

Buhârî'nin *Halku Ef'âli'l-'İbâd* Adlı Eserinin *Halku'l-Kur'an* Bağlamında Değerlendirilmesi

A Review of Buhârî's Book of *Halq Ef'âl al-'İbâd* in Connection With *Halq al-Qur'an*

Bayram Çınar*

Öz

Bu çalışma Buhârî'nin *Halku ef'âli'l-'ibâd* adlı kitabının bir değerlendirmesini yapmayı hedefler. Çalışmamız Mihne'ye de konu olan *Halku'l-Kur'an* teolojik sorununa ilişkin Buhârî'nin yaklaşımını ve ulaştığı sonuçları bu eseri üzerinden değerlendirmeyi amaçlar. Onun bu kitabının tartışmaya ilişkin bir diğer önemi ise bu eserde savunduğu tezler sebebiyle Buhârî'nin kendisinin de bir toplumsal linç ile karşılaşmış olmasıdır. Kendisinin de mensubu olduğu Ehl-i hadis tarafından bir baskıya uğraması, bu esere daha dikkatli bakma gereğini ortaya çıkarmıştır. Buhârî'nin bu kitabındaki tezleri sebebiyle bir mağduriyet yaşaması en basit hali ile onun belirli konularda mensubu olduğu ekol ile farklılaşan bir bakış açısına sahip olduğunu gösterir. Eseri daha yakından ele alıp Buhârî'nin tezlerini ortaya çıkardığımız takdirde, onun muhatap olduğu bu fiili durumun neden(ler)i hakkında daha net konuşma imkânımız da olacaktır. Ehl-i hadis döneminde öne çıkan görüşleri de bu sayede daha belirgin bir hal almış olacaktır. Zira eserine yansıdığı biçimi ile o, İbn Hanbel'in görüşlerinin yanlış anlaşıldığı kanaatindedir. Ölümünden çok kısa bir süre sonra İbn Hanbel'in söylemi üzerinde bir değişimden söz edilebiliyor ise, Ehl-i hadis konuya dair bakış açısında değişikliğin olduğundan bahsedilebilir. Bu yüzden çalışmamızda Buhârî'nin konuya ilişkin tezleri Ehl-i hadis tezleri ile mukayeseli olarak verilecektir.

Anahtar kelimeler: Kelam, Buhârî, Ehl-i Hadis, *Halku'l-Kur'an*, Mihne.

Abstract

This study aims to make an evaluation of Bukhârî's book named *Khalq ef'âl al-'ibâd*. It aims to see Bukhârî's approach to the theological problem of the *Khalqu'l-Qur'an*, which is also the subject of mihna, and the results it has reached through this work. Another significance of his book regarding the discussion is that Bukhârî himself was faced with a social lynch due to the theses he defended in this work. The fact that he was subjected to pressure by the *Ahl al-hadith*, which he was also a member, made it necessary to look at this work more carefully. Bukhârî's victimization due to his theses in this book is his simplest form and shows that he has a different perspective with the school he is a member of. If we take a closer look at the work and reveal Bukhârî's theses, we will have the opportunity to speak more clearly about the cause (s) of this actual situation to which he is the interlocutor. In this way, the views of *Ahl al-hadith* that stand out in this period will become more evident. Bukhârî thinks that Ibn Hanbal's views are misunderstood as reflected in his work. Accordingly, if a change can be mentioned on Ibn Hanbal's book and discourse shortly after his death, it can be said that there is a change in the approach of *Ahl al-hadith* on the subject. Therefore, in our study Bukhârî's theses on the subject and the approaches of *Ahl al-hadith* will be given comparatively.

Keywords: Theology, Bukhârî, *Ahl al-hadith*, *Khalk al-Qur'an*, Mihna.

* Dr., Gazi Mesleki Eğitim Merkezi, kocacinarby@gmail.com, Orcid: 0000-0002-4886-7610

Giriş

Buhârî, rivayet kriterleri açısından seçici bir tedvin dönemi âlimidir. Onun bab başlıkları ve rivayetleri sıralama yöntemini izleyerek muhalifleri ile tartıştığı söylenir. Onun bu şöhreti; “Buhârî’nin görüşleri (*fikhu’l-Buhârî*) bab başlıklarındadır.” şeklinde bir algıyı besler (Bağcı, 2005, 21-42).

Haberlerin konularına göre tasnifinin, bid’atların çoğaldığı bir dönemde muhalifler ile mücadele aracı olarak ortaya çıktığı iddia edilmiştir (İbn Hacer, 2011, 8). Sünen tarzı eserlerin bölüm alt başlıkları, musannifin konuyla ilgili görüşlerini yansıtacak şekildedir (Kırbaşoğlu, 1987, 79-89).

Buhârî’nin yaşadığı dönemin dinî tartışmalarını *Sahih*’inde bab başlıklarında sürdürmüş olması makuldür. Zira Ehl-i hadisin akâid konularına duyduğu ilgi oldukça yaygındır. Üstelik Ehl-i hadisin akâid konularına ilgisi bununla da sınırlı değildir (Çakın, 1991, 183-198) (Kırbaşoğlu, 1987, 79-89). Kırbaşoğlu, Ehl-i hadisin akâide ilişkin müstakil eserleri olduğu tezini tartışmış, bunlardan bazılarını da kaydetmiştir (Kırbaşoğlu, 1987, 79-89).

Buhârî’nin; *Kitabu’l-Fiten*’de Hariciler ile *Kitabu’l-Ahkâm*’da Şiâ ile *Kitabu’l-Kader*’de ise Cehmiyye ve Mu’tezile ile mücadele ettiği iddia edilmiştir (İbn Hacer, ts, 13/344-347) (Kırbaşoğlu, 1987, 79-89).

