtî (ö.1999), Saîd es-Serîhî (d.1953), Salâh Abdussabur (ö.1981), İsmail Muhammed el-Verîs (d.1952), Bedr Şâkir es-Seyyâb (ö.1964), Mahmud Dervîş (ö.2008), Semih el-Kâsım (ö.2014) ve daha birçok kişi modernist zındıklar arasında yer almaktadır.¹¹⁵

Genellikle Ehl-i Sünnet müdafaası fikrini dillendiren, İslâm'ı sadece Ehl-i Sünnet ile sınırlayan, düşüncelerine aykırı gördüğü her fikri Ehl-i Sünnet'e yani İslâm'a aykırı olarak gören bazı kişi ve grupların da günümüzde de zındık, mülhid, mürted gibi sıfatları oldukça rahat bir şekilde kullandıkları görülmektedir. Çoğunlukla bu nitelermelere de İlahiyat Fakültesi akademisyenlerinin muhatap olduğuna şahit olunmaktadır.¹¹⁶

Zındıklığın neye tekabül ettiği, kime zındık dendiği hususunda âlimlerin görüş birliğinden söz etmek mümkün değildir. Herkes kendi bulunduğu noktadan, kendi bakış

¹¹² Arîfî, Said b. Felâh b. Abdulaziz, *ez-Zenâdika*, Dâru't-Tevhîd, Riyâd 2013, I, 416. Kuran'ın çelişkili ayetler içerdiğini söylediği iddiasıyla ve üzerinde ittifak edildiği söylenen itikadî konularda farklı fikirler dillendirdiği gerekçesiyle tekfire muhatap olmuştur. Polat, Fethi Ahmet, "Hasan Hanefî Hasaneyn", *Çağdaş İslâm Düşünürleri*, ed. Cağfer Karadaş, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s. 215-37.

¹¹³ Arîfî, *ez-Zenâdika*, s. 416. Ebû Zeyd 1995'te hakkında açılan davada mürted olduğuna hükmedilerek hanımının kendisinden boş olduğuna dair karar çıkartılmıştır. Müslüman olduğunu defaatle belirtmiş ve birçok yayın organında kelime-i şehâdet getirmek zorunda kalmış ama kimseye dinletememiştir. Çünkü mahkeme aldığı kararda tövbenin bu hükmü düşürmeyeceğini de karara bağlamıştır. Maşalı, Mehmet Emin, "Nasr Hâmid Ebû Zeyd", *Çağdaş İslâm Düşünürleri*, ed. Cağfer Karadaş, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s. 239-243; Polat, Fethi Ahmet, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*, İz Yay., İstanbul 2011, s. 123-28.

¹¹⁴ Arîfî, *ez-Zenâdika*, s. 417-22.

¹¹⁵ Arîfî, *ez-Zenâdika*, s. 436-48.

¹¹⁶ "Zındık prof, ilahiyatçı mürted prof, sapık inançlara sahip ilahiyat profesörleri" gibi ifadeleri örnek olarak gösterebiliriz. Ustaosmanoğlu, Mahmud, *Rûhu'l-Furkân*, Ahıska Yay., İstanbul 2013, X, 55, 56, 58.

açısıyla söz konusu kelimeleri tanımlamaya, izah etmeye çalışmıştır. Örneğin Bedreddin el-Aynî (ö.855/1451) söz konusu kelimenin izahında bir objektifliğin ve birlikteliğin olmadığını belirttikten sonra konu hakkında söylenen şu izahları sıralayarak kelimeyi tanımlamaya çalışmıştır: “Münafıklar gibi küfrünü gizleyip mümin olduğunu söyleyenler, senevîler gibi iki yaratıcı olduğuna inanlar, hiçbir dine inanmayanlar, Zerdüş’tün “Zend” adı verilen kitabına tabi olanlar, Ravâfıza içerisinde değerlendirilenler ve Hz. Ali’nin (r.a.) ilah olduğuna inanan Sebeiyye fırkası müntesipleri.”¹¹⁷

İbn Kemâl (ö.940/1534) de zındık lafzının ne olduğunu tespit etmeye çalıştığı risalesinde netice itibariyle zındığı “Yüce bir yaratıcının varlığını kabul etmeyen, yaratıcıyı kabul etmekle birlikte ona ortak koşan veya yaratıcıya inanmakla birlikte onun hikmet sahibi olduğunu inkâr eden.”¹¹⁸ şeklinde tanımlamıştır ki kanaatimizce bu tanım zındığın ve zındıklığın ne olduğunu ifade etmede oldukça yetersizdir. Hatta İbn Kemâl’in bu risâleyi kaleme almasının, ilmî bir çalışma ortaya koymaktan ziyade Molla Kâbız (ö.934/1527) hakkında verdiği zındıklık hükmünde ve ardından verdiği idam cezasında haklılığını gösterme amacına matuf olduğu ifade edilmektedir.¹¹⁹

Son dönem hadisçilerinden Ömer b. Hasan Osman Fellâte’nin zındıklık tanımı kendisinin de Selefi hadisçiler arasında zikredilmesi hasebiyle oldukça dikkat çekicidir. Ona göre zındıklık, Kur’ân’ı ve hadisleri akla ve itikâdî esaslara aykırı bir tarzda izah etmek, onlara kastetmedikleri manaları yüklemektir.¹²⁰ Fellâte’nin yaptığı bu tanımın tarih süreç içerisinde zındıklığa yüklenen anlamların tümünü kuşatmadığı söylenebilir. Fakat tanımda yer alan hususlar, kanaatimizce İslâm tarihi boyunca zındıklık iddiasının en önemli gerekçesi olmuştur.

Son yüzyılın en önemli Orta Doğu tarihçilerinden biri olarak gösterilen Bernard Lewis’in (ö.2018) zındıklık tanımı da daha dar kapsamlı olmasına rağmen tarihi süreç içerisinde zındıklığa yüklenen anlamların en yaygın olmuştur. Ona göre zındıklık, Sünnilik dışı her türlü şüpheli inancı, materyalizmi, ateizmi, agnostisizmi ve eninde

¹¹⁷ Aynî, Ebû Muhammed Bedrûddîn Mahmûd b. Ahmed, ‘*Umdetü’l-Kârî*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, Beyrut ts., XXIV, 79.

¹¹⁸ Kemalpaşazâde, “er-Risâletü’s-Sâminetü ve’l-‘İşrûn”, II, 243.

¹¹⁹ Üzüm, İlyas, “Molla Kâbız”, *DİA*, XXX, s. 255, ss. 254-255, İstanbul 2005.

¹²⁰ Fellâte, Ömer b. Hasan Osman, *el-Vad‘u fi’l-Hadîs*, Mektebetü’l-Gazzâlî, Şâm 1981, I, 220.

sonunda, devlet ve toplum düzeni için tehlikeli olduğuna inanılan her türlü fikrî ve dinî eğilimi belirleyen bir terimdir.¹²¹

İlk asırlardan itibaren dinler ve mezhepler tarihiyle ilgili eserlerin başlığında zındık kelimesini ve türevlerini içeren kelimelerin kullanılmaya başlaması da zındıklığın sadece senevîlik, münafıklık, müşriklik gibi anlaşılmadığını göstermektedir. Ahmed b. Hanbel'in (ö.241/855) *er-Redd 'ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, İmam Gazzâlî'nin (ö.505/1111) *Faysalü't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*, Irâkî'nin (ö.500/1106) *el-Fıraku'l-Müfterika beyne Ehli'z-Zeyğ ve'z-Zendeka*, İbn Hacer el-Heytemî'nin (ö.974/1566) *es-Savâ'iku'l-Muhrika fi'r-Reddi 'alâ Ehli'l-Bida'i ve'z-Zendeka* adlı eserleri buna örnek olarak gösterilebilir.¹²²

Netice itibarıyla kelimelerin tarihi süreç içerisinde kullanımları göz önünde bulundurulduğunda ilk olarak Zerdüştiler/Mecûsiler tarafından kutsal metin Avesta ve onun tefsirleri olan Zendleri bâtil yorumlarla te'vil ederek dini tahrif ettiği düşünülen Maniheistlerin zındık olarak nitelendirildiği söylenebilir. Kureyşli bazı müşriklerin zenâdika olarak nitelendirilmesini bir tarafa koyacak olursak hicrî II. asırdan itibaren İslâmî literatürde de söz konusu kelimelerin aynı anlamda, yani kutsal metinlerin yapılan yorumlarla tahrif edilmesi anlamında kullanıldığı görülmektedir. Eserlerinde söz konusu ithamlara yer veren Müslüman ilim adamlarının da bu kelimeleri kullanmalarının en önemli gerekçesi Kur'ân'ın ve hadislerin bâtil te'villerle te'vil edilmesi, dolayısıyla dinin tahrif edilmesidir.

1.3. Zındık Kelimesi İle Eş Anlamda veya Yakın Anlamda Kullanılan Kelimeler

1.3.1. Senevî/تَنَوِيّ

“تَنَوِيّ” (senâ) fiili sözlükte “katlamak, bükmek, iki kat yapmak, bir şeyden sakınmak, bir şeyin tekrar etmesi” gibi anlamlara gelmektedir.¹²³ Söz konusu fiilin ism-i mensubu olan “تَنَوِيّ” (senevî) kelimesi ise “تَنَوِيَّة” (seneviyye) adı verilen inanca

¹²¹ Lewis, Bernard, “Some Observations on the Significance of Heresy in the History of İslam”, *Studia Islamica*, I, s. 56, ss. 43-63, Paris 1953; Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s. 15.

¹²² Menekşe, Ömer, *Osmanlı Toplumunda Zındıklık*, Sistem Ofset Yay., Ankara 2014, s. 45.

¹²³ İbn Düreyd, *Cemheratü'l-Lüga*, I, 242; İbn Fâris, *Mücmelü'l-Lüga*, s. 674; İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüga*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979, I, 391.

müntesibiyeti ifade etmektedir.¹²⁴ Seneviyye'nin bir din olmaktan ziyade, daha çok Hint-İran bölgelerinde yayılma imkânı bulmuş olan Zerdüştilik,¹²⁵ Mecûsîlik, Manihezim, Sâbiîlik gibi dinlerin temel umdesi kabul edilen bir inanç şekli olduğu anlaşılmaktadır.

Senevîliğe göre âlemde olup biten her şey “hayır” (iyilik) ve “şer” (kötülük) şeklinde iki şeyin mevcudiyetinden müteşekkildir ve bunların hepsini tek bir tanrının yaratması mümkün değildir. Bu durum hayrı yaratan, nuru temsil eden ve adı “Yezdân/Hürmüz/Ahura Mazda/Spenta Mainyu” olan bir tanrının varlığını, ayrıca şerri yaratan, zulmeti temsil eden ve adı “Ehrimen/Angra Mainyu” olan başka bir tanrının varlığını zorunlu kılmaktadır.¹²⁶

Türkçe’de “ikicilik”, batı dillerinde “düalizm”¹²⁷ şeklinde ifade edilen senevîlik Arapça eserlerde kimi zaman “ehlü’t-tesniye”,¹²⁸ kimi zaman “ashâbü’l-isneyn”¹²⁹ terkipleriyle de ifade edilmektedir. Fakat Kur’ân-ı Kerim’de zikretmiş olduğumuz bu ifadelerin hiçbirisi yeri almamaktadır. Nahl sûresi 51. ayette “iki ilah edinmeyin”¹³⁰ ifadesi yer alsaydı da Taberî’nin (ö.310/923) işaret ettiği gibi ayet “Allah’tan başka ilahlar edinmeyin” anlamındadır.¹³¹ Kur’ân’da bunun dışında da aynı kökten türeyen birçok kelime yer almakta lakin bu ifadelerin konumuzla ilgisi bulunmamaktadır.¹³²

¹²⁴ Tehânevî, *Keşşâfû Istılâhâtî'l-Fünûn*, I, 913; İbn Ma’sûm, Sadrüddîn Alî Hân b. Nizâmiddîn el-Hüseynî, *et-Tirâzu'l-Evvel*, Müessesetü Âli'l-Beyt, Meşhed 1428, V, 87.

¹²⁵ Zerdüştilik hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. 6. nolu dipnot.

¹²⁶ İsferyânî, Ebû'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr b. Tâhir, *et-Tebîr fî'd-Dîn*, ‘Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983, s. 142; Tehânevî, *Keşşâfû Istılâhâtî'l-Fünûn*, I, 1023.

¹²⁷ Parlatır, İsmail, v.dğr., *Türkçe Sözlük*, Türk Tarih Kurumu Basım Evi, Ankara 1998, I, 650.

¹²⁸ Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Basrî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, Dâru'l-Me'ârif, Kâhire 1997, s. 38; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVII, 356.

¹²⁹ Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn el-Hüzelî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, Dâru's-Sâvî, Kâhire ts., s. 51, 89, 111.

¹³⁰

“لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ”

¹³¹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVII, 220.

¹³² 11/Hûd 5, 9/Tevbe 40, 22/Hâc 9 ayetler örnek olarak gösterilebilir. Diğer ayetler için bkz. Abdülbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemü'l-Müfrehes li-Elfâzi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Hadis, Kâhire 1996, s. 198.

Önceki başlık altında değinilen, Mes'ûdî'nin (ö.345/956) zındık kelimesinin kökenine yönelik izahına istinaden,¹³³ zındıklığın seneviyye'den zuhur ettiği ve Ortodoks Zerdüştilik'ten sapma anlamına geldiği söylenebilir. İlerleyen zamanlarda İslâmî literatüre transfer edilen senevîlik ve zındıklık terimleri, düalist yapılı dinlerle bir şekilde ilişkilendirilen kişilerin, Ortodoks İslam kabul edilen Ehl-i Sünnet inancından saptıklarını ifade etmek için kullanılır olmuştur.¹³⁴ Kelimelerin kazandığı bu anlam genişlemesini tasdik eden Alman Şarkiyatçı Rudolf Strothmann (ö.1960) da bu iki kelimenin zamanla sinonim olarak algılanmaya başlandığına ve insanları tahkir ve tezyif aracı haline dönüştüğüne işaret etmiştir.¹³⁵

İran asıllı mütercim ve edip İbnü'l-Mukaffa'ın (ö.142/759) Mazdek, Mani ve Zerdüş'tle ilgili Fars kültürüne ait eserleri Arapça'ya çevirmesi, Kur'ân ve İslâm inançlarına karşı Maniheizm'in propagandasını yapan *Mu'ârazatü'l-Kur'ân* adlı eserin ona nispet edilmesi sebebiyle zındıklık iddiasıyla öldürülmesi seneviyye ve zındıklık arasında sıkı bir ilişki kurulduğunun çarpıcı bir örneğidir.¹³⁶

Daha önce de belirtildiği gibi her ne kadar zındıklık iddiasına gerekçe olarak genellikle İslam itikat esaslarına aykırı fikirlere sahip olma veya bu tarz davranışlarda bulunma gösterilmişse de iddianın asıl nedeni farklı olabilmıştır. Örneğin az önce sıraladığımız nedenler İbnü'l-Mukaffa'ın zındıklığına ve öldürülmesine gerekçe olarak gösterilmişse de bu iddianın arka planında farklı nedenler olduğuna dair dikkat çekici bilgiler aktarılmaktadır. İbnü'l-Mukaffa'ın Mansûr'a karşı bir ihtilâl beyannâmesi olarak algılanan *Risâletü's-Sahâbe* adlı eserinde Abbâsîler'in siyasetini ve Mansûr'un idaresini açıkça eleştirmesi, idarecilerin suistimallerini çekinmeden yüzlerine karşı söylemesi, sahip olduğu ahlâkî erdemlerin, Arap-Fars dil ve kültürüne olan derin vukûfiyetinin haset, kin ve nefrete sebep olduğuna dair nakledilen bilgiler onun

¹³³ Mes'ûdî'nin zındık kelimesi hakkında verdiği bilgilerin ayrıntısı için çalışmamızın 7. sayfasına bakılabilir.

¹³⁴ Işık, "İslam Bilginlerinin 'Seneviyye' Adı Altında Dualist Dinlere ve Mezheplere Yaklaşımları", s. 158.

¹³⁵ Strothmann, Rudolf, "Seneviyye", *İA*, X, 497. ss. 495-98, İstanbul 1966.

¹³⁶ Sinanoğlu, Mustafa, "Seneviyye", *DİA*, XXXVI, s. 521, ss. 521-522, Ankara 2009.

seneviyye bağlantılı bir zındık olarak suçlanması ve genç yaşta katledilmesinin asıl sebepleri olarak gösterilmiştir.¹³⁷

Zındıklık ifadesi her ne kadar birçok kelime ile izah edilmeye çalışılmışsa da hem ortaya çıkış sürecinde senevîlikle olan ilgisi hem de sözlüklerde daha çok senevîlik ile açıklanması zındıklık ile senevîlik arasındaki ilgiyi ayrıcalıklı kılmaktadır.¹³⁸ Bu iki kelime arasındaki anlam yakınlığına, temel inançları senevîlik olan Mecûsîlik, Maniheizm, Mazdeizm gibi inanç müntesiplerinin de zındıklar olarak nitelendirilmesine sözlüklerin yanı sıra birçok tefsirde de rastlanmaktadır.¹³⁹

İslâmî literatürde zındıklık, senevîlik ile eş anlamda kullanılmakla birlikte, senevîliğin sapkınlık olduğunu ifade etmek için tahkir aracı olarak da kullanılan bir kelimedir. Bu münasebetle İslam dünyasında da senevîlerle yakınlığı olduğu, onların sözlerine benzer sözler söylediği veya onların sözlerini naklettiği iddia edilen kimseler bazen itikâdî, bazen siyasi, bazen de kişisel husumetler nedeniyle kimi zaman zındık, kimi zaman da senevî şeklinde isimlendirilmiştir.

¹³⁷ Chokr, *Zındıklık ve Zındıklar*, s. 291; Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s.35-36; Durmuş, İsmail, “İbnü'l-Mukaffa”, *DİA*, XXI, s. 130-4, ss. 130-134, Ankara 2000. Adı geçen madde içerisinde Halil b. Ahmed (ö. 175/791) ve Câhiz (ö. 255/869) gibi ediplerin kendisinden övgüyle söz ettiği İbnü'l-Mukaffa'ı III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren zındık, mülhid, mel'un, Maniheist olarak nitelemenin bir gelenek halini aldığı; oysa Fars dinine, siyaset, idare ve kültürüne dair Arapça'ya çevirdiği birçok eserin İslâm kültürüne karşı Fars kültürünü yayma gayreti ve Fars asabiyeti gütmekten ziyade İran din ve inançlarına ait bu tür eserleri onları eleştirmek amacıyla yazdığı; çevirdiği Aristo mantığına dair kitaplarla İslâm toplumunun dil ve düşüncesine, Fars siyaset ve tarihine dair çevirileriyle İslâm siyaset ve idaresine, Hint hikmetine dair eserlerle de fert ve toplumun hayatına yeni açılımlar kazandırmayı hedeflediği; bu amaçla telif ettiği eserlerin birçoğunu ahlâk, edep ve eğitim konularına ayırdığı; İslâm'ın önemseydiği değerleri daha çok akla dayalı olarak işleyen İbnü'l-Mukaffa'ın eserlerinde İslâm'a aykırı bir görüş veya kendisinin zındık olduğunu gösteren bir delilin olmadığı; ona nispet edilen *Mu'ârazatü'l-Kur'an* adlı eserin ona ait olmasının imkânsız veya en azından şüpheli olduğu da ifade edilmektedir.

¹³⁸ Cevherî, *es-Sihâh*, IV, 1489; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 891; Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, XXV, 418; Tehânevî, *Keşşâfü Istilâhâtü'l-Fünûn*, I, 913.

¹³⁹ Mâverî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Basrî, *en-Nuket ve'l-'Uyûn*, Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, Beyrut ts., V, 700; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XIII, 89; Bikâî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer, *Nazmü'd-Dürer fî Tenâsübü'l-Âyâtı ve's-Süver*, Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, Beyrut 1995, II, 687; Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Yay., İstanbul 1979, III, 1999.

1.3.2. Dehrî/دَهْرِي

“دَهْر” (dehr) kelimesi lügatte “zaman” anlamına gelmektedir. “Dehr” kelimesi ile “zaman” kelimesinin müterâdif olduğu belirtilmekle beraber “dehrin” uzun süreyi, akledilebilen şeyleri; “zamanın” ise hem uzun hem de kısa süreyi, bununla birlikte hissedilebilen şeyleri ifade etmek için kullanıldığı belirtilmektedir.¹⁴⁰

“Zamanın bitmeyeceğine inanan, meydana gelen hadiseleri zamana bağlayan” anlamına gelen “dehrî” kelimesi¹⁴¹ İslâm dünyasında genel olarak ateist ve materyalist düşünce akımlarına mensubiyeti ifade ederken, “dehriyye” kelimesi de belirgin şahsiyetlerin oluşturduğu bir felsefî akımı ifade etmekle birlikte çeşitli felsefî akımların inkârcı tezlerinin ortak adı olmuştur.¹⁴²

Câbirî (ö.2010), son dönem bazı araştırmacıların “dehr” kelimesine, “mutlak zaman, başı sonu olmayan zaman,” anlamı verdiklerini ama bu anlamın beyânî Arap bilgi sahasında bir karşılığı olmadığını söyler. Ona göre araştırmacıların bu hataya düşmelerinin nedeni “Dehre sövmeyin zira Allah dehrdir.”¹⁴³ hadisini “Allah dehrin sahibidir” şeklinde anlamayıp, “Allah bizatihi dehrdir.” şeklinde yanlış anlamaları nedeniyledir.¹⁴⁴

Kur’ân’da 45/Câsiye 24. ve 76/İnsan 1. ayetlerde geçen “dehr” kelimesine farklı anlamlar verilmiş olmakla beraber her iki ayette de kelimeye verilen “zaman, uzun süre” anlamları, bağlama daha uygun olması nedeniyle kanaatimizce daha isabetli gözükmektedir.¹⁴⁵ Mealen “Hayat bu dünyada yaşadığımızdan ibarettir. (Tesadüfen

¹⁴⁰ Askerî, Ebû Hilâl Hasen b. Abdillâh, *Mu‘cemu’l-Furûku’l-Lügaviyye*, Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, Kum 1991, s. 237-238, 444; Râgıb el-İsfahânî, Ebû’l-Kasım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Ma‘rife, Beyrut 2010, s. 179; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, IV, 292; Tehânevî, *Keşşâfû Istilâhâtî’l-Fünûn*, II, 1369.

¹⁴¹ Askerî, *Mu‘cemu’l-Furûku’l-Lügaviyye*, s. 444; Tehânevî, *Keşşâfû Istilâhâtî’l-Fünûn*, II, 1369.

¹⁴² Altıntaş, Hayrani, “Dehriyye”, *DİA*, IX, s. 107, ss. 107-109, Ankara 1994.

¹⁴³ Müslim, “el-Elfâz mine’l-Edeb”, 1; Bezzâr, *Müsned*, XV, 40.

¹⁴⁴ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu v.dğr., Kitabevi, İstanbul 2001, s. 249

¹⁴⁵ Mâverdî, *en-Nüket ve’l-‘Uyûn*, V, 266; VI, 162; Ayet hakkındaki görüşlerin, özellikle de “dehr” kelimesine yüklenen anlamların değerlendirmesi için bkz. Öztürk, Mustafa, “Kur’an’da ve İslam

geldiğimiz) bu dünyada birilerimiz ölür, birilerimiz doğar ve bu hep böyle devam edip gider. Bizi yok edecek olan şey, zamanın akıp gitmesinden, ömrün bitmesinden başka bir şey değildir.” diyen, varlıklarını ve yok oluşlarını zamanla ilişkilendiren müşrik Arapların düşüncelerini yansıtan 45/Câsiye 24. ayet bu düşünceye sahip olanların “dehrî”, bu ideolojinin de “dehriyye” olarak isimlendirilmesinin en büyük gerekçesi olarak gözükmektedir.

Şehristânî “dehriyye”yi, cahiliye dönemi Arap inancını ele aldığı “Mu‘attılatu’l-‘Arab” başlığı altında işlemektedir.¹⁴⁶ Ona göre dehrîler “Allah ve âhiret inancına sahip olmayan, duyulur nesnelerden akledilir âleme gerekli sıçramayı yapamamış ve metafiziğe kesin olarak sırtını dönmüş materyalistlerdir”.¹⁴⁷ Tabi ki bu tarz bir inanç cahiliye dönemi Araplarının tümünün değil, daha çok çölde yaşayan bir kısım bedevî Arapların benimsediği bir inançtır.¹⁴⁸ Şehristânî’nin de ifade ettiği gibi Arapların arasında yaratıcının varlığına inanmakla birlikte ahirete veya peygambere inanmayan, şirk inancına sahip, hayatın sadece bu dünya hayatından ibaret olduğuna inanan, dehrî olarak niteleyebileceğimiz kişiler de mevcuttur.¹⁴⁹ Bu nedenle bazı Mekkeli müşrikler için kullanılan “Kureyş’in zındıkları”¹⁵⁰ tabiri de “zındıklık” ile müşriklerin inançları arasında yer aldığı ifade edilen “dehrîlik” arasında bir ilgi kurulduğunu göstermektedir. Bu nedenle kimi zaman zındıklık, dehrîlik; kimi zaman da dehrîlik zındıklık olarak ifade edilmiştir.

İmam Gazzâlî (ö.505/1111) ise “dehriyyeyi” felsefeyle uğraşan üç gruptan biri olarak mütâlâ etmektedir. Ona göre dehrîler yaratıcıya inanmazlar, âlemde olup biten

Öncesi Arap Düşüncesinde “Dehr” Kavramı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 16, s. 254-7, Samsun 2003.

¹⁴⁶ Şehristânî, Ebü’l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve’n-Nihal*, Müessesetü’l-Halebi, Kâhire 1968, III, 79.

¹⁴⁷ Altıntaş, “Dehriyye”, *DİA*, IX, s. 107.

¹⁴⁸ Öztürk, “Kur’an’da ve İslam Öncesi Arap Düşüncesinde ‘Dehr’ Kavramı”, s. 254-257

¹⁴⁹ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, III, 80.

¹⁵⁰ İbnü’l-Kelbî, *Mesâlibü’l-Arab*, s. 156. Bu kişilerin kim olduğu hakkında ayrıntılı bilgi için çalışmamızın 13-14. sayfalarına bakılabilir.

her şeyin kendiliğinden olduğuna ve olmaya devam edeceğine inanırlar dolayısıyla bu inanca sahip kişiler ona göre zenâdîka olarak adlandırılan kişilerdir.¹⁵¹

Zındıklığın dehrîlik olarak ifade edilmesine tefsirlerde de şahit olmaktayız. Öyle ki kimi zaman “zındıklar, dehrin ebedi olarak devam edeceğine inananlar yani ahirete inanmayanlardır”¹⁵² denmiş, kimi zaman “zahiren Müslüman olduğunu söyleyen, dinin emirlerini yerine getiren bununla birlikte olan biten hadiseleri dehre isnat edenlerdir”¹⁵³ denmiş, kimi zaman da “bu ayet zındıklardan olan dehrîler hakkında nazil olmuştur”¹⁵⁴ ifadeleri kullanılmıştır ki söz konusu ayetlerde de ahirete iman etmeyenlerden bahsedilmiştir.¹⁵⁵

Mekkeli müşrikler arasında yer alan ve adı zındıklar arasında zikredilen kişilere bakıldığında bu kişilerin ahireti inkâr etmelerinin yanı sıra neredeyse tamamının Mekke döneminde İslam davetine muhalefette, Medine döneminde ise müminlere karşı yapılan savaşlarda daima en ön safta yer almış, Mekke’nin mele ve mütref takımı içerisinde yer aldığı görülmektedir. Ahireti inkâr etmeleri nedeniyle dehrî olarak nitelendirilen bu mele ve mütref takımının, zındık kelimesinin içerdiği pejoratif anlam nedeniyle ilerleyen dönemlerde İslâm tarihçileri tarafından “zenâdîka” olarak da isimlendirilmiş olabileceği ifade edilmektedir.¹⁵⁶

İlk dönem dehrîlerinin ilerleyen dönemlerde zenâdîka olarak nitelendirilmelerin arka planında farklı nedenlerin olması da ihtimal dâhilindedir. Senevî inanca sahip gruplar arasında farklılıklar olmakla birlikte genelinde ahiret inancı mevcut değildir. Her ne kadar tenasüh inancı olsa da onlara göre hayat bu dünyada yaşanılardan ibarettir. Bu söylemin dehrî inancıyla örtüşmesi yanı sıra bu inanca sahip müşriklerin senevîlerle ticarî ve kültürel ilişkilerinin çok kuvvetli olması, zındık olarak

¹⁵¹ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Münkız mine'd-Dalâl*, el-Mektebetü's-Sakâfiyye, Beyrut ts., s. 17. Konunun değerlendirmesi için bkz. Aydın, İbrahim Hakkı, Gazali'nin Filozofları Tekfîrinde Fârâbî'nin Yeri

¹⁵² Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-Beyân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts., V, 403

¹⁵³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, I, 195.

¹⁵⁴ İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, II, 361; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1420, IV, 684.

¹⁵⁵ 6/En'âm 150.

¹⁵⁶ Kılınçlı, Sami, *Mekki Surelerde Mü'min Kimliğinin Oluşumu ve Gayrimüslimlerle İlişkileri*, Araştırma Yay., Ankara 2013, s. 62.

nitelendirilen senevîlerle birlikte dehrîlerin de bu şekilde nitelendirilmesine sebep olmuş olabilir.

1.3.3. Münâfık/مُنَافِق

Münâfık kelimesi sözlükte “kaybolmak, bitmek, tükenmek, telef olmak” gibi anlamlara gelen “نفق” (nefeka) fiilinden “müfâale” babında türemiş bir ism-i faildir. Aynı kökten türeyen “نفاق” (nifâk) kelimesi ise sözlükte “gerçekte olanın aksine hareket etmek,¹⁵⁷ ikiyüzlülük yapmak, gammazlamak, bozuşmak”¹⁵⁸ gibi anlamlara gelmektedir. Münâfık kelimesi ıstılâhta “hakikatte İslâm’ı kabul etmediği halde birtakım menfaatler elde etmek amacıyla zâhiren Müslüman gözüken veya Müslüman olduğunu söyleyen kişi” anlamına gelmektedir.¹⁵⁹

Münâfığa münâfık denmesinin gerekçesi olarak sözlüklerde daha çok çöl fareleri ile münâfıkların yaptıkları iş arasındaki benzerlik gösterilmiştir. Öyle ki çöl fareleri bir tehlike anında adına “نفق” (nefak) denilen¹⁶⁰ kum altında yaptıkları yuvalarına girerler ve düşmanlarına yakalanmamak için yuvaları içinde açtıkları başka delikten çıkarak kaçarlar. Böylelikle tehdit olarak görmüş oldukları şeylerden kurtulmuş olurlar. Münâfıklar da menfaatleri söz konusu olduğu zaman inanmadıkları halde İslam’a girdiklerini söylerler ve bu şekilde Müslümanları aldatarak birtakım menfaatler elde ederler. Aleyhlerine bir durum olmayacağını düşündükleri zaman ise Müslüman olmadıklarını söyleyerek gerçek inançlarını ızhar ederler.¹⁶¹

Kur’ân-ı Kerîm’de türevleriyle birlikte otuz dokuz kez geçen münâfık kelimesi¹⁶² iki farklı tipteki insanı ifade etmek için kullanılmaktadır. İlk grupta yer alan

¹⁵⁷ Ömer, *Mu‘cemü’l-Lügati’l-‘Arabîyyeti’l-Muâsıra*, III, 2260.

¹⁵⁸ Sami, Şemseddin, *Kâmûs-i Türkî*, Dersaadet: İkdâm Matbaası, y.y. 1317, s. 1465.

¹⁵⁹ Halîmî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Hasen el-Cürcânî, *el-Minhâc fî Şu‘abi’l-Îmân*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1979, I, 172; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, X, 359; Semîn el-Halebî, Ebû’l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Yusuf, *‘Umdetü’l-Huffâz fî Tefsîri Elfâzi’l-Eşrâf*, Dâru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, Beyrut 1996, IV, 208; İbn Ebi’l-‘Îz, Ebû’l-Hasen Sadrüddîn Muhammed b. Alâiddîn, *Şerhu’l-‘Akîdeti’t-Tahâviyye*, Dâru’s-Selâm, Kâhire 2005, s. 348; Zebîdî, *Tâcu’l-‘Arûs*, XXVI, 431.

¹⁶⁰ Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, V, 177; Cevherî, *es-Sihâh*, IV, 1560.

¹⁶¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, X, 359; Askerî, *Mu‘cemu’l-Furûku’l-Lügaviyye*, s. 547.

¹⁶² Abdülbâkî, *el-Mu‘cemü’l-Müfehres*, s. 809.

münafıklar halis münafıklardır. Bunlar gerçekte inanmadıkları halde “Allah’a ve âhiret gününe iman ettik.” diyenlerdir.¹⁶³ İkinci grup da yer alan münafıklar ise zihin karışıklığı veya irade zayıflığı yüzünden imanla küfür arasında gidip gelen, şüphe içinde bocalayan,¹⁶⁴ çifte şahsiyetli insanlardır.¹⁶⁵

İlk dönemlerden itibaren kaynaklarda münafıklık ile zındıklık arasında ki ilgiye işaret edildiği görülmektedir. Kimi zaman iki kelime birbirini izah için kullanılmış, kimi zaman eş anlamlı oldukları vurgulanmış, kimi zaman da iki kelime arasındaki farka işaret edilmiştir.

Zındığı, münafık olarak tanımlayan ilk kişi tespit edebildiğimiz kadarıyla İmam Mâlik’tir (ö.179/795). Ona göre Hz. Peygamber zamanında münafık olarak nitelendirilenler Hz. Peygamber sonrası dönemde “zenâdika” olarak ifade edilmiştir. Bazı kaynaklarda ise bu tanım Abdullah b. Mübârek’e (ö.181/797) isnat edilmiştir.¹⁶⁶

Ebû Hilâl el-Askerî (ö.400/1009), Teftâzânî (ö.792/1390) zındığın; Hz. Peygamber’in nübüvvetini ikrar etmesine, görünürde İslâm’ın gereklerini yerine getirmesine rağmen ittifakla küfür olduğu kabul edilen bir itikada sahip olduğunu belirtir.¹⁶⁷ Dolayısıyla Askerî’nin ve Teftâzânî’nin zındık tarifinin, yukarıda yapmış olduğumuz münafık tasnifinin ikinci kısmına dâhil olduğunu söyleyebiliriz.

Birçok kaynakta ise zındık kelimesine “Müslüman olduğunu söylemesine rağmen gerçekte İslâm’ı inkâr eden kişi” tanımı yapılmaktadır ki bu tanım da yaptığımız münafık tasnifinin ilk kısmına dâhil olmaktadır. Dolayısıyla bu tanıma göre zındık, halis münafıktır.¹⁶⁸ Zındığın halis münafık olarak tanımlanmasına daha çok

¹⁶³ 2/Bakara 8.

¹⁶⁴ 4/Nisâ 137, 143; 9/Tevbe 45.

¹⁶⁵ Hülya Alper, “Münafık”, *DİA*, XXXI, s. 565, ss. 565-568, Ankara 2006.

¹⁶⁶ Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Kütübî’l-Misriyye, Kâhire 1935, I, 199; İbn Kesîr, Ebû’l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-‘Azîm*, Dâru’t-Taybe, Beyrut 1999, I, 180; İbn Batta, Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî, *el-İbânetü’l-Kübrâ*, Dâru’r-Râye, Riyâd 1994, II, 703. İmam Mâlik’in sözü için çalışmamızın 17-18. sayfalarına bakılabilir.

¹⁶⁷ Askerî, *Mu‘cemu’l-Furûku’l-Lügaviyye*, s. 444; Teftâzânî, Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer el-Herevî, *Şerhu’l-Makâsıd fî ‘İlmi’l-Kelâm*, Dâru’l-Meârif en-Nu‘mâniyye, Pakistan 1981, II, 269.

¹⁶⁸ İbn Ebi’l-‘Îz, *Şerhu’l-‘Akîdeti’t-Tahâviyye*, s. 319; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, s. 891; Tehânevî, *Keşşâfü Istilâhâtî’l-Fünûn*, I, 913; Ömer v.dğr., *Mu‘cemü’l-Lügati’l-‘Arabiyyeti’l-Mu‘âsıra*, II, 1000.

fukahâya ait eserlerde rastlanması oldukça dikkat çekicidir.¹⁶⁹ İbn Teymiyye (ö.728/1328) “fukahâ nezdinde ‘münafığa’, mütekellimûn ve umumun nazarında ise ‘mu‘attıla’ya zındık” dendiğine söyleyerek bu duruma işaret etmektedir.¹⁷⁰

Tefsirinde, “Abdullah b. Übey b. Selül (ö.9/631) ve onunla birlikte hareket eden bir grup, küfürlerini gizleyerek Müslüman olduklarını söylüyorlardı. Bugün bunlar gibi davrananlar ‘zındık’ olarak isimlendirilmektedir.” diyen İbn Cüzey (ö.741/1340) de İmam Mâlik gibi zındığı münafık olarak tanımlamaktadır.¹⁷¹ İbn Cüzey’in bu değerlendirmesi, kendisinin ve yaşadığı coğrafyanın Mâlikî mezhebini benimsemiş olmasından, dolayısıyla İmam Mâlik’ten etkilenmiş olmasından kaynaklanıyor gibi gözükmektedir.

Semerkândî (ö.373/983) 15/Hicr 44. ayete istinaden yaptığı tefsirde cehennemin yedi tabakaya ayrıldığını ilk tabakada münafıkların ve zındıkların yer alacağını, ikinci tabaka ise senevîlerin ve mecûsîlerin yer alacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla Semerkandî’nin zındıklığı münafıklık ile irtibatlandığı, senevîlik ve mecûsîlikten ayrı tuttuğu görülmektedir.¹⁷² Fakat En’âm 6/100. ayetin tefsirinde ise Allah’a, şeytanı ortak koşanların zındıklar olduğu rivâyetini naklederek senevîlik ile zındıklığı bir tutmuştur.¹⁷³ Bu ve benzeri örnekler bize, İslâmî literatürde zındık kelimesinin oturmuş bir tanımının olmadığını veya bu kelimenin birden çok durumu ifade etmek için kullanıldığını göstermektedir.

Hiz. Peygamber sonrası dönemde münafık niteliklerine sahip olduğu düşünülen ve daha önce senevî inancı benimseyen bu kişilere münafık değil de zındık denmesinin

¹⁶⁹ Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, Dâru İhyâu’t-Türâsü’l-‘Arabî, Beyrut 1405, I, 29; İbnü’l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, Dâru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, Beyrut 2003, II, 545-546.

¹⁷⁰ İbn Teymiyye, Ebû’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî, *Mecmû’u’l-Fetâvâ*, Dâru’l-Vefâ, y.y. 2005, VII, 471-472.

¹⁷¹ İbn Cüzey, Ebû’l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-Kelbî el-Girnâtî, *et-Teshîl li ‘Ulûmi’t-Tenzîl*, Şirketü Dâri’l-Erkâm, Beyrut 1416, I, 71.

¹⁷² Semerkandî, Ebû’l-Leys İmâmü’l-Hüdâ Nasr b. Muhammed, *Tefsîru’s-Semerkandî*, Dâru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, Beyrut 1993, II, 220.

¹⁷³ Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, I, 504.

gerekçesi olarak Hz. Peygamber'in münafıkları öldürmemesinin gösterilmesi¹⁷⁴ oldukça problemlili gözükmeştir. Bu gerekçenin münafık özelliklerine sahip olduğu düşünölen ama münafık değıl de zındık şeklinde isimlendirilen kişilerin katline cevaz için zemin oluşturmaya, halk nazarında da “Hz. Peygamber'in yapmadığı bir şeyi biz de yapmayız.” algısını oluşturmaya matuf olduğu anlaşılmaktadır. Kurtubî'nin (ö.671/1273) Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanında münafıkların neden öldürölmediğine dair ulemâdan aktarmış olduğu şu ifadeler de söz konusu iddiayı destekler mahiyettedir:

“Allah Teâlâ Hz. Peygamber'i ve ashabını münafıklara karşı koruduğundan dolayı münafıklar Hz. Peygamber'e, ashâbına ve dine zarar verememiştir. Bundan dolayı münafıkların yaşamasında zarar görölmemiştir. Ancak günümüzde durum böyle değildir. Zındıkların avâmı ve bilgisiz insanları ifsat etmeleri söz konusudur.”¹⁷⁵

Konu hakkında çalışma yapanlardan Arîfî zındık ile münafık kelimeleri arasındaki farkı umun-husus ilişkisine, Selef'in bir kişiye zındık demesini de o kişinin münafık olarak kabul edilmesinin yanı sıra ittifakla küfür olduğu düşünölen sözler söylemesine ve davranışlar sergilemesine bağlamaktadır. Bu nedenle ona göre “münafık” kelimesi âm, “zındık” kelimesi ise hâs bir lafızdır.¹⁷⁶

Kanaatimizce münafık ve zındık kelimeleri arasındaki umun-husus ilişkisine yönelik Arîfî'nin tespiti doğrudur. Ancak bu konudaki Kurtubî'nin fikirlerine ve Arîfî'nin Selef ulemâsına atfettiğı görüşlere katılmak mümkün değildir. Hz. Peygamber'in dahi hiç kimseyi münafık olarak ifşâ etmediğı malumken birilerinin küfür olduğu ittifakla kabul edildiğı söylenen sözler söylediğı, davranışlar sergilediğı gerekçesiyle zındık veya münafık ilân edilmesi ve ölümle cezalandırılması kabul edilebilir gözükmemektedir.¹⁷⁷ Öyle ki küfür olduğu üzerinde ümmetin ittifak ettiğı söylenen sözlerin ve davranışların dahi ne olduğu tam olarak tespit edilememişken, bu konuda ulemâ arasındaki görüş ayrılıkları gün gibi âşikârken böyle bir ittifaktan bahsetmek mümkün değildir.

¹⁷⁴ Özen, Şükrü, “İslam Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfi'nin İdamının Fikhîliği”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı: 6, s. 24, ss. 17-62, İstanbul 2001.

¹⁷⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 200.

¹⁷⁶ Arîfî, *ez-Zenâdika*, I, 60-61.

¹⁷⁷ Konunun ayrıntısı için aşağıdaki kaynaklara bakılabilir: Cessas, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 29; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 200; Arîfî, *ez-Zenâdika*, II, 591-634; Özen, “İslam Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfi'nin İdamının Fikhîliği”, s. 30-41.

İbn Atıyye'nin (ö.541/1147), Taberî'ye (ö.310/923) ait olan, günümüze ulaşamamış *Latîf* adlı eserinde yer aldığını söylediği şu ifadeler de insanların münafık kelimesiyle veya münafık anlamında kullanıldığı söylenen zındık kelimesi gibi kelimelerle nitelendirilmelerinin ve bu sebepten dolayı katledilmelerinin kabul edilemez olduğunu göstermektedir:

“Allah Teâla kulları arasındaki hükümleri zâhir esasına göre koymuştur. Kullarının gizli halleriyle (akıllarından, gönüllerinden geçirdikleriyle) ilgili hüküm verme işini kendine has kılmış, yarattığı hiçbir kulu bu konuda hüküm vermayla vazifelendirmemiştir. Bu nedenle hiç kimse zâhire aykırı, zâhirin dışında bir durumla ilgili hüküm veremez. Aksi halde zanla hareket etmiş, zanla hüküm vermiş olacaktır. Eğer birinin böyle bir yetkisi olsaydı, böyle bir yetkiye en layık olan Rasûlullah (s.a.s.) olurdu. Hâlbuki o, münafıkların zâhiren yaptıklarına karşı Müslümanlara uyguladığı hükümleri uygulamış, gizlediklerini (yani gönüllerinden geçenleri) ise Allah’a havale etmiştir.”¹⁷⁸

Anlaşıldığı kadarıyla zındıklığın münafıklık olarak algılanması İslam fetihlerinden sonra senevî inanca sahip insanların Müslümanların idaresi altına girmesiyle yaygınlık kazanmıştır. Senevî inanca sahip bu insanlardan bazıları gerçekten eski inancı olan senevîliğin yayılmasını istediği için veya İslam’a zarar vermek için, bazıları da hiçbir siyâsî hedefi olmadığı halde sadece senevîlik inancından vazgeçmek istemediği, açıktan söylediği zaman baskıya maruz kalmaktan, öldürülmekten korktuğu için inancını gizlemiş olabilir. İslam’ın öldürülme durumu söz konusu olduğu hallerde kişinin Müslüman olmadığını söylemesine cevaz vermesi, böyle bir durumda her insanın doğası gereği aynı şeyi yapabileceğini yani ölüm korkusu nedeniyle inancını gizleyebileceğini göstermektedir. Ancak İslam bu şekilde Müslümanlara ruhsat vermesine rağmen asla “ben Müslümanım” diyene “hayır sen Müslüman değilsin” deme hakkını vermemiştir. Bu hakikatten ve Hz. Peygamber’in hiç kimseyi münafıklıkla nitelermemesinden çekinildiğinden, ayrıca olumsuz anlam açısından zındık kelimesinin daha çok artısı olduğu düşünüldüğünden olsa gerek insanlar direk münafıkla değil zındıklıkla vasıflandırılmış, zındık kelimesinin de münafıklığa tekabül ettiği belirtilmiştir.

1.3.4. Mürted/مُرْتَدٌ

“رَدَّ” (radde) fiili lügatte “ döndürmek, geri çevirmek, reddetmek, karşı çıkmak” gibi anlamlara gelmektedir. Kelimenin “iftiâl” babının ismi fâili olan “مُرْتَدٌ” (mürted)

¹⁷⁸ İbn Atıyye, *el-Muharraru l-Vecîz*, I, 95.

kelimesi ise ıstılahta “İslam dinini terkeden, dinden çıkan” anlamına gelmektedir.¹⁷⁹ Mürted kelimesi her ne kadar Kur’ân’da yer almasa da aynı kökten türemiş birçok kelimenin hem lügat hem de ıstılah anlamıyla yer aldığı görülmektedir.¹⁸⁰

Kaynaklarda mürted kelimesinin zındık kelimesi ile yan yana veya birbirinin yerine kullanımının, mülhid veya münafık kelimeleri ile birlikte veya onların yerine kullanımı kadar yoğun olmadığı görülmektedir. Bununla birlikte bu iki kelimenin aynı cümlede kullanımına daha çok fıkıh kitaplarında rastlanmaktadır. Zındığın ve mürtedin tövbesinin kabul edilip edilmeyeceği, öldürülüp öldürülmeyeceği hususunda bazen zındığa ayrı, mürtede ayrı hükümlerin verilmiş olması, bazen de aynı hükümlerin uygulanması gerektiğinin belirtilmesi ulemânın bu iki kelimenin eş anlamlı olup olmadığı hususunda ihtilaf ettiklerini göstermektedir.¹⁸¹

Örneğin Ebû Hanîfe ve ashabının zındık ve mürted kelimelerine aynı anlamı yüklediği ifade edilmesine karşın¹⁸² İmam Mâlik ve İmam Şâfiî’nin ifadelerinden her ikisinin de bu kelimeler arasında fark bulunduğu kanaatinde oldukları anlaşılmaktadır. İmam Mâlik *Muvatta*’nda “*Kim dinini değiştirirse boynunu vurun.*”¹⁸³ hadisini “Zındıklar gibi kim İslam’dan çıkarsa boynunu vurun. Tövbe edip etmedikleri bilinmeyeceğinden dolayı onlardan tövbe etmeleri istenmez. Çünkü onlar küfürlerini gizler, açıktan Müslüman olduklarını söylerler.” şeklinde bir ifadeyle izah etmektedir.¹⁸⁴ Bu ifadeden İmam Mâlik’in zındık olarak isimlendirdiği kişilerin hem mürted hem de münafık vasıflarına sahip olması gerektiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle münafık-zındık kelimeleri arasındaki âm-hâs ilişkisinin mürted-zındık kelimeleri arasında da olduğunu söyleyebiliriz. İmam Şâfiî de (ö.204/820) bu noktadan hareketle bir kişiye mürted

¹⁷⁹ İbn Düreyd, *Cemheratü’l-Lüga*, I, 110; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, III, 174; Tehânevî, *Keşşâfî Istılâhâtü’l-Fünûn*, II, 1510; Ömer v.dğr., *Mu‘cemü’l-Lügati’l-‘Arabiyye*, II, 876-877.

¹⁸⁰ 2/Bakara 217; 5/Mâide 54. Diğer ayetler için bkz. Abdülbâkî, *el-Mu‘cemü’l-Müfrehres*, s. 380-381.

¹⁸¹ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, III, 274; Kurtubî, *el-Câmi‘ li-Ahkâmu’l-Kur’ân*, III, 47. Mürtede verilen ölüm cezasının değerlendirmesi için bkz. Kırbaçoğlu, “İslam’a Yaman Sanal Şiddet: Recm ve İrtidad Meselesi”, ss. 125-129.

¹⁸² Kurtubî, *el-Câmi‘ li-Ahkâmu’l-Kur’ân*, III, 47; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 393.

¹⁸³ Söz konusu hadis hakkındaki değerlendirmeler için 56 nolu dipnota bakılabilir.

¹⁸⁴ *Muvatta*, “Akziye”, 18. Hadisin Hz. Peygambere ait olduğu rivayet edilen kısmı farklı lafızla Buhârî’de de yer almaktadır: Buhârî, “İstîtâbetü’l-Mürteddin”, 2.

demekle yetinmeyip ayrıca zındık denmesini o kişinin yeni bir dine girdiğini açıkça ifade etmeyip, gizlemesi nedeniyle olduğuna dikkat çekmektedir.¹⁸⁵

Zındıklık için irtidâtın yanı sıra gizliliği şart koşan ulemâ, küfrünü gizleyen bir kişinin tövbe edip etmediği bilinemez gerekçesinden hareketle, böyle bir kişinin tövbe etmesinin istenmeyeceğini, tövbe etse de kabul edilmeyeceğini ve öldürülmesi gerektiğini belirtmiştir.¹⁸⁶ Yazdığı *es-Sirru'l-Mektûm*¹⁸⁷ adlı eseri, İbn Teymiyye tarafından İslâm dininden irtidat olarak değerlendirilen Fahreddîn er-Râzî,¹⁸⁸ zındık olarak nitelendirilen kişinin tövbesinin şu gerekçelerle kabul edilmesi gerektiğini ifade etmiştir:

1- “*Ey iman edenler! Allah yolunda savaşa çıktığınız zaman iyi anlayıp dinleyin. Size selam verene, dünya hayatının geçici menfaatine göz dikerek ‘Sen mümin değilsin.’*”

¹⁸⁵ Şâfiî, *el'Üm*, I, 295; VI, 178.

¹⁸⁶ Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs, *ez-Zahîra*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1994, XII, 23; İbn Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî, *Fethu'l-Kâdir*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts., VI, 98; İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî, *es-Sârimü'l-Meslûl alâ Şâtîmî'r-Rasûl*, el-Harasü'l-Vatanî es-Suûdî, y.y. 1983, s. 345; İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr, *İ'lâmü'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn*, Dâru İbni'l-Cevzî, Suudi Arabistan 1423, IV, 547. Mürtedin öldürölüp öldürölmeceğı tartışması hakkında ayrıntılı bilgi için 56 nolu dipnota bakılabilir.

¹⁸⁷ Eserin girişinde “Bu kitapta tılsım, sihir, azimet konusunda bize kadar ulaşan bilgilerin özeti bir araya getirilmiştir. İçerisinde geçecek olan ve dine ters düşen bütün ifadelerden beri olduğumuzu belirtelim” diyen Râzî iki noktaya dikkat çekmek istemiştir: Birincisi, bu eser derleme bir eserdir. İkincisi, bu eserde başkalarından nakledilen ifadeler arasında dine ve akla ters düşenler olacaktır. Şu halde, doğru olsun yanlış olsun bir düşünce hakkında hükme varılmadan önce onun nitelik ve niceliğinin doğru şekilde bilinmesi gerektiğini savunan ve kendi döneminde ilim olarak kabul edilen her alanda bilgi edinmek isteyen Râzî'nin, o dönemde canlılığı devam eden bu alanla ilgili araştırma yapmasını doğal karşılamak gerekir. Râzî'nin bu eserde “yıldızlara tapınmanın iyi olduğuna, faydalı olduğuna dair deliller ortaya koyarak teşvik ettiği” şeklinde İbn Teymiyye'nin ifadesi, Râzî'nin maji taraftarlarının dilinden onların delillerini ve savunmalarını anlattığı bölümü yanlış değerlendirmesinden kaynaklanmış olmalıdır. Kaplan, Hayri, “Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Sûfilere/Tasavvufa Bakışı”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 6/14, s. 295, ss. 285-330, Ankara 2005.

¹⁸⁸ İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî, *Beyânü Telbîsî'l-Cehmiyye*, Mucemmu'l-Melik Fahd, Medine 1426, III, 53-54.

demeyin.”¹⁸⁹ ayetinde Allah Teâlâ hiç kimseyi ayırt etmemiştir. Bu ayetin amacı mü'minleri öldürmenin haramlığını tam olarak ortaya koymak ve mücahitlerin zayıf bir yorum ile haram olan kanı akıtmamaları için ihtiyatlı davranmalarını emretmektedir. Dolayısıyla bu ayete göre 'Tövbe ettim, Müslümanım.' diyene, hayır senin tövben kabul olmaz, sen Müslüman değilsin denmez.

2- “[Ey Peygamber!] O kâfirlere, [düşmanlıktan, küfürden] vazgeçtikleri ve iman ettikleri takdirde geçmiş günahlarının affedileceğini söyle.”¹⁹⁰ ayetindeki hüküm istisnasız tüm inkârcılar için geçerlidir.

3- “O, kullarının tövbesini kabul eden, kötülükleri bağışlayan ve yaptıklarınızı bilendir.”¹⁹¹ ayeti tüm günahkârları, tüm yaratılanları kuşatan bir ayettir.¹⁹² Dolayısıyla söz konusu ayetlere istinaden zındık olarak nitelendirilen birinin tövbesinin kabul edilmeyip, katledilmesi kabul edilebilir gözükmemektedir.

Netice itibariyle mürted ve zındık kelimelerinin kimi zaman birbirinin yerine, kimi zaman da biri diğerini kuşatacak şekilde kullanımlarının olduğu ve bu kullanımların daha çok mürtede ve zındığa verilecek cezanın ne olması gerektiğine istinaden fıkıh kitaplarında geçtiği görülmektedir.

1.3.5. Mu‘attıl/مُعْطَل

“عطل” (‘atıl) fiili sözlükte “âtil hale gelmek, bir şeyin faaliyet göstermemesi, kullanılmaz olmak, bir şeyden mahrum olmak” gibi anlamlara gelmektedir. Fiilin “tef’îl” babındaki ismi fâili olan “مُعْطَل” (mu‘attıl) kelimesi de “boşaltan, soyutlayan, etkisiz kılan” anlamlarına gelmektedir.¹⁹³ İstılahta ise “âlemi yaratıcıdan soyutlayan, âlemin bir yaratıcının müdahalesi olmaksızın varlığını kendiliğinden sürdürdüğüne inanan,¹⁹⁴ Allah’ın zâtını sıfatlardan tecrit eden,¹⁹⁵ yaratıcıya, tekrar yaratılmaya

¹⁸⁹ 4/Nisâ 94.

¹⁹⁰ 8/Enfâl 38.

¹⁹¹ 42/Şûrâ 25.

¹⁹² Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XI, 190.

¹⁹³ Cevherî, *es-Sihâh*, V, 1767; İbn Fâris, *Mu‘cemü Mekâyîsi’l-Lüga*, IV, 351-352; Zebîdî, *Tâcu’l-‘Arûs*, I, 25.

¹⁹⁴ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 341.

inanmayan veya yaratıcıya inandığı halde ahirete, ölümden sonra tekrar diriltilmeye inanmayan¹⁹⁶, gibi birden çok anlamda kullanılmaktadır.

Şehristânî (ö.548/1153) cahiliye dönemi Araplarının inançlarını ele aldığı başlık altında o dönem Araplarını “mu‘attile ve muhassile” olarak iki gruba ayırır. Ona göre muhassile olarak isimlendirilen Araplar eğitilmiş, tahsil görmüş kimselerdir. Dolayısıyla Şehristânî’nin bu ifadesinden onun mu‘attile olarak isimlendirdiği kimseleri eğitimsiz ve cahil olarak nitelendirdiği anlaşılır.¹⁹⁷ Ona göre “mu‘attile” olarak adlandırılan Arapların bir kısmı yaratıcıyı, öldükten sonra tekrar diriltilmeyi ve hesaba çekilmeyi inkâr eder; bir kısmı yaratıcıyı kabul eder ama öldükten sonra dirilmeyi ve hesaba çekilmeyi inkâr eder; bir kısmı ise yaratıcıyı, öldükten sonra hayatın bir şekilde devam edeceğini kabul eder ama peygamberleri inkâr eder ve putlara tapar.¹⁹⁸

Kur’ân-ı Kerim’de “mu‘attıl” kelimesi yer almasa da aynı kökten türeyen iki kelime mevcuttur. Hac sûresinde “kullanılamaz hale gelmiş, terkedilmiş, âtıl bırakılmış” anlamında kelimenin ismi mef’ûl;¹⁹⁹ Tekvir sûresinde de “terk etme, ihmal etme, ilgilenmeme” anlamında kelimenin fiil kipi kullanılmıştır.²⁰⁰ “Mu‘attıl” kelimesine verilen lügavî ve ıstılâhî anlamların aynı şekilde tefsirlerde de yer aldığı görülmektedir.²⁰¹

¹⁹⁵ Havârizmî, *Mefâtihu’l-‘Ulûm*, I, 55; Himyerî, Ebû Saîd Neşvân b. Saîd, *Şemsü’l-‘Ulûm ve Devâü Kelâmi’l-‘Arab mine’l-Külûm*, Dâru’l-Fikri’l-Muâsır, Beyrut 1999, VII, 4612; Ehl-i isbât (ehlü’l-isbât) tabiri daha çok ilâhî sıfatları ispat eden, yani zâta nisbetini benimseyen kelâmcılar için kullanılır. İlgili kaynaklarda ehl-i isbât yerine müsbite terimi de yer alır. Allah’ın zâtına sıfat nisbet etmeyi benimsemeyenlere de nüfât ve bir anlamıyla muattıla denilmiştir. Yavuz, Yusuf Şevki, “Ehl-i İsbât”, *DİA*, Ankara 1994, X, 515.

¹⁹⁶ Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir el-, *el-Bed’ ve’t-Târîh*, Mektebetü’s-Sekâfe, Port Said ts., IV, 2; Tehânevî, *Keşşâfü Istılâhâtı’l-Fünûn*, I, 485-486.

¹⁹⁷ Şehristânî, Ebû’l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve’n-Nihal*, çev. Mustafa Öz, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2015, s. 766.

¹⁹⁸ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, III, 79-80.

¹⁹⁹ 22/Hac 45. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XVIII, 654; Semîn el-Halebî, *‘Umdetü’l-Huffâz*, III, 94.

²⁰⁰ 81/Tekvir 4. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XXIV, 240-241; Semîn el-Halebî, *‘Umdetü’l-Huffâz*, III, 94.

²⁰¹ Vâhidî, Ebû’l-Hasen Alî b. Ahmed en-Nisâbü’rî, *el-Vasît fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-Mecîd*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1994, III, 275; Begavî, *el-Me’âlimü’t-Tenzîl fî Tefsîru’l-Kur’ân*, V, 390; Bîkâî, *Nazmü’d-Dürer*, VII, 415; Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXV, 61; Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, VII, 407.

“Münafık” ve “mürted” kelimelerinin “zındık” kelimesiyle ilişkilendirilmesine veya izah edilmesine daha çok fıkıh kitaplarında şahit olunmaktayken; “mu‘attıl” ve “zındık” kelimelerinin birbiriyle ilişkilendirilmesine veya izah edilmesine daha çok kelam kitaplarında şahit olunmaktadır. Bununla birlikte “mu‘attıl” olduğu düşünülenler daha çok “ehl-i ta‘tıl” terkihiyle ifade edilmektedir.²⁰² Ayrıca kaynaklarda “mu‘attıl” kelimesi ile “zındık” kelimesinin kimi zaman eş anlamda, kimi zaman da biri diğerini kapsayacak şekilde kullanıldığı görülmektedir.²⁰³

“Mu‘attıl” kelimesine özellikle Selef akîdesini benimseyen âlimlerin eserlerinde şahit olunması da oldukça dikkat çekicidir. Bunun sebebinin de daha çok Allah’ın sıfatları, kulların fiilleri, Kur’ân’ın mahlûk olup olmaması gibi belli başlı konularda Cehmiyye, Mu‘tezile, Müşebbihe ve onlar gibi düşünenlerle Selef ulemâsı arasındaki fikir ayrılıkları ve tartışmalar olduğu anlaşılmaktadır.

Buhârî (ö.256/870) *Halku Ef‘âli’l-‘İbâd* adlı eserinde, Allah’ın arşa istivâ etmediği görüşünü benimsemesi nedeniyle Cehmiyye’nin “zındık” olduğunu ifade eden rivayetlere yer verir. Buhârî’nin, bu rivâyetleri “Allah’ın Kelâmı’nı Değiştirmek İsteyen Mu‘attıla Hakkında İlim Ehlinin Söyledikleri” başlığı altında aktarması onun Cehmîlik ile “mu‘attılayı” aynı kefeye koyduğunu göstermektedir. Bu bilgilere istinaden Buhârî nazarında Cehmî birinin “zındık”, “zındığın” da “mu‘attıl” olduğu açıkça söylenebilir.²⁰⁴

Dârimi’ye (ö.280/894) göre “zındık” “mu‘attıldır” ve münafıktan daha şerlidir. Ona göre bunun sebebi münafığın peygamberi ve İslâm’ı kabul etmemesine rağmen Allah’ın varlığını kabul etmesidir. “Zındık” yani “mu‘attıl” ise Allah’ın varlığını kabul etmez, İslâm’a ve peygambere düşmanlık eder. Dolayısıyla bu ifadelere istinaden

²⁰² Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Basrî, *el-İnsâf*, el-Mektebetü’l-Ezheriyye, Kâhire 2000, s. 161; Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ed-Dımaşki, *el-‘Arş*, ‘İmâdetü’l-Bahsi’l-‘İlmî, Medine 2003, I, 75; İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr, *er-Rûh fî l-Kelâm*, Dâru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, Beyrut ts., s. 260; İbn Teymiyye, *Mecmû‘u’l-Fetâvâ*, VII, 471-472.

²⁰³ Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, V, 255; Ezherî, *Tehzîbü’l-Lüğâ*, VI, 109; Makdisî, *el-Bed’ ve’t-Târîh*, IV, 2; Malatî, Ebû’l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbîh ve’r-Red ‘alâ Ehli’l-Ehvâ’ ve’l-Bida’*, el-Mektebetü’l-Ezheriyye, Kâhire 1977, s. 91-92; Zemahşerî, Ebû’l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki’t-Tenzil*, Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, Beyrut 1407, IV, 19.

²⁰⁴ Buhârî, *Halku Ef‘âli’l-‘İbâd*, s. 30.

Dârimî'ye göre “zındığın” münafıktan farklı, “mu‘attıl” ile aynı anlamda olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre bu vasıflara sahip kişiler Cehmîlerdir. Onlar öldürülmekten korktukları için asıl dinlerini gizleyerek Müslüman olduklarını söylemekte ve batıl düşüncelerinin propagandasını yapmaktadırlar.²⁰⁵ “Zındığı”, “mu‘attıla” yani Cehmî olarak kabul eden Dârimî bu kişilerin İslam kılıfı altında farklı bir dine inandıklarını söyleyerek netice itibarıyla “zındıklığı” bir açıdan da “münafıklığa” yaklaştırmıştır.

Allah'ın sıfatları ile ilgili ayet ve hadislere Selef âlimlerinin bakış açısını yansıtan ve onların mottosu haline gelmiş “من غير تكليف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل” (keyfiyetini araştırmaksızın, bir şeye benzetmeksizin, tahrif ve ihmâl etmeksizin) ifadesinin ve “mu‘attıl” vasfının da bu tartışmalar neticesinde oluştuğu anlaşılmaktadır.²⁰⁶

Reşîd Rızâ (ö.1935) “mu‘attıl” olarak isimlendirilenlerin iki çeşit olduğunu ifade eder. Ona göre “mu‘attıla” olarak isimlendirilenlerin ilki Allah'ı sıfatlardan tecrit edenler, ikincisi ise Allah'ın hükümlerini, emirlerini yok sayanlardır.²⁰⁷ Reşîd Rızâ'nın “mu‘attıl” kelimesine takdir ettiği bu anlamı sosyo-politik problemlerle ilişkilendirmek mümkün gözükmemektedir. O, her ne kadar “mu‘attıl” kelimesini bu şekilde izah etmişse de bu kelime tefsirlerde daha çok yaratıcıya ve ölümden sonra dirilmeye inanmayanları ifade etmek için kullanılmıştır.²⁰⁸ Ancak bu tarz bir ideolojiye sahip “mu‘attıla'nın” İslâmî gruplarla bir ilgisi yoktur. Çünkü bu ideolojinin temelinde inancın esası olarak kabul edilen ilah ve ahiret inancı yoktur. Bu nedenle “mu‘attıl” kelimesi tefsirlerde kâfir veya ateist kelimelerine denk gelmektedir.

Mu‘attılayı Allah'ın zâtını sıfatlarından tecrit edenler olarak kabul ettiğimiz zaman “mu‘attıl” ithâmına, dolayısıyla da “zındık” ithâmına maruz kalmış olan, tenzih

²⁰⁵ Dârimî, *er-Red alâ'l-Cehmiyye*, s. 211-212.

²⁰⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, III, 3; İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr, *es-Savâigü'l-Mürsele fi'r-Red 'ala'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attile*, Dâru'l-Âsime, Riyâd 1408, II, 426; Reşîd Rızâ, Muhammed, *Tefsîru'l-Menâr*, Dâru'l-Menâr, Mısır 1367, IX, 132; Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed, *Mehâsinü't-Te'vîl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1418, V, 87.

²⁰⁷ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, VIII, 86-87

²⁰⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXV, 61; Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Tenzîl*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut 1418, IV, 269; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 88.

ilkesine fazlaca yer veren Mu‘tezile olmaktadır.²⁰⁹ Fakat Amîdî’nin de dediği gibi Mu‘tezile’yi bu şekilde “mu‘attıla” olarak kabul etmek pek isabetli gözükmemektedir.²¹⁰ Mu‘tezilî âlimleri mâna sıfatlar²¹¹ ile tevâtür yoluyla sabit olmayan bazı haberî sıfatları reddettileri gerekçesiyle mu‘attıla olarak isimlendiren Sünnî âlimlerin de ilk bakışta yaratılmışlık özelliği taşıdığı görülen bazı haberî sıfatları te’vil ederek Mu‘tezilî anlayışa yaklaştığı görülmektedir. Öyle ki Ehl-i Sünnet kelimcileri doğrudan, Selef âlimleri ise dolaylı biçimde bu sıfatları te’vil ederek bir açıdan eleştirdikleri noktaya gelmişlerdir.²¹²

Her ne kadar mu‘attıl kelimesinin ortaya çıkışı, kelimeye yüklenen ıstılâhî anlamlar muvâcehesinde gerçekleşmişse de kelimenin zamanla tahkir ifadesi olarak da anlaşılmaya ve kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Bu noktada görüşlerinin yanlış ve sapkınlık olduğu düşünülenler kimi zaman “mu‘attıl”, kimi zaman “ehl-i ta’tîl”, kimi zaman “zındık” vb. kelimelerle itibarsızlaştırılmaya çalışılmıştır.

1.3.6. Mülhid/مُلْهِدٌ

“إِلْحَادٌ” (ilhâd) mastarı sözlükte “bir şeyden dönmek, sapmak, karşı çıkmak, mücadele ve münakaşa etmek” anlamlarına gelmektedir.²¹³ Kelimenin ismi faili olan “مُلْهِدٌ” (mülhid) kelimesi de “dinden sapan, dinde olmayan şeyleri dine sokan,”²¹⁴ (âlemin

²⁰⁹ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 92.

²¹⁰ Coşkun, İbrahim, “Teşbih ile Tenzih Arasında S. Âmidî’nin Allah’ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/1, s. 32, ss. 23-59, Diyarbakır 2001.

²¹¹ Kalam ilminde Ehl-i Sünnet kelimcileri tarafından Allah’ın zatına nispet edilen “hayat, ilim, sem‘, basar” gibi kelimelere “mâna sıfatları” denilmiştir. Mu‘tezile kelimcileri, zihinde müstakil mânalar konumunda bulunan bu kelimelerin kadîm oluşlarının taaddüd-i kudemâyı gerektireceğini ileri sürmüş ve bu tür sıfatları kabul etmemişlerdir. Sünnî kelimciler ise zihnin dışında bulunmadıkları için taaddüdün gerçekleşmediğini söylemişlerdir. Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yay., İstanbul 2015, s. 204

²¹² Sinanoğlu, Mustafa, “Muattıla”, *DİA*, XXX, s. 330, ss. 330-331, İstanbul 2005.

²¹³ Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım, *ez-Zâhir fî Meânî Kelimâtî’n-Nâs*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1992, I, 143-144; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, III, 389.

²¹⁴ Ezherî, *Tehzîbü’l-Lüğa*, IV, 243; İbn Düreyd, *Cemheratü’l-Lüğa*, I, 505; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, III, 388; Zebidî, *Tâcu’l-‘Arûs*, IX, 135.

ezeli olduğuna ve bir yaratıcısı olmadığına inanan) dehrî,²¹⁵ zındık,²¹⁶ kâfir,²¹⁷ Allah'ın varlığını veya birliğini,²¹⁸ dinin temel hükümlerini inkâr eden, bunlar hakkında kuşku besleyen veya uyandıran, dinî kuralları hafife alan ve saygısızca tavırlar sergileyen,²¹⁹ ayetleri bâtil tevillerle tevil eden²²⁰ gibi birçok anlamada kullanılmıştır.

Kur'ân-ı Kerim'de "ilhâd" kelimesi ile aynı kökten türeyen kelimeler toplam altı yerde geçmektedir. İki yerde "sığınılacak yer, sığınılacak kişi"²²¹ anlamında kullanılırken dört yerde de konumuzu ilgilendirecek şekilde "Allah'ın isimlerini ve sıfatlarını başka varlıklara yakıştırarak veya Allah'a ait isimlerin gerçek anlamlarını çarpıtarak yanlış yollara sapmak,²²² Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e Cebrail tarafından değil de bir insan tarafından öğretildiğini iddia etmek,²²³ Allah'a şirk koşturmak, haramı helal kılmak, zulmetmek, haksızlık yapmak, zorbalık yapmak;²²⁴ ayetleri inkâr etmek, onlardan yüz çevirmek, onları engellemek, Allah'ı inkâr etmek, peygambere karşı çıkmak²²⁵" anlamlarında kullanılmıştır.

İslam dışı sapık, inkârcı görüş ve yönelişleri ifade ettiği söylenen "ilhâd" kelimesinin bu geniş anlam çerçevesinin zaman zaman "zındıklık" kelimesi ile de ifade

²¹⁵ Cevherî, *es-Sihâh*, II, 662; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, IV, 293.

²¹⁶ Feyyûmî, Ebû'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed, *el-Misbâhu'l-Münîr*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut ts., I, 256; Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *Hâşiyetü's-Şihhâb*, Dâru Sâdır, Beyrut ts., I, 335; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, VII, 243.

²¹⁷ Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-Münîr*, II, 535.

²¹⁸ Kutub, Seyyid İbrâhîm Hüseyin eş-Şâzîlî, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, Dâru's-Şurûk, Beyrut 1992, III, 1256.

²¹⁹ Sinanoğlu, Mustafa, "İlhâd", *DİA*, XXII, s. 90, ss. 90-92, Ankara 2000; Karaman v.dğr., *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yay., Ankara 2006, s. 309.

²²⁰ Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2005, I, 282; Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî*, Mısır 1946, XXIV, 136.

²²¹ 18/Kehf 27; 72/Cin 22. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn*, III, 301; VI. 121; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 452.

²²² 7/A'râf 180. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn*, II, 282; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 452; İbnü'l-Cevzî, *Zâdû'l-Mesîr*, II, 172; Semîn el-Halebî, *'Umdetü'l-Huffâz*, IV, 13.

²²³ 16/Nahl 103. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn*, III, 215; İbnü'l-Cevzî, *Zâdû'l-Mesîr*, II, 585; Semîn el-Halebî, *'Umdetü'l-Huffâz*, IV, 13.

²²⁴ 22/Hac 25. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn*, IV, 16; Semîn el-Halebî, *'Umdetü'l-Huffâz*, IV, 13.

²²⁵ 41/Fussilet 40. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn*, V, 184.

edildiğinin belirtilmesi²²⁶ bu iki kelimenin birbiri ile ne kadar çok örtüştüğünü göstermektedir. Ezherî'nin (ö.370/980) “zındık” kelimesine yüklenen anlamın daha çok “mülhid” kelimesiyle ifade edildiğini belirtmesi;²²⁷ Feyyûmî'nin (ö.770/1368) dinin aleyhine konuşan kişileri tanımlayan “mülhid” kelimesinin “zındık” kelimesine tekabül ettiğine işaret etmesi,²²⁸ birçok eserde “zındık” olarak nitelendirilenlerin bu vasfının peşi sıra ikinci bir vasıf olarak “mülhid” vasfıyla nitelendirilmesi;²²⁹ Mes'ûdî'nin (ö.345/956), Mehdî (ö.169/785) dönemi zındıklarla mücâdeleyi anlatırken “Mehdî'nin mülhidlerle mücâdelesini” şeklinde ele alması,²³⁰ *DİA*'nın “İlhâd” maddesi örneğinde olduğu gibi konu hakkında yapılan çalışmaların iki kelimenin izahından, iki kelimeyle de nitelendirilen kişilerden teşekkül etmesi²³¹ bu iki kelimenin sinonim olarak algılandığını göstermektedir.

Cerrahoğlu “ilhâd” kelimesini incelediği çalışmasında netice itibarıyla “ilhâd” ve “mülhid” kelimelerini şu şekilde izah etmektedir: “İster Müslüman görünsün, ister İslam'dan rücu etsin, isterse başka bir inancın mensubu olsun İslam'ı gönüllerden silmek gayesiyle, Kur'ânî ve İslâmî asılları tahrip etme, nasların üzerinde şüphe uyandırma, onları inkâra yönelme, dini emirlere muhalefette bulunma faaliyetlerinin bütününe ilhâd ve bu faaliyetin içinde bulunanlara da mülhid denir.”²³² Cerrahoğlu'nun kelimelere yüklediği bu anlam kanaatimizce tarihi süreç içerisinde “zındık” ve “zındıklık” kelimelerine yüklenen anlamla aynıdır. Dolayısıyla bu tanımdan hareketle de “zındıklık” ile “ilhâdın”, “zındık” ile “mülhidin” aynı anlamda veya yakın anlamda kullanıldığını söyleyebiliriz.

²²⁶ Hafâcî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *Hâşiyetü's-Şihâb alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, Dâru Sâdr, Beyrut ts., I, 335; İbn Ebî'l-İz, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*, s. 511; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, VII, 243; Karaman v.dğr., *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, s. 309.

²²⁷ Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüğa*, IX, 297-298.

²²⁸ Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-Münîr*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut ts., I, 256.

²²⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, I, 281; İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, I, 123; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, II, 117; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, VI, 391.

²³⁰ Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb*, IV, 251.

²³¹ Kutluer, İlhan, “İlhâd”, *DİA*, XXII, s. 93-96, ss. 93-96, Ankara 2000.

²³² Cerrahoğlu, İsmail, “İlhâd Kelimesinin Anlamı ve Memleketimizdeki İlhad Hareketleri”, *İslâmî Araştırmalar*, 1/5, s. 6, ss. 5-8, Ankara 1987.

İtalyan oryantalist Francesco Gabrieli (ö.1996) ise “zındıklık” ile “ilhâd” arasında fark olduğunu, “ilhâdın” İbnü’r-Râvendî (ö.301/913) ile gündeme geldiğini, İbnü’r-Râvendî’den önceki zındıkların her ne kadar tam anlamıyla sapkınlığı temsil etseler de Allah’ın mevcudiyetini/ulûhiyetini tartışmaya açmadıklarını belirtir. Ona göre bu kavramı reddederek tartışmaya açan ve bu hususta düşüncelerini felsefi bir temele oturtan ilk kişi İbnü’r-Râvendî’dir. Bu nedenle o, “ilhâd”ı “zındıklığın” bir sonraki aşaması olarak kabul eder. Bu aşamada ulûhiyet kavramının tartışılmaya açıldığı aşamadır.²³³

Her ne kadar Gabrieli ulûhiyet ile ilhâd arasında bir ilgi olduğuna işaret etse de Rıza Tevfik (ö.1949) bu konuda çok farklı düşünmektedir. Ona göre “ilhâd” kelimesi tarihi süreç içerisinde şu şekilde anlaşılmıştır:

“Medeniyet ve felsefe tarihinde bu meseleyi tahkik edecek olursak sarahaten anlaşılır ki ‘ilhâd’ tabirinin manayı tarihiyesi Allah’ın vücudunu inkâr etmek değil, cumhuru nâsın akâid-i müessesesine ittiba etmemek ve ondan ayrılmaktır. Yek nazarında buna inanılmaz; fakat hakikat-i hal bundan ibarettir.”²³⁴

Ebü Hilâl el-Askerî’nin (ö. 400/1009) “küfür” ile “ilhâd” arasındaki farkı ortaya koymak için yaptığı izah da Rıza Tevfik’in yapmış olduğu bu açıklamayı destekler niteliktedir. Ona göre “Allah’ı, peygamberi inkâr etmek veya Allah’a ortak koşmak küfür”, “İslam’ı kabul ettiğini söylemesine rağmen İslam inancıyla çelişen başka bir inanç benimsemek ise ilhâddir.”²³⁵ Askerî’nin yaptığı bu tanım ilmî açıdan her hangi bir problem teşkil etmese de pratikte ki yansıması oldukça farklı olmuştur. İslam inancına dâhil olduğu düşünülen fikirlerin sınırları mezhepten mezhebe, hatta kişiden kişiye değiştiğinden dolayı her mezhep, her insan kendi inanç çerçevesini belirlemiş, uygun görmediği düşünceleri, inançları da bu çerçevenin dışında tutmuştur. Bu tavır çoğu zaman dini hassasiyetler neticesinde ortaya çıkmış olsa da kimi zaman kişisel ihtiraslar, menfaatler, husumetler de bu çerçevenin belirlenmesinde etkili olmuştur.

Hem “zındık” kelimesinin hem “mülhid” kelimesinin tarih boyunca kullanımları göz önünde bulundurulduğunda bu iki kelimenin sinonim olarak algılandığı ve kullanıldığı açıkça söylenebilir. Dolayısıyla “mülhid” olduğu ifade edilen bir kişinin

²³³ Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s. 15.

²³⁴ Tevfik, Rıza, “Ateizm, Zındık, Zendaka, Mülhid, İlhad”, *SÜİFD*, Haz. Fuat Aydın – Mehmet Özşenel, 5/8, s. 159, ss. 157-187, Sakarya 2003.

²³⁵ Askerî, *Mu‘cemu’l-Furûku’l-Lügaviyye*, s. 228.

“zındık”, “zındık” olduğu ifade edilen bir kişinin de “mülhid” olduğu rahatlıkla söylenebilir.

1.3.7. Mübtedi/مُبْتَدِعْ

“بَدَعَ” (bed‘) mastarı sözlükte “ilk defa var etmek, örneği olmayan bir şey yapmak, inşa etmek” anlamlarına gelmektedir. Kelimenin “iftiâl” babının ism-i fâili olarak türetilen “مُبْتَدِعْ” (mübtedi‘) kelimesi ise “bid‘atçı, bid‘at işleyen” anlamına gelmektedir. “بَدَعَ” (bid‘at) kelimesi ıstılahta “Hz. Peygamber’in vefatından sonra düşünce ve eylem bağlamında İslam adına yeni şeyler ortaya koymak” anlamına gelmektedir.²³⁶ Cürcânî (ö.816/1413) bu kelimeyi “Sahabenin ve tabiûnun yapmadığı, hakkında şer’î bir delil bulunmayan, sonradan ortaya çıkarılan şey” şeklinde tanımlamaktadır.²³⁷

Kur’ân’da “mübtedi” kelimesi geçmese de “ب-د-ع” kökünden türüyen bazı kelimeler yer almaktadır. 2/Bakara 117 ve 6/En‘âm 101. ayetlerde geçen “benzeri olmadan var eden, ilk var eden”²³⁸ anlamlarına gelen ve esmâ-i hüsnâ içerisinde zikredilen “بَدِيعْ” (Bedi‘) kelimesinin bu anlamda “mübtedi” kelimesi ile aynı anlamı içerdiği ifade edilmektedir.²³⁹ 57/Hadîd 27. ayette “ابتدعوها” şeklinde “uydurmak, daha önce başka birinin yapmadığını yapmak, nefsin istediğini yapmak” anlamında,²⁴⁰ 46/Ahkâf 9. ayette de “بدعا” şeklinde “ilk olma” anlamında²⁴¹ aynı kökten türeyen kelimeler yer almaktadır.

“Mübtedi” kelimesine “itikâdî meselelerde Ehl-i Sünnet’in, Selef’in görüşüne muhalefet eden, onların söylemediğini söyleyen” anlamı da verilmektedir.²⁴² Kelimenin

²³⁶ Halil b. Ahmed, *Kitabu’l-‘Ayn*, II, 54; Cevherî, *es-Sihâh*, III, 1183.

²³⁷ Cürcânî, Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed, *et-Ta’rifât*, Dâru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, Beyrut 1983, s. 43.

²³⁸ Zeccâc, Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Serî, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, ‘Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1988, I, 199; Semîn el-Halebî, *‘Umdetü’l-Huffâz*, I, 166;

²³⁹ Zebîdî, *Tâcu’l-‘Arûs*, XX, 307.

²⁴⁰ Mâverdî, *en-Nüket ve’l-‘Uyûn*, V, 484; İbnü’l-Cevzî, *Zâdû’l-Mesîr*, IV, 238.

²⁴¹ Mukâtil b. Süleymân, Ebü’l-Hasen el-Ezdî el-Belhî, *et-Tefsîrû’l-Kebîr*, Dâru İhyâi’t-Türâs, Beyrut 1423, IV, 17; Mâverdî, *en-Nüket ve’l-‘Uyûn*, V, 272; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 49.

²⁴² Ezherî, *Tehzîbü’l-Lüğâ*, II, 143; Gazzâlî, Ebü Hâmid Huccetü’l-İslâm Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, *Faysalü’t-Tefrika beyne’l-İslâm ve’z-Zendeka*, y.y. 1993, s. 13; İbn Âbidîn, Muhammed Emin

realitedeki karşılığı da bu olmakla birlikte, bu durum dinin sadece Ehl-i Sünnet ve Selef'in söyledikleriyle sınırlı olduğu algısının oluşmasına neden olacağından dolayı oldukça mahzurlu gözükmetedir. “Mübtedi” kelimesine “Ehl-i Sünnet ve Selef karşıtlığı” anlamı yüklenmesi bu kelime ile “zındık” kelimesinin müterâdif olarak anlaşıldığını göstermektedir. Dolayısıyla bu durum “zındık” kelimesiyle “mübtedi” kelimesinin rahatlıkla birbirinin yerine veya birlikte kullanılabildiğini göstermektedir.

“Zındıklığın” izahı sadedinde söylenenlerin bir benzeri Mevlüt Güngör tarafından “ehl-i bid‘at” ve “mübtedi” kelimelerinin izahında da dile getirilmektedir. Ona göre bu kelime ve terkip için yapılan tanımlama, teolojik olmaktan daha ziyade sosyal ve siyasi tepkilerin ortaya çıkardığı ve metodolojideki farklılığı vurgulayan bir tanımlama olarak gözükmetedir. Bu anlamda “bid‘at” kelimesi, tanımını yukarıda yaptığımız şekliyle dinî bir ıstılah değil; lügavî anlamda kullanılan bir ifadedir. Dolayısıyla bu çerçevede “ehl-i bid‘at” terkihi, “önceden konuşulmayan konularda konuşarak fikir beyan eden, yeni şeyler söyleyen, aklî yorum ve te’villerde bulunan, müteşâbih naslarla ilgili olarak, özellikle Allah’ın zatı, sıfatları ve isimleri başta olmak üzere çeşitli itikâdî mevzularda tartışan, yeni görüş ve düşünceler ileri sürenleri” ifade etmektedir. Nitekim klasik kaynaklara bakıldığında da genellikle öncekilerin konuşmadıkları meseleler hakkında konuşanların “ehl-i bid‘at” olarak tarif edildiği görülmektedir. Örneğin Mâlik b. Enes (ö.179/795) “ehl-i bid‘atı”, “Allah’ın isimleri, sıfatları, kelâmı, ilmi ve kudreti gibi, sahâbe ve tabiûnun sükût ettikleri meselelerde konuşanlardır.” şeklinde tarif etmiş, arşa istiva meselesi kendine sorulduğunda da bu hususta konuşmanın “bid‘at” olduğunu belirtmiştir.²⁴³

III. (IX.) yüzyıldan sonra fırak tarzı eserlerde “ehl-i bid‘at” olarak isimlendirilenler aynı zamanda “ehl-i ehvâ” olarak da isimlendirilmiştir.²⁴⁴ Örneğin Malatî (ö.377/987) eserine *et-Tenbîh ve’r-Red alâ Ehli’l-Ehvâi ve’l-Bida’* adını vermiş

b. Ömer ed-Dimeşkî, *Reddû’l-Muhtâr ale’d-Dürri’l-Muhtâr*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1992, IV, 70; Kefevî, Ebû’l-Bekâ’ Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî, *el-Külliyât*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut ts., s. 244.

²⁴³ Herevî, Ebû İsmâîl Abdullah b. Muhammed el-Ensârî, *Zemmü’l-Kelâm ve Ehlihî*, Mektebetü’l-‘Ulûm ve’l-Hikem, Medine 1998, V, 70; Özler, Mevlüt, *Ehl-i Sünnet-Ehl-i Bid‘at*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2010, s. 57-58.

²⁴⁴ Yavuz, Yusuf Şevki, “Ehl-i Ehvâ”, *DİA*, X, s. 505-6, ss. 505-7, Ankara 1994.

ve bu eserde “ehl-i bid‘at” ve “ehl-i ehvâ” tabirine “zındıklıktan” daha genel bir anlam yüklemiş ve üs başlık olarak kullanmıştır.²⁴⁵

Âcürri (ö.360/970) eş-Şerî‘a adlı eserinde Yusuf b. Esbât‘a (ö.195/810) istinaden “ehl-i bid‘at” içerisinde yer alan fırkaların hangileri olduğuna yer verir. Söz konusu rivayete göre Râfizîler, Hâricîler, Kaderiyye ve Mürchie bid‘atin ortaya çıkmasına sebep olan dört ana fırkadır. Bu fırkaların her biri zamanla on sekiz kola ayrılarak toplamda yetmiş iki fırka olurlar ki bunlar Hz. Peygamber‘in helâk olacağını söylediği fırkalardır. Yetmiş üçüncü fırka yani kurtuluşa erecek olan fırka da “el-Cemâ‘a”dır diğer bir ifadeyle “Ehl-i Sünnet”tir.²⁴⁶

“Zındık” ve “mülhid” kelimelerine yüklenen “Kur‘ân‘ın anlamını tahrif eden” manasının “mübtedi” kelimesi için de kullanıldığı görülmektedir.²⁴⁷ Örneğin Âlûsî, “Kur‘ân ayetlerini mezhebinin düşüncesine aykırı olduğu gerekçesiyle kabul edilemez te‘villerle te‘vil ettiğini” söylediği kimseler için “mübtedi” kelimesini kullanır.²⁴⁸ Yine bazı kaynaklarda zındık kelimesi, mübtedi‘ kelimesi ile izah edilmiş,²⁴⁹ kimi zaman da birbirini tamamlar nitelikte, teyit amaçlı kullanılmıştır.²⁵⁰ Bununla birlikte kimi zaman da aralarında anlam farkı olduğuna işaret edilmiştir.²⁵¹

1.3.8. Dâl/ضال, Mudil/مُذِل

“ضال” (dâl) ve “مُذِل” (mudil) kelimeleri sözlükte “ض-ل-ل” maddesi altında yer alan ism-i fâillerdir. “ضال” (dâl) kelimesi “yolunu kaybetmek, hedefini şaşırarak,

²⁴⁵ Malatî, *et-Tenbîh ve‘r-Red*, s. 91-93.

²⁴⁶ Âcürri, Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin, *eş-Şerî‘a*, Dâru‘l-Vatân, Riyâd 1999, I, 304. Söz konusu rivâyetler ve değerlendirmeleri için çalışmamızın 75-76. sayfalarına ve 345 nolu dipnota bakılabilir.

²⁴⁷ Vâhidî, Ebû‘l-Hasen Alî b. Ahmed en-Nîsâbürrî, *et-Tefsîru‘l-Besît*, ‘Îmâdetü‘l-Bahsi‘l-‘İlmî, Riyâd 1430, I, 398.

²⁴⁸ Âlûsî, Ebû‘s-Senâ Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdullah, *Rûhu‘l-Meânî fî Tefsîri‘l-Kur‘âni‘l-Azîm ve‘s-Seb‘i‘l-Mesânî*, Dâru‘l-Kütübi‘l-‘İlmiyye, Beyrut 1415, III, 46.

²⁴⁹ İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Kurtubî, *Usûlü‘s-Sünne*, Medine 1415, s. 223; Karaman v.dğr., *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, s. 715

²⁵⁰ İbn Asâkir, Ebû‘l-Kasım Ali b. el-Hasen ed-Dimeşkî, *Târîhu Dimeşk*, Dâru‘l-Fikr 1995, XXI, 311; İbn Receb, Ebû‘l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed el-Bağdâdî, *Ravâi‘u‘t-Tefsîr*, Dâru‘l-Âsime, Riyâd 2001, I, 241; Bursevî, *Rûhu‘l-Beyân*, X, 195.

²⁵¹ İbn Teymiyye, *Mecmû‘u‘l-Fetâvâ*, XXXV, 141.

yanılmak, yok olmak, helâk olmak, gizli olmak” gibi anlamlara gelen “ضلالة” (dalâlet) mastarının ismi faili olarak “yolunu kaybeden, hedefini şaşırarak, helâk olan” anlamlarına gelirken,²⁵² aynı kökten türeyen “مضل” (mudil) ismi faili ise “saptıran, yoldan çıkartan” anlamlarına gelmektedir.²⁵³ Bilerek veya bilmeyerek, az veya çok metottan ayrılmaya, doğru yoldan çıkmaya da dalâlet denmiştir. Bu şekilde herhangi bir hatanın dalâletle nitelendirilmesi neticede bu kelimenin hem peygamberler, hem de inkârcılar için kullanılmasına olanak sağlamıştır.²⁵⁴

Kur’ân-ı Kerim’de “ضال” (dâl) kelimesi ile aynı kökten türeyen iki yüz küsur kelime mevcuttur.²⁵⁵ Söz konusu kelimelerin geçtiği ayetlere bakıldığında zaman bu kelimelerin kimi zaman somut kimi zaman soyut anlamda kullanıldığı görülmektedir. Örneğin bahçe sahibi kardeşlerin yollarını şaşırdıklarını sanmalarından bahsederken somut;²⁵⁶ Allah’ın yolundan sapılmasından,²⁵⁷ hidayete eremeyenlerden,²⁵⁸ Müşriklerin dünya hayatında yaptıklarının boşa gitmesinden²⁵⁹ bahsedilirken kelimenin soyut anlamda kullanıldığı görülmektedir. Kur’ân’da kelimenin bu şekilde her iki kullanımı mevcut olmakla birlikte daha çok soyut anlamı yer almıştır.²⁶⁰

“ضل” (dalle) fiilinden türeyen “ضال” (dâl) ismi faili Kur’ân’da on dört, “مضل” (mudil) ismi faili ise üç kez yer almıştır. Bu kelimeler her ayette aynı anlamda kullanılmamakla beraber daha çok “küfür ve şirk üzere olanlar” için kullanılmıştır. Bununla birlikte “مضل” (mudil) ismi failinin “ضال” (dâl) ismi failinden daha geniş bir anlam içerdiği görülmektedir. Öyle ki her “مضل” (mudil) yani “saptıran, yoldan

²⁵² Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, I, 585; Râzî, Ebû Abdillâh Zeynüddin Muhammed b. Ebi Bekr, *Muhtâru's-Sihâh*, el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut 1999, s. 185; Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, XXXIX, 203.

²⁵³ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XIX, 541;

²⁵⁴ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 300-301.

²⁵⁵ Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres*, s. 518-521.

²⁵⁶ 68/Kalem 26.

²⁵⁷ 6/En'âm 117.

²⁵⁸ 10/Yûnus 108.

²⁵⁹ 18/Kehf 104.

²⁶⁰ Aldemir, Halil, “Fâtiha Sûresi’nde Nimet Verilenler Gazaba Uğrayanlar ve Dalâlette Olanlar”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12/1, s. 227, ss. 219-244, Samsun 2012.

çıkartan” kişi aynı zamanda “ضال” (dâl) olarak vasıflandırılmış, ancak her “ضال” (dâl) “مضل” (mudil) olarak vasıflandırılmamıştır.²⁶¹

Kaynaklarda dalâlet, nazarî ve amelî ilimlerde dalâlet şeklinde ikili taksimatla ele alınmaktadır. Allah’ın birliği, nübüvvet meselesi gibi konulardaki dalâlet nazârî ilimlerde, ibadetlerle ilgili konulardaki dalâlet ise amelî ilimlerde dalâlet başlığı altında ele alınmıştır.²⁶² Çalışmamızın bir sonraki bölümünde de görüleceği üzere tefsirlerde “zındıklık” olarak değerlendirilen hususların neredeyse tamamı da nazarî konularla ilgilidir. Bu açıdan zındıklık ile dalâletin aynı noktada birleştiği söylenebilir. Hatta kimi sözlükte “yoldan çıkan, sapıtan ve dâl” olarak nitelendirilenler zındık olarak ifade edilmiştir.²⁶³

Ayrıca dalâletin, “kamu vicdanında yer etmiş inanç ve fikirlere ters düşen her türlü akîde ve düşünce” olarak tarif edilmesi,²⁶⁴ bununla birlikte Ehl-i Sünnet dışında kalan mezheplerin “fırak-ı dâl” olarak nitelendirilmesi,²⁶⁵ yaptığımız zındıklık tanımıyla örtüşmekte²⁶⁶ ve zındıklık ile dalâletin çoğu zaman aynı anlamda kullanıldığını göstermektedir. Kaynaklara bakıldığında da zındık olarak nitelendirilen kişilerin aynı zamanda “dâl” (sapkın), “mudil” (saptıran) olarak vasıflandırıldığı görülmektedir.²⁶⁷

Tefsirlerde de “dâl” ve “mudil” kelimelerinin kimi zaman “zındık” kelimesi ile eş anlamda, kimi zaman da yakın anlamda kullanıldığı görülmektedir. Örneğin Reşîd Rızâ (ö.1935), Hz. Peygamber’in vefatından sonra ona tabi olma zorunluluğu

²⁶¹ İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, II, 339.

²⁶² Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 301; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, II, 384.

²⁶³ Mustafa, İbrahim; Zeyyât, Ahmed; v.dğr., *el-Mu'cemü'l-Vasît*, Mektebetü's-Şurûgi'd-Düveliyye, Kâhire 2004, s. 403.

²⁶⁴ Harman, Ömer Faruk, “Dalâlet”, *DİA*, VIII, s. 427, ss. 427-28, Ankara 1993.

²⁶⁵ Yüksel, Emrullah, “Kur'an-ı Kerim'de Hidâyet ve Dalâlet Anlayışı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 7, s. 101, ss. 87-107, İstanbul 1986.

²⁶⁶ Söz konusu tanım için çalışmamızın 112-113. sayfalarına bakılabilir.