Buhârî’nin *subliminal mesaj* verme yazım tekniğine şârihlerin yaptığı atıflar, onun *Kitabu’l-Kader*’de Mu’tezile eleştirisi yaptığı yönündedir (Bağcı, 2005, 21-42). Bağcı, çalışmasında Cehmiyye-Mu’tezile özdeşliği kurarak konuyu ele almış görünür. O, Buhârî’nin “*Kitabu’l-Kader* bölümünü, kaderi reddeden Mu’tezile fırkasına bir reddiye olarak yazmış olması kuvvetle muhtemeldir.” der (Bağcı, 2005, 21-42).

Buna göre musannif muhaliflerinin iddiaları ile ilişkili rivayetlerden bir seçki yapar ve onlara cevap niteliği taşıyan rivayetleri önceler. Şartlarına uyduğu halde Buhârî falan rivayete neden yer vermemiştir (?)... tarzı sorulara da cevap niteliği taşıyacak bu tutum, onların ellerindeki bütün materyali eserlerine yansıtmayıp; bunu bir strateji çerçevesinde eserlerine aktardıklarını düşündürür.

Ehl-i hadisin eserlerinde *yeniden keşfedilen* veya modern dönemlerde yeterince farkına varılmamış bu *subliminal* mesaj verme geleneğinin açığa çıkarılması yönünde çabalar sürmektedir (Bağcı, 2005, 21-42) (Çakın, 1991, 183-198). Buhârî şârihi İbn Hacer başta olmak üzere; el-Aynî ve en-Nevevî gibi şârihler, modern araştırmacıların bu yönde bir arayışa girmelerinde önemli görev üstlenmiş görünüyor (en-Nevevî, 1994, 1/208, 209) (İbn Hacer, ts, 13/344-347). Zira Çakın'ın bu yöndeki araştırmasına motivasyon unsuru olarak İbn Battal el-Malikî'nin konuya ilişkin en-Nevevî'nin Müslim şerhinde yer bulan bir değerlendirmesi -Çakın, İbn Battal'dan hiç bahsetmemiş olsa bile- konuya ilişkin iddiasında esin kaynağı olmuş görünüyor (Çakın, 1991, 183-198) (en-Nevevî, 1994, 1/208, 209).

Bunu farkına varmanın zorluğunu Çakın; “Zira el-Cami'in *Kitabu'l-İman*'ı defalarca da okunsa, Buhârî'nin bu *Kitâb*'ı, Mürciye'ye reddiye olarak kaleme aldığı ve burada, iman konusunu, Mürciye'ye yaptığı itirazlar muvacehesinde incelediği açıkça görülemeyecektir.” sözleri ile dile getirir (Çakın, 1991, 183-198). Öte yandan Çakın'ın iddiası *Kitabu't-Tevhid*'in Mürcîe ekolü ile polemikten daha fazlasını ihtiva ettiği. (Çakın, 1991, 183-198).¹

Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd* eserinde *kulların fiilleri* konulu bir başlık açmış ve bu başlık altında kulların fiillerinin mahlûk olduğunu, Kur'an'dan ve hadisten deliller getirerek savunmuştur. İbn Hacer, Buhârî'nin *Halku ef'âli'l-ibâd* adlı eserinde Cehmiyye'yi hedef aldığını ifade eder (İbn Hacer, ts, 13/347). Fakat esere ilişkin spekülasyonlar bununla sınırlı değildir. Zira bu eserdeki tezleri, onun ölümüne giden bir linç kampanyasını sonuç vermiştir. Buhârî mihnesi olarak ifade edilen sürecin onun bu eseri sebebiyle olduğu iddia edilmiştir.

1. Buhârî'nin *Halku ef'âli'l-ibâd* Eserinde *Halku'l-Kur'an* Tartışması

Halku'l-Kur'an bağlamında Buhârî'nin bu eseri iki temel bölümden oluşur. Bu bölümlerin ilkinde Kur'an'ın ezeli olup olmadığı anlayışıyla, İslam ümmetinin geri kalanı

¹ Söz konusu değerlendirmesini Çakın, çalışmasının 3 numaralı dipnotunda yapar. Onun bu iddiası, bir ima sınırlarını aşarak, ifadeye dönüşmüştür. Fakat araştırmacı 'diğer' kavramını açarak spesifik bir ekol adı vermemiştir.

ile farklılaşan Cehmiyye'nin konuya ilişkin iddia ve yaklaşımlarına ilişkin bir değerlendirme sunar.

Çalışmanın ikinci bölümü ise Kur'an'ın ezeli olduğu görüşünde İslam ümmetinin geri kalanı ile Kur'an'ın ezeli olduğu konusunda hemfikir olmakla birlikte, *lafiz-mana* ilişkisinde, lafzı, lafzın konusundan ayırmakta zorluk yaşayan, marjinal anlayışları değerlendirir. Bu bölüm, Ehl-i hadisin kendi içindeki bir tashih çabası olarak görülebilir.

1.1. Buhârî'nin *Halku Ef'âl-i İbâd* Eserinde *Halku'l-Kur'an* Bağlamında Cehmiyye Değerlendirmesi

Buhârî eserinin girişinde *Halku'l-Kur'an* görüşünün İslam Dünyasındaki ilk ayak izlerini tesbit etme çabasına girer. Tarihi olarak bu düşünceye ilişkin ulaşabildiği ilk kaynakları, ilk reaksiyonlar üzerinden görmeye çalışır. Buhârî, öğretinin öncülerinin görüşüne ise yer vermez. Dolayısıyla eser okuyucusuna tarafların iddialarına ilişkin bir detay edinme imkânı vermez. Bunun yerine o, kendi şeyhlerinin bu düşünceye karşı gösterdiği tepkileri not eder. Onun bu sunum tekniği; aktardığı rivayetler itibarıyla öğretiye ilişkin bir detaya imkân vermese bile; tartışmanın tarihine ilişkin bir kronolojik başlangıç noktası tayin etmemize imkân verir.

Eserin ilk rivayeti, Süfyân b. Uyeyne'nin “Yetmiş yıldır şeyhlerimizden duyduğumuz şey, Kur'an'ın Allah kelamı olduğu ve onun yaratılmadığıdır.” (Buhârî, 2005, 2/6). İkinci rivayette Hammâd b. Süleyman Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyen birini müşrik olarak görmüş ve bu iddia sahibi ile aynı dinin mensupları olmadıklarını ifade etmiştir (Buhârî, 2005, 2/7,8). Sonraki rivayet Ca'd b. Dirhem'in öldürülmesini konu edinen bir anlatımdır. Onun öldürülme gerekçesi, “İbrahim'i Allah'ın Halil'i, Musa'yı ise Kelim'i” olarak görmemesidir.” (Buhârî, 2005, 2/9,10).

Bunlardan ilk rivayet, söz konusu ekol mensuplarının sadece Kur'an'a ilişkin kanaatlerini ifade ederken, muhaliflerin görüşlerine ilişkin bir değerlendirmeyi içermez. Bu rivayet söz konusu öğretinin tarihine ilişkin bir varsayımda bulunmamıza ise imkân verir. İkinci rivayette, kaynak kendi görüşünü ifade etmemiş olsa bile, muhalif görüşün tespit edilebilmesine imkân veren bir yapıda inşa edilmiştir. Rivayetin kaynağının ölüm tarihi, öğretinin tarihine ilişkin bir tespitte bulunmamızı olası kılar.

Üçüncü rivayet Ca'd b. Dirhem'in öldürülmesini konu edinen bir anlatımdır. Onun öldürülme gerekçesi içerisinde yer alan, "...Musa'yı ise Kelim'i olarak görmemesi" (Buhârî, 2005, 2/9,10) muhtemelen, Allah'ın kelim sahibi oluşunu reddettiği şeklinde yorumlanıp *Halku'l-Kur'an* ile ilişkilendirilerek Buhârî tarafından esere dâhil edilmiş olmalıdır. Bu rivayete konu edilen şahsın, konuya ilişkin muhalif söylemin görüşleri çerçevesinde yorumlanabilecek bir düşünceye sahip olması sebebiyle, *Halku'l-Kur'an* öğretisinin tarihine ilişkin tespitimizi güçlendirebilecek veriler sağlar.

Bir rivayet âlimi olarak Buhârî; ilgisiz görünen bu üç rivayeti eserinin başında konuya ilişkin ilk tartışmaların hangi dönemde başladığına ilişkin bir kanaat vermek için ardışık olarak zikretmiş görünüyor. Bu üç rivayet birlikte değerlendirildiğinde Buhârî'nin öğretiyi hangi kronolojik tarihe kadar geri götürebildiği, bu tartışmaya ilişkin ilk fikirlerin hangi zaman diliminde ortaya çıktığına ilişkin kanaatini tespit etmemize imkân tanır.

Ölümü 198/814 olan Süfyân b. Uyeyne'nin, 91 yaşında vefat ettiği literatürde kaydedilmiştir. Onun 'yetmiş yıldır' ifadesini kesretten kinaye anlamı ile değil, literal anlamı ile ele alırsak buna göre onun bu ifadeyi söylediği gün vefat ettiği kabul edilse bile 127 yılı ile ilgili konuştuğu varsayılabilir. Kaldı ki onun, 126 yılında vefat eden Amr b. Dinar'dan da bu yönde bir aktarım aldığını ifade etmesi, *Halku'l-Kur'an* sorununun mihnedenden en az 92 yıl daha eskiye giden bir tarihi olduğu söylenebilir.

Eserde yer alan ikinci rivayet 120 yılında vefat eden Hammad b. Süleyman'dan yapılmış bir aktarımdır. Onun muhaliflerine ilişkin bu değerlendirmesine bakılırsa konuya ilişkin tartışmalar mihnedenden en az 98 yıl daha eskiye götürülebilir. Hicri 124 yılında ölen Ca'd b. Dirhem'in yorumla bile olsa konuya ilişkin görüşü olduğu varsayılarak, Buhârî tarafından konuya dâhil edildiği hesaba katılırsa, *Halku'l-Kur'an* tartışmasının İslam geleneği içerisindeki kökleri, Buhârî tarafından hicri 120 tarihlerine kadar geri götürülmüş görünüyor.

Watt, bu tartışma için söz konusu zaman aralığının İslam teolojisi için henüz çok erken olduğu kanaati ile Cehm b. Safvan'ın *Halku'l-Kur'an* tartışması yaptığına ihtimal vermediğini ifade ederse de (Watt, 1981, 181) Buhârî'nin çizdiği tablo bundan farklıdır. Zira o tartışmayı Cehm'den daha uzak bir noktaya, Ca'd b. Dirhem'e kadar geriye taşır (Buhârî, 2005, 2/9,10).

Bu rivayet, Ca'd b. Dirhem'in öldürülme gerekçesinden dolayısıyla onun söyleminden de bizi haberdar eder. Fakat bize göre onu ölüme götüren sloganın yorumlanması gerekir.