²⁶⁷ İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, Dâru'l-Beşâir el-İslâmiyye, Beyrut 2002, III, 211; Heytemî, Ebü'l-Abbâs İbn Hacer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *el-Fetâvâ el-Hadîsiyye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts., s. 157.

olmadığını söyleyenler için “onlar zındıklardır, onlar dalâlette olanlardır, onlar insanları dalâlete sürükleyenlerdir” demektedir.²⁶⁸

Cemâleddîn el-Kâsımî (ö.1914) de tefsirinde “inşikâk-ı kamer” hadisisesini anlatan rivayetlerin mütevâtir olmadığını söyleyenleri dalâletle vasıflandırmasının yanlış olduğunu ifade ederken söz konusu rivayetlerin mütevâtir olmadığını söyleyen âlimlerin de olduğunu belirtmiştir. Bu nedenle üzerinde ittifak edilememiş bir meselede farklı düşünen insanların zındıklıkla nitelendirilmesinin uygun olmayacağını ifade ederek dâl ve zındık kelimesine aynı anlamı yüklemiştir.²⁶⁹

Bununla birlikte tefsirlerde Allah’ı yaratılmışlara benzeten müşebbihe müntesipleri,²⁷⁰ sahabeye kötü söz söyleyenler,²⁷¹ mirasta erkekle kadının aynı hakka sahip olduğunu söyleyenler,²⁷² inkârcılar,²⁷³ tüm Yahudi ve Hristiyanlar,²⁷⁴ sahih olduğu düşünülen hadisleri reddedenler,²⁷⁵ Kur’ân’ın mahlûk olduğunu söyleyenler,²⁷⁶ cennetin ebedi olmadığını söyleyenler,²⁷⁷ müteşâbih ayetleri şerî kaidelere aykırı te’vil ettiği söylenenler²⁷⁸ kimi zaman “dâl” (sapkın) kimi zaman da “mudil” (saptıran) olarak nitelendirilmiştir.

Netice itibariyle “dâl” ve “mudil” kelimelerinin kimi zaman zındık kelimesinin yerine geçecek şekilde, kimi zaman birbirinden bağımsız, kimi zaman da birbirini destekleyecek şekilde tekit amaçlı kullanıldığı görülmektedir.

²⁶⁸ Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, IX, 633.

²⁶⁹ Kâsımî, *Mehâsinü’t-Te’vil*, IX, 87-8.

²⁷⁰ Kâsımî, *Mehâsinü’t-Te’vil*, V, 86.

²⁷¹ Zühaylî, Vehbe b. Mustafa, *et-Tefsîru’l-Munîr fî’l-‘Akîdeti ve’ş-Şer’iyyeti ve’l-Menheci*, Dâru’l-Fikri’l-Muâsir, Dimeşk 1418, XXVIII, 92.

²⁷² Şinkîti, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr, *Edvâu’l-Beyân fî İzâhi’l-Kur’ân bi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1995, III, 24.

²⁷³ Hâzin, *Lübâbü’t-Te’vil*, IV, 239; Vehbi, Konyalı Mehmed, *Büyük Kur’an Tefsiri/Hülâsatü’l-Beyân*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1968, XII, 4847-48.

²⁷⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, I, 141.

²⁷⁵ Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, IV, 46.

²⁷⁶ Kâsımî, *Mehâsinü’t-Te’vil*, III, 450.

²⁷⁷ Kâsımî, *Mehâsinü’t-Te’vil*, IV, 492.

²⁷⁸ Vehbi, *Hülâsatü’l-Beyân*, I, 34.

1.3.9. Ehl-i Zeyğ/أهل الزَّيْغ

“ز-ي-غ” kökünden ism-i fâil formunda türetilmiş olan “زائغ” (zâiğ) kelimesi “doğru yoldan ayrılan, haktan sapan, şüphelenen” gibi anlamlara gelmektedir. Kelimenin mastarı olan “زيع” (zeyğ) kelimesi de “sapmak, şüphelenmek, ayrılmak, (gözlerin, güneşin) kayması”²⁷⁹ gibi anlamlara gelmektedir. Kelime ism-i fâil formatında Kur’ân’da geçmemekte, tefsirlerde ise çok az yer almaktadır. Fakat Kur’ân’da bu kelimeyle aynı kökten türeyen farklı formatlarda dokuz kelime yer almaktadır. Kimi yerde gözlerin kayması,²⁸⁰ kimi yerde ise doğru yoldan sapma, saptırma veya şüphe içerisinde olma²⁸¹ gibi anlamlara gelmektedir.²⁸² Tefsirlerde “زائغ” (zâiğ) kelimesi yerine daha çok “أهل الزَّيْغ” (ehl-i zeyğ) terkibi yer almakta ve bu şekliyle “şüphe içerisinde olanlar, haktan yüz çevirenler, doğru yoldan ayrılanlar, kalbinde eğrilik bulunanlar, sapkın düşüncelere sahip olanlar, Kur’ân’ı bâtil şekilde te’vil edenler, Ehl-i kitap olup da sapkınlık içerisinde olduğu düşünülenler” bu terkiplerle nitelendirilmişlerdir.²⁸³

Söz konusu terkinin eserlerde bu haliyle yaygın bir şekilde yer alması, kanaatimizce 3/Âl-i İmrân 7. ayette yer alan “زَّيْغ” (zeyğ) kelimesinin Kur’ân’da pejoratif anlamdaki kullanımına dayanmaktadır. Ayetin nüzul sebebi olarak nakledilen rivayetlere baktığımızda “فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ” (*kalplerinde eğrilik olanlar, şüphe bulunanlar*) ifadesi ile kastedilen kişilerin -tarihsel gerçekliğe uygun olarak- Yahudiler, Hristiyanlar, inkârcılar veya münafıklar olabileceği üzerinde durulmuştur.²⁸⁴ Fakat ayette kastedilen kişilerin kimler olduğu hususunda bu izahla yetinilmemiş, “sebebin hususiliği hükmün umumiliğine mani değildir” ilkesinden hareketle, Kur’ân’ı bâtil te’villerle te’vil ettiği

²⁷⁹ Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğ*, I, 429; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 783; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, VIII, 432.

²⁸⁰ 33/Ahzâb, 10; 38/Sâd, 63; 53/Necm, 17.

²⁸¹ 3/Âl-i 'İmrân, 7; 9/Tevbe, 117; 61/Saf, 5.

²⁸² Semîn el-Halebî, *'Umdetü'l-Huffâz*, II, 157.

²⁸³ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVIII, 523; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, V, 341; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, IV, 80; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XII, 177; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIX, 127.

²⁸⁴ Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, I, 264; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, VI, 184-187; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 285; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VII, 143.

düşünülen herkes bu ayetin hükmüne dâhil edilmiş ve “ehl-i zeyğ” olarak isimlendirilmiştir.²⁸⁵ Örneğin Taberî (ö.310/923) şöyle söyler:

Her ne kadar ayetin zahiri bu ayetin Hz. Peygamberle müteşâbihler hakkında tartışmaya giren müşrikler hakkında indiğine işaret etse de müteşâbih ayetleri te’vil ederek hak ehliyle tartışmaya giren, müminlerin kafasını karıştıran, Allah’ın dinine bid’at sokmak isteyen her bid’atçı de bu ayetin kapsamına girer. Dolayısıyla kendisinden bu tarz bid’at zuhur eden bir Yahudi, Hristiyan, Mecûsî, Sebeî, Hâricî, Kaderî, Cehmî de bu ayete dâhil olmuş olur.²⁸⁶

Kurtubî (ö.671/1273) de ayetteki “فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ” ifadesinin kâfirleri, zındıkları, bid’at sahibi cahilleri kuşatan genel bir anlam içerdiğini belirtmekte,²⁸⁷ başka bir yerde ise Cehmiyye ve Mu’tezile’yi “ehl-i zeyğ” olarak nitelemektedir.²⁸⁸ Söz konusu tabirin “zındıklık” iddiası gibi sapkınlık olarak düşünülen her türlü fikir sahibi için tahkir ve tezyif amaçlı kullanılması tarihi süreç içerisinde birçok insanın ve grubun kendi gibi düşünmeyenleri bu şekilde vasıflandırmasına sebep olmuştur. Kur’ân’ın otoritesinden istifadeyi çağrıştıran bu tutum kendini kitap ve risale ismi seçiminde de göstermiştir. Söz gelimi Yahyâ b. Hüseyin (ö.298/911) yazdığı eserin adını *er-Redd ala Ehli’z-Zeyğ mine’l-Müşebbihîn*, Ebû’l-Hasan el-Eş’arî (ö.324/935) *el-Lüma’ fi’r-Red ala Ehli’z-Zeyğ ve’l-Bida’*, Ebû Muhammed Osman b. Abdillâh el-İrâkî (ö.500/1106) *el-Firaku’l-Müfterika beyne Ehli’z-Zeyğ ve’z-Zendeka*,²⁸⁹ Muhammed Hıdır eş-Şinkîti (ö.1353/1935) *Kam’u Ehli’z-Zeyğ ve’l-İlhâd ani’t-Ta’ni fî Taklîdi Eimmeti’l-İctihâd* olarak isimlendirmiştir.

Sünnî tefsirlere bakıldığında “ehl-i zeyğ” nitelemesine daha çok Mu’tezile’nin muhatap olduğu görülmekle birlikte Mürcîler, Mu’tezilîler, Hâricîler, zındıklar, ahireti inkar edenler, Yahudiler, Hristiyanlar, Mecûsîler, bid’atçiler ve bazı hadisleri inkâr edenler de bu şekilde nitelendirilmiştir. Gerekçe olarak da çoğunlukla Kur’ân’ın heva

²⁸⁵ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, VII, 143; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, III, 26.

²⁸⁶ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, VI, 198.

²⁸⁷ Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, IV, 13.

²⁸⁸ Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, I, 261.

²⁸⁹ Söz konusu eser “Sapıklarla Dinsizlerin Çeşitli Mezhepleri” adıyla Yaşar Kutluay tarafından neşredilmiştir. Ebû Muhammed Osman b. Abdillâh el-İrâkî, *el-Firaku’l-Müfterika beyne Ehli’z-Zeyğ ve’z-Zendeka*, Haz. Yaşar Kutluay, Nur Matbaası, Ankara 1961.

ve hevese göre te'vil edilmesi gösterilmiştir.²⁹⁰ Terkipte yer alan “zeyğ” kelimesinin anlamı, Kur’ân’da kelimeye yüklenen anlamlar, kitap ve risale başlıklarında kimi zaman zındıklıkla birlikte kullanılması ve her iki kelimeyle de aynı kişilerin nitelendirilmesi “ehl-i zeyğ” ile “zenâdika” kelimelerinin aynı anlamda kullanıldığını göstermektedir.

1.3.10. Ehl-i Ehvâ/أهل الأهواء

“هوى” (hevâ) kelimesi sözlükte “insanın bir şeyi sevmesi ve o şeyin sevgisinin insanın kalbini kuşatması, nefsin şehvî meyli, arzu, tutku, insan ruhunun şehvetlerden ve hayvanî iştihadan doğan doğal eğilimi” gibi anlamlara gelmektedir. “هوى” (hevâ) kelimesinin her ne kadar hem müspet hem de menfî anlamlarda kullanılabildiği ifade edilse de zamanla yalnız menfî anlamlar için kullanıldığı görülmektedir. Hevâ kelimesinin çoğulu olan “أهواء” (ehvâ) kelimesi ile “أهل” (ehl) kelimesinin bir araya gelmesinden oluşan “أهل الأهواء” (ehl-i ehvâ) terkiibi ise “şehvî duygulara, nefsânî isteklere meyledenler” anlamına gelmektedir.²⁹¹

Kur’ân’da “hevâ” kelimesi isim olarak hem tekil hem de çoğul haliyle yirmiden fazla yerde geçer ve geçtiği her yerde pejoratif anlamlar içerir. İzutsu kelimenin Kur’ân’daki hiç değişmeyen anlamının “insanı doğru yoldan saptırması kaçınılmaz olan şer teâmül” olduğunu söyler.²⁹² İmam Mâtürîdî (ö.333/944) 38/Sâd sûresi 26. ayeti tefsir ederken insan nefsinin şehvî şeylere meyilli olarak yaratıldığını, insandan bu meyli yani hevâyı tamamen yok etmesinin değil, aklını kullanarak ona tabi olmamasının istendiğini belirtir.²⁹³ Fakat Kur’ân’da kimilerinin hevâ ve heveslerinin isteklerini

²⁹⁰ İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, V, 341; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, 63 - III, 15; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, VIII, 283; Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed, *el-Cevâhiru'l-Hisân fî Tefsîru'l-Kur'an*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1418, II, 11; Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, III, 188-89.

²⁹¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, X, 415; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 524; Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, XL, 326; Tehânevî, *Keşşâfü Istılâhâtî'l-Fünûn*, II, 1745; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 37; İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, Pınar Yay., İstanbul 1997, s. 191.

²⁹² İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, s. 191.

²⁹³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, VI, 620.

yerine getirme hususunda aşırı gittikleri, hevâlarının isteklerini sanki tanrının istekleri gibi kabul etmek suretiyle hevâlarını bir nevî tanrılaştırdıkları ifade edilir.²⁹⁴

“Ehl-i ehvâ” terkihi kelime olarak her ne kadar “kendini nefsânî arzu ve isteklere kaptıranlar” anlamına gelse de ıstılahta daha çok sapkınlık olduğu düşünölen fikirlere sahip olanları tahkir ve tezyif amaçlı kullanılan bir ifade olmuştur. Mustafa Çağrııcı hevâ kelimesinin hadis, akaid, kelim ve mezhepler tarihi literatüründe “inanç ve davranışları, sünnet çizgisinden saparak beşerî görüş ve arzular doğrultusunda oluşturma eğilimi” olarak anlaşıldığını, bu eğilimleri akım haline getirenlerin de “ashâbü’l-ehvâ” veya daha çok “ehl-i ehvâ” şeklinde isimlendirildiğini belirtir.²⁹⁵

Cürcânî (ö.816/1413) “ehl-i ehvâ” ifadesini “ehl-i kıble olmakla birlikte itikatları Ehl-i Sünnet itikadından ayrı olanlar” şeklinde tanımladıktan sonra “ehl-i ehvâ” içerisine dâhil olduğunu düşündüğü grupları tek tek sıralamıştır. Ona göre Cebriyye, Kaderiyye, Râfiziyye, Hâriciyye, Mu’attıla ve Müşebbihe müntesipleri ve bu mezheplerin her birinin on iki kolu yani toplamda yetmiş iki fırka “ehl-i ehvâ” içerisinde yer almaktadır.²⁹⁶ Yine Tehânevî (ö.1158/1745) “ehl-i ehvâ” terkihiinin Ehl-i Sünnet ve’l-cemâat yolundan ayrılanları ifade etmek için kullanılan bir ifade olduğunu belirtir. Aynı zamanda “ehl-i bid’at” olarak nitelendirilen kişilerin de “ehl-i ehvâ” olarak isimlendirilebildiğini ifade eder.²⁹⁷

Cürcânî ve Tehânevî gibi âlimlerin ehl-i ehvâ terkihiini bu şekilde izah etmeleri onların makâlât-fırak tarzı eserlerden esinlendiklerini göstermektedir. Malatî (ö.377/987) ve Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö.429/1037-38) gibi âlimlerin bu alanla ilgili yazdıkları eserlerde “ehl-i ehvâ” tasnifleri bunu açıkça göstermektedir. Bununla birlikte Malatî *et-Tenbîh ve’r-Redd alâ Ehli’l-Ehvâ ve’l-Bida’* adını verdiği eserinde “ehl-i ehvâ” tabirine “zındıklıktan” daha genel bir anlam yüklemiş ve üs başlık olarak kullanmıştır. Bu nedenle onun, “zındıklığı” “ehl-i ehvâ” içerisinde değeriendirdiği gruplardan bir grup olarak ele aldığı görölmektedir. Fırak yazarlarının, bu tasnifi yetmiş iki fırka hadisinden hareketle yaptıkları anlaşılmaktadır. Onlara göre kurtuluşa erecek

²⁹⁴ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî, *Garibü’l-Kur’ân*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1978, s. 313.

²⁹⁵ Çağrııcı, Mustafa, “Hevâ”, *DİA*, XVII, s. 274, ss. 274-76, Ankara 1998.

²⁹⁶ Cürcânî, *et-Ta’rifât*, s. 40.

²⁹⁷ Tehânevî, *Keşşâfü Istılâhâti’l-Fünûn*, II, 1745.

olan fırka Ehl-i Sünnet'tir, Ehl-i Sünnet dışında kalan diğer fırkalar ise helak olacak sapık fırkalardır, hevâ ehli kimselerdir.²⁹⁸

II. (VIII.) yüzyıldan itibaren İslâm literatürde yer alan “ehl-i ehvâ” terkininin ilk olarak İmam Mâlik'e (ö.179/795) atfedilen bazı rivayetlerde kullanıldığı görölmektedir. Bu rivayetlerde “ehl-i ehvâ” tabiriyle Mu'tezile'nin ve diğer bazı İslâmî fırkalara mensup kelâmcıların kastedildiği anlaşılr. Netice itibariyle “ehl-i ehvâ” tabiri başta Cehmiyye ve Mu'tezile kelâmcıları olmak üzere genellikle Selef çizgisi dışında kalan İslâmî fırkaları içine alacak şekilde geniş bir anlamda kullanılmış ve III. (IX.) yüzyıldan sonra fırak tarzı eserlerde “ehl-i bid'at” olarak isimlendirilenler aynı zamanda “ehl-i ehvâ” olarak da isimlendirilmiştir.²⁹⁹ İmam Eş'arî'nin (ö.324/935-36) hevâlarına uyarak Kur'ân'ı re'ylere göre te'vil ettiklerini söylediği Mu'tezile, Kaderiyye gibi fırkaları “ehl-i zeyğ” ve “ehl-i bid'at” olarak nitelediği ifadelerde bunu görebilmekteyiz.³⁰⁰

Benzer kullanımlara tefsir kitaplarında da rastlamaktayız.³⁰¹ Bununla birlikte terkinin daha çok “ehl-i ehvâ ve'l-bida” şeklinde kullanıldığı ve bu ifadelerle muhatap olanların da kendilerini bu şekilde niteleyenleri veya başkalarını aynı vasıfla niteledikleri görölmektedir.³⁰² “Ehl-i ehvâ” tabirine yüklenen bu olumsuz anlam kimi zaman “zenâdıkâ” kelimesine yüklenen olumsuz anlamla aynı seviyede olsa da kimi zaman da kuşatıcılık açısından farklılık arz etmektedir.³⁰³ Söz konusu ifadeler kendi gibi düşünmemesi nedeniyle karşıda gördüğü kişileri yıpratmak ve o kişilerin düşüncelerinin İslâmî olmadığını belirtmek için kullanılanılmıştır. Bununla birlikte “ehl-i ehvâ” terkininin “zenâdıkâ” ifadesiyle yakın anlamda kullanımı, bu ifadelerle nitelenen kişilerin daha çok Kur'ân'ı herhangi bir delile dayanmaksızın kendi re'ylere, hevâlarına göre tefsir ettikleri, Hz. Peygamber'in ve ashâbın sözlerini göz ardı ettikleri suçlamasına dayandığı anlaşılmaktadır.³⁰⁴

²⁹⁸ Malatî, *et-Tenbih ve'r-Red*, s. 91-93; Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir, *el-Fark beyne'l-Firak*, Dâru'l-Âfâk, Beyrut 1977, s. 21.

²⁹⁹ Yavuz, Yusuf Şevki, “Ehl-i Ehvâ”, *DİA*, X, s. 505-506, ss. 505-07, Ankara 1994.

³⁰⁰ Eş'arî, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâill, *el-İbâne 'an Usûlü'd-Diyâne*, Dâru'l-Ensâr, Kâhire 1397, s. 14.

³⁰¹ Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1423, s. 21, 129; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, II, 364; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 666.

³⁰² Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, IV, 335.

³⁰³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, VI, 5; IX, 257.

³⁰⁴ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 14.

1.4. Zenâdika Olarak Nitelendirilen Gruplar

Önceki başlık altında zındık kelimesi ile eş anlamda ya da yakın anlamda kullanıldığını belirttiğimiz kelimeler çoğu zaman belli bir kesimi ifade etmektedir. Ancak bu kelimelerin kullanımında bir geçişkenlik olduğu gözden kaçmamalıdır. Bu nedenle “Senevî” olduğu düşünülen biri “mülhid”, “mülhid” olduğu düşünülen biri “mu‘attıl”, “mu‘attıl” olduğu düşünülen biri kişi “mübtedi” kelimesiyle veya zikrettiğimiz diğer kelimelerden biriyle nitelendirilebilmiştir. Bu nedenle araştırmanın bu safhasında söz konusu nitelemelere kimlerin veya hangi grupların muhatap olduğu tespit edilmeye çalışılarak konunun çerçevesi biraz daha belirgin hâle getirilecektir.

Malatî (ö.377/987) *et-Tenbîh ve'r-Red* adlı eserinde zenâdika olarak isimlendirilenlerin şu beş gruba müntesip kişiler olduğunu nakletmektedir. Bunlar:

- 1- Yaratıcının var olduğuna inanmayan mu‘attıla,
- 2- Nur ve zulmet itikadına sahip Maniheistler,
- 3- Mazdekîler,
- 4- Adil bir imam bulunmaması nedeniyle dünya nimetlerinden ancak hayatta kalabilecek kadar istifade etmek gerektiği, adil bir imam gelene kadar dünya nimetlerinin haram olduğu görüşüne inanan Abdekîler,

5- Göklere bakarak cennetleri müşahade ettiklerini, bu şekilde Allah ile muhatap olduklarına ve manevi lezzetler aldıklarına inanan Rûhâniyye veya Fikriyye adıyla isimlendirilmiş fırka müntesipleri.³⁰⁵

Gazzâlî (ö.505/1111) ise zındıklığı mutlak ve mukayyed şeklinde ikiye ayırmaktadır. Ona göre ahirete ve bir yaratıcıyı inanmamak mutlak zındıklıktır. Ahiret hayatına ve bir yaratıcıya inanmakla beraber; ahirette acının ve sevabın olmayacağına, yaratıcının işlerin teferruatını bilemeyeceğine inanmak da mukayyed zındıklıktır.³⁰⁶

Ahmed Emin (ö.1954), Âtîf Şükrü gibi araştırmacılar da Malatî'nin tasnifine yakın bir tasnifle zındıkları şu beş grupta toplar:

- 1- Hem zâhirde hem de bâtında nur ve zulmet prensibine dayanan Maniheizm, Mezdekiyye ve Mecûsîlik gibi dinleri benimsemiş olanlar,

³⁰⁵ Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Red*, s. 91-93.

³⁰⁶ Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s. 58.

2- Zahiren İslam'ı kabul ettiğini söylemekle birlikte gerçekte Senevî inancı benimsemiş olanlar,

3- Müslüman olmadığı halde Müslümanmış gibi görünenler,

4- Hiçbir şekilde inanmayan mülhidler,

5- Küfrünü açıklamamakla birlikte dinî konularda laubali davranışlar sergileyenler.³⁰⁷

Arîfî, *Zenâdika* adlı tezinin zındık fırkalar başlığı altında Malatî'nin ayrımını yetersiz bulmuş, zındık fırkalar tasnifinde ilk sıralarda yer alması gerektiğini düşündüğü grupları zikretmediği için Malatî'yi eleştirmiştir. Arîfî söz konusu çalışmasında kendine göre bir zındık fırkalar listesi oluşturmuş ama zındık fırkaların zikrettiklerinden çok daha fazla olmasına rağmen hepsini izah etmenin zor olacağı düşüncesiyle listeyi daha fazla genişletemediğini belirtmiştir. Ona göre Sebeyye ve Cehmiyye listenin başında bulunması gereken, olmazsa olmaz iki fırkadır. Daha sonra da Râvendiyeye, İsmâiliyye, Karâmita, Nusayriyye, Dürziyye gibi fırkaları zındık fırkalar olarak sıralamıştır.³⁰⁸ Ona göre ortaya çıkış amacı zındıklık olmasa da zındıklıktan etkilenen ve zındıklık özellikleri gösteren fırkalar da vardır. Hâricilik, Mutezile, Şia, bazı tasavvufî gruplar böyledir.³⁰⁹ Bununla birlikte Bâbiyye, Bahâiyye, Kâdiyâniyye de son asırlarda ortaya çıkan, zındık olarak ifade edilebilecek fırkalardır.³¹⁰

Görüleceği üzere herkes kendi bakış açısına göre çeşitli tasniflerde bulunmuştur. Ve daha birçok tasnifi burada zikretmek mümkündür. Kanaatimizce zındıklık tarih boyunca sapkınlık, heretizm anlamında kullanılmıştır. Gerek İslam dini, gerek diğer dinler için yapı taşı mesabesinde olan mezheplerin, özellikle itikâdî konulardaki görüşlerine muhalif görüşler beyan etmek bu mezhep müntesiplerince zındıklık, heretizm olarak kabul edilmiştir. Burada dikkat çekici olan husus her mezhebin kendini dinin temsilcisi olarak, hatta dinin ta kendisi olarak kabul etmesi; dolayısıyla kendinden farklı düşünen herkesi, her grubu din karşıtı, sapkın olarak lanse etmesidir. Kanaatimizce zındıklığın ne olduğu ile ilgili yapılan tanımların orijini de burasıdır. Bu tanımdan hareketle örneğin ilk dönem Zerdüştiler'e göre kutsal kitap Avesta'yı tefsir

³⁰⁷ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, I. 150; Ebû Avz, *ez-Zendeka ve'z-Zenâdika*, s. 111-112.

³⁰⁸ Arîfî, *ez-Zenâdika*, s.193-288.

³⁰⁹ Arîfî, *ez-Zenâdika*, s. 294-357.

³¹⁰ Arîfî, *ez-Zenâdika*, s. 365-400.

eden Maniheiztler ve onlar gibi yorumlayanlar, Ortodoks Yahudilere göre Tevrat'ı yorumlayan diğer Yahudi gruplar, Hristiyan Katoliklere göre İncil'i bâtıl bir şekilde yorumlayan Protestanlar, Şîilere göre Kur'ân'ı Kerim'i tahrif eden, bâtıl bir şekilde yorumlayan Sünnîler, Sünnîlere göre de Kur'ân'ı aynı şekilde yorumlayan Şîiler zındık olarak nitelendirilmiştir.

Zındıklığın ne olduğu ile ilgili tarih boyunca yapılan tanımların hepsi netice itibariyle kanaatimizce yukarıda yapmış olduğumuz tanıma dayanmaktadır. Örneğin Hz. Ali'nin bazı zındıkları veya bazı mürtedleri öldürttüğü, sonra yaktırdığı ifade edilmektedir. Öldürülen bu kişilerin Hz. Ali'yi aşırı şekilde kutsayan Sebeiyye müntesipleri oldukları, İslam dinini terk ettiklerine dair bir söz nakledilmemesine rağmen başta Hz. Ali hakkında söyledikleri olmak üzere, sapkınlık olarak kabul edilen diğer bazı sözleri nedeniyle dinden çıktıkları, böylelikle mürted olup öldürüldükleri rivayet edilmektedir.³¹¹ Söz konusu rivayetdeki olayın gerçekliği, rivayetdeki ifadelerin kime ait olduğu tartışmaları bir tarafa, rivayetlerden tarihin bir döneminde mürted ve zındık kelimelerinin aynı anlamda kullanıldığı ve bu iki kelimeyle de sapkınlığın, heretizmin ifade edildiği anlaşılmaktadır. Sadece o tarihte değil İslam tarihi boyunca ve hâlâ günümüzde de mürtedlik sadece İslam'ı terk etmek olarak anlaşılmamış, bazı söz ve fiiller de İslam'dan çıkma gerekçesi olarak kabul edilmiştir. İşte bu noktada işin içine subjektiflik girmekte ve dolayısıyla herkes bulunduğu noktadan hareketle hangi sözlerin, hangi fiillerin dinden çıkmayı gerektiğini belirleme yoluna gitmektedir.³¹²

³¹¹ Taberî, *Târihu't-Taberî*, IV, 340. Abdullah b. Sebe'nin ve ona nispetle Sebeiyye adı verilen fırkanın gerçekte var olup olmadığı hakkında tartışmalar söz konusudur. Ethem Ruhi Fığlalı, Abdullah b. Sebe'nin ve ona nispet edilen Sebeiyye'nin o günün siyasî ve içtimaî şartları içinde, müslüman çoğunluğun veya siyasi ve ilmî otoritenin benimsediği görüşlerin dışında, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt hakkında İsrâiliyat ile süslenmiş aşırı fikirler taşıyan ve İslâm ümmetinin birliğini bozmak ve fitne çıkarmak maksadıyla bozguncu faaliyetlerde bulunan şahıs ve zümreler için bir takma ad veya kötüleyici yafta ve hatta muhalifler için kullanılan aşağılayıcı bir slogan olarak da ortaya konmuş olabileceğini ifade etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Fığlalı, Ethem Ruhi, "Abdullah b. Sebe", *DİA*, I, s. 134, ss. 133-134, Ankara 1988. İlgili hadislerin değerlendirmesi için çalışmamızın 18-19. sayfalarına bakılabilir.

³¹² Bir kişinin mürted olduğuna hükmetmenin ne kadar subjektif olduğunu göstermesi bakımından şu örnek oldukça ibretliktir: Hüsameddin Ferzîzâde Azerî asıllı, İranlı, 22 yaşında, üniversite öğrencisi bir gençtir. Şii kültürel mirasını ve din anlayışını sorgulayan "İslam'dan İslam'a" başlıklı 28 sayfalık

“Zındıklık” ile “münafıklığın” aynı anlama geldiği ifade edilen görüşlere bakıldığında benzer bir durumun “zındıklık” ile “mürtedlik” arasında da söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. İmam Mâlik’in (ö.179/795) “*Kim dinini değiştirirse boynunu vurun.*”³¹³ hadisini, “Zındıklar gibi kim İslam’dan çıkarsa boynunu vurun. Onlar küfürlerini gizler, açıktan Müslüman olduklarını söylerler.”³¹⁴ sözünden hareketle mürtedlerin, zındık, zındıkların da münafık olarak nitelendirildiği görülmektedir. Bir insanın dini terk ettiğine veya münafık olduğuna dair itirafı olmadıkça o insanın münafık olduğunu veya mürted olduğunu söylemek oldukça problemli gözükmemektedir. Bazı sözlerden ve eylemlerden yola çıkarak bir kısım insanların zındık, zındığın münafık, münafığın da mürted olduğu sonucuna varmak, zındığın da mürted gibi öldürülmesi gerektiğine hükmetmek, tarihte olduğu gibi oldukça tehlikeli ve istismara açık bir durum arz etmektedir.

Kanaatimizce İslam tarihinde söz konusu olan zındıklık iddiaları iki başlık altında toplanabilir. Birinci gruba İslam dışındaki diğer dinlere mensup olanlar veya olduğu söylenenler dâhil edilebilir. Zındık olarak nitelendirilen bu kişiler hem mezhepler tarihi kitaplarında hem de diğer kaynaklarda senevî inancı benimsemiş veya benimsediği söylenen kimselerdir. İkinci gruba da Müslüman olduğunu söylemesine rağmen fikirleri ve fiillerinin İslam’a aykırı olduğu iddia edilenler dâhil edilebilir. Bu ayırım, bir açıdan Gazzâlî’nin tasnifine benzemektedir. Bu nedenle birinci gruptakilere

bir makale kaleme alır ve genel olarak Şia mezhebinin anlayışının, uygulamalarının Kur’an’a ve akla uymadığını savunur. Netice olarak yazdığı bu makale nedeniyle İran mahkemesince mürtedliğine hükmedilir, dinden döndüğü ve mukaddesâta hakaret ettiği gerekçesiyle 2015 yılında idama mahkûm edilir. Mahkeminin mürtedlik gerekçeleri de şunlardır: 1- Resul-i ekremin ve imamların ismet sıfatını inkâr, 2- Peygamberlerin ve imamların ilm-i ledün sahip olduklarını inkâr, 3- Hak mezhep Şiiliği inkar ederek eski İran kültürünü Şaman Moğol’un ve İsrailiyatın bir ürünü saymak, 4- Şii mezhebini akıl dışı kabul etmek, 5- İbâdiyye mezhebine temayüllü olmak, 6- Aralarında Allame Kuleyni’nin de bulunduğu Şii büyüklerini münafık addetmek. Bu suçlar nedeniyle mahkeme Ferzîzâde’yi 7 yıl hapis, 74 kırbaç darbesi ve idama mahkûm etmiştir. Hüsameddin Ferzîzâde, *İslam’dan İslam’a*, çev. Mustafa İkbâl, s. 49. İnternet ortamında yayınlanan makalenin tam metni için: <http://docplayer.biz.tr/28414031-Islam-dan-islam-a-uydurulan-islam-dan-indirilen-islam-a-yolculuk-z-slm-t-slm.html> (erişim: 16 Şubat 2017).

³¹³ Söz konusu hadis hakkındaki değerlendirmeler için 56 nolu dipnota bakılabilir.

³¹⁴ Muvatta, “Akziye”, 18.

mutlak zındıklar, ikinci gruptakilere de mukayyed zındıklıklar diyebiliriz. Araştırmanın bir sonraki bölümünde de çerçevesini çizmeye çalıştığımız mukayyed zındıklar içerisinde zikredilebilecek, tefsirlerde zındık olarak nitelenen kişiler ve bu kişilerin zındıklık olarak değerlendirilen düşünceleri ele alınacaktır.

1.4.1. Mutlak Zındıklar (Senevî İnanç Müntesipleri)

Dinler Tarihi açısından senevîlik diğer adıyla düalizm, orijinal ve ayrı bir din olmaktan ziyade, monoteizmin dejenere olmasıyla izah edilmektedir. Düalist dinlerin ortaya çıkışı, az önce de işaret ettiğimiz gibi kötülük problemi ile ilgilidir. İyilik, güzellik, merhamet sıfatlarıyla bezenmiş Tanrıyı kötülüklerden tenzih etmek için, onun yerine bu kötülükleri yaratan ve işleyen başka bir sebebin bulunması gerektiği düşünülmüştür. Bu inanç Tanrının karşısında, Tanrı gibi ezeli olan ve Tanrının baş edemediği, onun kudretini sınırlayan bir varlığı zorunlu kılmaktadır. Bu durumda düalizm, politeizmin küçülmüş bir şekli değil, monoteizmin bozulmuş bir şekli olarak ortaya çıkmaktadır.³¹⁵ Dolayısıyla daha çok Hint-İran bölgesinde zuhur eden ve yayılma alanı bulan senevî dinlerin ve fırkaların inançlarının temelini; varlık âleminde nur-zulmet, iyilik-kötülük şeklinde ifade edilebilen ikili inanç sistemi oluşturmaktadır. Bu inanç sistemine göre âlemde iyiyle, kötünün mücâdelesi vardır ve bu mücâdeleyi neticede iyi kazanacaktır.³¹⁶

İmam Mâtürîdî (ö.333/944); Mennâniyye/Maniheizm,³¹⁷ Merkûniyye³¹⁸ ve Deysâniyye'yi³¹⁹ senevîyye başlığı altında ele alırken Mecûsîliği ayrı bir başlıkta ele

³¹⁵ Işık, “İslam Bilginlerinin ‘Seneviyye’ Adı Altında Dualist Dinlere ve Mezheplere Yaklaşımları”, s. 150.

³¹⁶ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, s. 117; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 90; İsferyânî, *et-Tebîr fi'd-Dîn*, s. 142.

³¹⁷ Maniheizm, M.S. III. yüzyılda İran ve Babil'in sınır bölgelerinde ortaya çıkmış bir dindir. Dinin kurucusu, peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan Mani'dir. Amacı “özünde seçmeci, ulusal sınırlarla kısıtlanmamış, evrensel olarak benimsenmesi gereken, kendi idealist coşkusundan ilham alan, yeni bir din oluşturmak için mevcut çeşitli dinlerin öğelerinden bir sentez” yapmaktır. Bu çerçevede Mani, Zerdüştilik'ten iyi ve kötü sorununun temeli olarak ruh ve madde arasındaki ana çatışma öğretisini; Buda öğretilerinden, her yerdeki insanlar tarafından benimsenmesi gereken yaşam yönetimi için ana mesajları almıştır. Bunlara ilave olarak, yaşayan eski Babil inançları ve Hinduizm kuramlarını

alır.³²⁰ Makdisî (ö.355/966) ise Mennâniyye/Maniheizm, Sümeniyye,³²¹ Merkûniyye, Sâbiîlik, Berâhime/Brahmanizm, Mecûsilik³²² gibi dinlerin yanı sıra iki veya daha fazla ilahın var olduğunu dillendiren veya Allah ile birlikte başka bir kadim varlığın var olduğuna inan tüm düşüncelerin ve dinlerin seneviyye başlığı altında değerlendirildiğini ifade eder.³²³ Fahreddîn er-Râzî (ö.606/1210) de Mecûsilik başlığı altında Zerdüştiliğe;³²⁴ Seneviyye başlığı altında da Maniheizm, Deysânîlik, Mazdeizm ve Merkûniyye'ye yer vererek Mecûsilik ile Seneviyye'yi birbirinden ayırır.³²⁵

Hidayet Işık isimleri zikredilen bu inanç gruplarını senevî dinler ve senevî mezhepler olarak iki başlık altında toplamaktadır. Mecûsilik/Zerdüştilik, Maniheizm ve

birleştirerek de öğretisini zenginleştirmiştir. Oymak, İskender, “İslam Kaynaklarına Göre Maniheizm”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/1, s. 67-68, ss. 67-97, Elazığ 2009.

³¹⁸ İslamî kaynaklarda senevi fırkalar arasında zikredilmektedir. Batı kaynaklarında ise, “Marcionism” adıyla düalist karakterine işaret ederek, Hz. İsa'ya yüklenen “vasıta/muaddil” rolünden dolayı Hıristiyan mezhepleri arasında sayılmaktadır. Buradan hareketle günümüz İslam bilginleri de aynı yolu takip etmektedirler. Işık, “İslam Bilginlerinin ‘Seneviyye’ Adı Altında Dualist Dinlere ve Mezheplere Yaklaşımları”, s. 171.

³¹⁹ Deysânîlik Milâdî II. yüzyılın sonu ile III. Yüzyılın başlarında İbn Deysân (ö.222) tarafından kurulan ve nur ile zulmet esasına dayalı âlem görüşünü benimseyen gnostik bir fırkadır. Bütünüyle ele alındığı takdirde ise onun Süryânî gnostisizmi, İran kozmolojik nazariyeleri ve Yunan atomizminden derlenmiş bir sistem olduğu görülür. Müslümanlar bunları karanlık bir mezhebin veya misyoner bir kilisenin takipçileri olarak değil de daha çok materyalist mütekellimler olarak görmüşlerdir. İlk Müslüman mütekellimler üzerinde de etkiler bırakan Deysânîler, zındıklıkla suçlanmış ve baskılara karşı koyamamışlardır. Öz, “Deysânîyye”, IX. s. 270; Chokr, *Zındıklık ve Zındıklar*, s. 83.

³²⁰ Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't-Tevhîd*, Dâru'l-Câmi'âti'l-Mısriyye, İskenderiyye ts., s. 157-172.

³²¹ Âlemin kıdemine, tenasühe, beş duyu ile algılananlar haricinde hiçbir şeyin bilinemeyeceğine inanan, Zerdüştilikten önce Horasan, İran, Irak ve Şam bölgelerinde yaygın olan ancak Mecûsilîğin burada yayılmasıyla birlikte Belh'in doğusuna çekilmek zorunda kalan Budist inanç müntesipleri. Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh*, I, 198; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, s. 253; Güç, Ahmet, “Sümeniyye”, *DİA*, XXXVIII, s. 132, ss. 132-133, Ankara 2010.

³²² Ayrıntılı bilgi için 6 nolu dipnota bakılabilir.

³²³ Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh*, IV, 24.

³²⁴ Ayrıntılı bilgi için 6 nolu dipnota bakılabilir.

³²⁵ Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer et-Taberistânî, *Î'tikâdâtü Firâki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ts., s. 86-88.

Sâbiîlik'i³²⁶ senevî din; Mazdeizm,³²⁷ Deysâniyye ve Merkûniyye'yi ise senevî mezhep başlığı altında ele almaktadır.³²⁸ İsmi zikredilen gruplar ister din olarak, ister mezhep olarak algılsın önemli olan, aralarındaki nüansa rağmen burada hepsinin ortak bir noktada buluşuyor olmasıdır. O ortak nokta da senevîlik, düalizm veya ikicilik şeklinde ifade edilen nur-zulmet, iyilik-kötülük esasına dayanan ikili inanç sistemini kabul etmeleridir. Başta bu gerekçe olmak üzere bunun yanı sıra tenâsüh inancı, ahiret inkârı, peygamberlik iddiaları, kendilerine has haram-helal uygulamaları gibi nedenlerden dolayı İslâm ulemâsının bu inançları sapkınlık olarak kabul ettikleri, bu nedenle de bu düşünceyi benimseyenleri zındık olarak niteledikleri görülmektedir.³²⁹

Her ne kadar İslâm ulemâsı senevîler için bu vasfı kullanmışsa da aslında zındıklık kelimesine sapma, yanlış inanca sahip olma anlamı yüklenmesi daha önce de değindiğimiz gibi Maniheistlerin *Avesta* ve *Zendler* üzerine yapmış oldukları te'viller neticesinde ortaya çıkmıştır. Maniheistlerin bu te'villeri, Zerdüşîler tarafından kutsal kitaba ve tefsirlerine aykırı görülmüştür. *Avesta*'ya ve *Zendler*'e muhalif olduğu ve onları tahrif ettiği düşünülen bu görüşleri dillendirenlerin ve onlara tabi olanların sapkınlık içerisinde olduklarını ifade etmek için de “zendî” nispeti kullanılmıştır.³³⁰

³²⁶ Şinasi Gündüz, Kur'an'da zikredilen Sâbiîlik'in ilk dönem kaynaklarında Yahudilik, Hristiyanlık ve Mecûsîlik arası monoteist yapıya sahip bir din olarak kabul edilmesine karşın, Halife Me'mun dönemi sonrasında “yıldızlara ve putlara tapanların dini” olarak algılanır olduğunu ifade eder. Bu durumun Halife Me'mun'un Harran putperestlerini ölümle tehdit etmesi neticesinde bunların zimmi statüsünü koruma amacıyla kendilerini Sâbiî olarak isimlendirmelerinden kaynaklandığını belirtir. Kur'an'da zikredilen Sâbiîler'in ise daha çok Güney Mezopotamya'da Irak'ta yaşadıkları, meleklerle taptıkları, Zebur okudukları ve inançlarının temelinde düalizm olduğunu ifade eder. Gündüz, Şinasi, “Kur'an'daki Sâbiîlerin Kimliği Üzerine Bir Tahlil ve Değerlendirme”, *Türkiye 1. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu*, Samsun 1992, s. 52-72.

³²⁷ V. yüzyılda İran'da ortaya çıkan düalist ve gnostik karakterli dinî hareketlerden biridir. Kaynağını daha çok Maniheizm'den aldığı aktarılan bu hareketin dini bir akım olduğu, başta Bâtınîlik ve İsmâîlîlik olmak üzere Hürremiyye, Mübeyyize, Muhammire, Mukannaiyye ve Râveniyye gibi mezhepler üzerinde etkili olduğu kabul edilmektedir. Has, Kenan, “Mezdekiyye”, *DİA*, XXIX, s. 523-524, ss. 523-524, Ankara 2004.

³²⁸ Işık, “İslâm Bilginlerinin ‘Seneviyye’ Adı Altında Dualist Dinlere ve Mezheplere Yaklaşımları”, s. 152-172.

³²⁹ Tevfik, “Ateizm, Zındık, Zendaka, Mülhid, İlhad”, s.158-159.

³³⁰ Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb*, I, 191-192.

Zamanla bu tabir İslâm âleminde olduğu gibi diğer kesimlerde de anlam genişlemesine uğrayarak bir grubu tanıtmaktan ziyade onları tahkir ve tezyif aracına dönüşmüştür. Sasanî döneminde Mazdeenler (Mecûsîler) zındık kelimesini Maniciler ve Mazdekîler için kullanmış, Areme'deki³³¹ Hristiyanlar ise korkutucu dini uygulamalar yapmakla suçladıkları, muhalifleri Marsiyonîler'i ve Deysanîler'i bu kelimeyle nitelemişlerdir.³³²

Müslümanların, İran ve Hint geleneğine dayalı düalist ve gnostik inanç sistemlerine sahip din ve mezheplerle tanışmaları, fetihler aracılığıyla hicri I. (VII.) yüzyılın ortalarından itibaren başlamaktadır. Fakat Fârisîler'in kitleler halinde İslâm'ı kabul etmesi Abbâsîler'in erken dönemlerine (II./VIII. yüzyıl) rastlamaktadır. Fârisîler'in bu şekilde topluluklar halinde İslâm'a girmeleri ister istemez kadim İran geleneğinden doğan düalist inançlara ve müntesiplerine karşı bir hassasiyetin oluşmasına neden olmuştur.³³³ Örneğin Zerdüştiler/Mecûsîler İslâm'ın ilk dönemlerinde genel olarak Ehl-i kitap gibi zımmî statüsünde değerlendirilmiş ancak bu statü Abbâsîler döneminden itibaren kaldırılmış ve Zerdüştiler/Mecûsîler inançsız kimseler (kâfir) olarak kabul edilmişlerdir. Bunun neticesinde de tapınakları, kutsal ateş mabetleri yıkılmış ve birçok eziyete maruz kalmışlardır.³³⁴

İnanç ve kültür açısından böyle kadim bir geleneğe sahip kitle, İslam devleti ve toplumu için doğal olarak tehdit sayılmıştır. Çünkü bu insanlar içerisinde senevîlik propagandası yapan, İslâm'ı karalayarak yeniden Büyük İran hayalleri kuranlar olacaktı. Bu da genel olarak Şuûbiyye hareketi olarak isimlendirilen bu ideolojiye sahip insanların³³⁵ kontrol altında tutulmalarına, denetlenmelerine, bazı haklardan mahrum bırakılmalarına, bazen de baskıya uğramalarına, bu baskılar da neticede insanların inançlarını gizlemelerine, İslam perdesi altında gizli hareket etmelerine neden olmuştur. Dolayısıyla İslâmî literatürde senevîliğin, zındıklık; zındıklığın münafıklık olarak algılanmasının nedeni de bu olsa gerektir.

³³¹ Arame bölgesi, Nebâtî dilinin konuşulduğu Toros'tan Dicle'ye ve Basra Körfezi'ne, Akdeniz kıyılarından Urmiye gölüne kadar uzanan bölgedir. Chokr, *Zındıklık ve Zındıklar*, s. 43

³³² Chokr, *Zındıklık ve Zındıklar*, s. 25.

³³³ Sinanoğlu, "Seneviyye", XXXVI, 521.

³³⁴ Stepaniants, Marietta, "Zerdüştlüğün İslam'la Karşılaşması", *İslâmî Araştırmalar*, çev. Cahid Kara, 23/2, s. 95-96, ss. 89-99, Ankara 2012.

³³⁵ Bedevî, Abdurrahman, *Min Târîhi'l-İlhâd fi'l-İslâm*, el-Müessesetü'l-Arabiyye, Beyrut 1980, s. 27

İfade edildiği üzere bu topluluğa karşı bir hassasiyetin oluşması yönetim açısından doğaldı. Ancak bu hassasiyet kontrol edilemez bir hale gelmiş ve senevîler yok edilmesi gereken düşmanlar olarak algılanmıştır. Müslüman olduğunu söylemesine rağmen, senevî-zındık olduğuna inanılıp, münafıklık yaptığı gerekçesiyle haklı-haksız birçok kişinin bu vasıfla nitelenmelerine neden olmuştur.³³⁶ Senevîlik, zındıklık nitelendirmeleri sapıklıkla, devlete ihanetle eş değer olarak algılandığından insanlar bu şekilde vasıflandırılmamak için özel çaba harcamış ama birçok kişi buna muvaffak olamamıştır. Artık bu noktadan sonra zındıklık, idarecilerin yönetimlerini koruma, muhalifleri diskalifiye etme; ulemânın da çoğu zaman sahih İslam düşüncesine (Ehl-i Sünnet'e) aykırılık gerekçesiyle kendi gibi düşünmeyenleri, kişisel husumeti olanları veya haset ettikleri kişileri vasıflandırdıkları tahkir ve tezyif aracı haline dönüşmüştür.³³⁷

1.4.2. Mukayyed Zındıklar

1.4.2.1. Ehl-i Sünnet Dışı Addedilen Fırkalar

Hiz. Peygamberin vefatını takip eden süreçte Müslüman toplumun siyasi, ekonomik ve kültürel gelişmelere paralel olarak bir değişim ile karşı karşıya kalması toplum içinde bazı problemlerin ortaya çıkmasına, dolayısıyla daha sahabe döneminde gruplaşmalara neden olmuştur. Öyle ki bu gruplaşma neticesinde ilk olarak Hiz. Osman ve Hiz. Ali döneminde istenmeyen can ve mal kayıpları meydana gelmiştir. Zamanla bu ayrılıklar hem perçinleşmiş hem de derinleşmiştir. Ortaya çıkan her grup kendi görüşünün hak, diğerlerinin bâtıl olduğu iddiasında bulunmuş, kendini diğerinden ayırmak için öncelikle muhalifine ardından da kendine isimler vermiştir. Muhalifine isim verirken tam olarak onu tanımlamayacak, itibarsızlaştıracak ifadeler kullanmaya;

³³⁶ Ömer, "Abbasi Halifesi Mehdi Dönemi (169-185/775-785) Üzerine Bazı Mülâhazalar", s. 207-208.

³³⁷ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, 153; Ebû Avz, *ez-Zendeka ve'z-Zenâdika*, s. 173-175. İlgili örnekler için söz konusu sayfalara bakılabilir. Örneğin Mu'tasım'ın (ö.227/842) Türk komutanı Afşin b. Kâvus'un (ö.226/841) zındıklıkla ilgisi olmamasına rağmen siyâsi nedenlerle zındıklıkla nitelendirildiği ifade edilir. Özdemir, Mehmet, "IX. Yüzyıl Edülüs'ünde Zındıklık Suçlamaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38/1, s. 199, ss. 195-224, Ankara 1998. Afşin'e yönelik suçlamaların ve savunmasının detayı için bkz. Hekimoğlu, Muhammet, *Abbasi Dönemi Arap Edebiyatında Zındıklık* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006, s. 56.

kendine isim verirken de kendini yüceltecek, kendine itibar sağlayacak ifadeler kullanmaya özen göstermiştir.³³⁸

Bu ayrışmaların ortaya çıkmasında “iftirâk hadisi” olarak bilenen rivayetlerin de önemli bir etkisinin olduğu gözükmemektedir.³³⁹ Öyle ki bu rivayetlere istinaden her grup kendini kurtuluşa erecek fırka/fırka-i nâciye, kendi gibi düşünmeyenleri de sapkın fırka/fırak-ı dâlle, cezaya müstahak kimseler olarak vafsetmiş, lakin hiç biri Ehl-i Sünnet kadar başarılı olamamıştır. Tarih boyunca Müslümanların kahir ekseriyetine benimsenen İslam anlayışını temsil etmesi hasebiyle de bu büyük temsil kabiliyetinden aldığı güçle kendisinin her zaman ve zeminde İslam’ın tek doğru adresi ve en doğru istikameti olduğu yönünde bir söylem geliştirmiştir.³⁴⁰ Öyle ki Ehl-i Sünnet, tarihî, sosyo-politik ya da kültürel bir oluşum olarak İslam’ın bir cüzü değil, İbn Teymiyye’nin şu ifadesinden de anlaşıldığı üzere İslam’ın bizzat kendisi olarak algılanmıştır:

³³⁸ Karadağ, Cağfer, “Mezhep ve İsim”, *Marife, (Ehl-i Sünnet)*, 5/3, s. 23-4, ss. 7-24, Konya 2005.

³³⁹ İftirak hadisi olarak bilenen hadisin birçok varyantının olmasına rağmen şu üç rivayetin genel olarak tüm rivayetleri kuşatıcı nitelikte olduğu söylenebilir:

a- Muaviye b. Ebî Süfyan’dan nakledilmiştir: Hz. Peygamber (s.a.s.) bir gün ashabının arasındayken ayağa kalktı ve şöyle buyurdu: “*Dikkat ediniz! Sizden önce Ehl-i Kitap olanlar 72 fırkaya bölündü. Kuşkusuz bu ümmet de 73 fırkaya bölünecektir. Bunlardan 72’si cehennemde, biri cennette olacaktır.*” Dârimî, “Siyer”, 75.

b- Enes b. Mâlik’ten şu hadis nakledilmiştir. Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “*İsrâiloğulları 71 fırkaya ayrıldı. Benim ümmetim de 73 fırkaya ayrılacak. Onlardan biri hariç diğerleri cehennemdedir. O fırka da cemaattir.*” İbn Mâce, “Fiten”, 17.

c- Abdullah b. Amr (r.a.)’dan rivâyet edildiğine göre, Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “*İsrail oğullarının başına gelen her şey benim ümmetimin de başına gelecektir. Ayakkabının ayakkabıya eşitliği gibi aynı durumda olacaklardır. Hatta onlardan açıkça annesine yaklaşan biri olsa ümmetinden de böyle yapanlar çıkacaktır. İsrail oğulları yetmiş iki millete ayrılmışlardı. Ümmetim ise yetmiş üç millete ayrılacaktır. Bunlardan biri hariç hepsi Cehennem’de olacaktır.*” Ashab: “*O millet kimdir?*” diye sordular, Rasûlullah (s.a.s.)’de şöyle buyurdu: “*Ben ve ashabımın bulundukları şey üzerine olanlardır.*” Tirmizî, “İman”, 18.

Rivayetlerde yer alan “*benim ve ashabımın yolu üzere olanlar*”, “*cemaat*” gibi ifadeler “*Ehl-i Sünnet ve’l-cemaat*” isminin ortaya çıkmasında başat rol oynamıştır. Keleş, “73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme”, s. 26.

³⁴⁰ Öztürk, Mustafa, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2009, s. 7.

“Allah; Ebû Hanîfe’yi, Mâlik’i, Şâfiî’yi ve Ahmed’i yaratmadan önce de Ehl-i Sünnet bilinen bir mezhepti. Bu mezhep, sahabenin Hz. Peygamber’den almış olduğu bir mezheptir. Kim buna muhalefet ederse bid’atçı sayılır.”³⁴¹

Ehl-i Sünnet’e toplum ve kültür üstü bir görünüm veren bu yaklaşım onun siyasi, sosyal gelişmelerin ürünü olan egemen bir yorum olduğu gerçeğini göz ardı etmektedir. Aynı şekilde Ehl-i Sünnet’i reddeden ekoller de yine aynı paradigma içinde düşünmüşler ve kendilerini hakikatin tek temsilcisi olarak görmüştür. Öyle ki Sünnî ya da Şîî muhitte dünyaya gelen bir kimse mezhebinin inançlarını ve değerlerini bizzat Allah’tan gelen vahiy statüsünde ya da ona yakın değerle algılamaktadır. Durum böyle olmakla birlikte Ehl-i Sünnet’in tarihi-sosyolojik varlığını küçümsememek ya da göz ardı etmemekle beraber onu da sonuçta bir ekol ve İslam’ın bir yorumu olarak değerlendirmek daha bütünleştirici ve daha makul gözükmektedir.³⁴²

Ehl-i Sünnet bir yandan çoğunluğu bütünleştirmiş olsa da diğer yandan bir takım “azınlıklar” yaratmış veya var olan azınlıkların azınlıklığını katmerleştirerek kendi gibi düşünmeyenleri bid’at ehli olmakla, zındıklıkla, sapıklıkla, râfizîlikle, i’tizal ile damgalayarak marjinalleştirmiştir. Öyle ki iftirâk hadisinde ifade edilen yetmiş iki fırkanın, Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından haber verilmesi hasebiyle mutlaka gerçeklik bulması gerektiği ve böylece Peygamber’in mucizesinin gerçekleşeceği inancından hareketle tek tek yetmiş iki sapık, bid’atçı ve cehennemlik fırka bulunmaya ve sıralanmaya çalışılmıştır.³⁴³ Fakat temel İslam mezheplerini yetmiş üç sayısına ulaştırmak; küçük mezhepleri de yetmiş üç sayısına sığdırmak mümkün değildir. Kaldı ki, ümmetin mezhepleşme süreci ilk üç asır içinde tamamlanmış olamayacağından; üstelik ümmet, kıyamete kadar yaşayacağı ve bu süreç içinde ümmet içinde yeni ve farklı görüşler olabileceğinden, bu sayıya uygun mezhep tespit etmeye çalışmak gerçeklikle örtüşmemektedir.³⁴⁴

Ancak farklı fikirlere hayat hakkı tanımayan dışlayıcı ve pejoratif tavrın varlığını tek başına bu rivayete bağlamak da mümkün değildir. İftirâk hadisi olmasaydı

³⁴¹ İbn Teymiyye, *Minhâcu’s-Sünne*, II, 601.

³⁴² Evkuran, Mehmet, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2012, s. 111-112.

³⁴³ Okumuş, Ejder, “Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat’ın Bir Meşrûiyet Aracı Olarak İcat ve İstihdamı”, *Marife (Ehl-i Sünnet)*, 5/3, s. 56, ss. 47-59, Konya 2005.

³⁴⁴ Esen, Muammer, *Ehl-i Sünnet (Kavramın Oluşum ve Gelişim Süreci)*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2012, s. 177.

benzer yaklaşımlar yine söz konusu olacak ve başka rivayetlere referansla değişik anlayışlar kendilerini destekleyecek mecralar bulacaktı. Bu yüzden iftirak hadisini bu yaklaşımın asıl müsebbibi olarak göstermek yerine, bu tavrı besleyen ve derinleştiren, Müslümanların dinî ve sosyo-politik birlikteliğinin gerçekleşmesinin, en azından söylemsel imkânını daraltan olumsuz mesajlar barındırdığına işaret etmekle yetinmek daha makul gözükmektedir.³⁴⁵

Ehl-i Sünnet dışında kalan diğer fırkalar her ne kadar kendi dışında kalan fırkaları dışlama ve bu düşünceyi halka kabul ettirebilme hususunda Ehl-i Sünnet kadar başarılı olamasalar da kendilerini yücelten, İslâm'ın yegâne temsilcisi olarak gösteren, kendi dışında kalanları ise sapkınlar guruhi olarak niteleyen eylem ve söylem içerisinde olmuşlardır. Örneğin Mu'tezile de Ehl-i Sünnet'in kendini yüceltmek, kendi dışında kalanları ötelemek, İslâm dairesi dışında olduğunu göstermek amacıyla kullandığı yetmiş üç fırka hadisine benzer bir hadis nakledeler. Kâdî Abdülcebbâr'ın "*Fadlû'l-İ'tizâl*" adlı eserinde yer verdiği bu rivayete göre Süfyan es-Sevrî, İbnü'z-Zübeyr'den o da Câbir'den Hz. Peygamber'in şöyle dediğini nakletmiştir: "*İsrailoğulları yetmiş iki fırkaya ayrılmıştır. Benim ümmetim ise yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Bunların arasında en hayırlısı ve müttakî olanı Mu'tezile'dir.*"³⁴⁶ Sünnî kaynaklarda yer almayan bu rivâyet, Sünnî ulemâ tarafından Mu'tezile'nin tahrif ederek kendisini yüceltmek istediği uydurma bir söz olarak değerlendirilmiş, itikâdî konularda hadisi delil olarak

³⁴⁵ Eren, Muhammet Emin, "Bir Rivayetin Kısa Anatomisi: Tarihsel Süreçte İftirak Hadisinin Anlaşılma Biçimleri Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 55/2, s. 61-62, ss. 60-97, Ankara 2014. Konu hakkında çalışma yapanlardan Ahmet Keleş, 73 fırka konusunda varit olan rivayetlerden "Zenâdika, Kaderiyye ve Cehmiyye" gibi fırka isimlerine yer veren rivayetlerin sahih olmadığını, bunların dışında kalan hadislerin ise sahih olduğunu; ancak söz konusu rivayetlerin anlamının, gelecekte Müslümanların mutlaka 73 fırkaya ayrılacaklarını ifade etmek olmadığını, muhtemel bölünmelerin ne kadar sakıncalı ve İslam birliği için ne derece zararlı olduğunu ifade etmek için Müslümanları uyarma ve sakındırma anlamına gelebileceğini ifade etmektedir. Hatta rivayetlerde yer alan "Biri hariç diğerleri cehennemdedir." vurgusunun da söz konusu uyarı ve tenbihin bir gereği olarak anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Diğer bir ifadeyle ona göre hadisin mesajı "Ayrılmayın! Ayrılırsanız bilin ki ayrılmalar sizi cehenneme götürür!" şeklinde olmakta ve bu anlamıyla rivayetler Kur'anî muhtevayla da uyum sağlamaktadır. Keleş, "73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme", s. 35-39.

³⁴⁶ Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Fadlû'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, Dârü't-Tûnusiyye li'n-Neşr, Tunus 1974, s. 166.

kabul etmemesine rağmen burada bu hadisi kullanmasının büyük bir çelişki olduğuna işaret edilmiştir.³⁴⁷

Fırkaların kendilerini ibrâ etme, karşısındakini dışlama, tahkir etme, kendini hak, karşısındakini bâtil görme eğilimi isimlerine de yansımıştır. Bu çerçevede mesela Hâricîler kendilerini “Şürât”, yani nefislerini Allah yolunda feda edenler olarak adlandırmış ve kendilerinin doğru yolda, diğerlerinin ise cehennemde olduğu yönünde bir tavır sergilemiştir. Muhâlifleri ise Hâricîler’e bu ismi verirken onların “dinden, haktan uzak, yönetime yani Hz. Ali’ye isyan ederek cemaatten ayrılan” kimseler olduklarını ifade etmek için bu ismi kullanmışlardır. Mutezile ise kendisini; “Adliyye”, “Ehlü’l-adl ve’t-tevhîd”, “Ehl-i hak”, “Fırka-i nâciye”, “Allah’ı noksanlıklardan tenzih edenler” olarak adlandırırken, karşıtlarını; “Mücebbire”, “Kaderiyye”, “Müşebbihe”, “Haşeviyye”, “Mürchie” gibi sıfatlarla nitelemiştir.³⁴⁸

Örneğin Zemahşerî (ö.538/1144); “Müşebbihe”, “Mücebbire”, “Haşeviyye”, “ehlü’l-ehvâ ve’l-bida’”, “mubtılûn/mubtile” gibi nitelemelerle Ehl-i Sünnet’i ve bilhassa Eş’arileri tenkit etmiş,³⁴⁹ Ehl-i Sünnet telakkileriyle Yahudi ve müşriklerin telakkileri arasında benzerlik kurmuş, Ehl-i Sünnet’i dogmatiklikle ve meselelerin hakikatini kavrayamamakla suçlamış, hatta bazen Ehl-i Sünnet’e beddua etmiştir. Buna karşı müzmin Keşşâf münekkidi İbnü’l-Müneyyir (ö.683/1284), Ehl-i Sünnet’i müdafaa için harekete geçmiş aynı tonda, hatta daha ağır ifadelerle Zemahşerî’ye ve Mu‘tezile’ye yönelik ağır suçlamada bulunmuştur. Bu meyanda, Mutezilî telakkilerin şirk, sapıklık, bid‘at ve günah ihtiva ettiğini, tenzihe tutunayım derken şirke düştüklerini, ayetlere verdikleri anlamların bâtil, temel fikirlerinin fasit olduğunu ve şerî delillerle çeliştiğini iddia etmiş, Zemahşerî’nin izah ve itikadını “vebalı/mikroplu”, “vebîl/hastalıklı” ve “son derece çirkin” gibi nitelemelerle yermiştir.³⁵⁰

³⁴⁷ Muhammed, Bâ Kerîm Bâ Abdullah, *Vasatiyyetü Ehli’s-Sünnet beyne’l-Firak*, Dâru’r-Râye, Riyâd 1994, s. 53.

³⁴⁸ Özler, *Ehl-i Sünnet-Ehl-i Bid‘at*, s. 26.

³⁴⁹ Goldziher, Ignaz, *Mezâhibü’t-Tefsîri’l-İslâmî*, çev. Abdülhalim en-Neccâr, Mektebetü’l-Hâncî, Kâhire 1955, s. 148.

³⁵⁰ Maşalı, Mehmet Emin, “Tefsirde Ehl-i Sünnet Savunması: İbnü’l-Müneyyir Örneği”, *Marife, (Ehl-i Sünnet)*, 5/3, s. 80-1, ss. 61-89, Konya 2005.

Dârimî'nin (ö.255/869) *Sünen*'inde yer alan bir rivayete bakılırsa "Ehlü's-sünne" terkihi ilk defa Hasan-ı Basrî (ö.110/728) tarafından kullanılmıştır. Günümüze ulaşan kaynaklar içerisinde ise bu tabire yer veren en eski eser Ahmed b. Hanbel'e (ö.241/855) atfedilen *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*'dir.³⁵¹ Ahmed b. Hanbel söz konusu terimi, "Ehlü's-sünne ve'l-cemaat ve'l-âsâr" şeklinde ifade etmiştir. "Ehlü's-sünne ve'l-cemâ'a" ifadesine ise Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö.373/983) *Şerhü'l-Fıkhi'l-Ekber* adlı eserinde rastlanmaktadır.³⁵²

"Ehl-i Sünnet" tabirinin hicrî üçüncü asra kadarki kullanılışı ile günümüze kadar devam edegelen süreçte kullanımı arasında farklılıklar söz konusu olmuştur. Yanlış bir kanaatin aksine "Ehl-i Sünnet" doktrinin ilk kurucuları İmam Eş'arî (ö.324/935-36) ve İmam Mâtürîdî (ö.333/944) değil onlardan önce var olan "Selef" veya "Ashâbü'l-hadîs" olarak ifade edilen, daha çok hadis çalışmaları ile meşhur olan âlimlerdir.³⁵³ Ancak mezhep taassubunun etkisi veya muhtemelen "Ehl-i Sünnet" terimine verilen manaların farklı oluşu sebebiyle değişik bazı görüşler ileri sürülmüştür. Selefiyye'den Âcurrî (ö.360/970), İbn Hazm (ö.456/1064), İbn Teymiyye (ö.728/1328), Seksekî (ö.683/1284), M. Reşîd Rızâ (ö.1935) gibi eski ve yeni bazı âlimler Selefiyye'yi Ehl-i Sünnet'in yegâne temsilcisi sayarken, Mâtürîdî âlimlerinden Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö.493/1100) ile Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö.508/1115) Ehl-i Sünnet'i gerçek anlamda temsil edenin yalnız Mâtürîdiyye olduğunu, Eş'arî âlimlerinden Cürcânî (ö.816/1413-14) ise Ehl-i Sünnet'i sadece Selefiyye ile Eş'ariyye'nin temsil ettiğini belirtmektedir. Bu farklı görüşler bir yana kelâm, mezhepler tarihi ve konuyla ilgili diğer eserlerde Ehl-i Sünnet genellikle Selefiyye, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'yi kapsayan bir tabir olarak kullanılmaktadır.³⁵⁴

İzmirli İsmail Hakkı'nın da (ö.1946) benimsediği Ehl-i Sünnet'in çerçevesini belirleyen kabule göre sahabe ve tabiûn'un yolunu takip edip, onlardan gelen sözleri yorumlamadan, tartışmalara dalmadan onlara tâbî olmayı gerekli gören Selef ulemâsı "Ehl-i Sünnet-i Hâssa"; sahabenin, tabiûnun sözlerini yorumlayan veya hiç

³⁵¹ Yavuz, Yusuf Şevki, "Ehl-i Sünnet", *DİA*, X, s. 525, ss. 525-30, Ankara 1994.

³⁵² Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, s. 100-101.

³⁵³ Özler, *Ehl-i Sünnet-Ehl-i Bid'at*, s. 36-37. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hayri Kırbasoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, Otto Yay., Ankara 2011, s. 39-43.

³⁵⁴ Yavuz, "Ehl-i Sünnet", X, 528

konuşmadıkları konularda söz söyleyen, tartışan Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye ulemâsı da “Ehl-i Sünnet-i Âimme” olarak tanımlanmıştır.³⁵⁵ Fırkalar arasında yaşanan tartışmalar esnasında kullanılan dışlayıcı, pejoratif üslûbun daha çok “Ehl-i Sünnet-i Hâssa” veya “Ashâbü'l-Hadîs” şeklinde ifade edilen Selef ulemâsı tarafından kullanılması ise oldukça dikkat çekicidir. Bu durumunun nedenini de Selef ulemâsının te'vil karşıtlığı ile ilişkilendirmek kabul edilebilir gözükmetedir. Söz konusu âlimler her ne kadar Hz. Peygamber'in ve sahâbenin sözlerini te'vil etmemek gerektiğini söylemişlerse de kendileri de bazı rivâyetlerde te'vilden müstağni kalamamışlar, lakin takipçileri tarafından Ehl-i Sünnet'in omurgası olarak lanse edilmiştir. Bununla birlikte nassları yorumlamaktan kaçınmayan Eş'ariler ve Mâtürîdîler de aynı şekilde Ehl-i Sünnet dairesi içerisinde değerlendirilirken yoruma açık naslarda görüş beyan eden diğer mezhepler ise ehl-i bid'at, sapık, zındık mezhepler olarak ifade edilmiştir.

Ehl-i Sünnet içerisindeki farklı akımlar bir yana aynı akıma ve çizgiye mensup - mesela Hanefî-Mâtürîdî, Şafî-Eş'arî veya Hanbelî-Selefi gibi- ilim ehlinin Ehl-i Sünnet adına bizlere sunduklarının tamamen örtüştüğünü ileri sürmek bile hayli zordur. Özellikle tarihteki Eş'arî-Mâtürîdî, Ehl-i Hadis-Eş'arî çekişmeleri veya tenzih ehli (kelamcılar) ile ispat ehli (hadisçiler) arasındaki gerilimler, tartışmalar göz önünde bulundurulduğunda Ehl-i Sünnet içi çekişmelerin, diğer mezheplerle olan çekişmeleri aratmayacak boyutta olduğu rahatlıkla ifade edilebilecektir. Eş'arîlerin bazı Hanbelî-Selefi-Ehl-i Hadis çevrelerini teşbih (antropomorfizm) ile onların da Eş'arîleri aşırı te'vil ve ta'til ile suçlamaları, hatta ilk grupta yer alan Fahreddin er-Râzî'nin (ö.606/1210), ikinci grupta yer alan İbn Huzeyme'nin (ö.311/924) *Kitâbü't-Tevhîd*'i için *Kitâbü'ş-Şirk* diyecek kadar ileri gitmesi, İmam-ı Azam'a nispet edilen *el-Fıkhu'l-Ekber* gibi sade, özlü akîdevî bir eser üzerinde bile tam bir ittifak sağlanamaması ve oradaki görüşlerinden dolayı Ebû Hanife'nin Mürcie olarak kabul edilmesi,³⁵⁶ Eş'arîler ile Mâtürîdîler arasındaki ihtilafli konuların kelam tarihinde müstakil eserler yazılmasına³⁵⁷ yol açacak boyutlara varmış olması Ehl-i Sünnet olarak değerlendirilen

³⁵⁵ İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Umran Yay., Ankara 1981, s. 61.

³⁵⁶ Esen, Ehl-i Sünnet, s. 100.

³⁵⁷ Mâtürîdiyye ile Eş'ariyye Mezhepleri arasındaki ihtilafa dair yazılmış eserler ve değerlendirmeler için bkz. Taşpınar, Halil, “Mâtürîdiyye İle Eş'ariyye Mezhepleri arasında İhtilaf Mı? Suni Dalgalanma mı?”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/1, s. 218-221, ss. 213-250, Sivas 2006.

gruplar arasında bile ne kadar büyük anlaşmazlıklar, tartışmalar olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.³⁵⁸

Ehl-i Sünnet içerisindeki anlaşmazlıklar ve neticesindeki hakaretler, kavgalar, dışlamalar göz önünde bulundurulduğunda Ehl-i Sünnet içerisinde değerlendirilmeyen fırkaların hangi boyutlarda baskıya, hakarete, dışlamaya maruz kaldıkları kolaylıkla anlaşılabilir. Fakat unutmamak gerekir ki bu baskı ve dışlama hiçbir zaman tek taraflı olmamıştır. Gücü eline geçiren kendi gibi düşünmeyenleri bitirmek için elinden gelini yapmaktan kaçınmamıştır. İktidar mezhebi olarak bilinen Ehl-i Sünnet'in dışlamalarına, baskılarına maruz kalan Mu'tezile, gücü elinde bulundurduğu dönemde aynı tutumu sergilemiş, "Mihne Dönemi" olarak isimlendirilen süreçte kendi gibi düşünmeyenlere her türlü eziyeti reva görmüştür.³⁵⁹

Tahâvî'nin (ö.321/933), Ehl-i Sünnet'in itikadını ifade etmek amacıyla kaleme aldığı "*el-Akîdetü't-Tahâviyye*" adlı eserini sonlandırırken söyledikleri Tahâvî örneğinde Ehl-i Sünnet'in diğer fırkalara hangi nazarla baktığını yansıtır niteliktedir:

İşte bizim dinimizin, imanımızın özü zikrettiğimiz bu hususlardır. Açıkladığımız bu prensiplere muhalefet edenlerden biz uzağız, onlardan Allah'a sığınırız. Allah Teâlâ'dan bizleri iman üzere sabit kılmasını, son nefesimizi iman üzere vermemizi, nefsanî arzulardan, farklı fikirlerden; Müşebbihe, Mutezile, Cehmiyye, Kaderiyye gibi Cemaat'e muhalefet ederek dalâlete sapan mezheplerden ve onlar gibi olmaktan muhafaza buyurmasını niyaz ederiz. Biz onlardan uzağız. Onlar, bizce sapıktırlar ve itikatları bozuk kimselerdir. Bâtıldan korunmak ve hak yolda muvaffak olmak ancak Allah'ın dilemesiyledir."³⁶⁰

³⁵⁸ Kırbaçoğlu, Hayri, "Bir Panaroma: Geçmişten Geleceğe Ehl-i Sünnet", *İslâmiyât*, 8/3, s. 71, ss. 69-80, Ankara 2005.

³⁵⁹ Mihne, İslam düşüncesinde travmalara yol açan, bilhassa kelam sahasında gerek söylem gerek sistem açısından ciddi kırılmalara zemin oluşturan bir hadisedir. Fiilî olarak hicrî 218 (833) yılında Abbâsî halifesi Me'mun (ö.218/833) tarafından başlatılan bu süreç Mütevekkil'in hicrî 232 (846)'de halife olmasıyla son bulmuştur. Kur'an'ın yaratılmışlığı (Halku'-Kur'an) fikrini reddedenleri sığaya çekme, bu fikri reddeden kadınlara ve âlimlere resmi görev vermeme, şahitliklerini kabul etmeme gibi baskı ve şiddet politikalarının uygulandığı bir dönemdir. Öztürk, Mustafa, "Mihne ve Tefsir", *İlk Dönem İslam Tarihinde Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yay., Ankara 2012, s.121.

³⁶⁰ İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*, s. 520.

İsmi zikredilen mezheplerin yanı sıra daha birçok mezhep Ehl-i Sünnet dışı addedilerek zındıklıkla, sapıklıkla, bid‘at ehli olmakla, küfürle suçlanmış;³⁶¹ Müslüman olduklarını kabul edenler olmuşsa da Müslümanlara uygulanan muamelenin bunlara uygulanamayacağı belirtilmiştir.

Meşhur Eş‘arî kelamcı Abdülkâhir el-Bağdâdî’ye (ö.429/1037) göre Cârûdiyye, Hişâmiyye, Neccâriyye, Cehmiyye, İmâmiyye, Kaderiyye, Bekriyye, Dırâriyye, Hâricîler, Müşebbihe gibi mezhepler, kendilerinin Ehl-i Sünnet’i tekfir ettikleri gibi tekfir edilirler. Onların ne arkalarında namaz kılınır ne de cenaze namazlarına iştirak edilir. Kestikleri yenmez, Sünnî bir kadınla evlenemezler, Sünnî bir erkek de onlardan bir kadınla evlenemez. Miras olarak bıraktıkları da mirasçıları arasında paylaştırılmaz, fey olarak devlete kalır.³⁶²

Kurtubî (ö.671/1273), Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî’ye (ö.283/896) “Mu‘tezilî olan birinin arkasında namaz kılınıp kılınamayacağı, onlarla evlenilip evlenilemeyeği” sorulduğunda, zikredilen bu hususların Mu‘tezile’nin küfür ehli olması nedeniyle mümkün olamayacağını söylediğini aktarır. Ona göre Mu‘tezile’nin küfür ehli olmasının sebebi de Kur‘ân’ın ve Allah’ın ilminin mahlûk olduğuna; cennet ve cehennem hâlihazırda yaratılmadığına, sırat köprüsünün, şefaatin, kabir azabının, Münker ve Nekir’in, ahirette Allah’ı görmenin mümkün olmadığına inanmaları, bunlara inanları da küfürle suçlamaları nedeniyledir.³⁶³

Âcürri (ö.360/970) de Hâricî, Kaderî, Mürcî’, Cehmî, Mu‘tezilî, Râfizî gibi bid‘at ve hevâ ehli olduğunu söylediği fırka mensuplarıyla konuşulmaması, onlara selam verilmemesi, onlarla birlikte oturulmaması, arkalarında namaz kılınmaması, hiçbir şekilde onlarla irtibat kurulmaması, bâtil fikirleriyle insanları etkilemeleri söz konusu olabileceğinden onlarla tartışmaya girilmemesi, yolda karşılaşıldığında farklı bir yerden gidilmesi gerektiğini; yöneticilerin bid‘at ehlinden olan kimseleri dövebileceği, hapsedebileceği, sürgüne gönderebileceği, hatta gerekiyorsa öldürmek de dâhil olmak üzere şiddetli bir şekilde cezalandırabileceğini söylemektedir.³⁶⁴

³⁶¹ İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî, *Telbîsü İblîs*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 2001, s. 21; Cürcânî, *et-Ta‘rifât*, s. 40.

³⁶² Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-Fırak*, s. 11, 350-351.

³⁶³ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-Ahkâmi’l-Kur‘ân*, VII, 141.

³⁶⁴ Âcürri, *eş-Şer‘a*, V, 2540; Özler, *Ehl-i Sünnet-Ehl-i Bid‘at*, s. 61.

Netice itibariyle gerek Mu‘tezile gerek diğer fırkalar kendi gibi düşünmeyen Ehl-i Sünnet’i, Ehl-i Sünnet de kendi gibi düşünmeyen Mu‘tezile’yi ve diğer fırkaları - her ne kadar “ehl-i kible tekfir edilmez” düşüncesi prensip olarak kabul edilmişse de rahatlıkla tekfir edebilmiş, sapkınlıkla, zındıklıkla niteleyebilmiştir.³⁶⁵ Gazzâlî (ö.505/1111) örneğinde olduğu gibi “Dinin esası Allah’a, peygambere, ahirete inanmaktır; *la ilahe illallah* diyen, ehl-i kible olan tekfir edilmemelidir, tekfir etmektense susmak daha hayırlıdır.”³⁶⁶ sözleri satırlarda kalmıştır.

Bağdâdî (ö.429/1037) herkesi kuşatacak nitelikte bir Sünnîlik tanımı yapmış ama yaptığı tanımı öyle bir şartla takyit etmiş ki başta zikrettiği kriterlerin hiçbir ehemmiyeti kalmamış, sonuçta subjektif bir Sünnîlik algısı kaçınılmaz olmuştur. Ona göre Müslümanlığın ve Sünnîliğin şartı âlemin hiçbir şeye benzemeyen bir ilah tarafından yaratıldığına, Hz. Muhammed’in peygamberliğine, Kur’ân’ın şeriat hükümlerinin kaynağı olduğuna, Kâbe’nin namaz kılmak için yönelinen kible olduğuna inanmaktır. Herkesin onaylayacağı bu şartları zikrettikten sonra bir kişinin Sünnî olarak kabul edilmesi için “küfre götürebilecek olan herhangi bir bid‘ate uymama” şartını koşarak yaptığı tanımı yoruma ve istismara açık hale getirmiştir.³⁶⁷

Yine Malatî de (ö.377/987) benzer bir tavır takınarak kimsenin reddedemeyeceği kriterlerin yanı sıra Sünnî olarak kabul edilenlerin dahi ihtilaf ettiği şu hususları icmâ edilmiş Sünnîlik kriterleri olarak arz edebilmiştir:

Allah’ın kazasına rıza göstermek, emirlerine boyun eğmek ve bu hususta sabırlı olmak, Allah için yapılan amellerde ihlaslı olmak, kadere inanmak, hayrın ve şerrin Allah’tan olduğuna inanmak, dini konularda ikiyüzlülüğü, kavgayı, husumeti terk etmek, mest üzerine mesh etmek, ehl-i kible ile birlikte cihada katılmak ve onların cenaze namazlarını kılmak, imanının arttığına ve azaldığına, Kur’ân’ın Allah’ın kelamı olduğuna inanmak, adil de olsa zalim de olsa sultanın hükmüne sabırlı olmak, zulmetmiş olsalar bile sultanlara kılıç çekmemek, büyük de olsa işlemiş olduğu bir günah nedeniyle ehl-i tevhit olan birini küfürle suçlamamak, Hz. Peygamber’in ahabına saygısızlıktan kaçınmak ve ondan sonra insanların hayırlılarının sırasıyla Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali olduğuna inanmak Sünnîlerin ittifak ettiği inanç umdeleridir.³⁶⁸

Malatî, Bağdâdî gibi makâlât-fırak yazarlarının Ehl-i Sünnet dışı mezhepleri sapıklıkla, zındıklıkla nitelemeleri Sünnî gelenekte çok derin izler bırakmıştır. Öyle ki

³⁶⁵ Zürkânî, Muhammed Abdülazim, *Menâhilü’l-İrfân*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 2003, II, 43.

³⁶⁶ Gazzâlî, *Faysalü’t-Tefrika*, s. 61-62.

³⁶⁷ Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-Fırak*, s. 10.

³⁶⁸ Malatî, *et-Tenbîh ve’r-Red*, s. 15.

bu iddialar yalnız fırak kitaplarıyla sınırlı kalmamış, başta fıkıh olmak üzere ulûm-u İslâmiye içerisinde zikredilen diğer branşlara da yansımıştır. Özellikle zındığın tövbesinin kabul edilip edilmeyeceği, öldürölüp öldürölmeceği gibi konular fıkıh kitaplarında hararetle tartışılmıştır.³⁶⁹

Zındıklık nitelemelerine Ehl-i Sünnet içerisinde daha çok Selefiyye veya Ehl-i Sünnet-i Hâssa olarak ifade edilen gelenekten gelen ulemânın ve onların takipçilerinin eserlerinde ve söylemlerinde şahit olunmaktadır. Bununla birlikte ilk dönem Selef ulemâsı nezdinde zındıklığın Cehmîlik'e tekâbül ettiğİ görölmektedir. ÖrneğIn Dârîmî Cehmîlik'in ve zındıklığın aynı şey olduğunu, aynı anlamı ifade ettiğİni, sahabe döneminde yaşamış olsalardı Hz. Ali'nin döneminde öldürölün zındıklar gibi öldürölümüş olacaklarını ifade eder.³⁷⁰ Bununla birlikte Cehmiyye'nin Mu'tezile ile aslı meselelerde fikir birliğı içerisinde olması da çoğı zaman hadisçiler nezdinde Cehmiyye lafzı ile Mu'tezile'nin kastedilmesine sebep olmuştur.³⁷¹ Hatta Selefi âlimler nezdinde Cehmîlik, Cehm b. Safvan ve takipçilerini ifade etmek için kullanılan bir mezhep ismi olmaktan ziyade Mu'tezile, Mürcie, hatta Hanefilik gibi dini metinleri anlama ve yorumlamada haber ve eserden ziyade aklı istidlale önem atfeden Ehl-i re'y'in tamamını kapsayan bir tahkir ifadesi olarak kullanılmıştır.³⁷² Bu nedenle sözü edilen metodun dışana çıkanlar ilk dönem Selef ulemâsı tarafından kimi zaman zındıklıkla, kimi zaman da Cehmîlik'le isimlendirilerek düşüncelerinin sapkınlık olduğuna işaret edilmeye çalışılmıştır.

Özellikle itikâdî düşünce alanında ortaya çıkan, Ehl-i Sünnet'e aykırı olduğİ ifade edilen bu yeni yorum ve yaklaşımların bid'at, ilhâd, zındıklık olarak isimlendirilmesi suçlayıcı, dışlayıcı, mahkûm edici bir anlayışla asırlar boyu sürdürölümüştür. Ehl-i bid'at, fırak-ı dâlle (sapık fırkalar), ehl-i dalâl (sapkınlık zümresi), ehl-i ehvâ (akıllarına, hevâlarına göre hareket edenler), ehl-i zeyğ (sapanlar topluluğı)

³⁶⁹ İslam hukukuna göre zındığın öldürölüp öldürölmeceğİ tartışmaları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Özen, "İslam Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfi'nin İdamının Fikhîliğı", ss. 17-62.

³⁷⁰ Dârîmî, *er-Red alâ'l-Cehmiyye*, s.199.

³⁷¹ Koçyiğİt, Talat, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münâkaşalar*, AÜİF Yay., Ankara 1969, s. 261.

³⁷² Öztürk, *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine*, s. 145.

gibi isimlendirmeler de dikkate alınırsa bu konuda ne kadar aşırı gidildiği daha iyi anlaşılacaktır.³⁷³

Ancak belirtmek gerekir ki diğer mezheplerin yaklaşımı da Ehl-i Sünnet'in yaklaşımından farklı olmamıştır. Lakin Ehl-i Sünnet siyasilerden ve halktan aldığı desteği iyi kullanarak kendini daha iyi ifade edebilmiş ve geniş çapta iltifata mazhar olmuştur. Her ne kadar Sünnîlik, ekseriyetle itidal çizgisini temsil eden bir kelam ekolü olsa da bütün tezlerinin hakikate tetabuk ettiği söylenemez. Bu nedenle, geçmişte olduğu gibi bugün de son noktanın konulması mümkün gözükmeyen tartışma konularında diğer mezheplerin tezlerini dalâlete, zındıklığa, ilhâda hamletmek doğru olmasa gerektir.³⁷⁴

1.4.2.2. Kelâmcılar

Hiz. Peygamber'den sonra karşılaşılan problemlere verilen cevapların farklılık arz etmesi gruplaşmalara, zamanla farklı ekollerin ortaya çıkmasına yol açmış, özellikle akaid konusundaki tartışmaların hararetiyle eserler, reddiyeler kaleme alınmıştır. Hicri ikinci asrın başlarından itibaren ortaya çıkmaya başlayan kelâm ilmi, dönemin önde gelen ilim adamlarınca hüsnü kabul ile karşılanmamıştır. Dönemin otoriteleri, bu dönemde ortaya çıkan ilk kelâmcıları hem İslâm inancına aykırı fikir üretmekle hem de dini kurallara uygun hareket etmemekle suçlamış, bu fikirleri ve davranışları, dolayısıyla kelâm ile iştigali zındıklık olarak ifade etmişlerdir.³⁷⁵

İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'ye isnat edilen (ö.150/767) *el-Fıkhu'l-Ekber* adlı eserinde de görüldüğü gibi Ehl-i Sünnet ulemâsı bu konuların ele alındığı ilmi "İlmi tevhi'd ve fikh-ı ekber" olarak, aynı konular ele alınmasına rağmen bid'atçı olarak nitelendirilen grupların bu alanda söylediklerini ise "İlm-i kelâm" olarak isimlendirmiştir. Yani "İlmi tevhi'd ve fikh-ı ekber" Sünnîlerin, "İlm-i kelâm" ise bid'atçıların ilmi olarak ifade edilmiştir.³⁷⁶ Hicri 240'da vefat eden İbn Küllâb'ın Cehmiyye, Mû'tezile gibi fırkalara yönelik reddiyeleriyle birlikte "kelam ilmi"

³⁷³ Özler, *Ehl-i Sünnet-Ehl-i Bid'at*, s. 56.

³⁷⁴ Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2008, s. 68-69.

³⁷⁵ Yücedoğru, Tevfik, "Kelâm ve Mütakellim I (Zuhûr)", *UÜİFD*, 14/1, s. 2, ss. 1-17, Bursa 2005.

³⁷⁶ İzmirli, İsmail Hakkı, *Muhassal*, Ötüken Yay., İstanbul 2014, s. 25.

müşterek bir isim olarak kullanılır olmuş, ehl-i kelâmın metodundan, eserlerinden istifade edilmiş lakin ilerleyen dönemlerde kelâma karşı ön yargılar ve zem ifadeleri yine de devam etmiştir.³⁷⁷

Selef ulemâsından kelâm ilmini ve onunla iştigal edenleri kötüleyen, ondan uzak durulması gerektiğini ifade eden, aksi takdirde bu ilimle uğraşanların zındıklaşacağını ifade eden birçok nakilde bulunulmuş, hatta ilerleyen dönemlerde bu konuyla ilgili kimi zaman “*Zemmü’l-Kelâm ve Ehlihî*” başlıklarıyla eserler kaleme alınmış, kimi zaman da kitaplarda bölümler oluşturulmuştur.³⁷⁸ İmam Mâlik (ö.179/795) kelâmı bâtıla götüren bir bâtıl olarak nitelemiş, kelâmı ilgilenenlerin zındıklaşacağını belirtmiştir. Kendisine Kur’ân’la ilgili sorular soran birine “Allah, Amr b. Ubeyd’e (ö.144/761)³⁷⁹ lanet etsin. Her halde sen de onun takipçilerindensin. Kelâm bid’atini ortaya ilk o çıkardı. Eğer kelâm öğrenilmesi, üzerinde durulması gereken bir ilim olsaydı sahabe ve tabiûn ahkâm konularında konuştukları gibi kelâmı ilgili konularda da konuşurlardı.” demiştir.³⁸⁰ İbnü’n-Nedîm (ö.385/995) de Amr b. Ubeyd’in yanı sıra İbn Tâlût, Ebû Şâkir, İbnu’l-A’dâ el-Harîzî, Nu’mân b. Ebi’l-Avcâ ve Sâlih b. Abdülkuddûs gibi şahısları önde gelen kelâmcı zındıklar olarak zikretmiştir.³⁸¹ Ayrıca İbnü’r-Râvendî’nin (ö.301/913) ve hocası Ebû İsa el-Verrâk’ın (ö.247/861) isimlerinin de sıkça zındık ve mülhid kelâmcılar arasında zikredildiği görülmektedir.³⁸²

Ebû Yusuf (ö.182/798) ise kelâm hakkındaki görüşünü şu şekilde ifade etmiştir: “Kelâm öğrenmek, kelâmı ilgilenecek cahilliğin ta kendisidir. Kelâm bilmemek, öğrenmemek de ilmin ta kendisidir. Her kim kelâmı iştigal ederse zındıklaşır.”³⁸³ İmam Şâfiî (ö.204/820) ise kelâmı uğraşanların hurma dallarıyla dövülmeleri, deveye

³⁷⁷ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 47.

³⁷⁸ Konuyla ilgili örnek olarak şu kitaplar zikredilebilir: Mükri, Ebü’l-Fadl Abdurrahman b. Ahmed, *Ehâdisü fî Zemmi’l-Kelâm ve Ehlihî*, Dâru Atlas, Riyâd 1996; Herevî, *Zemmü’l-Kelâm ve Ehlihî*; İbn Kudâme, *Tahrîmü’n-Nazar fî Kütübi’l-Kelâm*.

³⁷⁹ Amr b. Ubeyd zühde önem veren, Mu‘tezile’nin önde gelen âlimlerinden biridir. Zirikli, *el-A‘lâm*, V, 81.

³⁸⁰ Mükri, *Ehâdisü fî Zemmi’l-Kelâm ve Ehlihî*, I, 97; Herevî, *Zemmü’l-Kelâm*, V, 71-73.

³⁸¹ İbnü’n-Nedîm, Ebü’l-Ferec Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, Dâru’l-Marife, Beyrut 1997, s. 411.

³⁸² İbn Kesîr, Ebü’l-Fidâ’ İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut 1988, XI, 127.

³⁸³ İbn Ebi’l-‘Îz, *Şerhu’l-‘Akîdeti’t-Tahâviyye*, s. 75.

bindirilip insanlar arasında dolaştırılarak cezalandırılmaları gerektiğini belirtmiştir.³⁸⁴ Yine onun “Bir kişinin Allah’a şirk haricindeki günahların hepsini işlemesi, kelâmı uğraşmasından daha hayırlıdır.”³⁸⁵ dediği nakledilir. Ahmed b. Hanbel’in de “Kelâm ile uğraşan asla iflah olmaz. Kelâm ile uğraşıp da kalbinde şüphe ve bozukluk olmayan hiç kimseyi bulamazsın.” dediği nakledilir.³⁸⁶

Yukarda zikrettiğimiz Ebû Yusuf’a nispet edilen söz Ebû Yusuf’un, talebesi Bişr b. Gıyâs el-Merîsî’ye (ö.218/833) söylediği sözler olduğu görülmektedir. Bişr, Hanefî fakihî olmasına rağmen Mu‘tezile, Cehmiyye ve Mürcie’nin görüşlerini benimsediği gerekçesiyle tekfir edilmiş, zındıklıkla nitelendirilmiştir. Halku’l-Kur’ân görüşleri nedeniyle Harun Reşîd döneminde takibata uğradığı için gizlenmek zorunda kalmış, Me’mun döneminde ise halife danışmanlığına getirilmiştir.³⁸⁷ Dârimî de Bişr el-Merîsî’ye yönelik *en-Nakd ‘alâ Bişr el-Merîsî el-Cehmî el-‘Anîd fî mâ İfterâ ‘alâ’llah* adında bir reddiye kaleme almış ve Bişr’i; Kur’ân mahlûktur, Cennet ve Cehennem henüz yaratılmamıştır, Münker ve Nekir diye bir şey yoktur, şefaât yoktur, mizân ve sırat bâtıldır, kabir azabı yoktur, Allah her yerdedir, Allah’a mekân izafe edilemez, Allah’a hareket izafe edilemez dediği iddiasıyla zındıklıkla ve küfürle nitelemiştir.³⁸⁸

Burada âlimlerin kelâmıla iştiğal edenleri cehâlete, zındıklığa nispet etmeleri ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla bu kişilerin aklı önceledikleri, Kur’ân ve sünneti gözardı ettikleri gerekçesine dayanmaktadır. Beyhakî (ö.458/1066), İmam Şâfiî’nin kelâmı ve ehl-i kelâmı zemme yönelik ifadelerinin Hafs el-Ferd (ö.204/820)³⁸⁹ ve onun

³⁸⁴ Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *Menâkibü’ş-Şâfi’î*, Mektebetü Dâru’t-Türâs, Kâhire 1970, I, 462.

³⁸⁵ Beyhakî, *Menâkibü’ş-Şâfi’î*, I, 454.

³⁸⁶ İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî, *Câmiu Beyâni’l-İlm*, Dâru İbni’l-Cevzî, Demmâm 1994, II, 941.

³⁸⁷ Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, Dâru’l-Hadîs, Kahire 2006, VIII, 336; Zirikli, *el-A’lâm*, II, 54-55.

³⁸⁸ Çakın, Kâmil, “Ebu Saîd Ed-Dârimî’nin Allah’ın Sıfatları İle İlgili Bazı Görüşleri” *Dinî Araştırmalar*, 3/8, s.48, ss.47-55, Ankara 2000.

³⁸⁹ Mısır asıllıdır. Önce Mu‘tezilî, daha sonra Cebrî kelimcilerden olduğuna yönelik ifadeler mevcut olup İmam Şâfiî tarafınan halku’l-Kur’ân meselesi nedeniyle tekfir edildiği belirtilir. İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 41; Zebîdî, Ebû’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed, *İthâfî’s-Sâdeti’l-Müttekîn*, Müessesetü’t-Târihi’l-‘Arabî, Beyrut 1994, II, 47.

gibi Mu'tezilî düşünce yapısına sahip kişilere yönelik olduğunu belirtir. Bununla birlikte İmam Şâfî'nin kullandığı bu ifadeleri özellikle bu kişilerle halku'l-Kur'ân konusundaki tartışmalarının akabinde kullandığı görülmektedir.