Ca'd b. Dirhem'in bayram namazı hutbesinde bölge valisinin "Bu adam İbrahim'i Halilullah olarak kabul etmez, Musa'yı da Kelimullah saymaz." diyerek katletmesi, gelenekte *Halku'l-Kur'an* ile bağlantılı değerlendirilmiştir (Buhârî, 2005, 2/9,10) (Dârimî, 1985, 182). Oysa hakkında konuşulan konu Allah'a varlığın nispeti mecazî midir yoksa hakiki midir(?). Buna göre; Ca'd b. Dirhem, muhtemelen söz konusu kavramların literal anlam ifade etmediği, bunun mecazî bir anlama karşılık geldiğini, dolayısıyla lafzi anlamıyla anlaşılması gerektiğini söylemiş olmaktadır.

Cahız, *Halilullah* ifadesinin *izafe i-teşriife* olduğunu ifade ederek, bunun mecazî bir kullanım olduğuna işaret eder (Cahız, 1991, 3/329). Öte yandan; '*İbrahimu Halilullah*'a kıyas yaparak '*Allahu halilu İbrahim*' demenin ise İslam inancı açısından doğru bulunamayacağını dilbilimsel yaklaşımın bir gereği olarak dile getirir (Cahız, 1991, 3/329-340). Fakat Ca'd'ın bu söylemi geliştirdiği varsayılan felsefe öncesi bu zaman diliminde, bu yorumun anlatılması da anlaşılması da çağdaşları açısından oldukça zordur. Mu'tezile'nin konuya ilişkin örnekleri arttırarak '*beytullah*', '*abdullah*', '*halkullah*', '*hablullah*', '*ruhullah*' ...vb. kavramları mecaz ve gerçek bağlamında tartışması ile ancak konu daha anlaşılır olabilmiş görünüyor. Fakat bu anlayış basamağına ulaşmak için yüz elli yıllık bir zamana ihtiyaç duyulmuştur.

Öte yandan Buhârî'nin ilgili eserinde 100 numaralı rivayette, şefaet talebindeki kişi önce Allah'a daha yakın olduğu düşünülen *Halilullah*'a (İbrahim) yönlendirilir, Hz. İbrahim ise Allah'a kendisinden daha yakın olduğunu düşündüğü *Kelimullah*'a (Musa) bu kişiyi yönlendirir (Buhârî, 2005, 2/54). Ortada böyle bir rivayet varken Ca'd'ın hangi gerekçe ve amaçla olursa olsun gelenekte derin kökleri olan bu kavramları irdemesi doğaldır ki affedilir suçlardan değildir. Sonuçta ise Ca'd affedilmemiş, idam edilmiştir.

İsnat sisteminin sağladığı imkânlar ile Buhârî, *Halku'l-Kur'an* tartışmasının önemli ayaklarından olan ve Kur'an'da da yer verilen Hz. Musa'nın Allah ile konuşması (Nisa, 4/115) sebebiyle, literatürde *Kelimullah* olarak anılmasını sonuç vermiştir. Ca'd ise gelenekteki kabulü irdelemiş; söz konusu kavramları tartışmaya açmıştır. Onun

geleneğe muhalefet ettiği gerekçesiyle öldürülmesini, Buhârî, söz konusu tartışmaya bir çıkış olarak görmüştür.

Konuya ilişkin Buhârî'nin dördüncü rivayeti; Cehm'in görüşlerini Ca'd b. Dirhem'den aldığı yönündedir (Buhârî, 2005, 2/10). *Halku'l-Kur'an* öğretisinin öncülerinden kabul edilen Cehm b. Safvan ile Ca'd'ın ilişkisi vurgulanarak, öğretinin kaynağına ilişkin aktarım yolu ve biçimine bir çıkış noktası olarak görülmüştür.

Bir rivayet âlimi olarak Buhârî, isnat sisteminin sağladığı olanaklarla haberlerin ancak ardışık aktarımlar yoluyla taşındığını farkındadır. Söz konusu bu öğreti de ona göre ancak bir başkasından aktarılabilirdi. Zira Buhârî'nin kurgusunda kişinin kendi başına bu sonuca ulaşabilmesi ihtimali ise bu örnekte varsayılmamıştır.

Öte yandan bu rivayet *Halku'l-Kur'an* öğretisine direkt işaret etmez; “Cehm, öğretilerini Ca'd'dan aldı.” denilerek ikili arasında Halku'l-Kur'an ile sınırlı olmayan daha geniş bir etkileşim alanı olduğuna işaret eder (Buhârî, 2005, 2/10).

Buhârî bu kurgusu ile tartışmanın taraflarından muhalif kanadın etkileşim kaynaklarını ve başlangıç noktasını tespit ettikten sonra artık bu tartışmayı sürdürmek için bir engel de yoktur. Fakat buna rağmen o, bir süre daha altyapı hazırlıklarına harcar. Öğretinin taşıyıcı diğer ayaklarını da ortaya koymaya çabalar. Rivayetleri de bu ilişkiler ağını ortaya çıkaracak materyallerden seçer.

Buna göre taraflardan biri -ki bu, Buhârî'nin de temsilcisi olduğu Ehl-i hadistir- “Kur'an Allah kelamıdır ve yaratılmamıştır.” der. Muhalif tarafın ise, bu görüşün tersini savunduğu varsayılmıştır. Dolayısıyla onların da “*Kur'an Allah Kelamı değildir ve yaratılmıştır.*” şeklinde düşündükleri varsayılarak, değerlendirmeler yapılmıştır. Oysa varsayılanın aksine İslam ekolleri içerisinde Kur'an'ın, Allah kelamı olmadığı şeklinde bir tartışma olduğu söylenemez. Kur'an'ın Allah'a nispeti konusunda tarafların aynı düşünceyi paylaştıkları görülür (Hayyat, 1993, 57). Taraflar arasındaki ihtilaf, Allah'a aidiyeti sabit olan bu metnin ezeli mi yoksa muhdes mi olduğudur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Allah'a kelam nispet edilip edilmeyeceği ya da Kur'an'ın, Allah kelamı olup olmadığı İslam kelmacıları arasında tartışılmamıştır. İslam kelmamında yapılan tartışma, Allah'a nispet edilen kelmamın zaman ile olan ilişkisinin nasıl zaman üstü ve ezeli mi yoksa

zaman içi ve sonradan mı olduğudur. Fakat *Halku'l-Kur'an* tezini savunanların Kur'an Allah Kelamı değildir ya da Allah konuşmaz (Buhârî, 2005, 2/33, 34) şeklindeki iddialara sahip oldukları da Buhârî metninde dile getirilmiştir (Buhârî, 2005, 2/19)

5. Rivayet İslam öğretisi içerisinde Kur'an'ın yaratılmışlığı tezini destekleyecek kaynak bulmanın zorluklarını ima ederek, bu öğretinin dış kökenlerine ilişkin muhtemel adaylara işaret eden bir rivayettir. Yapılan tespit; Ehl-i Kitap'ı da içine alan “*İslam düşmanları ve diğer örtük yapıların*” İslam'a zarar vermek amacıyla böyle bir öğretiyi dillendirdikleridir (Buhârî, 2005, 2/10,11). Rivayet devamla; “Kur'an'ın yaratıldığını iddia eden, Allah'ın da mahlûk olduğunu iddia etmiş olur.” şeklindedir. Sözün formu olan söz dizimi ile sözün konusunu (söze konu edilen şey) ayırmanın zorluğunun süreçte yaşandığını, bu rivayet ortaya koyar. Zira rivayette Kur'an'da “Bismillâhi er-Rahman ve er-Rahim” buyuruyor. “Rahman mahlûk olamaz, Rahim mahlûk olamaz. Bu görüşü savunanlar zındıktır, onlarla oturulup kalkılamayacağı gibi, onlar ile evlenilmez.” denilerek, böyle bir görüş sahibi İslam dışı ilan edilmiştir (Buhârî, 2005, 2/10, 11). Zira İslam hukuku pratiğine göre, din farkı nikâha engel olan bir durumdur.

6. Rivayette, Cehmiyye'nin zındık olduğu ifade edilmiştir. Rivayetin diğer bölümü ise *Halku'l-Kur'an* ile ilgili değil, istiva ile ilgilidir (Buhârî, 2005, 2/11, 12). Buhârî, bu rivayeti, bir önceki rivayette her hangi bir ekole nispet edilmemiş zındıkların kimler olduğuna ilişkin, bir adres tespit sadedinde bunu metne dâhil etmiş görünüyor. Buna göre “Bir önceki rivayette sözü edilen zındıklar Cehmîler'dir.” denilmek istenmiş olmalıdır. Rivayette Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyenin zındık olduğu söylenerek, Kur'an'ın yaratıldığı fikrinin ötekisi konumunda olan Cehmîler'e ait zındıklık ithamı, daha belirgin bir hal almış olur. Bu rivayetin sonraki bölümünde ise onların tevbeye çağrılacakları, tevbe etmezlerse öldürülecekleri ifade edilmiştir (Buhârî, 2005, 2/12). İslam hukukunun dinden dönmüş (mürted) için dolayısıyla kâfir için öngördüğü bu uygulama *Halku'l-Kur'an*'ı savunanlar için de önerilmiştir.

8. Rivayet, Bağdat'ta Kur'an'ın yaratıldığına ilişkin görüşü savunanların bulunduğu, dönemin âlimlerinden birine aktarılınca onun; “Kur'an'a ilişkin bu iddiada bulunan kimmiş, Allah'ın laneti onun üzerine olsun, onlar her kim ise, zındık ve kâfirdir. Onlarla oturup kalkmayınız.” dediği bir aktarımdır (Buhârî, 2005, 2/12, 13). Bu rivayette

de görüşü savunanın kimliği anonim kalmıştır. Fakat tartışmanın iktidar merkezi olan Bağdat'a taşındığına ilişkin coğrafi ve idari bir belirteci de bu rivayet üzerinde bulundurur. 9. Rivayet ise "Kur'an mahlûktur." diyenin kâfir olduğunu söylemekle sınırlı bir mesajı vardır (Buhârî, 2005, 2/13).

10. Rivayet, "Kur'an, Allah'ın Cebrail tarafından indirilen kelimadır. Onlar ise hala gökte bir ilah olmadığı konusunda mücadele ediyorlar." anlamı taşıyan bir rivayettir (Buhârî, 2005, 2/13). Bu rivayet açık bir biçimde olmasa bile istiva meselesini *Halku'l-Kur'an* meselesi ile yakınlaştıran bir aktarımdır. Burada Kur'an'ın nazil olması ile Allah'ın gökte olduğu arasında bir anlam bağı kurulmak istenmiştir.

11. Rivayet, İbn Mübarek'ten yapılan bir aktarımdır. Taha 14. ayette geçen "Ben kendisinden başka ilah olmayan Allah'ım." ifadesine dayalı olarak, "Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyen küfre girer. Çünkü bu sözü söylemek yaratılmış hiçbir varlığın haddi olamaz." şeklindedir (Buhârî, 2005, 2/14). Bu aktarımın ortaya koyduğu şey, sözün konusunun, sözün kendisinden ayırmak sorunun çeşitli anlama problemlerine kaynaklık ettiğiidir.