Kelâmın ve kelâmcıların zemmedilmesine hicri II. asrın ikinci yarısından itibaren başlandığı görülmektedir. Bu dönem rey taraftarlarıyla hadis taraftarlarının yoğun bir şekilde birbirlerini eleştirdikleri, mücadele ettikleri döneme rastlamaktadır. Oysa geriye dönüp bakıldığında bu iki grubun bakış açısının da sahabe döneminde mevcut olduğu görülmektedir. Öyle ki sahabe içerisinde Hz. Peygamber'in sünnetine lafzî ve şeklî anlamda harfîyyen tâbi olanların yanı sıra Muaz b. Cebel gibi Kitap ve sünnette çözüm bulamadığı zaman içtihat etmeyi dini bir görev sayarak reye meyledenler de vardı. Hz. Peygamber'in, Muaz b. Cebel'in tavrını tasvip ettiği ifadeler göz önünde bulundurulduğunda reye başvurma yadığanmadığı da görülmektedir.³⁹⁰

Hadis ehli yani nakilciler meydana gelecek her olay için Kur'ân'dan ve sünnetten bir cevap bulunabileceğini savunmuş, hatta "Sünnet Kitap üzerinde belirleyicidir."³⁹¹ sözüyle işlevsellik anlamında sünneti daha üst bir mevkiye oturtmuştur. Özellikle de Ahmed b. Hanbel, Dâvud ez-Zâhirî gibi âlimler nakle sıkı sıkıya bağlılığı ve reyle amansız mücadeleyi temel prensip edinmişleridir.³⁹² Ahmed b. Hanbel ile ilgili anlatılan şu olay onun rivayetler hakkındaki bakış açısını yansıtır niteliktedir: "Ahmed b. Hanbel'e, sahabenin ihtilaf ettiği bir meselede hangi görüşün daha doğru olduğuna dair bir tartışmanın içine girmenin caiz olup olmaması sorulduğunda, caiz olmadığını söylemiştir. Bunun üzerine böyle bir durumda karşılaşıldığında ne yapmak gerektiği sorulduğunda da 'dilediğin bir görüşe tabi olursun' diye cevap vermiştir."³⁹³

³⁹⁰ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV, 543; İbn Hanbel, *el-Müsned*, XXXVI, 382; Tirmizî, "Ahkâm", 3. İbnü'l-Mülakkin (ö.804/1401) söz konusu rivayetin hadis âlimlerinin tümü tarafından zayıf kabul edildiğini belirtse de Hatîb el-Bağdâdî (ö.463/1071), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350), Kevserî gibi âlimler hadisin sahih olduğunu ifade etmektedir. İbnü'l-Mülakkin, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Ali, *el-Bedru'l-Münîr*, Dâru'l-Hicra, 2004 Riyâd, IX, 534; Söz konusu değerlendirmeler için bkz. Özafşar, Mehmet Emin, "Polemik Türü Rivâyetlerin Gerçek Mâhiyeti", *İslâmiyât*, 1/3, ss. 19-48, Ankara 1998.

³⁹¹ Dârimî, *Mukaddime*, 49.

³⁹² Mert, Muhit, "Kelâm İlminin Zemmi Üzerine Bir Araştırma", *İslâmî Araştırmalar*, 14/1, s. 194-195, ss. 194-206, Ankara 2001.

³⁹³ İbn Abdilber, *Câmiu Beyâni'l-İlm*, II, 909.

Ehl-i hadis olarak ifade edilen âlimlerin bu tarz metin merkezli okuma metodunu dinin doğru anlaşılmasının yegâne yolu olarak görmelerine karşın ehl-i rey olarak bilinen âlimler karşılaşılan problemlerin çözümü hususunda bu metodun yetersiz olduğunu ifade ederek reyin kaçınılmaz olduğunu savunmuşlardır. Ayrıca rivayet edilen her hadisle amel etmenin mümkün olup olmadığı, her ne kadar daha sonraları tespit edilerek temizlense de hemen her konuda birçok hadisin uydurulması gibi nedenler hadisin delil olarak kullanılmasında daha dikkatli davranmaya, hatta bazı kimseleri sadece Kur’ân’la yetinmeye sevk etmiştir. Bu durum da ehl-i hadis tarafından Hz. Peygamber’e ve sahabeye saygısızlık olarak telakki edilmiştir.³⁹⁴

Öyle ki Ebû Hanîfe dahi hem fıkıh hem de akâidle ilgili söyledikleri nedeniyle ağır eleştirilere maruz kalmıştır. Bir mecliste Ebû Hanîfe ile karşılaşan Cafer es-Sâdık (ö.148/765) ona şu sözleri söyleyerek reyden sakınması hususunda onu ikaz etmiştir: “Allah’tan kork! Dinde reyinle kıyas yapma! Hep birlikte Allah’ın huzuruna çıkacağız. Biz ‘Allah şöyle buyurdu, Rasûlullah şöyle buyurdu’ diyeceğiz. Sen ve sana tabi olanlar ise ‘İşittik, kendi reyimize göre hareket ettik’ diyeceksiz. O zaman Allah Teâlâ buna göre sizin de bizim de hakkımızdaki hükmünü verecektir.”³⁹⁵

İmam Eş’arî’ye kadar tamamıyla karşı çıkılan, sapkınlık olarak nitelendirilen kelâm ilmi, bazı âlimler tarafından İmam Eş’arî’den sonra Ehl-i Sünnet ve ehl-i bid‘at kelâmı diye iki ayrılmış; Mu‘tezile, Kaderiyye, Cebriyye, Müşebbihe, Mücessime, Mürcie ve benzerlerinin kelâmı ehl-i bid‘at kelâmı altında zikredilmiştir.³⁹⁶ Her ne kadar böyle bir ayırım yapanlar olsa da ilerleyen dönemlerde kelâmı uğraşanların hepsi aynı kefeye konmuş, gerek Eş’arîler, gerek Eş’arîler dışında kelâmı uğraşanlar bid‘at ve hevâ ehli zındıklar olarak kabul edilmiş, sürgüne gönderilmeleri veya cezalandırılmaları gerektiği belirtilmiştir.³⁹⁷

Her ne kadar kendisi Eş’arî olsa da İmam Gazzâlî de şu iki durum istisna olmak kaydıyla kelâmı işgal etmenin haram olduğunu belirtmiştir. Ona göre bir insanda

³⁹⁴ Mert, *Kelam İlminin Zemmi Üzerine Bir Araştırma*, s. 196-197.

³⁹⁵ Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî, *Şerefü’l-Ashâbi’l-Hadîs*, Mektebetü İbni Teymiye, Kahire 1996, s. 141.

³⁹⁶ Mert, *Kelam İlminin Zemmi Üzerine Bir Araştırma*, s. 201.

³⁹⁷ İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, *Tahrîmü’n-Nazar fî Kütübü’l-Kelâm*, ‘Alemü’l-Kütüb, Riyâd 1990, s. 42.

şüphe hâsıl olmuşsa ve bu şüphe dinlediği vaazlara, Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlere rağmen kalbiden bir türlü gitmiyorsa, şüphanı gidermesi, hastalığına deva olması için kelâmı öğrenmesi, kelâm usulüne göre konuyu anlamaya çalışması caizdir. Lakin kendisinde böyle bir hastalık olmayan kişinin kendini kelâmdan koruması gerekir. Aksi takdirde sağlam itikâdını kaybetmesine sebep olacak bir şüpheyeye düşmesi kaçınılmazdır. İkinci olarak da aklı yerinde, dini bütün, imanı sağlam bir kişinin hastaları iyileştirmek, bid'atçiler kendisine musallat olduğu zaman itikadını korumak için bu ilimle ilgilenmesi, onu öğrenmesi farz-ı kifâyedir. Hatta kişinin itikadını tekrar elde etmesi için bu şüpheleri ortadan kaldıracak kadar kelâm öğrenmesi farz-ı ayndır.³⁹⁸ Gazzâlî, bu ifadeleri serdettiği bölümün başında bazı kelimcilerin sıradan halkın da kelâmı kendileri gibi delilleriyle bilmeleri gerektiğini, aksi takdirde kâfir olacaklarını söylediklerini belirtir ve buna itiraz eder.³⁹⁹ Gazzâlî burada ehl-i kıblenin tekfir edilmemesi gerektiğini, böyle bir bakış açısının ve baskının yanlış olduğunu ifade eder. Fakat az önce belirttiğimiz istisnalar haricinde kelâm öğrenmenin haram olduğunu belirterek ve İslam filozoflarını tekfir ederek kendisiyle çelişir ve eleştirdiği duruma düşer.⁴⁰⁰

Gazzâlî, kelâma ve kelimcılara yönelttiği tahkir ve tekfir ifadelerinden kendi de kurtulamamıştır. Endülüs Emevî hükümdarlarından Ali b. Yusuf b. Taşfîn (ö.537/1143) döneminde (1106-1143) kelâm ilmiyle ilgilenenlerin tekfirine hükmedilmiş, bu ilmin bid'at olduğu belirtilmiştir. Hatta bu ilimle ve bu ilimle uğraşanlarla mücadele hususunda kararlar alınmıştır. Bu nedenden dolayı İmam Gazzâlî'nin kitapları dönemin

³⁹⁸ Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s. 78-79.

³⁹⁹ Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s. 75.

⁴⁰⁰ Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s. 78; Gazzâlî, *el-Münkız*, s. 18-28. Süleyman Uludağ, orijinal adı *Faysalü't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka* olan Gazzâlî'nin bu eserini *İslâm'da Müsâma* adı ile tercüme etmiştir. Kanaatimizce kitabın tercümesinin bu şekilde isimlendirilmesi kitabın orijinal isminden uzak olmasının yanı sıra kitabın içeriğinden de oldukça uzaktır. Söz konusu eserde Gazzâlî her ne kadar tekfiri eleştiriyorsa da kendisi de sınırlarını çizdiği çerçevinin dışına çıkanlar için mülhîd, zındık nitelermelerinde bulunmuş, bu kişileri tekfir etmiştir. Bu nedenle çeviriye *İslâm'da Müsâma* değil de "İslâm'da Müsâmanın Sınırları" şeklinde bir başlık seçilseydi, içerik-başlık uyumu sağlanmış olabilirdi.

halifesi tarafından yaktırılmış, bu kitapları yanında bulunduranların ağır bir şekilde cezalandırılacakları ifade edilmiştir.⁴⁰¹

İbn Rüşd (ö.595/1198) de bu konuda İmam Gazzâlî'yi eleştirir ve Gazzâlî'nin sık sık “incileri domuzların önüne saçmayın” türünden ifadeler kullanmasına rağmen ehli olmayandan gizlenmesi gereken bilgileri burhana dair olmayan kitaplarda yazarak halk arasında yaygınlaştırdığını, bu durumun da ilim ehlinin değil fesat ehlinin çoğalmasına sebep olduğunu belirtir. Netice itibariyle bazı kimselerin felsefeye, bazı kimselerin şeriata, bazı kimselerin de her ikisine birden hakaret ve iftira etmelerine yol açacağını söyler. Bu nedenle bu konuları ihtiva eden kitapların halk tarafından okunmasının yasaklanması, sadece ilim ehli kimselerin okumasına izin verilmesi gerektiğini söyleyerek sansür uygulanması gerektiğini belirtir.⁴⁰²

Yine Eş'arî mezhebine müntesip âlimlerden biri olan Fahreddîn er-Râzî ise bu konuda kelâmdan yana tavır almış ve kelâm ilminin savunuculuğunu yapmıştır. Râzî kelâm ilminin ehemmiyetini, bu ilmi tahsil etmenin vücûbiyetini, taklide değil istidlâle sarılmak gerektiğini, Selef âlimlerinin kelâma karşı takındıkları sert tavrın sadece ehl-i bid'ata yönelik olduğunu uzun uzadıya anlatmış ve bu hususa karşı çıkanların delillerine cevaplar vermiştir.⁴⁰³

Burada kelâma ve kelâmcılara yönelik zem ifadeleri, kelâm ilminin genel olarak nassı akıl süzgecinden geçiren, rey temelli bir metot takip etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu metoda ve bu metodun takipçilerine yönelik eleştirilerin temelinde de reyle hareket etmenin zemmine dair Hz. Peygamber'e ve ashaba isnat edilen rivayetlerin başat rol oynadığı görülmektedir.⁴⁰⁴

⁴⁰¹ Merrâküşi, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülvâhid b. Alî et-Temîmî, *el-Mu'cib fi Telhîsi Ahbâri'l-Mağrib*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2006, s. 131.

⁴⁰² İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Endelüsî, *Faslü'l-Mekâl*, Dâru'l-Meârif, Kâhire ts., s. 53; Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *Söylem ve Yorum*, çev. Muhammed Coşkun, Mana Yay., İstanbul 2015, s. 60-62.

⁴⁰³ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, II, 323- 331.

⁴⁰⁴ Konuyla ilgili Hz. Peygamber'den şu hadisler rivâyet edilir: “Kim kendi reyi ile Kur'an hakkında bir şey söylerse cehennemdeki yerine hazırlansın.” Tirmizi, Tefsîru'l-Kur'an, 1 (Elbânî hadisin zayıf olduğunu belirtmiştir. Elbânî, Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsiruddîn, *Silsiletü'l-Ehâdisi'z-Za'ife ve'l-Mevzû'a ve Eseru'he's-Seyyi'ü fi'l-Ümme*, Dâru'l-Meârif, Riyâd 1992, IV, 265.), “Kim reyi ile Kur'an hakkında bir şey söylerse isabet etmiş olsa dahi hata etmiş olur.” Tirmizî, “Tefsîru'l-Kur'an”,

Kelâma yönelik zındıklık iddialarının ana gerekçelerinden biri de kelâmın ve felsefenin aynı konuları, aynı metotla ele almalarıdır. Müslüman ilim adamlarının Müslüman olmayan filozofların kitaplarını okumaları, onların metotlarını İslâm'a uygulama çabaları İslâm'ı tahrif olarak değerlendirilmiş, bu metotla hareket edenler kimi zaman küfürle, kimi zaman da ilhâd ve zındıklıkla nitelendirilmiştir.

1.4.2.3. Felsefeciler

Felsefe adının zikredilmeye başlandığı dönemden bugüne felsefe ve felsefeciler geleneğin ve dinin karşısında olmakla suçlanmış ve bu gerekçe nedeniyle birçok insan ya dışlanmış ya da çeşitli cezalara maruz kalmıştır. Milliyet ve din farkının olmadığı bu tepkisellik İslâm âlemi içerisinde de birçok kişi tarafından devam ettirilmiş ve bu nedenle felsefe, öğrenilmesi haram bir ilim olarak nitelendirilmiş,⁴⁰⁵ felsefeyle ilgilenmek cerh nedeni olarak kabul edilmiş,⁴⁰⁶ zındıklık felsefe bilmekle özdeşleştirilmiş,⁴⁰⁷ İslâm filozoflarının söylediklerinin küfür olduğu belirtilmiştir.⁴⁰⁸

1 (Elbânî hadisin zayıf olduğunu belirtmiştir. Elbânî, Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsiruddîn, *Daifu Süneni't-Tirmizî*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1991, s. 360.) İlgili hadisleri inceleyen Kadir Gürler netice itibarıyla şu değerlendirmeyi yapar: “Kur’ân’ın re’y ile tefsir edilmesini yasaklayan rivâyetlerin, muhtemelen, nakil geleneğine dayalı tefsir anlayışından re’ye dayalı tefsire geçiş girişimleri sürecinde meydana gelen çetin tartışmaların, rivâyet formundaki yansımaları olarak değerlendirmek mümkündür. Ayrıca bu tip rivâyetlerin, selefin re’y ile Kur’ân tefsiri bağlamında ihtiyata davet edici bazı ifadelerinin Hz. Peygamber’e aitmiş gibi gösterilmesi de kuvvetle muhtemeldir.” bkz. Gürler, Kadir, “Kur’ân’ın Re’y İle Tefsirini Yasaklayan Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/1, s. 45, ss. 17-46, Çorum 2004.

⁴⁰⁵ İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm el-Mısırî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1999, s. 328; Müsâid, Abdullah Müslim, *Gelişme Döneminde Tefsir*, çev. Muhammed Çelik, Akademi Yayınları, İzmir 2006, s. 240.

⁴⁰⁶ Örneğin İbn Hibbân (ö.354/965), peygamberliği ilim ve amelden ibaret saydığı gerekçesiyle zındık filozof olarak isimlendirilmiş, halifeden katli için ferman talep edilmiş, bunun üzerine Sicistandan Semerkant'a gitmek zorunda kalmıştır. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, I, 71; Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Tedribü'r-Râvî*, Dâru Taybe, y.y. t.s., I, 387-388.

⁴⁰⁷ İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Abdurrahmân eş-Şehrezûrî, *Fetâvâ İbni's-Salâh*, Dâru'l-Mârifet, Beyrut 1406, I, 210; Makkarî, Ebû'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî, *Nefhu't-Tîb*, Dâru Sâdır, Beyrut 1997, I, 221; Himyerî, Nişvân b. Saîd, *Şemsu'l-'Ulûm*, Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, Beyrut 1999, V, 2851.

Dinî inançları bozmaya yönelik faaliyetlerde bulunduğu gerekçesiyle Batı toplumunda idam edilen ilk filozof Sokrates (m.ö.399) olmuş,⁴⁰⁹ aynı gerekçelerle İslâm dünyasında öldürülen ilk filozof ise Şihâbüddîn es-Sühreverdî (ö.587/1191) olmuştur. Ebû Bekr Zekeriyâ er-Râzî (ö.313/925),⁴¹⁰ Fârâbî (ö.339/950), İbn Sînâ (ö.428/1037), İbn Bacce (ö.533/1138), İbn Rüşd (ö.595/1196) gibi düşünürler de fikirleri nedeniyle ilhâdla, zındıklıkla, küfürle nitelenerek çeşitli baskılara uğramış, cezalara çarptırılmış filozoflar arasında yer almıştır.⁴¹¹ Yine İbnü'r-Râvendî (ö.301/913-14), Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö.414/1023) ve Ebü'l-Alâ' el-Maarrî (ö.449/1057) de zındık felsefeciler arasında zikredilmiştir.⁴¹²

Felsefe karşıtlığı denilince İslâm dünyasında akla gelen ilk isim Ebû Hâmid Gazzâlî (ö.505/1111) olmuştur. Kitaplarıyla, reddiyeleriyle, fetvalarıyla felsefî düşünceye muhalefet eden, kimilerince İslâm âleminde felsefenin geri kalmasına neden olan en büyük isim olarak kabul edilmiştir. Öyle ki *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserini, tamamıyla şeriatın esaslarına aykırı olduğunu düşündüğü filozofların görüşlerine reddiyeler üzerine bina etmiştir.⁴¹³

Gazzâlî, filozofları küfür ve sapkınlık içerisinde gördüğünden dolayı filozofların kitaplarının tehlikeli ve fitne kaynağı olduğunu belirtmiş, bu nedenle de bu kitapların yasaklanması gerektiğini ifade etmiştir. “Yüzme bilmeyenleri nehir kıyısından

⁴⁰⁸ Gazzâlî, *el-Münkız*, s. 18-28; Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî, *eş-Şifâ bi-Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafâ*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1988, II, 283-284.

⁴⁰⁹ Erdoğan, İsmail, “İbn Arabî'nin Felsefe ve Filozoflara Bakışı”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/1, s. 16, ss. 15-32, Elazığ 2011.

⁴¹⁰ Ebû Bekr er-Râzî'nin mülhid olup olmadığı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Karaman, Hüseyin, “Ebû Bekir Er-Râzî'nin Mülhidliği Bir Gerçeklik mi, Yoksa Tarihsel Bir Yanılgı mı?”, *EKEV Akademi Dergisi*, 6/11, ss. 107-123, Erzurum 2002.

⁴¹¹ İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri min Zeheb*, Beyrut 1986, IV, 212; Bekiryazıcı, Eyüp, “Anadolu'dan Halep'e Ya Da Ölümüne Seyahat: Süreverdî el-Maktûl”, *Selçuklularda Bilim ve Düşünce*, Selçuklu Belediyesi Yay., II, 172, ss., 171- 184, Konya 2013.

⁴¹² Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, VIII, 837.

⁴¹³ Gencî, Muhammed Hüseyin, “Gazzâlî Felsefeye Karşı Mıydı?”, *Misbah: İslamî Düşünce ve Araştırma Dergisi*, 2/6, s. 192, ss. 191-200, İstanbul 2014.

menetmek, çocukları yılanlardan uzak tutmak nasıl gerekli ise halkı da bu kitaplardan uzak tutmak şarttır.” demiştir.⁴¹⁴

Gazzâlî her ne kadar felsefeyle uğraşmayı eleştirse, felsefenin şerlere kapı araladığını söylese de *Mekâsıdü'l-Felâsife*, *Tehâfütü'l-Felâsife*, *el-Münkız mine'd-Dalâl* gibi eserlerinde kullandığı üslup, bir filozofun eserinin okunduğu imasını uyandırmaktadır. Bununla birlikte ifadelerinden, filozofların fikirlerinden hiç etkilenmemiş, onlardan hiçbir şey almamış, onların hiçbir fikrini kabul etmemiş gibi davrandığı görülmektedir. Oysa Gazzâlî'nin birçok eseri okunduğunda bunun aksi bir durum gözlenmektedir. Yani Gazzâlî'nin filozofların birçok görüşünü benimsediği ve onların etkisinde kaldığı görülmektedir. Örneğin Aristo'nun, ruhun mahiyet itibarıyla gayri cismani olduğu hakkındaki düşüncesinin İslâmî düşüncede yaygınlık kazanması Gazzâlî aracılığıyla olmuştur.⁴¹⁵ Bu ve benzeri örnekler nedeniyle olsa gerek İbn Akîl⁴¹⁶ (ö.513/1119) Gazzâlî'yi yazdığı eserlerde felsefeye dalmakla ve zındıklıkla suçlamış, hatta dönemin Mağrib ulemâsı aynı gerekçelerle Gazzâlî'nin eserlerini yasaklamış, hatta yaktırmıştır. Öyle ki Gazzâlî'nin *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* adlı eseri *İmâtetü Ulûmi'd-Dîn* şeklinde isimlendirilmiştir.⁴¹⁷

Gazzâlî'nin eserlerinin yasaklanmasında ve yaktırılmasında her ne kadar Gazzâlî'nin yazdığı eserleri felsefî ve tasavvufî bakış açısıyla kaleme aldığı, bu nedenle İslam itikat esaslarına aykırı fikirler içerdiği gerekçesi zikredilse de bu tavrın arka planında Gazzâlî'nin Şâfiî olmasının yanı sıra dönemin fakihlerini sefihlikle ve adil olmayan yöneticilerle işbirliği yapmakla suçlamasının yattığı belirtilmektedir. Ayrıca Gazzâlî'nin Mağrip'te Murâbit saltanatını sona erdiren Muvahhidler hareketinin lideri İbn Tûmert (ö.524/1130) ile irtibatı da Gazzâlî karşıtlığının başka bir gerekçesi olarak zikredilmektedir.⁴¹⁸

⁴¹⁴ Gazzâlî, *el-Münkız*, s. 32-33.

⁴¹⁵ Altıntaş, Hayrani, “Gazzâlî'nin Felsefe ile İlgili Düşüncelerinde Çelişkiler”, *İslâmî Araştırmalar*, 13/3-4, s. 441, ss. 441-444, Ankara 2000.

⁴¹⁶ Oysa kendisi de söylediklerinden tövbe etmek zorunda kalmıştır. Ayrıntılı bilgi için çalışmamızın 234. sayfasına bakılabilir.

⁴¹⁷ Âlûsî, Ebû'l-Meâlî Mahmûd Şükrü b. Abdullâh, *Gâyetü'l-Emânî*, Mektebetü'Rüşd, Riyad 2001, II, 448; Ahmed Emîn, İbn İbrâhîm et-Tabbâh, *Zuhru'l-İslâm*, Müessesetü Hindâvî, Kahire 2013, III, 497.

⁴¹⁸ Fierro, Maribel, “Endülüs'te Tasavvufa Muhâlefet”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Semih Ceyhan, 18/2, s. 345-346, ss. 327-359, Bursa 2009.

Kelâmcılara yöneltilen tepkinin bir benzerini, hatta çok daha fazlasını felsefecilere yöneltenler daha çok Ehl-i hadis veya diğer bir ifadeyle Selef ulemâsının metodunu takip eden âlimler olmuştur. Söz konusu ulemânın felsefeyle olan mücadelesi her ne kadar ilk dönemlere kadar götürülse de bilhassa İbn Teymiyye (ö.728/1328) yazdığı eserlerle bu mücadelenin âbidevî şahsiyeti olmuştur. Özellikle *Beyânu Muvâfakati Sarîhi'l-Ma'kûl li Sarîhi'l-Menkûl*⁴¹⁹ adlı eseriyle felsefeye ve filozoflara şiddetli eleştiriler yönelmiştir.⁴²⁰ Bu eleştiriler felsefeyle sınırlı kalmamış felsefeden etkilendiği, felsefeyle irtibatlı olduğu düşünülen kelâm, tasavvuf gibi ilimlere ve bu ilimlerle meşgul olanlara da yöneltilmiştir.⁴²¹ İbn Teymiyye, yaptıkları yorumlar, söyledikleri sözler nedeniyle felsefecilerin sapkınlıkta, cehalette, günahkârlıkta Yahudilerden ve Hristiyanlardan çok daha kötü bir konumda olduklarını,⁴²² hatta İbn Sina, İbnü'l-Arabî gibi kimi felsefeci ve mutasavvıfın Müslüman dahi olmadığını, durumlarının müşriklerden bile kötü olduğunu belirtmiştir.⁴²³

İbn Teymiyye'nin selefi olarak niteleyebileceğimiz, ondan yaklaşık bir asır önce yaşamış olan İbnü's-Salâh'ın (ö.643/1245) felsefe hakkında sorulan sorulara verdiği cevaplar da Selefîyye'nin felsefeye ve felsefe öğrenimine karşı bakışını yansıtır niteliktedir. Kendisine İbn Sînâ'nın kitaplarını okumanın, incelemenin caiz olup olmadığı, onun âlim olarak kabul edilebilip edilemeyeceği sorulduğunda bu kitapları okumanın caiz olmadığını, okuyanların fitneye maruz kalarak dinini, itikadını kaybedeceğini, İbn Sînâ'yı âlim olarak kabul etmenin mümkün olmadığını, aksine onun insan kılıklı bir şeytan olduğunu söylemiştir.⁴²⁴ Yine felsefe öğrenen ve öğretenler

⁴¹⁹ Eser şu isimlerle de anılmaktadır: *Der'ü Teâruzi'l-'Akli ve'n-Nakli, el-Cem'u beyne'l-'Akli ve'n-Nakli, Reddû Teâruzi'l-'Akli ve'n-Nakli*.

⁴²⁰ Fazlurrahman, *İslâm*, çev. Mehmed Dağ - Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yay., Ankara 2014, s.186-187.

⁴²¹ Zehebî, Muhammed Hüseyin, *Tefsîru İbn Arabî li'l-Kur'ân Hakikatühû ve Hataruhû*, el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, Medine ts., s. 6.

⁴²² İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî, *el-İmânü'l-Evsat*, Dâru Taybe, Riyâd 1422, s.130.

⁴²³ İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî, *er-Red 'ale'l-Mantukıyyîn*, Müessesetür-Reyyân, Beyrut 2006, s. 567-568.

⁴²⁴ İbnü's-Salâh, *Fetâvâ İbni's-Salâh*, I, 208-209.

hakkında ne düşündüğü, devlet başkanının bunlara müdahale etmesinin gerekli olup olmadığı sorulduğunda da şöyle cevap vermiştir:

Ahmaklığın, bozulmanın temel nedeni; şaşkınlığın, sapkınlığın ana kaynağı; zındıklığın ve yoldan çıkmanın motivasyon kaynağı felsefedir. Felsefe ile meşgul olan kesin delillerle ortaya konmuş dinin güzelliklerini göremez. Dolayısıyla her kim felsefeyle meşgul olursa başarısızlıklar, sıkıntılar yakasını bırakmaz ve şeytanın oyuncağı olur. (...) Devlet başkanının, bu uğursuzların şerrinden Müslümanları koruması, bunları medreselerden kovması, felsefeyle meşgul olanları cezalandırması gerekir. Filozofların inanç esaslarını benimseyenler varsa bunları İslam'a rücu' veya idam arasında bir tercihte bulunmaya zorlaması da devlet başkanının yerine getirmesi gereken bir vecibedir. (...) Yine, medreselerdeki felsefe hocalarını, felsefe okur ve yazarlarını görevden alması, hapse atarak onları susturması da devlet başkanının yerine getirmesi gereken görevlerdendir.⁴²⁵

İbnü's-Salâh geçmişte bu fetvayı vermiş ama çok daha öncesinde İslâm dünyasında benzer fetvalar zaten hayata geçirilmiştir. İslâm filozofları arasında ismi zikredilen Şihâbüddîn es-Sühreverdî'nin (ö.587/1191) öldürülmesi buna örnek olarak gösterilebilir.⁴²⁶

Eleştirilere ve baskılara rağmen İslâm filozofları ve felsefe muhipleri, felsefî düşüncenin yoluna devam etmesi için bir ortam oluşturmaya çalışmışlar ve bu ortamı da ilk olarak felsefî sûfilik düşüncesinde bulmuşlardır. İslâm filozoflarının, özellikle İbn Sînâ'nın (ö.428/1037) tasavvufî temâyülleri de bu işi oldukça kolaylaştırmıştır. Bununla birlikte dinî konularda kelâma muhalif olan bir sistem ortaya koymaktan vazgeçme ve Sünnî çerçeve içerisinde hareket etme düşüncesi de ikinci bir yol olarak görülmüştür. Ve bu metot ilk meyvelerini kelâmcı-filozof Fahreddîn er-Râzî'nin (ö.606/1209) eserlerinde vermiştir. Netice itibarıyla Râzî'nin eserleri sayesinde felsefe ile kelâm arasında kesin bir yakınlaşma olmuş ve belli bir dengeye ulaşılmıştır.⁴²⁷

İslâm dünyasının önemli bir kesiminin felsefeye karşı çekimser kalmasında veya olumsuz tavır takınmasında dinî, siyasi, kültürel ve psikolojik birçok sebebin etkili olduğu söylenebilir. TDV İslâm Ansiklopedisi'nin "Felsefe" maddesini kaleme alan Mahmut Kaya, felsefeye karşı takınılan bu olumsuz tutumun arka planında yatan gerekçeleri somutlaştırarak maddeler halinde sıralamıştır. Kaya'nın bu gerekçeler arasında zikrettiği, felsefenin politeist Yunan toplumunda ortaya çıktığı ve bu toplumun

⁴²⁵ İbnü's-Salâh, *Fetâvâ İbni's-Salâh*, s. 201-211.

⁴²⁶ Sühreverdî'nin zındık olduğu iddiası ve öldürülmesi hakkında ayrıntılı bilgi için çalışmamızın 232. sayfasına bakılabilir.

⁴²⁷ Fazlurrahman, *İslâm*, s. 188

dünya görüşünü, değerler sistemini yansıttığı, kaynağının Kur'ân ve sünnet olmadığı; filozofların özel hayatlarında dinî emir ve yasaklara karşı yeterince duyarlı davranmadığı gibi hususlar felsefe karşıtlığının en bariz nedenleri olarak kabul edilebilecek olsa da zikrettiği diğer bazı hususlar itiraz edilebilecek niteliktedir.⁴²⁸

Kindî (ö.252/866 [?]) kendi dönemindeki felsefe karşıtlarını, muarızlarının üslubuyla eleştirerek onlara aynı tonda nitelemelerde bulunmuştur. Onları zeka kıtlığı, haset, insani faziletlere sahip olmama, fazilet sahibi olanları aşağılama, onlara karşı zalimce davranma, işgal ettikleri makamları haksız yere işgal etme, makamlarını korumak için iktidara yaranma, din tacirliği yapma gibi çeşitli olumsuz davranışlar sergiledikleri iddiasında bulunmuştur.⁴²⁹

İbn Rüşd (ö.520/1126) kendi döneminde felsefeye ve felsefecilere yönelik gösterilen tepkilerin kabul edilemez oranda olduğundan yakınmış ve avam tabakasının felsefe kitaplarına bakarak sapıttıkları iddiasıyla bazı kimselerin hikmet kitaplarını yasaklamasının, bir kişinin su içerken suyun boğazına kaçıp ölmesinden hareketle susayan diğer insanların da aynı şekilde ölebileceği endişesiyle suyun herkese yasaklanmasına benzediğini söylemiştir.⁴³⁰

Önceki asırlarda İbn Rüşd'ün felsefeye karşı daha müsamahakâr olunması gerektiğine dair söylediği sözlerin bir benzeri de son asırda Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö.1942) tarafından dillendirilmiştir. Elmalılı felsefe karşıtlığının ve korkusunun yersiz olduğunu, bu konuda daha özgüven içerisinde hareket edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Kur'ân'ı tercüme edip okuyan ve İslâm'a karşı onunla da silahlanan Avrupalılar'ın Müslüman olmamasına rağmen, onların felsefelerini okuyup anlayacak ve onlara karşı bununla silahlanacak olan Müslümanların da Avrupalı olmayacağını söyleyerek felsefe karşıtlığının gereksiz olduğuna işaret etmiştir.⁴³¹

Felsefe karşıtlığından, felsefeyle ilgilenenlerin çeşitli sıfatlarla tahkir edilmelerinden muzdarip olanlar arasında yer alan Rıza Tevfik (ö.1949) de benzer ifadelerle muhatap olmuş olacak ki mülhid, zındık gibi kelimelerin filozoflar için

⁴²⁸ Kaya, Mahmut, "Felsefe", *DİA*, XII, s. 316, ss. 311-319, İstanbul 1995.

⁴²⁹ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 522.

⁴³⁰ İbn Rüşd, *Faslü'l-Mekâl*, s. 29-30.

⁴³¹ Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, "Dibâce", *Metâlib ve Mezâhib* içerisinde, Eser Neşriyat, İstanbul 1978, s. 30.

kullanılmasının ancak cehâlete dayanabileceğini belirtmiştir. O, tarihte bu gibi olumsuz nitelermelerden hiçbir büyük adamın masun kalmadığına, ilhâdın çerçevesinin ne olduğu ulemâ tarafından dahi tam olarak belirlenememesine rağmen filozofların mülhid olarak vasıflandırıldığına işaret etmiştir.⁴³²

Oldukça geniş bir anlam çerçevesine sahip olan zındık, mülhid gibi kelimelerin bu şekilde özensizce kullanılması tarihte birçok kişinin canın yanmasına, toplumdan dışlanmasına sebep olmuştur. Durum böyle olmasına rağmen felsefeye olan ilgileri nedeniyle geçmişte çeşitli olumsuz nitelermelere muhatap olan Fârâbî (ö.339/950), İbn Sînâ (ö.428/1037) gibi filozofların bugün medeniyetinin yüz akları olarak gösteriliyor olması da oldukça çelişkili bir durum olarak gözükmemektedir.

1.4.2.4. Mutasavvıflar

İslâm'ın mistik yorumu ve bu yorumu pratiğe aktaran hayat tarzı olarak ifade edilen tasavvuf,⁴³³ hiç şüphesiz İslâm medeniyetinin fıkıh, tefsir, kelâm gibi hicrî II. ve III. asırlarda teşekkül eden en zengin ürünlerinden biridir. İslâm tarihine bakıldığında tasavvufun ilk olarak, Hz. Peygamber'in hayatını örnek alma, onun gibi olmaya çalışma, mala, mülke değer vermeyip daha çok ibadete önem verme şeklinde yoğun bir dinî hayat yaşama tarzında kendini gösterdiği görülmektedir.⁴³⁴ Asr-ı saadet döneminde Osman b. Maz'ûn (ö.2/623-24), Muâz b. Cebel (ö.17/638), Bilâl-i Habeşî (ö.20/641), Ebû Zer el-Gıfârî (ö.32/653), Ebû'd-Derdâ (ö.32/652 [?]), Mikdâd b. Amr (ö.33/653), Selmân-ı Fârisî (ö.36/656 [?]), Huzeyfe b. Yemân (ö.36/656), Ammâr b. Yâsir (ö.37/657), Habbâb b. Eret (ö.37/657-58), Suheyb b. Sinân (ö.38/659), Abdullah b. Amr b. Âs (ö.65/684-85), Abdullah b. Ömer (ö.73/692), Enes b. Mâlik (ö.93/711-12) gibi ibadet ve zühd hayatıyla öne çıkan sahâbîler tasavvuf zincirinin ilk halkaları kabul edilir.⁴³⁵

İslâm fetihleriyle beraber refahın ve zenginliğin artması, hem yöneticelerin hem de halkın ilgisini çekmiş ve bu durum yavaş yavaş lüks bir hayat tarzı benimsemelerine

⁴³² Tefvik, "Ateizm, Zındık, Zendaka, Mülhid, İlhad", s. 159.

⁴³³ Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s. 51.

⁴³⁴ Türer, Osman, *Tasavvuf Tarihi*, Ataç Yay., İstanbul 2013, s. 30.

⁴³⁵ Öngören, Reşat, "Tasavvuf", *DİA*, XL, s. 121, ss. 119-126, Ankara 2011.

vesile olmuştur. İnsanların, özellikle de yöneticilerin lüks ve eğlence içerisinde yaşamaya başlaması toplum nazarında tepkiyle karşılanmış ve bazı insanlar kendini lüksten, sefahatten koruma amacıyla uzlete çekilmiştir. Bu nedenle ilk dönem tasavvufi anlayışın şekillenmesinde, siyasilerin yanlış yönetim anlayışıyla beraber dünyevileşmeye olan meylin artmasının da etkili olduğu söylenebilir. Zühd hareketi olarak isimlendirilen bu tepkisellik Mâlik b. Dînâr (ö.131/748), İbrâhim b. Edhem (ö.161/778), Dâvûd et-Tâî (ö.165/781), Râbia el-Adeviyye (ö.185/801), Fudayl b. İyâz (ö.187/803), Şakîk-ı Belhî (ö.194/810), Ma'rûf-i Kerhî (ö.200/815-16) gibi zâhidlerin kendi köşelerine çekilmeleriyle daha yoğun bir dinî yaşantı biçimine dönüşmüştür.⁴³⁶ Zamanla bu zahidler ve onlar gibi düşünenler fethedilen yerlerde yaşayan insanlarla olan etkileşimlerinin de vesilesiyle kendi mistik nazariyelerini oluşturmaya başlamıştır. Şakîk-i Belhî (ö.194/810), Bâyezîd-i Bistâmî (ö.234/848), Zünnûn-i Mısırî (ö.245/859), Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909) gibi şahıslar da bu akımın öncü isimleri olmuştur. Yaklaşık hicrî III. yüzyılda daha çok mevâlînin siyasi erke ve oluşturdukları düzene karşı “mistik bir protesto hareketi” olarak kendini gösteren tasavvuf, daha ilk temsilcileriyle birlikte ulemâ ve umerâ tarafından dışlanmış, temsilcileri de zındıklık ve mülhidlikle itham edilmiştir.⁴³⁷

Tasavvufun ortaya çıkmasında fukahânın din algısına karşı gösterilen tepkinin de etkisi olduğu ifade edilmiştir. Dinin çerçevesinin sadece fikhın dediklerinden ibaret olduğu düşüncesi, ibadetlerin içselleştirilmeden sadece görünürdeki uygulamalarına önem verilmesi sûfilerin tepkisine, neticede sûfilerle fukahâ arasında bir çatışma ortamının oluşmasına sebep olmuştur. Sûfiler, fukahânın yaklaşımından farklı olarak dinî hükümlerin zâhirî hükümleri yanında derunî ve hikemî hükümlerini de gündeme taşımış kelâm, fıkıh ve hadis gibi ilimlerle iştigal edenleri zahir ulemâsı olarak nitelemiştir. Sûfiler fukahâyı ruhaniyetten yoksunlukla, fukahâ da sûfileri dinde yeni şeyler icat etmekle itham etmiş ve keşfe, ilhama, ilm-i ledünne, bâtinî fıkha vurgu yapan sûfilerden pek çoğunu zındık, kâfir ve mülhid olmakla suçlamış hatta bazı sûfilerin idam fermanlarını gönül rahatlığıyla onaylamışlardır.⁴³⁸

⁴³⁶ Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s. 51-53; Öngören, “Tasavvuf”, *DİA*, XL, s. 121.

⁴³⁷ Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s. 51-53;

⁴³⁸ Özköse, Kadir, “Selçuklu Toplumunda Tasavvufi Hayatın Sosyokültürel, Siyasal Ve Dinî Sahaya Tesiri”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/1, s. 13, ss. 11-42, Tokat 2014.

Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (ö.1977), ulemânın mutasavvıfları zındıklıkla ve küfürle itham etmesinin arka planında, tasavvufun felsefeyle olan etkileşiminin olduğuna işaret etmektedir.⁴³⁹ Tasavvufa karşı mesafeli tavrı nedeniyle Zehebî'nin bu sözleri ilk planda ikna edici görünmese de mutasavvıf, aynı zamanda felsefeci Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin (ö.414/1023) “Tasavvuf ile felsefe birbirinin komşusudur, birbirini ziyaret ederler.” sözü bu etkileşimin varlığını teyit eder niteliktedir.⁴⁴⁰ Dolayısıyla tasavvufun felsefeyle olan etkileşiminin arttığı dönemlerde bu ithamların da arttığını söylemek mümkündür.

Mutasavvıflara yönelik tenkitler, ithamlar çoğu zaman sûfî olmayanlardan gelmişse de kimi zaman tasavvufu benimseyen sûfilerden de gelebilmiştir. Örneğin Ebû Nasr es-Serrâc (ö.378/988) *el-Luma' fi't-Tasavvuf* adlı eserinde “Galatât-ı Sûfiyye” başlığı altında sûfilerin hatalarını tek tek ele almış ve tenkitlerini açık seçik bir şekilde dile getirmiştir. Yine bazı mutasavvıflar eleştirdiği, sözlerinin ve davranışlarının yanlış olduğunu düşündüğü tasavvuf müntesipleri için “zahit geçinenler, sûfilik taslayanlar, sapık dervişler, mülhid mutasavvıflar” gibi nitelemede bulunmuştur.⁴⁴¹

Yine Gazzâlî de tasavvufu benimsemiş biri olmasına rağmen felsefî sûfilîği eleştirmiş, cezbenin sarhoşluğuna dalanları kınamıştır. Hatta “bize şöyle dendi”, “biz de şöyle dedik”, “bizim söylediklerimiz Hakk'ın nurunu görmek suretiyle kalbe doğan manalardır”, “ilim bu tür hakikatlere ulaşamaz” gibi ifadelerden avâmın çok çabuk etkilenmesi nedeniyle, bu sözleri söyleyenlerin topluma aşırı derecede zarar verdiğini belirtmiştir. Bu zararın gerçekten çok büyük olduğunu düşünmüş olacak ki “dini açıdan bu tür sözleri tefaffuz eden birinin öldürülmesi, on kişinin yaşamasına vesile olmaktan daha hayırlıdır” diyebilmiştir.⁴⁴²

Selefî söylemin en meşhur temsilci olarak gösterilen İbn Teymiyye de kelâm ve felsefeyi tenkit ettiği gibi kendisine göre yanlış olduğunu düşündüğü tasavvufun bazı tespit ve yorumlarını da tenkit etmiş, bu kişiler için ağır ithamlarda bulunmuştur. Fakat

⁴³⁹ Zehebî, *Tefsîru İbn Arabî*, s. 6.

⁴⁴⁰ Tevhîdî, Ebû Hayyân Ali b. Muhammed, *el-Basâir ve'z-Zehâir*, Dâru Sâdr, Beyrut 1419, VI, 194.

⁴⁴¹ Kara, Mustafa, “Tasavvufî Hayat ve Düşünceyi Tenkit (İsmail Hakkı Bursevi Örneği)”, *Bursa'da Düinden Bugüne Tasavvuf Kültürü*, II, 195-196, ss. 195-203, Bursa 2003.

⁴⁴² Gazzâlî, Ebû Hâmid Hüccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1982, I, 36; Fazlurrahman, *İslâm*, s. 212.

buradan yola çıkarak İbn Teymiyye'nin külliyyen bir tasavvuf düşmanı olduğu düşünülmemelidir. O daha çok İbnü'l-Arabî'nin kemâle ulaştırdığı vahdet-i vücuda ve bu minvalde dillendirilmiş olan fikriyâta karşı çıkmıştır. Hallâc ve düşüncesi üzerinde oldukça fazla durmuş, Hallâc'ın (ö.309/922) ehl-i ilim nezdinde sâlih bir şeyh değil zındık olduğunu, fenâ haline ulaşmasının söz konusu olamayacağını ifade etmiştir.⁴⁴³ Hatta daha da öteye giderek Hallâc'ın öldürülmesinin çok yerinde olduğunu, buna karşı çıkıp da “Hallâc haksız yere öldürüldü” diyenlerin de “münafık bir mülhid veya sapkın bir câhil” olarak nitelendirileceğini ifade etmiştir.⁴⁴⁴ Buna karşın Sehl et-Tüsterî (ö.283/896), Cüneyd'i Bağdâdî (ö.297/909), Ebû Tâlib el-Mekkî (ö.386/996), Abdulkâdir el-Geylânî (ö.561/1165-66), Ebû Hafs es-Sühreverdi (ö.632/1234) gibi mutasavvıfların eserlerine karşı duyduğu hayranlık ve takdir hislerini ızhâr etmiştir. Hatta İbn Teymiyye'nin bizzat kendisinin de gençlik yıllarında Abdulkâdir-i Geylânî'ye müntesip bir sûfî olduğu ifade edilmiştir.⁴⁴⁵

İzzeddîn b. Abdisselâm (ö.660/1262), İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350) gibi âlimlere göre, İbnü'l-Arabî ve onunla aynı paralelde olanlar İslâm'dan sapmışlardır. Onlara göre İbnü'l-Arabî gibiler aslında İslâm düşmanı değişik din, mezhep ve felsefe mensuplarıdır. Gerçek inanç ve düşüncelerini dillendiremeyeceklerini fark ettiklerinden dolayı, tasavvuf kisvesine bürünerek sinsice İslâm'ı yıkmak istemişlerdir. Zebîdî (ö.1205/1791) ve diğer bazı âlimler ise tasavvufçuların tümünü Ehl-i Sünnet içerisinde zikretmiştir.⁴⁴⁶

Mutasavvıfları Mu'tezile, Şîa ve diğer mezhepler gibi ötekileştirmek yerine Ehl-i Sünnet içerisine dâhil etme çabası erken dönemlerden itibaren kendini farkettilen bir durumdur. Bu husustaki girişimlerin ilkinde, hatta en önemlisine Kelâbâzî'nin (ö.380/990) *et-Taarruf* adlı eserinde rastlandığı söylenebilir. Kelâbâzî eserinde tasavvufun saflığının kaybolduğuna işaret etmiş, ardından da kitabını yazma

⁴⁴³ Kara, Mustafa, “İbn Teymiyye'nin İlk Sûfilere ve Tasavvuf Klasiklerine Bakışı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, s. 63-66, ss. 63-68, Bursa 1986.

⁴⁴⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XXXV, 108.

⁴⁴⁵ Makdisi, George, “Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, çev. Ramazan Özmen, 8/18, s. 304, ss. 297-310, Ankara 2006.

⁴⁴⁶ Yıldırım, Arif, “Kelâmcılar Nazarında Tasavvuf”, *EKEV Akademi Dergisi*, 1/3, s. 73-74, ss. 59-75, Erzurum 1998.

gerekçesinin gerçek tasavvufun ne olduğunu ortaya koymak olduğunu belirtmiştir. Kitabında, mutasavvıfların ru'yetullahı, kulların fiillerini Allah'ın yarattığı fikrini benimsediklerini, Kur'an'ın mahlûk olduğu yönündeki görüşlere karşı çıktıklarını söyleyerek, onların Eş'arîlikle olan bağlarını ortaya koymaya çalışmıştır.⁴⁴⁷

İbnü'l-Arabî (ö.638/1240) ve Kur'an'ı onun gibi te'vil edenler hakkında Ahmed Hamdi Akseki (ö.1951), Babanzâde Ahmed Naim'e (ö.1934) bir mektup yazmış, Babanzâde de bu mektuba cevaben yazdığı mektupta, bu gibi konularda peşin hükümlü olunmaması gerektiğine, fakat bu gibi yorumları halk ile paylaşmanın da doğru olmadığına işaret etmiştir. Ayrıca bu sözlerin zahiren zındıklık olarak ifade edilmesinin normal olduğunu ama bâtınen bu söz sahiplerinin bu şekilde değerlendirilemeyeceğini ifade etmiştir. Akseki, yazdığı mektupta tereddütlerini ve Babanzâde'den konu hakkındaki fikir talebini şu şekilde dile getirmiştir:

...

Futuhât-ı Mekkiyye'den yukarıya yazmış olduğum ibare, Şeyh-i Ekber'e ait olmak üzere yazılmıştır. Şeyh-i Ekber'in bu ve buna mûmâsil birçok tefsir ve tevilleri, Nebiyy-i Masûm'dan tevâtüren bize vâsıl olan hususa mugayir gibi görülen fikirleri olduğu mâlûm-ı fazîlâneleridir. “العبد رب و الرب عبد / فيا ليتة من المكلف؟” (Kul rabdir, Rab de kul / Ah bir bilebilsem, acep bu durumda mükellef olan kimdir?) beyti de bu cümledendir. Bendeniz, zâhir-i nassa muhalif olan bu fikirleri, Nebiyy-i Masûm'dan başka her kimden sudûr ederse etsin, âdetâ dalâlât-ı batınıyyeden gibi telakki ediyorum. Batınıyye kokusu görüyorum. Filhakika bunlar te'vil de edilebilirler. Fakat gayr-ı masûmdan sudûr eden bu gibi aykırı fikirleri te'vile mecbur muyuz?

...

Babanzâde Ahmed Naim de Akseki'yi cevap olarak şu mektubu kaleme almıştır:

...

Bu yazınız, bilfarz Şeyh-i Ekber ve emsali zamanında söylenmiş olsaydı, yine sizi ziyade beğenecek [olanlar], onlar olurdu. Fakat gerek Şeyh-i Ekber ve gerek kendisinden evvel gelen ekâbir-i sûfiyyenin sözlerinde, Gazzâlî'nin şatah nâmı verdiği bu gibi sözler büsbütün bâtula müstenid değildir. Haydi leh ve aleyhinde çok sözler söylenmiş olan Şeyh-i Ekber'i bertaraf edelim, Bâyezid-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdadî gibi ehl-i dalâlden addedilmeyen ve erbâb-ı hidayet'in pişüvâlarından sayılan zevâtın da sizin ve bizim gibilerin hazmedemeyeceğimiz, erbabinca mevsûk sözleri de vardır. Bu gibi sözler, Şeyh-i Ekber'in açığa vurduğu vahdet-i vücud akîdesine ve bu akîdenin keşfen ve zevkan bizzarure olmasına dayanıyor. Bu gibi sözler zâhir-i şeriatı yıkmak için olsaydı, hakikaten dalâlât-ı batınıyyeden olurdu. Fakat zâhir-i şeriat muhafaza edilmek ve Kur'an-ı Kerim'in delâlet-i evveliyyesi herkesin anladığı gibi mahfuz kalmak şartıyla, bir de nazm-ı Kur'an'ın delâlet edebileceği kendi zevklerine muvafık cihetlere de işaret etmek isterler.

...

⁴⁴⁷ Öztürk, Mustafa, “Klasik Sünnî Tefsir Literatürü Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, *Marife, (Ehl-i Sünnet)*, 5/ 3, s. 93-94, ss. 91-113, Konya 2005.

İşte suâlinize karşı, hacâleten imlâ edebildiğim bir sürü sözler bunlardır. Şeyh-i Ekber hazretlerinin nazarında makamı pek büyüktür. Mevzû-ı bahs âyet-i kerimde ehl-i cem'in hâline işaret sezip beyan etmek istemiştir. Bu gibi sözleri[n], sizin ve bizim halka ta'mim maksadıyla yazdığımız yazılarda neşredilmesini hiçbir zaman tensib edenlerden değilim. Bunlar bir sınıf-ı mahsus için kıymetli olabilirlerse de umûmu, korktuğunuz gibi, dalâlate, zendakaya sevk edebilir. Binaenaleyh sizin fikrinizi tasvîb etmekle beraber, Şeyh-i Ekber hazretleri hakkındaki hüsn-i zannımın da zerresini feda etmem. Bâki âfiyette dâim olunuz efendim. [2]3 Temmuz 1934 [Pazartesi]⁴⁴⁸

Babanzâde Ahmed Naim gibi kendisine İbnü'l-Arabî hakkında soru yöneltildiği anlaşılan Kemâlpaşazâde (ö.940/1534), peygamberler arası efdaliyyet meselesinde Hz. İsâ'nın Hz. Muhammed'den (a.s.) daha üsün olduğunu söyleyen Molla Kâbız (ö.934/1527) hakkında, söylediklerinin zındıklık, dinsizlik olduğu gerekçesiyle idam hükmü vermekte bir sakınca görmemiş; fakat söz konusu İbnü'l-Arabî ve te'villeri olduğu zaman onu ve te'villerini tolere etmiş hatta şu sözlerle övmüştür:

Kim onu reddederse hata etmiş, kim de reddinde ısrar ederse sapıklığa düşmüş olur. Devlet başkanının, iddia sahiplerini terbiye etmesi ve bu düşünceden caydırması gerekir... İbn Arabî'nin birçok telifatı vardır... Bu eserlerdeki meselelerden bir kısmı lafız ve mana bakımından malum olduğu gibi ilahî emre ve Peygamber'in şeriatına uygundur. Bir kısmının manasını anlamak ise zahir ehli için üstü kapalı olmakla beraber, bâtın ehli için apaçıktır. Bu durumda kastedilen manayı kavramayan kimseye susmak gerekir.⁴⁴⁹

Kemâlpaşazâde ve Babanzâde'nin, İbnü'l-Arabî'yi te'villeri nedeniyle her şartta müdafa etmelerine rağmen Ahmed Hamdi Akseki'nin bu te'villeri zâhir-i nassa muhâlif olarak görmesi ve bu nedenle dalâleti batıniyye olarak nitelendirmesi Akseki'nin dini muhafaza refleksiyle hareket ettiğini göstermektedir. Aynı hassasiyetle olsa gerek bu tarz te'villeri dalâleti batıniyye olarak nitelendirenlerin arasında İbnü'l-Arabî'nin olması da oldukça dikkat çekicidir. O, şeriatın hükümlerinin anlaşılmasında zâhir-bâtın ayrımı ile ilgili değerlendirmesinde zâhiri terk ederek sadece bâtına yönelenleri şu şekilde dalâletle itham etmiştir:

Allah Teâlâ hitabında zâhiri-bâtından, bâtını-zâhirden ayırmamıştır. İnsanların çoğu şer'î hükümlerin bâtınını terk ederek zâhirine yönelmiştir. Az sayıda insan ise zâhiri-bâtını birbirinden ayırmamıştır. İşte bunlar tam olarak Allah yolunun adamıdır...

⁴⁴⁸ Cündioğlu, Dücan, "İbn Arabî'nin Yorumu, Aksekili'nin Suâli, Babanzâde'nin Cevabı", *Dergâh Dergisi*, VIII/94, s. 20, Aralık 1997. Söz konusu mektuplara ayrıca şu linkten de ulaşılabilir: <http://ducanecundioglusimurggrubu.blogspot.com/2013/01/asiri-yorumun-yorumu.html> (erişim: 10.08.2018)

⁴⁴⁹ Baz, *Kadıızâdeliler Sivâsiler Tartışması*, s. 155.

Bâtıniyye olarak isimlendirilen hem sapmış hem de insanları saptırmış olan üçüncü bir grup daha vardır ki bunlar da sadece şer'î hükümlerin bâtınını esas almıştır.⁴⁵⁰

Sûfilerin, özellikle zâhir-bâtın ayrımı üzerine inşa ettikleri işârî tefsir yöntemi için Kur'ân'dan dayanak bulma konusunda pek de başarılı olamadıkları söylenebilir. Zira atıfta bulundukları ayetler incelendiğinde neredeyse çoğunun bağlamlarından kopartılarak ve sofistike bir şekilde yorumlanarak izah edildiği görülmektedir. Örneğin Süleyman Ateş'in ayetlerin zâhiri ve bâtını olduğu düşüncesini teyit amaçlı Kur'ân'dan delil olarak gösterdiği ayetler ve yaptığı izahlar bu tezi destekler niteliktedir.⁴⁵¹ Sûfilerin, Kur'ân'da zâhir-bâtın ayrımına temel olabilecek nitelikte açık bir nass bulamamalarından olsa gerek, bu konuda en çok işaret edilen delil, hadis olarak zikredilen ve içerik itibarıyla Kur'ân'ın zahir anlamının yanında bir de bâtın anlamının olduğuna işaret eden rivayetlerdir.⁴⁵²

Abdullah b. Mesud'un Hz. Peygamber'den naklettiği ifade edilen rivayetlerin biri şu şekildedir: “*Kur'ân yedi harf üzerine indirilmiştir. Onun her ayetinin bir zâhiri, bir de bâtını vardır.*”⁴⁵³ Diğer bir rivâyet ise şu şekildedir: “*Kur'ân yedi harf üzerine indirilmiştir. Onun her ayetinin bir zâhiri, bir de bâtını vardır. Ve her haddin bir matla'ı vardır.*”⁴⁵⁴ Söz konusu rivayetler bazı farklılıklarla değişik hadis kaynaklarında, Şîî hadis ve tefsir kaynaklarında da yer almakta fakat “*Kütüb-i Tis'a*” içerisinde yer almamaktadır. Bu rivayetler hem sübut hem de delâlet açısından ciddi problemler arz etmektedir. Bazı kaynaklarda Hz. Peygamber'e, bazı kaynaklarda Hz. Ali'ye, bazı kaynaklarda sahabeden veya tabiûndan birine isnat edilmektedir.⁴⁵⁵ Fakat söz konusu

⁴⁵⁰ İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhyiddîn Muhammed b. Alî et-Tâî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1999, I, 504.

⁴⁵¹ Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1998, s. 27-28.

⁴⁵² Öztürk, Mustafa, “Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufî Aşırı Yorum”, *İslâmiyât*, [Tasavvuf özel sayısı], 2/3, s. 102, ss. 101-120, Ankara 1999.

⁴⁵³ İbn Hibbân, *Sahîhu İbni Hibbân*, I, 276; Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, Mektebetü İbni Teymiyye, Kâhire ts., X, 105.

⁴⁵⁴ Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Ezdî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1994, VIII, 109. Söz konusu rivâyetleri âlimlerin nasıl anladığı ile ilgili olarak bkz. Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İbni Kesîr, Beyrut 1996, II, 1219-1220.

⁴⁵⁵ Öztürk, “Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufî Aşırı Yorum”, s. 107.

rivâyetlerin ifade ettiği anlamdan hareketle bazı mutasavvıflar başta olmak üzere birçok kişi, Kur'ân'ın gerçek anlamının, kendisinin ifade ettiği yorumlar olduğuna işaret etmiş, doğal olarak da bu yorumlar ve yorumları yapanlar ulemânın tepkisiyle karşılaşmıştır.

Örneğin Sülemî (ö.412/1021), sûfîlerin ayetlerle ilgili yorumlarını derlediği ve “*Hakâiku't-Tefsir / Tefsirin Hakikatleri*” adını verdiği eseri ile şimşekleri üzerine çekmiş ve birçok ithama muhatap olmuştur. Sülemî'nin tefsirini tefsir olarak değil sapkınlık olarak gören Vâhidi (ö.468/1076) onu ve tefsirini şu sözlerle itham etmiştir: “Ebû Abdurrahmân es-Sülemî *Hakâiku't-Tefsir* adında bir kitap yazmış. Eğer ki o bunun tefsir olduğuna inanıyorsa kesinlikle küfre girmiştir.”⁴⁵⁶ Yine Kâşânî gibi mutasavvıfların felsefî-tasavvufî yorumları, aşırı Şîî fırkalardan İsmâiliyye ve Karmatiyye'nin bâtınî te'villeri de birçok âlim tarafından küfür, Kur'ân'ı tahrif ve Allah adına yalan söylemek olarak nitelendirilmiştir.⁴⁵⁷

Sünnî ulemânın bir kısmı ayetleri zâhiri üzere tefsir etmenin şart olduğunu, Bâtınîlerin yaptığı gibi ayetlere zâhiri dışında anlam vermenin insanı ilhâda götüreceğini belirtmiştir. Teftâzânî (ö.792/1390), *Âkâidü'n-Nesefî*'ye yazdığı şerhte ayetleri bu şekilde yorumlayanların mülhidler olduğunu, bunların yaptıklarının düpedüz şeriatı inkâr etmek anlamına geldiğini belirtmiş fakat bâtınî manaya da kapıyı tamamen kapatmamıştır. Muhakkik âlimlerden bazılarının, nassın zâhirine göre anlam verildikten sonra, sadece sülûk erbâbının keşfedebileceği bazı gizli anlamların da olabileceğini, bu iki anlamı birleştirmenin mümkün olduğunu söylediklerini aktarmış, bunu da iman ve ilmin zirvesi olarak gördüğünü ifade etmiştir.⁴⁵⁸

Kurtubî (ö.671/1273), Kehf sûresinin 82. ayetini tefsir ederken hocası Ebü'l-Abbâs'ın Bâtıniyye ile ilgili değerlendirmelerine yer verir. Ebü'l-Abbâs Bâtıniyye içerisinde yer alan bazı zındıkların söz konusu ayette yer alan Hızır'ın (a.s.) fiillerine ve “Müftüler fetva verseler bile sen yine de kalbine danış.” sözüne istinaden velilere ve havâsa, özel bir şeriatın uygulanması gerektiğini, genel şer'î hükümlerin ise peygamberlerin ve avâmın tâbî olacağı kurallar olduğunu söylediklerini belirtir. O, bu

⁴⁵⁶ Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabî, Beyrut 1957, II, 170-171; Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 1218.

⁴⁵⁷ Öztürk, Mustafa, *Tefsirin Halleri*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2013, s.12.

⁴⁵⁸ Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer el-Herevî, *Şerhu'l-Akîdeti'n-Nesefiyye*, Dâru'l-Hüdâ, Aynü'l-Melîle 2000, s.127.

tarz sözlerin zındıklık ve küfür olduğunu belirttikten sonra bu sözü söyleyen kişinin tövbeye dahi çağrılmadan öldürülmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁴⁵⁹

Zındıklığı sapkınlık olarak ifade eden Âlûsî (ö.1270/1854) de kendilerini sûfi olarak gösteren bazı kimselerin vahdet-i vücud düşüncesinden hareketle bazı haramları kendilerine helal saymalarının ve böylece şeriatın hükümlerini geçersiz kılmış olmalarının zındıklık olduğunu, havada uça da Allah'ın emrinden bir emri yok sayan kişinin zındık olarak nitelendirilmesi gerektiğini söylemiştir.⁴⁶⁰

Makamlardan, hallerden, ayetlerin bâtinî anlamlarından bahseden, tasavvufa has çeşitli uygulamaların ve fikirlerin hayatlarının bir parçası haline geldiği görülen birçok sûfi ilk dönemlerden itibaren Kur'ân'ı tahrifle, İslâm'a zarar vermekle, insanları saptırmakla suçlanmıştır. Öyle ki bu kişiler kimi zaman zındıklıkla, kimi zaman küfürle itham edilmiş; ceza olarak da bazen sürgüne gönderilmiş, bazen de idam edilmiştir. Bu ithamlar ve cezalar çoğu zaman dinî gerekçelere dayandırılrsa da kimi zaman da devlete isyan veya yönetim için tehdit olma bu ithamların ve cezaların sebebi olarak görülmektedir. Zünnûn-u Mısırî (ö.245/859), Hallâc-ı Mansûr (ö.309/922), Abdullah b. Meserre (ö.319/931), Aynülkudât el-Hemedânî (ö.525/1131), Şihabuddin Sühreverdî (ö.632/1234), Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö.638/1240), Sadreddin Konevî (ö.673/1274), Afîfüddîn Tilimsânî (ö.690/1291), İbn Seb'în (ö.669/1270), İbnü'l-Fârız (ö.632/1235), Şeyh Bedreddin Mahmud (ö.823/1420), Pîr Aliyy-i Aksarâyî (ö.935/1528), Hüsâmeddîn-i Ankaravî (ö.965/1557), Oğlan Şeyh İsmail-i Ma'sukî (ö.945/1538), Lebenî Beşîr Ağa (ö.1071/1661), Gazanfer Dede (ö.974/1566), Şeyh İbrâhim Gülşenî (ö.940/1534), Şeyh Muhyiddîn Karamânî (ö.957/1550) gibi birçok sûfinin adı, farklı dönemlerde, farklı gerekçelerle zındıklıkla ve mülhidlikle yan yana zikredilmiş ve birçoğu idamla cezalandırılmıştır.⁴⁶¹

Her ne kadar tasavvufun daha çok bir tepkisellik hareketi olarak ortaya çıktığına işaret edilse de İslâm'ın hayata yansıtılmasını emreden naslardan neşet ettiği bir

⁴⁵⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmu'l-Kur'ân*, VII, 39.

⁴⁶⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, IV, 8.

⁴⁶¹ Zındıklık, ilhâd nitelermelerine muhatap olan bazı sûfiler ve görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Bowering, Gerhard, "Zulme Uğrayan ve İlâhdla Suçlanan İlk Sûfiler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Abdurrezzak Tek, 12/2, ss. 361-84, Bursa 2003; Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s. 216, 319, 321, 324, 357, 359, 367, 372.

realitedir. Ancak zamanla siyaset, fıkıh, felsefe ve ulemâ arasında ortaya çıkan tartışmalarla şekillenen ve kurumlaşan tasavvuf, bir yandan zındıklıkla itham edilmiş, bir yandan da bu ithamın öznesi olmuştur.

1.4.2.5. Şairler

İslâm öncesi cahiliye dönemi Arapları için şiir, kimi zaman hayatın aynası, kimi zaman da propaganda aracı olmuştur. Şiirin Arap toplumu için vazgeçilemez olduğunu ifade etmek amacıyla Hz. Peygamber'e isnat edilerek nakledilen “*Deve, yavrusuna olan düşkünlüğünü terk etmedikçe Araplar da şiiri terk etmeyecektir.*”⁴⁶² sözü -her ne kadar Hz. Peygamber'e ait olmasa da- Arapların şiire verdikleri önemin hangi boyutta olduğunu yansıtır niteliktedir.

İslâm öncesi Arap toplumunda şiir, mübalağada sınır tanımayacak ölçüde düşmanları hicvetme, kendinden olanları ise övme için de kullanılmıştır. Hatta bu alan, dönem Arapları için şiirin kullanıldığı en yaygın alan olmuştur. Dolayısıyla bu durum şiirin güçlü bir saldırı ve savunma aracı olarak kullanıldığını göstermektedir. Öyle ki Hz. Peygamber, peygamberliğini tebliğ etmeye başladığı andan itibaren Araplar aynı refleksle hareket etmiş ve ona karşı şairleriyle, şiirleriyle hiçbir sınır tanımadan saldırmışlardır.⁴⁶³

Şeytanı ve cinleri şiirin kaynağı olarak gören Mekkeli müşrikler, Hz. Peygamber'in cinlendiğini, kendisine şeytanların musallat olduğunu, şair olduğunu söyleyerek vahyi şâibeli hale getirmeye çalışmışlardır. Fakat nâzil olan âyetler onların bu iddialarını reddetmiş ve Hz. Muhammed'in (s.a.s.) söylediklerinin şiir olmadığını, aktarmış olduğu vahyin kendisine cinler tarafından fısıldanmadığını, bilakis Allah'ın vahyi olduğunu ortaya koymuştur.⁴⁶⁴ Şeytanların kimlere musallat olacağını, şairlerin hangi vasıflara sahip olduğunu izah eden şu âyetler onların bu iddialarına reddiye

⁴⁶² Kayrevânî, Ebû Alî Hasen b. Reşîk el-Ezdî, *el-'Umde fî Mehâsini's-Şi'ri ve Âdâbihî*, Dâru'l-Cil, Beyrut 1981, I, 30. Sübkî söz konusu ifadenin bu haliyle hadis olmadığını ifade etmektedir. Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ*, Hicr, Kâhire 1413, VI, 339.

⁴⁶³ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, II, 316.

⁴⁶⁴ 21/Enbiyâ 5; 37/Sâffât 36; 52/Tûr 30; 44/Duhân14; 69 /Hâkka 41. Cahiliye dönemi şiir, şair, cin ilişkisine dair bir değerlendirme için bkz. Aldemir, Halil, *Nebevî Mücadele Bağlamında Kalem Suresi Tefsiri*, Kitâbî Yay., İstanbul 2013, s. 49-50.

niteliğindedir: “[Ey Peygamber! De ki o müşriklere]: Ben size şeytanların/cinlerin asıl kimlere indiğini, kimlerle irtibat kurduğunu bildireyim mi? Şeytanlar nerede [Allah hakkında asılsız şeyler söyleyen] bir iftiracı, nerede bir günahkâr varsa işte onlara [kâhinlere ve şairlere] inerler. Çünkü onlar hep şeytanlara kulak verirler. Onların çoğu zaten yalancılardır. Şeytanlara kulak veren bu şairlere de azgınlar uyarlar. Görmez misin, o şairler her konuya dalarlar, her telden çalarlar. [Bugün övdüklerini yarın yererler, bugün doğru dedikleri şeye yarın yanlış derler]. Ayrıca onlar, yapmadıkları şeyleri söyler, [abartarak anlatmayı severler].”⁴⁶⁵

Her ne kadar İmam Gazzâlî (ö.505/1111) zikredilen ayetlerden hareketle şiirin ve şairin Kur’ân’da zemmedildiğine dikkat çekse de⁴⁶⁶ hem kendisi, hem müfessirler bu ayetlerin mutlak anlamda şiiri ve şairi zemmetmediğini ifade eder. Onlara göre ayette zikredilen şairler, Hz. Peygamber’e ve ashabına hakaret eden, onları hicveden, şiirlerini İslâm’a saldırı aracı olarak kullanan azgın müşriklerdir. Hatta Mukâtîl, ayette zikredilen şairlerin kimler olduğunu isimleriyle zikretmiştir. Dolayısıyla bu ayetlere istinaden İslâm’ın şiiri ve şairi külliyyen yerdığı sonucuna ulaşmak mümkün değildir.⁴⁶⁷ Bununla birlikte söz konusu ayetler nazil olduğunda Müslümanlardan şiirle iştigal eden Hassan b. Sâbit, Abdullah b. Revâha ve Ka’b b. Mâlik Hz. Peygamber’e ağlayarak gelerek “Allah bu ayetleri indirdiğinde bizim şair olduğumuzu biliyordu.” diyerek üzüntülerini dile getirmişler. Fakat Hz. Peygamber onlara söz konusu ayetlerden sonra gelen 227. “İman edip de salih amel işleyenler hariç...” ayetini okumuş ve bu ayette kastedilenlerin kendileri olduğunu haber vererek bir anlamda her şairin ve her şiirin değil, İslâm’a ve Müslümanlara zararı olanların kınandığını ve yaptıklarının kötü olduğunu ifade etmiştir.⁴⁶⁸

Bu ayetlerin yanı sıra Hz. Peygamber’e isnat edilen “Yemin olsun ki sizden birinizin karnının, kendisini helak edecek irinle dolması, şiirle dolmasından daha hayırlıdır.”⁴⁶⁹ hadisi, Müslümanların bir kısmı tarafından mutlak olarak şiire karşı

⁴⁶⁵ 26/Şuarâ 221-226.

⁴⁶⁶ Gazzâlî, *İhyâu ‘Ulûmi’ d-Dîn*, I, 35.

⁴⁶⁷ Mukâtîl b. Süleymân, *et-Tefsîrû l-Kebîr*, III, 282; Vâhidî, *el-Vasît fî Tefsîri l-Kur’âni l-Mecîd*, III, 365.

⁴⁶⁸ Taberî, *Câmi ‘u l-Beyân*, XIX, 420; İbn Kesîr, *Tefsîru l-Kur’âni l-Azîm*, VI, 175.

⁴⁶⁹ Buhârî, “Edeb”, 92; Müslim, “Şi‘ir”, 1.

çıkılması gerektiği şeklinde anlaşılmış, bu durum da bazı şairlerin zındıklıkla itham edilmesine zemin hazırlamıştır.⁴⁷⁰ Oysa Hz. Aişe, Ebû Hüreyre'den nakledilen bu rivayete itiraz etmiş ve Ebû Hüreyre'nin bu hadisi eksik naklettiğini belirtmiştir. Ona göre hadisin metni: “*Yemin olsun ki sizden birinizin karnının, irin ve kanla dolması, kendisiyle hicvedildiğim bir şiirle dolmasından daha hayırlıdır.*”⁴⁷¹ şeklindedir.

Netice olarak ne Kur'ân'dan ne de hadislerden mutlak olarak İslâm'ın şiiri ve şairi kınadığı veya yasakladığı sonucu çıkmamaktadır. Hatta Hz. Peygamber'in, müşrik şairlerin saldırılarına cevap verilmesi amacıyla Hasan b. Sabit, Abdullah b. Revâha ve Ka'b b. Mâlik'i görevlendirmesi karşı çıkılan şiirlerin sadece İslâm'ın tasvip etmeyeceği içeriğe sahip şiirler olduğunu göstermektedir.⁴⁷²

Hz. Peygamber döneminde zemmedilen şiir ve şair; İslâm'ı, Hz. Peygamber'i ve Müslümanları hicveden müşrik şairler ve onların şiirleriyken, Emevî ve Abbâsi dönemlerinden itibaren Müslüman olmasına rağmen söyledikleri şiirler İslâm'ın temel inançlarına, ahlâkî değerlere aykırı olduğu düşünülen şiirler ve bu şiirlerin şairleri olmuştur. Müslüman olmasına rağmen şiirlerinde içkiye, müstehcenliğe, dinî değerleri hafife alan ifadeler yer veren şairler bu dönemde, yöneticinin din algısına göre kimi zaman el üstünde tutulmuş, kimi zaman de zındıklıkla, ilhâdla itham edilerek cezalandırılmıştır.

İslâm fetihleri neticesinde insanların zenginliğinin ve refah seviyelerinin artması birçok insanı lükse, eğlenceye sevk etmiştir. Bu durum İranlılar, Hintliler, Rumlar ve Türklerle olan etkileşimin olumsuz etkisiyle de “mücûn” adı verilen dinî değerlere, ahlâka aykırı içeriğe sahip davranışların, sözlerin ve şiirlerin yaygınlık kazanmasına sebep olmuştur. Neticede sözleri ve davranışları İslâm'a aykırı olduğu düşünülen şairler zındık, söyledikleri de zındıklık olarak değerlendirilmiştir.⁴⁷³ Bu şahısların İslâmî

⁴⁷⁰ Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *el-Minhâc fî Şerhi Sahihi Müslim*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut 1392, XV, 14.

⁴⁷¹ Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır, *el-İcâbe li İrâdi mâ İstedrakethü Âişetü ala's-Sahâbe*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut 1970, s. 122.

⁴⁷² İbn Sellâm, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü Fuhûli's-Şu'arâ*, Dâru'l-Medenî, Cidde ts., I, 217.

⁴⁷³ Durmuş, İsmail, “Şiir”, *DİA*, XXXIX, s. 149, ss. 144-154, Ankara 2010.

değerleri alaya alan, harama helal diyen, müstehcen ifadeler yer veren,⁴⁷⁴ içkiyi, içki meclislerini öven şiirler yazmaları, zındık olarak nitelendirilmelerinin sebebi olarak görülmektedir. Şairlerin bu tarz şiirler yazmakla beraber birçoğunun yöneticiler ve Araplar hakkında hiciv içeren şiirler yazmış olmaları en azından bazılarının zındık olarak itham edilmelerinin arka planında siyasi gerekçelerin olabileceğine işaret etmektedir. Öyle ki bazı şairler övgüyü para kazanma aracı olarak kullandıkları gibi hicvi de para kazanma aracı olarak kullanmış ama bu durum kimi zaman kendilerine çok pahalıya mal olmuştur.⁴⁷⁵

Zındıklıkla itham edilen meşhur şairlerden biri olan Abdullah İbnü'l-Mukaffa'ın (ö.142/759) öldürülme gerekçesi ile ilgili anlatılanlar görünürde dinî, arka planda siyasi gerekçelerin olabileceğine örnek niteliktedir.⁴⁷⁶ İbnü'l-Mukaffa' aslen İranlı olmasına rağmen Arap edebiyatına birçok eser kazandırmış, Mansur döneminde devlet hizmetinde bulunmuş, eserleri ve düşünceleriyle yaşadığı döneme damgasını vurmuş, ancak bütün bu özellikleri onun zındıklıkla suçlanmasına mani olamamıştır. Ona ait olduğu ifade edilen bir şiirde “*hayırla şerrin iç içe olduğunu*” söylediği iddiası düalist olduğu, bir Mecûsîyle konuşması gizli bir Mecûsî olduğu ithâmına sebep olmuştur. Yunan, Fars ve Hint felsefesine dair yaptığı tercümeler Kur'ân'ı yetersiz gördüğü şeklinde değerlendirilmiş, yine aynı tercümeler mevcut siyasi otorite tarafından yönetime karşı bir eleştiri ve tehdit olarak nitelendirilmiştir.⁴⁷⁷

İbnü'l-Mukaffa'ın zındık olarak nitelendirilmesinin arka planında, Mansûr'un hilâfetini kabul etmeyen Suriye Valisi Abdullah b. Ali'nin affedilmesi için yazdığı emannâmenin yer aldığını ifade edenler de olmuştur. İbnü'l-Mukaffa'ın dâhice kaleme aldığı, yorumlara kapalı, ağır şartlar içeren bu metin halifeyi oldukça sinirlendirmiştir.

⁴⁷⁴ Müstehcenliğe yer veren şiirleri ifade eden “el-Ğazelü's-Sârîh” Emevîler döneminde mevcut olmakla birlikte Abbâsîler döneminde en uç noktada icrâ edilmiştir. Öyle ki bu dönemde sarîh gazel şairlerinin tek amacı şiirlerinde şehvî duygularını olanca açıklığı ile terennüm etmektir. Hatta bu dönemde daha da ileri gidilmiş, erkek çocuklarına tegazzül anlamına gelen “el-Ğazel bi'l-Müzekker” veya “el-Ğazel bi'l-Ğilmân” adında şiire yeni bir tür eklenmiştir. Demirayak, Kenan, *Abbâsî Edebiyatı Tarihi*, Bakanlar Matbacılık, Erzurum 1998, s. 93.

⁴⁷⁵ İsfahânî, *el-Eğânî*, VI, 341; Bustânî, Butrus, *Üdebâü'l-'Arab fi'l-'Abbâsiyye*, Müessesetü Hindâvî, Kâhire 2014, s. 28.

⁴⁷⁶ İsfahânî, *el-Eğânî*, XIII, 188; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, VI, 332.

⁴⁷⁷ Göksu, “Siyasi Bir Argüman Olarak İslam Tarihinde Zındıklık ve Meşhur Zındıklar”, s. 28.

Halifenin söz konusu metnin şartlarından birini ihlâl etmesi durumunda karılarını boşamış, kölelerini azat etmiş, bütün dinlerde kâfir sayılmış olacağı şeklindeki ifadeler İbnü'l-Mukaffa'ın katlinin sebebi olarak zikredilmiştir. Fakat Tâhâ Hüseyin (ö.1973) bu gerekçelere itiraz etmiş, İbnü'l-Mukaffa'ın katledilmesinin ne zındıklıkla ne de zikredilen gerekçelerle ilgisinin olmadığını belirtmiştir. Ona göre İbnü'l-Mukaffa'ın öldürülmesinin asıl nedeni halifeye karşı ihtilâl beyannâmesi niteliğinde olan *Risâletü's-Sahâbe*'yi yazmış olmasıdır. Söz konusu risâlede İbnü'l-Mukaffa' halifenin idaresini, Abbâsiler'in siyasi anlayışını alenî olarak eleştirmiş, bu durum da halifenin öfkesine ve neticede İbnü'l-Mukaffa'ın katledilmesine sebep olmuştur.⁴⁷⁸

İbnü'l-Mukaffa' gibi İslâm tarihinde zındık olarak nitelendirilen, kimi zaman öldürülen kimi zaman da farklı cezalara çarptırılan birçok şair olmuştur. Hammâd er-Râviye (ö.160/776), Hammâd Acred (ö.161/778), Hammâd b. Zibrikân (ö.?), Mutî' b. İyâs (ö.169/785), Yahya b. Ziyâd el-Hârisî (ö.160/776), Vâlibe b. el-Habbâb (ö.170/786), Beşşâr b. Bürd (ö.167/783), Sâlih b. Abdülkuddûs (ö.167/783), Ebü'l-Atâhiye (ö. 210/825), Ebü'l-'Alâ el-Maarî (ö. 449/1057) gibi önceki dönemlerde yaşamış, çoğu İran asıllı birçok şair bunlar arasında zikredilmektedir.⁴⁷⁹ Bununla birlikte Abdülvahhab Beyâtî (ö.1999), Salâh Abdussabur (ö.1981), İsmail Muhammed (d.1952), Bedr Şâkir es-Seyyâb (ö.1964), Mahmud Derviş (ö.2008), Semih el-Kâsım (ö.2014) da son asırda adı zındıklıkla yanyana zikredilen şairler arasında yer almaktadır.⁴⁸⁰

Zındıklık gibi tahkir, tezyif ve tasfiye aracı olarak kullanılan bir kelimenin toplum nazarındaki tesirinin oldukça yüksek olması; söyledikleri, yaşantısı dinî

⁴⁷⁸ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, III, 910; Hüseyin, Tâhâ, *Min Hadîsi's-Şi'ir ve'n-Nesr*, Müessesetü Hindâvî, Kâhire 2012, s. 46; Durmuş, İsmail, "İbnü'l-Mukaffa'", *DİA*, XXI, s. 130, ss. 130-134, Ankara 2000.

⁴⁷⁹ İsfahânî, *el-Eğânî*, XIII, 188 - XIV, 467; Şerîf el-Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyin, *Ğuraru'l-Fevâid ve Düraru'l-Kalâid*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, Kâhire 1954, s. 128. Zındık şairlerin hayatları hakkında bkz. Şerîf el-Murtazâ, *Ğuraru'l-Fevâid ve Düraru'l-Kalâid*, ss. 128-149; Atvân, *Ez-Zendeka ve's-Şuubiyye*, ss. 27-145. Ayrıca cahiliye döneminden hicrî III. asra kadar Arap edebiyatında zındıklar ve zındıklık hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Dawood, Girgis Dawood, *ez-Zendekâ ve'z-Zenâdika fi'l-Edebi'l-Arabî mine'l-Câhiliyyeti ve hatta'l-Karni's-Sâlisi'l-Hicrî*, el-Müessesetü'l-Câmiyye, Beyrut 2004.

⁴⁸⁰ Arîfî, *ez-Zenâdika*, ss. 439-448.

hassasiyetlerle özdeşleştirilemeyen şairlerin de bu vasıfla nitelendirilmesine sebep olmuştur. Her ne kadar ithamların gerekçesinin zikredilen hususlar olduğu ifade edilse de kimi zaman bu gerekçeler siyasi ve şahsî hesapları olanların kamufle aracı olmuştur.

1.5. Değerlendirme

Buraya kadar verilen bilgilerden “zındık” kelimesinin aslen Farsça olduğu hususunda ittifaka yakın bir görüş birliği olduğu, kelimenin Farsça’dan Arapça’ya hangi kökten türeyerek geçtiği hususunda ise görüş birliği olmamasına rağmen üç görüşün öne çıktığı anlaşılmaktadır. İbn Düreyd (ö.321/933) “zındık” kelimesinin Farsça’da “zamanın bitmeyeceğine inanan” anlamına gelen “zende ker” terkibinden, Mes‘ûdî (ö.345/956) *Avesta*’ya ve *zendlere* aykırı görüş sahibi anlamına gelen “zendî” kelimesinden, Darmesteter (ö.1894) ise sapık inanç ve mezhep müntesibi anlamına gelen “zendik” kelimesinden Arapça’ya geçtiğini ve Arapçada “زندیق” (zindîk) şeklinde kullanıldığını ifade etmektedirler. Bu üç görüş öne çıkmakla birlikte birçok dilci ve tarihçi, Mes‘ûdî’nin görüşünü kabul etmiş veya nakletmiş gözükmektedir.

“Zındıklık nedir, kime zındık denir?” sorusuna cevap bulma adına bu bilgiler önem arz etmekle birlikte, İslâmî literatürde kelimeye birçok anlam yüklenmesi zındık kelimesinin tanımını yapmayı hayli güçleştirmektedir. Zındıklığın ne olduğunu, kime zındık dendiğini ifade etmek için bir risâle kaleme alan Kemalpaşazâde’nin (ö.940/1534) “Zındık kelimesinin sözlük ve İslâmî literatürdeki anlamının ne olduğunu ortaya koymak bize nasip oldu.”⁴⁸¹ sözü de kanaatimizce ortaya koyduğu argümanların subjektif değerlendirmelerin ötesine geçmemesi nedeniyle gerçeği yansıtmamakataadır. Ancak Kemalpaşazâde’nin bu ifadeleri dahi kelimenin anlamını tespit etmedeki zorluğu ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir.

Zındık kelimesinin ve türevlerinin Kur’ân’da ve Hz. Peygamber’in sözlerinde yer almadığı, Hz. Ali’nin zındık olarak isimlendirilen bazı mürtedleri öldürttüğüne dair nakledilen rivayetlere istinaden sahabe döneminde bu kelimelerin kesin olarak kullanıldığını söylemenin mümkün olmadığı, fakat aynı rivayetlerden ve tarihi bilgilerden hareketle en geç tabiûn döneminde veya başka bir ifadeyle Emevîler

⁴⁸¹ Kemalpaşazâde, “er-Risâletü’s-Sâminetü ve’l-İşrûn”, II, 246.

döneminin ortalarından itibaren söz konusu kelimelerin kullanıldığı sonucuna ulaşılmaktadır.

Emevîler döneminde bu nitelemeye daha çok siyasi otoriteye karşı olan, düalizmi benimsemiş fakat bu inancı gizleyerek kendi dinlerinin propagandasını yaptığı iddia edilen kimseler muhatap olmuştur. Abbâsîler döneminde ise bu tarz insanların yanı sıra dinî değerleri hafife aldığı, ahlaksız davranışlar sergilediği veya dine aykırı sözler söylediği iddia edilen insanlar da bu nitelemenin muhatabı olmuştur. İlerleyen dönemlerde de benzer bakış açısı devam etmiştir.

Bu noktada sabit bir din algısından, dolayısıyla da sabit bir zındıklık algısından bahsedilemeyeceğini göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Birine göre zındık olarak nitelendirilebilen biri, diğerine göre salih bir insan olarak görülebilmektedir. Zındık olarak nitelendirilen biri de başkasını rahatlıkla zındık olarak niteleyebilmiştir.

Zındığın kim, zındıklığın ne olduğu hakkında daha birçok tanım aktarmak mümkün olmakla birlikte kelimelerin tarihi süreç içerisinde İslâm ulemâsı tarafından şu kişileri veya grupları ifade etmek için kullanıldığı söylenebilir:

- 1- Allah'ı ve ahireti inkâr eden dehrîler.
- 2- Allah'ı kabul etmekle birlikte ona ortak koşan müşrikler.
- 3- Bir yaratıcının varlığını kabul etmekle birlikte ahiretin varlığına inanmayan mu'attıla.
- 4- Müslüman olduğunu söylemesine rağmen gerçekte müşrik veya kâfir olduğu iddia edilen münafıklar.
- 5- Müslüman olduktan sonra tekrar İslâm'dan çıkan mürtedler.
- 6- Zerdüştilik, Mecûsîlik, Maniheizm gibi düalist din müntesipleri veya İslâmî literatürdeki adıyla senevîler.
- 7- Gerçekte yukarıda zikrettiğimiz düalist dinlere müntesip olmakla birlikte İslâm'a zarar vermek ve kendi dinlerinin propagandasını yapmak için zâhiren Müslüman olduğu iddia edilen münafıklar.
- 8- Müslüman olduğunu söylemesine rağmen sözlerinin, fikirlerinin, yazdıklarının İslâm'la bağdaşmadığı iddia edilenler.
- 9- Müslüman olduğunu söylemesine rağmen dinin emirlerine karşı lakayt olduğu, ahlaksız fiiller işlediği, davranışlarının ve sözlerinin İslâm'a aykırı olduğu iddia edilenler.

Sıralanan maddelerin artırılması mümkün olmakla birlikte biri genel diğeri daha özel iki tanım ile zındıklık izah edilmeye çalışılacaktır. Zındıklığın kanaatimizce tarih boyunca heretizmi ifade etmesi nedeniyle şu şekilde genel bir tanımlı yapılabilir:

“Her hangi bir inanç müntesibinin, inancına aykırı gördüğü fikir ve eylemleri sapkınlık olarak ifade etmek amacıyla kullandığı bir kelimdedir.”

Bu genel tanımdan hareketle örneğin bir Hristiyan Marsiyonîleri⁴⁸² ve Deysânîleri,⁴⁸³ bir Zerdüş Maniheistleri, bir Müslüman diğeri din müntesiplerini, bir Şîî Sünnîleri veya bir Sünnî Şîîleri, bir Selefi Sûfîleri veya bir Sûfî Selefîleri zındık olarak niteleyebilmiştir.

Bu tanım kanaatimizce zındıklığın ne olduğu hakkında söylenen sözlerin hepsini kuşatmaktadır. Fakat şu da bir gerçek ki İslam âleminde zındıklık denilince akla daha çok Ömer Fellâte'nin ve Bernard Lewis'in yaptıkları tanım gelmektedir.⁴⁸⁴ Bu iki tanımdan hareketle ortaya koyacağımız şu tanım daha dar kapsamlıdır, hatta az önce yaptığımız tanımın alt başlığı mesabesindedir, ama kanaatimizce Sünnî İslâm âlemindeki zındık algısını yansıtır niteliktedir. Bu nedenle çalışmamız boyunca da bu tanım esas alınacaktır.

⁴⁸² İslamî kaynaklarda Merkûniyye olarak ifade edilmekte ve senevi fırkalar arasında zikredilmektedir. Batı kaynaklarında ise, “Marcionism” adıyla düalist karakterine işaret edilerek, Hz. İsa'ya yüklenen “vasıta/muaddil” rolünden dolayı heretik Hristiyan mezhepleri arasında sayılmaktadır. Buradan hareketle günümüz İslam bilginleri de aynı yolu takip etmektedirler. Marcion, feridin kurtuluşunu İsa Mesih'e iman etmeye bağlamasına rağmen inançlarında düalizmi esas alması ve zühd hayatına önem vermesi sebebiyle kilise babaları tarafından gnostik bir heretik olarak nitelendirilmiştir Işık, Hidayet, “İslam Bilginlerinin ‘Seneviyye’ Adı Altında Dualist Dinlere ve Mezheplere Yaklaşımları”, *Dini Araştırmalar*, 6/18, s. 171, ss. 149-172, 2004; Şenay, Bülent, “Merkûniyye”, *DİA*, XXIX, s. 207, ss. 207-08, Ankara 2004.

⁴⁸³ Chokr, *Zındıklık ve Zındıklar*, s. 25. Deysânîliğin kurucu olarak kabul edilen İbn Deysân'ın, 179 yılında Edessa'da dinleyip etkilendiği papaz Hystaspes vasıtasıyla Hristiyanlığa girerek bu papazın gönüllü yardımcısı olduğu, daha sonra Edessa ve civarında sert tartışmalar yaptığı Marcion taraftarlarının yerini alan bir Hristiyan grup kurduğu, sonraları Hristiyanlığı terkedip putperest olduğu veya Valentinian mezhebine girdiği rivayet edilir. Öz, Mustafa, “Deysânîyye”, *DİA*, IX, s. 271, ss. 270-72, Ankara 1994.

⁴⁸⁴ İlgili açıklamalar için çalışmamızın 30. sayfalarına bakılabilir.

“Kur’ân ve hadis metinlerini Sünnî bakış açısına ve itikat esaslarına aykırı bir şekilde yorumlayan veya bu esaslara aykırı davranışlar sergileyenler zındık, bu eylemler de zındıklıktır.”

Burada söz konusu bakış açısına göre Sünnîlik İslam’ın bizzat kendisidir. Dolayısıyla Sünnîliğe aykırılık, bizzat İslam’a aykırılık olarak anlaşılmıştır. Bu nedenle Sünnîliğe aykırı olan her düşünce ve eylem heretizm olarak algılanmıştır. Bu sapkınlığı en üst perdeden ifade etmek için tahkir, tezyif ve tasfiye amaçlı seçilen en iyi kelime de zındıklık olmuştur.

Her ne kadar heretik olduğu düşünülen fikirler ve davranışlar zındıklık iddiasının gerekçesi olarak gösterilmişse de kimi zaman bu iddiaların arka planında kişisel, mezhepsel, siyasal ve benzeri nedenler olabilmıştır. Bu nedenle tanımlanan kavramı bu izahla birlikte değerlendirmek kavramın doğru anlaşılması için oldukça önemlidir. Bununla birlikte bu ifadeler bir inanca müntesip herkesin kendi gibi düşünmeyenlerin tümünü zındıklıkla nitelediği anlamına gelmemelidir. Yani değerlendirmelerin, iddiaların subjektif olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Örneğin Sünnîlerden biri, bir düşünceyi veya eylemi zındıklık olarak kabul edebilmekteyken başka bir Sünnî o eylemi, o düşünceyi zındıklık olarak kabul etmeyebilmekte veya aynı şey diğer mezhep müntesipleri için de söz konusu olabilmektedir.

Tarihi süreç içerisinde kavramın kaynaklardaki kullanımı göz önünde bulundurulduğunda bizce zındıklık kavramının tam karşılığı heretizmdir. Muhalif görülen kişinin düşüncesine yüklenen sapıklık algısının tonuna göre kimi zaman mu‘attıl, mübtedî, senevî, dehrî, münafık, mülhid, zındık nitelemelerinden biriyle veya kimi zaman da bu vasıfların peş peşe sıralanmasıyla muhâlif olarak görülen kişiyi itibarsızlaştırma, dairenin dışına atma yoluna gidilmiştir.

Genel olarak kaynaklar göz önünde bulundurulduğunda karşıt düşüncedeki insan hangi vasıfla nitelenirse nitelensin, o vasfın yanında genellikle zındıklık nitelemesi de yer almıştır. Belirttiğimiz gibi her ne kadar kaynaklarda zındıklık için çeşitli tanımlar yapılmışsa da bizde hâsıl olan kanaate istinaden zındıklığı sapıklık, diğer nitelemeleri de sapıklığın çeşitleri olarak kabul ettiğimiz de zındıklığın âm, diğerlerinin ise hâs lafız olduğunu söyleyebiliriz.

Çalışmamızı zındık kelimesine yüklemiş olduğumuz bu anlam üzerinden yürüteceğiz. Çalışmamızda kendilerinin Müslüman olduğunu söylemesine rağmen bu vasıflarla nitelenen kişiler ve bu iddiaların dillendirildiği konular olacaktır. Dolayısıyla

kendisinin Mecûsîliğe, Maniheizme veya İslâm dışındaki herhangi bir inanca müntesip olduğunu söyleyenler ve onlara yöneltin eleştiriler çalışmamızın kapsamı dışındadır.



BÖLÜM II

SÜNNÎ TEFSİRLERDE ZINDIKLIK İDDİASINA KONU OLAN TEMEL MESELELER

Hz. Ali'nin "Kur'ân iki kapak arasında yazılmış bir metindir, o konuşmaz. Onu ancak insanlar konuşturur."⁴⁸⁵ sözü ile Abdullah b. Abbas'ı Hâricîlerle görüşmeye gönderdiğinde söylediği "Onlarla tartışacağın zaman Kur'ân üzerinden tartışma. Çünkü Kur'ân "zû vücûhtur", ondaki ayetler birden çok anlama gelebilmektedir. Sen birini söylersin, onlarda diğerini söyler. Sen onlarla tartışacağın zaman hadis üzerinden delil getir. Bu durumda yapabilecekleri bir şey kalmaz."⁴⁸⁶ sözü, insanların bakış açısına göre Kur'ân ayetlerine farklı anlamlar yüklenebileceğini göstermekle birlikte, Kur'ân'ın istismarı gibi bir durumla karşılaşılabileceğine işaret etmektedir. Hz. Ali'ye isnat edilen sözde de işaret edildiği gibi Kur'ân'ın "zû vücûh" olma özelliğinden hareketle mezhepler, gruplar veya şahıslar kendi düşüncelerine temel teşkil edecek delilleri bulmada çok fazla sıkıntı yaşamamış, Kur'ân'ı istedikleri gibi konuşturabilmişlerdir.⁴⁸⁷ Basra kadısı Ubeydullah b. el-Hasen'in şu sözleri Kur'ân'ı sadece metin üzerinden anlamaya çalışmanın ne kadar problemli olabileceğini göstermekle beraber, Hz. Ali'ye isnat edilen Kur'ân'ın "zû vücûh" olması ile ilgili rivâyetlerin de ne anlama gelebileceğini izah eder niteliktedir:

"Kur'ân ayetlerinin farklı manalara delâlet etmesi muhtemeldir. Kader yoktur, diyenlerin görüşü doğrudur, çünkü Kur'ân'da buna işaret eden ayet mevcuttur. Cebriye'nin zorunlu kader anlayışı da doğrudur. Çünkü Kur'ân'da buna da işaret vardır. Bu nedenle bu görüşlerden birini benimseyen isabet etmiş olur. Çünkü bir ayet iki farklı anlam ifade edebilir, iki zıt anlama yorumlanabilir... Yine zinâ eden kişinin mümin olduğunu söyleyen de kâfir olduğunu söyleyen de isabet etmiştir, mümin de değildir kâfir de değildir, fâsıktır diyen de isabet etmiştir. Mümin de değil, kâfir de değil münafıktır diyen de isabet etmiştir. Zinâkâr, müşrik değil kâfirdir diyen de isabet

⁴⁸⁵ Taberî, *Târihu't-Taberî*, V, 66.