12. Rivayet de İbn Mübarek'ten aktarılır. Bu aktarımın konusu, Cehm'in bazı sözleri ile küfrü çağrıştırdığı olsa da rivayetin geri kalan bölümünün; insan fiillerini Allah'ın yaratmadığı görüşüne bir eleştiri olduğu söylenebilir. Fakat İbn Mübarek, insan fiillerini Cehm'in insana değil, Şeytana atfettiği şekli ile metne yansımıştır (Buhârî, 2005, 2/14).

Seneviye'nin iyiliğin ve kötülüğün tanrısını ayırmasından ilhamla, kulların fiillerini Allah'a nisbet etmeyen akımların, Mecusilikle benzeştikleri iddiası İslam geleneğinde yerleşik bir anlayıştır. Sözü edilen bu anlayış "Oysa Allah sizi de yaptığınız şeyleri de yaratmıştır." (Saffât, 37/96) ayeti çerçevesinde Allah'ın her şeyin yaratıcı olduğu anlayışıyla çeliştiği gerekçesiyle, eleştiriye konu edilmiştir (Ebu'l-İz, 1418, 143). Eş'arî de kulun fiillerinin Allah'ın mahlûku olduğu vurgusuyla; Mu'tezile'nin bu düşüncesine karşı çıkar (Eş'arî, 1977, 2/23). Mu'tezile'nin söz konusu bu ayete ilişkin yorumu ise "Şerrin yaratılmasının Allah'a nispeti mecaz iledir." şeklindedir. Zira onlara göre; Allah'a hakiki manada şer isnat etmiş olanın mümin kalması mümkün değildir (Hayyat, 1993, 85-86). Onların bu yaklaşımı gelenekte hayrı Allah'a, şerri ise insana

hasrettikleri eleştirilerine konu edilmiş olsa da Mu'tezile'nin bu yaklaşımında kulun sorumluluğuna yol bulma çabasının izlerine rastlamak da mümkündür (Wensinck, 1932, 58-59).

16. Rivayet yine İbn Mübarek'ten aktarılmıştır. Söz konusu rivayetin birinci bölümünde Bakara 255. ayetini zikrederek, "Allah'tan başka ilah yoktur." ifadesinin mahlûk olduğunu iddia edenin kâfir olduğunu söyler. Rivayetin ikinci bölümünde ise; "Biz Hristiyan ve Yahudilerin sözlerini aktarabiliriz, fakat Cehmiyye'nin sözlerini aktarabilmemiz mümkün değildir." diyerek dini bir ruhsat alanından söz etmektedir. Yoksa bireysel bir yetkinlik ya da bundan aciz kalmaktan söz ediliyor değildir (Buhârî, 2005, 2/15).

Görüldüğü üzere eserin ilk bölümünde, haklarında bol miktarda din dışı olduklarına ilişkin fetva verilen muhalif görüşün neyi savunduğu, öğretilerinin neyi içerdiğine ilişkin bir aktarıma yer verilmemiş, onların "Kur'an mahlûktur." dedikleri ile sınırlı bir aktarım ile yetinilmiştir (Buhârî, 2005, 2/15, 16).

17. Rivayette, Cafer Sadık'ın da Kur'an'ın Allah kelimidir ve mahlûk değildir görüşünde olduğu aktarılmıştır (Buhârî, 2005, 2/16). 114. Rivayet ise İslam geleneğinde literatüre nadir yansıyan "Kur'an yaratıcı mıdır (?) yaratılmış mıdır (?)" şeklindeki bir düalizmi içinde bulunduran bir rivayettir. Aktarım yine Cafer Sadık'tan yapılmıştır. Bu rivayette Kur'an'a ilişkin verilen mesaj onun yaratıcı olmadığı gibi yaratılmış da olmadığıdır (Buhârî, 2005, 2/61). Cafer Sadık'a "Kur'an hâlik midir, yoksa mahlûk mudur?" diye sorulduğunu; onun ise "O ne hâlik ne de mahlûktur, o kelimullahtır." diye cevap verdiğini Darimî'de aktarır (Dârimî, 1985, 163) (Dârimî, 1358, 116). Buhârî'nin kaydettiği rivayet ile Dârimî'nin aktardığı rivayet arasındaki fark; Dârimî'de, "Kur'an kelimullahtır." vurgusu yapılmışken, Buhârî'nin söz konusu rivayetteki (114. Rivayet) aktarımında bu vurgu metne yansımamıştır (Buhârî, 2005, 2/61). Cafer Sadık'a ilişkin bu görüş Eş'arî tarafından da aktarılmıştır (Eş'arî, 1977, 2/95).

İslam geleneği içerisinde nadiren karşılaşılan bu ifade kalıbında dikkat çekici olan 'halik mi?' yoksa 'mahlûk mu' ikileminin, Hristiyan öğretiyi işaret etmesidir. Bu anlayışı 'yaratıcı tanrı kelamı' anlayışının bir yansıması olarak düşünmekte bir beis de görünmüyor. Zira Yuhanna İncili'nin ilk pasajı "Önce söz vardı ve söz Tanrı'yla

birlikteydi. Her şey O'nun aracılığıyla var oldu, var olan hiçbir şey O'nsuz olmadı....” şeklindedir. Bu durum Hristiyan dini mensuplarının zaman zaman temasa girdikleri ulemaya, kendi dini kültürlerinin gereği olan soruları yönelttikleri gibi bir ihtimali gündeme getirir. İslam geleneğinde de bu anlayışa paralel olarak, ‘kün’ emrinin varlığa öncelendiği ise eser boyunca birçok rivayete yansımıştır.