⁴⁸⁶ Radî, Şerif, *Nehcü'l-Belâga*, Müessesetü'l-Meârif, Beyrut 1990, s. 677; Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî es-San'ânî, *Fethu'l-Kadîr*, Dâru İbni Kesîr, Beyrut 1414, I, 14.

⁴⁸⁷ Öztürk, Mustafa, *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2011, s. 26-27.

etmiştir. O, kâfir bir müşriktir diyen de isabet etmiştir. Çünkü Kur’ân bu manaların hepsine delâlet etmektedir.”⁴⁸⁸

Mezhebî, siyasi ve kişisel faktörlerin de devreye girmesiyle Kur’ân metninin bağlamdan, tarihsel gerçeklikten kopuk okunması neticesinde karşılaşılabilecek durumun özeti mahiyetinde olan bu ifadeler; Kur’ân’ın bir ayetinden birbirinden farklı, hatta kimi zaman birbirine zıt birçok fikrin ortaya çıkabileceğini gösterir niteliktedir.

İlk neslin Kur’ân’ı anlama hususunda yaşadığı zorlukların genellikle kişisel durumlardan kaynaklandığı ve bu durumunun ilk neslin geneli için söz konusu olmadığı tarihi verilerin teyit ettiği bir durumdur. İlk neslin bu şekilde bir anlama problemi yaşamamış olması onların zekâ seviyelerinin çok üstün olmasıyla değil, Kur’ân’ın canlı şahidi ve ilk muhatabı olmalarıyla ilgilidir. Vahyin kesilmesi, akabinde Kur’ân’ın iki kapak arasında bir metin olarak sonraki nesillere aktarılmasıyla birlikte Kur’ân’ın insanlarla olan ilişkisi hitap-muhatap ilişkisinden okuyucu-metin ilişkisine dönüşmüştür. Bu durum kimi zaman Kur’ân’ın her ayetinin tek tek tarihsel ve metinsel bağlamından bağımsız olarak bir referans değeri taşıdığı kabulüne, işlevsiz kalan gerçek bağlamın eksikliğinin de okuyucunun mensup olduğu yorum geleneğiyle giderilmesine sebep olmuştur.⁴⁸⁹

Kur’ân’ı anlama hususunda Müslümanlar arasındaki farklılıklar bir realite olmakla beraber, tefsir kitaplarının “Sünnî”, “Şîî”, “Mu‘tezilî”, “Hâricî” şeklinde tasnif edilmesi, her bir mezhebin binlerce ayeti tamamen farklı kaynaklara ve yöntemlere dayanarak, diğer mezheplerden farklı anladıkları gibi bir algının oluşmasına yol açmaktadır. Oysa böyle büyük bir farklılığın olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.⁴⁹⁰ Farklılıkların, tartışmaların, sapkınlık ve zındıklık ithamlarının söz konusu olduğu ayetlere ve o ayetlerle ilgili yorumlara bakıldığında farklı ekollere, mezheplere müntesip olan kişilerin kimi zaman aynı ithama muhatap oldukları veya aynı ekol içerisinde olduğu kabul edilen iki müfessirden birinin söylediği, diğeri

⁴⁸⁸ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî, *Te’vîlü Muhtelefi’l-Hadîs*, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, Beyrut 1999, s. 95-96.

⁴⁸⁹ Özsoy, Ömer, “Çağdaş Bir Sorun Olarak Kur’ân’ın Anlaşılması Sorunu”, *Güncel Dini Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı* (Ankara, 02-06 Ekim 2002), ed. Mehmet Bulut, s. 41-44, ss. 41-48, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2004.

⁴⁹⁰ Koç, Mehmet Akif, “Tefsirde Keyfiliğin Çaresi: Tefsir Rivayetleri”, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, Otto Yay., Ankara 2013, I, 53.

tarafından zındıklık, mülhidlik olarak kabul edildiği görülmektedir. Veya farklı bir ekole ve mezhebe mensup olması hasebiyle zındık olarak itham edilen kişinin bu ithama muhatap olmasına sebep olan görüşünün aynısını veya benzerini, ithamda bulunan kişiyle aynı ekol ve mezhepten olan başka bir ilim adamı dillendirebilmektedir.

Her ne kadar Sünnî tefsirlerde zındıklık, ilhad vb. ithamlara yer verilen konular oldukça fazla olsa da bu bölümde konunun yeterli ölçüde anlaşılmasına sağlayacağı düşünülen, ithamların ve tartışmaların çokça görüldüğü beş temel konu belirlenerek, sapkınlık olarak nitelendirilen fikirlerin ne olduğu, bu fikirlerin genel olarak sünnî literatürde nasıl anlaşıldığı, bu ithamlara başvurmadan farklı düşünceleri dillendirmenin ve bu konuları tartışmanın mümkün olup olmadığı tartışılacaktır.

2.1. Arş’a İstivâ

2.1.1. Konu Hakkında İleri Sürülen Düşünceler

Allah’ın arşa istivâsı meselesi Müslümanlar arasında birbirinden farklı birçok fikrin ortaya çıktığı, hararetli tartışmaların yapıldığı ve çeşitli ithamların dillendirildiği ihtilaflı bir konudur. Öyle ki bu konuda Ehl-i Sünnet içerisinde yer alan mezhepler hatta aynı mezhep içerisinde yer alan âlimler dahi birbirinden farklı fikirlere sahip olabilmiş, kendi gibi düşünmeyenleri zındık, mülhid, dâl vb. sıfatlarla nitelendirebilmiştir.⁴⁹¹ Söz konusu olan bu fikir ayrılığının, tartışmanın temel iki kavramı olan “istivâ” ve “arş” kelimelerine farklı anlamlar yüklenmesiyle ilgili olduğu görülmektedir.

“إستواء” (istivâ) kelimesi “س-و-ى” harflerinden türeyen “إستوى” (istevâ) mezid fiilinin mastarıdır. Kelimenin fiil olarak lügatteki anlamı “denk oldu, aynı seviyede oldu, doğru oldu, düz oldu, üzerine çıktı, yerleşti, tamamlandı, kemale erdi” gibi anlamlara gelmektedir. Bununla birlikte söz konusu fiilin “إلى” ve “على” harf-i cerleriyle kullanıldığında “üstüne çıktı, yükseldi, yerleşti, oturdu, yöneldi, hâkimiyeti altına aldı, ele geçirdi, düzene koydu” gibi anlamlara geldiği ifade edilmektedir.⁴⁹² “İstevâ” fiili

⁴⁹¹ Gazzâlî, *Faysalü’t-Tefrika*, s. 27.

⁴⁹² Ezherî, *Tehzîbü’l-Lüğa*, XIII, 85; Cevherî, *es-Sihâh*, VI, 2385-6; Zemahşerî, *Esâsü’l-Belâğa*, I, 487; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, XIV, 414; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, s. 1297. Ayrıca garîbü’l-Kur’ân ve mecâzü’l-Kur’ân tarzı eserlerde de benzer anlamlar mevcuttur bkz. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 251-2; Semîn el-Halebî, *Umdetü’l-Huffâz*, II, 240-1.

Kur’ân-ı Kerîm’de iki yerde “ilâ” harfi ceri ile semaya,⁴⁹³ yedi yerde de “alâ” harf-i ceri ile arşa⁴⁹⁴ bağlanarak Allah’a nispet edilmektedir.

“عرش” (arş) kelimesinin ise sözlükte “yüksek yer, tavan, çatı, dam, gölgelik, çardak, kubbe, taht, yörünge, mülk” gibi somut anlamlarının yanı sıra “hükümlerlik, otorite, saltanat” gibi mecaz anlamlarının da olduğu ifade edilmektedir.⁴⁹⁵ “Arş” kelimesinin türevleriyle beraber, zikredilen manaların genel olarak hepsini içerecek şekilde Kur’ân-ı Kerîm’de otuz üç kez yer aldığı görülmektedir.⁴⁹⁶ Âlimlerin burada “istevâ” fiiline yükledikleri anlamın, “arş” kelimesine yükledikleri anlamı tayin etmede veya tam tersi olarak “arş” kelimesine yükledikleri anlamın “istevâ” fiiline yükledikleri anlamı tayin etmede belirleyici olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenledir ki istevâ kelimesine istilâhî olarak tek bir anlam vermek mümkün gözükmemektedir.

Sözlüklerde kelimelerin bu şekilde birbirinden farklı birçok anlama gelebilmesi tek bir görüşün ortaya çıkmasına mani olmakla beraber, her mezhebe, her fırkaya kendi düşünce sistemine göre “Allah’ın arşa istivâsı”nı anlatan ayetleri yorumlama imkânı sunmuştur. Öyle ki her âlim mensubu olduğu mezhebin mantalitesi doğrultusunda kimi zaman metne sadakat, te’vilden kaçınma refleksiyle; kimi zaman da tenzih düşüncesi ve metinde kastedilen anlamı kaçırmama adına te’vile başvurulması gereğiyle hareket etmiş ve böylelikle ortaya birbirinden farklı birçok görüş çıkmıştır.

İstivâ meselesinde genel olarak Selefiyye, müteahhir Ehl-i Sünnet, Mu‘tezile ve Müşebbihe’ye ait olmak üzere dört ayrı görüşün ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Diğer konularda olduğu gibi bu konuda da mezheplerin görüşlerinin şekillenmesinde belirleyici olan çoğu zaman ekollerin kendilerine has yorum metotları olmuştur. Bunlardan Selefiyye ve Müşebbihe’nin istivâyı daha çok hakikî manada anladıkları görülmektedir. Ekseriyetini gulât-ı Şîa’nın oluşturduğu Müşebbihe’nin konuyu koyu bir antropomorfizmle, Selefiyye’nin ise nasslarda geçen ifadeleri olduğu gibi kabul ederek

⁴⁹³ 2/Bakara 29; 47/Fussilet 12.

⁴⁹⁴ 7/A‘râf 54; 10/Yûnus 3; 13/Ra‘d 2; 20/Tâhâ 5; 25/Furkân 59; 32/Secde 4; 57/Hadîd 4.

⁴⁹⁵ Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-‘Ayn*, I, 249; Ezherî, *Tehzîbü’l-Lüğa*, I, 264; İbn Fâris, *Mücmelü’l-Lüğa*, s. 658; Zemahşerî, *Esâsü’l-Belâğa*, I, 643; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, s. 597. Ayrıca garîbu’l-Kur’ân ve mecâzü’l-Kur’ân tarzı eserlerde de benzer anlamlar mevcuttur bkz. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 333; Semîn el-Halebî, *‘Umdetü’l-Huffâz*, III, 50.

⁴⁹⁶ Abdülbâkî, *el-Mu‘cemü’l-Müfehres*, s. 560-1.

teslimiyetçi bir bakış açısıyla ele alıp meselenin anlaşılmasını Allah’a havale ettikleri, bazen de Müşebbihe’nin fikirlerini çağrıştıran ifadelerle yer verdikleri ve bu nedenle bir nokta birbirlerine yaklaştıkları görülmektedir. Müşebbihe’ye göre Allah göklerin üzerinde bulunan ve melekler tarafından taşınan arşa zatıyla oturmuştur. Selefîyye’ye göre ise Allah göklerin üzerinde bulunan melekler tarafından taşınan arşın, keyfiyetini bilmeyeceğimiz bir şekilde üzerindedir veya kimilerince üzerinde oturmaktadır. Mu‘tezile ve aralarında Bağdâdî (ö.429/1037), Gazzâlî (ö.505/1111), Âmidî (ö.631/1233) gibi ilim adamlarının bulunduğu müteahhir Ehl-i Sünnet ulemâsının ise farklılıklar olmakla beraber tenzih düşüncesiyle hareket ederek nassları te’vil ettikleri görülmektedir. Bu grupta zikredilen âlimlere göre “istivâ” kelimesi “استعلاء” (isti’lâ) yani “yüksekte olmak, üzerinde olmak” değil, “استيلاء” (istîlâ) yani ele geçirmek, hâkimiyeti altına almak, üstünlük sağlamak gibi anlamlara gelmektedir. Dolayısıyla Allah’ın arşa istivâsını, Allah’ın arşı hâkimiyeti altına alması, kontrolü altında tutması şeklinde anlamışlardır.⁴⁹⁷

Arşa istivâ konusunda Selef’in, İmam Mâlik’ten nakledilen “İstivâ malum, keyfiyeti meçhul, bu konuda soru sormak bid‘at, istivâya iman ise vaciptir.”⁴⁹⁸ sözünü nakledip, bundan başka bir şey söylemedikleri ifade edilir. Selef âlimlerinin mottosu haline getirilmiş olan bu sözün, konuyla ilgili söylenenler göz önünde bulundurulduğunda sloganik bir ifade olmanın ötesine geçmediği görülmektedir. Hatta Selef ulemâsının hararetli savunucularından olan Zehebî’ye göre İmam Mâlik’in sözünden hareketle istivâ hakkında Selef’in sustuğunu, tevakkuf ettiğini söylemek Selef’e atılmış bir iftiradır. Ona göre bu sözü söyleyen onların bu konudaki metodunu ve söylediklerini bilmemektedir. Eğer İmam Mâlik sadece lafza iman etmiş olsaydı keyfiyeti meçhul demezdi, diyerek istivâ kelimesinin yükselme ve üzerine çıkma

⁴⁹⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhîd*, 67-68; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 226-7; Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXII, 9; Zehebî, *el-‘Arş*, I, 190-217; Öğmüş, Harun, “Mu‘tezile’nin Müşebbihe Algısını Oluşturan Amiller”, *Marîfe*, 9/3, s. 153, ss. 141-155, Konya 2009; Güven, Mustafa, “Hakikat ve Mecaz Bağlamında Müteşabih Bir Kavram Olarak ‘İstivâ’”, *Hikmet Yurdu*, 3/6, ss. 175-192, Malatya 2010.

⁴⁹⁸ Dârimî, *er-Red alâ’l-Cehmiyye*, s. 56; İbn Teymiyye, *Mecmû‘u’l-Fetâvâ*, IV, 4.

anlamında olduğunu, Selef'in tümünün de arşa istivâyı bu şekilde anladıklarını belirtmiştir.⁴⁹⁹

İbn Kayyim el-Cevziyye de yazdığı bir şiirde, Selef ulemâsının istivâ kelimesini daha çok “استقر” (yerleşti), “علا” (üzerine çıktı), “ارتفع” (yükseldi), “صعد” (üzerine çıktı, yükseldi) kelimeleriyle izah ettiklerini söyleyerek onların bu konuda tamamen sessiz kalmadıklarına işaret etmiştir.⁵⁰⁰ Hatta Selefî âlimlere göre Allah, semanın ve onun üzerinde yer alan arşın üzerindedir, konu hakkında vârid olan ayetler, hadisler bunun delilidir ve bu konuda sahabenin icmâî söz konusudur.⁵⁰¹ Ancak onlara göre Allah'ın arş üzerinde olması bir insanın taht üzerinde oturması gibi değildir ve bu şekilde düşünülmemelidir.⁵⁰²

Görüleceği üzere arşa istiva konusunda mezhepler arasında büyük farklılıklar mevcuttur. Fakat durumun böyle olmasına rağmen her mezhep kendisinin haklı olduğunu hararetle savunabilmiş ve hiç biri delil bulma konusunda sıkıntı yaşamamıştır. Söz konusu delillerin ayet ve hadislere dayanması, mezheplerin kendi gibi düşünmeyenleri nasları tahrif eden zındıklar, mülhidler olarak itham etmesine sebep olmuştur.

⁴⁹⁹ Zehebî, *el-'Arş*, I, 212-4.

⁵⁰⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr, *el-Kâfiyetü's-Şâfiye / Nûniyyetü İbni'l-Kayyim*, Mektebetü İbni Teymiyye, Kâhire 1417, s. 87.

Şiirin orijinal metni şu şekildedir:

فلهم عبارات عليها أربع ... قد حصلت للفارس الطعان
وهي استقر وقد علا وكذلك ار ... تقع الذي ما فيه من نكران
وكذلك قد صعد الذي هو أربع

⁵⁰¹ Dârimî, *er-Red alâ'l-Cehmiyye*, s. 37; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, *İsbâtü Sıfati'l-'Ulüvvî*, Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, Medîne 1988, s. 191.

⁵⁰² İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, V, 28.

2.1.2. Konu Hakkında Sünnî Tefsir Disiplininde ve Diğer İslâmî Disiplinlerde Zındıklık İddiaları

2.1.2.1. Konu Hakkında Sünnî Tefsir Disiplininde Zındıklık İddiaları

Adını müteahhir Ehl-i Sünnet ulemâsı arasında zikredebileceğimiz Fahreddîn er-Râzî (ö.606/1210) Mü'min sûresinde geçen “*Firavun dedi ki: “Ey Hâmân! Benim için bir kule inşa et. Umarım böylece yükselebilir, göklere ulaşır, Mûsâ’nın ilâhıyla karşılaşırım.”*”⁵⁰³ ayetlerini tefsir ederken bu ayetlerin dönemin zenâdıkası arasında adı zikredilen Müşebbihe tarafından Allah’ın gökte olduğu düşüncesini ispat etmek için kullanıldığına işaret etmiştir. Müşebbihe’ye göre Firavun, Allah’ın gökte olduğunu Hz. Musa’dan işitmiştir ve bu bilgiden hareketle Musa’nın ilahıyla karşılaşmak için bir kule yaptırmıştır. Dolayısıyla onlara göre Allah’ın gökte olduğu bilgisi Firavun dâhil sıddık-zındık, mülhid-muvahhid, âlim-câhil herkesin bildiği bir şeydir. Râzî böyle bir çıkarım yapmanın kabul edilemez olduğunu belirttikten sonra, bu durumun cehâletin, rezaletin ve dalâletin zirve noktası olduğunu söylemiştir.⁵⁰⁴

Râzî her ne kadar söz konusu ayetlerin bu şekilde anlaşılmasını Müşebbihe ile özdeşleştirip, cehâlet ve sapkınlıkla malul olduğunu söylese de ilk dönem Selef ulemâsının da aynı ayetleri, aynı şekilde yorumlayarak Allah’ın gökte olduğunu ispat etmeye çalıştıkları görülmektedir. Örneğin Dârimî’ye (ö.280/894) göre âlim, câhil herkes Allah’ın gökte olduğunu bilmektedir. Hatta Firavun dahi Allah’ı inkâr ederken Allah’ın gökte olduğunu düşünerek hareket etmiştir. Bu nedenle bir kule yapılmasını emrederek Allah’la karşılaşmayı istemiştir.⁵⁰⁵

Yine Mülk sûresinin 16. ayetine istinaden Allah Teâlâ’ya yer izafe etme düşüncesi etrafında söylenen sözler de zındıklık algısının zaman içerisinde nasıl değiştiğini göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir. Ayette geçen “مَنْ فِي السَّمَاءِ” ifadesi, İbn Abbas’ın da içerisinde bulunduğu bazı sahabîlerin yanı sıra özellikle Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) Dârimî gibi Ehl-i sünnet-i hâssa olarak isimlendirilen selef ulemâsı tarafından Allah’ın gökte bulunduğu delil olarak gösterilmiş, Allah’ın her

⁵⁰³ 40/Mü’min 36-37. “أَسْبَابُ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلَعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى” (36) أَسْبَابُ (36) أَسْبَابُ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلَعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى

⁵⁰⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXVII, 514.

⁵⁰⁵ Dârimî, *er-Red alâ'l-Cehmiyye*, s. 37.

yerde bulunduğu fikri ise zındık, mülhid, mu'attıl gibi vasıflarla nitelendirilen Cehmiyye ve Cehmiyye gibi düşünenlere atfedilmiştir.⁵⁰⁶ Dârimî'ye göre bu kimseler her ne kadar iman ettik deseler de kalplerine iman girmemiş kimselerdir. Bunlar yerde, gökte ve bu ikisi arasında bulunan ne varsa hepsini arş olarak kabul etmektedirler.⁵⁰⁷ Fakat az önce de işaret edildiği üzere Ahmed b. Hanbel ve Dârimî'den asırlar sonra gelen Fahreddin er-Râzî (ö.606/1210), söz konusu ayetin tefsirinde Allah'ın gökte olduğu fikrinin zındıkla itham edilen Müşebbihe'ye ait olduğunu, Müslümanların ittifakıyla ayete zahiri üzerinden böyle bir mana vermenin mümkün olmayacağını ifade etmiştir.⁵⁰⁸ Dolayısıyla zikredilen örnekler, geçmişte zenâdika içerisinde yer aldığı ifade edilen bir grubun fikrinin zamanla Sünniliğin, Sünniliğe ait olduğu söylenen bir fikrin de zamanla zenâdika içerisinde zikredilen bir grubun görüşü olarak kabul edilebildiğini ortaya koymaktadır.⁵⁰⁹

Selef âlimlerinin ilerleyen dönemlerdeki en önemli temsilcisi olarak niteleyebileceğimiz İbn Teymiyye (ö.728/1328), Firavun'un kule yapılmasını emretmesinden bahseden ayeti, Selefî âlimler gibi Allah'ın semanın üzerinde bulunmasının delili olduğunu kabul eder⁵¹⁰ ve bu düşüncüyü Müşebbihe'ye nispet eden, cehâlet ve sapkınlık olarak niteleyen Râzî'yi de bu ağır ithamlarından dolayı olsa gerek ağır ifadelerle tenkit eder. İbn Teymiyye nazarında Râzî birbiriyle çelişen görüşler ileri süren, ilahiyat konularında şaşkınlık ve şüphe içerisinde olan, Selef'in itikâdî konular hakkındaki fikirlerinden habersiz, aklî ve naklî konularda câhil olması nedeniyle felsefecilerle yaptığı münazaraların İslâm'a büyük zarar verdiği, bid'at ehli, tek din üzere sabit olmayan, özellikle istivâ konusunda Cehmiyye ve Dehriyye'ye güçlü temâyülü bulunan, hatta Cehmiyye ve Cebriyye taraftarı biridir. Bu nedenle İbn Teymiyye'ye göre Râzî'nin kitaplarında dinin temel inanç konuları hakkında akla ve

⁵⁰⁶ İbn Hanbel, *er-Redd ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, s. 142; Dârimî, *er-Red alâ'l-Cehmiyye*, s. 26, 27, 33, 35, 40, 54; Buhârî'nin aktarmış olduğu rivâyette de Cehmiyye "Allah'ın arşa istiva etmediği" görüşünü benimsemesi nedeniyle zenâdika olarak isimlendirilmiştir. Buhârî, *Halku Ef'âli'l-'İbâd*, s. 30.

⁵⁰⁷ Dârimî, *er-Red alâ'l-Cehmiyye*, s. 26-27.

⁵⁰⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXX, 592.

⁵⁰⁹ Öztürk, Mustafa, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2014, s. 635.

⁵¹⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, V, 13.

nakle uygun düşen doğru söz ve görüş bulunmaz. İbn Teymiyye'ye göre onun kitaplarında bulunan sadece mülhid felsefecilerin ve bid'atçı kelamcıların sözleridir.⁵¹¹ Kimilerince Ehl-i Sünnet'in en önemli isimlerinden olan Râzî'nin, İbn Teymiyye tarafından bu şekilde ithamlara muhatap olması "Sünnî kime denir, zındıklık nedir?" sorularını tekrar hatırlatmakla birlikte, bu kavramlara yüklenen anlamların kişilerin ideolojisine göre nasıl değişebildiğini açıkça göstermektedir.

Hanbelî âlim İbnü'l-Cevzî (ö.597/1201) de *Zâdü'l-Mesîr* adlı tefsirinde "arş" ve "istivâ" kelimelerinin yer aldığı A'râf sûresinin 54. ayetini tefsir ederken gerek İslâm öncesi dönemde, gerek İslâm sonrası dönemde "arş" kelimesinin taht anlamında kullanıldığını, bu kelimeye "mülk" anlamı vermenin hakikate ve vârid olan nasslara aykırı olduğunu söylemiştir. Yine "istevâ" kelimesine bazı kimselerin "استولى" (hâkimiyeti altına aldı) anlamını verdiğini, böyle bir anlamın dilciler tarafından kabul edilmediğini, Arapların bu manayı bilmediklerini belirttikten sonra, bu fikirleri ilhâd ve tecsîm olarak kabul etmesi nedeniyle, söz konusu ayetin tefsirini "Mülhidlerin ta'tilinden, Mücessime'nin teşbihinden Allah'a sığınırız." duasıyla bitirmiştir.⁵¹²

2.1.2.2. Konu Hakkında Diğer İslâmî Disiplinlerde Zındıklık İddiaları

Her ne kadar Sünnî âlimler başta istivâ konusu olmak üzere haberî sıfatlarla ilgili konularda keyfiyetten bahsetmeyi zındıklık, ilhâd, bid'at, ta'tîl, tecsîm, teşbîh gibi kavramlarla niteleyerek kerih görseler de⁵¹³ özellikle Ehl-i hadis olarak da isimlendirilen Selef ulemâsının bir kısmının konuyla ilgili rivayet edilen hadisler hakkındaki teslimiyetçi tutumu ve neticesinde söyledikleri sözler onların da bu konuda eleştirdikleri Müşebbihe ve Mücessime'nin fikirlerine yaklaştıklarını göstermektedir. Hatta adı Selef ulemâsı arasında zikredilen Zehebî bile Müşebbihe'nin düşüncelerinin külliyyen yanlış olmadığını, onların Allah'ın arşın üzerine yükseldiği, arşın üzerine istivâ ettiği yönündeki sözlerinin doğru, istivânın keyfiyetle ilgili söylediklerinin ise kabul edilemeyecek, bâtil sözler olduğunu ifade etmiştir.⁵¹⁴ Nitekim Bekir Topaloğlu, İlyas

⁵¹¹ Kaplan, "Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Sûfilere/Tasavvufa Bakışı", s. 292.

⁵¹² İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, II, 128-9.

⁵¹³ Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, II, 23; Şinkîî, *Edvâu'l-Beyân*, II, 18.

⁵¹⁴ Zehebî, *el-Arş*, I, 218.

Çelebi gibi akademisyenler de Mücessime, Müşebbihe ve bazı Selef âlimlerinin istivâyı, Allah'ın arş üzerine oturması şeklinde anladıklarını söyleyerek benzer fikre sahip olduklarına işaret etmiştir.⁵¹⁵

Selef ulemâsının konuyla ilgili düşüncelerine bakınca, “arş”ı somut olarak anladıkları, Allah'ın üzerinde oturduğu ve meleklerin taşıdığı kraliyet koltuğuna benzettikleri görülmektedir.⁵¹⁶ Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah'ın (ö.290/903) *es-Sünne* adlı eserinde “Kürsî ve Rab Azze ve Celle'nin onun üstüne “oturması” ile ilgili rivâyetler hakkında soruldu” bâbı altında yer verdiği hadisler ve Selef ulemâsının söz konusu hadislere yaklaşımı bu düşünceyi teyit eder niteliktedir. Örneğin “atîf” hadisi olarak bilinen ve Hz. Ömer'e isnat edilen rivâyetlerden birine göre Hz. Ömer şöyle demiştir: “Allah Teâlâ kürsünün üzerine oturduğu zaman kürsüden yeni semerden gelen gıcırdama sesi gibi ses gelir.”⁵¹⁷ Bu ve buna benzer rivâyetler Selef ulemâsınca ta'til ve te'vilden uzak durma gerekliliği ilkesinden hareketle teslimiyetçi bir bakış açısıyla ele alınmış ve olduğu gibi kabul edilmiştir. Hatta Abdullah b. Ahmed'in anlattığına göre bu hadisi duyunca şaşırıp, irkilen birini Vekî' (ö.197/812) azarlayarak, A'meş (ö.148/765) ve Süfyan'ın (ö.161/778) bu hadisi kabul ettiğini belirtmiş ve şaşırmayı gerektirecek bir durumun olmadığını ifade etmiştir.⁵¹⁸

Gerek İbn Teymiyye'nin, gerek İbn Kayyim'in çok ehemmiyetli gördüğü ve bu nedenle tavsiye ettikleri Dârimî'nin iki eserinden⁵¹⁹ biri olan “*en-Nakd 'alâ Bişr el-Merîsî el-Cehmî el-'Anîd fî mâ İfterâ 'alâ'llah*” adlı eserinde yer verdiği rivâyetler ve yorumlar da aynı bakış açısını yansıtır niteliktedir. Zikredilen eserde Dârimî arşın gıcırdamasını, Allah'ın nimet ve lütufları ile dolu olmasına bağlayanları eleştirmiş, bu nimet ve lütufların taş, demir gibi bir madde olmadığını bu nedenle de arşı

⁵¹⁵ Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 169.

⁵¹⁶ İşcan, Mehmet Zeki, *Selefilik*, Kitap Yay., İstanbul 2012, s. 198.

⁵¹⁷ Abdullah b. Ahmed, *es-Sünne*, I, 301. Söz konusu rivâyetlerin tahriri için aynı eserin I, 469-70. sayfalarına bakılabilir. “إِذَا جَلَسَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى عَلَى الْكُرْسِيِّ سَمِعَ لَهُ أَطِيطٌ كَأَطِيطِ الرَّحْلِ الْجَدِيدِ”

⁵¹⁸ Abdullah b. Ahmed, *es-Sünne*, I, 302.

⁵¹⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr, *İctimâ'u'l-Cuyûşi'l-İslâmiyye*, Metâbi'u'l-Ferezdak, Riyâd 1988, II, 231.

gıcırdatamayacağını söylemiştir. Dolayısıyla o, arşın gıcırdamasını Allah'ın arşın üzerinde olmasına bağlamıştır.⁵²⁰

Selef ulemâsının rivâyetler hususunda, özellikle de haberî sıfatlar hakkında te'vil ve ta'tilden uzak durulması gerektiği yönündeki metodunu,⁵²¹ hem de istivâyı somut bir şekilde anladıklarını Zehebî'nin "atît" hadisi ile ilgili söylediği şu sözler yansıtır niteliktedir:

Bu hadis Ebû İshâk es-Seb'î, Sevrî, A'meş, (...), Vekî', Ahmed b. Hanbel ve burada sayamayacağımız daha pek çok hidayet kandili tarafından kabul edilip, rivayet edilmişken ve isnadı hakkında olumsuz bir şey söylenmemişken biz kimiz ki bu hadisi inkâr edelim ve bu hususta lafı uzatalım? Bilakis ona iman ederiz ve onun ilmini Allah'a havale ederiz. İmam Ahmed der ki: 'Bize çirkin gelse veya kulaklar ondan rahatsız olsa da Allah'ın sıfatlarından hiçbir sıfat ondan nefyetmeyiz.' Süfyan es-Sevrî'nin ilim ve fazilet bakımından halefi konumunda olan ve metodu onun metoduna benzeyen Vekî' b. Cerrâh'a bak. Söz konusu (atît) hadisi kendisine okunduğunda irkilen adama, düşüncesinin yanlış olduğunu nasıl söyledi ve bu düşüncesinden dolayı ona nasıl kızdı.⁵²²

Dârimî'nin, Allah'ın sema ve arş üzerinde olduğunu ifade etme hususunda daha da ileri gittiği, hatta tam manasıyla bir mekân izâfe ettiği algısı uyandıran ifadeler kullandığı görülmektedir. Dârimî der ki:

Allah'ın, arşın ve semaların üzerinde olduğuna inanan kişi yakinen bilir ki dağın tepesi, dağın aşağısına nazaran Allah'a daha yakındır. Yedinci sema, altıncıya; altıncı sema beşinciye göre Allah'a daha yakındır.(...) İbn Mübârek'in 'Minârenin tepesi, minârenin alt kısmına göre Allah'a daha yakındır.' dediği nakledilir ki İbn Mübârek çok doğru söylemiştir. Çünkü semaya daha yakın olan, Allah'a da daha yakın olur.⁵²³

Selefî âlimlerin bir kısmının Allah'ın arşa veya kürsiye istivâsını gerçek manada anladığını gösteren en çarpıcı bilgilerden biri de "atît" hadisinden bahseden rivâyetlerden birinde geçen ifadelerin gerçek manada anlaşılması gerektiği yönündeki izahlarıdır. Dârimî'nin (ö.280/894) Merîsî'ye (ö.218/833) yönelik reddiye niteliğinde yazmış olduğu eserde yer verdiği rivâyetin benzerlerini Abdullah b. Ahmed, Ebü's-Şeyh el-İsfahânî (ö.369/979) gibi âlimler de eserlerine almıştır. Dârimî'nin naklettiği rivâyete göre "Kadının biri Hz. Peygamber'e gelir ve 'Beni cennetine koyması için Allah'a dua et.' der. Bunun üzerine Hz. Peygamber Allah'ı tesbih ettikten sonra şöyle

⁵²⁰ Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdірrahmân, *en-Nakd 'alâ Bişr el-Merîsî el-Cehmî el-'Anîd fî mâ İfterâ 'alâ'llah*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1998, II, 800-1.

⁵²¹ İbn Kudâme, *Tahrîmü'n-Nazar fî Kütübü'l-Kelâm*, s. 54; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, IV, 4-5.

⁵²² Zehebî, *el-'Arş*, II, 155-6.

⁵²³ Dârimî, *en-Nakd 'alâ Bişr el-Merîsî*, I, 504.

buyurur: ‘Onun kürsüsü gökleri ve yeri kuşatmıştır. Öyle ki Allah o kürsünün üstüne oturmuştur. Kürsüde de ancak dört parmak miktarınca boş yer kalmıştır.’ dedikten sonra Hz. Peygamber dört parmağını uzatmıştır. Sonra da ‘Yeni semere oturan birinin ağırlığı nedeniyle semer gıcırdar. İşte kürsüden de böyle gıcırdama sesi gelir.’ demiştir.”⁵²⁴ Rivâyette Hz. Peygamber’in söylediği ifade edilen “dört parmaklık boş yer” kimi âlim tarafından o kadar somut anlaşılmıştır ki “Burası Nebî’nin (s.a.s.) Allah’ın yanında oturacağı yerdir.” diyenler dahi olmuştur.⁵²⁵

Her ne kadar söz konusu rivayetler eleştirilmişse de hatta büyük ihtimalle mevzû olsa da konumuz açısından mevzu olup olmaması bir önem arz etmemektedir.⁵²⁶ Konumuz açısından önemli olan bu rivayetlerin Selef âlimlerinin bir kısmı tarafından, zındık olarak nitelendirilen Müşebbihe ve Mücessime gibi mezheplerin düşüncelerini anımsatacak şekilde anlaşılması ve ifade edilmesidir. Sadece Selefîlik’te değil Selefiler dışında kalan diğer Sünnî gruplarda da zaman zaman benzer bakış açılarına rastlanmaktadır. Ehl-i Sünnet’in başucu kaynağı olarak kullandığı İmam Buhârî’nin (ö.256/870) *Sahîh*’inde yer alan bazı rivâyetler de aynı bakış açısını yansıtır niteliktedir. Örneğin mîraç hadisesini anlatan rivayete bakıldığında Cibrîl ile birlikte Hz. Peygamber’in semaya yükselmesinden, Cibrîl’in semanın kapısını çalmasından, semanın katlarından ve bu katlarda bulunanlardan, yedinci kattan sonra Sidre-i Munteha’dan ve Allah Teâlâ’nın Sidre’ye yaklaşmasından bahseden rivâyet oldukça somut bir şekilde Allah için mekân tasviri yapan bir rivâyet olarak görülmektedir.⁵²⁷ Yine Mücâhid’in (ö.103/721) “*Umulur ki Rabbin seni Makam-ı Mahmûd’a/Övülen*

⁵²⁴ Dârimî, *en-Nakd ‘alâ Bişr el-Merîsî*, I, 426; Abdullah b. Ahmed, *es-Sünne*, I, 305; Ebü’ş-Şeyh el-İsfahânî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed, *el-‘Azame*, Dâru’l-‘Âsime, Riyâd 1408, II, 650.

⁵²⁵ Hallâl, *es-Sünne*, I, 220; Ebû Ya’lâ el-Ferrâ’, Muhammed b. el-Hüseyn, *Tabakâtî’l-Hanâbile*, Matba‘atü’s-Sünneti’l-Muhammediyye, Kâhire ts., II, 67; Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî, *Târihu Bağdât*, Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrut 2002, VIII, 589.

⁵²⁶ Söz konusu rivayetlerin değerlendirmesi için Dârimî’nin *en-Nakd ‘alâ Bişr el-Merîsî* adlı kitabının I, 469. sayfasında yer alan 5 nolu dipnota bakılabilir. Zehebî “atîf” hadisinin pekçok âlim tarafından rivayet edildiğini ve isnadı hakkında olumsuz bir şey söylenmediğini belirtmiştir. Zehebî, *el-‘Arş*, II, 155-6.

⁵²⁷ Buhârî, “Tevhîd”, 36. Şu rivâyetlere de bakılabilir: Buhârî, “Bed‘u’l-Halk”, 1; Buhârî, “Bed‘u’l-Halk”,

Makam'a ulaştırır”⁵²⁸ ayetini “Kendisi ile beraber arşın üzerine oturtur.” şeklinde yorumlaması⁵²⁹ ve kabul etmeyenlerin zındık olarak vasıflandırılması da bu minvalde değerlendirilebilir.⁵³⁰ Fakat Vâhidî, Mücâhid’in ayeti bu şekilde izah etmesinin kabul edilemez olduğunu belirtir ve söylediği sözleri rezil, berbat, kaba ve itici sözler olarak niteler.⁵³¹

Buraya kadar vermiş olduğumuz örnekler Selef ulemâsının hepsinin olmasa da en azından bir kısmının “istivâ” kelimesini İbn Kayyim’in dediği “istekarra, ‘alâ, irtefe‘a, sa‘ide” anlamlarının yanı sıra açık bir şekilde “celese/oturdu” şeklinde anladığını göstermektedir. Hatta Selef ulemâsı arasında istivâ kelimesine “oturdu” anlamına gelen “قعد, جلس” anlamları verenlerde olduğu görülmektedir.⁵³² Bu ifadelere istinaden, oldukça rahat bir şekilde istivânın keyfiyetinden bahsedildiğini söylemek kabul edilebilir gözükmemektedir. Oysa Selef ulemâsına göre keyfiyetten bahsedenler zındık ve mülhid olarak nitelendirilen Müşebbihe ve onun gibi fırkalardır. Ama bu bakış açısı eleştirilirken tenkitler, ithamlar genellikle Müşebbihe ve Mücessime’ye yöneltmiştir. Benzer bakış açısı Sünnî cenâh tarafından yansıtılınca genellikle görmezden gelinmeye çalışılmış veya Fahreddîn er-Râzî’nin yaptığı gibi bu düşüncelerin Müşebbihe’ye ait, cehâlet ve sapkınlık eseri sözler olduğu söylenerek, Sünnî ulemâ teğet geçilmiştir.⁵³³

Allah Teâlâ’nın nerede olduğu konusunda ittifak edemeyen Ehl-i Sünnet ulemâsının kimi zaman bu ithamlarla yetinmediği, kendi gibi düşünmeyenleri küfürle itham ettiği de görülmektedir. Örneğin Ebû Saîd ed-Dârimî’nin talebesi olan ve Selefi gelenekten gelen İbn Huzeyme (ö.311/924) şöyle der:

Allah’ın, yaratılmışlardan ayrı olarak, yedi kat sema üzerinde olan arşa istivâ ettiğini kabul etmeyen kişi kâfirdir. Eğer tövbe ederse affedilir, tövbe etmezse boynu vurulur.

⁵²⁸ 17/İsrâ 79.

“عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا”

⁵²⁹ Taberî, *Câmi‘u l-Beyân*, XVII, 529; Vâhidî, *et-Tefsîru l-Besît*, XIII, 444; İbn Hacer, Ebû l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî, *Fethu l-Bârî Şerhu Sahîhi l-Buhârî*, Dâru l-Ma‘rife, Beyrut 1379, XI, 426.

⁵³⁰ Hallâl, *es-Sünne*, I, 247.

⁵³¹ Vâhidî, *et-Tefsîru l-Besît*, XIII, 445.

⁵³² Hatta kimileri istivânın ancak oturmayla olacağını belirtmiş ve bunu “cülûs” kelimesi ile ifade etmiştir. Abdullah b. Ahmed, *es-Sünne*, I, 105.

⁵³³ Râzî’nin düşüncesi için çalışmamızın 122. sayfasına bakılabilir.

Daha sonra da gerek Müslümanları gerek gayr-i Müslimleri kokusuyla rahatsız etmemesi için çöplüğe atılır.⁵³⁴

Fahreddîn er-Râzî, İbn Huzeyme'nin bu gibi sözlerinden, esmâ ve sıfatlar konusundaki tâvîzsiz tutumundan olsa gerek onu “sözleri problemlî, anlayışı kıt, akli kısa” biri olarak niteler ve İbn Huzeyme'nin *et-Tevhîd* olarak isimlendirdiği kitabını *Kitâbu 'ş-Şirk* olarak niteler.⁵³⁵

Sünnî ulemâ arasında İbn Huzeyme ve onun gibi, Allah'ın gökte olmadığını söyleyenleri küfürle itham edenler bulunmakla birlikte Allah'ın gökte olduğunu söyleyenleri küfürle itham edenlerin de olduğu görülmektedir. Hanefî fakihî olan İbn Nüceym (ö.970/1563), Neseî'nin (ö.710/1310) *Kenzü'd-Dekâik* adlı eserine yazmış olduğu şerhte Allah'a mekân nispet etmenin küfür olduğunu söyledikten sonra bu durumu şöyle açıklar:

Eğer bir kimse Allah semadadır dese ve bu ifadenin zâhirini nakletmeyi kastederse bununla kâfir olmaz. Ancak bu ifadenin zahiriyle mekân kastederse o zaman kâfir olur. Her hangi bir niyet belirtme ulemânın çoğuna göre yine kâfir olur.⁵³⁶

el-Fetâva'l-Hindîyye adlı meşhur fetva kitabını kaleme alan Hintli âlimler de bu görüşü kabul ederek, aynen tekrar etmişlerdir.⁵³⁷

Baştan beri ifade edildiği üzere âlimler arasındaki fikir ayrılığı, anlama çabasının doğasından kaynaklanan bir durumdur. Fakat Sünnî âlimler arasında zikredilen kişilerin aynı konuda birbirine taban taban zıt görüşlere sahip olmalarına rağmen, bu görüşleri İslâm'ın kırmızı çizgisi olarak görmeleri ve ileri sürdükleri bu fikirlerin dışında fikir beyan edenlere zındıklık, ilhâd, küfür nitelemesinde bulunmaları, bu nitelemelerin ne kadar subjektif olduğunu ve zındıklık algısının şahsa ve mezhebe göre nedenli değişken bir yapıya sahip olduğunu gösterir özelliktedir.

Allah'ın nerede olduğu tartışması, ayetleri anlamada mezhebî bakış açısının ne kadar etkili olduğunu gösteren dikkat çekici örnekler de içermektedir. Selefilik'te temel prensip nassların te'vil edilmemesidir. Bundan dolayı Selef ulemâsı istivâdan bahseden

⁵³⁴ Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *el-'Ulu'v li'l-'Aliyyi'l-Ğaffâr*, Mektebetü Edvâi's-Selef, Riyâd 1995, s. 207.

⁵³⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXVII, 582.

⁵³⁶ İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm el-Mısri, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, Kâhire ts., V, 129.

⁵³⁷ Komisyon, *el-Fetâva'l-Hindîyye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1310, II, 259.

ayetleri söz konusu prensibe istinaden te'vil etmeden somut manada anlayarak Allah'ın bizzat semanın ve arşın üzerinde olduğu şeklinde anlamışlardır. Mu'tezile ve onun gibi düşünenler ise tenzih prensibini esas aldıklarından bu ayetlerin te'vil edilmesi, dolayısıyla "Allah her şeye hâkimdir ve her yerdedir" şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmişlerdir. Ancak "necvâ" ayeti olarak isimlendirilen "...Üç kişinin gizli konuştuğu yerde dördüncüsü mutlaka O'dur. Beş kişinin gizli konuştuğu yerde altıncısı mutlaka O'dur. Bunlardan az veya çok olsunlar ve nerede bulunurlarsa bulunsunlar mutlaka O, onlarla beraberdir..."⁵³⁸ ayetini anlamaya gelince Selef ulemâsının te'vil, te'vil ehlinin ise tasdik makamında olduğu görülmektedir. Mu'tezile ve onun gibi düşünenler söz konusu ayeti te'vil etmeden zâhiri üzere anlayarak "Allah'ın her yerde olduğunu" ispat etmeye çalışmıştır. Selef ulemâsı ise ayette zâhirî anlamının kastedilmediğini söyleyerek "Allah'ın onlarla olmasının", "Allah'ın ilminin onlarla olduğu" anlamına geldiğini belirtmiştir.⁵³⁹ Neticede her mezhep daha önce kabul etmiş olduğu düşünceye binaen ayetleri kimi zaman te'vil etmiş, kimi zaman da ayetteki ifadeleri zâhiri üzere anlamıştır.

2.1.3. Değerlendirme

Her ne kadar mezheplerin tümünde benzer refleksler olsa da özellikle Sünnîlik üzerinden bir değerlendirme yapılacak olursa Sünnî ulemânın Müşebbihe, Mücessime ve Mu'tezile gibi fırkaları istivâ konusundaki fikirlerinden dolayı zındıklık, ilhâd, küfür vb. lafızlarla nitelediği; zayıf-sahih demeden kendi düşüncelerini destekler mahiyette olan birçok rivayete geniş yer verdiği görülmektedir. Fakat Dârimî gibi Selefî âlimlerin bir kısmının önem atfettiği ve "Allah'ın arşın üzerinde olduğu" düşüncesini ispat etmek için delil olarak kullandığı "atât" hadisi gibi rivayetlerin ve bu minvaldeki görüşlerin çoğu zaman görmezden gelindiğine şahit olunmaktadır. Bu tutumun arka planında söz konusu rivâyetlerin ve yorumların, mezhebin düşüncesini desteklememesi veya te'vilinin mümkün görülmemesi gibi nedenlerin olduğu sezinlenmektedir. Bununla

⁵³⁸ 58/Mücâdele 7.

" مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا "

⁵³⁹ İbn Hanbel, *er-Redd ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, s. 154, 158; Dârimî, *er-Redd ale'l-Cehmiyye*, s. 35-36.

birlikte Selef ulemâsını ibrâ etme düşüncesi de başka bir neden olarak zihinlere gelmektedir.

Doğruya ulaşma çabası neticesinde hata yapıldığında Allah'ın günah değil sevap yazacağı düşüncesi, mezhepler tarafından sadece kendi mezheplerini bağlayan bir va'd olarak değerlendirilmiştir. Mezheplerin kendi müntesiplerine gösterdiği bu hoş görüden çoğu zaman diğer mezhep müntesipleri mahrum kalmış; hatta bu kişilerin fikirleri zındıklık ve küfürle eş değer görülmüş, dolayısıyla da bu düşünce sahiplerinin cezalandırılması gerektiği kanaatine varılmıştır.

Sünnî ulemânın her ne kadar temasın olmadığı, mekânsal bir anlatımın reddedildiği bir bakış açısıyla istivânın anlaşılması gerektiği hususunda Ehl-i Sünnet'in icmâi olduğunu söylese de konuyla ilgili Selef âlimlerden gelen nakiller bunun retorikten ibaret olduğunu, dolayısıyla böyle bir icmâdan bahsetmenin mümkün olmadığını göstermektedir.

Nasslarda yer alan ifadelerin delâletlerinin kesin olmaması, her ekolün bu ayetleri kendi mezhepsel perspektifleri çerçevesinde anlamasına neden olmuştur. Mezheplerin gayesi metindeki anlamın buharlaşmasını engellemek olsa da neticede karşımıza birbiriyle taban tabana zıt birçok görüş ortaya çıkmış ve her görüş sahibi kendi düşüncesini hakkın ve hakîkatin tek ifadesi olarak nitelemiştir. Sünnî olsun olmasın mezhepler arasındaki farklılıklar, hatta her mezhep içerisinde görülen görüş farklılıkları dikkate alındığında arşa istivâdan bahseden ayetlerin tam manasıyla neye karşılık geldiğini, Allah'ın muradının ne olduğunu söylemek oldukça zor gözükmektedir. Bu nedenle mezhepler arasındaki fikir ayrılıkları kabul edilebilir olsa da Selefiyye'nin Mu'tezile'yi ve hatta Eş'arîleri ta'tîl ile, Mu'tezile'nin Selefiyye'yi, hatta Eş'arîleri tecsîm ve teşbihle nitelemeleri, bu nitelemede bulunurken de ilhâd, dalâlet, zındıklık gibi sapkınlığı ve sahih İslâm anlayışının dışında olmayı ifade eden ifadelere yer vermeleri kabul edilebilir değildir.

2.2. Ru'yetullah

2.2.1. Konu Hakkında İleri Sürülen Düşünceler

Ru'yetullah (Allah'ın görülmesi) meselesi Ömer Nasûhi Bilmen'in (ö.1971) de işaret ettiği gibi Ehl-i Sünnet, Mu'tezile, Şîa, Cehmiyye, Hâricîler, Mürcie ve diğer bazı fırkalar arasında hakiki ihtilafın söz konusu olduğu, Müslümanlar arasında ayrışmaya

neden olan tartışmalı bir meseledir.⁵⁴⁰ Diğer birçok konuda olduğu gibi ru'yetullah konusunda da mezhepler arasında çok farklı görüşlerin ortaya çıkmasının yine mezhepler arasındaki ideolojik ve metodolojik farklılıklardan kaynaklandığı görülmektedir. Bu ön kabuller ve farklılıklar nedeniyle aynı ayetten tamamen farklı sonuçlara ulaşılabilmiş, her mezhep aynı ayeti kendi düşüncesini destekleyen bir delil olarak zikredebilmiştir.

Mutlak tenzih ilkesinden hareketle Allah'ın cisme ve cihete sahip olmadığını ifade eden Mu'tezile, Allah'ın dünya ve ahirette görülemeyeceğine ifade etmiştir. Şîa, Hâricîler ve diğer bazı mezhepler de onun gibi düşünmüştür. Buna karşın Müşebbihe ve Kerrâmiye Allah'a cismaniyet atfetmekte bir mahzur görmemeleri nedeniyle Allah'ın her zaman görülebileceğini iddia etmiştir. Selefiyye, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye ise Kur'ân'da yer alan bazı ayetlerden, özellikle de konuyla ilgili manevî mütevatir derecesinde kabul edilen hadislerin kesinlikle göz önünde bulundurulması gerektiği ön kabulünden hareketle Allah'ın cennette müminler tarafından görüleceğini ifade etmiştir. Gerek bu konuda, gerekse diğer konularda hareket noktalarına bakıldığında genel olarak mezheplerinin teorik bütünlüğünü sağlayacak tarzda hareket ettikleri görülmektedir.⁵⁴¹

Ru'yetullah meselesinin temel dayanaklarının daha çok ayet ve hadislerden oluşması konunun asr-ı saadete kadar götürülmesini mümkün kılarsa da ayrılıklara ve tartışmalara sebep olan kelimî bir tartışma konusu haline gelmesi hicri II. asırdan itibaren söz konusu olmuştur.⁵⁴² Özellikle Cehmiyye'nin Allah'ı her türlü eksiklikten tenzih etme düşüncesi bu tartışmanın fitilini ateşlemiş, aynı bakış açısıyla hareket eden Mu'tezile'nin tartışmaya dâhil olmasıyla birlikte de ru'yetullah meselesi kelâmın en önemli tartışma konularından biri haline gelmiştir.⁵⁴³

Diğer birçok konuda olduğu gibi ru'yetullah konusundaki tartışma da sübut veya delâlet bakımından zannî olan nasslar üzerinden yürütülmüş ve bu tartışmalar sadece kelâm kitaplarıyla sınırlı kalmayarak tefsir, hadis, fıkıh kitaplarında da bahse konu

⁵⁴⁰ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, Semerkand Yay., İstanbul 2018, I, 158.

⁵⁴¹ Çalışkan, İsmail, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2012, s. 201.

⁵⁴² Ünverdi, Veysi, "Kâdî Abdülcebâr'ın Rü'yetullah'ın Reddine İlişkin Dayanakları", *Kayseri Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Bilimname Dergisi*, 28/1, s. 202, ss. 201-245, Kayseri 2015.

⁵⁴³ Akdemir, Hikmet, "Taberi'ye Göre Ru'yetullah Meselesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3, s. 8, ss. 7-26, Şanlıurfa 2002.

olmuştur. Her mezhebin kendi düşüncesini hakkın tek ifadesi olarak görmesi, bu görüşün dışındaki fikirleri Kur'ân'ın tahrifi, dinin ifsadı olarak görmesi netice ulemânın tahkir edici, problemlili bir üslupla birbirlerine hitap etmelerine neden olmuştur. Sünnî müfessirler de bu tartışmadan geri kalmayarak kimi zaman Kur'ân'ın ve hadislerin tahrifi ve tahrifçisi olarak nitelendirdiği fikirleri ve fikir sahiplerini zındıklık ve zenâdika gibi sapkınlığı ifade eden kelimelerle tezyife çalışmışlardır.

Ru'yetullahın gerçekleşeceği düşüncesinde olan Ehl-i Sünnet ulemâsı kendilerince delil olacağını düşündükleri ayetlerden hatta ru'yetin gerçekleşmeyeceğini düşünenlerin delil olarak kullandıkları ayetlerden ve hadislerden hareketle ru'yetullahın gerçekleşeceğini düşünmüş ve bu düşünceyi inanç esaslarından biri olarak kabul etmişlerdir.⁵⁴⁴ Ru'yetullahın gerçekleşmeyeceğini savunanlar da daha çok ayetlerden, aynı şekilde kimi zaman Ehl-i Sünnet'in delil olarak kullandığı Kur'ân pasajlarından veya aklî gerekçelerden hareketle kendi tezlerini ispat etmeye, muhaliflerinin tezlerini çürütmeye çalışmışlardır. Öyle ki kimi zaman bir ayetten iki farklı neticeye ulaşılabilmiştir. Yahut belli olan neticeler için kimi zaman ayetler delil olarak kullanılmıştır da denilebilir. Dolayısıyla aynı ayet, her iki kesimin de kendi fikrini ispat etmek için kullandığı bir delile dönüşebilmiştir. Örneğin 6/En'âm 103, 7/A'râf 143, 75/Kıyâme 22-23, 83/Mutaffifin 15. ayetler her iki kesimin de kendi fikrini ispat etmek için kullandıkları deliller olmuştur.⁵⁴⁵ Bununla birlikte 10/Yûnus 26, 41/Fussilet 31, 53/Necm 12-13, 76/İnsân 20. ayetler de daha çok ru'yetullahın gerçekleşeceğini düşünen Sünnî ulemâ tarafından delil olarak kullanılmıştır.⁵⁴⁶

Ehl-i Sünnet ulemâsı için bu ayetler ru'yetullahın kabulü için çok önemli ve yeterli olsa da, aynı ayetlerin muhalifler tarafından te'vil edilebilmesi nedeniyle olsa gerek, konuyla ilgili hadislerin daha da çok ön planda yer aldığı görülmektedir. Hatta konunun âlimler arasında birbirini tekfir edecek boyutta ve hararetle tartışılmasına da konu hakkındaki bu hadislere verilen ehemmiyetin sebep olduğu söylenebilir. Öyle ki ru'yetullah hakkında vârid olan hadislerin hayli fazla olması hatta kimilerince manevî

⁵⁴⁴ Bâkîllânî, *el-İnsâf*, 170; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, VI, 486.

⁵⁴⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 233, 242, 243, 267; Eş'arî, *el-İbâne*, s. 35, 43, 47; Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 77-79; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XIII, 102, 103.

⁵⁴⁶ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 45; Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, 79; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XIII, 103.

mütevâtir derecesinde olduğunun kabul edilmesi,⁵⁴⁷ Sünnî ulemânın, özellikle de Selef ulemâsının ru'yetullahın kesin olarak gerçekleşeceği fikrini benimsemesinde en önemli etken olmuştur. Bununla birlikte Selef ulemâsının farklı bir görüş benimsemesi, kendilerini metotlarıyla çelişen bir pozisyona düşüreceğinden dolayı bu fikri benimsemeleri kaçınılmazdır. Onlara göre ru'yetullah mevzu gaybî bir konudur, gaybî ilgilendiren konularda fikir yürütmek boştur ve konuyla ilgili Hz. Peygamber'den gelen rivayetler vardır. Nassın olduğu yerde ise ictihattan söz etmek mümkün değildir.

Özellikle “*Rasûlullah (s.a.s.) bir dolunay gecesi aya baktı ve ‘Siz şu ayı gördüğünüz gibi Rabbinizi de böyle engelsiz göreceksiniz ve onu görmede bir sıkışıklık da yaşamayacaksınız.’ buyurdu.*”⁵⁴⁸ “*Rasûlullah (s.a.s.) buyurdu ki: ‘Cennetlikler cennete girince Allah Teâlâ onlara ‘Daha çok nimet vereyim mi’ der. Onlar da ‘Sen bizim yüzümüzü ak etmedin mi, bizi cennete koymadın mı, bizi ateşten kurtarmadın mı? (biz daha ne isteyelim?)’ derler. Bunun üzerine örtü kalkar (ve Rablerini görürler). Onlara (Rablerini) görmekten daha sevindirici bir nimet verilmemiştir.*”⁵⁴⁹ hadisleri Sünnî âlimlerin kullandığı en önemli deliller arasında görülmektedir.⁵⁵⁰

Ru'yetullahı kabul etmeyenlerin ise delil olarak kullandıkları en önemli hadis Hz. Aişe'den gelen “*Kim Muhammed'in (a.s.) Rabbini gördüğünü iddia ederse Allah'a en büyük iftirayı atmış olur.*”⁵⁵¹ hadisi ile Ebû Zer'in naklettiği “*Hz. Peygamber'e Rabbini gördün mü diye sordum o da dedi ki: ‘O bir nurdur. Onu nasıl görebilirim ki’ buyurdu*”⁵⁵² hadisidir.⁵⁵³ Bununla birlikte onlara göre ru'yetullahın gerçekleşeceğini

⁵⁴⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr, *Hâdi'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Ervâh*, Kâhire ts., s. 342; Koçyiğit, Talat, *Kur'ân ve Hadiste Ru'yet Meselesi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1974, s. 95.

⁵⁴⁸ Buhârî, “Tevhid”, 24; Müslim, “İmân”, 81; İbn Hanbel, *el-Müsne'd*, XIII, 144; İbn Mâce, “Sünnet”, 13.

⁵⁴⁹ Müslim, “İmân”, 80; İbn Hanbel, *el-Müsne'd*, XXXI, 265; Tirmizî, “Sıfatü'l-Cenne”, 2552.

⁵⁵⁰ İbn Hanbel, *er-Redd ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, s. 133; Dârimî, *er-Redd alâ'l-Cehmiyye*, s. 103; Eş'arî, *el-İbâne*, s. 49-54; Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, 80; Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer, *Ru'yetullah*, Mektebetü'l-Menâr, Zerkâ 1411, s. 252; İbn Batta, *el-İbânetü'l-Kübrâ*, VII, 3.

⁵⁵¹ (Buhârî, “Bed'u'l-Halk”, 7; Müslim, “İmân”, 77) hadisi ru'yetullahın gerçekleşmeyeceğini söyleyenler tarafından delil olarak kullanılmıştır.

⁵⁵² İbn Hanbel, *el-Müsne'd*, XXXV, 311; Müslim, “İmân”, 78.

⁵⁵³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 267, 269.

iddia edenlerin delil olarak kullandıkları rivayetlerin Hz. Peygamber'e aidiyeti problemlidir ve aynı zamanda âhâd haberlerdir. Âhâd haberlerin ise inanç esaslarını ilgilendiren konularda bilgi kaynağı olarak bir değeri yoktur. Ru'yetullahı kabul etmeyenlerin söz konusu hadislerden hareketle ru'yetullahı ispat etmenin mümkün olamayacağını söylemelerine rağmen kendilerinin de hadis kaynaklarında yer alan ve almayan çeşitli hadisleri delil olarak kullanarak ru'yetullahın gerçekleşmeyeceğini ispat etmeye çalışmaları oldukça ironik bir durum arz etmektedir.⁵⁵⁴

Ru'yetullahı reddeden Mu'tezile için Sünnî ulemânın aksine rivâyetler değil akıl esastır. Akıl önceden iyiyi kötüyü, doğruyu yanlış ayırtedebilecek yeterlilikte olmalı ki nasslarda ne kastedildiğini ortaya koysun, müteşâbih ayetlerde teşbih hatasına düşmesin. Onlara göre bu nedenlerden dolayı aklın ontolojik ve epistemolojik önceliği vardır ve ru'yetullahla ilgili nasslara da bu bakış açısıyla yaklaşılmalıdır. Ru'yetullah meselesini ele alırken hem aklî hem de naklî delillere dayanıyor görünmelerine rağmen konuya söz konusu bakış açısıyla yaklaşımları onların temelde ru'yeti red nedenlerinin aklî olduğunu göstermektedir.⁵⁵⁵

Mu'tezile'nin ru'yeti inkâr etmesinin en temel gerekçesi ru'yetin tevhid ilkesine aykırı görülmesidir. Onlara göre Allah'ın insanlar tarafından görülebileceğini söylemek, ona cismaniyet izafe etmek anlamına gelmektedir. Oysa Allah ne cisimdir ne de arazdır. Tevhid ilkesi gereğince Allah'a cismaniyet izafe etmeyi olumsuzlamak, dolayısıyla onun ne dünyada ne da ahirette görülemeyeceğini söylemek gerekmektedir.⁵⁵⁶ Bu noktada yapılacak ilk iş ru'yetullahın imkânına delil gösterilen ayetlerin -ki bu ayetler Mu'tezile'ye göre müteşâbihtir- muhkem ayetler ışığında te'vil edilmesidir.⁵⁵⁷

Mu'tezile gibi Ehl-i Sünnet'in karşısında da hasımlarının delil olarak kullandığı ayetler vardı ve bunların bir şekilde izah edilmesi veya konu hakkında delil olup olmayacağının ifade edilmesi gerekiyordu. Bu nokta da Ehl-i Sünnet ulemâsının da Mu'tezile gibi kendi görüşünü destekleyen ayetleri muhkem, desteklemeyen ayetleri müteşâbih olarak kabul ettiği ve müteşâbih ayetlerin muhkem ayetler çerçevesinde izah

⁵⁵⁴ bkz. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 268-271; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 342; Ünverdi, "Kâdî Abdülcebâr'ın Rü'yetullah'ın Reddine İlişkin Dayanakları", s. 235, 240.

⁵⁵⁵ Ünverdi, "Kâdî Abdülcebâr'ın Rü'yetullah'ın Reddine İlişkin Dayanakları", s. 203-204.

⁵⁵⁶ Öztürk, Mustafa, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005, s. 92

⁵⁵⁷ Öztürk, *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine*, s. 18.

edilmesi gerektiği düşüncesiyle hareket ettikleri görülmektedir. Dolayısıyla da her iki kesimin “*verrâsîhûne fi’l-‘ilm/ilmde derinleşmiş olanlar*” ayetiyle kendi ideolojisini benimseyen âlimlerin kastedildiği düşüncesine vardıkları anlaşılmaktadır.⁵⁵⁸

2.2.2. Konu Hakkında Sünnî Tefsir Disiplininde ve Diğer İslâmî Disiplinlerde Zındıklık İddiaları

2.2.2.1. Konu Hakkında Sünnî Tefsir Disiplininde Zındıklık İddiaları

“Arşa istivâ”dan bahseden ayetlerin tefsirinde siyasi davranarak susmayı tercih ettiği veya bu konuda düşüncesini net bir şekilde ortaya koymadığı iddia edilen Taberî’nin (ö.310/923),⁵⁵⁹ ru’yetullah ile ilgili ayetleri net bir şekilde açıkladığı ve Selef ulemâsıyla aynı çizgide olduğu görülmektedir. Taberî ru’yetullah’ı reddedenlerin kullandığı en önemli delillerden olan En’âm sûresinde yer alan “لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ”⁵⁶⁰ ayetinin “gözler onu göremez” şeklinde değil de “gözler onu idrak edemez” şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtir. Ona göre bu ayette geçen “idrak” kelimesinin “görme” anlamına gelmemesinin en önemli nedeni Kıyâme sûresinin 22. ve 23. ayetlerinin kesin olarak Allah’ın kıyamet gününde görüleceğine delil olmasıdır. Bununla birlikte ona göre ru’yetle ilgili hadisler de reddedilemeyecek çoklukta ve netliktedir. Bu nedenle de ru’yetullah ahirette kesin olarak gerçekleşecektir.⁵⁶¹ Daha sonra da ru’yeti kabul etmeyenlerin bu konuda birçok şeyi birbirine karıştırdığını söyler ama tefsirinin amacının bu kişilerin çarpık fikirlerine cevap vermek olmadığına işaret ederek sözü

⁵⁵⁸ Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *Tefsirde Akılcı Eğilim*, çev. Numan Konaklı, Nihat Uzun, Mana Yay., İstanbul 2015, s. 278. Fahreddîn er-Râzî’nin muhkem ve müteşâbih ayetlerin ne olduğunu izah ederken söylediği “Netice olarak çoğunluğun nezdinde kabul görmüş olan kural şudur: İnsanlar mezheplerinin fikirlerini desteklediğini düşündükleri ayetleri muhkem, mezheplerinin düşüncelerine muhalif olduğunu düşündükleri ayetleri de müteşâbih kategorisinde değerlendirmiştir.” ifadesi de konu hakkında yapılan bu yorumu destekler mahiyettedir. Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, VII, 144.

⁵⁵⁹ Ebu Zeyd, Taberî’nin “istivâ” konusunda ru’yetullah konusundaki gibi polemiğe girmeden kısa geçmesini Taberî’nin Selefilerden korkmasına bağlamaktadır. Ancak Ebû Zeyd’in bu düşüncesine, Taberî’nin 2/Bakara 29. ayette “istivâ” konusunu uzun bir şekilde ele aldığı, bir tefsirde bundan daha uzun değerlendirmeler yapmanın uygun olmayacağı belirtilerek itiraz edilmiştir. Öztürk, *Kur’an, Tefsir ve Usûl Üzerine*, s. 180-82.

⁵⁶⁰ 6/En’âm 103.

⁵⁶¹ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XII, 15-16.

daha fazla uzatmak istemediğini belirtir. Taberî her ne kadar sözü daha fazla uzatmak istemediğini söylese de bu ifadelerden sonra ru'yeti kabul etmeyenler için ağır ifadeler kullanır. Taberî'ye göre ru'yeti kabul etmeyen bu kişiler şeytan tarafından ayartılmış ve bu nedenle Kur'ân'ın muhkem ayetlerini ve Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetleri göz ardı etmişlerdir. Bu nedenle onlar karanlıklarda debelenen, körlük içerisinde meseleyi ele alan kimselerdir. Hatta bu ifadelerle de yetinmeyerek, sözünü “şaşkınlıktan ve sapkınlıktan Allah'a sığınırız” duasıyla bitirmek suretiyle ru'yetullahı kabul etmeyenlerin sapkınlık ve dalâlet üzerinde olduklarına işaret eder.⁵⁶² Dolayısıyla Taberî, zındık ve zenâdika kelimelerini kullanmasa da bu anlamları ifade eden benzer kelimelerle ru'yetullahın gerçekleşmeyeceğini düşünenlere karşı olumsuz nitelermelerde bulunmuş ve bu fikrin yanlış olduğunu ifade etmeye çalışmıştır.

Bakara sûresinde yer alan İsrailoğulları'nın “Allah'ı açık bir şekilde görmedikçe iman etmeyeceğiz.”⁵⁶³ ayetini izah ederken sözü Allah'ın görülüp görülemeyeceği meselesine getiren Kurtubî (ö.671/1273), ayrıntıya En'âm ve A'râf sûrelerinde girileceğine işaret etmekle beraber bu konunun ihtilaflı bir konu olduğunu söyler. O, “mübtedî” olarak nitelendirdiği fırkaların çoğunun hem âhirette hem de dünyada Allah'ın görülmesini inkâr ettiklerini belirtir.⁵⁶⁴

Kurtubî'nin En'âm sûresinin “Onu gözler idrâk etmez, gözleri o idrâk eder”⁵⁶⁵ ayetinin izahında yer verdiği cümleler, gerek Ehl-i Sünnet ulemâsının; gerek Ehl-i Sünnet dışı, sapkın, bid'atçı fırkalar olarak nitelediği fırkaların, aynı ayetten birbirine zıt, iki farklı görüşü nasıl çıkarılabildiklerini ve bu farklı yorumlar nedeniyle birbirlerini sapkınlıkla, bid'atçılıkla nasıl itham edebildiklerini izah eder niteliktedir.

Kurtubî'nin itiraz etmediği, dolayısıyla kabul edilebilir gördüğü Sünnî yoruma göre ismet-i enbiya inancı gereği Peygamberlerin Allah'tan caiz olmayan ve gerçekleşmesi mümkün olmayan bir şeyi istemesi söz konusu olamaz. Dolayısıyla A'râf sûresinde⁵⁶⁶ buyrulduğu üzere Hz. Musa'nın Allah Teâlâ'yı görme talebi mümkün

⁵⁶² Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XII, 22.

⁵⁶³ 2/Bakara 55.

⁵⁶⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 403.

⁵⁶⁵ 6/En'âm 103.

⁵⁶⁶ 7/A'râf 143.

”لَنْ تُؤْمِنَ أَكَّ حَتَّى تَرَى اللَّهَ جَهْرَةً“

”لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ“

”وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ“

talebidir. Bu düşünceden yola çıkan sünnî ulemâ Hz. Musa'nın talebini ifade eden ayeti ru'yetullahın delili olarak kabul eder.⁵⁶⁷

Kurtubî, Sünnî ulemânın ru'yetullah'ın delili olarak gösterdikleri bu ayetin, bid'atçiler olarak nitelendirdiği kişiler tarafından da Allah'ın görülemeyeceğine delil olarak kullanıldığına işaret eder. Ancak burada bir problem vardır. Allah'ın görülmeyeceğine inananların aynı zamanda ismet-i enbiya fikrine inanmış olmaları, Hz. Musa'nın Allah'ı görme talebini içeren ayeti te'vil etmelerini gerektirmektedir. Çünkü gerçekleşmesi mümkün olmayan, caiz olmayan bir şeyi bir peygamberin istemesi söz konusu olamaz. Bu nedenle ru'yeti kabul etmeyenlerin, ismet-i enbiya fikrine aykırı bir durumun ortaya çıkmaması için Hz. Musa'nın talebini içeren bu ayeti yorumlamaları gerekmektedir. Dolayısıyla mezhepsel bütünlüğü sağlama adına Kurtubî'nin ifadesine göre ayeti şu şekilde anlamışlardır: "Bid'atçilere göre Hz. Musa'nın Allah'ı görmek istemeye yönelik ifadeler kullanması diğer insanlara Allah'ı görmenin mümkün olmayacağını ispat etmek içindir."⁵⁶⁸ Netice olarak hem Ehl-i Sünnet hem de Ehl-i Sünnet dışındaki birçok fırka Hz. Musa'nın Allah'ı görme talebini içeren ayeti ismet-i enbiya fikrini baz alarak yorumlamış, lakin çıkış noktası aynı olmasına rağmen ru'yetullah konusunda iki zıt görüş ortaya çıkmıştır.

Söz konusu ayetten hareketle Allah'ın görülüp görülemeyeceği sonucuna ulaşmak nihayetinde bir yorumken, hatta ayetin zahirinden Allah'ın görülemeyeceği yönünde bir algının oluşması daha kolayken, bu yorumlar nedeniyle insanların bid'atle, dalâletle nitelendirilmesi uygun gözükmemektedir. Bununla birlikte bu yorumların, mezhebî ön kabullerin ayetleri anlamada ne kadar belirleyici olabildiğini göstermesi açısından da oldukça dikkat çekicidir.

İsmail Hakkı Bursevî (ö.1137/1725) de 75/Kıyâme 22 ve 23. ayetlerin tefsirinde ele aldığı ru'yetullah konusunun, Ehl-i Sünnet ulemâsının icmâ ettiği bir husus olduğunu, Zemahşerî'nin, dolayısıyla da Mu'tezilî âlimlerin ayete verdiği "intizar" anlamının yanlış olduğunu söyleyerek ru'yetullahı kabul etmeyenleri şahsî görüşle hareket etmekle ve hevaya uymakla itham eder. Daha sonra da ru'yetullahı kabul etmeyenlerin mübtedi' ve zındık olarak nitelendirildiğini ifade eder.⁵⁶⁹

⁵⁶⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmu'l-Kur'ân*, VII, 55.

⁵⁶⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmu'l-Kur'ân*, VII, 279.

⁵⁶⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, X, 252.

Mehmed Vehbi Efendi'nin (ö.1949) bulduğu her fırsatta Mu'tezile'ye cevap verme ve eleştirme alışkanlığını ru'yetullah konusunda da devam ettirdiği görülmektedir. Ona göre müminlerin Allah'ın görüleceğine inanması vaciptir. Ehl-i Sünnet'in inancı da bu şekildedir. Dolayısıyla ona göre ru'yetullah, inanılması gereken bir akaid ilkesidir. Fakat o, sapkın fırka olarak nitelediği Mu'tezile'nin, bu dünyadaki ru'yet ile âhiretteki ru'yeti birbirine karıştırdığını söyleyerek Mu'tezile'nin fikrinin yanlış olduğunu ispat etmeye çalışır.⁵⁷⁰

Selefi düşüncenin son asırdaki en önemli ve ateşli savunucuları arasında gösterilen, yazdığı *el-Kavlü's-Sedîd* adlı eseriyle Selef akîdesinin İslam akîdesinin özü hatta bizzat kendisi olduğunu ortaya koymaya çalışan Abdurrahmân es-Sa'dî'nin⁵⁷¹ (ö.1956) aynı bakış açısını *Teyşîru'l-Kerîmi'r-Rahmân* adlı tefsirine de yansıttığı görülmektedir. En'âm 103. ayette yer alan “لَا تُرْكَهُ الْإِبْصَارُ” ifadesinin “gözler onu ihata edemez” anlamında olduğunu söyledikten sonra ayette görmenin değil, idrakin nefyedildiğinin buyrulduğunu belirtir. Hatta ayetin mefhumundan ru'yetin gerçekleşeceğinin anlaşıldığını söyleyerek bu ayeti ru'yetullah delil olarak kullanır. Çünkü ona göre Allah görülemez anlamı kastedilmiş olsaydı ayet “لَا تَرَاهُ الْإِبْصَارُ” (*Gözler onu göremez*) şeklinde olması gerekirdi. Sa'dî daha sonrada mu'attıla olarak niteliği kimselerin ru'yetullahı kabul etmediklerini ve bu ayeti Allah'ın görülmeyeceğine delil olarak kullandıklarını söyleyerek onların bu düşüncesine karşı çıkar.⁵⁷²

Ru'yetullah konusunda tefrikaya ve husumete neden olan bu problemlî, ötekileştirici dili kullananların sadece Sünnîler olduğunu söylemek mümkün değildir. Sünnîlik dışı görülen kesimler ve şahıslar da çoğu zaman aynı üslupla hatta kimi zaman daha ağır üslupla kendisi gibi düşünmeyenleri eleştirmiş, sapkınlıkla, ilhâdla ve küfürle itham etmiştir.⁵⁷³ Lakin Mu'tezile'nin ünlü kelamcısı Kâdî Abdülcebbar (ö.415/1025)

⁵⁷⁰ Vehbi, *Hülâsatü'l-Beyân*, XIII, 5171-517; XV, 6262.

⁵⁷¹ Doğru, Mehmet Seri, *Abdurrahman b. Nâsır es-Sa'dî'nin Hayatı, Eserleri* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2007, s. 8.

⁵⁷² Sa'dî, Ebû Abdillâh Abdurrahmân b. Nâsır, *Teyşîru'l-Kerîmi'r-Rahmân*, Mektebetü'l-'Ubeykân, Riyâd 2001, s. 268.

⁵⁷³ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr el-Bağdâdî, *et-Tebşîr fî Meâlimi'd-Dîn*, Dâru'l-Âsime, Riyâd 1996, s. 215; Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s. 27; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 181; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmu'l-Kur'ân*, IV, 162.

keyfiyeti bilinmeksizin, yaratılmışlara benzetmeksizin Allah'ın görülebileceğini söyleyenlerin tekfir edilmesine gerek olmadığını söylemiştir. Çünkü ona göre Allah'ın görülmeyeceğini bilmemek, onun zat ve sıfatları hakkında bilgi eksikliği oluşturmaz. Ona göre önemli olan ulûhiyet düşüncesine hâlel getirilmemesidir.⁵⁷⁴

Mu'tezilî müfessir Zemâhşerî'nin (ö.538/1144) A'râf sûresinin tefsirinde⁵⁷⁵ ru'yetullah hakkındaki görüşlerini dile getirirken kullandığı dil, söz konusu problemliliğin en dikkat çekici örneklerinden biri olarak gözükmektedir. Zemahşerî demiştir ki:

Adları Müslümanlar arasında zikredilen ve kendilerini Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâ'at olarak isimlendiren kişilere hayret! Nasıl da gidip bu büyük hatalı fikirleri mezhep edindiler. Onların "belkefe" (bi lâ keyf/keyfiyeti bilinmez bir şekilde) ifadesini kalkan edinmelerine aldanma! Bu, onların üstadlarının hilelerindendir. Onlar hakkında söylenecek söz 'adliyyeden (Ehlü'l-'Adl ve't-Tevhîd/Mu'tezilî) birinin söylemiş olduğu şu sözdür:

Bir cemaat ki hevâlarına sünnet dediler,
Bir eşekler cemaati ki yemin olsun semerlidirler,
Onu (Allah'ı) yarattıklarına benzettiler de,
Kınanmaktan korktukları için belkefeyle gizlendiler.⁵⁷⁶

Zemahşerî gibi bir ilim adamının eleştirisi sınırlarını aşır hakarete varan bu tarz bir dil kullanmasını, özellikle de bu ifadelerle bir tefsir kitabında yer vermesini tasvip etmek asla mümkün değildir. Bu dilin problemliliği ve yanlış olduğunu söylemek ve eleştirmek muhakkak gerekliydi ama aynı üslupla, aynı tonda olmamalıydı. Zemahşerî'yi *Keşşâf*'inde yer alan i'tizâlî fikirlerden dolayı eleştirmek, onun insaftan ve adaletten ayrıldığını ifade etmek amacıyla *el-İntisâf fî mâ Tedammenehu'l-Keşşâf mine'l-İ'tizâl* adlı eseri kaleme alan İbnü'l-Müneyyir (ö.683/1284), Sünnîler adına Zemahşerî'nin bu ifadelerine aynı sertlikte karşılık veren kişi olmuştur.⁵⁷⁷ O, ismi

⁵⁷⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 233; Pakiş, Ömer, "Rü'yetullah ile İlişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/2, s. 57, ss. 55-79, İstanbul 2001.

⁵⁷⁵ 7/A'râf 143.

⁵⁷⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 156. Şiirin arapça metni şu şekildedir:

لجماعة سموها هم سنة ... وجماعة حمر لعمرى موكفه
قد شبهوه بخلقهم وتخوفوا ... صنع الورى فتستروا بالبلكفه

⁵⁷⁷ Goldziher, *Mezâhibü't-Tefsîri'l-İslâmî*, s. 147. İbnü'l-Müneyyir'in Zemahşerî'ye yönelik eleştirilerinin bir değerlendirmesi için bkz. Maşalı, Mehmet Emin, "Tefsirde Ehl-i Sünnet Savunması: İbnü'l-

zikredilen çalışmasında Zemahşerî'nin tefsirinde yer verdiği şiire, şu şiirle karşılık vermiştir:

Rablerinin gerçekten görüleceğini inkâr eden bir cemaat,
Allah'ın vaadi haktır, geri kalmayacak,
'Adliyye lakabını almışlar ki evet bizce de hak,
Rablerine denk tutarak, onlar alçaklığa müstehak,
Kurtuluşa erecekleriz, deseler de onlar asla kurtulamayacak,
Alevli ateşin ortasında olmasa da kenarındadırlar ancak.⁵⁷⁸

2.2.2.2. Konu Hakkında Diğer İslâmî Disiplinlerde Zındıklık İddiaları

Halku'l-Kur'ân konusunda olduğu gibi ru'yetullah meselesinde de en şiddetli tartışmalar, nitelemeler kelim kitaplarında olmuştur.⁵⁷⁹ Ru'yetullahı inkâr edenlere yönelik zındık, Cehmî, mu'attıl, ehl-i zeyğ hatta kimi zaman ehl-i küfür nitelemeleri özellikle Selefî çizgiyi takip eden âlimlerin eserlerinde oldukça yaygın bir şekilde kullanılmıştır.⁵⁸⁰ Hatta bu âlimlerden kimine göre ru'yeti kabul etmeyenler boyunları vurulacak kimselerdir.⁵⁸¹ Örneğin Selefiliğin duayen ismi Ahmed b. Hanbel'in ru'yeti inkar edenler hakkında "Onlar Allah'ı inkar etmiş, Kur'ân'ı yalanlamış, Allah'ın

Müneyyir Örneği", *Marife, (Ehl-i Sünnet)*, 5/3, ss. 61-89, Konya 2005; Dereli, M. Vehbi, "İbnü'l-Müneyyir'in Zemahşerî'ye Yönelik Dil Eksenli Eleştirilerinin Değerlendirilmesi", *Marife*, 11/1, ss. 97-114, Konya 2011.

⁵⁷⁸ İbnü'l-Müneyyir, Ebü'l-Abbâs Nâsirüddîn Ahmed b. Muhammed el-İskenderî, *el-İntisâf fî mâ Tedammenehu'l-Keşşâf mine'l-İ'tizâl* (Keşşâf'ın hâmişinde), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1407, II, 156. Şiirin arapça metni şu şekildedir:

وجماعة كفروا برؤية ربهم ... حقاً و وعد الله ما لن يخلفه
وتلقبوا عدلية قلنا أجل ... عدلوا بربهم فحسبهم سفه
وتلقبوا الناجين كلا إنهم ... إن لم يكونوا في لظى فعلى شفاه

⁵⁷⁹ Konuyla ilgili müstakil eserlerde kaleme alınmıştır. Onlardan bazıları: Dârekutnî, *Ru'yetullah*; Ahmed b. Nâsir b. Muhammed, *Ru'yetullahi Teâlâ ve Tahkiku'l-Kelâm fihâ*; Talat Koçyiğit, *Kur'ân ve Hadiste Ru'yet Meselesi*; Meryem Abdurrahman Zâmil, *Ru'yetullah beyne's-Selef ve'l-İ'tizâl*; Muhammed Halil en-Nüveyhî, *Ru'yetullahi Teâlâ*.

⁵⁸⁰ Dârimî, *er-Red alâ'l-Cehmiyye*, s. 103; Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Mısırî, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 'Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1988, V, 86; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, VI, 486; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hâdi'l-Ervâh*, s. 337-339.

⁵⁸¹ Lâlekâî, *Şerhu Usûli İ'tikâdi Ehli's-Sünne*, III, 556.

emirlerini reddetmiş kimselerdir. Bu kişiler tövbeye çağrılır, tövbe etmezlerse öldürülürler.” dediği nakledilir.⁵⁸²

Hem ru’yetullahı kabul edenler hem de reddedenler konuyla ilgili birçok hadis nakleder ve kimi zaman oldukça zorlama sayılacak te’villerle bu hadisleri te’vil ederek kendi görüşlerini ispat etmeye çalışır. Öyle ki ru’yetullah ile ilgili hadisleri Mu‘tezilîler, Haricîler ve Şîîler gibi Ehl-i Sünnet’in de te’vil ettiği, bu nedenle bu durumun karşılıklı düşmanlığa ve din ayrılığına sebep olmasının kabul edilemez olduğu ifade edilir.⁵⁸³

Benzer durumun ayetlerin yorumlanmasında da söz konusu olduğu görülmektedir. Öyle ki kimi zaman ru’yetin reddi için delil olarak gösterilen ve yorumlanan bir ayet bir Sünnî müfessir tarafından da -her ne kadar ru’yetin inkârına delil olarak kullanılmasa da- aynı şekilde yorumlanabilmiştir. Örneğin Mu‘tezile tarafından “*Allah’a bakarlar*” şeklinde değil “*Allah’tan sevap beklerler, mükâfat beklerler, Allah’ın emrini beklerler*” şeklinde anlam verilen Kıyâme 22. ve 23. ayetlere,⁵⁸⁴ -her ne kadar Sünnî müfessirlerin çoğunluğu tarafından reddedilmiş ve şiddetle eleştirilmiş ise de-⁵⁸⁵ Sünnî tefsirlere bakıldığında bazı Sünnî müfessirlerin de bu ve benzeri anlamların verilebileceğine işaret ettikleri görülmektedir.⁵⁸⁶ Hatta bu yorum daha gerilere götürülerek İbn Ömer, Mücâhid b. Cebr ve İkrime’ye dayandırılır.⁵⁸⁷

2.2.3. Değerlendirme

“Söylenilenlere objektif bir bakış açısıyla ve insaf dairesi içerisinde bakılacak olursa, ahiretteki keyfiyetini Allah’a havale etmek kaydıyla Selef’in genelinin sahih rivayetlere istinaden benimsemiş oldukları görüşün kalbin, ilmin ve aklın onayladığı bir

⁵⁸² İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hâdi’l-Ervâh*, s. 339.

⁵⁸³ Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, IX, 146.

⁵⁸⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 245.

⁵⁸⁵ Sem‘ânî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, VI, 108; Beyzâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, V, 266; Nesefî, Ebü’l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed, *Medârikü’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl*, Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, Beyrut 1998, III, 573; Ebüssuûd, *İrşâdü’l-‘Akli’s-Selîm*, IX, 67.

⁵⁸⁶ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, X, 349; İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-Vecîz*, V, 405; Öztürk, Kur’ân-ı Kerim Meali, s. 656.

⁵⁸⁷ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XXIV, 72,73; Mâverdî, *en-Nüket ve’l-‘Uyûn*, VI, 156;

gerçektir.”⁵⁸⁸ diyerek, hakarete ve çeşitli ithamlara başvurmada, ilmî bir üslupla kendisinin de Selefî âlimler gibi düşündüğünü söyleyen Reşid Rıza, her ne kadar görüşünün ru’yetin gerçekleşeceği yönünde olduğunu dile getirse de bütünleştirici yaklaşım olarak ifade ettiği şu sözlere tefsirinde yer verebilmiştir:

Bu konuda Kur’ân ayetleri tek başına ru’yetin gerçekleşeceğini veya gerçekleşmeyeceğini ispat etmek için delâleti kat’î naslar değildir. Durum böyle olmasaydı zaten ihtilaf söz konusu olmazdı. Bu konudaki ihtilaf Selef’ten bazı âlimler ile halef âlimlerinin çoğu arasında gerçekleşmiştir. Hz. Aişe’nin En’âm sûresinde yer alan (103.) ayet hakkındaki düşüncesi ile Mücâhid’in Kıyâme sûresinde yer alan (23.) ayet hakkındaki düşüncesi Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğunluğunun fikrine muhaliftir. Dolayısıyla bu konu iki görüşten birinin mümkün olduğu, delâleti kat’î olmayan, zannî bir meseledir. Bu nedenle zahiri, bazıları tarafından ru’yetin gerçekleşeceğine, bazıları tarafından da gerçekleşmeyeceğine delil olarak gösterilen ayetler arasında tercih yapmak ictihâdî bir meseledir. Gerek ru’yeti kabul edenlerin, gerekse reddedenlerin nazar ve istidlâl sonucu veya ittibâ ve taklit sonucu kendi görüşlerinin doğru olduğuna inandıklarında hiç bir şüphe yoktur. Bu nedenle bu konu her iki kesim için de ilzâmın müşterek olduğu bir konudur. Dolayısıyla taraflardan birinin diğerini din açısından veya konuyu bilip-bilmeme açısından itham etmesi uygun değildir. Sahih hadislerde ru’yetin gerçekleşeceğini ifade eden tartışmaya mahal bırakmayacak derecede açık ifadeler vardır. Fakat bu görülmeden kastedilen şeyin ne olduğu da kesin değildir. Yine bu hadislerde ru’yetin gerçekleşmeyeceğine delâlet edebilecek ifadeler de vardır. Dolayısıyla bu durum Selef ile Halef arasında, hatta Selef ile Eş’arîler gibi Ehl-i Sünnet içinde olanlar arasında te’vil ve tefviz konusunda ihtilafın olduğu bir konudur.⁵⁸⁹

Gerek “ru’yet” ve “nazar” kelimelerinin kullanıldığı, gerekse ru’yetullah ile irtibatlandırılan diğer lafızların yer aldığı ayetlere bakıldığı zaman bunların hiçbirinin cennette Allah’ın cemalini görmenin mümkün olduğuna açık ve kesin bir şekilde delalet ettiği söylenemez.⁵⁹⁰ Dolayısıyla sübutunda ve delâletinde kat’îlik olmayan delillerden hareketle bir konunun İslâm inanç esaslarından biri olarak kabul edilmesi de söz konusu olamaz.⁵⁹¹ Gerek Ehl-i Sünnet ulemâsının gerek diğer fırkaların ru’yetullah meselesinde ortaya koydukları deliller ve meseleye yaklaşımları göz önünde bulundurulduğunda mezhebe aykırılığın, sapkınlığı ifade eden dalâlet, zındıklık, ilhâd, ta’til ve benzeri ifadelerle nitelendirildiği görülmektedir. Bu durum da netice de genelde tüm fırkaların, özelde ise Sünnî müfessirlerin zındıklık ve zenâdîka algısının mezhebin ve metodunun dışına çıkılması olarak algılandığını ortaya koymaktadır.

⁵⁸⁸ Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, IX, 177-78.

⁵⁸⁹ Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, IX, 138.

⁵⁹⁰ Akdemir, “Taberî’ye Göre Ru’yetullah Meselesi”, s.15

⁵⁹¹ Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, XI, 62-63.

Seyyid Kutup'un da dediği gibi bu konudaki uzun ve bıktırıcı tartışmalar boş, anlamsız ve Müslümanların ayrışmasına sebep olan tartışmalardır.⁵⁹² Bu nedenle gerek ru'yeti kabul edenlerin, gerek karşı çıkanların Allah'a olan imanları ve onu her türlü eksiklikten münezze kılmaya çalışmaları aşikârken, konu hakkında gelen nakiller yoruma ve farklı fikirlerin ortaya çıkmasına müsaitken, ulemânın birbirlerini tekfirle, dalâletle, zındıklıkla itham etmeleri kabul edilebilir gözükmemektedir.

2.3. Halku'l-Kur'ân

2.3.1. Konu Hakkında İleri Sürülen Düşünceler

Halku'l-Kur'ân meselesi tâbiûn dönemi, hatta en yoğun şekilde tâbiûn dönemi sonrası gündeme gelen, sadece ulemânın değil siyasi aktörlerin de müdâhil olduğu, çetin tartışmalara, zındıklık ve küfür ithamlarına, hapis ve kırbaç cezalarına hatta idamlara sebep olan, eskisi kadar olmasa da hâlâ canlılığını koruyan konularından biridir.

Halku'l-Kur'ân meselesinde genel olarak dört ayrı görüşün öne çıktığı görülmektedir. Cehmiyye, Mu'tezile ve Şia gibi mezheplere müntesip âlimler ezeliğin yalnız Allah'a ait olduğunu, onun dışındaki kalan ne varsa hepsinin yaratıldığını, bu nedenle Kur'ân'ın da sonradan yaratılanlar arasında yer aldığını, dolayısıyla mahlûk olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir.⁵⁹³ Selefi âlimler ise Kur'ân'ın Allah ile birlikte hem mana hem de lafız itibarıyla ezeli olduğu fikrini benimsemişlerdir.⁵⁹⁴ Hatta Hanbelîlerden bazıları daha ileri giderek Kur'ân'ın cildinin, yazıldığı kağıtların dahi mahlûk olmadığını söylemiştir.⁵⁹⁵ Çoğunluğunu Eş'arî ve Mâtürîdî mezhebine müntesip âlimlerin oluşturduğu diğer bir grup âlim ise konuyu "kelâm-ı nefsi", "kelâm-ı lafzi" ayrımıyla ele alarak orta yolu bulmaya çalışmışlardır. Allah katında bulunan kelâma "kelâm-ı nefsi" diyerek bunun Allah'la birlikte ezeli olduğunu söylemişler ve Kur'ân'ın bu açıdan ezeli olduğunu ifade etmişlerdir. Bununla birlikte insanların elinde bulunan

⁵⁹² Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, VI, 3771.

⁵⁹³ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 527-528.

⁵⁹⁴ İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *er-Redd ale'l-Cehmiyye ve 'z-Zenâdika*, Dâru's-Sebât, Riyâd 2003, s. 111-112; Dârimî, *er-Redd alâ'l-Cehmiyye*, s. 159-166; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, III, 208, 401; XII, 566; İcî, Ebû'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut ts., s. 293-294.

⁵⁹⁵ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, III, 717.

harflerden, kağıtlardan müteşekkil metnin ise “kelâm-ı lafzî” olduğunu söyleyerek bunun mahlûk olduğunu ifade etmişlerdir. Her ne kadar konuyu bu şekilde iki başlık altında ele almamışsa da konu hakkındaki izahlarından söz konusu ikili taksimatın fikir babasının Ebû Hanîfe (ö.150/767) olduğu ifade edilmektedir.⁵⁹⁶

Tarihte bu üç gurubun yanı sıra, adına “Vâkıfe” denilen, bir gurup daha yer almıştır.⁵⁹⁷ Sünnî ulemâ arasında zikredilen bu âlimler, Kur’ân’ın mahlûk olup olmaması hakkında delil yoktur düşüncesinden hareketle bu konuda “Kur’ân mahlûktur veya Kur’ân mahlûk değildir” cümlesini kullanmaktan imtina ederek tevakkuf edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Fakat bu tarafsız tavırları kendilerini tartışmalardan ve ithamlara maruz kalmaktan kurtaramamıştır.

Kur’ân’ın yaratılmışlığı inancı her ne kadar Cehmiyye, Zeydiyye, İmâmiyye, Mürcie, Râfıza, Mu‘tezile ve Hâricîlerin birçoğu tarafından kabul edilmiş olsa da bu konunun üzerinde daha fazla durması, benimsemiş olduğu akılcı metot ile bu konudaki düşüncelerini daha müdellel hale getirmesi, bununla birlikte Mihne döneminde de siyasiler tarafından desteklenmesi nedeniyle olsa gerek bu konuyla özdeşleşen mezhep Mu‘tezile olmuştur. Bu nedenle fırak kitaplarında “Halku’l-Kur’ân” meselesi ele alınırken, bu konunun savunucusu olarak en başta Mu‘tezile’nin adı zikredilmiştir.⁵⁹⁸ Ehl-i Sünnet içerisinde bu fikre hararetle karşı çıkarak Kur’ân’ın ezeli olduğu fikrini

⁵⁹⁶ Ebû Hanîfe, Nu‘mân b. Sâbit, *el-Fıkhu’l-Ekber*, Mektebetü’l-Furkân, Acman 1999, s. 18-20; Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 98, 101; Pezdevî, Ebü’l-Yüsr Muhammed b. Muhammed, *Usûlü’l-Dîn*, el-Mektebetü’l-Ezheriyye, Kâhire 2003, s. 73; Nesefî, Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tebseratü’l-Edille*, Neşriyyâtü Riâseti’ş-Şuûni’d-Dîniyye, Ankara 1993, s. 393; Altundağ, Mustafa, “Kelamullah-Halku’l-Kur’an Tartışmaları Çerçevesinde “Kelam-ı Nefsî-Kelam-ı Lafzî” Ayrımı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 18, ss.149-181, İstanbul 2000, s. 179.

⁵⁹⁷ Hayri Kırbaçoğlu, Dârimî’nin *er-Red alâ’l-Cehmiyye* adlı eserinde yer alan bir rivâyete istinaeden bu görüşün ilk temsilcisinin Huraybî (ö.213/828) değil, Câfer es-Sâdık (ö.148/765) olduğunu söyler. Söz konusu rivayete göre Câfer es-Sâdık, Ku’rân’ın mahlûk olup olmadığı hakkında bir şey söylememiş, Kur’ân’ın Allah’ın kelâmı olduğunu söylemekle yetinmiştir. Kırbaçoğlu, “Allah’ın Kelâmı Olması Açısından Kur’an’ın Mahiyetiyle İlgili İhtilaflar”, s. 431-432.

⁵⁹⁸ Öğmüş, Harun, “Halku’l-Kur’ân Tartışmalarının Vahyin Allah’tan İnsana İntikaliyle İlgili Telakkiler Üzerindeki Etkisi”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 28, s. 21, ss. 17-44, Konya 2009.

savunanlar ise Ashâbu'l-hadîs veya diğer bir ifadeyle erken dönem Selef ulemâsı olmuştur.⁵⁹⁹

Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığını tartışan ulemâ daha çok Kur'ân üzerinden delil getirmiş ve aklî gerekçelerle bu delilleri teyit etmeye çalışmıştır. Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyleyen Mu'tezile, tezini ispat için evvelâ “أنزل، نزل، محدث، جعل” gibi kelimelerin Kur'ân'la birlikte kullanıldığı ayetleri delil olarak kullanmıştır.⁶⁰⁰ Sünnî ulemâ da Mu'tezile'nin kullanmış olduğu bu ayetlerin yanı sıra daha birçok ayet zikrederek Kur'ân'ın mahlûk olmadığını ispat etmeye çalışmıştır.⁶⁰¹ Bununla birlikte her iki taraf aklî delillere, sahabeden ve tabiûndan geldiğini iddia ettikleri rivayetlere de müracaat etmiş ve savundukları tezi ispat etmeye, muhalifinin tezini de çürütmeye çalışmışlardır.⁶⁰²

Gerek Kur'ân'ın yaratılmışlığı fikrini kabul eden Mu'tezile ve onun gibi düşünenler, gerek bu fikre karşı çıkan Ehl-i Sünnet ulemâsı, gerekse Kur'ân için ne mahlûktur ne de mahlûk değildir demeyip tevakkuf edenler konunun politize olmasının da etkisiyle olsa gerek bu konuda oldukça tavizsiz davranmış, kendi düşüncesini Allah'ın ve Hz. Peygamber'in muradının yegâne ifadesi olarak kabul etmiş,⁶⁰³ bu nedenle aksi görüşlerin hepsini zındıklık, bid'at, dalâlet, ilhâd hatta kimi zaman küfürle nitelemişlerdir.

⁵⁹⁹ Kırbaçoğlu, Mehmed Hayri, “Allah'ın Kelamı Olması Açısından Kur'an'ın Mahiyetiyle İlgili İhtilaflar ve İbn Kudâme el-Makdisî'nin 'Kitâbü'l-Burhân fî Beyâni Hakîkatî'l-Kur'ân'ı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVIII, s. 429, s. 427-444, Ankara 1986.

⁶⁰⁰ Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî (Halku'l-Kur'an)*, Kâhire 1961, VII, 61, 88, 89; 3/Âl-i İmrân 3-4; 7/A'râf 52; 9/Tevbe 6; 11/Hûd 1; 12/Yûsuf 1-2; 20/Tâhâ 113; 21/Enbiyâ 2; 26/Şuarâ 5; 41/Fussilet 3-4; 43/Zuhruf 3, 97/Kadr 1; vd.

⁶⁰¹ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 99; Dârimî, *er-Red alâ'l-Cehmiyye*, s. 159-166; Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 68; 7/A'râf 54; 16/Nahl 40; 18/Kehf 109.

⁶⁰² Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *Temhîdül-Evâil fî Telhîsi'd-Delâil*, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Lübnan 1987, s. 268; Narol,Süleyman, *Mezhebî Aidiyetin Tefsirdeki İzdüşümleri*, Fecr Yay., Ankara 2016, s. 320.

⁶⁰³ Gerek halku'l-Kur'ân konusunda, gerek diğer konularda âlimlerin genel olarak bu bakış açısıyla hareket ettikleri görülmektedir. Örneğin İbn Teymiyye'ye istivâ hakkında düşünceniz nedir, ne söylersiniz şeklinde bir soru sorulduğunda “Bu konuda söylediğimiz söz Allah'ın, Rasûlü'nün, muhâcirin, ensârın ve onlara tam manasıyla tabi olanların söyledikleri sözdür.” şeklinde vermiş olduğu cevap bu bakış açısını yansıtır niteliktedir. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, V, 5.

2.3.2. Konunun Tarihi Arka Planı

Kur'ân'ın yaratılmışlığı fikrini ilk defa Cad b. Dirhem'in (ö.124/742), daha sonra ise Cehm b. Safvan (ö.128/745-46) ve Bişr b. Gıyâs el-Merîsî (ö.218/833) gibi kişilerin dillendirdiği ifade edilmektedir.⁶⁰⁴ Ayrıca kaynaklarda Ca'd'a ait olduğu söylenen bu fikrin, netice itibariyle Hz. Peygamber'e sihir yaptığı söylenen Yahudi asıllı Lebîd b. el-'Asam'a dayandığı da ileri sürülmektedir.⁶⁰⁵ Bu konuyu Ca'd b. Dirhem ile irtibatlandırmanın gerçeği pek yansıtmadığı, bu tutumun Kur'ân'ın yaratılmışlığı fikrini benimseyenleri kötü şöhrete sahip biriyle ilişkilendirmek ve itibarsızlaştırmakla ilgili olduğu da ifade edilmektedir.⁶⁰⁶

Halku'l-Kur'ân meselesinin İslam âleminde ortaya çıkışı ifade edildiği üzere Yahudilikle ilişkilendirilmeye çalışıldığı gibi Hristiyanlıkla da ilişkilendirilmeye çalışılmıştır. Hristiyan mezheplerinin tamamına yakınının dogma olarak kabul ettiği teslis inancının ikinci uknumu (oğul) olarak kabul edilen Hz. İsa, "kelime/logos" olarak da ifade edilmiştir.⁶⁰⁷ Bu inanca göre Hz. İsa, Tanrının kendisine hulul ettiği ezeli ve ebedi kelâmıdır. Hristiyanlıktaki bu inanca karşı çıkma, ezeliliği yalnız Allah'a has kılma ve ona herhangi bir şeyi ortak koşmama refleksi, netice itibariyle Mu'tezile'yi Allah dışında olan her şeyi mahlûk olarak nitelemesine sebep olmuştur. Bu düşünce Mu'tezile'yi, Allah'ın kelâmını, dolayısıyla da Allah'ın kelâmı olan Kur'ân'ı mahlûk olarak nitelemeye sevk etmiştir.⁶⁰⁸ Halku'l-Kur'ân düşüncesinin menşei olarak görülen ve Mu'tezile'ye nispet edilen bu fikre göre Kur'ân'ın yaratılmadığını, ezeli olduğunu savunmak Allah'la birlikte başka ezeli varlıkların da olabileceği fikrine yani Hristiyanların teslis inancında yer alan üç uknumun da ezeliliği fikrine hizmet

⁶⁰⁴ Lâlekâî, *Şerhu Usûli İ'tikâdi Ehli's-Sünne*, III, 422-425.

⁶⁰⁵ İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-Târih*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1997, VI, 149.

⁶⁰⁶ Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlı, Sarkaç Yay., Ankara ts., s. 338.

⁶⁰⁷ Hz. İsa, Kur'an-ı Kerim'de de üç kez "kelime" olarak nitelendirilmektedir: 3/Âl-i İmrân 39, 45; 4/Nisâ 171.

⁶⁰⁸ Ammâra, Muhammed, *el-Mu'tezile ve Müşkiletü'l-Hürriyyeti'l-İnsâniyye*, Dâru's-Şurûk, Kâhire 1988, s. 58

etmektedir. Bu nedenle Mu‘tezileye göre Allah dışında hiçbir şeyin ezeliliğinden bahsedilemez, aksi söylemlerin hepsi şirkle eş değerdir.⁶⁰⁹ Rus oryantalist Klimoviç, Mu‘tezile’nin bu düşüncesini şu şekilde ifade eder:

Mu‘tezile’ye göre Kur’ân’ı Allah yarattı. Kur’ân’ın ezelî olduğunu ve yaratılmadığını söylemek ona Allah sıfatı vermek, diğer bir ifadeyle Allah’la beraber ikinci bir tanrıyı benimsemekle eş değerdir. Mu‘tezililer Kur’ân’ı genellikle alegorik açıdan anlatıp kendilerinin muhalifleri olan sünî din bilginlerini (ortodoksları) iki tanrılı diye adlandırdılar. Onların görüşlerini, Hristiyanların İsa ve O’nun tek tanrı inancı hakkındaki bilgisi ile karşılaştırdılar. Teolog Mu‘tezililer’in delillerine göre Ortodoks Sünnîlerin bu fikirleri, İslam’ın “Aslu’t-Tevhid” yani “Allah’ın varlığını birleme” esasını bozmuş oluyordu.⁶¹⁰

Kur’ân’ın mahlûk olduğu görüşü Abbâsî halifesi Me’mun dönemi (198-218/813-833) öncesinde dillendirilmiş olsa da bu dönemden itibaren, Me’mun’un (ö.218/833) da bu fikri benimsemesi ve insanlara zorla empoze etmeye çalışmasıyla devlet politikası haline gelmiş ve ilmî tartışma konusu olmaktan ziyade siyasilerin yönetimi ve halkı kontrol altında tutabilmek için kullandıkları baskı aracı haline dönüşmüştür. “Kur’ân mahlûk değildir” görüşünü dillendiren insanların sorguya, eziyete ve işkenceye maruz kaldığı bu döneme, söz konusu eziyet ve işkence nedeniyle “Mihne” dönemi denmiştir.⁶¹¹

Me’mun, otoritesi dışına çıktığını, halk üzerinde tesiri olduğunu düşündüğü kişileri yönetimi için tehlikeli görmesi nedeniyle bu kişilerle mücadeleyi bekâ meselesi olarak görmüştür. Ehl-i hadisin toplum nezdindeki tesirinin fazla olması nedeniyle de bu döneminin en büyük mağduru Ehl-i hadis olmuştur. Me’mun bu mücadelenin ilk aşamasında yargının kendi kontrolü altında olması gerektiğini düşünmüş ve bunun için tehdit unsuru olarak gördüğü insanları tasfiye etmek için kelâmî bir meseleyi gündeme getirerek, yaptığı tasfiyeyi örtbas etmeye çalışmıştır. Bu düşünce doğrultusunda yargıyı istediği gibi şekillendirmiş, kendi gibi düşünmeyen kadıları, bürokratları görevden

⁶⁰⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî (Halku’l-Kur’an)*, VII, 84-87.

⁶¹⁰ L. İ. Klimoviç, “Kur’ân’ın Mahlûk Olmadığı Doğması”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. M. Kemal Atik, sayı: 2, s. 162, ss. 161-172, Kahramanmaraş 2003.

⁶¹¹ Mihne dönemi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münâkaşalar*, ss. 192-223; Akoğlu, Muharrem, *Mihne Döneminde Mu‘tezile*, İz Yay., İstanbul 2006; Söylemez, Mahfuz, *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2012.

almış, bunların yerine kendisine bağlılık yemini eden, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul eden yeni kişiler atmıştır.⁶¹²

Halku'l-Kur'ân meselesinin tartışma konusu yapılmasının arka planında olduğu düşünülen, Muhammed Arkoun'un (ö.2010) da dillendirdiği siyasi gerekçelerden biri de Kur'ân'ın yaratılmış olduğu fikriyle Kur'ân'ın halk nazarındaki otoritesinin azaltılması, devleti idare edenlerin nüfuzlarının ise artırılması planıdır. Bu düşünceye göre Kur'ân'ın mahlûk olmadığını kabul edenler Kur'ân'ın ezelî ve ebedî olduğundan hareketle tüm zaman ve mekânda hükmünün baki olduğunu, dolayısıyla devlet idaresinde esas alınması gereken kuralların Kur'ân'dan alınması gerektiğini kabul etmektedir. Fakat devleti istediği gibi yönetmek isteyen bir kişinin böyle bir düşünceyi kabul etmesi mümkün değildir. Bu nedenle yönetimde söz sahibi olmayan, her zaman ve zeminde değişime açık, halk nazarında otoritesi çok güçlü olmayan, yaratılmış bir metinle devletin istenildiği şekilde yönetilmesi planlanmıştır.⁶¹³

Bu konunun ilmî bir mesele olmaktan ziyade siyasi hesapların görüldüğü bir araç olarak kullanıldığını gösteren örneklerden biri de Abbâsi halifesi Vâsık'ın (ö.232/546), halku'l-Kur'an görüşünü benimsemediği gerekçesiyle muhaddis Ahmed b. Nasr'ı (ö.231/846) öldürmesidir. Vâsık, kendince böyle bir ceza vermekle hem insanları sapkın birinden kurtardığını, hem de bu hayırlı ameliyle Allah'ın rızasına nail olmayı umduğunu ifade etmiştir. Fakat Taberî (ö.310/923), cezanın veriliş amacının dine hizmet etmekten ziyade, iktidar aleyhine insanları kışkırttığı, her an isyan etme potansiyeline sahip olduğu düşünülen birinin ortadan kaldırılmasından ibaret olduğunu, bunun da itikâdî bir meseleyle kamufle edildiğini söylemektedir.⁶¹⁴

Me'mun döneminde etkili olan bu düşünce ve politika Mu'tasım (218-227/833-842) ve Vâsık (842-847) dönemlerinde de devam ettirilmiştir. Vâsık yönetime geçince

⁶¹² Yıldırım, Ramazan, "Halku'l-Kur'an Meselesinin Politik İstismarı", *Milel ve Nihal*, 8/1, s. 56, ss. 49-69, İstanbul 2011; Evkuran, Mehmet, "Siyasal Kültürümüzün Teolojik Kökenleri ve İktidar Tahayyülü", *İslâmiyât (Ehl-i Sünnet)*, 8/3, s. 38, ss. 27-50, Ankara 2005.

⁶¹³ Polat, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, 198-199; Kırbasoğlu, "Allah'ın Kelamı Olması Açısından Kur'an'ın Mahiyetiyle İlgili İhtilaflar", s. 430; Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, s. 207.

⁶¹⁴ Taberî, *Târihu't-Taberî*, IX, 139; Kırbasoğlu, "Allah'ın Kelamı Olması Açısından Kur'an'ın Mahiyetiyle İlgili İhtilaflar", s. 430.

Muhammed b. Ebi'l-Leys'e (ö.235/849) bir mektup yazarak fakih, muhaddis, müezzin, öğretmen ne kadar insan varsa hepsini halku'l-Kur'ân konusunda sorgulamasını istemiştir. Bunun sonucunda birçok insan kaçmak zorunda kalmış, birçok insan da hapse atılmıştır. Camilere “Mahlûk olan Kur'ân'ın Rabbi Allah'tan başka ilah yoktur.”⁶¹⁵ yazıları yazdırılmış, Mâlikî ve Şâfiî mezhebi müntesibi olan fakihler camilerden uzaklaştırılmış, Mütevekkil (847-861) dönemiyle birlikte bu anlayışa ve baskıya son verilmiştir.⁶¹⁶

Mihne döneminde el üstünde tutulan ve yönetim tarafından idari kadrolarda kendilerine yer tahsis edilen Mu'tezile müntesipleri, bu dönemin sona ermesiyle birlikte elde ettiği tüm kazanımları kaybetmekle kalmamış, yönetimin sebep olduğu yıkımın da faturasını üstlenmek durumunda kalmıştır. Mihne döneminde Ehl-i hadisin maruz kaldığı baskı ve işkencenin bir benzerine sürecin sona ermesiyle birlikte kendi de muhatap olmuştur. İlmin konusu olan bir meselenin ve din adamlarının, siyasete alet edilmesi de neticede Mu'tezile gibi entelektüel birikime sahip bir fırkanın zamanla tarih sayfasından silinmesine sebep olmuştur.

2.3.3. Konu Hakkında Sünnî Tefsir Disiplininde ve Diğer İslâmî Disiplinlerde Zındıklık İddiaları

2.3.3.1. Konu Hakkında Sünnî Tefsir Disiplininde Zındıklık İddiaları

Ehl-i Sünnet ulemâsı tarafından Kur'an'ın mahlûk olduğunu iddia edenlere yönelik itirazlar ve ithamlar doğal olarak daha çok kelâm kitaplarında yer almıştır. Hatta konuyla ilgili müstakil eserler kaleme alınmış⁶¹⁷ ve bu kitapların birçoğunda sert ifadelerle Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrini savunanlar ve bu konuda tevakkuf edenler tenkit edilmiştir. Halku'l-Kur'ân konusu, dolayısıyla da Kur'ân'ın mahlûk olduğunu

⁶¹⁵

“لا إله إلا الله رب القرآن المخلوق”

⁶¹⁶ Kindî, Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf et-Tûcîbî, *Kitâbü'l-Vulât ve Kitâbü'l-Kudât*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2003, s. 322; Ebû Ğudde, Abdülfettah, *Mes'eletü Halki'l-Kur'an*, Mektebü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, Beyrut 1391, s. 7.

⁶¹⁷ Buhârî (ö.256/870) *Halku Ef'âli'l-İbâd*; Ebû İshâk İbrâhîm b. İshâk el-Harbî (ö.285/899), *Risâle fi enne'l-Kur'ân ğayru Mahlûk*; Ebû Bekr en-Neccâd Ahmed b. Selmân el-Bağdâdî (ö.348/960), *er-Red alâ men Yakûlû el-Kur'ânu Mahlûkun*; Fahreddîn er-Râzî (ö.606/1210), *Halku'l-Kur'ân beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-Sünne*; Abdülfettah Ebû Ğudde, *Mes'eletü Halki'l-Kur'an*.

savunanlara yönelik ithamlar Sünnî tefsirlerde de yer almış ama kelâm kitaplarında ele alındığı gibi aynı dozda, aynı hararetle ve aynı yoğunlukta olmamıştır. Söz konusu ithamlar Sünnî müfessirler arasında daha çok Selefi çizgiyi takip eden müfessirlerin tefsirlerinde yer almakla birlikte Selefi metodu takip etmeyen birçok sünnî müfessir de bu ithamlardan müstağni kalmamıştır.

Örneğin İmam Mâtürîdî (ö.333/944) İsrâ sûresinde yer alan “*Biz dileyseydik sana vahyettiklerimizi de ortadan kaldırır, unuttururduk.*”⁶¹⁸ ayetinin izahında iki fırkanın sapıttığını ifade etmiştir. Ona göre bu fırkalardan biri Haşviyye,⁶¹⁹ diğeri de Mu‘tezile’dir. O, bu konuda Haşviyye’nin Kur’ân ve kelâmın Allah’tan ayrılmayan, Allah’ın iki ezeli sıfatı olduğunu, bununla birlikte Kur’ân’ın zatıyla mushaflarda bulunarak yeryüzünde ve insanların kalplerinde olduğunu söylediklerini belirtir. Daha sonra da bu ifadeler arasında çelişki olduğuna işaret eder. Yine Mu‘tezile’nin de bu ayet üzerinden yazılan, sabit bırakılan, silinen bir Kur’ân’dan bahsedilmesi nedeniyle Kur’ân’ın mahlûk olduğu sonucuna ulaştığını ama belirtilen fiilleri işleyenlerin kullar olduğunu kabul etmelerine rağmen kulların fiillerinin yaratılmamış olduğunu söylemeleri nedeniyle çelişkiye düştüklerini belirtir.⁶²⁰

Ehl-i Sünnet’in önde gelen, Kur’ân’ın mahlûk olmadığını dillendiren âlimlerinden biri de İmam Gazzâlî’dir (ö.505/1111). Gazzâlî *Cevâhiru’l-Kur’ân* adlı

⁶¹⁸ 17/İsrâ 86.

“وَلَيْنُ شِئْنَا لَنُدْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلًا”

⁶¹⁹ Dinî konularda akıl yürütmeyi reddeden, nasların zâhirine bağlı kalmak suretiyle teşbih ve teccîme kadar varan telakkileri benimseyenlere verilen addır. Daha çok Kur’an ve Sünnet’e dayalı olan yaygın ulûhiyyet anlayışına aykırı çeşitli inanç ve telakkileri benimseyenler hakkında kullanılan haşviyye tabiri, tarihî süreç içinde “Allah’a sıfat nisbet etmekte aşırılığa düşenler, bu konuyla ilgili dinî metinleri teşbih ve teccîm anlayışıyla yorumlayanlar” şeklinde bir anlam kazanmıştır. Kullanıldığı döneme ve çevreye, ayrıca yöneltildiği ve yerilmesi amaçlanan karşıt gruba göre kendisine yüklenen bazı subjektif değerlendirmeler sebebiyle bu tabir tarih boyunca farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bu sebeple haşviyye olarak nitelenen bir grubun kimliğini her zaman tam anlamıyla belirleyip tanımlamak oldukça güçtür. Yurdagür, Metin, “Haşviyye”, *DİA*, XVI, s. 426, ss. 426-427, Ankara 1997.

⁶²⁰ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, VII, 107.

eserinde Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyleyenlere tepkisini gösterirken onların kaba davranılmaya ve taşlanmaya müstahak kimseler olduğunu söyler.⁶²¹

Eserlerinde açık bir şekilde Ehl-i Sünnet savunuculuğu yaparak başta Mu'tezile, Kerrâmiyye, İmâmiyye, Râfiziyye gibi fırkaları eleştiren Mâlikî âlim Kurtubî (ö.671/1273) Âl-i İmrân sûresinin “*Hep birlikte Allah'ın ipine (kitabına, dinine) sımsıkı sarılın. Parçalanıp ayrılmayın.*”⁶²² ayetini tefsir ederken yetmiş üç fırka hadisinden hareketle, Ehl-i Sünnet hariç kalan yetmiş iki fırkanın hangileri olduğuna, sapıtan ve helak olan bu fırkaları sıralarken bu fırkaların en bariz, en sapkın görüşlerinin hangileri olduğuna işaret etmiştir. Kurtubî burada Mu'tezile'yi sapkın fırkalar arasında zikreder ve halku'l-Kur'ân konusunda Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söylediklerini belirtir. Yine aynı paragrafta sapkın fırkalar arasında Vâkıfe'yi zikreder ve halku'l-Kur'ân konusunda “Kur'ân için ‘mahlûktur’ veya ‘mahlûk değildir’ demeyiz” düşüncesinde olduklarını ifade eder. Yine “Kur'ân'ı okumak için dillendirdiğimiz lafızlarımız mahlûktur.” görüşünde olan Lafziyye'nin bu görüşünün yanlış olduğuna işaret ederek onun sapkın fırkalar arasında yer aldığını söyler.⁶²³

Müfessir, mutasavvıf İsmail Hakkı Bursevî (ö.1137/1725) de tefsirinde İmam Ebû Yusuf'un talebesi olarak fikhî ondan öğrenmiş olan Haneî fakihî Bîşr b. Gıyâs el-Merîsî'nin (ö.218/833) halku'l-Kur'ân konusunda Kur'ân'ın yaratılmışlığı fikrini kabul ederek insanları saptırdığını, hatta insanları saptırma hususunda şeytanın dahi başarılı olamadığı kadar başarılı olduğunu söyleyerek Kur'ân'ın yaratılmışlığı fikrini benimsemeyi sapkınlık, bu fikri yaymaya çalışmayı da insanları doğru yoldan saptırma olarak nitelemiştir.⁶²⁴

Akîdevî meselelerde Selef ulemâsının metodunun takip edilmesi gerektiğini ifade eden, bu bakış açısıyla son dönem Selefi müfessirler arasında adı zikredilen Cemâleddîn el-Kâsımî (ö.1914) de Nisâ sûresinde yer alan “*Ve Allah Musa ile gerçekten konuştu.*”⁶²⁵ ayetiyle Allah Teâlâ'nın Hz. Musa'ya aracısız bir şekilde,

⁶²¹ Gazzâlî, Ebû Hâmid Hüccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, Dâru İhyâu'l-Ulûm, Beyrut 1986, s. 36.

⁶²² 3/Âl-i İmrân 103.

“وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا”

⁶²³ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmu'l-Kur'ân*, IV, 161-162.

⁶²⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, V, 87.

⁶²⁵ 4/Nisâ 164.

“وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا”

gerçekten hitap ettiğinin anlaşıldığını belirtir. Bununla birlikte, Allah'ın kelâmı bir mahalde yarattığı ve Hz. Musa'nın yaratılan bu kelâmı işittiğini söyleyenlerin düşüncelerinin de bu ayet ile çürütülmüş olduğunu söyler. Kâsımî buraya kadar makul, ilmî bir üslupla Allah'ın kelâmının yaratılmışlığı fikrine karşı çıktıktan sonra bu meselenin Selef akîdesinin en güzel bir şekilde tezahür ettiğini, hevâ ehlinin yanlışa düştüğü en önemli dini konulardan biri olduğunu ve bu konu vesilesiyle birçok fırkanın ortaya çıktığını, bunlar arasında sadece Ehl-i Sünnet mezhebinin Hz. Peygamber'in ve ashâbın söylediklerine uygun görüş benimsediklerini ifade eder. Daha sonrada önemli olduğunu düşünerek İbn Teymiyye'den kelâmullah ve halku'l-Kur'ân hakkında alıntı yapar. Burada yaptığı alıntıda İbn Teymiyye, Kur'ân'ın iki kapak arasında bulunan mushaf olmadığını, bu mushafın sadece mürekkep, harf ve kağıtlardan ibaret olduğunu söyleyenleri, insanların Kur'ân okurken çıkardıkları seslerin ve lafızların ezeli olduğunu iddia edenleri, Kur'ân harflerinin i'râbının Kur'ân'dan olmadığını düşünenleri sapkın bid'atçiler olarak niteler.⁶²⁶

Halku'l-Kur'ân tezinin temel dayanak noktası olarak görülen kelâmullahın mahiyeti üzerine yapılan tartışmalara son dönem Selefî müfessirler arasında gösterilen Muhammed Emîn eş-Şinkîti (ö.1974) de katılmış ve konu hakkında görüşünü beğenmediği bazı insanları mülhidlikle itham etmiştir. Meryem sûresinde yer alan “Vaktiyle biz ona Sina dağının sağ yamacından seslendik ve böylece onu baş başa konuşacak kadar kendimize yakınlaştırdık”⁶²⁷ ayeti içerisinde bulunan “nidâ”nın Allah'a ait olduğunu ifade ettikten sonra “Buradaki nidâ bazı câhil mülhidlerin dillendirdiği gibi mahlûk değildir veya yaratılmış bir varlıkta Allah'ın yarattığı bir kelimedir.”⁶²⁸ diyerek ayette geçen nidânın kelâmullah olduğunu, dolayısıyla mahlûk olmadığını ifade etmiş ve aksi görüş belirtenleri mülhid olarak nitelemiştir.

Şinkîti'nin Mâlikî mezhebinin hâkim olduğu Moritanya'da doğması ve büyümesine rağmen Suud'da kaldığı yıllarda öğrencilik ve hocalık vesilesiyle edindiği bilgiler Selef akîdesini ve metodunu benimsemesine vesile olmuş gibi

⁶²⁶ Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, III, 450; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, III, 403-404.

⁶²⁷ 19/Meryem 52.

“وَنَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا”

⁶²⁸ Şinkîti, *Edvâu'l-Beyân*, III, 432.

gözükmektedir.⁶²⁹ Bu nedenle müfessirin sadece halku'l-Kur'an konusunda değil birçok konuda benzer üslup kullanması, almış olduğu eğitimin ve takip etmiş olduğu metodun bir tezâhürü olarak görülebilir. Selef ulemâsının kelâma dair yazdıkları eserlerde bu ve benzeri konularda kullandıkları dil göz önünde bulundurulduğunda müfessirin bu tarz bir üslûp kullanmasının çok da yadırganacak bir durum olmadığı söylenebilir.

Yine Selefi çizgiye yakınlığı ile bilinen müfessirlerden Said Havvâ (ö.1989) da ilk sapkın fikirleri ortaya atan fırkanın Cehmiyye olduğunu söyledikten sonra Cehmiyye'nin ileri sürdüğü bu fikirlerden birinin de Kur'an'ın yaratılmışlığı fikri olduğunu belirtmiştir.⁶³⁰

Ehl-i Sünnet itikadını savunma, muhaliflerin fikirlerinin yanlış olduğunu ortaya koyma amacıyla “*el- 'Akâ'idü'l-Hayriyye fî Tahrîri Mezhebi'l-Fırkatî'n-Nâciye ve Hümm Ehlü's-Sünne ve'l-Cema'a ve'r-Red 'alâ Muhâlifihim*” adlı eseri kaleme alan, Ehl-i Sünnet müfessirlerinin son temsilcileri arasında zikredebileceğimiz Konyalı Mehmed Vehbi Efendi (ö.1949) de akâidle ilgili yazdığı eserlerde kullandığı dili tefsirinde devam ettirmiş ve birçok defa halku'l-Kur'an fikrini savunduğuna işaret ettiği Mu'tezile'yi sapkınlıkla itham etmiştir.⁶³¹

Sünnî müfessirlerin halku'l-Kur'an konusunda kendi gibi düşünmeyenler için her zaman yukarıda ifade edildiği şekliyle tahkir üslûbu kullandığını söylemek mümkün değildir. Kimi zaman Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrine delil olarak gösterilen ayetlerin bu fikri destekler niteliğe ve içeriği sahip olmadığına veya ulaşılan bu sonucun hatalı, yanlış bir sonuç olduğuna işaret etmekle yetinilerek ilmî bir üslûpla konu ele alınmıştır.⁶³² Bununla birlikte kimi zaman da tefsiri yapılan ayetin halku'l-Kur'an fikrini benimseyenler tarafından delil olarak kullanıldığına veya söz konusu ayetin

⁶²⁹ Tûyân, Abdülazîz b. Sâlih, *Cuhûd'sh-Şeyh Muhammed el-Emin eş- Şinkîti fî Tahrîri Akîdeti's-Selefi, Mektebetü'l-'Ubeykân*, Riyâd 1999, I, 66; Parlak, Orhan, “Muhammed el-Emin eş-Şinkîti'nin Tefsirdeki Metodu”, *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9/5, s. 70, ss. 62-81, Uşak 2016.

⁶³⁰ Havvâ, Said, *el-Esâs fî't-Tefsîr*, Dâru's-Selâm, Kâhire 1424, V, 2605.

⁶³¹ Vehbi, *Hülâsatü'l-Beyân*, V-VI, 2456-2457; XII, 4870-4873; XV, 6309.

⁶³² Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed el-Mervezî, *Tefsîru'l-Kur'an*, Dâru'l-Vatan, Riyâd 1997, V, 90; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXII, 119; XXVII, 617; İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî b. Âdil en-Nu'mânî, *el-Lübâb fî 'Ulûmi'l-Kitâb*, Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, Beyrut 1998, I, 127; VIII, 345; Havvâ, *el-Esâs fî't-Tefsîr*, VII, 3428.

Kur'ân'ın yaratılmışlığı fikrini benimseyenlere reddiye niteliğine haiz olduğuna işaret etmekle yetinilmiştir.⁶³³

2.3.3.2. Konu Hakkında Diğer İslâmî Disiplinlerde Zındıklık İddiaları

Görüldüğü gibi Sünnî tefsirlerde halku'l-Kur'ân konusunda Kur'ân'ın veya kelâmullahın yaratılmış olduğunu söyleyenler dalâlet, bid'at, ilhâd gibi zındıklığı, sapkınlığı ifade eden sıfatlarla nitelendirilmişlerdir. Ancak konunun tefsirlerdeki ele alınışı ve farklı düşünenlere yönelik ithamlar akâid kitaplarıyla kıyaslandığında Sünnî tefsirlerde oldukça naif bir dil kullanıldığı görülmektedir. Ahmed b. Hanbel'in (ö.241/855) oğlu ve önde gelen öğrencilerinden olan Abdullah b. Ahmed'in (ö.290/903) konu hakkında babasından naklettiği "Allah'ın ilmi, kelâmı mahlûktur diyen zındıktır, kâfirdir. Ne arkasında namaz kılınır, ne de o kişinin cenaze namazı kılınır. Malları hakkında da mürtetlere uygulanan hüküm uygulanarak malları beytül mâle aktarılır."⁶³⁴ sözü, İbn Teymiyye'nin (ö.728/1328) naklettiği "Kur'ân mahlûktur, diyen tövbe etmezse boynu vurulur."⁶³⁵ sözü ve yine Kur'ân mahlûk görüşünü dillendirenler için müşrik, kâfir, zındık ithamları, onlarla aynı ortamın paylaşılması, evlilik akdinin yapılmaması hatta öldürülmesi gerektiği yönündeki ifadeler⁶³⁶ akâid kitaplarında kullanılan dilin ne kadar ağır ve problemli olduğunu gösterir niteliktedir.

Tarihi süreç içerisinde Sünnî ulemânın Kur'ân'ın mahlûk olduğu fikrini benimseyenlere gösterilmesi gerektiğini söylediği tepkinin sadece sözlerde ve satırlarda

⁶³³ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, III, 350; Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, III, 367; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XVII, 313; XXVI, 442; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmu'l-Kur'ân*, X, 106; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 68; VI, 59; İbn Âdil, *el-Lübâb fî 'Ulûmi'l-Kitâb*, IX, 5; Nisâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân ve Ragâibü'l-Furkân*, III, 198; Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *es-Sirâcü'l-Münîr*, Matbaa Bûlâk, Kâhire 1285, III, 502; Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü'l-'Akli's-Selîm*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts., I, 35; Hafâcî, *Hâşiyetü's-Şihhâb*, VI, 239.

⁶³⁴ Abdullah b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân Abdullah b. Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *es-Sünne*, Dâru İbni'l-Kayyim, Demmam 1986, I, 164.

⁶³⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, VI, 170.

⁶³⁶ Buhârî, *Halku Ef'âli'l-'İbâd*, s. 29, 30, 33; Dârimî, *er-Red alâ'l-Cehmiyye*, s. 170; Eş'arî, *el-İbâne*, s. 25; Lâlekâî, Ebû'l-Kasım Hibetullah b. el-Hasen et-Taberî, *Şerhu Usûli İ'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*, Dâru't-Taybe, Riyad 2003, II, 304; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2003, X, 75, 347, 349.

kalmadığı, kimi zaman fiilî boyut kazandığı gibi Mu‘tezile’nin Kur’ân’ın yaratılmadığı fikrini savunanlara gösterdiği tepki de sadece sözde kalmamış,⁶³⁷ siyâsilerin de Mu‘tezile’nin fikrini benimsemesiyle birlikte baskı, işkence, hapis, sürgün gibi cezalarla fiili bir boyut kazanmıştır. Mu‘tezile de Sünnî ulemâyâ revâ görülen bu zulme göz yumarak bu zulmün ortağı olmuş, lakin Mu‘tezile’nin bu tutumu kendisinin tarih sahnesinden silinmesine sebep olarak kendisine çok pahalıya mal olmuştur.

İfadelerinden Kur’ân’ın mahlûk olduğu fikrini benimseyenleri zındıkla itham ettiği anlaşılan Sadık Kılıç, hadisler üzerinden yaptığı araştırmada “Kur’ân’ın mahlûk olduğu” görüşü hakkında uydurulmuş hadis tespit edememesine rağmen “Kur’ân’ın mahlûk olmadığı” düşüncesiyle ilgili uydurulmuş hadisler olduğunu belirtir. Kılıç’ın, bu tespitine *Uydurma Hadislerin Ortaya Çıkışında Zındıkların Rolü* adlı kitabında yer vermesi oldukça ironik bir durum arz etmekle beraber mezhebî aidiyetin zındık belirlemede ve hadis uydurmada ne kadar belirleyici olduğunu göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir.⁶³⁸

Kur’ân’da ve Hz. Peygamber’e isnat edilen rivâyetlerde sarîh olarak yer almayan,⁶³⁹ Hz. Peygamber ve sahâbe, hatta tabiûn döneminde inanç esasları arasında zikredilmeyen bu konun ilerleyen zamanlarda akâidin en önemli meselesi haline getirilmesinde siyasetin çok büyük etkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Devlet yöneticilerinin sürece müdâhil olmasıyla birlikte tartışmanın boyutu değişmiş, fikrî bir meseleye siyasi bir mesele olarak yaklaşılmaya başlanmış ve gücü elinde bulunduran

⁶³⁷ Mu‘tezile de kendi gibi düşünmeyen, Kur’ân’ın mahlûk olmadığını söyleyen Sünnî ulemâyı câhillikle, haşvîlikle nitelemiştir. Kâdî Abdülcebbâr, Ebü’l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, Mektebetü Vehbe, Kâhire, 1996, s. 527; Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XV, 530.

⁶³⁸ Kılıç, Sadık, *Uydurma Hadislerin Ortaya Çıkışında Zındıkların Rolü*, Etüt Yay., Samsun 2003, s. 58-59.

⁶³⁹ Konuyla ilgili bazı rivâyetler Hz. Peygamber’e isnat edilmiş, ancak bu rivâyetler isnat açısından sahih görülmemiştir. “Kim Kur’an mahlûktur derse küfre düşmüştür.” İbnü’l-Cevzî, *el-Mevzûât*, I, 107; “Kur’an Allah’ın kelâmıdır. Mahlûk değildir. Bundan başka söz söyleyen de kâfirdir.” İbnü’l-Cevzî, *el-Mevzûât*, I, 108; Aclûnî, Ebü’l-Fidâ İsmâil b. Muhammed el-Cerrâhî, *Keşfü’l-Hafâ*, Mektebetü’l-Kudsî, Kâhire 1351, II, 94; “Kim Kur’an’ın mahlûk olduğunu söylerse kıyamet gününde Allah’ın huzuruna yüzü arkasına çevrilmiş olarak çıkar.” İbnü’l-Cevzî, *el-Mevzûât*, I, 109; “Cehmîler Kur’an mahlûktur diyenlerdir. Oysa Kur’an mahlûk değildir. Kim bundan başka bir şey söylerse Allah’ın laneti onun üzerine olsun.” İbnü’l-Cevzî, *el-Mevzûât*, I, 276.

fiili olarak kendi düşüncesini dikte etmiş, gücü yetmeyen de hem söz hem de yazı ile kendi gibi düşünmeyenleri din dışı ilan etmiştir.

“Kur’ân mahlûktur veya Kur’ân mahlûk değildir” cümlesini kullanmayan Vâkıfiyye de bu tutumuna rağmen tartışmaların bir tarafı olmaktan kendini kurtaramamıştır. Bu konuda konuşmanın bid‘at olduğunu ifade etmeleri nedeniyle olsa gerek Sünnî ulemânın tepkisiyle ve ağır ithamlarıyla karşılaşmışlardır. Dârimî (ö.280/894) de Vâkıfe’yi bu tutumu nedeniyle bid‘at ehline hizmet etmekle ve câhillikle itham etmiştir.⁶⁴⁰

Vâkıfiyye’ye gösterilen tepkilerin belki de en ilginç mutasavvıflığı yanında Ehl-i Sünnet dışı fırkalara yazdığı reddiyelerle meşhur olan Muhâsibî’ye (ö.243/857) aittir. Muhâsibî’nin Ehl-i Sünnet’e olan bağlılığı o kadar ileri boyutta olmuş ki Sem‘ânî’nin (ö.562/1166) aktardığı bilgiye göre babasının Vâkıfiyye’den olması nedeniyle onu gayr-i müslim olarak telakki etmiş, bu nedenle ondan kalan mirası kabul etmemiştir. Hatta bir gün yolda rastladığı babasına “Annemi boşa, çünkü sen bir dindensin, o ise başka bir dindendir.” demiştir. Ehl-i Sünnet akaidine müfrit bağlılıktan kaynaklanan bu davranışı o çevrenin fıkıh, hadis, tefsir imamlarında görebilmek bile oldukça güçtür.⁶⁴¹

Örneğin İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe Sünnî ulemânın önde gelenlerinden biri olmasına rağmen Halku’l-Kur’ân konusu tartışılmaya başlandığı ifade edilen ilk zamanlarda bu konuda “Allah’a ait sıfatlar mahlûk değildir. Yaratılanlarla olanlar mahlûktur.” demek suretiyle daha esnek davranabilmiştir. Zâhid Kevserî (ö.1952) bu görüşünü naklettikten sonra Ebû Hanîfe’nin bu sözle “Allah’ın diğer sıfatları nasıl ezeli ise Allah’ın keliması da ona aidiyeti bakımından ezelidir. Fakat okuyanların dillerinde, hâfızların zihinlerinde, mushaflarda, levhalarda olanlar onları okuyan, yazarlar gibi mahlûktur.” fikrini kastettiğini belirtmiştir.⁶⁴²

Yine eserleriyle, bakış açısıyla Ehl-i Sünnet düşüncesine büyük katkısı olduğu düşünülen, Sünnî ulemâ arasında önemli bir yeri olan İmâm Buhârî’nin (ö.256/870) de bu konuda daha esnek davrandığı söylenebilir. Nisabur’a geldiğinde Kur’ân’ı teleffuz

⁶⁴⁰ Dârimî, *er-Red alâ’l-Cehmiyye*, s. 167-170.

⁶⁴¹ Sem‘ânî, Ebû Sa‘d Abdülkerîm b. Muhammed, *el-Ensâb*, Meclisü Dâirati’l-Meârifî’l-Osmâniyye, Haydarâbâd 1962, XII, 104; Hatiboğlu, M. Said, “İlk Sûfîlerin Hadis/Sünnet Anlayışları Üzerine”, *İslâmiyât*, 2/3, s. 9-10, ss. 7-14, Ankara 2012.

⁶⁴² Kevserî, Zâhid, *Te’nîbü’l-Hatîb*, Dâru’l-Beşâri’l-İslâmiyye, Beyrut 1990, s. 107-108.

etmenin mahlûk olduğu fikrini benimsediği insanlar arasında konuşulunca kendisine bu fikri benimseyip benimsemediği ısrarla sorulmuş, o da bu ısrar karşısında şu şekilde cevap vermek zorunda kalmıştır: “Allah’ın kelâmı olan Kur’ân mahlûk değildir. Kulların fiilleri ise mahlûktur. Bu konuda soru sormak ise bid’attır.” Bu sözler üzerine insanlar arasında ihtilaf çıkınca da “İnsanların hareketleri, sesleri, edindikleri, yazıları mahlûktur. Ama mushaflarda yazılı, kalplerde saklı olan Kur’ân ise Allah kelâmıdır, mahlûk değildir.” demiştir. Fakat bu söz bile onun bid’atçı olarak itham edilmesine ve baskılar nedeniyle Nisâbur’dan kaçmasına mani olamamıştır. Şâfiî fakihi olan Sübkî (ö.771/1370) Buhârî’nin karşılaştığı bu durumun çekememezlikten kaynaklandığına işaret eder. Ona göre Buhârî’nin hocası olan Zühî (ö.258/872), talebelerinin Buhârî’nin derslerine katılması nedeniyle azaldığını görünce bu durumun önüne geçmek istemiştir. Bunun için de Zühî’nin “Kur’ân’ın teleffuz edilmesini mahlûk addedenlerin bid’atçı olarak kabul edilmesi, onlardan uzak durulması ve herhangi bir şey nakledilmemesi gerektiği” düşüncesini yaydığı ifade edilir.⁶⁴³

Halku’l-Kur’ân konusunda tevakkuf edenlere karşı tepki gösterenlerden biri de Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) olmuştur. Kendisine Kur’ân’ın mahlûk olup olmadığı hakkında konuşmayan insanlar sorulduğunda, bu kimselerin insanlar için Cehmîlerden daha zararlı olduğunu söylemiş ve “Yazıklar olsun. Kur’ân yaratılmamıştır demiyorlarsa, bari yaratılmıştır desinler (daha iyi).” diyerek tevakkuf edenleri eleştirmiştir.⁶⁴⁴ Bununla birlikte bir kişinin “Kur’an mahlûk değildir” demeden “Kur’an Allah kelimedir” demesine itibar etmemiş ve onların vâkıfiyyeden olduğunu belirtmiştir.⁶⁴⁵

Başka bir rivayette de Ahmed b. Hanbel’in halku’l-Kur’ân konusunda “Kur’ân mahlûk değildir” haricindeki görüşlerin hepsini Cehmiyye’ye nispet ettiği görülmektedir. Hatta İbn Teymiyye, sadece Ahmed b. Hanbel’in değil diğer Selef ulemasının da “Kur’an mahlûk değildir” görüşü haricindeki “Kur’ân lafzen mahlûktur, bu konuda tevakkuf etmek gerekir, Kur’ân mahlûktur” görüşünü benimseyen herkesin

⁶⁴³ Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali, *Tabakâtü’ş-Şâfi’iyyeti’l-Kübrâ*, Hicr, y.y. 1413, II, 228; Ebû Ğudde, *Mes’eletü Halki’l-Kur’an*, s. 19.

⁶⁴⁴ Hallâl, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed, *es-Sünne*, Dâru’r-Râye, Riyâd 1989, V, 137.

⁶⁴⁵ İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî, *el-İntikâ*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut ts., s. 106.

Cehmî olduğunu söylediklerini belirtir. Dolayısıyla “Kur’an mahlûk değildir” görüşü haricindeki görüşlerden birini benimsemek Cehmiyye’ye ait görüşlerden birini benimsemek anlamına gelmektedir.⁶⁴⁶ Selef ulemâsı nezdinde Cehmîyye’nin zındıklıkla eş değer olduğu dikkate alındığında “Kur’ân mahlûk değildir” görüşünün dışında kalan diğer üç görüşün Selef âlimlerince zındıklık, görüş sahiplerinin de zenâdika olarak kabul edildiği anlaşılr.

Ahmed b. Hanbel’in ve Selef ulemâsının halku’l-Kur’an meselesinde oldukça tavizsiz bir tavır takınması, kendi gibi düşünmeyen diğer Sünnî ulemânın tepkisine neden olmuştur. Selef ulemâsının bu tavizsiz tutumu ilk dönem Ehl-i sünnet kelâm âlimlerinden biri olarak kabul edilen Kerâbîsî’yi (ö.248/862) de bezdirmiş olacak ki bu konuda kendisine ithamda bulunan Ahmed b. Hanbel için “Kur’an mahlûk dediğimde bid’atçisin diyor, mahlûk değil dediğimde yine bid’atçisin diyor. Bu delikanlıyla ne yapacağız bilmiyorum!”⁶⁴⁷ deme zorunluluğu hissetmiştir.

Her ne kadar Vâkıfe taraf olmamayı yeğlemesi nedeniyle eleştirilere, ithamlara maruz kalmışsa da Vâkıfe’nin düşüncesini benimseyen bazı âlimler de Kur’ân mahlûktur veya mahlûk değildir düşüncesini dillendirenler için ağır ithamlarda bulunmuştur. Örneğin İmam Eş’arî (ö.324/935-36) kendi döneminde Vâkıfe tarafından maruz kaldığı ithamlara cevap vermek için şu cümleleri ifade etme zarureti hissetmiştir:

Ana sermayeleri cehâlet olan bazı kimselere dini konuları araştırmak zor geldiğinden taklide kaçmış, itikâdî konularda araştırma yapanlara yerici sözler söylemiş, onları dalâletle itham etmişlerdir. Ayrıca hareket, sükûn, cisim, araz, renkler, gezegenler, cüz, tavra⁶⁴⁸ ve Allah Teâlâ’nın sıfatları hakkında konuşmanın bid’at ve dalâlet olduğunu

⁶⁴⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû‘u’l-Fetâvâ*, XII, 112.

⁶⁴⁷ İbn Hacer, Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, Dâiratü’l-Meârif, Hindistan 1326, II, 361.

⁶⁴⁸ Hareket: Cismin bir mekândan diğer bir mekâna intikalini veya genellikle tabiattaki çeşitli değişimleri ifade eden kelâm ve felsefe terimi. Yavuz, Yusuf Şevki, “Hareket”, *DİA*, XVI, s. 121, ss. 121-23, Ankara 1997; Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 115.

Sükûn: Cismin mekândaki durağan hali veya hareketsizliği anlamında felsefe ve kelâm terimi. Kaya, Mahmut, “Sükûn”, *DİA*, XXXVIII, s. 50, ss. 50, Ankara 2010.

Araz: Cevher ve cismin gelip geçici niteliği anlamına gelen, cevher ve zâtın zıddı olarak kullanılan felsefe, mantık ve kelâm terimi. Yavuz, Yusuf Şevki, “Araz”, *DİA*, III, s. 337, ss. 337-42, Ankara 1991; Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 31.

iddia etmiş ve şöyle demişlerdir: “Eğer bu konularda konuşmak insanların faydasına bir şey olsaydı Hz. Peygamber, Hz. Peygamber’in halifeleri ve ashâbı kesinlikle konuşurdu. Çünkü Hz. Peygamber vefat etmeden önce insanları Allah’ın azabından uzaklaştırıp rahmetine yaklaştıracak, dini konularla ilgili onların ihtiyaçları olan her konuda konuşmuş ve başkasının söz söylemesine gerek kalmayacak şekilde izah etmiştir...” Onlara şöyle cevap verilir: Hz. Peygamber (s.a.s.) bu konuda konuşmadı ama bu konuda konuşanları da bid‘atçı olmakla ve sapkınlıkla nitelendirmedi. Bu nedenle siz de Hz. Peygamber’in söylemediği bir konuda konuşmuş, sapkınlıkla itham etmediği kimseleri sapkınlıkla itham etmiş oldunuz... O zaman Hz. Peygamber’den Kur’an’ın mahlûk olup olmadığı ile ilgili sahih bir rivayet olmadığı halde neden Kur’an mahlûk değil diyorsunuz? Biri ben bu konuda konuşmam, tevakkuf ederim derse o da Hz. Peygamber’in söylemediği bir şeyi yapmış olmakla bid‘atçı ve sapkın olmaz mı?... Eğer onlar “Cahillerin öğrenmesi gereken konularda âlimlerin konuşması gerekir.” derlerse o zaman onlara “İşte bizim de sizden istediğimiz şey budur. Neden konuşmayı yasaklıyorsunuz? Siz istediğiniz zaman konuşuyorsunuz. Ama bir şey söyleyemeyince de “Konuşmaktan men edildik.” diyorsunuz. Dilediğiniz zaman delilsiz, izahsız sizden öncekileri taklit ediyorsunuz. İşte bu hevaya göre hareket etme ve insanlar üzerinde baskı kurmanın ta kendisidir.”⁶⁴⁹

Yine Dârimî de Vâkıfe’nin ithamlarından rahatsız olmuş olacak ki Vâkıfe’nin bu tutumunun bid‘at ehline hizmet ettiğini, bu düşüncelerin cehaletten ve ilimsizlikten kaynaklandığını, “Kur’ân mahlûk değildir” diyenleri bid‘atçilikle itham etmelerinin hatalı ve haksız olduğunu söylemiştir. Bununla birlikte “Kur’ân mahlûktur” diyenlere söylediklerini unutarak Vâkıfe’yi şu sözlerle eleştirmesi oldukça ironik bir durum arz etmektedir:

İki gruptan hangisinin sünnet ve hak üzerinde olduğunu anlamadan bu konuda konuşanları bid‘atçilikle itham ediyorsunuz. Bid‘at ithamı ağır bir itham ve Müslümanlar arasında kötü bir haldir. İki grubun hangisinin hak üzerinde olduğunu araştırmadan bid‘at ithamında acele etmeyin. Hakka bâtil, sünnete bid‘at demek büyük bir dalâlet ve cehalettir.”⁶⁵⁰

Gerek halku’l-Kur’an görüşünü savunan Mu‘tezilî âlimlerin, gerek karşı çıkan Sünnî âlimlerin kullandıkları delillerin kimi zaman çok tutarlı ve ikna edici olmadığı, kimi zaman da mezhepsel saiklerle hareket ederek ayetleri ve rivayetleri yorumladıkları görülmektedir. Örneğin Mu‘tezilî âlimler, En‘âm ve Ra‘d sûrelerinde yer alan “*Her şeyin yaratıcısı*”⁶⁵¹ ifadesini tefsir ederken yaratılan her şeyin arasında Kur’ân’ın da

Taфра: Cismin mesafenin bir kısmını sıçrayarak geçtiğini ileri süren, anti-atomcu tabiat felsefesini temellendirmeye ilişkin bir kelâm ve felsefe terimi. Köroğlu, Burhan, “Taфра”, *DİA*, XXXIX, s. 371, ss. 371-72, Ankara 2010; Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 302.

⁶⁴⁹ Eş‘arî, Ebü’l-Hasen Ali b. İsmail el-Basrî, *Risâletü İstihsâni’l-Havd fî İlmi’l-Kelâm*, Dâru’l-Meşârîf, Beyrut 1995, s. 38-50

⁶⁵⁰ Dârimî, *er-Red alâ’l-Cehmiyye*, s. 167-170.

⁶⁵¹ 6/En‘âm 102; 13/Ra‘d 16.

olduğunu söylemişlerdir. Fakat kulların fiillerinin kul tarafından mı Allah tarafından mı yaratıldığı mevzuna gelince, adalet prensibi gereği kulların fiillerinin bu ayetlerin kapsamına dâhil edilemeyeceğini, insanların kendi fiillerini kendilerinin yarattığını söylemişlerdir.⁶⁵²

Benzer mezhebi tavrın aynı konuda Sünnî ulemâ tarafından da sergilendiği görülmektedir. Sünnî âlimler Mu'tezile'nin savunduğu "kulların fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığı" fikrini çürütmek için söz konusu ayetlerden hareketle kulların fiillerinin de Allah'ın yarattığı her şey içerisine dâhil olduğu sonucuna ulaşmış, ama aynı ayetlerden Kur'an'ın yaratılmış olduğu sonucuna ulaşamamış veya ulaşmamışlardır.⁶⁵³

2.3.4. Değerlendirme

Halku'l-Kur'an meselesi her ne kadar ilk asırlardaki hararetiyle tartışılmıyor olsa da günümüzde de hâlâ canlılığını korumakta ve geleneksel söylemin dışında fikir beyan edenler dışlanmaktadır. Son dönem İslâm düşünürlerinden Muhammed Arkoun'u bunlardan biri olarak zikredebiliriz. Arkoun'a göre Halku'l-Kur'an meselesinde "kelâmullah" ile "Kur'an" kavramları birbirine karıştırılarak konu ele alındığı için çözüme ulaşılamamaktadır. Arkoun, bu iki kavramın birbirinden farklı olduğunu, "kelâmullah" kavramının tüketilemeyeceğini ve tümüyle idrak edilemeyeceğini belirtir. Ona göre "Kur'an" kavramı ise geçmiş semavî dinlerin vahiylerini de içermekte ve tüm farklı dönemleriyle birlikte bu küllî kelâmın parçasını temsil etmektedir ve tarihsel bir kavramdır. Arkoun'a göre elbette ki Mu'tezile için Kur'an Tanrı kelâmıdır. Ancak bunun tarih içerisinde yaratılmış bir Tanrı kelâmı olduğunu söyleyerek, vahyi yayıldığı toplumların somut tarihiyle ilişkilendirmiştir. Ona göre böyle bir fikir İslâmî düşünce içerisinde açık bir vahiy teolojisini besleyecek ve fundamentalist sapmaların önüne geçilmesini sağlayacaktır.⁶⁵⁴ Arkoun'un ifade ettiği bu düşünceler, onun halku'l-Kur'an konusunu tarihselliğin ilk adımı olarak gördüğü şeklinde anlaşılmıştır. Bu ve buna

⁶⁵² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, VII, 107; Öztürk, Mustafa, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2008, s. 40.

⁶⁵³ Öztürk, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu*, s. 40.

⁶⁵⁴ Polat, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 199-200.

benzer görüşleri genel teamüle, Sünnî düşünceye aykırı görülen Arkoun bu nedenle kimi zaman tehdit edilmiş, kimi zaman da baskıyla söyledikleri sözlerden döndürülmüş ve özür diletilmiştir.⁶⁵⁵

Zarûrât-ı dîniyye arasında yer almayan bir meselenin tekfire, zındıklığa, mülhidliğe konu teşkil etmesi Müslümanlar arasında çok büyük huzursuzluğa, ayrışmaya ve Müslümanların enerjilerini boşa harcamalarına neden olmuştur.⁶⁵⁶ Oysa gerek Kur'ân'ın mahlûk olduğunu, gerek Mahlûk olmadığını savunan veya tevakkuf eden âlimler sonuç olarak Kur'ân'ın Allah tarafından insanlara gönderilen ilâhî bir kitap olduğunu kabul etmektedir. Esasen bu meselede itikâdî ekollerin değişik açılardan ortak görüşleri de mevcuttur. Nitekim Kur'an'ın lafızlarının yaratılmış olduğu konusunda Mu'tezile, Şîa ve Ehl-i Sünnet kelâmcıları arasında görüş birliği vardır. Yine Kur'an'ın harfleri ve lafızları itibariyle gerçek anlamda ilâhî kelâm olduğu hususunda da Mu'tezile, Selefiyye ve Şîa aynı görüştedir.⁶⁵⁷

Sarih bir ayet, hadis veya sahabe kavli bulunmamasına, hatta Sünnî ulemânın bu konuda tek ses olamamasına rağmen te'vile açık, farklı düşüncelerin ortaya çıkması müsait bir konu hakkında, farklı fikirleri nedeniyle birilerinin Müslüman olup olmamasını veya zındık, mülhid olup olmamasını belirlemek kabul edilebilir gözükmemektedir. Konunun bu denli kamplaşmaya, çeşitli ithamlara ve cezalara neden olacak boyutlara ulaşmasının, teolojik bir meselenin siyasilerin de müdâhil olduğu bir zeminde tartışılmasıyla ilgili olduğu gözükmektedir. Bu nedenle teolojinin, daha genelde ilmin konusu olan bir meselenin objektif ele alınabilmesi, meseleler üzerine yapılacak tartışmaların ilme katkıda bulunabilmesi; ilim adamlarının ideolojik yaklaşımlardan uzak durmasına, siyasilere angaje olmamasına, siyasilerin de bu gibi meselelerde taraf olmamasına bağlıdır. Aksi halde geçmişte olduğu gibi avâm da kendine bir taraf seçecek ve neticede toplumun kamplaşması kaçınılmaz olacaktır.

Kur'ân'ın Müslümanları birlik olmaya, hep birlikte Allah'ın dinine sıkı sıkıya sarılmaya çağırmasına rağmen yoruma açık, farklı görüşlerin ortaya çıkması muhtemel ayetlerin dahi tefsirlerde birliğe ve beraberliğe mani olacak bir üslupla izah edilmesi

⁶⁵⁵ Polat, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, s. 111.

⁶⁵⁶ Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî es-San'ânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, Dâru'l-Kütübü'l-'Arabî, Beyrut 1999, I. 39.

⁶⁵⁷ Yavuz, Yusuf Şevki, "Halku'l-Kur'ân", *DİA*, XV, s. 374, ss. 371-375, Ankara 1997.

Kur'ân'ın amacına hizmet etmemektedir. Halku'l-Kur'ân özelinde kullanılan; zındıklığı, sapkınlığı ifade eden pejoratif dil akâid kitaplarındaki seviyede ve yoğunlukta olmasa da Sünnî tefsirlerde de yer almıştır. Çoğu zaman mezhepsel ve siyasal saikler ve ön kabullerle hareket edilmesi nedeniyle her grup aynı ayetten farklı sonuçlara ulaşabilmiştir. Buradaki problem farklılıkların olması değil, herkesin kendi yorumunu hakikatin, muradı ilahinin tek ifadesi, diğer yorumları ise zındıklık, dalâlet olarak nitelemesidir. Zındıklık, mülhidlik gibi sapkınlığı ifade eden kavramlara ve hakarete yer vermeden ileri sürülen görüşlerin doğru veya yanlış olduğunu delilleriyle birlikte ortaya koymak hem Müslümanların birliğine hizmet edecek hem de ilmî zenginliğin artmasını sağlayacaktır. Bu nedenle başta tefsirler olmak üzere diğer ilim dallarında -insanların dini yaşantısına da hiçbir şey katmayacak- konular ele alınırken birliği bozmayacak, ayrışmaya neden olmayacak bir üslûp kullanmaya özen göstermek elzemdir.

2.4. İnşikâk-ı Kamer

Nübüvvetin ispatı için peygamberlerin Allah'ın izni dâhilinde mucize gösterebildikleri Müslümanların geneli tarafından hüsnü kabulle karşılanmakla beraber, gerek Kur'ân'da gerek hadislerde yer alan ve hissî mucize olarak ifade edilen olayların gerçek olup olmadığı veya farklı bir durumu ifade edip etmediği tartışma konusu olmuştur.⁶⁵⁸ Bu tartışmalar neticesinde özellikle hissî mucizelerden bahseden rivâyetleri kabul etmeyenler veya ayette anlatılan olayın mucizeden ziyade farklı bir durumu ifade ettiğini söyleyenler mucize inkârcısı olarak kabul edilerek zındık, mülhid, dalâlet ehli gibi vasıflarla nitelendirilmiştir.

Diğer peygamberlere verilen mucizeler gibi Hz. Peygamber'e de birçok mucize verildiği Müslümanların ekserisi tarafından kabul edilmektir. Hatta kimi zaman Hz. Peygamber'e verilen mucizlerin diğer peygamberlere verilen mucizelerden daha

⁶⁵⁸ İslam dünyasının çoğunluğu mucizenin imkânını kabul etse de bunu kısmen veya tamamen reddedenler de olmuştur. Özellikle son dönemde Seyyid Ahmed Han, Ahmedüddîn Amrîtsârî, Gulâm Ahmed Pervîz, Reşid Rıza, Muhammed Heykel ve Muhammed Esed gibi Müslüman düşünürler bu fikri savunmaya değer bulmuşlardır. Öztürk, Mustafa, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2010, s. 18.

etkileyici ve sayılamayacak kadar fazla olduğu ifade edilmiştir.⁶⁵⁹ Peygamberler arasında üstünlük yarışını çağrıştıran bu bakış açısı kimi zaman *Delâilü'n-Nübüvve* tarzı eserlerde diğer peygamberlere verildiği ifade edilen ve Kur'ân'da yer aldığı düşünülen mucizelerin tek tek sıralanarak Hz. Peygamber'in gösterdiği ifade edilen mucizelerle kıyas edilmesine kadar götürülmüştür. Örneğin Hz. İbrahim'in Nemrut'tan üç engelle korunmasına karşı Hz. Peygamber'in beş engelle düşmanlarından korunduğu, Hz. Musa'nın asasının yılan olmasına karşı mescitteki kütüğün Hz. Peygamber'in fırâkıyla inlemesi, yine Hz. Musa'nın kayadan su çıkarma mucizesine karşı Hz. Peygamber'in parmaklarının arasından su çıkarması gibi birçok mucize karşılaştırılmış ve Hz. Peygamber'in mucizelerinin daha üstün olduğu ve bunun nedenleri izah edilmeye çalışılmıştır.⁶⁶⁰

İslam tarihi boyunca genellikle Hz. Peygamberin diğer peygamberlerden üstün olduğu düşüncesi kabul edilmiş olsa da zaman zaman farklı görüş ileri sürünler olmuş fakat kısa sürede susturulmuştur. Örneğin kendine göre çeşitli delillere istinaden Hz. İsa'nın Hz. Muhammed'den daha üstün olduğu fikrini benimseyen ve bu fikri, etrafına toplanan insanlara anlatan Molla Kâbız (ö.934/1527), Kanûnî Dönemi Şeyhülislâm'ı Kemâlpaşazade (ö.940/1534) tarafından zındıklık ve mülhidlikle itham edilerek idama mahkum edilmiştir. Hz. İsa'nın değil Hz. Muhammed'in üstün olduğunu düşünen Kemâlpaşazade hem bu düşüncesini ispat etmek hem de verilen cezanın yerinde olduğunu delillendirmek amacıyla da “*Risâle fî Efdaliyyeti Muhammed 'Aleyhi's-Selâm*” adıyla bir risâle kaleme almıştır.⁶⁶¹

Müslümanların kahir ekseriyeti her ne kadar gerek Kur'ân'dan gerek hadislerden hareketle Hz. Peygamber'e birçok mucizenin verildiğini düşünse de bir kısmı mucize olarak sadece Kur'ân'ın verildiğini, bir kısmı hiç mucize verilmediğini, diğer bir kısmı

⁶⁵⁹ Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, I, 253.

⁶⁶⁰ İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh, *Delâilü'n-Nübüvve*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1986, II, 587-624; Makrîzî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Alî, *İmtâ'u'l-Esmâ' bimâ li'n-Nebiiyi mine'l-Ahvâli ve'l-Emvâl ve'l-Hafede ve'l-Metâ'*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1999, IV, 183-224.

⁶⁶¹ Ocak, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler, s. 276-77. Efdaliyyet tartışması ve söz konusu risale hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Yavuz, Salih Sabri, “Kelâm'da Efdaliyyet Meselesi ve İbn Kemal'in 'Efdaliyyetu Muhammed' Risalesi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5/1, ss. 147-184, 2005.

ise bazı mucizelerin verildiğini kabul eder ancak sayının abartılacak kadar da çok olmadığını ifade eder.⁶⁶²

“İnşikâk-ı kamer” olarak bilinen, Müslümanların genelinin Hz. Peygamber’in mucizesi olarak kabul ettiği, diğer bir kısmının ise konu hakkında delil olarak gösterilen ayetin farklı durumlara işaret ettiğini düşündüğü “ayın yarılması” meselesi de tartışmaların, ihtilafların hatta ayın geçmişte yarıldığını kabul etmeyenlerin mülhid, zındık, mübtedi‘, ehl-i ehvâ gibi çeşitli olumsuz sıfatlarla itham edildiği tartışmalı konulardan biri olmuştur.⁶⁶³ Söz konusu hadisenin gerek ayetlerle gerek birçok hadislerle temellendirilmeye çalışılması, konunun oldukça dikkat çekici olmasına, ayrıca bu hadisiyi mucize olarak kabul etmeyenlerin Ehl-i Sünnet çerçevesi dışında telakki edilmesine neden olmuştur.

2.4.1. Konu Hakkında İleri Sürülen Düşünceler

İnşikâk-ı kamer meselesi üzerine söylenen sözlerin özellikle Kamer sûresinin ilk ayetleri üzerinden yapılan tartışmalarla şekillendiği görülmektedir. Mâverdi (ö.450/1058), Râgıb el-İsfahânî (ö.503/1109), Kurtubî (ö.671/1273), Semîn el-Halebî (ö.756/1355) gibi birçok müfessirin, aralarında bazı farklılıklar olmakla birlikte, söz konusu ayetler üzerinden yapılan tartışmalarda ortaya çıkan farklı görüşleri gruplandırarak konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamaya çalıştıkları görülür.⁶⁶⁴ Bu bilgilerden hareketle konu hakkında ortaya çıkan düşünceleri şu başlıklar altında ele almak mümkündür:

⁶⁶² Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, I, 253; İsfahânî, *Delâilü'n-Nübüvve*, II, 587-624; Makrîzî, *İmtâ'u'l-Esmâ'*, IV, 183-224; Fahreddin Razi, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Kelam'a Giriş*, çev. Hüseyin Atay, T.C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002, s. 230-31.

⁶⁶³ Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2000, II, 274; Hatiboğlu, Mehmed Said, “Büyük Âlimler Büyük Hatâlar – Redd-i Şems Rivâyeti ve Bir Zihniyetin Tahlîli”, *İslâmiyât*, 2/1, s. 11, ss. 7-13, Ankara 1999.

⁶⁶⁴ Mâverdi, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, V, 409; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 267; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, XVII, 126; Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Yusuf, *ed-Dürrü'l-Masûn fî 'Ulûmî'l-Kitâbi'l-Meknûn*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk ts., X, 119.

2.4.1.1. Ayın Yarıldığını Söyleyenler

Bu düşüncüyü benimseyen âlimlere göre ay İslam'ın ilk yıllarında, Hz. Peygamber'in mucizesi olarak iki parçaya ayrılmıştır. Kamer sûresinin ilk ayetleri⁶⁶⁵ ve konu hakkında nakledilen hadisler⁶⁶⁶ bu hadisenin kesin olarak geçmişte gerçekleştiğini ifade etmektedir. Bu görüşte olan âlimlerin bir kısmı ayın yarıldığı hususunda icmâ olduğunu,⁶⁶⁷ diğer bir kısmı ise çoğunluğun bu görüşte olduğunu söylemektedir.⁶⁶⁸ Konu hakkındaki farklı görüşlerden ve tartışmalardan da anlaşılacağı üzere her ne kadar icmâdan bahsetmek mümkün gözükmesine de Sünnî, Şîî, Mutezilî birçok âlimin bu görüşte olduğu görülmektedir. Sünnî âlimler arasında Mukâtil b. Süleymân (ö.150/767), Tüsterî (ö.283/896), Taberî (ö.310/923), Mâtürîdî (ö.333/944), Bâkılânî (ö.403/1013), Gazzâlî (ö.505/1111), Râzî (ö.606/1210), Beyzâvî (ö.685/1286), Âlûsî (ö.1270/1854), Elmalılı (ö.1942), Mevdûdî (ö.1979);⁶⁶⁹ Mu'tezilî âlimlerden Kâdî Abdülcebbâr

⁶⁶⁵ 54/Kamer 1-5.

اَفْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ (1) وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعَرِّضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ (2) وَكَذَّبُوا وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ وَكُلُّ أُمْرٍ مُّسْتَقَرٌّ (3) وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنَ الْأَنْبَاءِ مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ (4) حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ فَمَا تُغْنِ التُّنُورُ (5)

⁶⁶⁶ Konu hakkında nakledilen hadisler için bkz. Buhârî, "Tefsîru'l-Kur'an", 296; Müslim, "Sıfetu'l-Kiyâme", 8; İbn Hanbel, *Müsned*, VII, 303; XX, 118; Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'an", 54; Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, IV, 177; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXII, 565; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXIX, 288.

⁶⁶⁷ Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin, *Letâifü'l-İşârât*, el-Hey'etü'l-Mısriyye, Kâhire 2000, III, 493; Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, I, 281; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, X, 119; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, III, 146.

⁶⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IX, 441; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, V, 409; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, V, 211.

⁶⁶⁹ Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, IV, 177; Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, s. 158; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXII, 565; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, V, 81; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IX, 441; Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 60, Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, II, 383; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXIX, 288; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, V, 164; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XIV, 74; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII, 4625; Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmü'l-Kur'an*, çev., Muhammed Han Kayanî v.dğr., İnsan Yay., İstanbul 1996, VI, 45-6.

(ö.415/1025), Zemahşerî (ö.538/1144);⁶⁷⁰ Şîî âlimlerden Kummî (ö.290/903), Tûsî (ö.460/1067), Feyz-i Kâşânî (ö.1090/1679) gibi birçok âlim bu görüştedir.⁶⁷¹

Her ne kadar Ebû Bekir el-Esam (ö.200/816), Nazzâm (ö.231/845), Ka‘bî (ö.319/931) gibi Mu‘tezilî âlimler inşikâk-ı kamer hadisesinin geçmişte meydana geldiğini kabul etmese de⁶⁷² Kâdî Abdülcebbar (ö.415/1025), Zemahşerî gibi Mu‘tezile’nin önemli isimleri bu hadisenin Hz. Muhammed’in (a.s.) peygamberliğini ispat eden en büyük mucizelerden biri olduğunu kabul etmektedir.⁶⁷³ Hatta Kâdî Abdülcebbar “Hocalarımızın dediği gibi ay Hz. Peygamber zamanında kesin olarak yarılmıştır. Bu konuda doğru olan görüş de budur.” diyerek üstatlarının da bu görüşte olduğunu belirtmiştir.⁶⁷⁴ Dolayısıyla inşikâk-ı kamer hadisesinde Mu‘tezile’nin tek ses olmadığı görülür. Bu nedenle İlyas Çelebi’nin Mu‘tezile’yi inşikâk-ı kameri kabul etmeyenler arasında zikretmesi tam olarak gerçeğe örtüşmemektedir.⁶⁷⁵

Kur’an Yolu müelliflerinin de işaret ettiği gibi Çelebi’ye itiraz edilebilecek diğer bir husus da İmam Gazzâlî (ö.505/1111) ve Şah Veliyyullah ed-Dihlevî’nin (ö.1176/1762) ayın yarıldığı değil, ayın yarılmış gibi gösterildiği düşüncesini benimsediklerini ifade etmesidir.⁶⁷⁶ Oysa Gazzâlî *İhyâ ve Mustasfâ* adlı eserlerinde ayın mucize olarak yarıldığını,⁶⁷⁷ Dihlevî ise *Tefhîmâtü’l-İlâhîyye* adlı eserinde kıyamet

⁶⁷⁰ Kâdî Abdülcebbar, Ebû’l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *Tesbîtü Delâilî’n-Nübüvve*, Dâru’l-Arabiyye, Beyrut ts., I, 55-56; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 430.

⁶⁷¹ Kummî, Ebû Ca‘fer Muhammed b. Hasen, *Tefsîru’l-Kummî*, Müessesetü’l-İmâm el-Mehdî, Kum 1435, III, 1029; Tûsî, Ebû Ca‘fer Muhammed b. Hasen, *et-Tibyân fî Tefsîri’l-Kur‘ân*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, Beyrut ts., IX, 443; Feyz-i Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b. Şâh Murtazâ, *Tefsîru’s-Sâfi*, Müessesetü’l-A‘lemî, Beyrut 1979, V, 52.

⁶⁷² İbn Kuteybe, *Te’vîlü Muhtelifi’l-Hadîs*, s. 71; Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, IX, 441; Ka‘bî, Ebû’l-Kâsım Abdullah b. Ahmed el-Belhî, *Tefsîru Ebi’l-Kâsım el-Ka‘bî el-Belhî*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 2007, s. 292.

⁶⁷³ Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtü Delâilî’n-Nübüvve*, I, 55-56; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 430.

⁶⁷⁴ Kâdî Abdülcebbar, Ebû’l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *Tenzîhi’l-Kur‘ân ani’l-Metâin*, Mektebetü’n-Nâfize, Cezîra 2006, s. 416.

⁶⁷⁵ Çelebi, İlyas, “İnşikâku’l-Kamer”, *DİA*, XXII, s. 344, ss. 343-45, Ankara 2000.

⁶⁷⁶ Çelebi, “İnşikâku’l-Kamer”, s. 344.

⁶⁷⁷ Gazzâlî, Ebû Hâmid Hüccetü’l-İslâm Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1993, s. 115; Gazzâlî, *İhyâu ‘Ulûmi’d-Dîn*, II, 383. Çelebi’nin “İtikâdî Açından Uzak ve Yakın Gelecek İlgili Haberler” adlı eserinde Gazzâlî’den alıntılar yaparak ayın geçmişte yarılmış

kopacağı esnada ayın yarılacağını, bu durumun Hz. Peygamber'in gelecekte meydana gelecek bir hadiseyi yani gaybdan haber vermesi nedeniyle onun mucizeleri arasında sayılabileceğini açık bir şekilde belirtir.⁶⁷⁸

Ayın Hz. Peygamber'in mucizesi olarak yarıldığını kabul edenlere göre aslında Kamer sûresinin ilk ayetleri bu hadisenin geçmişte kesin olarak gerçekleştiğini açıkça ispat etmektedir ve başka hiçbir delile de ihtiyaç yoktur. Onlara göre ilk ayette yer alan “انشق” (yarıldı) fiilinin mâzi olması, mâzi fiile muzârî anlamı vermek için bir karinenin gerekmesi, Abdullah b. Mes'ud'a isnat edilen “قد انشق” kıraatinin bu hadisenin kesin olarak geçmişte olduğuna işaret etmesi, ayrıca ayetin siyâkı bu olayın geçmişte meydana geldiğini açıkça göstermektedir.⁶⁷⁹

Ayın geçmişte kesin olarak yarıldığını kabul edenler için delil olarak ayetin zahiri yeterli olsa da bununla yetinmeyerek daha pek çok delil sıralamışlardır. Bu deliller arasında konu hakkında nakledilen ve mütevâtir derecesine ulaştığı düşünülen rivâyetlerin önemli bir yeri olduğu görülmektedir. Kamer sûresinin ilk ayetlerinin sebebi nüzulü olarak nakledilen bu rivâyetlerden birinde Mekkeli müşrikler Hz. Peygamber'den bir mucize istemiş, bunun üzerine de Hz. Peygamber'in peygamberliğini ispat için Allah'ın izniyle mucize olarak ay yarılmıştır.⁶⁸⁰ Bunun yanı sıra yine pek çok hadisin de ayın Hz. Peygamber'in mucizesi olarak yarıldığını delil olarak nakledildiği görülmektedir.⁶⁸¹ Hadislerin çokluğunun yanı sıra bu hadislerin çoğunun sahih hadis kitaplarında yer alması, Sünnî ulemânın bu fikri benimsemesinin

olduğu görüşünü benimsediğini ifade etse de daha sonra Gazzâlî'den hiçbir delil göstermeden Gazzâlî'nin ayın yarılmış gibi gözüktüğü düşüncesine mütemayil olduğunu söylemiştir. Çelebi, İlyas, *İtikâdî Açından Uzak ve Yakın Gelecek İlgili Haberler*, Kitâbevi Yay., İstanbul 1996, s.176.

⁶⁷⁸ Şah Veliyyullah, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Ahmed b. Abdirrahîm ed-Dihlevî, *Tefhîmâtü'l-Îlâhîyye*, el-Meclisü'l-İlmî, Debhel 1936, II, 57; Karaman v.dğr., *Kur'ân Yolu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2006, V, 183.

⁶⁷⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve*, s. 57; Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, V, 307; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 431; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IV, 197; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmü'l-Kur'ân*, XVII, 127; Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, VI, 46.

⁶⁸⁰ Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, IV, 177; İbn Hanbel, *Müsned*, XX, 118; Tirmizî, “Tefsîru'l-Kur'ân”, 54; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXII, 565; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXIX, 288.

⁶⁸¹ Buhârî, “Tefsîru'l-Kur'ân”, 296; Müslim, “Sıfetu'l-Kıyâme”, 8; İbn Hanbel, *Müsned*, VII, 303; Tirmizî, “Tefsîru'l-Kur'ân”, 54; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXII, 565-570.

en önemli nedeni olduğu anlaşılmaktadır. Diğer yandan ayın geçmişte yarılmadığını söyleyenlerin çeşitli ithamlara muhatap olmalarında da bu kişilerin söz konusu hadislerle rağmen farklı bir görüş benimsemelerinin etkisi olmuştur.

Ayın geçmişte yarıldığını kabul edenler bu düşünceye muhalif olanların ileri sürdüğü “Bu mucize gerçekleşmiş olsaydı birçok kişi tarafından görülmesi gerekirdi.” sözüne de tepki göstermiş ve bazı nedenlerin bu hadisenin birçok kişi tarafından görülmesine ve nakledilmesine mani olabileceğini ifade etmişlerdir. Olayın gece gerçekleşmesi, bu nedenle birçok insanın evinde olması, bunlardan bir kısmının uyuması, bir kısmının uyanık olmasına rağmen fark etmemesi, uzak bölgelerde hava şartlarının görmeye uygun olmayabileceği ve hadisenin çok kısa bir sürede gerçekleşmiş olma ihtimali gibi nedenler onlara göre bu hadisenin birçok kişi tarafından görülmesine ve nakledilmesine mani olmuştur.⁶⁸²

2.4.1.2. Ayın Yarılmadığını Söyleyenler

2.4.1.2.1. Ayın Kıyâmet Kopacağı Esnada Yarılacağını Söyleyenler

Âlimlerin çoğu her ne kadar Hz. Peygamber’in mucizesi olarak geçmişte ayın yarıldığını kabul etse de bu konuda farklı düşüncelerin olduğu da görülmektedir. Başta Hasan Basrî (ö.110/728) ve Atâ b. Ebî Müslim (ö.135/752) olmak üzere bazı âlimlere göre Kamer sûresinin ilk ayetlerinde yer alan ifadeler geçmişte olan bir olayı anlatmamaktadır. Onlara göre söz konusu ayette yer alan “انْشَقَّ الْقَمَرُ” (ay yarıldı) ifadesi “سَيَنْشَقُّ الْقَمَرُ” (ay yarılacak) anlamındadır. Dolayısıyla ayetlerde ayın geçmişte yarıldığı değil, kıyamet günü yarılacağı anlatılmaktadır. Mâverdi’nin (ö.450/1058) naklettiği rivayete bakıldığında Hasan Basrî’nin ayete bu anlamı vermesinin nedeni anlaşılmaktadır. Ona göre böyle bir hadise gerçekleşmiş olsaydı bunu tüm insanların görmesi gerekirdi.⁶⁸³ Dolayısıyla bu hadisenin insanların tümü veya çoğu tarafından

⁶⁸² Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtü Delâili’n-Nübüvve*, s. 55-56; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 114; İbn Kesir, *el-Bidaye ve’n-Nihaye*, II, 483.

⁶⁸³ Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, IX, 160; Mâverdi, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, V, 409; Vâhidî, *et-Tefsîru’l-Besît*, XXI, 89; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, IV, 197. Rivâyetlerde “Osman b. Atâ babasından nakleder.” şeklindeki ifadeye istinaden Osman b. Atâ’nın babasının Atâ b. Ebî Rabâh (ö.114/732) olabileceği düşünülmüş ve bundan hareketle bu görüşte olanlar arasında Atâ b. Ebî Rabâh zikredilmiştir. Oysa kaynaklarda Osman b. Atâ’nın babasının Atâ b. Ebî Rabâh değil, Atâ b. Ebî Müslim (ö.135/752)

görülmeyeceği ifadesi, onun geçmişte böyle bir hadisenin meydana gelmediği kanaatinde olduğunu göstermektedir.

Ebû Bekir el-Esam (ö.200/816), Nazzâm (ö.231/845), Ka'bî (ö.319/931) gibi Mu'tezilî âlimler de ayın kıyamet kopması esnasında yarılacağını belirtir. Onların bu düşünceyi benimsemelerinin en temel gerekçesinin Hasan Basrî'nin gerekçesi ile örtüştüğü görülmektedir. Yani onlara göre de ay yarılmış olsaydı birçok kişi tarafından görülürdü ve anlatılırdı. Bu nedenle ayette geçmişte olan değil, gelecekte meydana gelecek olağanüstü bir hadise anlatılmaktadır.⁶⁸⁴

Eş'arî âlimlerden Ebû Abdullah el-Hâlîmî'nin (ö.403/1012) ayete böyle bir anlamın verilmesinin ihtimal dâhilinde olduğunu söylediği,⁶⁸⁵ Hint alt kıtasının öncü âlimleri arasında yer alan Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin de (ö.1176/1762) bu görüşte olduğu görülmektedir. Dihlevî'ye göre, Kamer sûresinde yer alan ifadeler ayın kıyamet kopması esnasında yarılacağını açıkça ifade etmektedir. Ayrıca ilerde meydana gelecek gaybî bir hadisenin Hz. Peygamber tarafından haber verilmesi de ona göre Hz. Peygamber'in bir mucizesidir.⁶⁸⁶

İnşikâk-ı kamer hadisesinin geçmişte değil de kıyâmet günü gerçekleşeceği görüşünün özellikle son asırda daha çok tercih edildiği görülmektedir. Örneğin M. Reşid Rıza (ö.1935), Merâğî (ö.1952), İzzet Derveze (ö.1984), Muhammed Esed (ö.1992), Zeki Duman (ö.2013), Süleyman Ateş, Muhsin Demirci, Mustafa Öztürk gibi birçok ilim adamına göre ayın yarılması kıyâmet esnasında meydana gelecektir.⁶⁸⁷

olduğu zikredilmektedir. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, IV, 149. Bazı çalışmalarda da bu görüşte olanlar arasında Atâ b. Ebî Rabâh'ın adı zikredilmiştir. Örnek olarak bkz. Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, V, 180; Demirci, Muhsin, *Kur'an Tefsirinde Farklı Yorumlar*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 2017, III, 243; Azimli, Mehmet, *Siyeri Farklı Okumak I*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2009, s. 132; Elik, Hasan - Coşkun, Muhammed, *Kur'an Tefsiri*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 2016, s. 1201-1202.

⁶⁸⁴ İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadîs*, s.71; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IX, 441; Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve*, s. 55-56; Tabersî, Ebû Ali Eminüddin el-Fazl b. el-Hasen, *Mecma'u'l-Beyân fî Tefsîru'l-Kur'ân*, Dâru'l-Murtazâ, Beyrut 2006, IX, 238.

⁶⁸⁵ Halîmî, *el-Minhâc*, I, 431.

⁶⁸⁶ Şah Veliyyullah, *Tevhîmâtü'l-İlâhîyye*, II, 57.

⁶⁸⁷ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, XI, 332-33; Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, XXVII, 76-7; Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, II, 274; Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk, İşaret

Kurtubî (ö.671/1273), Kuşeyrî'nin (ö.465/1072) de bu görüşte olduğunu söyler. Fakat Kuşeyrî'nin tefsirine bakıldığında onun, ayın geçmişte yarıldığı görüşünü benimsediği görülür.⁶⁸⁸ Ayıca Kurtubî'nin, ayın kıyamet kopması esnasında yarılacağı görüşü için “Bu görüş cumhurun görüşüdür.” sözü ile “Eğer ay yarılmış olsaydı görmeyen kalmazdı.” sözünü Mâverdî'nin sözü olarak nakletmesi büyük bir hatadır.⁶⁸⁹ Öyle ki Mâverdî'nin kendi eserinde ayın geçmişte yarıldığı görüşünü cumhura, “ay yarılmış olsaydı görmeyen kalmazdı” sözünü de Hasan Basrî'ye atfettiği oldukça açıktır.⁶⁹⁰ Aynı hatanın büyük ihtimalle Kurtubî'den meseleyi aynen nakletmiş olması nedeniyle, İbn Âşur (ö.1973) ve Azimli tarafından da tekrar edildiği görülmektedir. Ayrıca Kurtubî'nin Kuşeyrî'den yanlış olarak naklettiği fikrin de aynen aktarıldığına şahit olunmaktadır.⁶⁹¹

Bu konuda Elmalılı'nın (ö.1942) söylediklerinin de gerçekte örtüşmediği görülmektedir. Elmalılı'ya göre Hasan Basrî ve Atâ ayın ilerde yarılacağını söylemekle ayın geçmişte yarıldığını inkâr etmiş olmamaktadır. Onlar her ne kadar dillendirmeseler de ilk anlamı yani Hz. Peygamber'in mucizesi olarak ayın yarıldığı görüşünü kabul etmekle beraber ayete verilebileceğini düşündükleri diğer anlamı da zikretmişlerdir. Bu nedenle ona göre Hasan Basrî ve Atâ'nın ayın geçmişte yarılmadığı görüşünü benimsedikleri gibi yanlış bir düşünce ortaya çıkmıştır.⁶⁹² Her ne kadar Elmalılı böyle düşünse de Mâverdî'nin Hasan Basrî'ye atfederek naklettiği bilgiler durumun hiç de Elmalılı'nın dediği gibi olmadığını göstermektedir. Mâverdî'nin naklettiği bu bilgiye göre Hasan Basrî “ay ilerde ikiye yarılacaktır”, “ay yarılmış olsaydı onu insanların hepsinin görmesi gerekirdi. Çünkü o bir mucizedir, mucize hususunda da insanlar arasında bir fark yoktur.” diyerek geçmişte böyle bir hadisenin meydana gelmediğini açıkça ifade etmiştir.⁶⁹³

Yay., Ankara 2000, s. 885; Duman, M. Zeki, *Beyânu'l-Hak*, Fecr Yay., Ankara 2016, I, 293; Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1991, IX, 155; Demirci, *Kur'an Tefsirinde Farklı Yorumlar*, III, 246; Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, s. 594.

⁶⁸⁸ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, III, 493.

⁶⁸⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmü'l-Kur'an*, XVII, 126.

⁶⁹⁰ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn*, V, 409.

⁶⁹¹ İbn Âşur, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVII, 168; Azimli, *Siyeri Farklı Okumak I*, s. 132.

⁶⁹² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII, 4627.

⁶⁹³ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn*, V, 409.

Bu konuda hatalı atıfta bulunanlardan biri de Muhammed Esed'dir. Esed ayın kıyamette yarılacağı görüşünü savunanlar arasında Râgıb el-İsfahânî'yi (ö.503/1109) de zikreder.⁶⁹⁴ Oysa Esed'in atıfta bulunduğu *el-Müfredât* adlı eserde, Râgıb'ın ayete verilen manaları zikrettiği görülmekle beraber söz konusu düşüncüyü kabul ettiğine dair bir kanaate varmak mümkün değildir.⁶⁹⁵

Diğer bir yanlış da aynı görüşün Azimli tarafından Sa'lebî'ye (ö.427/1035) atfedilmesidir. Ne Sa'lebî'nin tefsirinde ne de Azimli'nin nakilde bulunduğu İbn Atıyye'nin (ö.541/1147) tefsirinde Sa'lebî'nin böyle bir şey söylediğine rastlamak mümkün değildir. Sa'lebî, tefsirinde ayın ilerde yarılacağı fikrini benimseyenlerin kimler olduğunu söyledikten sonra bu düşüncenin âlimlerin düşüncesine muhalif olduğunu, sahih rivâyetlere bakıldığında bu hadisenin geçmişte meydana geldiğinin açıkça anlaşıldığını söylemiştir.⁶⁹⁶

Konu hakkında yapılan yanlışlardan biri de Hattâbî'nin (ö.388/998) ayın kıyamet günü yarılacağı fikrini benimsediği bilgisidir. Recep Özel'in Aynî'den (ö.855/1451) yaptığı nakille böyle bir hataya düşmesinin çeviri hatasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.⁶⁹⁷ Oysa Aynî'nin vermiş olduğu bilgilere bakıldığında Hattâbî'nin açık bir şekilde ayın yarıldığını kabul ettiği, hatta bu mucizenin diğer peygamberlere verilen mucizelerle kıyas dahi edilemeyecek büyüklükte olduğunu söylediği görülür.⁶⁹⁸

2.4.1.2.2. Ay Tutulması Nedeniyle Ayın Yarılmış Gibi Görüldüğünü Söyleyenler

İnşikâk-ı kamer hadisesi hakkında dile getirilen görüşlerden bir diğeri de ayın maddî olarak gerçek anlamda yarılmadığı, ay tutulması nedeniyle yarılmış gibi görüldüğü düşüncesidir. Bu görüşte olanların en büyük dayanağı İkrime'nin İbn

⁶⁹⁴ Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 885.

⁶⁹⁵ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 267.

⁶⁹⁶ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, IX, 160; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, V, 211; Azimli, *Siyeri Farklı Okumak I*, s. 132.

⁶⁹⁷ Özel, Recep Orhan, "Kur'an'daki Hissî Mucizelere Modern Yaklaşımlar Bağlamında Bir İnceleme: Mustafa Öztürk Örneği -II-", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/9, s. 61, ss. 37-72, Amasya 2017.

⁶⁹⁸ Aynî, *'Umdetü'l-Kârî*, XVI, 162.

Abbas'tan naklettiği ayın Hz. Peygamber zamanında tutulduğu, bunu gören Mekkeli müşriklerin ayın büyüldüğünü söylemeleri, bu söze binaen de Kamer sûresinin ilk iki ayetinin nazil olduğunu ifade eden rivayet olmuştur.⁶⁹⁹

Söz konusu hadisesinin ay tutulması şeklinde anlaşılabileceğine işaret edenler arasında Mevlana Muhammed Ali (ö.1931), Ömer Rıza Doğrul (ö.1952), İbn Âşûr, Esed, Cabirî (ö.2010), Azimli gibi bazı ilim adamlarının olduğu görülmektedir.⁷⁰⁰ Her ne kadar Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö.638/1240) bu görüşte olduğu ifade edilse de⁷⁰¹ Elmalılı'nın dediği gibi İbnü'l-Arabî'nin sözlerinden onun da ayın geçmişte yarıldığı görüşünü benimsediği açıkça görülmektedir.⁷⁰²

2.4.1.2.3. “انشق القمر” İfadesinin Arapça'da Bir Deyim Olduğunu Söyleyenler

Kamer sûresinin ilk ayetinde yer alan “انشق القمر” ifadesinin Arapça'da “her şey ayan beyan ortaya çıktı, belli oldu” anlamına gelen bir deyim olduğu,⁷⁰³ ayette de bu anlama gelebileceği düşünülmüştür. Sait Şimşek, Abdülaziz Bayındır, Hasan Elik, Şaban Piriş gibi bazı ilim adamlarının da bu düşüncede olduğu görülmektedir. Söz konusu görüşü benimseyenlerin çoğunun geçmişte böyle bir hadisenin gerçekleşmediğini açıkça dile getirdikleri anlaşılmakla beraber,⁷⁰⁴ bazısının ayete “ay

⁶⁹⁹ San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, el-Meclisü'l-İlmî, Beyrut 1403, III, 104; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, XI, 250; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVII, 170.

⁷⁰⁰ M. Ali, Maulana, *English Translation of the Holy Quran*, ed. Zahid Aziz, Ahmadiyya Anjuman Lahore Publications, U.K. 2010, s. 663; Doğrul, Ömer Rıza, *Tanrı Buyruğu*, Bilgi Yay., İstanbul 1955, II, 818; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVII, 170; Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 885; Câbirî, Muhammed Âbid, *Kur'an'a Giriş*, çev. Muhammed Coşkun, Mana Yay., İstanbul 2011, s. 213; Azimli, *Siyeri Farklı Okumak I*, s. 142. İbn Âşûr her ne kadar ayın geçmişte mucize olarak yarıldığını kabul etse de yarılmış gibi görülmüş olabileceğini de söyler.

⁷⁰¹ Çelebi, , “İnşikâku'l-Kamer”, XXII, s. 344.

⁷⁰² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, V, 163-4; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII, 4635.

⁷⁰³ Mâverdi, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, V, 409; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmü'l-Kur'an*, XVII, 126; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, X, 33.

⁷⁰⁴ Şimşek, Sait, *Hayat Kaynağı Kur'an*, Beyan Yay., İstanbul 2012, V, 129; Bayındır, Abdülaziz, “2. Bakara Suresi 60. Ayet”, <http://www.suleymaniyevakfi.org/kuran-dersleri/2-bakara-suresi-60-ayet.html> (erişim: 12.10. 2018); Elik, *Kur'an Tefsiri*, s. 1201-2.

yarıldı/her şey ortaya çıktı” şeklinde anlam vererek her iki durumunda söz konusu olmuş olabileceğine işaret ettiği görülmektedir.⁷⁰⁵

Ayette geçen “انشق القمر” ifadesinin Arapça’da “karanlığın yarılıp aydınlığın ortaya çıkması” yani “gecenin sona erip gündüzün başlaması” anlamına geldiği de ifade edilmiştir.⁷⁰⁶ Tefsirlere ve meallere bakıldığında bu anlamı açık bir şekilde tercih edene rastlanmamaktadır. Fakat Ömer Rıza Doğrul’un “bu hadise büyük ihtimalle ay tutulmasıdır” demesine rağmen son tahlilde ayete mecâzî olarak şirk cephesinin yarılması anlamını vermesi bir nevi bu son yoruma yakın fikre sahip olduğu izlenimi uyandırmaktadır.⁷⁰⁷

2.4.1.2.4. Ayın Yarılmadığını Söyleyenlerin Delilleri

Ayın geçmişte değil de kıyamet kopması esnasında yarılacağını kabul edenler de geçmişte yarıldığını kabul edenler gibi Kamer sûresinin ilk ayetlerinin kendi görüşlerini teyit ettiğini ifade etmektedir. Onlara göre de ayetin hem siyakı hem sibakı hadisenin geçmişte olduğuna değil, gelecekte olacağına işaret etmektedir. Ayette her ne kadar “انشق” mazi fiili kullanılmışsa da bunun ilerde kesin olarak gerçekleşecek şeyler için kullanıldığı açıktır ve Kur’ân’da bunun örneği çoktur. Hasan Basrî ve Atâ’nın ayete “سينشق القمر” (ilerde yarılacak) anlamı vermesi de bunu teyit etmektedir.⁷⁰⁸

Geçmişte böyle bir mucizenin gerçekleşmediğini söyleyenlerin önemli gördükleri delillerden biri de Kur’ân ayetlerinde müşriklerin mucize taleplerine olumlu cevap verilmediği düşüncesidir. Hatta onlara göre “Mucize göndermememizin nedeni, öncekilerin mucizleri yalanlamasıdır.”⁷⁰⁹ ayeti, Hz. Peygamber’e Kur’an dışında mucize verilmediğinin açık delilidir. Ayrıca böyle bir mucize gerçekleşmiş olsaydı

⁷⁰⁵ Piriş, Şaban, *Kur’ân-ı Kerîm Tükçe Anlamı*, Okyanus Yay., Kayseri 2004, s. 251.

⁷⁰⁶ Mâverdî, *en-Nüket ve l-‘Uyûn*, V, 409; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, X, 33.

⁷⁰⁷ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, II, 818.

⁷⁰⁸ Merâğî, *Tefsîru’l-Merâğî*, XXVII, 77; Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*, IX, 150-1; Demirci, *Kur’ân Tefsirinde Farklı Yorumlar*, III, 246.