19 ve 20. Rivayetler; *Halku'l-Kur'an* tezine ilişkin bir içeriğe sahip değildir. Fakat ikinci rivayetin, ima yoluyla olsa bile *Halku'l-Kuran* ile ilişkili olduğu varsayılabilir. Bunlardan ilki Cehm'in Budist bir grupla karşılaşmasından sonra kırk gün kırk gece namaz kılmadığını aktaran bir rivayettir. Öteki ise; Cehm'in iddialarının temelden yoksun, dayanağı olmayan safsatalar olduğu yönündedir (Buhârî, 2005, 2/17,18). Rivayetin devamında iddiaya kanıt olarak sunulan şey ise; onun zifafa girmeden boşanmış bir kadına iddetin gerekip gerekmediğine ilişkin bir soruya; *gerekir* cevabı vermesi olmuştur (Buhârî, 2005, 2/17, 18). Burada verilen mesaj; onun dinin en basit ve açık hükümleri konusunda bile yetersiz olduğunu göstererek, bu itibarsızlaştırmanın haklı gerekçelere dayandığını ima etmek olmalıdır.

21. Rivayet, “Allah’a çocuk isnat edenler, o konuşmaz diyenlerden daha kâfirdirler.” diyerek; Hristiyanlar ile Cehmiyye arasında bir mukayeseyi konu alır (Buhârî, 2005, 2/19). Fakat 18. Rivayette yapılan değerlendirmede ise *Halku'l-Kur'an*'ı savunanların Yahudi ve Hristiyanlardan daha tehlikeli oldukları ifade edilmiştir. Görünüşte bu iki algı çelişiktir. Fakat 21. Rivayet *Halku'l-Kur'an* görüşüne ilişkin bir değerlendirmeyi içerir. 18. Rivayet, Yahudi ve Hristiyanların da iştirak ettiği söylenen Allah'ın gökte olduğu şeklindeki istiva bağlamında bir mukayesedir (Buhârî, 2005, 2/17). Mukayese edildikleri konular farklı olunca iki rivayet arasındaki değerlendirme de farklı olmuştur denilebilir.

Öte yandan “Ellezine kalû inne lillehi veleden *ekfer* min ellezine kalû innellahe la yetekellem” cümle kalıbı itibarıyla öncelik sonralık sırasının değişmiş olmasını mümkün kılan bir karşılaştırma kalıbıdır. Metin bütünlüğü açısından düşünüldüğünde “Ellezine kalû innellahe la yetekellem *ekfer* min ellezine kalû inne lillehi veleden” olması metnin ruhuna daha uygun düşer. Çünkü metinde eleştiri, Allah'ın konuşmadığı iddiasının sahiplerine yapılmaktadır. Allah çocuk edindi diyenler ise sadece üzerinden sözün

söylendiği, kendisine mukayese yapılan Ehl-i Kitaptır. Dolayısıyla vurgusu yapılan konumundaki Ehl-i Kitap değil, eleştiriye konu edilen ekol olmalıdır. Bu durumda bağlama uygun olan ve öne çıkması gereken grubun Allah'ın konuşmadığını iddia edenler olması beklenir. Fakat bir ekol olarak rivayet kanadı, farklı zaman dilimlerinde farklı bağlamlarda söylenmiş metin ve ifadeleri çoğu zaman söylendiği bağlamdan kopuk bir biçimde bir araya getirmeyi onaylayan yapısı sebebiyle, Buhârî'nin metninde yer aldığı biçimiyle olmasını da onların materyal kullanma yöntemleri makul hale getirir. Mesela kaynağa, “Allah konuşmaz diyenler mi küfürde daha şiddetlidir yoksa Allah çocuk edindi diyenler mi” diye sormuş olduğunu varsayalım. Bu durumda kaynağın da Allah çocuk edindi diyenler, cevabı verdiğini hesaba kattığımızda bu ihtimal de makuliyet kazanmış olur. Zira; Ehl-i hadis ekolü mensubu, konuya göre anlık söylem geliştirmez. Sahip olduğu rivayet havuzundan konuya ilişkin söylenmiş sözlerden bir seçki yapar. Bu yüzden, çok farklı bir ortamda çok farklı şartlar altında söylenmiş iki rivayeti Buhârî, sadece konu ve içerik benzerliği sebebiyle metnine dâhil etmiş de olabilir. Bu detay Ehl-i hadis üzerinde çalışan, bir araştırmacının gözden uzak tutmaması gereken bir konudur. Söz-bağlam ilişkisine dair yöntem arayışlarında, bu detayı söz konusu ekole ilişkin göz önünde bulundurmamak gerekir. Zira bu ekolün metinleri, bir bütün olarak bir konunun konuşulduğu zamana ait olmayıp, bir kişinin üslubu ve imzasını da taşımaz. Bu ekolün çalışmaları bu yüzden telif olarak değil tedvin olarak görülmüştür. Olsa olsa buna editoryal bir çalışma olarak bakılabilir. Dolayısıyla, her iki ihtimal de bu değerlendirme ile birlikte makul görünüyor.

22. Rivayette Bişr Gıyas el-Merisî ile ilgi ilk rivayet eserdeki yerini alır. Bişr'den uzak durmayı telkin eden rivayette, kaynak “Onun kelamı zındıkların şifreli sözleridir.” tespitini yaptıktan sonra, “Onun şeyhlerinden Cehm ile görüşüm, gökte bir ilah olduğuna inanmıyordu.” der (Buhârî, 2005, 2/19).

Bu rivayetin konumuz açısından önemi Bişr Gıyas el-Merisî ile Cehm b. Safvan ilişkisine dikkat çekerek öğretinin ardışık ve temaslı bir isnat ile yayıldığını ortaya koymaktır. Buna ek olarak, Bişr'in zındık denilen örtük yapı ile ilişkisine de vurgu yapılmış olmasıdır.