⁷⁰⁹ 17/İsrâ 59.

inanmayanların helak edilmesi gerekirdi fakat böyle bir helak da söz konusu olmamıştır.⁷¹⁰

Ayın yarıldığını kabul etmeyenlerin itiraz ettiği diğer bir husus da böyle bir hadisenin inanan, inanmayan birçok kişiden, tevâtüren nakledilmemesidir. Onlara göre böyle bir mucize gerçekleşmiş olsaydı bunu birçok kişi görebilir ve tevâtüren nakledilirdi.⁷¹¹ Oysa kabul etmeyenlere göre ilgili rivayetler hem metin hem de senet açısından problemlidir ve mütevâtir değildir.⁷¹²

Ayın yarıldığını kabul etmeyenlere göre eğer ay yarılmış olsaydı insanlar bu hadiseyi dilden dile aktarır, şiirlerinde yer verir, bu olayın olduğu tarihi önemli bir gün olarak kayıt altına alırdı. Ama böyle bir durum da söz konusu olmamıştır.⁷¹³ Hatta onlara göre İbn İshâk (ö.151), İbn Hişâm (ö.213), İbn Sa‘d (ö.230), Belâzûrî (ö.279) gibi ilk dönem tarihçilerinin eserlerinde bu hadiseden bahsedilmemiş olması da geçmişte böyle bir olayın meydana gelmemiş olduğunun en önemli delillerinden biridir.⁷¹⁴

2.4.2. Konu Hakkında Sünnî Tefsir Disiplininde ve Diğer İslâmî Disiplinlerde Zındıklık İddiaları

Hâzin (ö.741/1341) Kamer sûresinin ilk ayetinin tefsirinde, söz konusu ayetlerin siyak-sibakı, konu hakkındaki rivayetler göz önünde bulundurulduğunda bu olayın

⁷¹⁰ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, XI, 332-33; Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, II, 274; Bikbulat, Sun'atullâh, "İnşikâk-ı Kamer Meselesi", *İslâmiyât*, haz. Bünyamin Erul, 7/3, s. 188, ss.185-189, Ankara 2004; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, IX, 153; Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an*, V, 128.

⁷¹¹ Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve*, s. 57; Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, XXVII, 77; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, IX, 152; Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an*, V, 128.

⁷¹² Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, XI, 332-33; Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, XXVII, 77; Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, II, 274; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, IX, 152; Arslan, İhsan, "Hissî Mucize Olarak Hz. Peygamber'e İsnad Edilen İnşikâku'l-Kamer Hadisesine Farklı Bir Yaklaşım", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/12, s. 18-9, ss. 13-48, Rize 2017.

⁷¹³ Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, XXVII, 77; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, IX, 152; Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an*, V, 128.

⁷¹⁴ Azimli, *Siyeri Farklı Okumak I*, s. 140; Akgün, Hüseyin, "İnşikâk-ı Kamer Hâdisesi", *Siyer Araştırmaları Dergisi*, sayı: 3, s. 50, ss. 33-54, İstanbul 2018. Yaptığımız araştırmalarda ilk dönem siyer kitaplarında inşikâk-ı kamer hadisesi hakkında herhangi bir bilgiye biz de ulaşamadık.

geçmişte kesin olarak gerçekleştiğini ve bu olayın Hz. Peygamber'in peygamberliğini ispat eden muazzam bir mucize olduğunu belirtir. Ona göre söz konusu gerekçelerden hareketle bir müminin bu hususta şüphe içerisinde olması mümkün değildir. Hatta bu mucizenin kesin olarak gerçekleştiğine iman etmek her Müslüman için vacip olan itikâdî bir zorunluluktur. Hâzin konu hakkındaki düşüncesini bu şekilde izah ettikten sonra da Nevevî'den (ö.676/1277) nakille, kendisinin de benimsemiş olduğu anlaşılan Zeccâc'ın (ö.311/923) şu sözlerine yer verir:

İslam karşıtlarına öykünen bazı mübtedi'ler bu hadiseyi inkâr etmiştir. Bu durum, Allah'ın onların kalbini kör etmesi nedeniyledir. Oysa aklın bunu inkâr etmesi söz konusu olamaz. Çünkü ay Allah'ın yaratmış olduğu bir şeydir. Dolayısıyla onu görünmez kıldığı veya yuvarlak bir şekle bürüdüğü gibi onun üzerinde dilediği tasarrufta bulunmaya da kadirdir. Mülhidlerden bazıları ise şöyle demiştir: Eğer bu olay mütevâtiren gerçekleşmiş olsaydı sadece Mekkeliler'in değil yeryüzünde yaşayan herkesin bu hadiseden haberdar olması gerekirdi...⁷¹⁵

İnşikâk-ı kamer hadisesinin Hz. Peygamber'in mucizesi olarak gerçekleşmediğini düşünenleri mübtedi', "söz konusu hadisler mütevatir değildir, tevâtür olsaydı bu hadiseyi herkesin görmesi gerekirdi" diyenleri mülhid olarak niteleyen, gerek Nevevî'nin gerek Hâzin'in naklettiği bu cümlelerin ilerleyen asırlarda Beyzâvî (ö.685/1286) şârihi Hafâcî (ö.1069/1659), Âlûsî (ö.1270/1854), İsmâil Hakkı Bursevî (ö.1137/1725) gibi birçok müfessir tarafından da hiç kimseye refere dahi edilmeden aynen benimsendiği ve nakledildiği görülmektedir.⁷¹⁶ Yalnız burada Hafâcî konu hakkındaki hadislerin mütevâtir olmadığını düşünenleri mülhid olarak vasfetmez. Ona göre burada mülhid olarak nitelenen kimseler "eğer ay yarılmış olsaydı herkesin görmesi gerekirdi" diyenlerdir. Konu hakkında nakledilen hadisleri mütevatir olarak kabul etmeyenlerin kabul etmeme nedeni de mülhidlerin bu sözleridir. Hafâcî'nin söz konusu hadisleri mütevâtir kabul etmeyenler hakkında daha dikkatli bir dil kullanması ise Hattâbî (ö.388/998) gibi bir hadis otoritesinden naklettiği "Hz. Peygamber'e isnat edilen mucizeler arasında Kur'ân'dan başka hiçbir mucize için tevâtürden bahsedilemez." sözünden etkilenmesiyle ilgili olduğu anlaşılmaktadır.⁷¹⁷

⁷¹⁵ Hâzin, *Lübâbü't-Te'vîl*, IV, 217; Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *el-Minhâc fî Şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, Beyrut 1392, XVII, 143. Zeccâc'a atfedilen bu sözü Zeccâc'ın eserlerinde tespit edemedik.

⁷¹⁶ Hafâcî, *Hâşiyetü's-Şihhâb*, VIII, 119; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XIV, 75; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, IX, 264.

⁷¹⁷ Hafâcî, *Hâşiyetü's-Şihhâb*, VIII, 118.

Zikrettiğimiz tefsirlerde her ne kadar mübtedi‘ ve mülhid kelimeleri ayın yarıldığı düşüncesine karşı çıkan herkesi kuşatacak şekilde kullanılmışsa da farklı kaynaklardan bu ithamların ilk muhatabının kim olduğu anlaşılabilmektedir. İbn Kuteybe’ye (ö.276/889) göre ayın yarılması hadisesini kabul etmeyen, söz konusu rivayetleri yalan olarak niteleyen, gerçekleşmesi halinde böyle bir hadisenin herkes tarafından görülmesi gerektiğini söyleyen kişi Nazzâm (ö.231/845)’dır. İbn Kuteybe’nin eserinde yer verdiği ifadelere göre Nazzâm inşikâk-ı kamer hadisesine şu şekilde karşı çıkmaktadır:

Her ne kadar (İbn Mes‘ud) ayın yarıldığını ve bunu gördüğünü iddia etmişse de onun bu iddiası açık bir yalandır. Çünkü Allah sadece onun ve onunla birlikte olan biri için ayı yarmaz. Allah ancak âlemlere mucize, peygamberlerin peygamberliğini ispat, kulları teşvik ve tüm beldelere burhan olması için ayı yarar. Nasıl oldu da birçok insan bu hadiseyi bilmedi, hadisenin olduğu vakti tarihlendirmede, şairler şiirlerinde zikretmedi, hiçbir inkârcı Müslüman olmadı ve hiçbir Müslüman bu hadiseyi bir mülhide delil olarak sunmadı?⁷¹⁸

Kendisi de Mu‘tezile mezhebine müntesip olmasına rağmen Nazzâm’ın ileri sürdüğü bu fikirlerin yanlış ve cehâlet eseri olduğunu söyleyen Kâdî Abdülcebbar, ayette tercih edilen fiilin bu olayın geçmişte gerçekleştiğinin delili olduğu, hadisenin gece meydana gelmesi nedeniyle insanların çoğunun göremediğini, konu hakkında sahabenin icmâi olduğunu geniş bir şekilde izah ederek Nazzâm’ı eleştirir; fakat söylediklerini ilhâd, bid‘at, zındıklık gibi vasıflarla nitelendirmez.⁷¹⁹

“Ay yarılmış olsaydı herkesin görmesi gerekirdi.” sözü tefsirlerin genelinde Nazzâm’a aitmiş gibi algılanması nedeniyle olsa gerek ilhâd, dalâlet, bid‘at, zındıklık ithamları rahat bir şekilde kullanılabilmıştır. Fakat Maverdî’nin aktardığı bilgiye bakıldığında bu sözün ilk sahibinin Nazzâm değil Hasan Basrî olduğu anlaşılmaktadır.⁷²⁰ Mâverdî’nin “Hasan der ki” diye naklettiği bu cümlelerin Sünnî ulemânın gözünden kaçmış olması nedeniyle veya Mâverdî’nin naklettiği bu rivâyete itibar etmemeleri nedeniyle olsa gerek, bu ifadelerin sahiplerini söz konusu vasıflarla itham edebilmişlerdir.

Müfessirlerin ayın yarılmasını kabul etmeyenlere, konuyla ilgili rivayetlerin mütevatir olmadığını söyleyenlere yönelttikleri mübtedi‘ ve mülhid ithamlarının bir

⁷¹⁸ İbn Kuteybe, *Te‘vîlü Muhtelifi’l-Hadîs*, s.71

⁷¹⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtü Delâili’n-Nübüvve*, I, 56-9.

⁷²⁰ Mâverdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, V, 409.

benzerinin son dönem müfessirlerinden Said Havva (ö.1989) tarafından da dillendirildiği görülmektedir. Her ne kadar söz konusu kişileri küfürle itham etmenin uygun olmayacağını söylese de sapkın veya fasık olduklarını şu şekilde ifade eder:

İnşikâk-ı kamer hadisesinin gerçekleştiğini anlatan rivayetlerin mütevâtirliği hakkında âlimler arasında ihtilafın olması, “Ay yarıldı” ayetinin az bir ihtimal de olsa “Ay yarılacak” şeklinde anlaşılmasını mümkün kılmaktadır. Bu nedenle biz ayın yarıldığını inkâr edeni küfürle itham etmeyiz. Fakat o kişi sahih hadisleri yalanlaması nedeniyle ya sapıktır ya da fasıktır. Dolayısıyla böyle bir inkâr, en azından o kişinin kalbinin hasta olduğuna delildir.⁷²¹

Her ne kadar Said Havva inşikâk-ı kamer hadisesini inkâr eden tekfir olunamaz demiş ve dalâlet, fıkı ithamlarıyla yetinmişse de kendisinden asırlar önce yaşamış olan Makrîzî (ö.845/1442) küfür ithamını kullanmakta bir mahzur görmemiştir. Makrîzî’ye göre inşikâk-ı kamer hadisesi kesinliği Kur’ân tarafından tescil edilmiş bir mucizedir. Fakat ona göre bazı kâfir ve mühlidler “*Mucize göndermememizin nedeni, öncekilerin mucizleri yalanlamasıdır.*”⁷²² ayetini delil göstererek Kur’ân’da yer alan bu mucizeyi inkâr etmiştir.⁷²³

İnşikâk-ı kamer hakkında vârid olan hadislerin mütevâtir olup olmadığı hakkında söylenenlere bakınca Âlûsî ve Said Havvâ’nın da dediği gibi konunun ihtilafı olduğu anlaşılmaktadır.⁷²⁴ İcî (ö.756/1355),⁷²⁵ Sübkî (ö.771/1370),⁷²⁶ İbn Kesîr (ö.774/1373)⁷²⁷ gibi âlimler bu konudaki hadislerin mütevâtir olduğu kanaatindedir. Hadis âlimi Hattâbî’nin (ö.388/998) ise Kur’ân’dan başka hiçbir mucizenin mütevâtiren nakledilmediği düşüncesinde olduğu ifade edilmektedir.⁷²⁸ Her ne kadar Hattâbî’nin bunu söylediği ifade edilese de Aynî’nin (ö.855/1451) aktardığı bilgilere istinaden

⁷²¹ Havvâ, Said, *el-Esâs fi’s-Sünne*, Dâru’s-Selâm, Kâhire 1995, s. 270.

⁷²² 17/İsrâ 59.

⁷²³ Makrîzî, *İmtâ’u’l-Esmâ’*, IV, 219.

⁷²⁴ Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, XIV, 74; Havvâ, *el-Esâs fi’s-Sünne*, s. 270.

⁷²⁵ Cürcânî, Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, *Şerhu’l-Mevâkıf*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1998, VIII, 280.

⁷²⁶ Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî, *Raf’u’l-Hâcib an Muhtasari İbni’l-Hâcib*, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1999, II, 322.

⁷²⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, VII, 472.

⁷²⁸ Hafâcî, *Hâşiyetü’ş-Şihhâb*, VIII, 118. İbn Hacer de “Kur’an hariç tevâtürlüğünde tartışma olmayan hiçbir mucize yoktur.” diyerek bu sözü Hattâbî’ye atfeder. İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VII, 185. Ancak Hattâbî’nin birçok eserinde yaptığımız araştırmada bu sözü tespit edemedik.

Hattâbî'nin inşikâk-ı kamer hadisesini büyük bir mucize olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.⁷²⁹ Yine aynı şekilde İmam Gazzâlî (ö.505/1111) de inşikâk-ı kamer hadisesini kabul etmekle birlikte bu hususta tevâtürün olmadığını belirtmiştir.⁷³⁰ Bursevî'nin (ö.1137/1725) kendisinden birçok kez atıfta bulunduğu Ebû'l-Kâsım el-Huzeymî'nin de bu konuda tevâtürün olmadığı görüşünü benimsediği nakledilmiştir.⁷³¹

Son dönem Kazan âlimlerinden Sun'atullah Bikbulat (ö.1955) inşikâk-ı kamer hakkındaki rivayetlerin mütevâtir olmadığını söyledikten sonra konu ile ilgili hadislerin mütevâtir olamayacağını şu şekilde izah eder:

İnşikâk-ı kamer hadisesi sadece pek mahdud kişilerden rivayet edilmektedir. Hadiseyi rivayet eden ashabın ileri gelenleri bizzat vakıada hazır bulunmamışlardır. İnşikâk hadisesi daha çok İbn Mes'ud, İbn Abbas ve Enes'den rivayet edilmektedir. Hâlbuki Enes o vakit Medine'de dört-beş yaşında bir çocuktur. İbn Abbas ise o vakit doğmamıştır. O, veda haccı yılında balığ olmuştur. Bu nedenle hadisi tam olarak rivayet eden pek az kişidir.⁷³²

“İnşikâku'l-kamer” maddesini kaleme alan İlyas Çelebi'nin de konu ile ilgili rivayetler hakkında oldukça ayrıntılı bilgi sunduğu ve daha sonra da kendi değerlendirmesine yer verdiği görülmektedir. Bu değerlendirmede söz konusu olayı bizzat görme imkânına sadece Ali b. Ebû Tâlib, Abdullah b. Mes'ûd, Cübeyr b. Mut'im ve Huzeyfe b. Yemân'ın sahip olabileceğini, Ali b. Ebû Tâlib ile Huzeyfe'ye nisbet edilen rivayetlerin sahih hadis kitaplarında yer almadığını, Cübeyr b. Mut'im'in rivayetinin münkatı', İbn Mes'ûd'un rivayetinin ise mevkuf olduğunu belirtmektedir.⁷³³

Konu hakkında nakledilen rivayetlerle ilgili lehte ve aleyhte birçok söz söylenmiş olması en azından konunun tartışmalı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu nedenle Kâsımî, söz konusu hadislerin mütevâtirliği hakkında farklı düşünceye sahip insanları zındıklıkla, dalâletle, mühlidlikle itham etmenin büyük bir cinayet olduğunu

⁷²⁹ Aynî, *'Umdetü'l-Kârî*, XVI, 162.

⁷³⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 115.

⁷³¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, IX, 265. Bursevî'nin, tefsirinde çokça yer verdiği bu şahıs ve *el-Es'iletü'l-Mukhame fi'l-Ecvibeti'l-Müfhome* adlı eseri hakkında bir bilgiye ulaşamadık.

⁷³² Bikbulat, “İnşikâk-ı Kamer Meselesi”, s. 187-88. Benzer değerlendirmeler için bkz. Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, IX, 152; Arslan, “Hissî Mucize Olarak Hz. Peygamber'e İsnad Edilen İnşikâku'l-Kamer Hadisesine Farklı Bir Yaklaşım”, s. 17-23; Akgün, “İnşikâk-ı Kamer Hadisesi”, ss. 33-54.

⁷³³ Çelebi, “İnşikâku'l-Kamer”, XXII, s. 344. Benzer değerlendirmenin daha önce Mevdûdî tarafından da yapıldığı görülmektedir bkz. Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, VI, 47.

ifade etmiştir.⁷³⁴ Farklı düşünceye sahip olanların zındıklıkla itham edilmesinin yanlış olduğunu vurgulayan Kâsımî'nin bu ifadelerine katılmakla beraber, kimi zaman kendisi de benzer ithamlara yer vermesi nedeniyle çelişkiye düşmüştür. Örneğin halku'l-Kur'ân mevzunda İbn Teymiyye'nin, farklı düşüncelere sahip olanları sapkın bid'atçiler olarak nitelmesini eleştirmek bir tarafa aynen benimseyerek nakletmiştir.⁷³⁵

2.4.3. Değerlendirme

Bilgiye ulaşmada rivayetlerin Sünnî âlimler açısından vazgeçilmez olmasının yanı sıra bu rivayetlerin sahih hadis kitaplarında yer alması doğal olarak Sünnî âlimlerin ekserisinin inşikâk-ı kamer hadisesinin geçmişte kesin olarak gerçekleştiği görüşünü benimsemelerini zorunlu kılmıştır. Mu'tezile'nin önemli isimlerinden Kâdî Abdülcebbar'ın söz konusu rivayetlerden hareketle aynı sonuca ulaşmış olması oldukça dikkat çekicidir. Bununla birlikte yine Mu'tezilî âlimler arasında zikredilen Nazzâm, Ebû Bekir el-Esam ile Sünnî ulemâ arasında zikredilen birçok kişinin de daha çok ayetin bağlamından hareketle ayın kıyametin kopması esnasında yarılacağı görüşünü benimsemeleri de dikkat çekici diğer bir husustur. Dolayısıyla bu konu Sünnî olarak nitelendirilen kişilerin Mu'tezilî, Mu'tezilî olarak nitelendirilen kişilerin Sünnî düşünceye sahip olabileceğini neticede tek bir Sünnîlik veya Mu'tezilîlik algısının olamayacağını gösterir niteliktedir.

Söz konusu meselede ayın kesin olarak geçmişte yarıldığını söyleyen âlimlerin bir bölümü dahi ayetlerin kesin olarak ayın geçmişte yarıldığına delâlet etmediğini, söz konusu rivayetlerin mütevâtir olmadığını veya mütevâtirliğinde ihtilaf olduğunu belirttiği görülmektedir. Ayın yarılmasına şahit olan ve konu ile ilgili rivayetler kendisine isnat edilen sahabîlerin küçük yaşta olması veya rivayetlerin bir kısmının bizzat kendilerinden nakledilmemesi, bununla birlikte nakledilen rivayetler arasındaki farklılıklar hadislerden hareketle kesin bir sonuca ulaşmayı mümkün kılmamaktadır.

Ayrıca başta göğsünün yarılması olmak üzere Hz. Peygamber'in doğumundan önce ve sonra onun mucizesi olduğu ifade edilen olağanüstü birçok olaya yer veren ilk

⁷³⁴ Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vil*, IX, 87-8.

⁷³⁵ Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vil*, III, 450; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, III, 403-404.

dönem siyer kaynaklarının,⁷³⁶ bu kadar önemli, muazzam bir mucizeye kitaplarında yer vermemiş olmaları da izâha muhtaç ciddi bir problemdir. Dolayısıyla konu hakkındaki rivayetlere istinaden farklı fikirlerin yanlış veya kabul edilemez olduğu söylenecek olsa dahi söz konusu ihtilaf ve problemler zındıklık, mülhidlik, mübtedîlik ithamlarına asla izin vermemektedir.

İnşikâk-ı kamer hakkında farklı düşünceye sahip olanları küfürle olmasa da fasıklık, ilhâd, zındıklık vb. vasıflarla nitelemenin Kâsımî'nin de ifade ettiği gibi gerçekten büyük bir cinâyet olduğu aşikârdır.⁷³⁷ Öyle ki bu tür ithamların dillendirilmesi veya tasvip edilmesi, ayın kıyamet kopması esnasında yarılacağını söyleyen veya ilgili ayetlerin bu anlama gelebileceğini ifade eden Hasan Basrî, Atâ b. Ebî Müslim başta olmak üzere birçok ilim adamının bu yergi ifadeleriyle itham edilmesi anlamına gelecektir. Bu nedenle bu ithamlara başvurmak yerine, yanlış olduğu düşünülen fikirlerin neden yanlış olduğunun delilleriyle birlikte ortaya konması hem dinî hem ilmî hem de ahlâkî bir zorunluluktur.

Konu hakkında son dönem yapılan araştırmalara ve yazılanlara bakıldığında da eleştirilebilecek bir husus göze çarpmaktadır. Ayın kıyamet esnasında yarılacağı görüşünün pozitivizm, modernizm, rasyonalizm veya geri kalmışlık kompleksiyle ilişkilendirilmesi,⁷³⁸ sözün çokta nereye gittiği hesap edilmeden dillendirilmiş bir itham olarak görülmektedir. Her ne kadar cumhuru ulemâ ayın geçmişte yarıldığını kabul etmişse de daha ilk dönemlerden itibaren farklı görüşleri benimseyen birçok âlimin de olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu durum onların da modernizm, pozitivizm, rasyonalizm gibi akımlardan etkilenmiş oldukları veya geri kalmışlık kompleksiyle hareket ettikleri anlamına gelir ki bu düşüncenin anakronizmle malul olduğu gayet açıktır.

⁷³⁶ İbn İshâk, *Sîratü İbni İshâk*, s. 50; İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Bağdâdî, *et-Tabekâtü'l-Kübrâ*, Dâru Sâdır, Beyrut 1968, I, 102.

⁷³⁷ Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, IX, 87-8.

⁷³⁸ Ayın geçmişte gerçek anlamda yarılmadığı düşüncesinde olan Hasan Elik ve Muhammed Coşkun, bu konuda farklı düşünceye sahip insanların söz konusu vasıflarla nitelendirilmesinin uygun olmayacağını ifade ederler. Elik - Coşkun, *Tevhit Mesajı*, s. 1142.

2.5. Ahirette Mükâfat ve Azabın Mahiyeti

2.5.1. Konu Hakkında İleri Sürülen Düşünceler

Gerek Kur'ân-ı Kerîm'de gerek hadislerde tevhid akidesi kadar üzerinde önemle durulan ve ilgili nasslarda İslâm'ın olmazsa olmazı olarak ifade edilen inanç esaslarından biri de ahiret inancıdır. Mu'tezile'nin usûl-i hamse tezine karşı antitez olarak öne sürülen usûl-i selâse fikrinin üçüncü bölümü olan sem'ıyyât başlığı altında eskatolojik meselelere yer verilmiş olması da Sünnî âlimlerin bu konuyu ne kadar önemsediklerini göstermektedir. Her ne kadar ahiret hayatının varlığına olan inanç, istisnalar olmakla beraber,⁷³⁹ tüm Müslümanların uzlaştıkları bir konu olsa da ahiret hayatının ebedi olup olmaması, cennet ve cehennem nerededir olduğu, şuan yaratılıp yaratılmadığı, cennet ve cehennemde azabın ve mükâfatın nasıl olacağı, kabir azabının olup-olmayacağı, ölüm sonrası hayatla ilgili nasslarda yer alan ifadelerin sembolik anlam içerip içermediği gibi birçok husus tartışma konusu olmuştur.

Söz konusu tartışmalardan biri olan ve daha çok haşrin cismani mi, ruhani mi olacağı başlığı altında ele alınan ahirette mükâfat ve azabın neliği veya nasıllığı konusunda üç görüşün öne çıktığı görülmektedir. Haşrin keyfiyeti ile azap ve mükâfatın keyfiyetinin paralellik arz ettiği bu üç görüşün ilkinde göre ahirette hem diriliş hem de azap ve mükâfat cismani olacaktır. Başta İslam filozofları olmak üzere bazı müslümanların benimsediği ikinci görüşü göre ise hem diriliş hem de azap ve mükâfat ruhi olacaktır. Ehl-i Sünnet, Mu'tezile, Şîa başta olmak üzere Müslümanların çoğunun benimsediği üçüncü görüşe göre ise dirilişin ruh-beden birlikteliği içerisinde olmasının yanı sıra azap ve mükâfat da hem ruhani hem de cismani olacaktır.⁷⁴⁰ Her ne kadar konu hakkında üç görüşün varlığından söz edilse de tartışmaların ve ithamların daha çok son iki görüşü benimseyen âlimler arasında geçmesi nedeniyle bu başlık altında bu son iki görüş üzerinden yapılan tartışmalara, ithamlara ve değerlendirmelere yer verilecektir.

⁷³⁹ Bâtıniyye, Mansûriyye, Hattâbiyye ve Hulûliyye'nin Cenâhiyye kolu gibi bazı fırkaların ahirete, cennet ve cehennem varlığına inanmadıkları ifade edilmektedir. bkz. Eş'arî, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1990, I, 75, 78; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, s. 235, 242.

⁷⁴⁰ İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh, *el-Adhaviyye fi'l-Me'âd*, Şems-i Tebrîzî, Tahran 1382, s. 91; Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *el-Erbain fi 'Usûli'd-Dîn*, Kâhire 1986, II, 55.

2.5.1.1. Azabın ve Mükâfatın Hem Ruhi Hem De Bedeni Olacağını Söyleyenler

Ahirette karşılığın ruh-beden birlikteliği içerisinde olacağı fikrini benimseyen başta Ehl-i Sünnet ulemâsı olmak üzere Müslümanların tamamına yakını Kur'ân'da zikredilen cennet ve cehennem tasvirlerinin ahirette aynıyle gerçekleşeceği kanaatindedir.⁷⁴¹ Bu düşünceye göre cennet, içerisinde ırmaklar akan, güzel evlerin,⁷⁴² yakut ve mercanlara benzeyen hurilerin, çadırlar içerisinde gözlerini kocalarından ayırmayan eşlerin,⁷⁴³ içenleri sarhoş etmeyen, sadece lezzet veren içeceklerin,⁷⁴⁴ her türlü meyvenin,⁷⁴⁵ yakut ve zebcedden koltukların,⁷⁴⁶ altın bileziklerin, ipek elbiselerin olduğu,⁷⁴⁷ Allah'ın görüleceği,⁷⁴⁸ sözlerinin işitileceği,⁷⁴⁹ özetle insanın canının istediği her şeyin somut olarak gerçekleşeceği bir cennet olacaktır.⁷⁵⁰

Cennetle ilgili nasslarda yer alan ifadeleri somut olarak algılayan âlimler aynı şekilde cehennem tasvirlerini içeren nasslarda yer alan ifadeleri de somut anlamışlardır. Dolayısıyla bu düşünceye göre cehennemlikler için her ne kadar cezanın bir kısmı soyut olsa da bedene uygulanacak somut cezalar da aynıyle gerçekleşecek hatta Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin iddia ettiği gibi bedenler ateşe karşı bağımsızlık kazanamayacak,⁷⁵¹ ateşte yanan deriler azabı daha iyi hissetmesi için yenileri ile değiştirilecek,⁷⁵² cehenneme “Doldun mu?” diye sorulacak o da “Daha var mı?” diye karşılık verecek,⁷⁵³

⁷⁴¹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 65; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, III, 219; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 522; Râzî, *el-Erbâin*, II, 55; a.mlf., *Mefâtihu'l-Ğayb*, VII, 124; XXVIII, 157; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, V, 253; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'Akli's-Selîm*, II, 154.

⁷⁴² 61/Saf 12.

⁷⁴³ 55/Rahmân 55-57.

⁷⁴⁴ 37/Sâffât 46

⁷⁴⁵ 56/Vâkıa 28-32.

⁷⁴⁶ 56/Vâkıa 15.

⁷⁴⁷ 35/Fâtır 33.

⁷⁴⁸ 75/Kıyâme 22-23.

⁷⁴⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hâdi'l-Ervâh*, s. 255.

⁷⁵⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hâdi'l-Ervâh*, s. 6, 142.

⁷⁵¹ Öztürk, Mustafa, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2007, s. 252.

⁷⁵² 4/Nisâ 56.

⁷⁵³ 50/Kâf 30.

alevi azaldıkça tekrar alevlendirilecek,⁷⁵⁴ cehennemliklere kaynar su ve irin içirtilecek,⁷⁵⁵ tomurcukları şeytan başına benzeyen, cehennemin dibinde yetişen zakkum ağacı yedirilecek,⁷⁵⁶ boyunlarına takılan demir halkalardan sürüklenerek kaynar suya atılacak,⁷⁵⁷ cehennemlikler görevli meleğe “Ey Mâlik! Rabbin hiç değilse canımızı alsın da kurtulalım.” diyecek, Mâlik de onlara “Bu azaba mahkûmsunuz, böyle kalacaksınız.” diyecek,⁷⁵⁸ biriktirdikleri (altın ve gümüşler) cehennem ateşinde kızdırılacak ve onların alınlarına, böğürlerine, sırtlarına konacak ve “Biriktirdiğiniz şeyleri hadi tadın bakalım.” denilecektir.⁷⁵⁹

Hâris el-Muhâsibî'nin (ö.243/857) *el-Ba's ve'n-Nüşûr*, İbn Ebi'd-Dünyâ'nın (ö.281/894) *el-Ba's ve'n-Nüşûr*, Sıfatü'l-Cenne, Sıfatü'n-Nâr, İbn Ebî Dâvûd'un (ö.316/929) *el-Ba's*, Ebû Nu'aym el-İsfahânî'nin (ö.430/1038) *Sıfatü'l-Cenne*, Beyhakî'nin (ö.458/1066) *el-Ba's ve'n-Nüşûr*, Gazzâlî'nin (ö.505/1111) *el-Budûr fî Ahbâri'l-Ba's ve'n-Nüşûr*, İbnü'l-Harrât'ın (ö.582/1186) *Kitâbü'l-Âkıbe fî'l-Ba's*, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö.751/1350) *Hâdi'l-Ervâh* adıyla veya benzer adlarla birçok Sünnî âlim tarafından yazılan eserlerde, özellikle hadislerden istifade ederek insanların ahirette muhatap olacakları soyut veya somut cezaların neler olacağı ortaya konmaya çalışılmıştır.⁷⁶⁰

Söz konusu âlimlerin çoğu nasslarda aktarılan tasvirlerin aynıyla gerçekleşeceğine inansa da İmam Mâtürîdî gibi bazı âlimler haşrin cismanî, cezanın somut olacağını kabul etmekle birlikte söz konusu nasslarda yer alan ifadelerin kimi zaman yerel unsurlar taşıyabileceğini ifade etmektedir.⁷⁶¹ Örneğin Fâtır sûresinin 33. ayetinde cennetlikler için vadedilen altın bilezik, ipek elbise mükâfatını şu şekilde izah etmektedir:

⁷⁵⁴ 17/İsrâ 97.

⁷⁵⁵ 38/Sâd 57.

⁷⁵⁶ 37/Sâffât 62-66.

⁷⁵⁷ 40/Mü'min 71.

⁷⁵⁸ 43/Zuhruf 77.

⁷⁵⁹ 9/Tevbe 35.

⁷⁶⁰ Yavuz, Yusuf Şevki, “Ba's”, *DİA*, V, s. 100, ss. 98-100, Ankara 1992.

⁷⁶¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, III, 219; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXIX, 165; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmu'l-Kur'an*, XVII, 209. Kur'an'da yer alan cennet tasvirlerinin yerelliği hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, s. 207-231.

Ayette cennetliklerin altınla, inciyle, ipek elbiselerle süslenecekleri buyrulmaktadır. Fakat [günümüz] erkeklerinin bu dünyada söz konusu ziynetleri takma, ipek elbiseleri giyme gibi bir arzusu, hevesi yoktur. Allah daha iyi bilir ama olsa [o dönemin] Araplarının böyle bir arzusu olabilir. Bu durumda ayet onlara arzu ettikleri şeyleri vadetmiş olmaktadır. Yine ayetlerde zikredilen çadır, otağ, baraka gibi yapılarda böyledir. Oysa bunlar ancak yolculuk esnasında zaruret halinde veya sıkıntılı zamanlarda evlerin ve yapıların bulunmadığı vakitlerde kullanılır, imkânların elverdiği koşullarda kullanılmazlar. Ama Arapların bunlara olan düşkünlüğü, arzularının çokluğu nedeniyle ayette çadırdan, otağdan, barakadan bahsedilmiştir. “(Dediğiniz gibi o bir peygamberse kollarına) altın bilezikler takılması gerekmez miydi?”⁷⁶² ayetinde de gördüğün gibi onların böyle demelerinin nedeni de bu gibi şeylere çok fazla değer atfetmeleri ve onları çokça arzu etmeleridir. Veya ayette zikredilen altın, gümüş, ipek ve diğer şeyler onlara cennette verilecektir ama isimleri hariç ne şekil ne de öz bakımından dünyadakilere benzemeyecektir. Öyle ki hadis-i şerifte de şöyle buyrulmaktadır: “Cennette hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın duymadığı, hiçbir insanın aklına hayaline getirmedeği şeyler vardır.”⁷⁶³ diğer rivayette şu şekilde geçmektedir: “Cennet nimetleri dünya nimetlerine sadece isim bakımından benzer.”⁷⁶⁴

Ahret hayatının ruh-beden birlikteliği içerisinde gerçekleşeceğini, dolayısıyla mükâfat ve azabın iki yönünün bulunduğunu ve böyle bir karşılığın daha mükemmel olacağını ifade eden İmam Gazzâlî,⁷⁶⁵ ahret hayatının ruhi olacağını, cennet ve cehennemle ilgili nasslarda yer alan ifadelerin halkın ahret hayatını daha iyi kavramalarına yönelik örnekler olduğunu söyleyen filozofların bu düşüncelerinin yanlış olduğunu, bunun Hz. Peygamberi açıkça yalanlamak anlamına geldiğini, teşbihe ilişkin sıfatların Arapların istiâre anlayışına uygun olarak te’vil edilebilse de cennet ve cehennem tasvirlerine yönelik nassların te’vil edilemeyecek nitelikte olduğunu belirtir.⁷⁶⁶

Daha önce ele alınan bazı konularda olduğu gibi bu konuda da aynı delil iki zıt düşünce için temel teşkil etmiştir. Nisâ sûresinin 56. ayetinde yer alan “*Derileri yanıp döküldükçe, azabı tatmaları için onların derilerini başka derilerle değiştireceğiz.*” ifadesi de bu minvalde değerlendirilebilir. Haşrin ve cezanın ruh-beden birlikteliği içerisinde olacağını kabul edenlere göre ayette de zikredildiği üzere derilerin yanması, sonra da yenilenmesi ölüm sonrası hayatın cismani olacağının delilidir. Aynı ayet ahret hayatının ve cezanın ruhi olacağını söyleyen filozoflar tarafından da düşüncelerini

⁷⁶² 43/Zuhurf 53.

⁷⁶³ Buhârî, “Bed’ü’l-Halk”, 8; Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 33.

⁷⁶⁴ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, I, 392; Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, VIII, 491.

⁷⁶⁵ Gazzâlî, Ebû Hâmid Hüccetü’l-İslâm Muhammed b. Muhammed, *Tehâfütü’l-Felâsife*, Dâru’l-Meârif, Kâhire 1966, s. 287-88.

⁷⁶⁶ Gazzâlî, *Tehâfütü’l-Felâsife*, s. 291-92.

destekler nitelikte ele alınmıştır. Onlara göre cennet ve cehennemden bahseden ayetlerin somut ifadeler içermesi, halkın anlama düzeyi ile ilgilidir ve terğib-terhib amacına matuftur. “*Yanan derilerin başka derilerle değiştirileceğini*” ifade eden ayeti ve benzeri ayetleri zahiri üzere anlamak, suç işlememiş bir bedenın cezalandırılacağı, bunun da tenasüh inancını teyit anlamına geleceğı açıktır. Dolayısıyla bu ve benzeri ayetleri zahiri anlamlarıyla anlamamak, te’vil etmek gerekmektedir.⁷⁶⁷ Fakat âlimlerin çoğı bu düşünceye itiraz ederek bunun suç işlememiş bir bedenın cezalandırıldığı anlamına gelmediğini, dolayısıyla tenasüh inancına delil teşkil etmeyeceğini belirtmişlerdir.⁷⁶⁸

Fahredden er-Râzî (ö.606/1210) her ne kadar haşrin cismani olacağını, Müslümanların bu düşünce üzerinde ittifak halinde olduğunu, Kur’ân ayetlerinin bu konuda te’vil edilemeyecek kadar açık olduğunu belirtse de⁷⁶⁹ yanan derilerin yenileri ile değiştirileceğini ifade eden ayetin somut olarak anlaşılması durumunda tenasühe kapı aralanacağı iddiasına yaptığı itirazda ayetin farklı şekillerde anlaşılabilceğine işaret etmiş, kimi zaman bu te’villerde zahirin dışına çıkmıştır. O, ayette yanacağı ifade edilen deri ile yerine getirilecek olan derinin aynı deri olacağını, değişimin sadece sıfatta gerçekleşeceğini, ilgili ayetin “azabın sürekliliğini” ifade eden kinevî bir anlatı içerdiğini işaret eden düşüncelerin makul olduğunu belirtir.⁷⁷⁰

Reşid Rıza (ö.1935), “yanan derinin yenisi ile değiştirileceğini” ifade eden ayeti “yenilenen derinin, biçim itibariyle ilkinden başka olsa da özü itibariyle onun aynısı” şeklindeki yorumu ikna edici görmeyerek bu ifadeyi hakikate götürmeyen açık bir safsata olarak değerlendirir. Bununla birlikte ayette yer alan lafızların “azabın sürekliliğinden ve şiddetinden” kinâye olduğu yönündeki izahın Abduh tarafından da tercih edildiğini belirtir. Yaptığı izahla “Cehenneme girenler zamanla ateşe alışacak ve bu ateş artık onlara acı vermez hale gelecek” diyen Muhyiddîn İbnü’l-Arabî (ö.638/1240) ve onun gibi düşünenleri⁷⁷¹ bir bakıma tenkit etmiş olan Abduh’a göre ayete literal değil de kinevî anlamın verilmiş olması bir bakıma bu gibi yanlış

⁷⁶⁷ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi’l-Me’âd*, 102-103, 112.

⁷⁶⁸ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, II, 65; Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, II, 212-14; Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, III, 219; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 522; Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, V, 253.

⁷⁶⁹ Râzî, *el-Erbâîn*, II, 55; Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, VII, 124; XXVIII, 157.

⁷⁷⁰ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, X, 106.

⁷⁷¹ Öztürk, *Kur’an’ı Kendi Tarihinde Okumak*, s. 236

anlamaların önüne geçecektir. Öyle ki insanlar acıya alıştıkları zaman onu hissetmemeye başlar ve o kişi için acı artık sıradan bir durum haline gelir. Ama ayette yanan derilerin yenileri ile değiştirileceğinin ifade edilmesi acının sıradanlaşmayacağını ve devamlı olacağını ifade etmektedir. Zaman zaman Kur'an'da yer alan bu tarz ifadelerle yani insanların bildikleri şeyler üzerinden yapılan benzetmelerle ortaya çıkabilecek yanlış anlamaların önüne geçilmek istenmiştir.⁷⁷²

Şehâbeddîn el-Âlûsî (ö.1270/1854) haşrin ve cezanın kesin olarak cisim ve ruh birlikteliği içerisinde olacağını defaatle belirtmesine rağmen bedenle haşr meselenin, inkârı küfrü gerektiren bir mesele olmaması durumunda, mükâfatın ve azabın ruhen olacağını söylemenin aklen hiç de uzak bir ihtimal olmayacağını söyler. Bununla birlikte yanma neticesinde yenilenmiş olan derinin azap görmesinin, suç işlememiş bir bedenin cezalandırılması anlamına gelip gelmeyeceği ile ilgili itirazları ve soruları çok yersiz bulduğunu şu şekilde izah eder:

Bence bu soru için uzmanı bir yana akli başında birinin dahi sormayacağı bir sorudur. Çünkü derinin günah işlemesi, itaakâr olması, acı çekmesi, zevk alması akıl dışı bir şeydir. Derinin yapısı itibarıyla, idrak ve histen yoksun olma bakımından diğer cansız varlıklardan hiçbir farkı yoktur. Öyle ki deri, alete en çok benzeyen nesnelerdendir. Örneğin haksız yere kılıçla birini öldüren kişinin kılıcı ile eli arasında hiçbir fark yoktur. Aralarındaki tek fark derinin ruhunun olması, kılıcın olmamasıdır. Bu durum elin tekrar eski haline dönderilip yakılmasına, kılıcın ise tekrar yaratılmayıp yakılmamasına tek başına sebep teşkil etmez. Çünkü elin taşınması irade dışında bir şeydir. Gerçek şu ki hangi bedende olursa olsun, hangi deriye sahip olursa olsun azap hissedebilen nefse uygulanır. Nimetler hususunda da aynı şey söylenir... İnkârı küfrü gerektirmesi bakımından eğer haşrin cismani olacağının bilinmesi dinen zaruri olmasaydı mükâfatın ve cezanın sadece ruhi olacağını söylemek akla uzak gelmezdi. Dolayısıyla buradaki mesele aklen bedenlerin aslını ispat mevzuna dayanır. Allah korusun bu sözlerimden madumun iadesinin mümkün olmadığını söylediğim gibi bir anlam çıkarılmasın. Fakat ben -mümkün olmakla beraber- yok olmuş şeylerin iadesine ihtiyaç olmadığını söylüyorum. Bu konudaki nasslar birbiriyle çelişiktir. Örneğin nassın biri bedenlerin yok olduktan sonra aynıyle tekrar var edileceğine delâlet ederken, diğer bir nass ise ilk beden yok olacağına daha sonra onun yerine benzerinin yaratılacağına delâlet etmektedir. Açıkçası benim için bedeni haşr kabul edildikten sonra bu iki durumdan birine inanılması problem olmaz.⁷⁷³

Konu hakkında yapılan kelimî ve felsefî tartışmalardan etkilendiği anlaşılan Âlûsî, aklen başka itikaden başka sonuçlara ulaşmış olsa da hem Âlûsî hem cumhuru ulemâ haşrin de cezanın da cismani olacağını kabul etmeyi, inkârı küfrü gerektiren

⁷⁷² Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, V, 164-65.

⁷⁷³ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, III, 57.

itikâdî bir zorunluluk olarak algılamıştır. Bu düşünceyi temellendirirken de birçok ayete ve hadise atıfta bulunmuşlar veya söz konusu ayetleri bu çerçevede izah etmişlerdir.⁷⁷⁴

Sünnî âlimlerin yanı sıra aynı şekilde Cübbâî (ö.303/916), Kâ'bî (ö.319/931), İsfahânî (ö.322/934), Rummânî (ö.384/994), Kâdî Abdülcebbâr (ö.415/1025), Zemahşerî (ö.538/1144) gibi Mutezîlî âlimler;⁷⁷⁵ Kummî (ö.290/903), Tûsî (ö.460/1067), Tabersî (ö.548/1153), Feyz-i Kâşânî (ö.1090/1679) gibi Şîî âlimler⁷⁷⁶ de yine haşrin ve cezanın cismani olacağı yönünde fikir beyan etmişlerdir.

Mu'tezilî âlimler Kur'an'da müminlere vadedilen cennet nimetlerini, cehennemliklere vadedilen azapları literal anlamlarıyla anlamışlar, bunun yanında manevî mükâfatın olacağına da işaret etmişler; lakin rivayetler arasında yer alan, abartılı gördükleri kimi hadisleri de reddetmişlerdir.⁷⁷⁷

2.5.1.2. Azabın ve Mükâfatın Ruhi Olacağını Söyleyenler

İzah edildiği üzere Müslümanların çoğu ahiret hayatının beden-ruh birlikteliği içerisinde olacağını kabul etse de içerisine başta “Meşşâî filozofları” olarak da bilinen İslam filozoflarından Fârâbî (ö.339/950)⁷⁷⁸ ve İbn Sînâ'nın (ö.428/1037),⁷⁷⁹ İshrâkiyye'nin öncü ismi Sühreverdî'nin (ö.587/1191),⁷⁸⁰ İhvân-ı Safâ'nın,⁷⁸¹ aşırı Şîî

⁷⁷⁴ 2/Bakara 259; 4/Nisâ 56, 87; 6/En'âm 36; 18/Kehf 99; 19/Meryem 66-67; 21/Enbiyâ 104; 31/Lokmân 28; 30/Rûm 27, 50; 36/Yâsîn 77-81; 41/Fussilet 39; 46/Ahkâf 33; 50/Kâf 3-4; 75/Kıyâme 3-4.

⁷⁷⁵ Tûsî, *et-Tibyân*, III, 231; Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân*, VIII, 216; Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhi'l-Kur'an*, s. 120; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 522.

⁷⁷⁶ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, III, 888; Tûsî, *et-Tibyân*, III, 231; Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân*, VIII, 237, 284-85; Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, I, 211, IV, 116.

⁷⁷⁷ Bebek, Adil, “Cennet Meyveleri Örneğinde Ahiret Hayatına Kelamî Bir Bakış” *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/2, s. 8, ss. 1-18, Elazığ 2005.

⁷⁷⁸ Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü Ârâi Ehli'Medîneti'l-Fâdile*, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986, s. 135-137.

⁷⁷⁹ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Me'âd*, s. 122.

⁷⁸⁰ Meçin, Mehmet Mekin, “Ahiret Hayatının Keyfiyeti Üzerinden Eş'arî Kelam Sisteminin İshrakî Felsefeyle Karşılaştırılması”, *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri*, ed. Cemalettin Erdemci - Fadıl Aygün, Beyan Yay., s. 515-16, ss. 495-534, İstanbul 2015.

⁷⁸¹ İhvânü's-Safâ, *Resâilü İhvânî's-Safâ*, Mektebetü'l-A'lâmî'l-İslâmî, Kum 1405, III, 61-63.

firkalardan İsmâiliyye'nin,⁷⁸² Meşşâî filozoflardan etkilenen Nasîrüddîn-i Tûsî'nin (ö.672/1274),⁷⁸³ Kâşânî (ö.736/1335), Aziz Nesefî (ö.700/1300 [?])⁷⁸⁴ gibi bazı sufilerin⁷⁸⁵ dâhil olduğu diğer bir grup ise böyle bir dirilişi mümkün görmeyerek haşrin ve cezanın sadece ruhi olacağı fikrini savunmuş, bu fikri de daha çok ayet ve hadislerden ziyade aklî gerekçelerle temellendirmeye çalışmışlardır.⁷⁸⁶

Bu görüşü benimseyenlerin izahları tetkik edildiğinde benzer gerekçelerden hareketle bu sonuca ulaştıkları görülmektedir. Bu durum söz konusu düşüncenin aynı kaynaktan neşvünema bulduğu izlenimini uyandırmaktadır. Fârâbî'nin İbn Sînâ ve İhvân-ı Safâ,⁷⁸⁷ İhvân-ı Safâ'nın İbn Sînâ ve İsmâiliyye,⁷⁸⁸ İbn Sînâ ve Fârâbî'nin Sühreverdî⁷⁸⁹ üzerindeki etkisi göz önünde bulundurulduğunda da bu kaynağın Meşşâî felsefe geleneği olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.

⁷⁸² Sicistânî, Ebû Ya'kûb İshâk b. Ahmed, *Kitâbü'l-İftihâr*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2010, s. 210.

⁷⁸³ Bulut, Zübeyr, "Tûsî'nin Filozof ve Kelâmcı Olarak Savunduğu iki Farklı Haşir Anlayışı", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 15/2, s. 295, ss. 283-302, 2017.

⁷⁸⁴ Aziz Nesefî, Aziz b. Muhammed, *Hakikatlerin Özü (Zübdetül'l-Hakâik)*, Haz. M. Murat Tamar, İnsan Yay. İstanbul 1997, s. 34-35; Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 338.

⁷⁸⁵ Gazzâlî, Ebû Hâmid Hüccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed, *Mizânü'l-'Amel*, Dâru'l-Meârif, Kâhire 1964, s. 183-85; İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhyiddîn Muhammed b. Alî et-Tâî, *Tefsîru İbn Arabî*, Dâru Sâdr, Beyrut 2002, I, 371. Her ne kadar bu tefsir İbnü'l-Arabiye nispet edilese de bu tefsirin müfessir, mutassavvî Abdürrezzâk Kâşânî'ye ait olduğu ifade edilmektedir. Uludağ, Süleyman, "Kâşânî, Abdürrezzâk", *DİA*, XII, s. 5, ss. 5-6, Ankara 2002. Kâşânî, Tâhâ sûresinin 127. ayetinin tefsirinde cehennem azabının daha şiddetli olduğunu ifade ederek, "bunun sebebi ahiret azabının ruhani olmasıdır." ifadesini kullanmaktadır. İbnü'l-Arabî, *Tefsîru İbn Arabî*, I, 371.

⁷⁸⁶ Bu görüşte olanların delil olarak öne sürdükleri bazı ayet ve hadiler için bkz. İhvânü's-Safâ, *Resâilü İhvânî's-Safâ*, III, 63-66.

⁷⁸⁷ Kaya, Mahmut, "Fârâbî", *DİA*, XII, s. 157, ss. 145-62, Ankara 1995.

⁷⁸⁸ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 377; Uysal, Enver, "İhvân-ı Safâ", *DİA*, XXII, s. 1-5, ss. 1-6, Ankara 2010. İhvân-ı Safâ Risâleleri'nin Şii fikirler üzerinde, özellikle de İsmâiliyye üzerinde büyük etkisi olmuştur. Hatta İhvân-ı Safâ düşünürlerinin İsmâilî kültüre mensup olduğunu ispat için İsmâilî eğilimli birçok araştırmacı tarafından çalışmalar yapılmıştır. Her ne kadar İsmâilî olduklarına dair kesin delil yoksa da Risâleleri'nin gizli İmam'a daveti, İmamlar hakkında keşif ve gizlilik içerisinde konuşmaları İhvân-ı Safâ ile İsmâiliyye arasında bir ilişki olduğunu göstermektedir. Karakuş, Mehmet, *İhvân-ı Safâ'da Estetik ve Sanat*, Litera Yay., İstanbul 2018, s. 69-73.

⁷⁸⁹ Kaya, Mahmut, "İşrâkiyye", *DİA*, XXIII, s. 436, ss. 435-38, Ankara 2001.

Kindî'den (ö.252/866 [?]) sonra İslam Meşşâî felsefesinin öncü ismi olarak kabul edilen Fârâbî'nin (ö.339/950), halkların çeşitlerini, özelliklerini, ölüm sonrası durumlarını ifade ederken izahlarından onun ahiret hayatında sadece ruhsal bir yaşantı olacağı fikrini benimsediği anlaşılmaktadır. Mahmut Kaya, Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-Fâdile* adlı eserinde “Bu şehirlerin halkları hakkında söylenecek söz” başlığı altında nefisleri üç kategoride ele aldığını belirtir. Buna göre birinci kategoride yer alan nefisler doğuştan sahip oldukları akıl gücünü çalıştırıp bilgiyle aydınlanmayan cahillerin nefsidir. Bu nefisler bedenle birlikte ebediyyen yok olacaktır. İkinci kategoride yer alan nefisler ise akıllarını çalıştırıp, bilgi ürettikleri halde davranışlarını bu bilgiyle olgunlaştırmayan fasıkların nefsidir. Bu nefis ölümsüzdür ama ebedi olarak işkence görecektir. Üçüncü grupta yer alan nefisler ise müstefâd akıl düzeyine yükselen ve ahlâkî erdemlerle bezenmiş, yani nazârî ve amelî hikmetlere sahip olan nefislerdir. Bu nefisler ise ebediyyen mutlu olacaklardır.⁷⁹⁰

Ruhların bedenlerle var olduğunu, ölümden sonra nefsin bedene asla girmeyeceğini düşünen⁷⁹¹ ve yazdığı “*el-Adhaviyye fi'l-Me'âd*” adlı risâlesiyle bunu ispat etmeye çalışan İbn Sînâ'ya göre nefsin kirlerden arınması ancak Allah'a ibadet, Peygamber'e itaatle mümkündür. Ölümle bedenlerinden kurtulan ve Allah'a ibadet ve Peygamber'e de itaatle kemâle ulaşmış, arınmış nefisler için sınırsız mutluluk olacaktır. İbadet ve itaat ettiği halde arınmamış olan kâmil nefisler ise sınırsız mutluluğa erişmelerine mani olan çirkinliklerden kurtuluncaya kadar berzahta (ara bir bölgede) kalacak, bu çirkinliklerden kurtulduktan sonra hakiki mutluluğa kavuşacaktır. Onun çirkinlik olarak ifade ettiği şeyler nefislerin arzu ettiği hayvani istekler ve lezzetlerdir. Ölümle birlikte bu isteklerin yerine getirilememiş olması berzahta olan nefislerin cezasıdır ve bu ceza, nefis çirkinliklerden arınıncaya kadar uygulanacak ve neticede hakiki mutluluğa erecektir. Hatta ahiret hayatında nefsin cezalandırılması da hayvani isteklerden, zevklerden mahrum olma şeklinde gerçekleşecektir. İbn Sînâ'ya göre kemâle ermelerinin gerekli olduğunu bildikleri halde kemâle ermeyen arınmış nefisler, kemâle ermeyi istemediklerinden, ona karşı mücadele ettiklerinden ve haktan başka bir

⁷⁹⁰ Fârâbî, *Kitâbü Ârâi Ehli' Medîneti'l-Fâdile*, s. 135-145; Kaya, “Fârâbî”, s. 156.

⁷⁹¹ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Me'âd*, s. 122.

şeye inandıklarından dolayı sonsuz acı çekeceklerdir. Kemale ermemiş, arınmamış nefisler ise sonsuza dek bahtsız olacaklardır.⁷⁹²

Ahirete inananların iki grup olduğunu ifade eden İhvân-ı Safâ düşünürlerine göre ilk grupta yer alanlar, akıllarıyla gerçek mahiyetini düşünmeden, kalpleriyle muhasebesini yapmadan peygamberlerin sözlerini olduğu gibi taklit ederek ahiretin varlığını kabul edenlerdir. Diğer grupta yer alanlar ise peygamberlerin ahiret hakkında söylediklerini kabul etmekle beraber, akıllarıyla onun gerçek mahiyetini kavramaya çalışan taklit değil, tahkik ehli kimselerdir.⁷⁹³ Ahirete inananların bu şekilde iki gruba ayrıldığını belirttikten sonra, ilerleyen satırlarda, ahirete ilişkin somut ifadeler içeren nassların hikmetini şu şekilde izah ederler:

Ey kardeşim, şunu bil! Bedenlerin dirileceğine kesin olarak inanmayanlara, nefislerin diriltileceğini anlatmak hikmete uygun değildir. Çünkü bedenlerin diriltileceğini düşünmek, kabul etmek mümkündür, daha kolaydır. Fakat bunu kabul etmeyen biri nefislerin diriltileceğini anlayamaz ve neticede kolaylıkla inkâr eder. Nefislerin diriltileceğini kabul etmek, üzerinde tefekkür etmeyi gerektiren ve sadece havâsın sahip olduğu bir bilgidir. Bunu sadece ilahî ilimlerle, rabbânî marifetlerle mücehhez olanlar tasavvur edebilir. Kâfirlerin cesetlerinin yeniden diriltileceğinin vadedilmesi, yalanlamalarını onlara kanıtlama ve çirkin fiillerinden dolayı onları cezalandırma amacına yöneliktir. Allah'ın inananlara yönelik nefislerine can verme, ruhlarını yeniden diriltme vaadi ise iyiliklerini ödüllendirme, amellerine sevap verme amacıdır. Ey kardeşim! Sakın cesetlerin diriltileceğini bekleyen, bedenlerin kabirlerinden çıkartılacağını düşünenlerden olma. Eğer bu fikri benimseyecek olursan büyük bir yanlış yapmış olursun.⁷⁹⁴

Cismani cezanın olacağını kabul etmeyen gruplar arasında yer alan İsmâiliyye'nin önde gelen dâîilerinden olan Sicistânî'ye göre mükâfatın amacı haz duymaktır. Hatta ayette de ifade edildiği gibi bu haz sürekli olmalıdır. Ancak duyusal hazlar geçicidir, zamanla sıradanlaşır ve bıkkınlık verir. Bu nedenle mükâfatı hak eden kişilerin sürekli haz duyması gerekir ki bu da ancak hüccet ve bablardan öğrenilen ilimle mümkün olur. Hatta bu haz bizzat bu ilmin kendisidir. Nasslarda yer alan cennet

⁷⁹² İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Me'âd*, s. 152-53. Nefsin yetkinliği/kemâle ermesi hakkında başta İbn Sînâ olmak üzere Meşşâî filozoflarının görüşleri ve bu görüşlerin tahlili için bkz. Şahiner, Muharrem, *İbn Sînâ'da Yetkinlik* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2014, s. 37-101.

⁷⁹³ İhvânü's-Safâ, *Resâilü İhvâni's-Safâ*, III, 293.

⁷⁹⁴ İhvânü's-Safâ, *Resâilü İhvâni's-Safâ*, III, 300.

nimetleri bu ilmi, cehennemde karşılaşılabilecek azap da bu ilimden mahrum olmayı sembolize etmektedir.⁷⁹⁵

Sicistânî'nin mükâfatın ve azabın soyut olması gerektiği düşüncesini, somut zevklerin geçici ve bayağı olduğu gerekçesi ile ilişkilendirmesi benzer şekilde İbn Sînâ tarafından da düşünülmüş ve dillendirilmiştir. Ona göre madde eksiklikle maluldür, dolayısıyla maddenin olduğu yerde tam bir hazdan ve mükâfattan bahsetmek mümkün değildir. Bu nedenle mükâfatın da azabın da soyut olması gerekmektedir.⁷⁹⁶ Diğer yandan İbn Sînâ'ya göre cahil halkın aklî nimetlerin daha yüce olacağını tahayyül edebilecek bir kapasiteye sahip olamamaları, Kur'ân'da yer alan cennet ve cehennem tasvirlerinde somut bir ifade tarzı kullanılmasına sebep olmuştur.⁷⁹⁷ Bu gerekçenin daha önce de işaret edildiği gibi İhvân-ı Safâ tarafından dillendirilmiş olması İbn Sînâ ve İhvân-ı Sâfâ'nın düşüncelerini benzer gerekçeler üzerine temellendirdiklerini göstermektedir.

Zikredilen sebepler, cismani haşri ve cezayı kabul etmeyenlerin genel olarak müşterek gerekçeleri olmakla beraber İslam filozoflarının özellikle de İbn Sînâ'nın üzerinde titizlikle durduğu şu iki neden, onlar açısından haşrin ve cezanın ruhi olacağını ispat için büyük önem arz etmektedir. Neticede "ma'dûmun aynıyla iadesi"nin mümkün görülmemesi ön kabulüne dayanan bu iki gerekçenin ilki, cismani cezanın kabulünün tenasüh inancına kapı aralayacağı, diğeri ise suç işlememiş bir bedenın cezalandırılacağı düşüncesidir. İbn Sînâ'ya göre ölümden sonra ma'dûmun aynıyla iadesi asla mümkün değildir. Allah'ın yeni bir beden yaratması veya ölenin çürüyen bedenının tekrar bir araya getirilebilmesi mümkün olmuş olsaydı bu iki beden neticede yine ilk bedenden farklı olacaktı. Bu farklı bedene ruhun döndüğünü düşünmek tenâsüh inancıdır ve bu inanç İslam açısından kabul edilemez bir düşüncedir. Yine ma'dûmun aynıyla iadesi mümkün olmaması nedeniyle yaratılacak olan beden başka bir beden olacak, neticede azaba uğrayan da mükâfata nail olan da bunları hak etmemiş başka bir beden olacaktır. Böyle bir düşünceyi kabul etmenin Allah'ın adaletini sorgulamaya açacağı kaygısı

⁷⁹⁵ Öztürk, *Kur'ân ve Aşırı Yorum*, s. 327.

⁷⁹⁶ İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh, *eş-Şifâ*, el-Hey'etü'l-Âmme, Kâhire 1960, s. 427-28.

⁷⁹⁷ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Me'âd*, s. 110-14.

neticede İslam Meşşâî filozoflarının çoğunu cismani haşri ve cezayı inkâr etmeye sevk etmiştir.⁷⁹⁸

Cismani haşrin ve cezanın kabul edilmesi durumunda tenasüh inancına kapı aralayacağını, hak etmemiş bedenlerin cezalandırılacağını ileri sürerek haşrin ve cezanın ruhi olacağı sonucuna varan filozofların bu düşüncelerinin yanlış olduğunu söyleyen Gazzâlî, ahirette bedenın şeklinin, hangi beden olacağını hiçbir önemi olmadığını, insanın bedeniyle değil nefsiyle insan olduğunu, bedenın sadece bir araç işlevi gördüğünü belirtir. Ahirette bedenlerin yenilenecek olmasının tenasüh olarak adlandırılmasının da problem olmayacağını ifade eden Gazzâlî, bu inancın sadece dünya hayatı için kabul edilemeyeceğini belirtir.⁷⁹⁹

İslam Meşşâî felsefe geleneğinin son halkası olarak kabul edilen İbn Rüşd her ne kadar “ma’dûmun aynıyla iadesi”ni mümkün görmese de haşrin cismani mi ruhani mi olacağı hakkında ruhi olacağını söyleyen seleflerini ve aynı bedenle olacağını söyleyen bazı mütekellimleri eleştirmekte, birçok konuda eleştirdiği Gazzâlî’nin bu konudaki görüşünü ise tasvip etmektedir. Ona göre ma’dûmun aynıyla iadesi mümkün değildir ama bu durum haşrin ve cezanın ruhi olmasını zorunlu kılmaz. Allah, yok olan bedenlerin yerine yenilerini, benzerlerini getirmeye kadirdir. Ahiret hayatında insanların bedenleri aynıyla olmasa da benzerleriyle yeniden yaratılacak ve durumlarına göre cismani cezaya muhatap olacaklardır.⁸⁰⁰

2.5.2. Konu Hakkında Sünnî Tefsir Disiplininde ve Diğer İslâmî Disiplinlerde Zındıklık İddiaları

2.5.2.1. Konu Hakkında Sünnî Tefsir Disiplininde Zındıklık İddiaları

Ahirette azabın ve mükafâtın hem fizyolojik hem de psikolojik boyutta gerçekleşeceğini kabul eden âlimlerin daha önce işaret edildiği gibi en önemli argümanları Kur’ân ayetleri, ayetler arasında da özellikle Nisâ sûresinin 56. ayetidir. Söz konusu ayete göre ahirette azaba müstahak olanların durumu şu şekilde

⁷⁹⁸ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Me'âd*, s. 103, 109.

⁷⁹⁹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 299.

⁸⁰⁰ İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1993, s. 327.

vasfedilmektedir: “Şüphesiz âyetlerimizi inkâr edenleri biz ateşe atacağız. Derileri yanıp döküldükçe, azabı tatmaları için onların derilerini başka derilerle değiştireceğiz. Şüphesiz Allah, mutlak güç sahibidir, her hükmü ve fiili mutlak isabetlidir.” Ayette yer alan derilerin cehennem ateşiyle kavrulmasını, acı hissinin sürekliliği için kavruan derilerin tekrar tekrar yenileneceğini haber veren ifadeler Sünnî ulemânın neredeyse tamamı tarafından azabın somut olarak gerçekleşeceğinin delili olarak kabul edilmiştir. Onlara göre söz konusu ayetleri zahirinin dışında anlamak mümkün değildir. Dolayısıyla onlar böyle bir şeye tevessül etmeyi Kur’ân’ı tahrifle eş değer kabul etmiş, tevessül edenleri de zındık ve mülhid olarak nitelemişlerdir.

Cezanın ruhi olacağını söyleyenler düşüncelerini zikri geçen nedenlere dayandırmaya çalışmışlarsa da çok fazla taraftar bulamamışlardır. Böyle bir durumun ortaya çıkmasında ilgili nassların te’vil edilemeyecek kadar açık ve çok olmasının yanı sıra Sünnî ulemânın gösterdiği büyük tepkinin de etkili olduğu anlaşılmaktadır. Ehl-i Sünnet’in öncü isimleri arasında yer alan İmam Mâtürîdî’nin (ö.333/944) de benzer bir tavır sergilediği görülmektedir. O, ahirette sevap veya mükafâta nail olacak varlığın bu dünyada yiyen, içen, gezen beden değil cevheri nur olan ruh olacağı fikrine karşı çıkmış ve bu fikri benimseyenleri mülhid olarak nitelemiştir.⁸⁰¹

Genel olarak İmam Mâtürîdî ile aynı düşünce çizgisine sahip olan Ebü’l-Leys es-Semerkandî’nin (ö.373/983) bu konuda da İmam Mâtürîdî gibi düşündüğü ve onun değerlendirmelerine benzer değerlendirmelerde ve ithamlarda bulunduğu görülmektedir. İmam Mâtürîdî’nin “mülhid” ithamı yerine “zındık” ithamını kullanan Semerkandî’ye göre bu zındıkların Nisâ 56. ayetin zahiri üzere anlaşılması durumunda günah işlememiş başka bir beden cezalandırılmış olacağı iddiasından hareketle cezanın ruhi olacağı sonucuna ulaşmaları son derece yanlıştır. Semerkandî zındık olarak itham ettiği bu kişilerin iddialarına karşı çıkarak onlara şu şekilde cevap vermiştir: “Ayette eskisinin yerine getirileceği söylenen deri ile önceki deri aynıdır. O deri yandığı zaman eski haline tekrar getirilecektir... Ayette yer alan “بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا” (onları yeni derilerle değiştireceğiz) ifadesi “يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ” (O gün yer, başka bir yere, gökler de başka göklere dönüştürülür) ayetinde olduğu gibi mecaz anlam ifade etmektedir.”⁸⁰²

⁸⁰¹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, III, 220.

⁸⁰² Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, I, 361.

Ayetin zahiri her ne kadar yanan deri yerine başka derinin yaratılacağını ifade etse de Semerkandî'nin de dâhil olduğu sevâd-ı a'zam ayetin bu kısmını mecaza hamlederek ahirette beden ve ruhun birlikte cezalandırılacağı, cezalandırılacak olan beden de aynı beden olacağı sonucuna ulaşmıştır. Zındıklar ve mülhidler olarak ifade edilen İslam filozofları ve onlar gibi düşünenler ise bu ve benzeri ayetlerin tamamının mecaza hamledilmesi gerektiğini, aksi halde günah işlememiş bir beden cezalandırılmış olacağı ve tenasüh inancına kapı aralanacağını belirtmişlerdir. Neticede bir ayet, kapsamı farklı iki mecaz algısıyla iki zıt görüşün temel dayanak noktası olmuştur.

Ayetlerin mecaza hamledilmesi üzerinden yapılan zındık ve mülhid ithamlarına Kurtubî'nin (ö.671/1273) tefsirinde de rastlanmaktadır. Her ne kadar “denildi ki” diyerek başlasa da ifadelerinden Kurtubî'nin de benimsediği anlaşılan Sâffât sûresinin 62. ayeti üzerinden yapılan izahta bu ithamlar görülebilmektedir. “أَذَلِكَ خَيْرٌ نُزُلًا أَمْ شَجَرَةً” (Ziyafet olarak bu mu daha hayırlı, yoksa zakkum ağacı mı?) ayetini inkarcıların yalanlaması ile ayeti mecaza hamlederek cennet ve cehennemde karşılığın ruhi olacağını söyleyenlerin aynı durumda olduğu belirtilen bu yorumda, söz konusu kişiler mülhid olarak nitelendirilmiştir. Hatta mülhid olarak itham edilen bu kişiler amellerin tartılacağı teraziye, Sırat Köprüsü'nü, Levh-i Mahfuz'u da benzer şekilde te'vil ederek mecaz anlam vermişlerdir. Ona göre mülhidlerin bu tutumu icmâya aykırı, Müslümanların naslardan anladıklarıyla çelişmektedir. Oysa yapılması gereken şey aklen kavranılması zor olan herhangi bir hususun haber-i sâdık tarafından nakledilmesi durumunda te'vile gitmeden ona tabi olunmasıdır.⁸⁰³ Ayrıca Nisâ 56. ayette zındık olarak itham ettiği kimselerin “Günah işlememiş bir derinin cezalandırılması uygun olur mu?” sorusuna asıl cezayı ruhların hissettiğini, beden de burada aracı konumda olduğunu, dolayısıyla derinin değişmesinin adalet sağlamayla ilgili herhangi bir probleme sebebiyet vermeyeceğini belirtmiştir.⁸⁰⁴

Kurtubî'nin tefsirinde yer verdiği bilgilerin ve ithamların benzerinin, Kurtubî'den daha önce bir diğer Endülüs müfessiri İbn Atıyye (ö.541/1147) tarafından da dile getirildiği görülmektedir. İbn Atıyye, literal olarak “*O gün tartı haktır. Kimin*

⁸⁰³ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmu'l-Kur'ân*, XV, 86.

⁸⁰⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmu'l-Kur'ân*, V, 254.

tartıları ağır gelirse, işte onlar kurtuluşa erenlerdir.”⁸⁰⁵ ayetini izah ederken söz konusu ayette zikredilen terazinin mahiyeti de dâhil olmak üzere sırat, cennet, cehennem, haşır gibi hakikati ancak nassla bilinebilecek itikâdî meselelerde mecaza gitmenin yanlış olduğunu ve böyle bir davranışın ilhâda ve zındıklığa kapı aralayacağını belirtir. Dolayısıyla İbn Atıyye’nin de cennet ve cehennemle ilgili ayetlerde geçen somut ifadeleri soyut anlamda anlayanları zındıklık ve ilhâdla nitelediği anlaşılmaktadır.⁸⁰⁶

Ayetlerin mecaza hamledilmesi için bir karinenin olması gerektiği genel bir kaide olarak kabul edilmiş olsa da karinelerin subjektiflik arz etmesi nedeniyle bir ayet hakkında mecaza gidilip gidilemeyeceği de genel olarak subjektiflik arz etmektedir. Örneğin az önce zikredilen, ahiret gününde amellerin tartılacağından bahseden ayetin İbn Atıyye de dâhil olmak üzere Sünnî ulemânın çoğu tarafından mecaza gidilemeyecek ayetler arasında olduğu ve ayetin zahiri üzere anlaşılması gerektiği belirtilmiştir. Öyle ki cumhurun görüşü olarak ifade edilen bu görüşe göre hesap günü amellerin tartılacağı terazinin şekli dünyadaki terazilere benzeyecektir. İki kefeli olacak olan bu terazinin bir kefesine sevapların yazılı olduğu sayfalar, diğer kefesine ise günahların yazılı olduğu sayfalar konacaktır. Daha sonra da hangi kefe ağır gelir ise kişi hakkında ona göre hüküm verilecektir. Her ne kadar cumhur bu görüşteyse de İbn Atıyye’nin de işaret ettiği üzere tâbiûn müfessirleri arasında yer alan Mücâhid b. Cebr (ö.103/721) ve Dahhâk (ö.105/723) gibi bazı müfessirler söz konusu ayette yer alan “الْوَزْنُ” (tartma) kelimesini “القضاء” (yargılama), “فَمَنْ تَقُلْتُ مَوَازِينُهُ” (kimin tartıları ağır gelirse) ifadesini “فَمَنْ كَثُرَتْ حَسَنَاتُهُ” (kimin ameli, iyiliği çok olursa) şeklinde anlayarak mecaza gitmişlerdir. İbn Atıyye söz konusu ayetler hakkında Mücâhid ve Dahhâk gibi âlimlerin mecaz anlam verdiklerinden haberdar olması nedeniyle olsa gerek, “söz konusu ayeti zahirinin dışında anlamak zındıklıktır” ifadesi yerine “söz konusu ayeti zahirinin dışında anlamak zındıklığa ve mülhidliğe kapı aralar” ifadesini tercih etmiştir.⁸⁰⁷

⁸⁰⁵ 4/A ‘râf 8.

“وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ تَقُلْتُ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ”

⁸⁰⁶ İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, II, 375.

⁸⁰⁷ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XII, 309-11; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, II, 376.

2.5.2.2. Konu Hakkında Diğer İslâmî Disiplinlerde Zındıklık İddiaları

Ahirette cezanın mahiyeti üzerinden yapılan tartışmalar neticesinde cezanın manevî olacağını söyleyenler ifade edildiği üzere tefsirlerde zındık, mülhid ithamlarına muhatap olmuşlarsa da akaid ve fıkha dair eserlerde bu ithamlar daha da sertleşerek küfre dönüşmüştür. Örneğin hem müfessir hem de Mâlikî kadısı olan İbn Cüzey el-Kelbî (ö.741/1340) tekfir edilmeleri hususunda ihtilaf olmadığını söylediği kişileri sıralarken bunlar arasında ahirette azabın ve mükafâtın manevî olacağını söyleyenleri de zikretmiştir.⁸⁰⁸

Fahreddîn er-Râzî (ö.606/1210) cismani haşri, dolayısıyla maddi cezayı kabul etmeyenleri küfürle itham etmekten kaçınmaya çalışsa da ifadelerinden onun da bu ithama başvurduğu anlaşılmaktadır. Râzî'nin "Müslümanların tümü cismani haşri kabul etse de çoğu filozof bunu inkar etmektedir." sözüyle filozofları Müslümanların dışında tutması; "ahiret hayatının cismani olacağını inkar eden birinin, aynı zamanda Kur'ân'ın hak olduğunu kabul etmesi mümkün değildir." sözüyle de cismani haşri ve cezayı inkâr etmenin bir açıdan Kur'ân'ı inkâr etmekle aynı anlama geleceğine işaret etmesi, onun cismani haşri ve cezayı inkâr edenleri küfürle itham edenler arasında zikredilmesini mümkün kılmaktadır.⁸⁰⁹

Haşrin ve cezanın maddi değil ruhi olacağını kabul edenleri açıkça tekfir edenlerin başında İmam Gazzâlî'nin (ö.505/1111) olduğu görülmektedir. Gazzâlî felsefecileri dehrîler, tabiatçılar ve ilâhiyatçılar şeklinde üç gruba ayırmış, ilk iki grubun zındık ve inkârcı olduğunu söylemiştir. İslam filozoflarını da dâhil ettiği üçüncü grupta yer alan filozofların ise ilâhiyyât bahsinde yirmi hususta hata ettiklerini, bunların on yedisinde bid'at ehli olduklarını, üç meselede de küfre ve ilhâda saptıklarını ifade etmiştir. Ona göre ilâhiyatçı filozoflar: Haşrin cismani olup-olmayacağı, Allah

⁸⁰⁸ İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-Kelbî el-Gırnâtî, *el-Kavânînu'l-Fıkhiyye*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2013, s. 601.

⁸⁰⁹ Râzî, *Erba'în*, II, 55; Toktaş, Fatih, "Te'vîl ve Tefsir Bağlamında Fahreddin er-Râzî'nin Cismânî Haşr Meselesine Yaklaşımı", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol, Enes Kala, Ankara 2014, s. 275.

Teâlâ'nın cüz'ıyyâtı bilip-bilmediği, âlemin ezeli olup-olmadığı konularında sahip oldukları düşünceler nedeniyle küfre ve ilhâda sapmışlardır.⁸¹⁰

Gazzâlî, İslam filozoflarının haşrin ve cezanın cismaniliği konusunda söylediklerinin külliyyen yanlış olmadığını ama bu sonuca onların yaptığı gibi akılla değil nakille ulaşılması gerektiğini belirtir. Örneğin filozoflara göre akılla hareket edildiğinde ruhi zevklerin duysal zevklerden daha üstün olduğu sonucuna ulaşılır. Gazzâlî ise bazı manevî karşılıkların maddî karşılıklardan daha büyük ve daha etkileyici olduğunu tasdik eder ama bu sonuca akılla değil naslardan edindiği bilgiyle vardığını belirtir. Gazzâlî bu şekilde haşrin ve cezanın nasıllığı hususunda filozofların her söylediklerinin yanlış olmadığını ifade etse de Kur'ân'da belirtildiği üzere cismani haşri, cennetteki maddi lezzetleri, cehennemdeki maddi acıları inkâr etmeleri nedeniyle filozofların hata ettiklerini ve bu hataların da dinle bağdaştırılamayacak düzeyde olduğunu belirtir.⁸¹¹

Her ne kadar “Kıbleye dönerek namaz kılanların, ‘Allah’tan başka ilah yoktur, Muhammed (a.s.) da onun elçisidir’ sözünü açıkça söyleyenlerin canlarının ve mallarının mübah kılınması hatadır, bir kâfiri hayatta bırakmak suretiyle yapılan hata, bir hacamatcının bir Müslümanın kanını akıtmada yaptığı en ufak bir hatadan daha ehvendir.” dese de İslam filozoflarını bu müsamahakâr bakış açısının dışında tutmuştur.⁸¹²

Gazzâlî Meşşâî filozoflarının yanı sıra bazı sufilerin de hiçbir şekilde ahirette hissedilebilir nitelikte lezzetlerin olmayacağı görüşünü benimsediklerini aktarır ama İslam filozoflarını tekfir ettiği gibi bu sufileri tekfir etmez.⁸¹³ Gazzâlî'nin bu tutumunun ilmilikten uzak, tutarsız bir davranış olduğunu belirten İbn Rüşd (ö.595/1198), konu hakkındaki düşünceleri nedeniyle filozofları tekfir eden Gazzâlî'yi şu şekilde eleştirir:

⁸¹⁰ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 307-308; a. mlf., *el-Münkız*, s. 18-28. Gazzâlî'nin filozofları tekfir ettiği konuların değerlendirmesi için bkz. Kaya, Mahmut, “Gazzâlî Filozofları Tekfir Etmekte Hakkı Mıydı?”, *İmam Gazzâlî Sempozyumu*, İFAV Yay., ss. 43-51, İstanbul 2012.

⁸¹¹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 287.

⁸¹² Gazzâlî, Ebû Hâmid Hücetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2004, s. 135.

⁸¹³ Gazzâlî, *Mîzânü'l-'Amel*, s. 183-85; Öztürk, Mustafa, *Kur'ân ve Aşırı Yorum*, Kitâbiyât, Ankara 2003, s. 347.

O (Gazzâlî), bu kitapta (*Tehâfütü'l-Felâsife*) hiçbir Müslümanın ahiret hayatının ruhi olacağını söylemediğini ifade eder. Başka bir kitabında ise sufiyenin ahiret hayatının ruhi olacağı düşüncesini benimsediğini ifade eder. Eğer durum böyleyse ahiret hayatının cismani değil ruhi olacağını düşünenlerin tekfir edilmeleri icmâ ile gerçekleşmiş olmamaktadır. Kendisinin de ahiret hayatının ruhi olabileceğine işaret ettiği görülmektedir. Yine başka bir kitabında da tekfirin ancak icmâ ile olabileceğini söyler. Gördüğün gibi bu ifadeler konu hakkında bir kafa karışıklığının olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu durum, bu adamın kesin olarak hem felsefe hem de din açısından yanlış yaptığını açıkça ortaya koymaktadır.⁸¹⁴

Gazzâlî'nin İslam filozoflarına yönelik eleştirilerini tekfire vardırması İbn Rüşd'ün yanı sıra Kemalpaşazâde (ö.940/1534) ve Taşkoprizâde (ö.1030/1621) gibi bazı Sünnî âlimler tarafından da yadırganmıştır.⁸¹⁵ Kemâlpaşazâde'nin bu meselede İbn Sînâ'dan yapmış olduğu alıntı ve buna ilişkin tutumu İbn Sînâ şahsında felâsifeye karşı katı ve sert bir tutum içerisinde bulunmadığına, hatta yer yer onları savunduğuna işaret etmektedir.⁸¹⁶

İbadetlere, züht hayatına, ilme, muhtaçlara olan ilgi ve alakasına, Kur'ân'a ve Hz. Peygamber'e olan saygısına rağmen İbn Sînâ'ya ve onun gibi âlimlere "İslâm filozofları" ismini çok görmenin haksızlık olacağını ifade eden Taşkoprizâde⁸¹⁷ İslam

⁸¹⁴ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 329.

⁸¹⁵ Fatiş, Emrullah, "Gazalî ve İbn Sînâ'nın Cismani Haşre Yaklaşımı", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 12/2, s. 157-60, ss. 147-170, 2014.

⁸¹⁶ Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed b. Süleyman, *Tehâfüt Hâşiyesi*, çev. Ahmet Arslan, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1987, s. 25-26; Alper, Ömer Mahir, *Varlık ve İnsan*, Klasik Yay., İstanbul 2010, s. 89, 178.

⁸¹⁷ Süleyman Uludağ'ın nakline göre Taşkoprülüzâde İbn Sînâ'yı şu şekilde anlatmaktadır: "İbn Sînâ ki hakîm-i meşhur, meziyetleri ve faziletleri elsinde âlemde mezkûrdur. On yaşında iken Kur'an-ı Aziz'i ezberlemişti. Fıkıh ilmini tahsil için dahi bir hayli gayret göstermişti. Daha on altı yaşında iken bütün ilimleri öğrenmişti. Çalışmadan geçirdiği rahat bir gece yoktu. Gündüzleri dahi kitap okumaktan başka bir işle uğraşmazdı. Her ne zaman ki müşkil bir mesele ile karşılaşsa, abdest alıp camie varıp edâ-yı namaz ve ba'dehu ol meselenin halli için Cenab-ı Fettah-ı müşkilât'a niyaz iderdi. Dîde-i cihan mislini görmemiş ve gûş-i zaman nazirin iştmemişti. Ve bu ahvalin cümlesinden sonra mariz olup yine sıhhat bulup yine mariz oldu. Şol zemanе değin ki, gayet zayıf ve bedeni mehzûl ve sahif oldu. Ba'dehu iğtisâl ve taharet ve tövbe ve inâbet idüp: 'ölmeden evvel ölünüz', sözünün manâsını tahakkuk ettirip ve elinde olan malı fukaraya bezl ve tasadduk edip, yaptığı haksızlıklardan hatırladıklarını, hak sahiplerine iade ve teslim ve kölelerinin hepsini azad idüp üç günde bir defa hatm-ı Kur'an iderdi. Ba'dehu Hemedan'da Ramazan ayının bir Cuma gününde vefat eyledi." Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yay., İstanbul 1985, s. 257.

filozoflarının söylediklerinin bir kısmının nassların zahirine aykırıymış gibi gözükse de tetkik edilince böyle bir ihtilafın olmadığını şu şekilde ifade etmektedir:

... ve dahi zanneyleme ki ulûm-i hikemiye elbette muhalif-i ulûm-i şer'îye ola; değildir, bilâhilaf. Ancak bir kaç mesail-i yesîrededir, kesîrede değildir. Bazı meseleler gerçi zâhire muhaliftir, lakin tahkik olunsa her vech ile herbiri diğeri ile tokalaşır ve kucaklaşır.⁸¹⁸

Mahmut Kaya, Gazzâlî'nin bazı sûfilerin de İslam filozofları gibi ahiret hayatında ruhi bir hayat olacağı görüşünü benimsediklerini ifade etmesine rağmen onlarla ilgili herhangi bir küfür ithamında bulunmamasının savunduğu tarafsızlık ilkesi ile bağdaşmadığını belirtir. Bununla birlikte ahiret inancını İslam inanç esaslarından biri olarak kabul ettikten sonra onun ne şekilde gerçekleşeceği konusunda farklı düşünceye sahip olan birinin küfürle itham edilmesinin doğru olmayacağını ifade eder.⁸¹⁹

Bu ve benzeri ithamlara sadece ilerleyen asırlarda değil yaşadığı asırda da muhatap olan İbn Sînâ, hem bu ithamda bulunanlara tepki göstermek hem de bu ithamların haksız olduğunu ifade etmek amacıyla olsa gerek şu mısraları kaleme alma zarureti hissetmiştir:

Benim gibi birini sebepsiz yere küfürle itham etmek öyle kolay değil.
Benim imanımdan daha sağlam bir iman bulmak da kolay değil.
Benim gibi bir adam kâfir olacaksa,
Dünyada bir tek Müslüman bulmak mümkün değil.⁸²⁰

Gazzâlî, cennet ve cehennem ile ilgili Kur'ân'da yer alan birçok somut ifadeyi te'vil ederek, ahirette karşılaşılabilecek olan mükafât ve azabın ruhi olacağını, Kur'ân'da yer alan ifadelerin avamın daha kolay anlayabilmesi için algılarına uygun olarak somut bir tarzda ifade edildiği düşüncesini benimseyenleri tekfir ederken, bu düşüncede olanların maksadının te'vil değil tekzib olduğunu ve Allah'ın söz konusu ayetlerde

⁸¹⁸ Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 257.

⁸¹⁹ Kaya, "Gazzâlî Filozofları Tekfir Etmekte Haklı Mıydı?", s. 50.

⁸²⁰ İbn Sînâ'ya isnat edilen bu şiir aynı zamanda farklı kişilere de isnat edilmektedir. Kemal Batak'ın aktardığı bilgiye göre İbn Sînâ'ya ait olan bu şiir Topkapı Sarayı, Üçüncü Ahmet Kütüphanesi, 3303 sayılı (Şerhi Mülâhhası Çegmuni'de) ve ayrıca Şerafettin Yaltkaya'nın *İbn Sînâ'nın Basılmamış Şiirleri* adlı eserinin 47. sayfasında yer almaktadır. Batak, Kemal, "Tehâfütü'l-Felâsife ile Alâkalı Genel Problemler Gazzâlî'nin Filozofları Tekfirine Giriş (1)", *İslâmî Araştırmalar*, [Gazzâlî Özel Sayısı], 13/3-4, s. 384, ss. 364-399, Ankara 2000. Aslı Farsça olan metin şu şekildedir:

محکمتر از ایمان من ایمان نبود	کفر چو منی گزاف و آسان نبود
پس در همه دهر یک مسلمان نبود	در دهر چو من یکی و آن هم کافر

zahiri manayı murad ettiğini ifade etmiştir.⁸²¹ Ne var ki Gazzâlî de Kur'ân'ın inceliklerini ve sırlarını açıkladığı *Cevâhiru'l-Kur'ân* adlı eserinde cennet ve cehennem hakkındaki görüşleri nedeniyle küfürle itham ettiği kişilerin düşünceleriyle neredeyse aynı kapıya çıkan izahlarda bulunmuştur.⁸²² Hatta bazı nassların yorumunda te'vile gitmenin zorunlu olduğunu, şartlarına uyduktan sonra te'vile gidenlerin küfürle itham edilmemeleri gerektiğini, nasslarda yer alan bazı ifadeleri külliyyen somut olarak anlamının ahmaklık ve cehâlette zirve olduğunu ifade etmiştir.⁸²³

Cevâhiru'l-Kur'ân adlı eserinde cenneti avâmın ve havâsın cenneti olarak ikiye ayıran Gazzâlî, avâmın cennetinde huriler, içecekler, yiyecekler, giyecekler vs. maddi nimetler olacağını, havâsın cennetinde ise maddi nimetlerin değil yalnızca marifetullahın olacağını, dolayısıyla cennetin bir zâhir, bir de bâtın anlamı olduğunu belirtir. Ona göre Kur'ân'da zikredilen ve halkın bildiği maddi nimetler cennetin zâhiri anlamını, marifet ise cennetin bâtînî anlamını ifade ettiğini söyleyen Gazzâlî konu hakkındaki düşüncelerini de şu şekilde izah eder:

Marifet bağında, bahçelerinde huzur bulan arifin ruhunun, cenneti yeme ve cinsel şehvetlerden ibaret sayan kişinin ruhundan daha aşağı olduğunu sanma. Bu ikisi nasıl denk olabilir? Bilakis ariflerin göğün ve yerin hükümrânlığına, ayrıca onları yaratan ve düzene koyan Allah'ın yüceliğine şahit olmak için marifet kapılarının açılmasına yönelik arzularının; cinselliğe, yemeye ve giymeye yönelik arzulardan çok daha fazla olduğu inkâr edilemez. Firdevs cennetinde meleklerle eşlik eden, basiret sahibi arifte bu arzusun daha çok ve daha yoğun olmaması mümkün mü? Öyle ki bu meleklerin yeme, içme, giyme ve cinsel arzuları yoktur. Bununla birlikte hayvanların yeme, içme ve cinsel isteklere olan düşkünlüğü insanların bunlara olan arzusundan daha fazla olabilir. Durum böyle olmasına rağmen şayet sen hayvanların arzularına ortak olmanın, Rabbin cemâline muttali olmaları nedeniyle meleklerin hissettiği huzura ve mutluluğa ortak olmaktan elde edilmeye daha layık olduğunu düşünüyorsan, o takdirde senden daha günahkâr, cahil, ahmak ve değersiz kimse yok demektir. Arif insan kendisine cennetin sekiz kapısı açıldığı zaman orada kalır ve asla ahmaklar cennetine iltifat etmez. Gerçek şu ki cennet ehlinin çoğu ahmaktır. İlliyyûn ise hadiste de zikredildiği gibi akıllı insanlara aittir.⁸²⁴

Gazzâlî gerek tefsirinde yer verdiği bu tarz te'viller, gerek felsefe ve kelama dair izahları nedeniyle, İslam filozoflarına yönelttiği tepkinin bir benzerine farklı kesimler tarafından kendisi de muhatap olmuştur. Yazdıkları ve söyledikleri Endülüs Emevî hükümdarlarından Ali b. Yusuf b. Taşfîn zamanında küfürle eş değer görülmesi

⁸²¹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s. 135.

⁸²² Öztürk, *Kur'ân ve Aşırı Yorum*, s. 345-46.

⁸²³ Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s. 41,46.

⁸²⁴ Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, s. 71-72; Öztürk, *Kur'ân ve Aşırı Yorum*, s. 345-46.

nedeniyle kitapları Endülüste yasaklanmış ve yakılmıştır.⁸²⁵ Gazzâlî kendisine gösterilen tepkinin büyüklüğüne daha fazla dayanamadığından bir bakıma bu tepkilere cevap mahiyetinde *Faysalü't-Tefrika* adlı eserini kaleme almış ve orada muhiplerini “...Haset edilmeyenleri, kınanmayanları, sapıklıkla, küfürle itham edilmeyenleri hakir gör...”⁸²⁶ ifadeleriyle teskin etmeye çalışmıştır.

Ahirette azabın ve mükâfatın nasıllığı hususunda zındıklık, ilhâd ve küfür ithamlarına başvuranlar sadece Sünnî ulemâ olmamış, bu ithamlara muhatap olanlar da aynı şekilde cezanın maddi olacağını düşünenlere benzer ithamlar yöneltmişlerdir. Cezanın maddi olacağı ile ilgili nasslarda yer alan ifadeleri literal manasıyla anlamının yanlış olduğunu, hatta söz konusu ayetleri böyle anlamın cehâlet, bu kişilerin de câhil olduğunu vurgulan İhvân-ı Safâ bu ithamlarla yetinmemiş, bu düşüncede olanlara şu ifadelerle dalâlet ve küfür ithamında bulunmuştur:

Bunlar cehenneme ilişkin bir şey işittikleri zaman bunu ancak somut olarak tasavvur ederler. Şöyle ki; bu kişiler cehennemi, kazılmış, büyük, geniş ve yanan ateşle dolu bir çukur olduğunu, Allah Teâla'nın da meleklerle, inanmayanları yakalamalarını ve bu çukura atmalarını emrettiğini zannederler. Ardından inanmayanların bedenleri yanıp, kömüre ve küle dönüştüğünde, rutubet ve kan, ilk defa tutuştuğu gibi yeniden tutuşması için bedenlerine yeniden iade edileceklerini zannederler. İşte onlara göre sonsuza kadar (inanmayanların) durumu bu şekildedir. Bu kişiler (görüşlerine) Yüce Allah'ın şu ayetini delil getirirler: “*Onların derileri yanıp döküldükçe, azabı tatmaları için onların derilerini yenileyeceğiz.*”⁸²⁷ ... Yine onlar, bunlara benzer olarak cennet ehline ilişkin yapılan bütün nitelemeleri; mesela şarap içmeleri, bakirelerle müjdelenmeleri, ölmeyen diriler, yaşlanmayan gençler olmaları, hiç hasta olmayıp hep sağlıklı olmaları, acıkmamaları, susamamaları, yedikleri ve içtikleri halde büyük ve küçük abdest yapmamaları ve bunlara benzer olarak, oluş ve bozuluş halinde olan tabii cisimlere ilişmeyen, ancak ruhani şeylere ilişebilen bütün sıfatları da bu şekilde anlarlar. İşte bu kişiler, bu konularda düşündükleri zaman cennetin durumu, onun nimetleri ve cennet ehlinin durumları ile ilgili inandıkları şeyler hakkında da tereddüte düşerler. Yine bu kişiler peygamberlerin cennetin nasıl olduğuna, cennet ehlinin nimetlerine ve durumlarına ilişkin naklettiklerinden ve cennete ilişkin nitelemelerinden de şüphe ederler. Böylece cennete ve cennet ehline ilişkin bilgiler onların zihninden çıkıp da onlar için örtülü bir hale geldiğinde kalpleri ile inkar ederler. Eğer bu kişiler (kalpleriyle inkar ettiklerini) dilleri ile açığa vurmuyorlarsa, bu, kılıçtan geçirilme ve çarpmıha gerilme korkusundandır. Nitekim Yüce Allah bu konuda şöyle buyurur: “*Ahirette inanmayanlar var ya, onların kalpleri inkarcı, kendileri de böbürlenmiş kimselerdir.*”⁸²⁸ İşte küfrün, dalâletin, cehâletin ve basiretsizliğin hakikati budur. Çünkü onlar konuştukları ve açıklama yaptıkları zaman ayetlerin ve haberlerin zahirlerine iman etmezler. Allah'ın kelamını ve nebevî haberlerin sırlarının hakikatini araştırmazlar. Bunların hepsi aklın reddedemeyeceği kadar gerçek ve doğrudur. Bu zalimler ve

⁸²⁵ Merrâküfî, *el-Mu'cib*, s. 131; Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, III, 497.

⁸²⁶ Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s. 14-15.

⁸²⁷ 4/Nisâ, 56.

⁸²⁸ 16/Nahl, 22.

inanmayanlar bunu anlamazlar. Ey kardeşim, Allah bizi ve seni küfürden, iki yüzlülükten (nifak), günah işlemekten (fisk) ve isyandan korusun.⁸²⁹

Küfür, zındıklık, ilhâd, cehâlet ithamlarına fazlaca yer verilen meselelerden olan bu konuda, görüleceği gibi başta Ehl-i sünnet ulemâsı olmak üzere, sözü olan her grup bu tür ithamlara başvurmaktan geri durmamıştır. Aynı şekilde Sünnî müfessirlerde söz konusu meselede muhalifinin düşüncesinin yanlış, kendi düşüncesinin ise daha doğru olduğu izahıyla yetinmemiş karşısındakinin görüşünün heretizmle malul olduğunu ifade etmek için bu ithamlara meyletme ihtiyacı hissetmiştir. Ne tuhaftır ki yukarıda zikredilen, İhvân-ı Safâ ait paragrafın son satırlarında yer verilen düşünce ve niyazlar, bu ithama muhatap olanların da bu ithamda bulunanların da rahat bir şekilde kullandığı ortak ifadeler olmuştur.

2.5.3. Değerlendirme

Azabın ve mükâfatın somut değil soyut olacağı yönündeki düşünceler haklı olarak ulemanın geneli tarafından iknâ edici aklî ve naklî delillere dayanmadığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Ancak konu hakkında hatalı ya da yanlış olduğu düşünülen fikirlerin Allah’a, Peygamber’e, Peygamber’in söylediklerine, ahirete, ahiretle ilgili ayetlere inanmakla birlikte söz konusu ayetleri cumhuriyet ulemânın anladığı gibi anlamadığını söyleyen insanların tekfir edilmesini veya zındık, mülhid gibi vasıflarla nitelendirilmesini de gerektirmemektedir. Sünnîlik de dâhil olmak üzere İslâm te’vil geleneğinde gerek Kur’ân gerek hadisler üzerinden yapılan yorumlar göz önünde bulundurulduğunda aşırı yorum olarak kabul edilebilecek birçok değerlendirmenin yapıldığı malumdur. Eğer söz konusu ithamları kullanma zorunluluğu olduğu düşünülüyorsa o zaman başta Gazzâlî, Muhyiddîn İbnü’l-Arabî, Bâyezîd-i Bistâmî gibi birçok mutasavvıfın ve düşünürün de farklı konularda yaptıkları aşırı te’viller nedeniyle benzer ithamlara muhatap olmaları kaçınılmaz olacaktır. Bu nedenle Zürcânî’nin, “fasıklık, küfür gibi ithamlarla itham etmektense yanlış, uydurulmuş, hatta İslâm’a sonradan sokuşturulmuş sözler” olduğunu söylemenin yeterli olacağını düşündüğü işârî

⁸²⁹ İhvânü’s-Safâ, *Resâilü İhvânî’s-Safâ*, III, 61-63; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman, çev. Kâmuran Göktaş, Ayrıntı Yay., İstanbul 2014, III, 65-66; Öztürk, *Kur’ân ve Aşırı Yorum*, s. 333-34.

te'viller için gösterdiği müsamahanın,⁸³⁰ haşrin ve cezanın cismani mi ruhani mi olacağı tartışmasında da gösterilmesi uygun olacaktır.

İbn Rüşd, Kemalpaşazâde, Taşköprizâde gibi âlimlerin bu konuda daha hoşgörölü bir dil kullanması, bununla beraber küfrün, ilhâdın, zındıklığın sınırının nerede başladığı, nerede bittiği hakkında gerek Sünnîlerin gerek diğer mezheplerin kendi aralarında dahi bir fikir birliği içerisinde olamamaları, Gazzâlî'nin "Küfür, peygamberin Allah'tan getirdiği şeyi yalanlamaktır."⁸³¹ sözü göz önünde bulundurulduğunda, Müslümanlığına kendinin de insanların da şahitlik ettiği kişiler için bu tür ithamlar kullanmak oldukça problemlili gözükmeğedir. Bununla birlikte Müslümanlar'ın birliğe, beraberliğe, kardeşliğe muhtaç oldukları bir dönemde bu tarz ithamların tefrikayı artırmaktan başka hiçbir işe yaramayacağı da oldukça açıktır.

İthama muhatap olanların da ithamda bulunanların da İslam inancının temeli olarak kabul ettikleri tevhid, nübüvvet ve ahiret inancının, İslam dairesinin kesin sınırları olduğu hakikatinin daima göz önünde bulundurulması gerektiğine işaret eden İbn Rüşd, haşr ve cezanın keyfiyetinin bu üç temel prensipten biri değil, ahiret inancının alt konularından biri olduğunu belirtir. Dolayısıyla ihtilafın teferruat olarak nitelendirilecek bir konuda olduğunu, bu nedenle de fikhî meselelerde yadırganmayan, hatta müsamaha gösterilen hata-sevap bakış açısının bu konu için de geçerli olması gerektiğini söyler. Öyle ki ona göre bu konuda da ilmî yeterliliğe sahip âlimlerin hata yaptıkları zaman mazur görülecekleri, isabet ettikleri zaman ise mükafata nail olacakları umulur. Ancak ilmî yeterliliğe sahip olmayanların konu hakkında konuşmamaları gerektiğini, hata yaptıkları zaman da bundan sorumlu tutulacaklarını ifade eder.⁸³²

Yahudilerin Cumartesi yasağını ihlal etmeleri nedeniyle maymuna dönüştürülmeleri,⁸³³ Hz. Musa'nın beyaz el ve asâ mucizesi,⁸³⁴ 'sûr' ve sûra üfürmenin

⁸³⁰ Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, II, 98.

⁸³¹ Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s. 25.

⁸³² İbn Rüşd, *Faslü'l-Mekâl*, s. 43-45.

⁸³³ 7/A'râf 166. İlgili ayetlere binaen Yahudilerin işledikleri günahlar nedeniyle mesh cezasıyla cezalandırılmalarının ne anlama geldiği hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ağkuş, Yusuf - Altuncu, Abdullah, "Yahudi Kutsal Metinlerinde ve Kur'an'da Şabat (Cumartesi) Yasakları ve Mesh Hadisesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 5/5, ss. 2775-2794, İstanbul 2017.

⁸³⁴ 7/A'râf 107-108.

keyfiyeti,⁸³⁵ kıyamet günü amellerin tartılması ve amelleri tartacak terazî⁸³⁶ gibi Kur'ân'da ve hadislerde somut lazıflarla ifade edilen gaybî mevzuların, Sünnî gelenek içerisinde külliyyen olmasa da kısmen, mecaza hamledilerek yorumlandığı malumdur. İlgili nasslarda mecazı tercih eden âlimlerin, söz konusu ayet ve hadislerde somut ifadelerin kullanılmış olmasını, genellikle insanların durumu daha iyi kavramaları ve içselleştirmeleriyle ilişkilendirdikleri görülür. Bu bakış açısının, yapılan te'viller ve gerekçelerin, haşrin ve cezanın somut değil soyut olacağını düşünenlerin te'villeriyle ve gerekçeleriyle benzerlik arz ettiği oldukça açıktır. Dolayısıyla benzerlikler içeren mevzularda yorumlardan birini tolere ederken, İslam dairesinin içerisinde tutarken, diğerini dairenin dışına çıkarmak ve görüş sahibi için en ağır ithamları kullanmak tutarlı gözükmemektedir.

⁸³⁵ 36/Yâsîn 51; 39/Zümer 68.

⁸³⁶ 21/Enbiyâ 47.

BÖLÜM III

ZINDIKLIK NİTELEMESİNİN GENEL NEDENLERİ

Tefsirde zındıklık iddiasının nedenleri ile tefsir farklılıklarının nedenleri üzerine söylenecek sözlerin paralellik arz ettiği görülmektedir. Öyle ki tefsirde farklı görüşlerin ortaya çıkmasında etkili olan mezhep-metot farklılığı, siyasi konjonktür ve bireysel farklılıklar, rekabetler aynı zamanda zındıklık iddialarının da zeminini oluşturmuştur. Arap dilinin özellikleri, kelimelerin birden çok manaya gelebilmesi, zamirlerin mercii, ayetlerde veciz ifadelerin yer alması, rivayetlerin farklılık arz etmesi veya sübut problemi, müfessirin kendi ve çevresi ile ilintili nedenler ve daha birçok gerekçe zorunlu olarak tefsirde farklılıkların olmasını kaçınılmaz kılmıştır.⁸³⁷ Her ne kadar bu durum yadırganacak bir hal olmasa da kimi zaman mezhebî ön kabullerin, kimi zaman siyasi çekişmelerin, kimi zaman kişisel ihtirasların, ayetlerin farklı anlaşılmasına sebep olan zikri geçen hususlarda belirleyici olması, tefsirde bitmek tükenmek bilmeyen çekişmelerin ve iddiaların nedeni olmuştur. Söz konusu iddialar kimi zaman tek bir sebeple ilişkilendirilmiş olsa da arka planda çoğu zaman birden çok gerekçe olabilmektedir.

3.1. Metot ve Mezhep Farklılığına Dayanan Nedenler

İslam Tarihi boyunca dini doğru anlama adına Müslümanlar tarafından farklı yöntemlere başvurulmuştur. Muhammed Âbid el-Câbirî (ö.2010) Müslümanların tarih boyunca başvurduğu bu farklı yöntemleri oldukça sistematik bir şekilde beyan, irfan ve burhan şeklinde üç başlık altında ele almıştır. Câbirî'ye göre beyânî te'vil sisteminde otorite nass, icmâ ve ictihattır. Ona göre dilciler, usûl-i fıkıhçılar ve kelimciler beyan âlimleridir. Dolayısıyla o Mu'tezilî, Eş'arî, Hanbelî, Zâhîrî ve Selefî âlimlerin bu grup

⁸³⁷ Tefsirde ihtilafların nedenleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Erten, Mevlüt, *İslam Tefsir Gelenğinde Öznellik*, Araştırma Yay., Ankara 2011, ss. 145-238; Demirci, Muhsin, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, İFAV Yay., İstanbul 2012; Koç, Zafer, *Kur'an Tefsirinde Yöntem Arayışları* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007, ss. 16-30; Kahraman, Ferruh, *Ulûmu'l-Kur'ân Özelinde Tefsirde İhtilaflar*, Rağbet Yay., İstanbul 2011, ss. 191-369.

içerisinde yer aldığını, hareket noktalarının temeldeki benzerliği nedeniyle bu farklı kesimlerin aynı grup içerisinde yer almasının bir problem oluşturmayacağını belirtir.⁸³⁸ Câbirî'ye göre ikinci bilgi sistemi irfânî te'vil sistemidir. Velâyeti ve genel anlamda keşfi, bilgiye ulaşmanın temel yöntemi olarak kabul eden irfânî te'vilin öne çıkan temsilcileri olarak da özellikle İsmâiliyye Şîa'sını ve mutasavvifeyi göstermektedir.⁸³⁹ Özellikle Hz. Ali'ye nispet edilen "Her ayetin dört manası vardır: zâhir, bâtın, had ve matla" sözü bu grupta yer alanların hareket noktası olmuştur.⁸⁴⁰ Ona göre diğer bilgi sistemi de burhânî te'vil sistemidir. Bu sisteminin temsilcileri mantıkçılar ve felsefecilerdir. Bu grupta yer alan âlimler ise duyulara, akla ve tecrübeye istinaden bilgiye ulaşmaya, sonuçlar çıkarmaya çalışmışlardır.⁸⁴¹

Filozofların burhânî te'ville ulaştıkları sonuçlar yakînden ziyade zan içerir. Çünkü hata ve yanılgıya açık olduğu kabul edilen te'vil en nihayetinde bir ictihat veya ictihâdî bir etkinliktir.⁸⁴² Sûfilerin işârî te'villeri de doğrulanabilir ve ispatlanabilir olmayan bir bilginin ürünüdür. Oysa bilgide doğrulama son derece önemli bir konudur. Zira herhangi bir bilgiye doğru veya yanlış denilebilmesi için, tespit edilebilir ve başkalarına bildirilebilir, yani aynı önermenin çeşitli zamanlarda çeşitli kişiler tarafından söylenebilir ve anlaşılabilir olması gerekir. Halbuki sezgi (kalbe doğma), keşf ve ilham özeldir. Dolayısıyla bu tür bir bilgi için objektif bir doğrulamadan söz edilemez.⁸⁴³ Aynı şekilde beyânî te'vil sisteminde yapılan işin de nihayetinde ictihada dayandığı ve zannî bilgi ifade ettiği açıktır. Öyle ki beyânî te'vil sistemindeki amacın "Kur'ânî nasların anlamlarını subjektif bir tercihle ortaya çıkarmak" olarak ifade edilebilmesi de bunu göstermektedir. Böyle olduğu içindir ki bu nevi bir çaba ile ulaşılan sonuçlar dogmatik bir içeriğe sahip olmayıp her zaman için eleştiriye yani kabul ve redde açıktır.⁸⁴⁴

⁸³⁸ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 17.

⁸³⁹ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 377.

⁸⁴⁰ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 358

⁸⁴¹ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 484; Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, s. 53.

⁸⁴² Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, s. 71

⁸⁴³ Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, s. 61.

⁸⁴⁴ Demirci, Muhsin, *Kur'an'da Sosyal Gerçeklik*, Ensar Yay., İstanbul 2008, s. 132.

Farklılıklarına rağmen beyânî te'vil sistemi içerisinde yer alan grupların -her ne kadar zaman zaman kendi sistemleriyle çelişen yorumlar yapmış olsalar da- takip ettikleri yöntemin daha tutarlı, daha objektif olduğunu söylemek mümkündür. Müslümanların sevâd-ı a'zâminin bu sistem üzere hareket etmiş ve ediyor olmasının da beyân âlimlerinin takip ettikleri metodun ve delillerinin daha ikna edici ve daha objektif olmasına matuf olduğu anlaşılmaktadır. Durum böyle olmakla beraber beyânî te'vil de dâhil olmak üzere anlama çeşitlerinin hepsi nihayetinde bir tercih, bir ictihattır. Dolayısıyla hiçbir sistem için mutlaklıktan bahsetmek söz konusu değildir. Fakat kim hangi yöntemi benimsemişse onu dinin doğru anlaşılmasının yegâne vazgeçilmezi, kendini hakkın sözcüsü, kendi gibi düşünmeyenleri de din tahrifçisi zındıklar, mülhidler, cahiller olarak görmüştür. Öyle ki te'villeri Müslümanlar'ın çoğu tarafından eleştirilen, Kur'ân'ı tahrif olarak değerlendirilen, bu nedenle kimilerince küfürle itham edilen Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö.638/1240) dahi kabul edilemeyecek, ihtiyaç duyulmayacak hiçbir te'vile başvurmadığını belirtmiş, yöntemini hakikate ulaşmanın yolu olarak görmüştür.⁸⁴⁵

Câbirî'nin beyânî te'vil sistemini temsil ettiğini söylediği zikri geçen mezhepleri⁸⁴⁶ bu başlık altında toplamak oldukça kuşatıcı olmakla beraber zındıklık, mülhidlik ithamlarının daha çok bu sistem içerisinde yer alan âlimlerin birbirleri için kullanması ve bu mezhepler arasında büyük yöntem farklılıklarının bulunması bu grupta yer alan mezheplerin metod bakımından tekrar tasnif edilmelerini zorunlu kılmaktadır. Metod farklılığına bağlı nedenlerden dolayı geçmişten günümüze kullanıla gelen ehl-i hadis ve ehl-i rey tasnifi bu sistem içerisinde yer alan mezhepleri oldukça tanımlayıcı, belirleyici gözükmemektedir. İlk Selefîler'in, Zâhîrîler'in, bazı Şâfiî ve Mâlikî âlimlerin ehl-i hadis; Ehl-i Sünnet kelimcilerinin, Hanefî fakihlerin ve Mu'tezilî âlimlerin de ehl-i rey kategorisinde değerlendirilmesinin kabul edilebilir olduğunu söylemek mümkündür.⁸⁴⁷

Mezhepler tarihi literatüründe Ehl-i Sünnet'in Selefîyye, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'den müteşekkil olduğu ifade edilmekle birlikte⁸⁴⁸ metod bakımından

⁸⁴⁵ Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, II, 96.

⁸⁴⁶ Mu'tezile, Eş'ariyye, Hanbeliyye, Zâhîriyye. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 17.

⁸⁴⁷ Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 77, 79.

⁸⁴⁸ Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 79.

aralarında büyük farklılıklar olduğu da bir gerçektir. Takipçileri tarafından Ehl-i Sünnet-i Hâssa olarak nitelenen Selef ulemâsı te'vilden kaçınmaya, teslimiyetçi bir bakış açısıyla nassları anlamaya çalışmışken, yine büyük ihtimalle Selef ulemâsının takipçileri tarafından bir açıdan tahkir amacıyla Ehl-i Sünnet-i Âmmе olarak nitelendirilen Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye mezhepleri de Selef'in aksine, itikâdî konularda onların tartışmadıkları meseleleri tartışmış, teslimiyetçi metoda karşın, nakille birlikte akîlî te'villere önemli ölçüde yer vermiştir. Bu tavırları nedeniyle Ehl-i bid'at fırkalar olarak nitelenen gruplarla metotta müştereklik arz ettikleri ifade edilmiş, hatta kimi zaman Selef ulemâsı tarafından bizzat Ehl-i bid'at olarak nitelendirilen fırkalar arasında zikredilmişlerdir.⁸⁴⁹

Sünnîlik çerçevesi içerisinde değerlendirilen fırkaların hepsinin söz konusu ithamlara başvurduğu yadsınamaz bir gerçek olmakla beraber özellikle İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'in tavizsiz tutumunun etkisiyle olsa gerek Selefî-Hanbelî, Eş'arî-Mâlikî meşrep âlimlerin bu ithamları çok daha rahat kullandıkları görülmektedir. Özellikle İmam Mâlik'in "*Kim dinini değiştirirse boynunu vurun.*"⁸⁵⁰ hadisini izah ederken "Zındıklar gibi kim İslam'dan çıkarsa boynunu vurun. Tövbe edip etmedikleri bilinmeyeceğinden dolayı onlardan tövbe etmeleri istenmez. Çünkü onlar küfürlerini gizler, açıktan Müslüman olduklarını söylerler." şeklindeki izahı⁸⁵¹ halefleri tarafından aynen benimsenmiş, sözün bağlamı, maksadı çok da hesap edilmeden, zaman içerisinde meydana gelen değişimler göz önünde bulundurulmadan birçok kişi zındık diye nitelendirilmiş ve bu kişiler hakkında katli vacip hükmü vermek sıradan bir icthât olmuştur.

Mezhep ve metot farklılığı Müslümanlar arasındaki ayrışmanın, birbirlerine yönelik ithamların ana nedeni olmakla beraber tâli neden olarak zikredilmesi mümkün daha pek çok gerekçenin ayetlerin farklı anlaşılmasına ve farklı düşüncelerin ortaya çıkmasına sebep olduğu görülmektedir. Ömer Nasuhi Bilmen'e (ö.1971) göre tefsirler arasındaki farklılığın nedeni, araştırma dahi yapılmadan konu hakkında zayıf rivayetin tercih edilip sahihine itibar edilmemesi, dirayetle tefsir edilmesi gereken ayetlerin ilmî

⁸⁴⁹ Özler, *Ehl-i Sünnet-Ehl-i Bid'at*, s. 33-34.

⁸⁵⁰ Söz konusu hadis hakkındaki değerlendirmeler için 56 nolu dipnota bakılabilir.

⁸⁵¹ Muvatta, "Akziye", 18. Hadisin Hz. Peygambere ait olduğu rivayet edilen kısmı farklı lafızla Buhârî'de de yer almaktadır: Buhârî, "İstîtâbetü'l-Mürteddin", 2.

kaideler, önceki müfessirlerin görüşleri dikkate alınmadan izah edilmesi, siyak-sibakın, sebebi nüzulün, nasih-mensuhun göz önünde bulundurulmaması, müfessirin bid'at ehlinden olması neticesinde ayetleri kendi mezhebinin prensipleri doğrultusunda izah etmesidir.⁸⁵²

Bu nedenlerin çoğunu her ne kadar ayetleri doğru tefsir etmek için göz önünde bulundurulması gereken esaslar arasında kabul etmek mümkünse de tamamını ihtilafın nedeni olarak zikretmek problemlili gözükmemektedir. Örneğin mezheplerin hangisinin bid'at, hangisinin sahih olduğu hususunda hiç kimsenin itiraz edemeyeceği bir kriter olmamasına rağmen Sünnî müfessirleri dışarda tutarak diğer mezheplere müntesip müfessirlerin mezhep saikiyle yorum yaptığını söylemek kabul edilebilir gözükmemektedir.

İbn Teymiyye'ye (ö.728/1328) göre bid'at fırkalar Hâricîler, Râfizîler, Cehmiyye, Mu'tezile, Kâderiyye, Mürcie, Şîa gibi mezheplerdir. Bu mezhepler gerek İbn Teymiyye'nin, gerek Bilmen'in de işaret ettiği gibi ayetleri kimi zaman bariz bir şekilde mezheplerinin temel prensiplerini esas alarak te'vil ettikleri görülmektedir.⁸⁵³ Durum böyle olmakla birlikte zikri geçen mezhepler kadar sık olmasa da Ehl-i Sünnet'in de aynı refleksle hareket ettiğine, ayetleri kendi mezhebî disiplinleri çerçevesinde yorumladığına şahit olunmaktadır. Bu ve benzeri nedenlerden dolayı Ehl-i Sünnet ulemâsı da muhalifleri tarafından mezhep saikiyle hareket etmekle itham edilmiştir. Sonuç itibarıyla Müslümanlar, hatalı gördüğü düşüncelerin neden hatalı olduğunu delilleriyle ortaya koymakla yetinmemiş, benzer gerekçelerden hareketle kendi gibi düşünmeyenlere her türlü hakareti ve cefayı reva görmüştür.

Celaleyn şârihi, Sünnî âlim Ahmed b. Muhammed es-Sâvî'nin (ö.1241/1825) şerhinde yer verdiği şu ifadeler mezhep taassubunun hangi boyutlarda olduğunu göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir. Ona göre “Ayete, hadislere ve sahabenin kavline uygun olsa da dört mezhebin dışında herhangi bir fikri taklit etmek caiz değildir. Öyle ki dört mezhebin görüşünün dışına çıkan kişi hem sapar hem de

⁸⁵² Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 210-11.

⁸⁵³ İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî, *Şerhu Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, Mektebetü Dâri'l-Minhâc, Riyâd 1432, s. 115.

insanları doğru yoldan saptırır. Hatta bu tavır o kişiyi küfre sürükler. Çünkü Kur'ân'ın ve hadislerin zahirine göre hareket etmek küfrün temelidir.”⁸⁵⁴

Ehl-i Sünnet'i hakkın ve hakikatin sözcüsü olarak gören Sâvî'nin dile getirdiği, diğer mezheplerin de kendileri için düşündükleri bu bakış açısı, problemleri çözmekten öte, çözümsüzlüğü ve ihtilafı derinleştirecek bir niteliğe sahip olmuştur. Her ne kadar ihtilaf, ibadî konuları içine alan furû-i din alanında olduğunda çoğu zaman göz yumulmuşsa da itikâdî konuları içine alan usûl-i din çerçevesi içerisinde olduğunda hiçbir mezhep geri adım atmamıştır. Öyle ki her fırka kendi konumunu sağlamlaştırmak, düşüncesini başkalarına kabul ettirmek için zaman zaman nassları mezhebinin menfaatleri doğrultusunda te'vil etmiştir. Netice itibariyle de ilgili nassları te'vil edenler te'vil etmeyenleri, te'vil etmeyenler de te'vil edenleri dini anlamamakla ve tahrif etmekle itham etmiştir.

Zındıklık, ilhâd gibi nitelemelere sıkça başvurulmuş konulardan olan arş ve istivâ meselesi⁸⁵⁵ mezhebî ön kabullerin ilgili nassları izah etmede ne denli belirleyici olduğunu ortaya koyması bakımından oldukça dikkat çekicidir. Selefi âlimlere göre nasslarda te'vile gitmek mümkün değildir. Arş ve istivâdan bahseden ayet ve hadislerin zahiri Allah'ın kesin olarak arşın üzerinde olduğunu ispat etmektedir. Bu nedenle Allah'ın arşın üzerinde olduğuna inanmak zorunludur, hatta imânî bir meseledir. Mu'tezile ve onun gibi düşünenler ise Allah'ın mekandan münezzehe olduğunu, istivâyı Selefiyye'nin anladığı gibi anlamının teşbih anlamına geldiğini, tenzih ilkesinden hareketle bu ayetlerin te'vil edilmesinin imani bir zorunluluk olduğunu belirttikten sonra ilgili nassların “Allah her şeye hâkimdir ve her yerdedir” anlamı çerçevesinde anlaşılması gerektiğini ifade etmişlerdir. Ancak iş “necvâ” ayetini⁸⁵⁶ anlamaya gelince haberi sıfatlarda te'vilin kaçınılmaz olduğunu söyleyen Mu'tezile'nin nassın zahirini esas aldığı; nassların zahirinin esas alınması gerektiğini söyleyen Selefiyye'nin ise ilgili

⁸⁵⁴ Sâvî, Ahmed b. Muhammed el-Mâlikî el-Halvetî, *Hâşiyetü's-Sâvî 'alâ Tefsîri'l-Celâleyn*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1995, IV, 14; Candan, Abdülcelil, *Kur'an Tefsirinde Sapma ve Nedenleri*, Denge Yay., İstanbul 2015, s. 79.

⁸⁵⁵ Arş ve istivâ konusunda dillendirilen iddialar için çalışmamızın 121-129. sayfalarına bakılabilir.

⁸⁵⁶ 58/Mücâdele 7: “...Üç kişinin gizli konuştuğu yerde dördüncüsü mutlaka O'dur. Beş kişinin gizli konuştuğu yerde altıncısı mutlaka O'dur. Bunlardan az veya çok olsunlar ve nerede bulunurlarsa bulunsunlar mutlaka O, onlarla beraberdir...”

ayetleri te'vil ettiği görülmektedir. Mu'tezile ve onun gibi düşünenler söz konusu ayeti te'vil etmeden zâhiri üzere anlayarak “Allah’ın her yerde olduğunu” ispat etmeye çalışmış, Selef ulemâsı da “necvâ” ayetinde zâhirî anlamın kastedilmediğini söyleyerek ayette yer alan “*Allah’ın onlarla olması*” ifadesinin, “Allah’ın ilminin onlarla olduğu” anlamına geldiğini belirtmiştir.⁸⁵⁷ Neticede her mezhep daha önce kabul etmiş olduğu düşünceye binaen ayetleri kimi zaman te'vil etmiş, kimi zaman da ayetteki ifadeleri zâhiri üzere anlamıştır. Bu durum zındıklık ithamlarının gerekçesi olarak gösterilen kriterlerin objektif olmadığını, bu ithamların kullanılmasında da daha çok mezhebî ön kabullerin belirleyici olduğunu göstermektedir.

İslam mezhepleri arasında zındıklık nitelemelerine yer verilmesine ve tartışmaların yaşanmasına yine mezhebî aidiyetin ve metot farklılığının sebep olduğu temel problemlerden biri de ru'yetullah meselesidir. Sünnî ulemânın, özellikle de Selef ulemâsının nasslara yaklaşımı, Mu'tezile ve onun gibi düşünenlerin de Allah'ı yaratılanlara benzetmekten tenzih etme düşüncesi nassların anlaşılmasında veya kabul edilip edilmemesinde belirleyici olmuştur. Her ne kadar Sünnî ulemânın nass konusunda eli daha güçlü olsa da aynı şekilde muhalifleri de hem aklî hem de naklî delillerden hareketle görüşünü delillendirmeye çalışmıştır. Bu noktada mezheplerin imdadına muhkem ve müteşabih olgusu yetişmiştir. Bu noktada her mezhebin önceden kabul ettiği düşünce ayetlerin hangisinin müteşabih, hangisinin muhkem olacağına karar vermede de belirleyici olmuştur. Dolayısıyla hiçbir mezhep kendi görüşünü destekleyecek delil bulmada zorlanmamıştır.⁸⁵⁸

Mezheplerin bu tavrını genel olarak kelamın itikada veya epistemolojinin ideolojiye dönüştürülmesi olarak özetlemek mümkündür. Bu bakış açısının bir nevi kurbanı olduğunu düşünen Gazzâlî, muhatap olduğu bu olumsuz tavırlar karşısında, Sünnî mezhepler de dâhil olmak üzere genel olarak mezheplerin kendi gibi düşünmeyenlere karşı adil olmadıklarını ve metotlarında tutarsızlık içerisinde olduklarını şu şekilde ifade etmiştir:

Eğer muhatabın sana Eş'ariyye, Mu'tezile, Hanbelî mezhebine veya diğer mezheplerden herhangi birine muhalefet etmeyi küfür olarak tanımlıyorsa o zaman anla ki o adam

⁸⁵⁷ İbn Hanbel, *er-Redd ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, s. 154, 158; Dârimî, *er-Redd ale'l-Cehmiyye*, s. 35-36.

⁸⁵⁸ Konu hakkındaki tartışmalar ve iddialar için çalışmamızın 130-143. sayfalarına bakılabilir.

ahmağın biridir, taklidin esiri olmuştur. O adam körlerden de kördür, bu nedenle onu düzeltceğim diye vaktini heba etme... Varsayalım bu adam Eş'ariyye mukallidi olsun ve taklit ettiği mezhebe muhalefetin küfür olduğunu söylesin. Bu durumda ona, söylediği sözün hakikat olduğu iddiasını nasıl ispat edeceğini sor. Bâkillânî'ye göre bekâ sıfatı Allah Teâlâ'nın zatı üzerine zait bir vasıf değildir. Bu düşüncesiyle Eş'arî'ye muhalefet etmiş olan Bâkillânî, o kişi tarafından küfürle itham edilir. Burada Eş'arî'ye muhalefet eden Bâkillânî'yi küfürle itham etmek, Bâkillânî'ye muhalefet eden Eş'arî'yi küfürle itham etmekten neden daha uygun olabilir ki? Hakikatin ikinci kişinin söylediği değil de birincinin söylediğinin olmasının sebebi nedir? Bunun sebebi yoksa birincinin daha önce yaşamış olması mıdır? Eş'arî âlimlerin çoğu Mu'tezile'den sonra olduğuna göre Mu'tezile'nin söylediklerinin daha doğru olması gerekmez mi? Yoksa bunun sebebi ilim ve fazilet farkı mıdır? Eğer böyle olduğu düşünülüyorsa faziletin derecesi neyle ölçülmektedir ve bu mutaassıp, tâbi olduğu âlimin daha faziletli olduğu sonucuna nasıl ulaşmıştır?⁸⁵⁹

Gazzâlî'nin eleştirdiği bu bakış açısının aynen İbn Teymiyye'de de olduğu görülmektedir. İbn Teymiyye genelde Selef'e, özelde kendine ait yorumları Kur'ân üzerinde tedebbür ve tefekkürle eşdeğer bir tefsir faaliyetinin ürünü olarak görürken Mu'tezile, Mürcie gibi fırkalara ait yorumları Âl-i İmrân 7. ayette ifade edilen, te'vilini sadece Allah'ın bildiği müteşâbih ayetlerin te'vilinin peşine düşen, kalplerinde hastalık bulunan kişiler kategorisinde değerlendirir. Örneğin İbn Teymiyye'ye göre Selef ulemâsının ilahi sıfatlar ile ilgi yaptıkları izahlar mutlak sahih tefsir iken, Cehmiyye ve Mu'tezile'nin söyledikleri ise zemmedilen te'vildir. İbn Teymiyye'nin böyle bir düşünceye varmasının Cehmiyye ve Mu'tezile antipatisinden kaynaklandığı oldukça açıktır.⁸⁶⁰

Bu noktada müteşâbihâtın ne olduğu, hangi ayetlerin müteşâbihât içerisinde değerlendirilebileceği cevaplandırılması gereken bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki İbn Teymiyye örneğinde de görüldüğü gibi insanlar birbirini te'vili yasak müteşâbih ayetleri kurcalamakla, te'vil etmeye çalışmakla itham etmekte ama hangi ayetlerin müteşâbihât içerisinde yer aldığı objektif bir şekilde ortaya konamamaktadır. Yalnız Fahreddîn er-Râzî'nin müteşâbihâtın ne olup ne olmadığı hakkında söylediği "Netice olarak çoğunluğun nezdinde kabul görmüş olan kural şudur: İnsanların kendi mezheplerine uygun gördükleri her ayet muhkem, mezheplerine ters düşen her ayet ise müteşâbihtir." sözü muhkem ve müteşâbihin insanlar tarafından nasıl algılandığını net bir şekilde ortaya koyar niteliktedir.⁸⁶¹ Bu nedenden dolayı mezhepler

⁸⁵⁹ Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s. 19-20.

⁸⁶⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XXXIII, 170; Öztürk, *Kuran Tefsir ve Usûl Üzerine*, s. 141.

⁸⁶¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VII, 144.

te'vili yasak ayetleri, kalplerinde eğrilik bulunan kişileri ve ilimde derinleşmiş olan âlimleri tespit etmekte hiç zorlanmamışlardır.

Örneğin Kur'ân'ın anlaşılmasında usûl-i hamsenin göz önünde bulundurulması Mu'tezile'nin olmazsa olmazıdır. Mu'tezile'ye göre beş esas içerisinde yer alan “adâlet” ilkesi gereğince insan hürdür, kendi fiilini kendi yaratıcısıdır. Eğer insan herhangi bir şeyi yapma hürriyetine sahip değilse, işlediği iyi veya kötü amellerinden dolayı mükâfata veya azaba uğraması zulüm olur. Oysa Allah âdildir.⁸⁶² Bu nedenle Mu'tezile'ye göre “*Allah dilediğini dalâlete sevk eder.*”⁸⁶³ mealindeki ayetler kesinlikle te'vil edilmesi gereken müteşâbih ayetler arasında kabul edilmelidir. Mu'tezile adâlet ilkesi gereğince söz konusu ayetlerin kesinlikle te'vil edilmesi gereken müteşâbihâtan olduğunu düşünse de Tanrı tasavvuru Mu'tezile'den farklı olan Eş'ariyye söz konusu ayetlerin kesinlikle muhkem kategorisinde değerlendirilmesi gerektiğini söyler. Eş'ariyye'ye göre Tanrı istediğini istediği gibi yapabilir, yaptığı hiçbir fiilden dolayı da kendisine hesap sorulamaz. Bu nedenden dolayı ayette de buyrulduğu gibi Allah dilediğini dalâlete sevk eder, dilediğine hidayet nasip eder.⁸⁶⁴ Dolayısıyla Eş'ariyye'ye göre bu ayetleri te'vil edilmesi gereken müteşâbihât içerisinde değil, muhkem ayetler arasında kabul etmek gerekir.⁸⁶⁵ Mezhebî ön kabule, ideolojinin itikada dönüştürülmesine dayanan bu farklı bakış açıları, bu düşünceleri dillendirenler tarafından çoğu zaman ayetin muhtemel manalarından biri olarak değil murad-ı ilâhînin bizzat kendisi, diğer düşünceler de zındıkların, mübtedîlerin mezmum tefsiri olarak nitelendirilmiştir. Hatta daha ilk dönemlerden itibaren Mâlikî fakihî İbnü'l-Arabî'nin (ö.543/1148) yaptığı gibi tefsirler muâlifûn (tarafhtarlar/kabul edilenler) ve muhâlifûn (karşıtlar/reddedilenler) olarak tasnif edilmiştir. Öyle ki ona göre muâlifûn Ehl-i Sünnet,

⁸⁶² Işık, Kemal, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1967, s. 69.

⁸⁶³ 14/İbrâhîm 4; 74/Müdesir 31.

⁸⁶⁴ Söz konusu tartışma için şu makalelere bakılabilir: Bulut, Mehmet, “Hidayet-Dalalet ve İnsanın Sorumluluğu”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 9, ss. 229-260, İzmir 1995; Türcan, Galip, “Kelâmî Paradigmanın Güçlüğü: Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet Kelamında Hidayet ve Dalalet Kavramlarının Anlaşılması”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1/15, s. 269-285, Isparta 2012.

⁸⁶⁵ Öztürk, *Kur'an Tefsir ve Usûl Üzerine*, s. 102.

muhâlifûn ise Ehl-i Sünnet dışında kalan Mu'tezile, Bâtıniye ve Şîa'dır. Ona göre bunların tefsirleri bâtil ve haşvî yorumlarla doludur.⁸⁶⁶

Aynı tutumun son dönem tefsir tarihi çalışmalarında da devam ettirildiği görülmektedir. Zehebî (ö.1977) re'y tefsirini caiz olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırmış, başlıklandırma yaparken "caiz olmayan re'y tefsirleri" başlığının yanı sıra "bid'atçı fırka tefsirleri" şeklinde ikinci bir başlıkla konuyu ele almıştır. Bid'atçı fırkalar olarak da Mu'tezile, Şîa, On İki İmam Şîa'sı, İsmâiliyye, Bâbiyye, Bahâiyye, Zeydiyye ve Hâricîler'i zikretmiştir.⁸⁶⁷ Günümüzde yapılan tefsir çalışmalarından bahsederken de bu konuyu "Günümüz Tefsirlerinde İlhâdî Eğilim" başlığı altında ele alarak bu tarz bir tefsirin "mülhidlik/sapkınlık" olduğuna işaret etmiştir.⁸⁶⁸

Günümüzde de tefsir tarihi ve usulü alanında eser kaleme alan bazı yazarların, Zehebî'nin bu tasnifini eserlerine aynen yansıttığı görülmektedir. Onlara göre geçmişte sapık fırkaların yaptığı işi bugün mülhid, zındık olarak kabul edilen kişiler, yaptıkları ilhâdî tefsirlerle gerçekleştirmektedir.⁸⁶⁹ Mezmum tefsirler başlığı altında Rummânî (ö.384/994), Cübbâî (ö.303/916), Kadı Abdülcebbar (ö.415/1025) ve Zemahşerî'nin (ö.538/1144) tefsirlerini zikreden Osman Keskiöğlu (ö.1989) da bunun gerekçesini bu şahısların tefsirlerinin Ehl-i Sünnet itikadına aykırı olması ve mezhep taassubu ile yapılması olarak ifade etmektedir. Ayrıca bir fikre aşırı bağlılığın hakkı görmeye engel olacağını belirtmekte,⁸⁷⁰ lakin hiç kimsenin kendini mutaassıp olarak kabul etmeyeceğini ve taassubun kişiden kişiye değişebileceğini göz önünde bulundurmamaktadır.

Tefrikaya neden olan bu yanlış uygulamanın en azından tefsir tarihi yazımından izale edilmesi gerekmektedir. Bu yönde atılacak ilk adım, Sünnî müfessirlere ait tefsirlerin de "mezhebi tefsirler" başlığı altında incelenmesi olabilir. Yahut daha nesnel

⁸⁶⁶ İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *Kânûnu't-Te'vîl*, Dâru'l-Kıble, Beyrut 1986, 456-57; Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, s. 68.

⁸⁶⁷ Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Mektebe Vehbe, Kahire 2000, I, 258; II, 5, 19, 174, 189, 207, 222.

⁸⁶⁸ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II, 383.

⁸⁶⁹ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yay., Ankara 1996, II, 311-430; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1997, s. 289-320.

⁸⁷⁰ Keskiöğlu, Osman, *Kur'an-ı Kerim Bilgileri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1993, s. 227.

bir yaklaşımla söz konusu başlık “Sünnî olmayan müfessirlere ait tefsirler” şeklinde değiştirilebilir. Aksi halde Sünnîliğin mezhepler üstü bir statüde olduğu, hatta Sünnîlik eşittir İslâm algısı devam edecektir. Oysa Sünnîlik, ekseriyetle itidal çizgisini takip ve temsil eden bir kelam ekolü olmakla birlikte bütün tezlerinin hakikate tetabuk ettiği söylenemez. Bu itibarla, geçmişte olduğu gibi bugün de son noktanın konulması mümkün gözükmeyen tartışmalı konularda diğer mezheplerin tezlerini dalâlete hamletmek doğru olmasa gerektir.⁸⁷¹

Her ne kadar zikredilen bu fırkalara mensup kişiler sapık, zındık; söyledikleri sapkınlık, zındıklık olarak kabul edilmiş, insanları itikatlarını bozabileceği iddiasıyla bu tefsirlerden uzak tutabilmek için özel çaba sarf edilmiş⁸⁷² ise de tutarlı olunamamıştır. Zemahşerî (ö.538/1143) örneğinde olduğu gibi Sünnî müfessirler Zemahşerî’nin *Keşşâf*’ından her türlü istifade etmiş hatta kimi zaman dil ve belâgat yönünden bu tefsirin zirve olduğunu ikrar etmek zorunda kalmışlardır.⁸⁷³

Te’vilden kaçınmanın, nassların zâhirine itibar etmenin, bununla birlikte nassları sahabenin ve tabiûnun tefsir ettiği şekilde anlamamanın gerektiği düşüncesinde olan Selef ulemâsı bu bakış açısının dışındaki yaklaşımların asla kabul edilemez olduğunu belirtmiştir. Hatta İbn Teymiyye bu yöntemin dışında bir yöntemle nassları anlamamanın Allah’a iftira etmek, Allah’ın ayetlerini inkâr etmek, sözün söyleniliş gayesini tahrif etmek, bunun da zındıklığa ve ilhâda kapı aralamak anlamına geldiğini ifade etmiştir.⁸⁷⁴ Her ne kadar İbn Teymiyye bu bakış açısını Ehl-i Sünnet’in metodu, bu bakış açısı dışındaki yaklaşımları sapkınlık olarak nitelese de Sünnîlik’in diğer önemli temsilcileri arasında yer alan Mâlikî-Eş‘arî âlimler İbn Teymiyye’nin yaklaşımını hatalı bulmuş, hatta söylediklerinin dalâletle eş değer olduğunu belirtmişlerdir. Öyle ki İbn Teymiyye’nin nassları anlama tarzına istinaden Allah’ın arşta olduğunu söylemesi, Allah’ın nüzulünü insanların inmesine benzetmesi, kendisinin zındık mezhepler olarak nitelendirilen Müşebbihe ve Mücessime müntesibi olarak itham edilmesine sebep

⁸⁷¹ Öztürk, *Kur’an ve Tefsir Kültürümüz*, s. 68-69.

⁸⁷² İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, Dimeşk 2004, II, 176.

⁸⁷³ Öztürk, *Kur’an ve Tefsir Kültürümüz*, s. 67.

⁸⁷⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû‘u’l-Fetâvâ*, XIII, 243.

olmuştur. Hatta dile getirdiği sözler nedeniyle darp edilmiş ve yıllarca zindanlarda tutulmuştur.⁸⁷⁵

Ayetlerin anlaşılmasında ilk planda hadislerin göz önünde bulundurulması gerektiğini belirten Selef ulemâsı içerisinde yer alan Taberî (ö.310/923), hem bu bakış açısının hem tefsirci hem de tarihçi kimliğinin etkisiyle tefsirinde tartışmalara, ithamlara neden olan birçok rivayete yer vermeyi mahzurlu görmemiştir. Ancak onun çağdaşı kelamcı kimliği ile öne çıkan İmam Mâtürîdî hem bu vasfı hem de yetiştirdiği ortamın da etkisiyle Taberî'nin nakletmekte sakınca görmediği rivâyetleri itikâdî anlamda sakıncalı görmüş, bu nedenle de söz konusu ayetlerin Taberî'nin zikrettiği hadisler çerçevesinde anlaşılmasına, hatta bu rivayetlerin tefsirlerde zikredilmesine karşı çıkmıştır. Örneğin Hz. Peygamber'in Hz. Zeynep ile evlenmeden önce ona gönlünün düştüğüne dair rivayetleri, bahsi geçen nedenlerden dolayı Taberî mahzurlu görmeyerek tefsirinde zikrederken⁸⁷⁶ İmam Mâtütîdî zikri geçen nedenlerden dolayı söz konusu rivayetlerin Hz. Peygamber hakkında söylenemeyeceğini, bu rivayetleri kabul etmenin mümkün olmadığını ifade etmiştir.⁸⁷⁷ Mâtürîdî'nin gösterdiği bu hassasiyetin diğer bir kelamcı müfessir Râzî tarafından da aynıyle korunduğu görülmektedir. İsmet-i enbiya fikrini temele koyan Râzî, söz konusu hadis senet açısından sahîh olarak kabul edilse dahi metin açısından kabul edilmesinin asla mümkün olamayacağını, bunun değil peygamber sıradan bir Müslümanın dahi mürüvvetine yakıştıramayacağını belirtmiştir.⁸⁷⁸

Buna benzer bir durum Duhâ sûresinin 7. ayetinde yer alan “ضالاً” (dâllen) kelimesine istinaden yapılan tartışmada söz konusudur. Ayette yer alan “ضالاً” (dâllen) kelimesi Süddî (ö.127/745), Kelbî (ö.146/763) gibi bazı âlimler tarafından Hz. Peygamber'in peygamberlik öncesinde müşrik olduğu, kâfir olduğu, kırk yıl atalarının inancı üzerinde olduğu şeklinde yorumlanmıştır.⁸⁷⁹ Fakat Mu'tezile başta olmak üzere

⁸⁷⁵ İbn Battûta, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tancî, *Tuhfetü'n-Nüzzâr fî Ğarâ'ibi'l-Emsâr ve 'Acâ'ibi'l-Esfâr*, Dâru İhyâi'l-'Ulûm, Beyrut 1987, s. 111-12.

⁸⁷⁶ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XX, 273-74.

⁸⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, VIII, 390-91.

⁸⁷⁸ Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *'İsmetü'l-Enbiyâ*, Mektebetü's-Sekâfe ve'd-Dîniyye, Kâhire 1986, s. 147; Öztürk, *Tefsirin Halleri*, s. 19-20, 211.

⁸⁷⁹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXIV, 488; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, X, 561; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, V, 494.

Ehl-i Sünnet âlimlerinin tamamına yakını peygamberlerin ismet sıfatından hareketle ayete böyle bir anlam verilemeyeceğini, ayette Hz. Peygamber'in içerisinde bulunduğu psikolojik durumun yansıtıldığını belirtir. Dolayısıyla bu ayet onlar tarafından “*seni dalâlette, şirkte, sapkınlıkta bulup hidayete, doğru yola erdirmemi mi?*” değil “*Sen, (kavmini içerisinde bulunduğu şirk bataklığından ve ahlaksızlıklardan kurtarmak için) şaşırmış, ne yapacağını bilmez bir haldeyken; Rabbin (sana vahyederek, seni bu sıkıntıdan kurtarıp,) sana ne yapacağını göstermedi mi?*” şeklinde anlaşılmıştır.⁸⁸⁰

Metot ve mezhep farklılığının zındıklık ithamlarına etkisini gösteren örneklerden biri de Mukâtil b. Süleyman’a (ö.150/767) yöneltilen ithamlardır. Yaşadığı dönemde Cehm b. Safvan ile Allah’ın sıfatları meselesinde Cehm’in aşırı tenzihçi yaklaşımının yanlış olduğunu düşünen ve bu yanlış tenkit etmek amacıyla yaptığı tartışmalarda muarızının düşüncelerini çürütme adına teşbih ve tecsimi çağrıştıracak söylemlerden kaçınmayan Mukâtil b. Süleyman da bu tavrı nedeniyle zındık fırkalar arasında nitelenen Müşebbihe fırkasına meyletmekle suçlanmıştır.⁸⁸¹ Hatta düşünceleri nedeniyle öldürülmesi gerektiğini düşünenler dahi olmuştur.⁸⁸² Fakat dönemin genel tefsir anlayışının rivayetleri olduğu gibi nakletmekten ibaret olduğu düşünüldüğünde Mukâtil’in yaklaşımının çok da yadırganacak bir durum olmadığı söylenebilir. Hatta bu noktada rivayetleri te’vil etmeden aynen kabul eden Selef ulemâsıyla Mukâtil’in metot açısından ortak noktada bulunduğu da söylenebilir. Allah’ın nerede olduğu ile ilgili tartışmada Dârimî’nin İslam’ın sahih Allah inancı olarak söylediği sözlerin Râzî tarafından dalâlet, Râzî’nin dile getirdiği sözlerin de asırlar öncesinden Dârimî tarafından dalâlet, zındıklık olarak ifade edilmesi de aynı şekilde algıların mezhep ve metot eksenin de şekillendiğini göstermektedir.⁸⁸³

Mezhebî paradigmanın tefsirlere ve zındıklık ithamlarına etkisini gösteren örneklerden biri de hilâfet-imâmet meselesidir. Hz. Peygamber’in vefatından sonra hilâfetin Hz. Ali’nin hakkı olduğunu, ondan sonra da onun soyundan gelenlerin hakkı

⁸⁸⁰ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, V, 340; Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXXI, 197.

⁸⁸¹ Zehebî, *Mizânü’l-İ’tidâl*, IV, 175; Mukâtil hakkında söylenen olumlu ve olumsuz sözler ve değerlendirmeleri için bkz. Cerrahoğlu, İsmail, “Tefsirde Mukâtil İbn Süleyman ve Eserleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/1, s. 2-7, ss. 1-35, Ankara 1973.

⁸⁸² İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, X, 281.

⁸⁸³ Söz konusu tartışma için çalışmamızın 121-122. sayfalarına bakılabilir.

olduğunu iddia eden Şîa, bu düşüncesini delillendirebilmek için Kur’ân’dan ve hadislerden birçok delil öne sürmüştür. Tahrif olarak nitelendirilebilecek anakronik yaklaşımlarıyla bu düşüncüyü ispat etmeye çalışan Şîa müntesipleri başta Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Aişe olmak üzere birçok sahabeye de ağır ithamlarda bulunmuştur.⁸⁸⁴ Sünnî ulemâ imamet meselesini her ne kadar itikadın temel prensiplerinden biri olarak kabul etmese de Şîa’nın bu yakışıksız ithamlarına cevap verme zorunluluğu hissetmiş, başta Hz. Ebû Bekir olmak üzere sahabenin aleyhine konuşanlara aynı tonda karşılık vermiş⁸⁸⁵ ve hilafetin Hz. Ebû Bekir’in hakkı olduğu düşüncesini ispat etmek için Şîa kadar olmasa da zaman zaman zorlama te’villere başvurmuşlardır. Örneğin Şîa’ya göre Fâtihâ sûresinde yer alan “*kendilerine nimet verilenlerin yoluna*”⁸⁸⁶ ayetinde yer alan “*nimet verilenler*” Hz. Ali taraftarları, “*nimet*” ise Hz. Ali’nin velâyetidir.⁸⁸⁷ İdeolojik bir yaklaşımla ayete verilen bu manaların bağlamla, tarihi gerçeklikle örtüşmediği oldukça açık olmakla birlikte Sünnî ulemânın önemli isimlerinden Fahreddîn er-Râzî de aynı ayetten hareketle, benzer nitelikte bir te’ville Hz. Ebû Bekir’in hilafetini ispat etmeye çalışmıştır. Râzî’ye göre ilgili ayette yer alan “*kendilerine nimet verilenler*”, “*peygamberler, sıddıklar, şehitler ve salih kimseler*”⁸⁸⁸ dir. Hz. Ebû Bekir de sıddıkların en üstünü olduğuna göre ona tabi olmak zorunludur, dolayısıyla bu ayet Hz. Ebû Bekir’in halifeliğinin delilidir.⁸⁸⁹

⁸⁸⁴ Şîa, hilâfetin Hz. Ali’nin hakkı olduğunu, birçok ayetin ve hadisin buna işaret ettiğini, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman’ın haksızlıkla hilâfeti ele geçirdiklerini ve yaptıklarının büyük zulüm, haksızlık hatta küfür olduğunu söyler ve birçok ayet ve hadisin kendi düşüncelerinin delili olduğunu iddia eder. Öyleki onlara göre hilafetin Hz. Ali’nin hakkı olduğunu 300’den fazla ayet ve onlarca hadis ispat etmektedir. Demirel, Harun Reşit, “Adâlet Kavramı ve Şîa’da Sahâbenin Adâleti Meselesi”, *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2/3, s. 58-66, ss. 41-76, Aksaray 2015.

⁸⁸⁵ Sahabe aleyhine konuşanların bu tavrı Sünnî kaynaklarda zındıklık, dalâlet, küfür gibi çeşitli vasıflarla nitelendirilmiştir. Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *el-Kifâye fî ‘İlmi’r-Rivâye*, Dâiretül-Maârifî’l-Osmâniyye, Haydarâbâd 1357, s. 49; Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, III, 434; Vehbi, *Hülâsatü’l-Beyân*, XV, 6474-75; Zürkânî, *Menâhilü’l-İrfân*, I, 271.

⁸⁸⁶ 1/Fâtihâ 7.

⁸⁸⁷ Furât el-Kûfî, Ebu’l-Kâsım Furât b. İbrahim el-Kûfî, *Tefsiru Furât el-Kûfî*, Müessesetü’t-Târîhi’l-Arabî, Beyrut 2011, I, 52.

⁸⁸⁸ 4/Nisâ 69.

⁸⁸⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, I, 221.

Farklı boyutları olmakla birlikte halku'l-Kur'ân konusundaki fikir ayrılıklarının ve neticede çeşitli ithamların temelinde de mezhep-metot farklılığının olduğu görülmektedir. En'âm ve Ra'd sûrelerinde yer alan “*Her şeyin yaratıcısı*”⁸⁹⁰ ifadesinden hareketle Kur'ân'ın da yaratılmış olduğu sonucuna ulaşan Mu'tezile, sıra kulların fiillerinin kul tarafından mı Allah tarafından mı yaratıldığı meselesine gelince, mezhebinin temel prensibi olan adalet prensibi gereğince kulların fiillerinin bu ayetlerin kapsamına dâhil edilemeyeceğini belirtmiştir.⁸⁹¹ Mu'tezile'nin mezhebî refleksle hareket ettiği görülen bu konuda Sünnî âlimlerin de benzer bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. “*Her şeyin yaratıcısı*” ayeti Mu'tezile'nin aksine Sünnî ulemâ tarafından “Kur'ân'ın mahlûk olup-olmadığı” meselesinde göz ardı edilmiş, ancak söz “kulların fiillerinin Allah tarafından yaratılıp-yaratılmadığı” meselesine geldiğinde “Her şeyin yaratıcısı olduğunu söyleyen Allah, kulların fiillerinin de tabi ki yaratıcısıdır.” diyerek delil olarak kullanılmıştır.⁸⁹²

Aynı şekilde halku'l-Kur'ân meselesinde mezheplerin ideolojik ön kabuller nedeniyle kendi sistemleriyle çelişkiye düştükleri örneklerden biri de “Kur'an'ın kıyamet günü genç bir adam olarak gelmesini” ifade eden hadis olmuştur. Söz konusu hadisi göre “*Kıyâmet günü Kur'ân görünüşü düzgün bir genç olarak kendini okuyan kişinin yanına gelir ve 'Beni tanıdın mı?' der. O da ona 'Sen kimsin?' der. Kur'ân da tekrar ona 'Ben senin gündüzleri uğrunda susuz kaldığın, geceleri uyanık kaldığın Kur'ân'im.' der.*”⁸⁹³ Bu hadis, nassları te'vil etme hususunda sınır tanımayan Cehmiyye tarafından Kur'ân'ın mahlûk olduğu iddiasına delil olması amacıyla literal olarak anlaşılacak te'vil edilmemiştir. Selef ulemâsının öncü ismi Ahmed b. Hanbel ise nassların te'vil edilmesine karşı çıkmasına, hatta te'vil edenler hakkında çok ağır ithamlarda bulunmasına rağmen Kur'ân'ın yaratılmamış olduğunu ispat etme adına söz konusu hadisin literal olarak anlaşılamayacağını belirtmiştir. Ona göre “Kıyâmet gününde Kur'ân'ın beyaz tenli bir genç olarak gelmesi”, “Kur'ân'ın sevabının gelmesi”

⁸⁹⁰ 6/En'âm 102; 13/Ra'd 16.

“خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ”

⁸⁹¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, VII, 107; Öztürk, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu*, s. 40.

⁸⁹² Öztürk, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu*, s. 40.

⁸⁹³ Söz konusu hadis, benzer ifadelerle şu kaynaklarda da yer almaktadır: İbn Hanbel, *Müsned*, XXXVIII, 76; İbn Mâce, *Edebe*, 52.

demektir. Dolayısıyla ona göre Kur'ân'ın başka bir şekle girmesi de bu hadisin Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşüne delil olarak kullanılması da mümkün değildir.⁸⁹⁴

Netice itibariyle te'vile başvurmaya, Hz. Peygamber'in ve sahabenin konuşmadığı bir konuda konuşmayı bid'at olarak niteleyen Selef ulemâsı, zındık olarak nitelediği Cehmiyye'nin konuştuğu bir konuda konuşmuş ve onun metodunu kullanmış, Cehmiyye de aynı şekilde metodunu ve görüşlerini eleştirdiği Selef ulemâsının yöntemini kullanarak kendisiyle çelişmiştir.

Âlûsî'nin (ö.1270/1854) bir yandan itikatta Selefi çizgiyi takip etmesi, bir yandan Şia'ya olan tepkisi, diğer yandan da tasavvufa ve işârî tefsire büyük önem atfetmesi, önem verdiği bu değerleri eleştirenleri veya aynı şekilde değer atfetmeyenleri olumsuz vasıflarla itham etmesine sebep olmuştur. Âlûsî Ahzâb sûresinde yer alan “*Ey Ehl-i Beyt! Allah sizden günah kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.*”⁸⁹⁵ ayetini izah ederken sözü seyyid ve şerif olduğunu düşündüğü Abdülkâdir-i Geylânî'ye (ö.561/1165-66) getirmiştir. Ona göre Abdülkâdir-i Geylânî'nin soyu baba tarafından Hz. Hasan'a, anne tarafından da Hz. Hüseyin'e dayanmaktadır. Âlûsî, Hz. Peygamber'in soyundan geldiğini ve hiçbir kusurunun bulunmadığını ifade ettiği Abdülkâdir-i Geylânî'nin bu nedenlerden dolayı kutup olduğunu belirtir ve sonra da onu kutup olarak kabul etmeyenlerin zındık ve Râfîzî olabileceğini belirtir.⁸⁹⁶ Bu durum, müfessirin tefsirinde yer verdiği ithamların nedenli ideolojik olabileceğini göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir. Öyle ki bir kişinin seyyid ya da şerif olduğunu kesin olarak bilme imkanı, bu durumun fazilet için yeterli olup olmadığı, kutup anlayışının dindeki yeri gibi birçok problem söz konusuysa, kıymet atfedilen bir şahsın kutup olduğunu kabul etmemeyi zındıklık olarak nitelemek oldukça problemlili gözükmektedir.

Mezhebî aidiyetin nassları anlamada, zındıklık ithamlarında belirleyici olduğu konular genel olarak itikâdî meseleler olsa da aynı bakış açısının zaman zaman fikhî konulara da yansıtıldığı görülmektedir. Mükellefin abdest alırken ayakları yıkama ile meshetme arasında muhayyer olup olmadığı veya bu ikisinden hangisini yapmakla mükellef olduğu tartışmasını bu minvalde değerlendirmek mümkündür. Genel olarak

⁸⁹⁴ İbn Hanbel, *er-Redd ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, s. 166.

⁸⁹⁵ 33/Ahzâb 33.

⁸⁹⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XI, 200.

Ehl-i Sünnet ile İsnâaşeriyye Şîası'nın fikhî kolu olarak bilinen Caferiyye arasında yaşanan bu polemik, zaman zaman farklı kesimlerin de dahil olmasıyla önceki asırlardaki kadar olmasa da günümüzde de tartışılmaya devam etmektedir. Normal şartlar altında tâlî konular (furû-i diniyye) arasında ele alınıp tartışılması gereken bu konuda, kendini dinin temsilcisi olarak gören iki muhalif fırkanın farklı düşüncelere sahip olması, bahsi geçen konunun akaid kitaplarında, itikat esasları (usûl-i diniyye) arasında veya tarafların birbirini sapkınlıkla, hatta küfürle itham ettiği kitaplarda dahi ele alınmasına neden olmuştur.⁸⁹⁷ Doğal olarak bu durum da ithamların galiz, tartışmaların hararetleli olmasını kaçınılmaz kılmıştır. Önceki meselelerde olduğu gibi bu konuda da taraflar kendi görüşünün doğru, muhalifinin görüşünün ise sapkınlık olduğunu ispat etme hususunda ayet ve hadislerden delil bulma konusunda hiç zorlanmamıştır.⁸⁹⁸ Bununla birlikte hiçbir neden göstermeden rahatlıkla da muarızının ileri sürdüğü delillerin uydurma veya geçersiz olduğunu söyleyebilmiştir. Örneğin bu noktada Şîa'nın önde gelen âlimlerinden Şeyh Müfid'in (ö.413/1022), Tûsî'nin (ö.460/1067) konu hakkında Sünnî ulemâdan gelen rivayetleri dikkate dahi almadan görüşlerini 5/Maide 6. ayetin zahiri ve kendi mezhebinin âlimlerinden gelen rivâyetlere dayandırması,⁸⁹⁹ Âlûsî'nin (ö.1270/1854) Şîa'nın delil olarak gösterdiği rivayetleri yok sayması, yalanlaması veya Sünnî âlimlerden bazısını Şîa'nın kullandığı rivayetlere kitaplarında yer vermeleri nedeniyle kınaması,⁹⁰⁰ İbn Kesîr'in (ö.774/1373) de Şîa'yı bu

⁸⁹⁷ Halîmî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Hasen, *el-Menhec fî Şu'abi'l-Îmân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979, II, 266; İbn Ebi'l-Îz, *Şerhu'l-'Akâdeti't-Tahâviyye*, s. 386; Devvânî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Es'ad, *el-Hüceci'l-Bâhire fî İfshâmi't-Tâifeti'l-Kâfireti'l-Fâcîre*, Mektebetü'l-Îmâmî'l-Bahârî, Kâhire 2000, s. 251.

⁸⁹⁸ Şerîf el-Murtazâ, Alemü'l-hüdâ Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyin, *Tefsîrüş-Şerîf El-Murtaza*, Şeriketü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 2010, II, 116; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, III, 53; Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfî*, II, 9; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, III, 246.

⁸⁹⁹ Atik, Sefa, “Şeyh Müfid'in Ebû Cafer en-Nesefî ile Münazarası -Abdestte Ayakları Mesh Etme Bağlamında-”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/9, s. 125, ss. 99-127, Denizli 2018; Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, s. 327.

⁹⁰⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, III, 250.

konuda sapmakla ve insanları saptırmakla itham etmesi⁹⁰¹ mezhebî aidiyetin ayetleri yorumlarda son derece belirleyici olduğunu göstermektedir.⁹⁰²

3.2. Siyasi Gerekçelere Dayanan Nedenler

Nassların anlaşılmasında karşılaşılan farklı yorumların ve neticesinde dillendirilen iddiaların arka planında çoğu zaman mezhep ve metot farklılığı olmakla beraber, ulemânın, umerânın ve diğer insanların siyasi tercihleri veya konumları da nassların anlaşılmasında ve Müslümanların ayrışmasında oldukça etkili olmuştur. Öyle ki Hz. Peygamber'in vefatı ile birlikte Benî Sakîfe gölgeğinde Müslümanlar arasında yaşanan halifenin kim olacağı tartışması daha sahabe döneminde ihtilafların ve gruplaşmaların meydana gelmesine sebep olmuştur. Her ne kadar bir çatışma olmadan Hz. Ebû Bekir halife olarak seçilmişse de sahabe arasında hilâfete kendini veya kabilesinden birini uygun görenlerin olması kırınlıkların, gruplaşmaların ve anlaşmazlıkların yaşanmasına neden olmuştur.⁹⁰³ Örneğin hilâfetin Ehl-i Beyt'in kontrolünde olması gerektiğini, buna da en layık kişinin Hz. Ali olduğunu düşünen bir grup gizli de olsa varlığını sürdürmüş ve ileride büyük tartışmaların taraflarından biri olan Şîa'nın teşekkül etmesine zemin hazırlamıştır.⁹⁰⁴ Bununla birlikte ilerleyen yıllarda Hz. Osman'ın şehit edilmesi, Hz. Ali'nin halifeliği sürecinde Müslümanlar arasında yaşanan Cemel ve Sıffin savaşları, daha sonra Hz. Hasan'ın Muâviye ile mücâdelesı ve Muâviye'nin hilâfet tarzı, ardından Yezid'in Hz. Hüseyin'le mücadelesi ve mücadelenin oldukça trajik bir şekilde sonuçlanması gibi birçok neden Müslümanlar arasındaki kamplaşmayı artırmış ve neticede Müslümanlar Ehl-i Sünnet, Hâriciyye, Cebriyye,

⁹⁰¹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, III, 53.

⁹⁰² Ehl-i Sünnet ile Şîa arasında yaşanan abdest alırken ayakları mesh etme tartışması hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Uğur, Müctebâ, "Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Abdestte Ayakların Yıkınması", *İslâmî Araştırmalar*, 3/2, ss. 16-28, Ankara 1989; Ateş, Süleyman, "Kur'an ve Sünnetin Işığında Abdestte Ayakları Meshetme veya Yıkamanın Hükümü", *İslâmî Araştırmalar*, 3/4, ss. 188-193, Ankara 1989; Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, s. 309-334.

⁹⁰³ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî, *el-İmâme ve's-Siyâse*, Matbaatu'n-Nîl, y.y. 1903, s. 18; Câbirî, Muhammed Âbid, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, Kitabı Yay., İstanbul 1997, s. 267-68.

⁹⁰⁴ Fazlurrahman, "İslâm ve Siyasî Hareket: Dinin Emrindeki Siyaset" *İslâmî Araştırmalar*, çev. İbrahim Maraş, 7/2, s. 195, ss. 193-201, Ankara 1994.

Mürcie, Kaderiyye, Şîa gibi birçok fırkaya ayrılmıştır. Doğal olarak kendini hakkın temsilcisi olarak gören her fırka düşüncelerini nasslara dayandırmış ama nassların anlaşılmasında belirleyici olan çoğu zaman siyasi ön kabuller ve pozisyonlar olmuştur.⁹⁰⁵

Her ne kadar Ehl-i Sünnet Müslümanların çoğu tarafından benimsenmiş olsa da kimi zaman benzer yaklaşım Ehl-i Sünnet içerisinde de söz konusu olmuştur. Özellikle Eş'arîliğinin domine ettiği Ehl-i Sünnet'in bilindik "orta yol"cu tavrı tarihi süreç içerisinde kimi zaman yönetim lehine bir tür idare-i maslahatçılığa dönüşmüştür. Diğer taraftan, Ehl-i Sünnet'in sesinin tarih boyunca daha gür çıkmasında siyasi iktidarın gücünü arkasında hissetmesinin veya en azından iktidarda olanların "ötekiler"e (Şîa, Mu'tezile vs.) karşı Sünnî ulemâyâya sahip çıkmasının büyük etkisi olmuştur.⁹⁰⁶ Dolayısıyla Sünnî kesimde ortaya koyulan yorumlarda ve benimsenin din algısında da ulemâ-umerâ veya teoloji-siyaset ilişkisinin hissedilir derecede belirleyici olduğu söylenebilir.

Siyasetçiler için meşruiyetin hayati öneme sahip olması, onları halk nazarında önemli konumu olan ulemâ ile yakın ilişkiler kurmaya sevk etmiştir. Dolaylı da olsa siyasetçilerin nassların anlaşılmasına müdahalesi anlamına gelen umerâ-ulemâ yakınlaşması, her zaman olmasa da kimi zaman dinin istismar edilmesine neden olmuştur.⁹⁰⁷ Her ne kadar İmam Ebu Hânife, İmam Mâlik gibi birçok âlim, yöneticilerin talepleri doğrultusunda hareket etmemeleri nedeniyle çeşitli işkencelere maruz kalmışlarsa da umerânın emrinden çıkmayan veya dini, umerâ lehine yorumlayanlar da olagelmıştır. Özellikle Emevî dönemiyle beraber yöneticilerin bekâlarını temin etme adına din adamları aracılığı ile ileri sürdükleri kader-kaza gibi çeşitli meseleler hem dinin bariz bir şekilde istismar edilmesine hem de çeşitli fırkaların ortaya çıkmasına

⁹⁰⁵ Siyasî düşüncenin Kur'an algısına etkisi üzerine ayrıntılı bilgi için şu çalışmalara bakılabilir: Çalışkan, İsmail, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2012; Uzun, Nihat, *Hicrî II. Asırda Siyaset-Tefsir İlişkisi*, Pınar Yay., İstanbul 2011; Ayar, Kenan, *Sahâbe Dönemi Siyasi Olaylarında Kur'an'ın Rolü*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2014.

⁹⁰⁶ Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, s. 8. Ötekileştirme ve "Ötekilerle Bir Arada Yaşama Kültürü" hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Öztürk, Mustafa, *Siyaset İtikat Din*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2018, s. 203-239.

⁹⁰⁷ Uzun, *Hicrî II. Asırda Siyaset-Tefsir İlişkisi*, s. 159.

sebepe olmuştur. Bununla beraber Hulefâ-i Râşidîn döneminde Rasulullah'ın halifesi olarak nitelendirilen yöneticilerin, sonraki dönemlerde kendilerini Allah'ın yeryüzündeki halifesi şeklinde nitelendirmesi de dinin açıkça istismarı olarak değerlendirilmiştir.⁹⁰⁸ Öyle ki Allah'ın halifesi olduğunu söyleyen yönetici, iktidarının kaynağının Allah olduğunu, bu nedenle yaptıklarında ve söylediklerinde asla yanılmayacağını, kendisine itirazın Allah'a itiraz anlamına geleceğini ve mutlak olarak kendisine itaat edilmesi gerektiğini ifade etmiş olmaktadır. Dinin çerçevesi bu şekilde çizildikten sonra zındıkları tespit etmek hiç de zor olmamıştır.

Özellikle Abbâsîler ve sonraki dönemlerde ulemâ tarafından zâhiren Müslüman olduğunu söylediği halde bâtınen İslam dışı dinlere inandığı ve o dinlere hizmet ettiği düşünülen kimseler için zındık nitelemesinde bulunulması söz konusu nitelemenin dini olmaktan öte siyasi olduğunu göstermektedir.⁹⁰⁹ Öyle ki bu ithamın Araplardan ziyade çoğu zaman İran asıllı mevâlî için kullanılmış olması, bir insanın gerçek anlamda iman edip etmediğini ölçmenin mümkün olmaması gibi nedenler bu iddiayı doğrular niteliktedir.

Örneğin zındıklık ithamlarına mebzul miktarda yer verilen halku'l-Kur'ân meselesinde adı geçen, mevâlî arasında önemli bir yeri olan Ca'd b. Dirhem'in (ö.124/742 [?]) öldürülmesinin arka planında da teolojik nedenlerden ziyade politik nedenlerin olduğu ifade edilmektedir. Zındıklığına, hatta küfrüne hükmedilen Ca'd b. Dirhem'in⁹¹⁰ kaynaklarda "Kur'ân mahlûktur" şeklinde bir sözüne rastlanmasa da onun bu görüşte olduğu ifade edilmiştir.⁹¹¹ Bununla birlikte "Allah İbrahim'i dost edinmemiş, Musa ile konuşmamıştır." sözünden hareketle onun Kur'ân'ın yaratılmış olduğu fikrini benimsediği kabul edilmiştir.⁹¹² Ca'd'ın söylediği iddia edilen bu sözler, Kûfe valisi Halid b. Abdullah el-Kasrî (ö.126/743) tarafından onun katli için yeterli görülmüş ve şu sözlerle hakkında verdiği hükmü icra etmiştir: "Kurbanlarınızı kesin, Allah hepimizin

⁹⁰⁸ Câbirî, Muhammed Âbid, *el-Musakkafun fi'l-Hadâratî'l-Arabiyye*, Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 2000, s. 105.

⁹⁰⁹ Ahmed Emîn *Duha'l-İslâm*, I. 147.

⁹¹⁰ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, III, 218.

⁹¹¹ İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen ed-Dımaşkî, *Târîhu Medîneti Dımeşk*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2001, LXXII, 100.

⁹¹² Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 338.

kurbanlarını kabul etsin. Ben, Allah'ın İbrahim'i (a.s.) dost edinmediğini, Musa (a.s.) ile konuşmadığını iddia eden Ca'd b. Dirhem'i kurban edeceğim. Allah Ca'd'ın dediklerinden münezzehtir, yüceler yücesidir.”⁹¹³

Ca'd'ın, kendisine nispet edilen yukarıda işaret ettiğimiz sözler nedeniyle öldürüldüğü yaygın olarak kabul edilmekle birlikte, akaidle ilgili farklı görüşlere sahip olması, Emevî saltanatının Kur'ân'ın ve sünnetin onaylamayacağı bir idari yapıya sahip olduğunu iddia etmesi, bu iddianın mevcut yönetim tarafından kendisine karşı siyasi bir mücadele girişimi olarak algılanması gibi nedenlerin Ca'd'ın öldürülmesinin asıl gerekçeleri olabileceğine işaret edilmiştir.⁹¹⁴

Diğer taraftan Ca'd'ın savunduğu ve öldürülmesine sebep olduğu ifade edilen halku'l-Kur'ân fikrinin Emevî yönetimi tarafından mücadele edilmesi gereken bir fikir olarak kabul edilmesine karşın, aynı görüşün Abbâsîler döneminden özellikle de Me'mun döneminden itibaren el üstünde tutulması hatta devlet politikası haline getirilmesi de bu iki farklı tutumun dini hassasiyetle değil siyasi kaygılarla ilgili olduğunu göstermektedir. Özellikle halku'l-Kur'ân görüşünün Emevîler'in cibr anlayışına itiraz amacıyla Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvan gibi mevâlî tarafından benimsenmesine karşın Arap kökenliler tarafından karşı çıkılması, mevâlînin Emevî yönetimine karşı Abbâsîleri desteklemesi, Emevî yönetimine muhalif siyasetçilerle temas halinde olmaları gibi hususlar gözünde bulundurulduğunda halku'l-Kur'ân meselesini Emevî-Abbâsî, arap-mevâlî politik kavgasının din üzerinden sürdürülmesi olarak özetlemek mümkündür. Dolayısıyla Emevîlerin zındıklarını Abbâsîlerin âlimleri, Abbâsîler'in âlimlerini de Emevîlerin zındıkları olarak ifade etmek yanlış olmasa gerektir.

Yine benzer şekilde Abbâsî-Fâtımî çekişmesinde tarafların siyasi konumlarını koruma veya hâkimiyet alanlarını genişletme adına aldığı tedbirlerin daha çok dini

⁹¹³ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *et-Târîhu'l-Kebîr*, Dâiratü'l-Meârifî'l-'Usmâniyye, Haydarâbâd 1361, I, 64; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, LXXII, 100; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX, 382.

⁹¹⁴ Câbirî, *el-Musakkafûn fi'l-Hadâratî'l-Arabîyye*, s. 106; Öz, Mustafa, “Ca'd b. Dirhem”, *DİA*, VI, s. 543, ss. 542-543, Ankara 1992; Aslan, Ahmet, “Harranlı Düşünür el-Ca'd b. Dirhem'in Hayatı ve Görüşleri,” *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, II, s. 376-77, ss. 371-382, Şanlıurfa 2006.

içeriğe sahip olması ve mücadele sürecinde tarafların kendini hakkın, karşı tarafı da bâtılın temsilcisi zındıklar olarak nitelemesi de o dönemde yaşanan bu dini tartışmaların ve ithamların arka planında da siyasi gerekçelerin olduğunu göstermektedir. Bu minvalde Fâtımî halifesi Mustansır Billah'ın (1036-1094) Şiilik propagandası yapma ve Abbâsi halifesi Müstazhir Billah (1094-1118) aleyhine eylemlerde bulunması amacıyla dâî olarak görevlendirdiği Hasan Sabbah'ın ve fedâilerinin olmadık yöntemlere başvurmaları, önemli din adamlarına ve yöneticilere suikast düzenlemeleri, gittikleri birçok yeri işgal etmeleri açıkça Fâtımîler'in siyasi emelleri uğruna dini istismar ettiklerini göstermektedir.

Hasan Sabbah ve adamları aracılığıyla ortaya çıkan Fâtımî tehlikesini gören Abbâsi halifesi Müstazhir Billah da haklı olarak bu tehlike karşısında siyasi, askeri ve dini tedbirler alma zarureti hissetmiştir. Bu tedbirlerden biri olarak da İsmâîlî dâîlerin söylediklerinin ve yaptıklarının sapkınlık olduğunu ispat etme, böylelikle de halk üzerindeki etkilerini kırma amacıyla İmam Gazzâlî'yi (ö.505/1111) görevlendirmiştir.⁹¹⁵ Gazzâlî de halifenin bu emir doğrultusunda *Fedâihu'l-Bâtıniyye ve Fezâ'ilü'l-Müstazhiriyye* (Bâtınîler'in Çirkeflikleri ve Halife Müstazhir Billah Taraftarlarının Faziletleri) adlı eseri kaleme almıştır. Ancak kendisi böylesi kutsal bir işi yapmayı zaten çok önceden planladığını ifade etmiştir. Halife Müstazhir Billah tarafından verilen bu görevi “kutsal ve nebevî emir” olarak telakki eden Gazzâlî, uzun süredir Medinetü's-Selâm'da (Bağdat) ikamet ettiğini ve “Allah, celâlini katbekat artırsın, mahlûkatın değişik tabakalarını onun gölgesiyle müşerref kılsın” diye dua ettiği halife Müstazhir Billah'ın “mukaddes ve nebevî imametini” hizmet etmeyi arzu ettiğini belirtmiştir.⁹¹⁶

Gazzâlî söz konusu eserinde Bâtınîler'in bid'atlarını, sapkınlıklarını, tuzaklarını, hilelerini ortaya çıkaracağını ifade etmiş ve ilerleyen sayfalarda Bâtınîler'in halife anlayışına tepki gösterme adına, halifenin nasıl seçileceği konusunu ele almıştır. Neticede Abbâsi halifesi Müstazhir Billah'ın hilafetini, tek kişi üzerinden de olsa, Allah tarafından kalplerin kendisine meylettirildiği, böylece ilahi özellik kazanmış bir hilafet

⁹¹⁵ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, VIII, 452; Çubukçu, İbrahim Agah, *Gazzâlî ve Batınlık*, Resimli Posta Matbaası, Ankara 1964, s. 3-4.

⁹¹⁶ Gazzâlî, Ebû Hâmid Hüccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî, Müessesetü Dâri'l-Kütübî's-Sekâfiyye, ts. Kuveyt, s. 2-4; Ebû Zeyd, *Söylem ve Yorum*, s. 49-50.

olarak nitelemiştir.⁹¹⁷ Abbasi halifesinin bu şekilde Allah tarafından seçilmiş halife olarak nitelendirilmesi, imamet konusunda meşruiyetini “nass”tan aldığı iddia edilen Şii imamın konumu karşısında Abbâsî halifesinin konumunu yüceltmeye çalışan siyasi bir tepki olarak görülmektedir.⁹¹⁸

Gazzâlî’nin bu eserini, eserin orijinal adında yer alan *Fezâ’ilü’l-Müstazhiriyye* kısmını eklemekten sadece *Fedâihu’l-Bâtıniyye* şeklinde kısaltarak yayımlayan Abdurrahman Bedevî’nin (ö.2002) bu tercihinin, eserin gayesinin anlaşılması açısından son derece olumsuz bir etkiye sebep olduğunu söylemek mümkündür. Fakat takdim yazısında “Gazzâlî’nin bu kitabı yazmada biri dinî, diğeri siyasi iki amacı vardır” şeklinde bir izahda bulunmasının, sebep olduğu bu olumsuz durumu kısmen telafi ettiği söylenebilir.⁹¹⁹

Bâtınîler’in dini siyasete alet ederek insanları öldürmelerinin, hedefleri uğruna olmadık yöntemlere başvurmalarının Gazzâlî tarafından sapkınlık ve zındıklık olarak nitelendirilmesi ilk planda haklı olmakla beraber; devreye Abbâsî halifesinin, halifenin isteklerinin, halifenin hilâfetinin övülmesi ve bekâsının temini için bir şeyler söyleme ve yazma düşüncesinin girmesi, işin farklı bir boyut kazanmasına sebep olmuştur. Böylelikle siyasi hasımlar, dinî argümanlar kullanılarak yok edilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla söz konusu ithamların arka planında dini olduğu kadar siyasi nedenlerin de etkili olduğunu söylemek mümkündür.

Görünürde din üzerinden yürütülen Abbâsî-Fâtımî mücadelesinin en önemli aktörlerinden olan İmam Gazzâlî’nin İsmâîlî dâîlere gösterdiği tepkinin bir benzerini İslâm filozoflarına göstermesinin arka planında da aynı siyasi çekişmelerinin yer aldığı ifade edilmektedir. Gazzâlî, Bâtınîlerle yapacağı mücadelede daha etkili olmak ve onları etkisiz hale getirmek için onların beslendiği kaynağın yok edilmesi gerektiğini düşünmüş ve bu düşünce doğrultusunda Bâtınîliğin kaynağı olarak gördüğü İhvân-ı Safâ’yı ve İhvân-ı Safâ’nın etkilendiği Meşşâî filozoflarını hedefe koymuştur. Bu gibi durumlarda en iyi, en etkili mücadele karşıdakini ve fikirlerini itibarsızlaştırma olması nedeniyle olsa gerek Gazzâlî de muarızlarını ve fikirlerini küfürle ve sapkınlıkla itham

⁹¹⁷ Gazzâlî, *Fedâihu’l-Bâtıniyye*, s. 3, 178-81; Ebû Zeyd, *Söylem ve Yorum*, s. 56.

⁹¹⁸ Ebû Zeyd, *Söylem ve Yorum*, s. 56.

⁹¹⁹ Gazzâlî, *Fedâihu’l-Bâtıniyye*, s. ح .

ederek itibarsızlaştırmaya ve halk nazarındaki etkisini kırarak insanları kontrol altında tutmaya çalışmıştır.⁹²⁰

Tarih boyunca zındıklarla itham edilenler göz önünde bulundurulduğunda bu kişilerin sıradan, kendi halinde kişiler olmayıp etrafına insanları toplayan, kitlelere tesir eden, farklı görüşte siyasetçilerle veya askerlerle temas halinde olan kişiler olması da zındıklık ithamlarında siyasi gerekçelerin önemli bir yeri sahip olduğunu göstermektedir. Zındıklık ithamları ile siyaset arasındaki ilişkiye dikkat çeken Rıza Tevfik bu durumu şu şekilde izah etmektedir:

Târik-i dünya olan ve kendi âleminde i'tizal üzere yaşayan ahrâr-ı urefânın söyledikleri sözlerden dolayı asla muâteb olmadıklarını görüyoruz. Fakat etrafına müridler toplayıp, siyasi bir ehemmiyet kazanan ve -mehdilik iddiasıyla- bilfiil ıslâh-ı âleme kalkışan kimselerin, edna vesilelerle bile, nefy ü iclâ ve ekseriyâ idam ü ifnâ edilmiş oldukları tahakkuk ediyor. Mesela kibâr-ı mutasavvifeden meşhur şeyh Bâyezîd-i Bistâmî: “Cübbemin altında Allah’tan başka bir şey yoktur.”, “kendimi tesbih ediyorum, benim şanım ne kadar yüce imiş!” dediği halde kat’an bu sufiyâne sözler sû-i tefsir edilmiyor ve bundan dolayı kâili hiç muâteb olmuyor, bilakis derin ve umumi bir hürmete mazhariyetle yaşıyor. İtikatça Bâyezîd’den hiç farkı olmayan Muhyiddîn b. Arabî’nin görmediği hakaret, çekmediği eziyet kalmıyor. Kezalik “enel-hak” diyerek diyar diyar dolaşan ve herkesi davet eden Hallâc-ı Mansur gaddârâne bir surette şehid ediliyor. Şihâbüddîn-i Maktûl açlıkla mahkûm-i idam oluyor; aynı fikir ve mezhepte olan Şihâbüddîn Sühreverdî’ye dokunan bulunmuyor.⁹²¹

III. (IX.) yüzyılda yaşamış olan ve Hallâc’ın sözlerine benzer şathiye türü sözler söyleyen Bâyezîd-i Bistâmî gibi sûfilere dokunulmadığı halde Hallâc gibi sûfilerin zındıklıkla, küfürle itham edilmeleri ve daha sonra idam edilmeleri Süleyman Uludağ tarafından da dini değil siyasi nedenlerle ilişkilendirilmiştir. Ona göre bazı mutaassıp fakihler ayrı tutulacak olursa, fakihlerin çoğu şathiyyât sahibi sûfileri kınamakla birlikte yaşama haklarını ellerinden almaya taraftar olmamışlardır. Ona göre Hallâc’ın idam fetvası da dinî olmaktan ziyade siyasî bir karar olup ancak siyasî baskılar ve entrikalar sonucunda çıkarılabilmektedir. Hallâc’ın büyük bir üne sahip olması, çevresinde çok sayıda mürid toplaması, yüksek rütbeli devlet adamları ve kumandanlar arasında taraftar bulması, zenci kölelerin isyanına sıcak bakması, mehdî olduğu ve Abbâsîler’e karşı Karmatîler’le gizlice iş birliği yaptığı yolundaki iddialar devlet adamlarını

⁹²⁰ Kaya, “Gazzâlî Filozofları Tekfir Etmekte Hakkı Mıydı?”, s. 46-47.

⁹²¹ Tevfik, “Ateizm, Zındık, Zendaka, Mülhid, İlhad”, s. 174-75. Sühreverdî Maktûl’ün ölümünün ardından hem dini hem de siyasi gerekçelerin olduğu iddiası hakkında bkz. Butterworth, Charles E., *İslam Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul 1999, s. 286-91; Kutluer, İlhan, “Sühreverdî, Maktûl” *DİA*, XXXIII, s. 38, ss. 36-40, Ankara 2010.

endişelendirmiş ve neticede baskı altında çalıştığı ileri sürülen bir hâkimler kurulundan fetva alınarak idam edilmiştir.⁹²²

Bu örnekleri çoğaltmak mümkün olmakla birlikte zikredilen örnekler Müslümanlar arasında yaşanan tefrikanın görünürde dini nedenlerden kaynaklandığı düşünülse de arka planda çoğu zaman siyasi nedenlerin önemli bir yer işgal ettiğini göstermesi bakımından yeterli gözükmemektedir.⁹²³ Normal şartlar altında tepki gösterilmeyen, zındıklık veya ilhâdla itham edilmeyen kişiler, yöneticiler veya devletin ileri gelenleri tarafından tehdit olarak algılanmaya başlandığında din tahrifçisi zındıklar ve mülhidler olarak itham edilmişlerdir. Ancak aynı minvalde düşünceler yönetime bağlılığında şüphe duyulmayan insanlar tarafından ızhar edildiğinde tolere edilebilmiş, hatta kimi zaman fikir zenginliği olarak telakki edilmiştir.

3.3. Kişisel Husumetlere Dayanan Nedenler

Haset, kibir, öfke, hırs gibi duygular insanoğlunun doğasında olmakla beraber, bu duyguların gün yüzüne çıkma olasılığı kişiden kişiye, şartlara ve mizaca bağlı olarak değişebilmektedir. Her ne kadar bu duyguların mutlak olarak kötü olduğunu söylemek mümkün olmasa da uygun mecralara kanalize edilmediği veya yanlış kişilere yöneltildiğinde büyük problemlere neden olduğu ve olacağı aşîkârdır. İnsanın dünyadaki varoluş gayesine uygun hareket edip etmemesi de büyük oranda bu duygularla ilgilidir. Tarihe dönüp bakıldığında, insanoğlunun söz konusu duygular üzerinden verdiği imtihanda büyük oranda başarılı olamadığını söylemek de mümkündür.

⁹²² Uludağ, Süleyman, “Hallâc-ı Mansûr”, *DİA*, XV, s. 378, ss. 377-81, Ankara 1997. Hallâc’ın idam edilmesini siyasi nedenlere bağlayan görüşler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Bakış, Rıza, *Hallâc’a Göre Varlık ve Dînî Tecrübe*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2010, s. 16-22. Hallâc hakkında söylenen olumlu ve olumsuz görüşler için bkz. Gürer, Betül, “Övgü ve Yergi Bağlamında Sûfilerin Nazarında Hallâc-ı Mansûr”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, sayı: 47, ss. 171-197, Erzurum 2017. İbn Teymiyye’nin Hallâc hakkındaki düşünceleri için çalışmamızın 99. sayfasına bakılabilir.

⁹²³ Zındıklık iddiası nedeniyle öldürülen İbnü’l-Mukaffa’nın idamının arkasında da siyasi gerekçeler olduğuna dair yapılan değerlendirmeler için çalışmamızın 33. sayfasına bakılabilir.

Zındıklık iddialarının bir kısmı her ne kadar dini hassasiyetlerle ilişkilendirilse de bu iddiaların gerçekte hased, kibir, hırs gibi duygulardan kaynaklanan kişisel husumetler ve menfaatlerle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle aynı işi yapan insanların konumlarını koruma veya daha yüksek mevkilere ulaşma adına kendine rakip olarak gördükleri insanlara karşı olan haset duygusu hırs, kibir ve öfke gibi duyguların da devreye girmesiyle kimi zaman hasım olarak görülen bu insanların zındık, mülhid gibi çeşitli vasıflarla itibarsızlaştırılmalarına hatta öldürülmelerine sebep olmuştur. Tarihin bir döneminde yaşanan ve kimi zaman kişisel husumetlere dayanan bu ithamlar yalnızca tarih ve tabakât kitaplarında yazılı kalmamış, ilerleyen asırlarda da ulemanın mezhebine ve meşrebine uygun bir şekilde tefsirler de dâhil olmak üzere diğer branşlardaki eserlerde de yer almıştır.

Kurtuba'lı muhaddis Bakî b. Mahled'in (ö.276/889) zındıklıkla itham edilmesi, ardından idamının talep edilmesinin de tamamen kıskançlık ve mezhep taassubuyla ilgili olduğu aktarılmaktadır. Bakî yirmi dört yaşında ilim tahsil etmek için İslam ülkelerini dolaşmaya başlar ve otuz dört yıl sonra birçok ilim öğrenerek ülkesine döner. Ama dönerken, yanına Endülüs'te bulunmayan İmam Şâfiî'nin (ö.204/820) *el-Ümm*'ü, İbn Ebî Şeybe'nin (ö.235/849) *el-Musannef*'i, İbn Hayyât'ın (ö.240/854-55) *Tabakâtü'r-Ruvât ve et-Târih*'i gibi çeşitli eserleri de alır.⁹²⁴ Yaptığı bu iş fikhî sadece Mâlikîlik'ten, hadisi de sadece Muvattâ'dan ibaret sayan bazı mutaassıplar tarafından tepkiyle karşılanır. Bu husus Bakî'nin zındıklıkla nitelendirilmesinin ilk nedeni olarak gösterilir. Garibü'l-Kur'ân'ın yanı sıra bazı tartışmalı meseleleri gündeme getirmesi de zındıklıkla itham edilmesinin diğer bir nedeni olarak gösterilir. Fakat dönemin yöneticisi Emir Muhammed (852-886) bizzat kendisinin yaptığı tahkikât neticesinde Bakî'in zındık olarak vasıflandırılmasını gerektirecek herhangi bir suçun olmadığına hükmeder ve bu ithamların yayılmasında önemli rolü olan dönemin başkadısını görevden alır.⁹²⁵

⁹²⁴ İbnü'l-Faradî, Ebü'l-Velîd Abdullah b. Muhammed el-Kurtubî el-Ezdî, *Târîhu 'Ulemâ'i'l-Endelüs*, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1988, I, 108; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, VI, 521; Kandemir, M. Yaşar, "Bakî b. Mahled", *DİA*, IV, s. 541, ss. 541-42, Ankara 2010.

⁹²⁵ Huşenî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hâris, *Ahbâru'l-Fukahâ' ve'l-Muhaddissîn*, Madrid 1991, s. 58; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, VI, 521; Özdemir, "IX. Yüzyıl Edülüs'ünde Zındıklık Suçlamaları", s. 212-16.

İbn İzârî (ö.712/1312) Endülüs ve Mağrib tarihini ele aldığı eserinde Bakî b. Mahledin'in zındıklıkla nitelendirilmesini ve bu iddianın nedeninin kişisel husumetlerden kaynaklandığını şu şekilde izah etmektedir:

Emir Muhammed'in yönetimi ele aldığı ilk yıllarda, kendisine Bakî b. Mahled hakkında şikâyetle bulunuldu. Bu şikâyetin sebebi Bakî b. Mahled'in Doğu'ya yaptığı uzun süreli seyahatte birçok ilmi, önemli rivayetleri ve fikhî ihtilafları da beraberinde getirmesidir. Bu durum Kurtuba'da hadisi ihmâl eden, tahkik ilimlerinden kaçınan, bilgide derinleşmeye önem vermeyen, re'y ve taklid ehl-i fukahânın öfkelenmesine ve ona haset etmelerine sebep olmuştur. Öyle ki emirin yanında hakkında çok ağır sözler söylemiş, hatta onu bid'atçilikle itham etmişler, halkı da aleyhinde kışkırtmışlardır. Bunu yapanlar bu kadarla da yetinmeyerek onu ilhâd ve zındıklıkla itham etmişlerdir. Biran evvel kanını akıtmak için aleyhine şahitlik yapmaktan da kaçınmamışlardır.⁹²⁶

Birçok kişiyi görüşlerinden dolayı sapıklıkla, zındıklıkla, küfürle itham eden İmam Gazzâlî'nin (ö.505/1111) kendisi de benzer ithamlara maruz kalmış ve bu ithamların tamamen kişisel husumetlerden ve kıskançlıktan kaynaklandığını belirtmiştir. Her ne kadar Gazzâlî söz konusu ithamlardan dolayı serzenişte bulunsa da düşünen, büyük işler yapan, değerli insanların her zaman bu şekilde itham edildiğini, itham edilmeyen insanların ise küçük görülmesi gereken değersiz insanlar olduğunu söylemiştir. Gazzâlî hakkında dönemin Mâlikî mezhebine müntesip Kurtuba kadısı ve fetva heyeti tartafından, yazdıkları ve söyledikleri nedeniyle mübtedi' ve zındık olduğuna dair bir fetva da yayımlanmıştır. Hatta bununla da yetinilmemiş Gazzâlî'nin *İhyâ'sı* yaktırılmış, bu kitabı okuyanların idamla cezalandırılacağı belirtilmiştir.⁹²⁷ Kendisine yönelik bu ithamların ve baskıların dini hassasiyetten ziyade hasedden kaynaklandığını belirten Gazzâlî, kendisi de Eş'arî olmasına rağmen Eş'ârîler'in baskılarından ve ithamlarından usanmış olacak ki arkadaşlarından birine hitaben şu ifadeleri yazma zarureti hissetmiştir:

Benim şefkatli, vefalı dostum! Bazı hasetçilerin, dini uygulamaların sırlarına dair yazdığımız kitaplar hakkında söyledikleri kötü sözlerin seni üzdüğünü ve kafanı meşgul ettiğini görüyorum. Bu sözleri söyleyenler, yazdıklarımızın önceki âlimlerin ve ileri gelen kelâmcıların mezhebine muhalif olduğunu iddia eder. Onlar, Eş'arîlikten zerre miktarı ayrılmanın küfür olduğunu, basit bir meselede dahi (İmam Eş'arî'den) farklı düşünmenin sapıtma ve helâk olma anlamına geleceğini söyler. Ey merhametli, hassas ruhlu kardeşim! Bunlara aldırma, canını sıkma, bu sıkıntıdan kendini kurtarmaya bak.

⁹²⁶ İbn İzârî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Merrâküşî, *el-Beyânü'l-Muğrib fî Ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, Dâru's-Sekâfe, Beyrut 1983, II, 109-110; Özdemir, "IX. Yüzyıl Edülüs'ünde Zındıklık Suçlamaları", s. 212.

⁹²⁷ Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, III, 497.

“Onların söylediklerine sabret ve güzellikle onlardan uzak dur.”⁹²⁸ Haset edilmeyenleri, kınanmayanları, sapıklıkla, küfürle itham edilmeyenleri hakir gör... Onlarla tartışma ve anlattıklarını anlayabilecekleri ümidine kapılma. Eğer böyle yaparsan arzu edilmeyeni arzu etmiş, dinlenilmek istenmeyeni dinletmiş olursun. Bu konu hakkında ne söylendiğini işitmedin mi?

Her türlü düşmanlığın sona ermesi ümit edilebilir,

Fakat hasedden doğan düşmanlığın sona ermesi asla mümkün değildir.⁹²⁹

Adı İslâm filozofları arasında zikredilen Sühreverdî Maktûl’un (ö.587/1191) zındıklıkla itham edilmesi, daha sonra idam edilmesinin arka planında da kişisel husumetlerin ve kıskançlığın yer aldığı ifade edilmektedir. Sühreverdî’nin Halep ulemâsıyla fikhî, itikâdî meselelerde tartışması, onlara karşı filozofların fikirlerini hararetle savunması, bu fikirlere karşı çıkanları cehaletle itham etmesi ve tartışmalarda hakaret içerikli, sert bir üslûp kullanması, ayrıca ona cevap vermede yetersiz kalmaları ulemânın tepkisine neden olmuş ve itikadı bozuk olmakla itham edilmiştir.⁹³⁰ Ayrıca dönemin devlet başkanının ilgisine, iltifatına mazhar olması da hasede ve ona olan öfkenin artmasına sebep olmuştur. Bu durum neticede Sühreverdî’nin ilhâdla, zındıklıkla itham edilmesine kadar varıdırılmıştır. Sühreverdî’nin zındıklıkla itham edilmesi ve bu ithamın ardından öldürülmesinde onun eski Fars hikmetine yaptığı atıfların da etkili olduğu ifade edilmiştir. Neticede ileri sürülen bu gibi nedenlerle dönemin Halep ulemâsı, Sühreverdî’nin idamının mübah olduğuna dair fetva vermiştir. Sühreverdî ile arkadaşlık yapmış ve onunla ilim meclislerinde bir araya gelmiş kişilerden olan hekim-filozof Fahreddin el-Mardînî’nin (ö.594/1198), yakın çevresine Sühreverdî’nin çok zeki olduğunu, fakat cüretkârlığının ve tedbirsizliğinin ölümüne yol açabileceğini belirttiği, Sühreverdî’nin öldürüldüğü haberi kendisine ulaşınca da “Korktuğum başıma geldi” dediği nakledilir. Sühreverdî’nin sıkı takipçisi Şehrezûrî (ö.687/1288), Sühreverdî’ye yöneltilen ve nihayetinde onu idama götüren bu suçlamaları tamamen haksız bulmuş ve bu tür ithamların Sühreverdî’nin etkileyici şahsiyetine duyulan kıskançlığa dayandığını

⁹²⁸ 73/Müzemmil 10.

⁹²⁹ Gazzâlî, *Faysalü’l-Tefrika beyne’l-İslâm ve’z-Zendeka*, s. 14-15.

⁹³⁰ Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh er-Rûmî, *Mu‘cemü’l-Üdebâ*, Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrut 1993, VI, 2806-07; Şehrezûrî, Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd, *Târîhu’l-Hükemâ*, Cem‘iyyetü’d-Da‘veti’l-İslâmiyyeti’l-‘Âlemiyye, Trablus 1988, s. 379-380; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, XII, 844.

belirtmiştir. Bununla birlikte son dönem bazı araştırmacılar da Sühreverdî'nin öldürülmesinin dönemin sosyo-politik şartlarıyla ilgili olduğuna işaret etmiştir.⁹³¹

Molla Lütî'nin (ö.900/1495) idamı konumuzun en çarpıcı örneklerinden biri olarak gösterilebilir. Molla Lütî'nin idamının açıklanan sebebi her ne kadar zındıklık ise de bu hükmün gerçek sebebinin de kıskançlıkla ve öfkeyle ilgili olduğu ifade edilmektedir.⁹³² Öyle ki Taşköprizâde (ö.968/1561) Molla Lütî'yi idama götüren süreci şu şekilde özetlemektedir:

“Molla Lütî üstün bir kişiliğe sahip, rakipsiz bir ilim adamıydı. Akranları, hatta geçmiş ulemâ aleyhine konuşur, onlara dil uzatırdı. Faziletlerinin, üstün yönlerinin çokluğu akranlarının onu kıskanmasına sebep oldu. Dilinin uzunluğu dolayısıyla büyük ilim adamları kendisine buğzettiler. Bundan dolayı da onu ilhâd ve zındıklıkla suçlayıp yargıladılar. Molla Efdalüddîn, kanının mübahlığına hükmetmedi, çekimser kaldı. Molla Hatibzâde ise kanının mübahlığına hüküm verdi ve nihayetinde onu öldürdüler.”⁹³³

⁹³¹ Şehrezûrî, *Târîhu'l-Hükemâ*, s.379-380; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XII, 844; Kutluer, İlhan, “Sühreverdî, Maktûl” *DİA*, XXXIII, s. 37-38, ss. 36-40, Ankara 2010. Sühreverdî'nin eleştirilmesine ve sapkınlıkla nitelendirilmesine sebep olan hususlardan biri de nübüvvet konusunda İslâm akâidinde aykırı fikirlere sahip olduğu iddiasıdır. Örneğin İbn Teymiyye, bu konudaki düşüncesi nedeniyle onun zındık olduğunu söyler. İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, V, 334. Konu hakkında bir makale kaleme alan Eyüp Bekiryazıcı netice itibarıyla şu değerlendirmeyi yapar: “Düşünürün mevcut eserlerinde, risâlete dair aykırı düşüncelerin tespiti bir yana, nübüvvetle ilgili, hem genel anlamda nübüvvetin imkânı hem de özel anlamda Hz. Muhammed'in Allah'ın elçisi ve son peygamber oluşuna dair açık ifadelerin yer aldığını belirtmeliyiz. Sühreverdî'nin düşüncelerini keşf ve ilham ile temellendirmesi bağlamındaki yaklaşımlarının, aşırı yorumlardan kaynaklanan menfi bir algıya dönüştürülmesinin hem düşünür hem de eserlerinden uzun zaman el çekilmesine sebep olarak bu konudaki hakikatin de ortaya çıkmasına mani olduğu kanaatini taşımaktayız.” Bekiryazıcı, Eyüp, “Şihâbüddîn Sühreverdî'nin Nübüvvet Anlayışı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 41, s. 126-27, ss. 117-128, Erzurum 2014.

⁹³² Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s. 239, 384; Gökyay, Orhan Şaik v.dğr., “Molla Lütî”, *DİA*, XXX, s. 255-8, ss. 255-258, Ankara 2005.

⁹³³ Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî 'Ulemâi'd-Devleti'l-'Usmâniyye*, Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, Beyrut ts., s. 169. Molla Lütî'nin idamını onaylayan mahkeme üyelerinden biri de Molla Ahaveyn olarak bilinen Muhyiddîn Mehmed, idam kararını neden verdiklerini izah etmek amacıyla *er-Risâle fî Ahkâmi'z-Zındik* adında bir risâle kaleme almıştır. Ona göre göre felsefi bir takım görüşlere kapılan ve gurura sapan Molla Lütî, şeriat kurallarına saldırmış, çevresine öğrencileri, cahil ve heveslerine düşkün kimseleri toplamış, onların çoğunu hemen hemen inkâra ulaştırmış, sapkınlığı kesin biridir. Evkuran, Mehmet, “Osmanlı Bürokrasisinde Yüksek Siyaset-

Molla Lütü'nin idamına gerekçe gösterilen nedenlerden birinin de namazla alay ettiği, namaz için “yatmak kalmak, faydası olmayan bir şey” dediği yönündeki söylentilerdir. Taşköprizâde, Molla Lütü'nin talebesi olan amcasından bunun hakikatle örtüşmediğini, Molla Lütü'nin sözlerinin çarpıtıldığını söyler. Oysa Taşköprizâde'nin amcasının anlattığına göre Molla Lütü bir gün derste Hz. Ali'nin vücuduna ok isabet etmesinden, çok acı çekmesinden, hekimlerin bunu çıkarmaya güç yetirememesinden, daha sonra Hz. Ali'nin namaz kıldığı esnada bu okun çıkarılabildiğinden ve namazdaki huşusu nedeniyle acıyı dahi hissetmemesinden bahsettikten sonra “Gerçek namaz bu namazdır, bizim kıldığımız namaz yatmak kalmak, kuru eğilip doğrulmadır, o namazın bir faydası da yoktur.” der. Orada bulunanlardan bazıları bu sözü eksik anlatır ve Molla Lütü namazı inkarla, onunla alay etmekle itham edilir ve tövbe etmediği için de idam edilir.⁹³⁴

Tarihte herkes Molla Lütü gibi ne pahasına olursa olsun söylemiş olduğu sözün ardında duramamış, karşılaşmış olduğu baskılar, tehditler nedeniyle görüşünden rücu etmek zorunda kalmıştır. Örneğın Hanbelî âlimlerden İbn Akîl'in (ö.513/1119) kelâmî konularda Mu'tezile'den etkilenmesi, Hallac-ı Mansur hakkında müspet kanaat belirtmesi yine kendi gibi Hanbelî olan gruplar tarafından şiddetli saldırılara maruz kalmasına, hatta hakkında idam hükmü verilmesine sebep olmuştur. Baskılara, hakkında

Ulema İlişkileri: Molla Lütü Örneğinde Bir Değerlendirme”, *Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/13, s. 44, ss. 37-60, Çorum 2008. Molla Lütü'nin idamının ayrıntısı için bkz. Özen, “İslam Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lütü'nin İdamının Fikhîliği”, s. 43-62.

⁹³⁴ Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, s. 170; İsmail E. Erünsal, Molla Lütü'nin idamının çok basitleştirildiğini, haksız yere idam edildiği yönündeki kanaatin yanlış olduğunu, idamın sadece namaz hakkında söyledikleri veya uslûbunun bozukluğu ile ilgili olmadığını belirttikten sonra idamının daha çok haksız kazanç gibi finansal suçlara dayandığını söyler. Erünsal düşüncesini ispat etme adına kaleme aldığı makalede bazı farklı nedenlerin, suçların olduğunu öne sürse de hem bu iddiaların doğruğunun tartışmalı olması, hem de bu nedenlerden dolayı bir insanın zındıklıkla nitelendirilmesi, ardından da idam edilmesi kabul edilebilir olmaması nedeniyle Erünsal'ın itirazı ikna edici gözükmemektedir. Ünsal'ın konu hakkındaki itirazları ve Molla Lütü hakkındaki diğerk suçlamalar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Erünsal, İsmail E., “Molla Lütü: Hakkındaki İthamlar ve Şikâyet Mektupları”, *Türklük Araştırmaları Dergisi*, sayı: 19, ss. 179-196, İstanbul 1991.

verilen idam hükmüne daha fazla dayanamadığı için de düşüncelerinden rücu ettiğini söyleyerek tövbe etmek zorunda kalmıştır.⁹³⁵

Hanbelî fakihî İbn Kudâme'nin (ö.620/1223) İbn Akîl hakkında "İbn Akîl söylemiş olduğu sözlerden, yazmış olduğu kitaplardan tövbe etmemiş olsaydı onu dinden çıkmış bir bid'atçı ve zındık olarak kabul ederdik."⁹³⁶ sözünden de anlaşıldığı üzere İbn Akîl'in sözleri ve yazdıkları sonraki yıllarda da dinsizlik, zındıklık olarak algılanmaya devam etmiştir. Benzer algının İbn Kudâme'den çok önce de var olduğunu İbn Düreyd'in (ö.321/933) şu beytinden rahatlıkla anlayabilmekteyiz:

Eğer ki insan düşünen biriye bid'at ehli olarak itham edilirdi;
Zındık olarak isimlendirilir, onunla mücadele edilirdi.⁹³⁷

Tarih boyunca tekfir, tahkir ve tezyif aracı olarak kullanılmış olan zındıklık ithamına muhatap olan birçok kişi de kendisi gibi düşünmeyenlere aynı ithamı yöneltmiştir. Örneğin Zehebî'nin (ö.748/1348), "Eğer (Fusûs'da) yazdıkları küfür değilse dünyada küfür olabilecek başka bir söz olamaz."⁹³⁸ dediği; sevenleri tarafından "Şeyhu'l-Ekber",⁹³⁹ muarızları tarafından "Şeyhu'l-Ekfer" lakabıyla nitelendirilen,⁹⁴⁰

⁹³⁵ İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, Mektebetü'l-'Ubeykân, Riyâd 2005, I, 322; Zirikli, *el-A'lâm*, IV, 313; Yavuz, Yusuf Şevki, "İbn Akil, Ebü'l-Vefâ", *DİA*, Ankara 1999, XIX, 301-304.

⁹³⁶ İbn Kudâme, *Tahrîmü'n-Nazar fî Kütübü'l-Kelâm*, s. 32.

⁹³⁷ İbn Düreyd Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî, *Dîvânu İbni Düreyd*, Kahire 1946, s. 99.

وإن كان ذا ذهن رموه ببدعة وسموه زنديقا وفيه يجادل

⁹³⁸ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVI, 310.

⁹³⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, 52, 57, 61, 83, 95; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, I, 9, 17, 28,53; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII, 4636.

⁹⁴⁰ Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî için her ne kadar önceki asırlarda muarızları tarafından küfür, zındıklık, dalâlet nitelemelerinde bulunulmuşsa da araştırmalarımızda "Şeyhu'l-Ekfer" şeklinde nitelendirildiğini tespit edemedik. Lakin son asırda özellikle tasavvufa reddiye amaçlı kaleme alınan eserlerde "Şeyhu'l-Ekfer şeklinde isimlendirilen" diyerek başlayan cümlelerde İbnü'l-'Arabî için bu lakabın kullanıldığı görülmektedir. Afgânî, Şemseddîn es-Selefi, *Cuhûdu Ulemâi'l-Hanefiyye fî İbtâli Akâidi'l-Kubûriyye*, Daru's-Samî'î, Riyad 1996, s. 1061; Yûsuf, Abdurrahman b. Abdülhâlik, *el-Fikru's-Sûfi fî Dav'i'l-Kitâbi ve's-Sünne*, Mektebetü İbni Teymiyye, Kuveyt 1986, s. 80. Ayrıca söz konusu nitelemeler hakkında kısa bir değerlendirme için bkz. Baz, İbrahim, *Kadıızâdeliler Sivâsiler Tartışması*, Otto Yay., Ankara 2019, s. 154-56.

kimi zaman zındıklıkla itham edilen⁹⁴¹ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî de (ö.638/1240) kendisi gibi düşünmeyenleri zındıklıkla itham etmiştir.⁹⁴² İslam tarihinde umumiyetle zındıklık suçlamalarında adı geçen İbnü'r-Râvendî'nin (ö.301/913) de zındıklara karşı “*Kitâbü'r-Red ale'z-Zenâdika*” adında bir kitap yazması da oldukça dikkat çekicidir.⁹⁴³

Bu bölümde üç başlık altında incelenen hususlar, büyük oranda zındık olarak itham edilen kişilerin bu ithama muhatap olmalarının arka planında yatan asıl nedenlerdir. Her ne kadar bu nedenleri artırmak mümkünse de çalışmanın çerçevesi de göz önünde bulundurularak bu üç başlık altında konu izah edilmeye çalışılmıştır.



⁹⁴¹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II, 109.

⁹⁴² İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhyiddîn Muhammed b. Ali, *Dîvânu İbni Arabî*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1996, s. 359.

الصدق حليتنا والحق حلتنا فمن يخالف حالي فهو زنديق

⁹⁴³ Özen, “İslam Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfî'nin İdamının Fıkhîliği”, s. 21.

SONUÇ

“Zendeka” (zındıklık) ve “zenâdika” (zındıklar) kelimelerinin Zerdüştilik, Mecûsilik, Maniheizm gibi dinler arasındaki çekişmelere binaen heretizm iddialarıyla birlikte neşet ettiği anlaşılmaktadır. Aslen Farsça olduğu ifade edilen kelimelerin insanlar ve devletler arası etkileşimle beraber Müslümanların arasında da erken dönemlerden itibaren kullanılmaya başlandığı ve muarreb kelimeler arasında yer aldığı görülmektedir.

“Zındıklık nedir, kime zındık denir?” sorusuna cevap bulma adına İslâm âleminde yapılan çalışmaların ve söylenen sözlerin büyük farklılıklar arz etmesi, söz konusu kelimelerin ne anlama geldiği hususunda bir belirsizliğin olduğuna işaret etmektedir. Yapılan tanımlar ve kelimelerin kullanıldığı bağlamlar göz önünde bulundurulduğunda ilk kullanıldığı andan günümüze kadar, nüanslar olmakla birlikte, kelimelere aynı anlamın yüklendiği ve kelimelerin aynı amaca hizmet ettiği anlaşılmaktadır. Kanaatimizce söz konusu verilere istinaden zındıklığın tarih boyunca heretizmi ifade etmek amacıyla kullanıldığını söylemek mümkündür.

Her ne kadar zendeka ve zenâdika kavramlarının tanımı yapılırken farklılıklar, ihtilaflar olmuşsa da, her mezhebin kendini hakkın temsilcisi, kurtuluşa erecek yegane fırka olarak görmesi nedeniyle, hiçbir mezhep zındık bulma konusunda zorlanmamıştır. Konumlarını muhafaza etme, ideolojilerini hakim kılma güdüsüyle hareket eden mezheplerin kendi düşüncelerine aykırı fikir beyan edenleri, insanlar nezdinde itibarsızlaştırma, yöneticiler tarafından da cezalandırma amacıyla tercih ettikleri en iyi kelimeler, içerdikleri pejoratif anlamın yoğunluğu nedeniyle, “zendeka” (zındıklık) ve “zenâdika” (zındıklar) kelimeleri olmuştur.

Zındıklık algısının mezheplere göre farklılık arz etmesi tek bir tanımın yapılmasını mümkün kılmamaktadır. Fakat alt paragrafta yapacağımız tanım, altı çizili kelimenin yerine herhangi bir mezhebin adının yazılması durumunda, kanaatimizce mezheplerin tümünün zındıklık algısını yansıtabacaktır:

“Kur’ân’ı ve hadisleri Sünnî bakış açısına ve itikat esaslarına aykırı bir şekilde yorumlayan veya bu esaslara aykırı davranışlar sergileyenler zındık, söz konusu eylemler de zındıklıktır.”

Bu tanım her ne kadar genelleme içeriyor olsa da Sünnî ulemanın konuya yaklaşımı, bununla birlikte çalışma içerisinde İbn Teymmiye, Sâvî gibi birçok âlimden

nakllettiğimiz Ehl-i Sünnet'e ilişkin izahlar, yaptığımız bu tanımı teyit etmektedir. Çalışmanın doğasından kaynaklandığını düşündüğümüz bu genellemeci tavır kanaatimizce kaçınılmaz olmakla birlikte, Sünnî gelenekte "Ehl-i Sünnet'e aykırı her düşüncenin zındıklık, düşünce sahiplerinin de zındık" olarak nitelendirildiğini söylemek mümkün değildir.

Bu çalışmada Sünnî tefsir literatüründen hareketle Müslümanlar arasında tartışmaya ve ayrışmaya neden olan, zındıklık, ilhâd, dalâlet gibi çeşitli olumsuz vasıflara konu olan örnek yorumlar incelenmiş, netice olarak söz konusu nitelemelere başvurma kabul edilebilir olmadığı, birçok mahzurunun bulunduğu, söz konusu olumsuz vasıflara muhatap olan kişilerin benimsemiş olduğu düşüncelerin aynı şekilde veya benzer şekilde kimi zaman Sünnî ulemâ arasında yer aldığı kabul edilen âlimler tarafından da dillendirildiği, hakkın ifadesi olarak dile getirilen görüşlerin sübut açısından olmasa da çoğu zaman delâlet açısından netlik arz etmediği tespit edilmiştir.

Zındıklık iddiası söz konusu olan yorumlara bakıldığında farklı mezheplere müntesip kişilerin kimi zaman aynı vasıflarla nitelendirildikleri veya aynı mezhepten olduğu kabul edilen iki müfessirden birinin söylediğinin, diğeri tarafından zındıklık olarak kabul edildiği görülmektedir. Örneğin "istivâ" konusunda ilk dönem Sünnî ulemânın bir kısmı tarafından zındıklık olarak kabul edilen bir görüşün ilerleyen asırlarda yaşayan Sünnî âlimlerin bazıları tarafından sahih İslâm düşüncesi olarak kabul edildiğine veya tam tersine şahit olunmaktadır. Bu nedenle zındıklık algısının oldukça değişken, istismara açık ve subjektif değerlendirmelere müsait bir yapıya sahip olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu tür nitelemelerden kaçınmak büyük ehemmiyet arz etmektedir.

Zındıklık iddialarının furû'd-dîn olarak ifade edilen ibâdî konularda değil, ekseriyetle usûlü'd-dîn olarak ifade edilen itikadi meselelerde söz konusu olduğu görülmektedir. Bu nedenle söz konusu iddialara daha çok akaid ve fırak kitaplarında yer verilmiştir. Fıkıh, tasavvuf ve hadis ile ilgili konularda da kimi zaman bu nitelemelere başvurulmuş, müfessirler de söz konusu iddialara zaman zaman tefsirlerinde yer vermiştir.

Çalışmada incelediğimiz örneklerden hareketle Müslümanlar arasında yaşanan anlaşmazlıklara, dargınlıklara, kavgalara, iddialara dikkat çekilmiş ve bu anlaşmazlıkların kimi zaman siyasî, kimi zaman kişisel, çoğu zaman da mezhep ve metot temelli farklılıklardan, anlaşmazlıklardan kaynaklandığı tespit edilmiştir. Ayrıca

bu iddiaların ve anlaşmazlıkların İslam ümmetinin geneli tarafından benimsenin “usûl-i selâse” dışındaki konularda söz konusu olduğu, mezhepler içerisinde de mezhebe muhalif görüşlerin dillendirildiği, zamanla mezheplerin görüşlerinde de değişimler olabildiği görülmektedir. Dolayısıyla bu durum, kabul edilmese dahi farklı görüşlere tahammül etmenin Müslümanların birlikliğini sağlama hususunda hayati öneme sahip olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu nedenle zındıklık iddialarına yer verilen konuların daha müsamahakâr bir bakış açısıyla tartışılması ve bu tarz çalışmaların yapılması ilmî birikimin artmasına katkı sunacaktır.

Mezhep ve metot farklılığı Müslümanlar arasındaki ayrışmanın ve zındıklık iddialarının ana nedeni olarak görülmektedir. Bu durumu kelamın itikada veya epistemolojinin ideolojiye dönüştürülmesi olarak izah etmek mümkündür. Mezheplerin itikat haline dönüştürdükleri fikirlerle çelişmeme kaygısı, kimi zaman metod olarak benimsedikleri yöntemleri gözardı etmelerine ve zındıklık olarak değerlendirdikleri yöntemlere başvurmalarına neden olmuştur. Dolayısıyla kimi zaman ehl-i hadis, ehl-i re’yin; ehl-i re’y de ehl-i hadisin yöntemini kullanarak daha önce itikat haline getirdiği düşünce için nasslardan delil çıkarmaya çalışmışlardır.

Her ne kadar Sünnilik çerçevesi içerisinde değerlendirilen fırkaların hepsi tasvip etmediği fikirleri zındıklık olarak nitelese de özellikle İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel’in tavizsiz tutumunun etkisiyle olsa gerek Selefi-Hanbelî, Eş‘arî-Mâlikî meşrep âlimlerin bu olumsuz sıfatları çok daha rahat kullandıkları görülmektedir. Özellikle İmam Mâlik’in zındık olarak nitelediği kişiler hakkında verdiği hüküm ve söylediği sözler halefleri tarafından aynen benimsenmiş, sözün bağlamı, maksadı çok da hesap edilmeden, zaman içerisinde meydana gelen değişimler göz önünde bulundurulmadan birçok kişi zındık diye nitelendirilmiş ve bu kişiler hakkında katli vacip hükmü vermek sıradan bir icthat olmuştur.

Kur’ân’ı anlama hususunda Müslümanlar arasındaki farklılıklar bir realite olmakla beraber, tefsir kitaplarının “Sünnî”, “Şîî”, “Mu‘tezilî”, “Hâricî” şeklinde tasnif edilmesi, her bir mezhebin binlerce ayeti tamamen farklı kaynaklara ve yöntemlere dayanarak, diğer mezheplerden farklı anladıkları gibi bir algının oluşmasına yol açmaktadır. Oysa böyle büyük bir farklılığın olduğunu söylemek mümkün değildir. Özellikle son dönem tefsir tarihi çalışmalarında görülen “mezhebi tefsirler”, “ilhâdî tefsirler” şeklinde yapılan ayrımlar veya Sünnî tefsirleri ayrı başlık altında elip diğer mezheplere ait tefsirleri “mezhebî tefsirler” başlığı altında yer vermek oldukça

problemlili gözükmektedir. Sünniliği mezhepten öte İslâm’la özdeş kılan, Sünnilik dışında kalan mezhepleri de İslâm dışı oluşumlar olarak lanse eden bu ayrımlardan kaçınmak, daha kucaklayıcı ve kuşatıcı ayrımlar yapmak gerekmektedir. Bu bağlamda Sünnî müfessirlere ait tefsirleri “mezhebî tefsirler” başlığı altında yer vermek veya diğer tefsirleri “Sünnî olmayan müfessirlere ait tefsirler” başlığı altında incelemek problemin çözümüne katkı sunacak teklifler arasında değerlendirilebilir.

Zındıklık iddialarının temelinde mezhepsel aidiyetin yanı sıra kimi zaman siyasî nedenler de oldukça etkili olmuştur. Öyle ki yöneticiler iktidarlarını koruma veya hakimiyet alanlarını genişletme adına, menfaatleri doğrultusunda ulemâ ile sıkı ilişkiler kurmaktan, dinî argümanlar kullanmaktan çekinmemişlerdir. Bu durum halku’l-Kur’an örneğinde olduğu gibi siyasilerin arka çıktığı görüşü savunan ulemânın çeşitli menfaatler elde etmesine, karşıt görüşte olan âlimlerin de çeşitli işkencelere maruz kalmasına neden olmuştur. Mihne dönemi olarak adlandırılan dönemde siyasilerin zındıklık olarak kabul ettiği görüşün sonraki yöneticiler tarafından sahih İslam inancı olarak kabul edilmesi Müslümanlar arasındaki ihtilafın artmasına, fikirlerini özgürce dile getiren insanların azalmasına neden olmuştur. İlmî birikimin artması, medeniyetin zenginleşmesi âlimlerin can korkusu veya farklı cezalarla karşılaşma endişesi taşımamasına bağlıdır. Bu nedenle gerek siyasilerin, gerek gücünü siyasîlerden alan kurumların dînî tartışmalarda taraf olmaması, aksine konunun ilmî mahfillerde uzmanları tarafından tartışılması için fırsatlar sunmaları bilgi ve kültür medeniyetinin gelişmesine katkı sunacaktır.

Her ne kadar dini hassasiyetlerle ilişkilendirilmeye çalışılsa da zındıklık iddialarının bir kısmının da kişisel husumetler ve menfaatlerle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. İmam Gazzâlî’nin serzenişlerinin, Molla Lütî’nin idamının ve diğer birçok olumsuz örneğin arka planında hased ve kibre bağlı olarak bazı menfaatler elde etme veya sahip olunan konumu kaybetmeme düşüncesinin yer aldığı görülmektedir. Bu durum zındıklık nitelemelerinden uzak durmanın ve bu nitelemelere karşı ihtiyatlı olmanın nedenli önemli olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Zındıklık iddialarında yer verilen konularda ifade edilen düşüncelerin neticede te’vile dayandığı, ortaya konan delillerin çoğu zaman hem delâlet hem sübut açısından problemli olduğu veya sübut açısından olmasa da çoğunun delâlet açısından zan içerdiği, icmâ iddiasının da çok da gerçekçi olmadığı, bu kavramla ulemânın çoğunun kastedildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Sünnî tefsirlerde, zikri geçen konularda yer verilen

zındıklık nitelemelerinin genellikle siyasî ve şahsî hesaplardan ziyade mezhep aidiyetinden, mezhebî ön kabullerden ve metot farklılığından kaynaklandığı görülmektedir. Netice itibariyle Sünnî tefsirler üzerinden ulaşılan bu sonuçlara binaen mezhebin itikat olarak benimsediği esaslara, düşüncelere ve mezhebin metoduna aykırılığı, Sünnî tefsir geleneğindeki zındıklık algısı olarak ifade etmek mümkündür.

Anlama çeşitlerinin hepsi nihayetinde bir tercih, bir ictihattır. Dolayısıyla hiçbir sistem için mutlak doğruluktan bahsetmek söz konusu değildir. Fakat kim hangi yöntemi benimsemişse onu, dinin doğru anlaşılmasının yegâne vazgeçilmezi, kendini hakkın sözcüsü, kendi gibi düşünmeyenleri de din tahrifçisi zındıklar, mülhidler, cahiller olarak görmüştür. “Te’vile imkân varsa, tekfire yer yoktur” düşüncesini dillendiren âlimlerin bu sözünden hareketle “te’vile gitmek imkân dâhilinde ise tekfir, ilhâd, zındıklık gibi nitelemelere başvurmak uygun değildir.” şeklinde bir cümle kurmak daha kuşatıcı olacaktır.

İslâm ümmetinin, farklı anlamların çıkması muhtemel birçok konuda ihtilaf etmesi maalesef rahmet ve zenginlik değil, ayrışma ve kavga nedeni olmuştur. Doğrunun ne olduğunu ortaya koyma çabası içerisinde hata yapıldığında günah değil sevabın olacağı düşüncesi mezhepler tarafından sadece kendi mezhep müntesiplerini bağlayacak şekilde anlaşılmıştır. Buna karşın muhalif mezhep mensuplarının söyledikleri ise “Allah tarafından affedilmeyecek ilhâd, zındıklık ve bid‘at” olarak değerlendirilmiş, dolayısıyla bu sözleri söyleyenlerin cezalandırılması gerektiği düşüncesiyle hareket edilmiştir. Müslümanlar arasında tefrikanın artmasından başka hiçbir işe yaramayan bu bakış açısının, mezhepler tarafından hata-sevap denkleminde kendi mezhep müntesibine gösterdiği müsamahakâr bakış açısıyla yer değiştirmesi elzemdir. Neticede bu bakış açısı uhuvvetin artmasına, tefrikanın azalmasına yardımcı olacaktır.

“Allah’ın muradı budur, bu ayet bundan başka bir anlam ifade etmez.” düşüncesiyle değil, Kur’ân’ın “zû vücuh” olma özelliğinden hareketle, ayetin farklı anlamlara gelebileceği fikriyle hareket edilmeli, farklı görüşlerin zındıklık, ilhad, küfür olduğunu söylemeden, yanlış olduğunu delilleriyle ortaya koymakla yetinilmeli ve daha önce âlimlerin yaptığı gibi en sonunda da “Allahu ‘alem bi’s-savâb” (doğrusunu Allah daha iyi bilir) diyerek farklı görüşlerin de doğru olabileceği unutulmamalıdır. Bu nedenle akademilerde “eleştiri etiği veya yorum etiği bilinci”nin canlandırılması veya daha aktif hale getirilmesi hayati öneme sahiptir. Bu konuda İmam Şâfiî’ye atfedilen

“Benim görüşüm yanlış olması muhtemel bir doğru, muhalifimin görüşü ise doğru olması muhtemel bir yanlıştır.” sözünün de bu etiğin temel prensibi olarak kabul edilmesi mümkündür.



KAYNAKÇA

- Abdullah b. Ahmed**, Ebû Abdirrahmân Abdullah b. Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, es-
Sünne, Dâru İbni'l-Kayyim, Demmam 1986.
- Abdülbâkî**, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'an*, Dâru'l-
Hadîs, Kâhire 1996.
- Aclûnî**, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed el-Cerrâhî, *Keşfü'l-Hafâ*, Mektebetü'l-Kudsî,
Kâhire 1351.
- Âcürri**, Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin, eş-Şerî'a, Dâru'l-Vatân, Riyâd 1999.
- Afgânî**, Sa'îd, *Esvâgu'l-'Arab fî'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1974.
- Afgânî**, Şemseddîn es-Selefi, Cuhûdu Ulemâi'l-Hanefiyye fî İbtâli Akâidi'l-Kubûriyye,
Daru's-Samî'î, Riyad 1996.
- Ağkuş**, Yusuf - Altuncu, Abdullah, "Yahudi Kutsal Metinlerinde ve Kur'an'da Şabat
(Cumartesi) Yasakları ve Mesh Hadisesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri
Araştırmaları Dergisi*, 5/5, ss. 2775-2794, İstanbul 2017.
- Ahmed Emîn**, İbn İbrâhîm et-Tabbâh, *Fecru'l-İslâm*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut
1969.
-, *Duha'l-İslâm*, Müessesetü Hindâvî, Kahire 2012.
-, *Zuhru'l-İslâm*, Müessesetü Hindâvî, Kahire 2013.
- Akdemir**, Hikmet, "Taberi'ye Göre Ru'yetullah Meselesi", *Harran Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3, ss. 7-26, Şanlıurfa 2002.
- Akgün**, Hüseyin, "İnşikâk-ı Kamer Hâdisesi", *Siyer Araştırmaları Dergisi*, sayı: 3, ss.
33-54, İstanbul 2018.
- Aldemir**, Halil, "Fâtiha Suresi'nde Nimet Verilenler Gazaba Uğrayanlar ve Dalâlette
Olanlar", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12/1, ss. 219-244, Samsun
2012.
-, *Nebevî Mücadele Bağlamında Kalem Suresi Tefsiri*, Kitâbî Yay., İstanbul
2013.

- Alıcı**, Mehmet, “ Zendig-Dehr İlişkisi: Kureyşli Zındıkların Zaman ve Ahiret Algısı”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 5/4, ss. 801-823, 2017.
- Ali**, Cevâd, *el-Mufasssal fî Târîhi 'l-Arab Kable 'l-İslâm*, Dâru's-Sâkî, Beyrut 2001.
- Alper**, Hülya, “Münafık”, *DİA*, XXXI, ss. 565-568, Ankara 2006.
- Alper**, Ömer Mahir, *Varlık ve İnsan*, Klasik Yay., İstanbul 2010.
- Âlûsî**, Ebü's-Senâ Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdullah, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî 'l-Azîm ve 's-Seb'i 'l-Mesânî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1415.
-, *Gâyetü'l-Emânî*, Mektebetü'Rüşd, Riyad 2001
- Altıntaş**, Hayrani, “Dehriyye”, *DİA*, IX, ss. 107-109, Ankara 1994.
-, “Gazâlî'nin Felsefe ile İlgili Düşüncelerinde Çelişkiler”, *İslâmî Araştırmalar*, 13/3-4, ss. 441-444, Ankara 2000.
- Altundağ**, Mustafa, “Kelamullah- Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde “Kelam-ı Nefsî-Kelam-ı Lafzî” Ayrımı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 18, ss.149-181, İstanbul 2000.
- Ammâra**, Muhammed, *el-Mu'tezile ve Müşkiletü'l-Hürriyyeti'l-İnsâniyye*, Dâru's-Şurûk, Kâhire 1988.
- Apak**, Adem, “Şuûbiyye”, *DİA*, XXXIX, ss. 244-246, Ankara 2010.
- Arîfî**, Said b. Felâh, *ez-Zenâdika*, Dâru't-Tevhîd, Riyâd 2013.
- Arslan**, İhsan, “Hissî Mucize Olarak Hz. Peygamber'e İsnad Edilen İnşikâku'l-Kamer Hadisesine Farklı Bir Yaklaşım”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/12, ss. 13-48, Rize 2017.
- Askerî**, Ebû Hilâl Hasen b. Abdillâh, *et-Telhîs fî Ma'rifeti Esmâi'l-Eşyâ*, Dâru Talâs, Dimeşk 1996.
-, *Mu'cemu'l-Furûku'l-Lügaviyye*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1991.
- Aslan**, Ahmet, “Harranlı Düşünür el-Ca'd b. Dirhem'in Hayatı ve Görüşleri,” *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, II, ss. 371-382, Şanlıurfa 2006.
- Ateş**, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1991.

-, *İşârî Tefsir Okulu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1998.
- Atvân**, Hüseyin, *Ez-Zendeka ve's-Şuubiyye fi'l-Asri'l-Abbâsiyyi'l-Evvel*, Beyrut 1984.
- Ayar**, Kenan, *Sahâbe Dönemi Siyasi Olaylarında Kur'an'ın Rolü*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2014.
- Ayaz**, Fatih, “Türk Memlûkler Döneminde Mısır Halkının Siyasî Olaylara Karşı Tutumu”, *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1, ss. 45-94, Adana 2007.
- Aynî**, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed, *'Umdetü'l-Kârî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut ts.
- Azimli**, Mehmet, *Siyeri Farklı Okumak I*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2009.
-, *Cahiliyye'yi Farklı Okumak*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2016.
- Aziz Neseî**, Aziz b. Muhammed, *Hakikatlerin Özü (Zübdetül'l-Hakâik)*, Haz.: M. Murat Tamar, İnsan Yay. İstanbul 1997.
- Bağdâdî**, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir, *el-Fark beyne'l-Firak*, Dâru'l-Âfâk, Beyrut 1977.
- Bâkılânî**, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *Temhîdü'l-Evâil fî Telhîsi'd-Delâil*, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Lübnan 1987.
-, *İ'câzü'l-Kur'an*, Dâru'l-Me'ârif, Kâhire 1997.
-, *el-İnsâf*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kâhire 2000.
- Bakış**, Rıza, *Hallâc'a Göre Varlık ve Dînî Tecrübe*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2010.
- Balcı**, İsrâfil, “Mürtedlerin Yakılarak Öldürüldüğüne Dair Rivayetlerin Tahlili”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6/4, ss. 23-47, 2006.
- Batak**, Kemal, “Tehâfütü'l-Felâsife ile Alâkalı Genel Problemler Gazâlî'nin Filozofları Tekfirine Giriş (1)”, *İslâmî Araştırmalar*, [Gazâlî Özel Sayısı], 13/3-4, ss. 364-399, Ankara 2000.
- Bayındır**, Abdülaziz, “2. BAKARA SURESİ 60. AYET”, <http://www.suleymaniyevakfi.org/kuran-dersleri/2-bakara-suresi-60-ayet.html> (erişim: 12.10. 2018)
- Baz**, İbrahim, *Kadızedeliler Sivasiler Tartışması*, Otto Yay., Ankara 2019.

- Bebek**, Adil, “Cennet Meyveleri Örneğinde Ahiret Hayatına Kelamî Bir Bakış” *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/2, ss. 1-18, Elazığ 2005.
- Bedevî**, Abdurrahman, *Min Târîhi 'l-İlhâd fî 'l-İslâm*, el-Müessesetü'l-Arabiyye, Beyrut 1980.
- Begavî**, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd, *el-Me'âlimü't-Tenzîl fî Tefsîru'l-Kur'ân*, Dâru Taybe, Riyâd 1997.
- Bekiryazıcı**, Eyüp, “Anadolu'dan Halep'e Ya Da Ölüme Seyahat: Süreverdî el-Maktûl”, *Selçuklularda Bilim ve Düşünce*, Selçuklu Belediyesi Yay., ss. 171-184, Konya 2013.
-, “Şihâbüddîn Sühreverdî'nin Nübüvvet Anlayışı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:41, ss. 117-128, Erzurum 2014.
- Belâzürî**, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ, *Ensâbü'l-Eşrâf*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996.
- Beyhakî**, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *Menâkibü's-Şâfi'i*, Mektebetü Dâru't-Türâs, Kâhire 1970.
-, *Ma'rifetü's-Sünen*, Câmi'atü'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, Beyrut 1991.
-, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Beyzâvî**, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Tenzîl*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut 1418.
- Bezzâr**, Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-Basrî, *Müsnedü'l- Bezzâr*, Mektebetü'l-'Ulûm, Medine 2009.
- Bikâî**, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer, *Nazmü'd-Dürer fî Tenâsübü'l-Âyâtî ve's-Süver*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- Bilmen**, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, Semerkand Yay., İstanbul 2018.
- Bowering**, Gerhard, “Zulme Uğrayan ve İlhâdla Suçlanan İlk Sûfiler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Abdurrezzak Tek, 12/2, ss. 361-84, Bursa 2003.
- Bulut**, Zübeyr, “Tûsî'nin Filozof ve Kelâmcı Olarak Savunduğu iki Farklı Haşır Anlayışı”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 15/2, ss. 283-302, 2017.

- Buhârî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *et-Târîhu'l-Kebîr*, Dâiratü'l-Meârifî'l-'Usmâniyye, Haydarâbâd 1361.
-, *Halku Ef'âli'l-'İbâd*, Dâru'l-Meârif, Riyâd 1978.
-, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Dâru Tavgi'n-Necât, Beyrut 2001.
- Bulut**, Mehmet, "Hidayet-Dalalet ve İnsanın Sorumluluğu", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 9, s. 229-260, İzmir 1995.
- Bursevî**, İsmâil Hakkı, *Rûhu'l-Beyân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts.
- Butterworth**, Charles E., *İslam Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul 1999.
- Câbirî**, Muhammed Âbid, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, Kitabî Yay., İstanbul 1997.
-, *el-Musakkafûn fi'l-Hadâratî'l-Arabiyye*, Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 2000,
-, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu v.dğr., Kitabevi, İstanbul 2001.
-, *Kur'an'a Giriş*, çev. Muhammed Coşkun, Mana Yay., İstanbul 2011.
- Candan**, Abdülcelil, *Kur'an Tefsirinde Sapma ve Nedenleri*, Denge Yay., İstanbul 2015.
- Cerrahoğlu**, İsmail, "Tefsirde Mukâtil İbn Süleyman ve Eserleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/1, ss. 1-35, Ankara 1973.
-, "İlhâd Kelimesinin Anlamı ve Memleketimizdeki İlhad Hareketleri", *İslâmî Araştırmalar*, 1/5, s. 6, ss. 5-8, Ankara 1987.
-, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yay., Ankara 1996.
-, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1997.
-, "Kelbî, Muhammed b. Sâib", *DİA*, XXV, s. 206, ss. 205-206, Ankara 2002.
- Cessâs**, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Dâru İhyâu't-Türâsü'l-'Arabî, Beyrut 1405.

- Cevâlikî**, Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed, *el-Mu‘arreb mine’l-Kelâmi’l-A‘cemî ‘alâ Hurûfî’l-Mu‘cem*, Dâru’l-Kalem, Dimeşk 1990.
- Cevherî**, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh*, Dâru’l-‘İlm, Beyrut 1987.
- Chokr**, Melhem, *İslam’ın Hicri İkinci Asrında; Zındıklık ve Zındıklar*, Anka Yay., İstanbul 2002.
- Coşkun**, İbrahim, “Teşbih ile Tenzih Arasında S. Âmidî’nin Allah’ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/1, s. 32, ss. 23-59, Diyarbakır 2001.
- Cündioğlu**, Düccane, “İbn Arabî’nin Yorumu, Aksekili’nin Suâli, Babanzâde’nin Cevabı”, *Dergâh Dergisi*, 7/94, Aralık 1997.
- Cürcânî**, Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed, *et-Ta‘rîfât*, Dâru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, Beyrut 1983.
-, *Şerhu’l-Mevâkıf*, Dâru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, Beyrut 1998.
- Çağrıçı**, Mustafa, “Hevâ”, *DİA*, XVII, ss. 274-76, Ankara 1998.
- Çalışkan**, İsmail, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2012.
- Çelebi**, İlyas, *İtikâdî Açidan Uzak ve Yakın Gelecekle İlgili Haberler*, Kitâbevi Yay., İstanbul 1996
-, “İnşikâku’l-Kamer”, *DİA*, XXII, ss. 343-45, Ankara 2000.
- Çubukçu**, İbrahim Agah, *Gazzalî ve Batınîlik*, Resimli Posta Matbaası, Ankara 1964.
- Dakûkî**, Hüseyin Ali, “Hîre”, *DİA*, XVIII, ss. 122-124, Ankara 1998.
- Dârakutnî**, Ebü’l-Hasen Alî b. Ömer, *ed-Du‘afâ’ ve’l-Metrûkûn*, Mecelletü’l-Câmi‘ati’l-İslâmiyye, Medine 1404.
-, *Ru‘yetullah*, Mektebetü’l-Menâr, Zerkâ 1411.
- Dârimî**, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân, *er-Red alâ’l-Cehmîyye*, Dâru İbni’l-Esîr, Kuveyt 1995.
-, *Sünenü’l-Dârimî*, Dâru’l-Kütübü’l-Arabî, Beyrut 1407.
-, *en-Nakd ‘alâ Bişr el-Merîsî el-Cehmî el-‘Anîd fî mâ İfterâ ‘alâ’llah*, Mektebetü’r-Rüşd, Riyâd 1998.

Dawood, Girgis Dawood, *ez-Zendeka ve 'z-Zenâdika fî 'l-Edebi 'l-Arabî mine 'l-Câhiliyyeti ve hatta 'l-Karni 's-Sâlisi 'l-Hicriyyi*, el-Müessesetü'l-Câmiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzî, Beyrut 2004.

Demirci, Muhsin, *Kur'an'da Sosyal Gerçeklik*, Ensar Yay., İstanbul 2008.

....., *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, İFAV Yay., İstanbul 2012.

....., *Kur'ân Tefsirinde Farklı Yorumlar*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 2017.

Demirel, Harun Reşit, “Adâlet Kavramı ve Şia'da Sahâbenin Adâleti Meselesi”, *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2/3, ss. 41-76, Aksaray 2015.

Dereli, M. Vehbi, “İbnü'l-Müneyyir'in Zemahşerî'ye Yönelik Dil Eksenli Eleştirilerinin Değerlendirilmesi”, *Marife*, 11/1, ss. 97-114, Konya 2011.

Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru 'l-Hadîs*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2000.

Doğru, Mehmet Seri, *Abdurrahman b. Nâsır es-Sa'dî'nin Hayatı, Eserleri* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2007.

Doğrul, Ömer Rıza, *Tanrı Buyruğu*, Bilgi Yay., İstanbul 1955.

Duman, M. Zeki, *Beyânu 'l-Hak*, Fecr Yay., Ankara 2016.

Durmuş, İsmail, “İbnü'l-Mukaffa”, *DİA*, XXI, ss. 130-134, Ankara 2000.

....., “Leys b. Muzaffer”, *DİA*, XXVII, ss. 164, Ankara 2003.

Ebû Amr eş-Şeybânî, İshâk b. Mirâr, *Kitâbü 'l-Cîm*, el-Hey'etü'l-Âmme, Kâhire 1974.

Ebû Avz, Âtîf Şükrü, *ez-Zendeka ve 'z-Zenâdika*, Dâru'l-Fikr, Amman ts.

Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, *el-Fıkhü 'l-Ekber*, Mektebetü'l-Furkân, Ac mân 1999.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahru 'l-Muhît fî 't-Tefsîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1420.

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', Muhammed b. el-Hüseyn, *Tabakâti 'l-Hanâbile*, Matba'atü's-Sünneti'l-Muhammediyye, Kâhire ts.

- Ebû Zeyd**, Nasr Hâmid, *Söylem ve Yorum*, çev. Muhammed Coşkun, Mana Yay., İstanbul 2015.
-, *Tefsirde Akılcı Eğilim*, çev. Numan Konaklı, Nihat Uzun, Mana Yay., İstanbul 2015.
- Ebüssuûd**, Muhammed b. Muhammed el-‘İmâdî, *İrşâdü’l-‘Akli’s-Selîm*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut ts.
- Ebü’ş-Şeyh el-İsfahânî**, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed, *el-‘Azame*, Dâru’l-‘Âsime, Riyâd 1408.
- Elbânî**, Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsiruddîn, *Daîfu Süneni’t-Tirmizî*, el-Mektebetü’l-İslâmî, Beyrut 1991.
-, *Silsiletü’l-Ehâdîsi’z-Za‘îfe ve’l-Mevzû‘a ve Eseruhe’s-Seyyi’ü fi’l-Ümme*, Dâru’l-Meârif, Riyâd 1992.
- Elik**, Hasan – Coşkun, Muhammed, *Kur’an Tefsiri*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 2016.
- Enbârî**, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım, *ez-Zâhir fî Meânî Kelimâti’n-Nâs*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1992.
- Erdoğan**, İsmail, “İbn Arabî’nin Felsefe ve Filozoflara Bakışı”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/1, ss. 15-32, Elazığ 2011.
- Eren**, Muhammet Emin, “Bir Rivayetin Kısa Anatomisi: Tarihsel Süreçte İftirak Hadisinin Anlaşılma Biçimleri Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 55, sayı: 2 (2014), s. 59-97.
- Erten**, Mevlüt, *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik*, Araştırma Yay., Ankara 2011.
- Erünsal**, İsmail E., “Molla Lütî: Hakkındaki İthamlar ve Şikâyet Mektupları”, *Türklük Araştırmaları Dergisi*, sayı: 19, ss. 179-196, İstanbul 2008.
- Esed**, Muhammed, *Kur’an Mesajı*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk, İşaret Yay., Ankara 2000.
- Esen**, Muammer, *Ehl-i Sünnet (Kavramın Oluşum ve Gelişim Süreci)*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2012.

- Eş'arî**, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail, *el-İbâne 'an Usûlü'd-Diyâne*, Dâru'l-Ensâr, Kâhire 1397.
-, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1990.
-, *Risâletü İstihsâni'l-Havd fî İlmi'l-Kelâm*, Dâru'l-Meşârî', Beyrut 1995.
- Evkuran**, Mehmet, "Siyasal Kültürümüzün Teolojik Kökenleri ve İktidar Tahayyülü", *İslâmiyât (Ehl-i Sünnet)*, 8/3, ss. 27-50, Ankara 2005.
-, "Osmanlı Bürokrasisinde Yüksek Siyaset- Ulema İlişkileri: Molla Lütü Örneğinde Bir Değerlendirme", *Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/13, s. 44, ss. 37-60, Çorum 2008.
-, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2012.
- Ezherî**, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Herevî, *Tehzîbü'l-Lüğa*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2001.
- Fârâbî**, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü Ârâi Ehli'Medîneti'l-Fâdile*, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986.
- Fatiş**, Emrullah, "Gazalî ve İbn Sinâ'nın Cismani Haşre Yaklaşımı", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 12/2, ss. 147-170, 2014.
- Fayda**, Mustafa, "Âs b. Vâil", *DİA*, III, ss. 449, Ankara 1991.
-, "Velîd b. Muğire", *DİA*, XLIII, ss. 33-34, Ankara 2013.
- Fazlurrahman**, "İslâm ve Siyasî Hareket: Dinin Emrindeki Siyaset" *İslâmî Araştırmalar*, çev. İbrahim Maraş, 7/2, ss. 193-201, Ankara 1994.
-, *İslâm*, çev. Dağ, Mehmed - Aydın, Mehmet, Ankara Okulu Yay., Ankara 2014.
- Fellâte**, Ömer b. Hasan Osman, *el-Vad'u fî'l-Hadîs*, Mektebetü'l-Gazzâlî, Şâm 1981.
- Ferzîzâde**, Hüsameddin, *İslâm'dan İslâm'a*, çev. Mustafa İkbâl, s. 49. <http://docplayer.biz.tr/28414031-Islam-dan-islam-a-uydurulan-islam-dan-indirilen-islam-a-yolculuk-z-slm-t-slm.html> (erişim: 16 Şubat 2017).
- Fevzî**, Faruk Ömer, *Tarihü'n-Nazmi'l-İslâmiyye*, Dâru's-Şurûk, Amman 2010.

- Feyyûmî**, Ebû'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed, *el-Misbâhu'l-Münîr*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut trs.
- Feyz-i Kâşânî**, Molla Muhsin Muhammed b. Şâh Murtazâ, *Tefsîru's-Sâfî*, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut 1979.
- Fıġlâh**, Ethem Ruhi, "Abdullah b. Sebe", *DİA*, I, ss. 133-134, Ankara 1988.
- Fîrûzâbâdî**, Ebû Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetü'r-Risâleti, Beyrut 2005.
-, *Tenvîrû'l-Mikbâs min Tefsiri Ibn 'Abbâs*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- Fierro**, Maribel, "Endülüs'te Tasavvufa Muhâlefet", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Semih Ceyhan, 18/2, ss. 327-359, Bursa 2009.
- Furât el-Kûfî**, Ebu'l-Kâsım Furât b. İbrahim el-Kûfî, *Tefsiru Furât el-Kûfî*, Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, Beyrut 2011.
- Gazzâlî**, Ebû Hâmid Hüccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed, *Mizânü'l-'Amel*, Dâru'l-Meârif, Kâhire 1964.
-, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî, Müessesetü Dâri'l-Kütübi's-Sekâfiyye, ts. Kuveyt,
-, *Tehâfütü'l-Felâsife*, Dâru'l-Meârif, Kâhire 1966.
-, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1982.
-, *el-Münkız mine'd-Dalâl*, el-Mektebetü's-Sakâfiyye, Beyrut ts.
-, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, Dâru İhyâu'l-Ulûm, Beyrut 1986.
-, *Faysalü't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*, y.y. 1993.
-, *el-Mustasfâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.
-, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2004,
- Gencî**, Muhammed Hüseyin, "Gazâlî Felsefeye Karşı Mıydı?", *Misbah: İslamî Düşünce ve Araştırma Dergisi*, 2/6, ss. 191-200, İstanbul 2014.
- Goldziher**, Ignaz, *Mezâhibü't-Tefsîri'l-İslâmî*, çev. Abdülhalim en-Neccâr, Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire 1955.

- Göksu**, Erkan, “Siyasi Bir Argüman Olarak İslam Tarihinde Zındıklık ve Meşhur Zındıklar”, *Türk Yurdu*, Ankara, sayı: 324 (2014), s. 26-31.
- Gökyay**, Orhan Şaik v.dğr., “Molla Lutfi”, *DİA*, XXX, ss. 255-258, Ankara 2005.
- Güç**, Ahmet, “Sümeniyye”, *DİA*, XXXVIII, ss. 132-133, Ankara 2010.
- Gündüz**, Şinasi, “Mecûsîlik”, *DİA*, XXVIII, ss. 279-284, Ankara 2003.
-, “Kur’an’daki Sâbiîlerin Kimliği Üzerine Bir Tahlil ve Değerlendirme”, *Türkiye 1. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu*, Samsun 1992, s. 43-81.
- Gürer**, Betül, “Övgü ve Yergi Bağlamında Sûfilerin Nazarında Hallâc-ı Mansûr”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, sayı: 47, ss. 171-197, Erzurum 2017.
- Gürler**, Kadir, “Kur’an’ın Re’y İle TefsiriniYasaklayan Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/1, ss.17-46, Çorum 2004.
- Güven**, Mustafa, “Hakikat ve Mecaz Bağlamında Müteşabih Bir Kavram Olarak ‘İstivâ’ ”, *Hikmet Yurdu*, 3/6, ss. 175-192, Malatya 2010.
- Hafâcî**, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *Hâşiyetü’ş-Şihhâb alâ Tefsîri’l-Beyzâvî*, Dâru Sâdır, Beyrut ts.
- Hallâl**, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed, *es-Sünne*, Dâru’r-Râye, Riyâd 1989.
- Halil b. Ahmed**, Ebû Abdirrahman el-Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, Dâru ve Mektebetü’l-Hilâl, Beyrut ts.,
- Halîmî**, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Hasen el-Cürcânî, *el-Minhâc fî Şu‘abi’l-İmân*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1979.
- Hamevî**, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh er-Rûmî, *Mu‘cemü’l-Üdebâ*, Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrut 1993.
- Has**, Kenan, “Mezdekiyye”, *DİA*, XXIX, ss. 523-524, Ankara 2004.
- Hatîb el-Bağdâdî**, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *el-Kifâye fî ‘İlmi’r-Rivâye*, Dâiretü’l-Maârifî’l-Osmâniyye, Haydarâbâd 1357.
-, *Şerefü Ashâbi’l-Hadîs*, Mektebetü İbni Teymiye, Kahire 1996.
-, *Târîhu Bağdât*, Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrut 2002.

- Hatiboğlu, M. Said**, “Büyük Âlimler Büyük Hatâlar – Redd-i Şems Rivâyeti ve Bir Zihniyetin Tahlili”, *İslâmiyât*, 2/1, ss. 7-13, Ankara 1999.
-, “İlk Sûfîlerin Hadis/Sünnet Anlayışları Üzerine”, *İslâmiyât*, 2/3, ss. 7-14, Ankara 2012.
- Havârizmî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Mefâtihu'l-'Ulûm*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut ts.
- Hâzin**, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Lübâbü't-Te'vîl fî Me'âni't-Tenzîl*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1415.
- Hamidullah**, Muhammed, *Resûlullah Muhammed*, çev. Salih Tuğ, İrfan Yayınevi, İstanbul 1992.
- Harman**, Ömer Faruk, “Dalâlet”, *DİA*, VIII, ss. 427-28, Ankara 1993.
- Havvâ**, Said, *el-Esâs fî's-Sünne*, Dâru's-Selâm, Kâhire 1995
-, *el-Esâs fî't-Tefsîr*, Dâru's-Selâm, Kâhire 1424.
- Hekimoğlu**, Muhammed, *Abbasi Dönemi Arap Edebiyatında Zındıklık* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006.
- Herevî**, Ebû İsmâîl Abdullah b. Muhammed el-Ensârî, *Zemmü'l-Kelâm ve Ehlihî*, Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1998.
- Heytemî**, Ebû'l-Abbâs İbn Hacer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *el-Fetâvâ el-Hadîsiyye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts.
- Himyerî**, Ebû Saîd Neşvân b. Saîd, *Şemsü'l-'Ulûm ve Devâü Kelâmi'l-'Arab mine'l-Külûm*, Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, Beyrut 1999.
- Huşenî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hâris, *Ahbâru'l-Fukahâ' ve'l-Muhaddissîn*, Madrid 1991.
- Işık**, Hidayet, “İslam Bilginlerinin ‘Seneviyye’ Adı Altında Dualist Dinlere ve Mezheplere Yaklaşımları”, *Dini Araştırmalar*, 6/18, ss. 149-172, 2004.
- Işık**, Kemal, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1967.
- Izutsu**, Toshihiko, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, Pınar Yay., İstanbul 1997.

- İbn Abdilber**, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî, *Câmiu Beyâni 'l-İlm*, Dâru İbni'l-Cevzî, Demmâm 1994.
-, *el-İntikâ'*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- İbn Âbidîn**, Muhammed Emîn b. Ömer ed-Dımaşkî, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1992.
- İbn Âdil**, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî b. Âdil en-Nu'mânî, *el-Lübâb fî 'Ulûmi'l-Kitâb*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- İbn Asâkir**, Ebû'l-Kasım Ali b. el-Hasan, ed-Dımaşkî, *Târîhu Dımaşk*, Dâru'l-Fikr 1995.
- İbn Âşûr**, Muhammed Tâhir et-Tûnisî, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnisîyye, Tunus 1984.
- İbn Atıyye**, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1422.
- İbn Batta**, Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed el-Ukberî, *el-İbânetü'l-Kübrâ*, Dâru'r-Râye, Riyâd 1994.
- İbn Battûta**, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tancî, *Tuhfetü'n-Nüzzâr fî Ğarâ'ibi'l-Emsâr ve 'Acâ'ibi'l-Esfâr*, Dâru İhyâi'l-'Ulûm, Beyrut 1987.
- İbn Berrî**, Ebû Muhammed Abdullah b. Berrî el-Makdisî, *Fi't-Ta'rîb ve'l-Mu'arreb*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut ts.
- İbn Cüzey**, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-Kelbî el-Gırnâtî, *et-Teshîl li 'Ulûmi't-Tenzîl*, Şirketü Dâri'l-Erkâm, Beyrut 1416.
-, *el-Kavânînü'l-Fıkhiyye*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2013.
- İbn Düreyd**, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî, *Cemheratü'l-Lüga*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut 1987.
-, *Dîvânu İbni Düreyd*, Kahire 1946.
- İbn Ebî Hâtim**, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Mekke 1419.

- İbn Ebî Zemenîn**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Kurtubî, *Usûlü's-Sünne*, Medine 1415.
- İbn Ebi'l-İz**, Ebü'l-Hasen Sadrüddîn Muhammed b. Alâiddîn, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*, Dâru's-Selâm, Kâhire 2005.
- İbn Ebî Şeybe**, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *Musannefü İbni Ebî Şeybe*, Mektebetü'r-Rüşt, Riyâd 1409.
- İbn Fâris**, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mücmelü'l-Lüga*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986.
-, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüga*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979.
- İbn Hacer**, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Dâiratü'l-Meârif, Hindistan 1326.
-, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1379.
-, *el-Metâlibü'l-'Âliye*, Riyâd 1998.
-, *Lisânü'l-Mizân*, Dâru'l-Beşâir el-İslâmiyye, Beyrut 2002.
- İbn Habîb**, Ebû Cafer Muhammed el-Bağdâdî, *el-Muhabber*, Dâru'l-Afâgi'l-Cedîde, Beyrut ts.
-, *el-Münemmak fî Ahbâri Kureyş*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1985.
- İbn Haldûn**, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, Dimeşk 2004.
- İbn Hanbel**, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *Müsnedü'l-İmami Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnâvut v.dğr., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001.
-, *er-Redd ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, Dâru's-Sebât, Riyâd 2003.
- İbn Hibbân**, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.
- İbn Hümâm**, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî, *Fethu'l-Kâdir*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts.
- İbn İshâk**, Ebû Abdillâh Muhammed el-Kureşî, *Sîratü İbni İshâk*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1978.

İbn İzârî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Merrâküşî, *el-Beyânü'l-Muğrib fî Ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, Dâru's-Sekâfe, Beyrut 1983.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr, *er-Rûh fî'l-Kelâm*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ts.

....., *Hâdi'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Ervâh*, Kâhire ts.

....., *el-Kâfiyetü's-Şâfiye / Nûniyyetü İbni'l-Kayyim*, Mektebetü İbni Teymiyye, Kâhire 1417.

....., *İ'lâmü'l-Muvakkûn an Rabbi'l-Âlemîn*, Dâru İbni'l-Cevzî, Suudi Arabistan 1423.

....., *es-Savâigü'l-Mürsele fî'r-Red 'ala'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attile*, Dâru'l-Âsime, Riyâd 1408.

....., *İctimâ'u'l-Cuyûşi'l-İslâmiyye*, Metâbi'u'l-Ferezdak, Riyâd 1988.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru't-Taybe, Beyrut 1999.

....., *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1988.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, *İsbâtü Sıfati'l-'Ulüvvi*, Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, Medîne 1988.

....., *Tahrîmü'n-Nazar fî Kütübü'l-Kelâm*, 'Alemü'l-Kütüb, Riyâd 1990.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî, *el-İmâme ve's-Siyâse*, Matbaatu'n-Nîl, y.y. 1903.

....., *el-Meârif*, Dâru'l-Meârif, Kâhire 1969.

....., *Garîbü'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1978.

....., *Te'vîlü Muhtelefi'l-Hadîs*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut 1999.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *Sünenü İbn Mâce*, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Beyrut 2009.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-'Arab*, Dâru Sâdr, Beyrut 1414.

İbn Ma'sûm, Sadrüddîn Alî Hân b. Nizâmiddîn el-Hüseynî, *et-Tırâzu'l-Evvel*, Müessesetü Âli'l-Beyt, Meşhed 1428.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm el-Mısırî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1999.

....., *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Dâru'l-Kütübü'l-İslâmî, Kâhire ts.,

İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed el-Bağdâdî, *Ravâi'u't-Tefsîr*, Dâru'l-Âsime, Riyâd 2001.

....., *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, Mektebetü'l-'Ubeykân, Riyâd 2005.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Endelüsî, *Faslü'l-Mekâl*, Dâru'l-Meârif, Kâhire ts..

İbn Sîde, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail el-Mürsî, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2000.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh, *eş-Şifâ*, el-Hey'etü'l-Âmme, Kâhire 1960.

....., *el-Adhaviyye fi'l-Me'âd*, Şems-i Tebrîzî, Tahran 1382.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1993.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî, *es-Sârimü'l-Meslûl alâ Şâtimi'r-Rasûl*, el-Harasü'l-Vatanî es-Suûdî, Suudi Arabistan 1983.

....., *Minhâcu's-Sünne*, Riyad 1986.

....., *Buğyetü'l-Mürtâd*, Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, Medine 2001.

....., *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, Dâru'l-Vefâ, y.y. 2005.

....., *er-Red 'ale'l-Mantıkiyyîn*, Müessesetür'-Reyyân, Beyrut 2006.

....., *el-İmânü'l-Evsat*, Dâru Taybe, Riyâd 1422.

....., *Beyânü Telbîsi'l-Cehmiyye*, Mucemmeu'l-Melik Fahd, Medine 1426.

....., *Şerhu Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, Mektebetü Dâri'l-Minhâc, Riyâd 1432.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhyiddîn Muhammed b. Alî et-Tâî, *Dîvânu İbni Arabî*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1996.

....., *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1999.

....., *Tefsîru İbn Arabî*, Dâru Sâdr, Beyrut 2002.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh, *Kânûnu't-Te'vîl*, Dâru'l-Kıble, Beyrut 1986.

....., *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali, *ed-Du'afâ' ve'l-Metrûkûn*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1406

....., *Zâdü'l-Mesîr*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1422.

....., *el-Mevzûât*, Medine 1966.

....., *Telbîsü İblîs*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2001.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed el-Cezerî, *el-Kâmil fî't-Târîh*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.

İbnü'l-Faradî, Ebü'l-Velîd Abdullah b. Muhammed el-Kurtubî el-Ezdî, *Târîhu 'Ulemâ'i'l-Endelüs*, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1988.

İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri min Zeheb*, Beyrut 1986.

İbnü'l-Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed, *Mesâlibü'l-Arab*, Dâru'l-Hedy, Beyrut 1998.

İbnü'l-Müneyyir, Ebü'l-Abbâs Nâsırüddîn Ahmed b. Muhammed el-İskenderî, *el-İntisâf fî mâ Tedammenehu'l-Keşşâf mine'l-İ'tizâl* (Keşşâf'ın hâmişinde), Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut 1407.

İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1997.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Abdirrahmân eş-Şehrezûrî, *Fetâvâ İbni's-Salâh*, Dâru'l-Mârife, Beyrut 1406.

İcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut ts.

İhvânü's-Safâ, *Resâilü İhvâni's-Safâ*, Mektebetü'l-A'lâmi'l-İslâmî, Kum 1405.

- İhvân-ı Safâ**, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman, çev. Kâmuran Göktaş, Ayrıntı Yay., İstanbul 2014.
- İsfahânî**, Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn el-Kureşî, *el-Eğânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1415.
- İsfahânî**, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh, *Delâilü'n-Nübüvve*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1986.
- İsferâyînî**, Ebü'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr b. Tâhir, *et-Tefsîr fî'd-Dîn*, 'Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983.
- İşcan**, Mehmet Zeki, *Selefilik*, Kitap Yay., İstanbul 2012.
- İzmirli**, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Umran Yay., Ankara 1981.
-, *Muhassal*, Ötüken Yay., İstanbul 2014.
- Ka'bî**, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed el-Belhî, *Tefsîru Ebi'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2007.
- Kâdî Abdülcebbâr**, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî (Halku'l-Kur'an)*, Kâhire 1961.
-, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, Dârü't-Tûnusiyye li'n-Neşr, Tunus 1974.
-, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Mektebetü Vehbe, Kâhire, 1996.
-, *Tenzîhi'l-Kur'an ani'l-Metâin*, Mektebetü'n-Nâfize, Cezîra 2006.
-, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, Dâru'l-Arabiyye, Beyrut ts.
- Kâdî İyâz**, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî, *eş-Şifâ bi-Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafâ*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1988.
- Kahraman**, Ferruh, *Ulûmu'l-Kur'an Özelinde Tefsirde İhtilaflar*, Rağbet Yay., İstanbul 2011.
- Kandemir**, M. Yaşar, "Bakî b. Mahled", *DİA*, IV, ss. 541-42, Ankara 2010.
- Kaplan**, Hayri, "Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Sûfilere/Tasavvufa Bakışı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 6/14, ss. 285-330, Ankara 2005.

- Kara**, Mustafa, “İbn Teymiye’nin İlk Sûfilere ve Tasavvuf Klasiklerine Bakışı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, ss. 63-68, Bursa 1986.
-, “Tasavvufî Hayat ve Düşünceyi Tenkit (İsmail Hakkı Bursevi Örneği)”, *Bursa’da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü*, II, ss. 195-203, Bursa 2003.
- Karâfî**, Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs, *ez-Zahîra*, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut 1994.
- Karaman**, Hüseyin, “Ebû Bekir Er-Râzî’nin Mülhidliği Bir Gerçeklik mi, Yoksa Tarihsel Bir Yanılgı mı?”, *EKEV Akademi Dergisi*, 6/11, ss. 107-123, Erzurum 2002.
- Karaman v.dğr.**, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yay., Ankara 2006.
- Karaman v.dğr.**, *Kur’ân Yolu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2006.
- Kararlan**, Nasuhi Ünal, “İbn Düreyd”, *DİA*, XIX, ss. 416-419, Ankara 1999.
- Karadaş**, Cağfer, “Mezhep ve İsim”, *Marife, (Ehl-i Sünnet)*, 5/3, ss. 7-24, Konya 2005.
- Karakuş**, Mehmet, *İhvân-ı Safâ’da Estetik ve Sanat*, Litera Yay., İstanbul 2018.
- Kâsımî**, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed, *Mehâsinü’t-Te’vîl*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1418.
- Kaya**, Mahmut, “Felsefe”, *DİA*, XII, ss. 311-319, İstanbul 1995.
-, “Fârâbî”, *DİA*, XII, ss. 145-62, Ankara 1995.
-, “İşrâkıyye”, *DİA*, XXIII, ss. 435-38, Ankara 2001.
-, “Sükûn”, *DİA*, XXXVIII, ss. 50, Ankara 2010.
-, “Gazzâlî Filozofları Tekfir Etmekte Haklı Mıydı?”, *İmam Gazzâlî Sempozyumu*, İFAV Yay., ss. 43-51, İstanbul 2012.
- Kefevî**, Ebü’l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî, *el-Küllîyyât*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut ts.
- Keleş**, Ahmet, “73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme”, *Marife*, 5/3, ss. 25-45, Konya 2005.

- Kemalpaşazâde**, Şemseddîn Ahmed b. Süleyman, “er-Risâletü’s-Sâminetü ve’l-İşrûn fî mâ Yete‘allaku bi-Lafzi’z-Zındık”, *Resâil-i İbn Kemâl*, Dâru’l-Hilâfe, y.y. 1316.
-, *Tehâfüt Hâşiyesi*, çev. Ahmet Arslan, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1987.
- Keskioğlu**, Osman, *Kur’an-ı Kerim Bilgileri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1993.
- Kevserî**, Zâhid, *Te’nîbü’l-Hatîb*, Dâru’l-Beşâri’l-İslâmiyye, Beyrut 1990.
- Kılıç**, Sadık, *Uydurma Hadislerin Ortaya Çıkışında Zındıkların Rolü*, Etüt Yay., Samsun 2003.
- Kırbaçoğlu**, Mehmed Hayri, “Allah’ın Kelamı Olması Açısından Kur’an’ın Mahiyetiyle İlgili İhtilaflar ve İbn Kudâme el-Makdisî’nin ‘Kitâbü’l-Burhân fî Beyâni Hakîkatî’l-Kur’ân’ı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVIII, s. 427-444, Ankara 1986.
-, “İslam’a Yamanan Sanal Şiddet: Recm ve İrtidad Meselesi”, *İslâmiyât, (Din ve Şiddet)*, 5/1, ss. 125-29, Ankara 2002.
-, “Bir Panaroma: Geçmişten Geleceğe Ehl-i Sünnet”, *İslâmiyât, (Ehl-i Sünnet)*, 8/3, ss. 69-80, Ankara 2005.
- Kilinçli**, Sami, *Mekki Surelerde Mü’min Kimliğinin Oluşumu ve Gayrimüslimlerle İlişkileri*, Araştırma Yay., Ankara 2013.
- Kindî**, Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf et-Tücîbî, *Kitâbü’l-Vulât ve Kitâbü’l-Kudât*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Koç**, Mehmet Akif, “Tefsirde Keyfiliğin Çaresi: Tefsir Rivayetleri”, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, Otto Yay., Ankara 2013.
- Koç**, Zafer, *Kur’an Tefsirinde Yöntem Arayışları* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.
- Koçyiğit**, Talat, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münâkaşalar*, AÜİF Yay., Ankara 1969,

....., *Kur'ân ve Hadiste Ru'yet Meselesi*, Ankara Üniverstitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1974.

Komisyon, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1310.

Komisyon, *Kur'ân Yolu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2006.

Köktaş, Yavuz, “Kaderiyye ve Mürcie İle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 1/2, ss. 113-143, İstanbul 2003.

Köroğlu, Burhan, “Tafra”, *DİA*, XXXIX, ss. 371-72, Ankara 2010.

Kummî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen, *Tefsîru'l-Kummî*, Müessesetü'l-İmâm el-Mehdî, Kum 1435.

Kurt, Faruk, “Zerdüş'tün Tanrısı Tek mi Çift Mi?”, *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Mecmuası*, sayı: 22, s. 178, ss. 173-183, Bakü 2014.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kâhire 1935.

....., *Usûlü's-Sünne*, Medine 1415.

Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin, *Letâifü'l-İşârât*, el-Hey'etü'l-Mısriyye, Kâhire 2000.

Kutluer, İlhan, “İlhâd”, *DİA*, XXII, ss. 93-96, Ankara 2000.

....., “Sühreverdi, Maktûl”, *DİA*, XXXIII, ss. 36-40, Ankara 2010.

Kutub, Seyyid İbrâhîm Hüseyin eş-Şâzilî, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, Dâru's-Şurûk, Beyrut 1992.

Lâlekâî, Ebû'l-Kasım Hibetullah b. el-Hasen et-Taberî, *Şerhu Usûli İ'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*, Dâru't-Taybe, Riyad 2003.

Lewis, Bernard, “Some Observations on the Significance of Heresy in the History of İslam”, *Stvdia Islamica*, I, ss. 43-63, Paris 1953.

L. İ. Klimoviç, “Kur'an'ın Mahluk Olmadığı Doğması”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. M. Kemal Atik, 2, ss. 161-172, Kahramanmaraş 2003.

Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir, *el-Bed' ve't-Târîh*, Mektebetü's-Sekâfe, Port Said ts.

- Makdisi**, George, “Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, çev. Ramazan Özmen, 8/18, ss. 297-310, Ankara 2006.
- Makkarî**, Ebü'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî, *Nefhu't-Tîb*, Dâru Sâdır, Beyrut 1997.
- Makrîzî**, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Alî, *İmtâ'u'l-Esmâ' bimâ li'n-Nebiyyi mine'l-Ahvâli ve'l-Emvâl ve'l-Hafede ve'l-Metâ'*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- Malatî**, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbîh ve'r-Red 'alâ Ehli'l-Ehvâ' ve'l-Bida'*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kâhire 1977.
- Mâlik b. Enes**, Ebû Abdillâh el-Asbahî, *Muvatta*, Dâru İhyâü't-Türâs, Beyrut 1985.
- Ma'sûm el-Hüseynî**, Sadrüddîn Alî Hân b. Nizâmiddîn, *et-Tirâzu'l-Evvel*, Müessesetü Âli'l-Beyt, Meşhed 1428.
- Maşalı**, Mehmet Emin, “Tefsirde Ehl-i Sünnet Savunması: İbnü'l-Müneyyir Örneği”, *Marife, (Ehl-i Sünnet)*, 5/3, ss. 61-89, Konya 2005.
-, “Nasr Hâmid Ebû Zeyd”, *Çağdaş İslâm Düşünürleri*, ed. Cağfer Karadaş, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.
- Mâtürîdî**, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
-, *Kitâbü't-Tevhîd*, Dâru'l-Câmi'âti'l-Mısriyye, İskenderiyye ts.
- Mâverdî**, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Basrî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- Meçin**, Mehmet Mekin, “Ahiret Hayatının Keyfiyeti Üzerinden Eş'arî Kelam Sisteminin İşrakî Felsefeyle Karşılaştırılması”, *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri*, ed. Cemalettin Erdemci - Fadıl Aygân, Beyan Yay., ss. 495-534, İstanbul 2015.
- Menekşe**, Ömer, *Osmanlı Toplumunda Zındıklık*, Sistem Ofset Yay., Ankara 2014.
- Merâğî**, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî*, Mısır 1946.
- Merrâküşî**, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülvâhid b. Alî et-Temîmî, *el-Mu'cib fî Telhîsi Ahbâri'l-Mağrib*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2006.

- Mert**, Muhit, “Kelam İlminin Zemmi Üzerine Bir Araştırma”, *İslâmî Araştırmalar*, 14/1, ss. 194-206, Ankara 2001.
- Mes‘ûdî**, Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn, *Mürücü'z-Zeheb*, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2005.
-, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, Dâru's-Sâvî, Kâhire ts.
- Mevdûdî**, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, çev., Muhammed Han Kayanî v.dğr., İnsan Yay., İstanbul 1996.
- Muhammed**, Bâ Kerîm Bâ Abdullah, *Vasatıyyetü Ehli's-Sünnet beyne'l-Firak*, Dâru'r-Râye, Riyâd 1994.
- M. Ali, Maulana**, *English Translation of the Holy Quran*, ed. Zahid Aziz, Ahmadiyya Anjuman Lahore Publications, U.K. 2010.
- Mukâtil b. Süleymân**, Ebü'l-Hasen el-Ezdî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, Dâru İhyâi't-Türâs, Beyrut 1423.
- Mustafa**, İbrahim; Zeyyât, Ahmed; v.dğr., *el-Mu'cemü'l-Vasît*, Mektebetü's-Şurûgi'd-Düveliyye, Kâhire 2004.
- Mutarriizî**, Ebü'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyid el-Hârizmî, *el-Muğrib*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut ts.
- Mükrî**, Ebü'l-Fadl Abdurrahman b. Ahmed, *Ehâdisü fî Zemmi'l-Kelâm ve Ehlihî*, Dâru Atlas, Riyâd 1996.
- Müsâid**, Abdullah Müslim, *Gelişme Döneminde Tefsir*, çev. Muhammed Çelik, Akademi Yayınları, İzmir 2006.
- Müslim**, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim*, Dâru İhyâi't-Türâsü'l-'Arabî, Beyrut 1955.
- Narol**, Süleyman, *Mezhebî Aidiyetin Tefsirdeki İzdüşümleri*, Fecr Yay., Ankara 2016.
- Nehhâs**, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Mısırî, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 'Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1988.
- Nesâî**, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî*, Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, Halep 1986.

- Nesefî**, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tebsîratü'l-Edille*, Neşriyyâtü Riâseti's-Şuûni'd-Dîniyye, Ankara 1993.
- Nesefî**, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1998.
- Nevevî**, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref, *el-Minhâc fî Şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut 1392.
- Nisâbü'rî**, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed, *Garâibü'l-Kur'ân ve Ragâibü'l-Furkân*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1416.
- Ocak**, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2013.
- Okumuş**, Ejder, “Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın Bir Meşrûiyet Aracı Olarak İcat ve İstihdamı”, *Marife (Ehl-i Sünnet)*, 5/3, ss. 47-59, Konya 2005.
- Orhan**, Fatih, *İslam Ceza Hukukunda İrtidat ve Temel İnsan Hakları Bağlamında Değerlendirilmesi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2014.
- Oymak**, İskender, “İslam Kaynaklarına Göre Maniheizm”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/1, ss. 67-97, Elazığ 2009.
- Öğmüş**, Harun, “Halku'l-Kur'ân Tartışmalarının Vahyin Allah'tan İnsana İntikaliyle İlgili Telakkiler Üzerindeki Etkisi”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 28, ss. 17-44, Konya 2009.
-, “Mu'tezile'nin Müşebbihe Algısını Oluşturan Amiller”, *Marife*, 9/3, ss. 141-155, Konya 2009.
- Ömer**, Ahmed Muhtar Abdülhamid, *Mu'cemü'l-Lügati'l-'Arabiyyeti'l-Muâsıra*, Âlemü'l-Kütüb, Kâhire 2008.
- Ömer**, Faruk, “Abbasî Halifesi Mehdî Dönemi (169-185/775-785) Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Mehmet Ümit, 3/6, ss. 203-214, Çorum 2004.
- Öngören**, Reşat, “Tasavvuf”, *DİA*, XL, ss. 119-126, Ankara 2011.
- Öz**, Mustafa, “Ca'd b. Dirhem”, *DİA*, VI, ss. 542-543, Ankara 1992.

....., “Deysâniyye”, *DİA*, IX, ss. 270-272, Ankara 1994.

Özafşar, Mehmet Emin, “Polemik Türü Rivâyetlerin Gerçek Mâhiyeti”, *İslâmiyât*, ss. 19-48, 1/3, Ankara 1998.

Özdemir, Mehmet, “IX. Yüzyıl Edülüs’ünde Zındıklık Suçlamaları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38/1, ss. 195-224, Ankara 1998.

Özel, Recep Orhan, “Kur’ân’daki Hissî Mucizelere Modern Yaklaşımlar Bağlamında Bir İnceleme: Mustafa Öztürk Örneği -II-”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/9, ss. 37-72, Amasya 2017.

Özen, Şükrü, “İslam Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfi’nin İdamının Fıkhîliği”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı: 6, ss. 17-62, İstanbul 2001.

Özköse, Kadir, “Selçuklu Toplumunda Tasavvufî Hayatın Sosyokültürel, Siyasal Ve Dinî Sahaya Tesiri”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/1, ss. 11-42, Tokat 2014.

Özler, Mevlüt, *Ehl-i Sünnet-Ehl-i Bid’at*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2010.

Özsoy, Ömer, “Çağdaş Bir Sorun Olarak Kur’an’ın Anlaşılması Sorunu”, *Güüncel Dini Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı* (Ankara,02-06 Ekim 2002), ed. Mehmet Bulut, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., ss. 41-48, Ankara 2004.

Öztürk, Mustafa, “Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufî Aşırı Yorum”, *İslâmiyât*, [Tasavvuf özel sayısı], 2/3, ss. 101-120, Ankara 1999.

....., *Kur’ân ve Aşırı Yorum*, Kitâbiyât, Ankara 2003.

....., “Kur’an’da ve İslam Öncesi Arap Düşüncesinde “Dehr” Kavramı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 16, ss. 254-257, Samsun 2003.

....., “Klasik Sünnî Tefsir Literatürü Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, *Marife*, (*Ehl-i Sünnet*), 5/3, ss. 91-113, Konya 2005.

....., *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005.

....., *Kur’an’ı Kendi Tarihinde Okumak*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2007

....., *Kur’an ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2008.

....., *Kur’an’ın Mu‘tezilî Yorumu*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2008.

-, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2009.
-, *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2011.
-, "Mihne ve Tefsir", *İlk Dönem İslam Tarihinde Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yay., Ankara 2012, s. 121-152.
-, *Tefsirin Halleri*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2013.
-, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2014.
-, *Siyaset İtikat Din*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2018.
- Pakiş**, Ömer, "Rü'yetullah ile İlişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/2, ss. 55-79, İstanbul 2001.
- Parlak**, Orhan, "Muhammed el-Emin eş-Şinkî'tî'nin Tefsirdeki Metodu", *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9/5, ss. 62-81, Uşak 2016.
- Parlatır**, İsmail v.dğr., *Türkçe Sözlük*, Türk Tarih Kurumu Basım Evi, Ankara 1998.
- Pezdevî**, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed, *Usûlü'd-Dîn*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kâhire 2003.
- Piriş**, Şaban, *Kur'an-ı Kerîm Türkçe Anlamı*, Okyanus Yay., Kayseri 2004.
- Polat**, Fethi Ahmet, "Hasan Hanefî Hasaneyn", *Çağdaş İslâm Düşünürleri*, ed. Cağfer Karadaş, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.
-, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*, İz Yay., İstanbul 2011.
- Radî**, Şerif, *Nehcü'l-Belâga*, Müessesetü'l-Meârif, Beyrut 1990.
- Râfiî**, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed el-Kazvînî, *Şerhu Müsnedi's-Şâfi'i*, Katar 2007.
- Râgıb el-İsfahânî**, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2010.
- Râzî**, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *el-Erbâin fî 'Usûli'd-Dîn*, Kâhire 1986.
-, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut 1420.
-, *'İsmetü'l-Enbiyâ*, Mektebetü's-Sekâfe ve'd-Dîniyye, Kâhire 1986.

-, *Kelam'a Giriş*, çev. Hüseyin Atay, T.C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002, s. 230-31.
- Râzî**, Ebu Abdillâh Zeynüddin Muhammed b. Ebi Bekr, *Muhtâru's-Sihâh*, el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut 1999.
- Reşid Rıza**, Muhammed, *Tefsîru'l-Menâr*, Dâru'l-Menâr, Mısır 1367.
- Sa'dî**, Ebû Abdillâh Abdurrahmân b. Nâsır, *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân*, Mektebetü'l-'Ubeykân, Riyâd 2001.
- Sa'lebî**, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut 2002.
- Sami**, Şemseddin, *Kâmûs-i Türkî*, Dersaadet: İkdâm Matbaası, y.y. 1317.
- San'ânî**, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, el-Meclisü'l-İlmî, Beyrut 1403.
-, *Tefsîru Abdürrezzâk*, Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, Beyrut 1419.
- Sâvî**, Ahmed b. Muhammed el-Mâlikî el-Halvetî, *Hâşiyetü's-Sâvî 'alâ Tefsîri'l-Celâleyn*, Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, Beyrut 1995.
- Sem'ânî**, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed, *el-Ensâb*, Meclisü Dâirati'l-Meârifî'l-Osmâniyye, Haydarâbâd 1962.
- Sem'ânî**, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed el-Mervezî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, Dâru'l-Vatan, Riyâd 1997.
- Semerkindî**, Ebü'l-Leys İmâmü'l-Hüdâ Nasr b. Muhammed, *Tefsîru's-Semerkindî*, Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, Beyrut 1993.
- Semih**, Ceyhan, "Tilimsânî, Afîfüddîn", *DİA*, XLI, ss. 163-64, İstanbul 2012.
- Semîn el-Halebî**, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Yusuf, *'Umdetü'l-Huffâz fî Tefsîri Elfazi'l-Eşrâf*, Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, Beyrut 1996.
-, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Yusuf, *ed-Dürrü'l-Masûn fî 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk ts.,
- Sîbeveyh**, Ebû Bişr Amr b. Osman el-Hârisî, *el-Kitâb*, Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire 1988.

Sicistânî, Ebû Ya'kûb İshâk b. Ahmed, *Kitâbü'l-İftihâr*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2010.

Sinanoğlu, Mustafa, "İlhâd", *DİA*, XXII, ss. 90-92, Ankara 2000,

....., "Seneviyye", *DİA*, XXXVI, ss. 521-22, Ankara 2009.

....., "Muattıla", *DİA*, XXX, ss. 330-31, İstanbul 2005.

Stepaniants, Marietta, "Zerdüştlüğün İslam'la Karşılaşması", *İslâmî Araştırmalar*, çev. Cahid Kara, 23/2, s. 95-96, ss. 89-99, Ankara 2012.

Strothmann, Rudolf, "Seneviye", *İA*, X, ss. 495-98, İstanbul 1966.

Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, Hicr, y.y. 1413.

....., *Raf'u'l-Hâcib an Muhtasari İbni'l-Hâcib*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1999.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Tedribü'r-Râvî*, Dâru Taybe, y.y. ts.

....., *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İbni Kesîr, Beyrut 1996.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, *el-Üm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1990.

Şahiner, Muharrem, *İbn Sînâ'da Yetkinlik* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2014.

Şah Veliyyullah, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Ahmed b. Abdirrahîm ed-Dihlevî, *Tefhîmâtü'l-İlâhîyye*, el-Meclisü'l-İlmî, Dehbel 1936.

Şehrezûrî, Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd, *Târîhu'l-Hükemâ*, Cem'iyetü'd-Da'veti'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye, Trablus 1988.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, Müessetü'l-Halebi, Kâhire 1968.

....., *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2015.

Şenay, Bülent, "Merkûniyye", *DİA*, XXIX, ss. 207-08, Ankara 2004.

Şeriati, Ali, *Dinler Tarihi*, Kırkambar Kitaplığı, çev. Erdoğan Vatansever, y.y. 2004.

- Şevkânî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî es-San‘ânî, *el-Fevâidu’l-Mecmû’a fî’l-Ahâdisi’l-Mevzûa*, Dâru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, Beyrut ts.
-, *Fethu’l-Kadîr*, Dâru İbni Kesîr, Beyrut 1414.
-, *İrşâdu’l-Fuhûl*, Dâru’l-Kütübü’l-‘Arabî, Beyrut 1999.
- Şimşek**, Sait, *Hayat Kaynağı Kur’an*, Beyan Yay., İstanbul 2012.
- Şinkîfî**, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr, *Edvâu’l-Beyân fî İzâhi’l-Kur’ân bi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1995.
- Şirbînî**, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *es-Sirâcü’l-Münîr*, Matbaa Bûlâk, Kâhire 1285.
- Taberânî**, Ebû’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *el-Mu‘cemü’l-Kebîr*, Mektebetü İbni Teymiyye, Kâhire ts.
- Taberî**, Ebû Ca‘fer Muhammed b. Cerîr el-Bağdâdî, *Tehzîbü’l-Âsâr*, Kâhire ts.
-, *Târihu’t-Taberî*, Dâru’t-Türâs, Beyrut 1387.
-, *et-Tefsîr fî Meâlimi’d-Dîn*, Dâru’l-‘Âsime, Riyâd 1996.
-, *Câmi’u’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 2000.
- Tabersî**, Ebû Alî Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen, *Mecma’u’l-Beyân fî Tefsîru’l-Kur’ân*, Dâru’l-Murtazâ, Beyrut 2006.
- Tahâvî**, Ebû Ca‘fer Ahmed b. Muhammed el-Ezdî, *Şerhu Müşkili’l-Âsâr*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1994.
- Tanrıverdi**, Eyyüp, “Abbâsîlerin Kültürel Politikası Açısından Mehdî’nin Zındıklık Mücadelesi”, *İstem*, yıl: 6, sayı: 12, ss. 105-126, Konya 2008.
- Taşköprizâde**, Ahmed b. Mustafa, *eş-Şekâiku’n-Nu‘mâniyye fî ‘Ulemâi’d-Devleti’l-‘Usmâniyye*, Dâru’l-Kütübü’l-‘Arabî, Beyrut ts.
- Taşpınar**, Halil, “Mâturîdiyye İle Eş‘ariyye Mezhepleri arasında İhtilaf Mı? Suni Dalgalanma mı?”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/1, ss. 213-250, Sivas 2006.
- Teftâzânî**, Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Fahriddîn Ömer el-Herevî, *Şerhu’l-Makâsıd fî ‘İlmi’l-Kelâm*, Dâru’l-Meârif en-Nu‘mâniyye, Pakistan 1981.

....., *Şerhu'l-Akîdeti'n-Nesefiyye*, Dâru'l-Hüdâ, Aynu'l-Melîle 2000.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali, *Keşşâfû Istulâhâtî'l-Fünûn Ve'l-'Ulûm*, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1996.

Tevfik, Rıza, “Ateizm, Zındık, Zendaka, Mülhid, İlhad”, *SÜİFD*, Haz. Fuat Aydın - Mehmet Özşenel, 5/8, ss. 157-187, Sakarya 2003.

Tevhîdî, Ebû Hayyân Alî b. Muhammed, *el-Basâir ve'z-Zehâir*, Dâru Sâdr, Beyrut 1419.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ, *Sünenü't-Tirmizî*, Kâhire 1975.

Toktaş, Fatih, “Te'vîl ve Tefsir Bağlamında Fahreddin er-Râzî'nin Cismânî Haşr Meselesine Yaklaşımı”, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol, Enes Kala, Ankara 2014.

Topaloğlu, Bekir, “Zındık”, *İA*, MEB Yay., İstanbul 1978, XIII, 558-561.

Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yay., İstanbul 2015.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut ts.

Tülücü, Süleyman, “Kelbî, Hişâm b. Muhammed”, *DİA*, XXV, ss. 204-205, Ankara 2002.

Türcan, Galip, “Kelâmî Paradigmanın Güçlüğü: Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet Kelamında Hidâyet ve Dalâlet Kavramlarının Anlaşılması”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1/15, s. 269-285, Isparta 2012.

Türer, Osman, *Tasavvuf Tarihi*, Ataç Yay., İstanbul 2013.

Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh, *Tefsîru't-Tüsterî*, Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, Beyrut 1423.

Tûyân, Abdülazîz b. Sâlih, *Cuhûd's-Şeyh Muhammed el-Emin eş- Şinkîti fî Tahrîri Akîdeti's-Selef*, Mektebetü'l-'Ubeykân, Riyâd 1999.

Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yay., İstanbul 1985.

....., “Hallâc-ı Mansûr”, *DİA*, XV, ss. 377-81, Ankara 1997.

....., “Kâşânî, Abdürrezzâk”, *DİA*, XII, ss. 5-6, Ankara 2002.

- Ustaosmanoğlu**, Mahmut, *Rûhu 'l-Furkân*, Ahıska Yay., İstanbul 2013.
- Uysal**, Enver, “İhvân-ı Safâ”, *DİA*, XXII, ss. 1-6, Ankara 2010.
- Uzun**, Nihat, *Hicrî II. Asırda Siyâset-Tefsir İlişkisi*, Pınar Yay., İstanbul 2011.
- Ünverdi**, Veysi, “Kâdî Abdülcebbâr’ın Rü’yetullah’ın Reddine İlişkin Dayanakları”, *Kayseri Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Bilimname Dergisi*, 28/1, ss. 201-245, Kayseri 2015.
- Üzüm**, İlyas, “Molla Kâbız”, *DİA*, XXX, ss. 254-255, İstanbul 2005.
- Vâhidî**, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed en-Nîsâbü'rî, *el-Vasît fî Tefsiri 'l-Kur'âni 'l-Mecîd*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
-, *et-Tefsîru 'l-Besît*, 'Îmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, Riyâd 1430.
- Vehbi**, Konyalı Mehmed, *Büyük Kur'an Tefsiri/Hülâsatü'l-Beyân*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1968.
- Watt**, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Sarkaç Yay., Ankara ts.
- Yavuz**, Salih Sabri, “Kelâm'da Efdaliyyet Meselesi ve İbn Kemal'in 'Efdaliyyetu Muhammed' Risalesi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5/1, ss. 147-184, 2005.
- Yavuz**, Yusuf Şevki, “Araz”, *DİA*, III, ss. 337-42, Ankara 1991.
-, “Ba's”, *DİA*, V, ss. 98-100, Ankara 1992.
-, “Ehl-i İsbât”, *DİA*, X, ss. 515, Ankara 1994.
-, “Ehl-i Sünnet”, *DİA*, X, ss. 525-530, Ankara 1994.
-, “Ehl-i Ehvâ”, *DİA*, X, ss. 505-07, Ankara 1994.
-, “Hareket”, *DİA*, XVI, ss. 121-23, Ankara 1997.
-, “Halku'l-Kur'ân”, *DİA*, XV, ss. 371-375, Ankara 1997.
-, “İbn Akil, Ebü'l-Vefâ”, *DİA*, XIX, ss. 301-304, Ankara 1999.
- Yazır**, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Yay., İstanbul 1979.
-, “Dibâce”, *Metâlib ve Mezâhib* içerisinde, Eser Neşriyat, İstanbul 1978.

- Yıldırım**, Arif, “Kelâmcılar Nazarında Tasavvuf”, *EKEV Akademi Dergisi*, 1/3, ss. 59-75, Erzurum 1998.
- Yıldırım**, Ramazan, “Halku’l-Kur’an Meselesinin Politik İstismarı”, *Milel ve Nihal*, 8/1, ss. 49-69, İstanbul 2011.
- Yiğit**, İsmail, “Ukbe b. Ebû Muayt”, *DİA*, XLII, ss. 63-64, Ankara 2012.
- Yurdağür**, Metin, “Haşviyye”, *DİA*, XVI, ss. 426-427, Ankara 1997.
- Yûsuf**, Abdurrahman b. Abdülhâlik, *el-Fikru’s-Sûfi fî Dav’i’l-Kitâbi ve’s-Sünne*, Mektebetü İbni Teymiyye, Kuveyt 1986.
- Yücedoğru**, Tevfik, “Kelâm ve Mütakellim I (Zuhûr)”, *UÜİFD*, 14/1, ss. 1-17, Bursa 2005.
- Yüksel**, Emrullah, “Kur’an-ı Kerim’de Hidâyet ve Dalâlet Anlayışı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 7, ss. 87-107, İstanbul 1986.
- Zebîdî**, Ebû’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed, *Tâcu’l-‘Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, Kuveyt 1989.
-, *İthâfî’s-Sâdeti’l-Müttekîn*, Müessesetü’t-Târihi’l-‘Arabî, Beyrut 1994.
- Zeccâc**, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî, *Me’âni’l-Kur’ân*, ‘Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1988.
- Zehebî**, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Mîzânü’l-İ’tidâl*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1963.
-, *el-‘Uluw li’l-‘Aliyyi’l-Ğaffâr*, Mektebetü Edvâi’s-Selef, Riyâd 1995.
-, *el-‘Arş*, ‘Îmâdetü’l-Bahsi’l-‘İlmî, Medine 2003.
-, *Târîhu’l-İslâm*, Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrut 2003.
-, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, Dâru’l-Hadîs, Kahire 2006.
- Zehebî**, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*, Mektebe Vehbe, Kahire 2000.
-, *Tefsîru İbn ‘Arabî li’l-Kur’ân Hakikatühû ve Hataruhû*, el-Câmi‘atü’l-İslâmiyye, Medine ts.,
- Zemahşerî**, Ebû’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî, *Esâsü’l-Belâğa*, Dâru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, Beyrut 1998.
-, *el-Keşşâf an Hakâiki’t-Tenzîl*, Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, Beyrut 1407.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabî, Beyrut 1957.

Zirikî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd, *el-A'lâm*, Dâru'l-'İlm, 2002.

Zühaylî, Vehbe b. Mustafa, *et-Tefsîru'l-Munîr fî'l-'Akîdeti ve's-Şer'iyeti ve'l-Menheci*, Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, Dimeşk 1418.

Zürkânî, Muhammed Abdülazim, *Menâhilü'l-'İrfân*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2003.



ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Yusuf AĞKUŞ
Doğum Yeri ve Tarihi : Sivas 14.04.1981
Medenî Durumu : Evli
E-posta : yusufagkus81@gmail.com

EĞİTİM DURUMU

İlköğretim : 1991, Vali Varinli İlkokulu, Sivas.
Ortaöğretim : 1999, Abdussamed Bal İmam Hatip Lisesi, Sivas.
Lisans : 2004, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Konya.
Yüksek Lisans : 2008, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tefsir Bilim Dalı, Konya.

İŞ DENEYİMİ

2004-2007 : İmam-Hatip, Karaman.
2007-2010 : Diyanet İşleri Başkanlığı Selçuk Eğitim Merkezi İhtisas Kursu, Konya.
2010-2012 : Müezzin-Kayyım, Osmaniye.
2012-2013 : Vaiz, Toprakkale-Osmaniye.
2013-2019 : Araştırma Görevlisi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Bilim Dalı.

YABANCI DİL

: Arapça, İngilizce.