24. Rivayette bir kez daha *Halku'l-Kur'an* iddiasında olanların zındık oldukları vurgusu yapılarak, Kur'an yaratılmıştır dedikleri varsayılan yapı ile zındık denilen örtük yapı arasındaki ilişkiyi belirginleştiren bir rivayet olmuştur (Buhârî, 2005, 2/19). Rivayetin geri kalan bölümüne ise artık mihne'ye gelindiğine ilişkin belirtiler yansımıştır. Kaynak, burada “Abbas oğullarının Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylediklerini duyunca, bu sözleri söylememek için Yemen'e kaçtım.” der (Buhârî, 2005, 2/20). Kaynağın bu itirafı, mihne sürecinde ulemanın yaşadığı endişeyi dışa vurduğu gibi, onların ne tür çözüm yollarına tevessül ettiklerine ilişkin de bir farkındalığa imkân verir.

Eserin başından itibaren Buhârî, muhtemelen elindeki rivayetlerin sınırlılığı sebebiyle *Halku'l-Kur'an* tartışmasına ilişkin detaylandırma yapmadan sadece muhaliflerinin Kur'an'ın yaratıldığı iddiasında olduklarını tekrar eder. Bu durum onun beslendiği şeyhlerin, konuya ilişkin donanımı ve probleme ilişkin farkındalığı ile ilişkili bir durumdur. Bir hadisçi olarak Buhârî'nin dikkate aldığı kaynaklar *sikâ* addedilen seçkin âlim grupları olduğu için, bu elit âlimlerin sağladığı veriler çerçevesinde alana hâkim olabilmiştir. Zira onun ilgisi muhtemelen, aktarılan bilgide değil, aktarımın sıhhatine ve doğruluk değerine yoğunlaşmıştır. İslam geleneğinde bilginin doğruluk değeri, aktarımın sıhhati ve kaynağın doğru sözlülüğü ekseninde ele alınmıştır. Öte yandan sapkın addedilen görüşlerin sahipleri ise cerh ve ta'dil kriterleri açısından, tenkid edildikleri için muhalif kanadın temsilcileri Buhârî açısından kaynak değeri kazanamamışlardır. Bu yüzden Buhârî'nin eserine muhalif kanadın görüşlerinin doğrudan yansıma imkânı yoktur. Onun eseri, bu yönüyle bir konuda davalı iki taraftan sadece birini dinleyerek karar veren bir yargıcın hükmünden farklı değildir. Dolayısıyla bu mahkemeden adalet beklemediğimiz gibi, “Gerçekte ne dediler, gerçekte ne oldu?” sorusuna cevap bulmak da olası görünmüyor. Eserin kurgu biçimi hasım olan davalı ile davalı arasındaki yargılamada taraflardan birinin anlatısına güvenerek, öteki üzerine karar vermemiz şeklindedir. Bu yüzden, çalışmanın ilk bölümüne ilişkin olarak sadece konuşan tarafın, argümanları ve hasmını ithamları ile sınırlı bir metnin ortaya çıkması, mukadder görünüyor.

Bu rivayete ilişkin söylenmesi gereken bir diğer nokta ise Buhârî'nin eserin deri kalan bölümündeki sunumunda kronolojik bir çaba da gösterdiği'dir. Eser adım adım mihne sürecine -sadece kendi şeyhlerine kulak kabartmış olsa bile- doğru taşınır.

25. Rivayet Cehmiyye'nin sapkınlıklarının Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşüyle sınırlı olmadığını gösteren bir rivayettir (Buhârî, 2005, 2/20, 21). Rivayette sözü edilen sapkınlık, onların Cehennem ve Cennet'in ebedi olmadığı ve yok olacaklarıdır (Buhârî, 2005, 2/20, 21). Bu görüş Hayyat tarafından da Cehm'e isnat edilmiştir (Hayyat, 1993, 12).

27. Rivayet, *Halku'l-Kur'an* ile müşterek lafızları sebebiyle tartışmada sürekli gündeme gelmiş olan Nisa suresi 171. Ayet ile ilgili bir tefsirdir. Burada; İsa (as), Allah'ın, Meryem'e ilka ettiği kelimesi değildir. Kur'an'da sözü edilen bu kelime 'ol' ifadesidir ve o (İsa) da oluvermiştir şeklinde yorumlanmıştır (Buhârî, 2005, 2/21). Buna göre Hz. İsa Allah'ın kelimesi değildir. Allah'ın kelimesi '*kün*' emridir. Hz. İsa bu emrin bir sonucudur.

Bu aktarımın konumuz açısından değeri, Hıristiyan öğretinin, Hz. İsa ile Kur'an'ı kelimetullah bağlamında özdeş görerek, Hz. İsa'nın yaratılmışlığına dolayısıyla tanı olamayacağına ilişkin eleştiriyi anlamsızlaştırma çabasının bu yorum ile birlikte Kur'an'dan bir dayanak bulamayacağıdır. Bu aktarımın Cehmî öğretisi ile bir bağı kurulmamış olmasına karşın, *Halku'l-Kur'an* açısından önemli bir açılım olduğu da söylenebilir.

29. Rivayet Kur'an mahlûktur görüşünün Kur'an içinde farklı sorunları ortaya çıkaracağına dikkat çeker (Buhârî, 2005, 2/22). Bu rivayette dikkat çekilen "Ben kendisinden başka ilah olmayan Allah'ım." argümanına, 11. Rivayette de dikkat çekilmiştir. Bu rivayette kullanılan ve *Halku'l-Kur'an* ile çelişki yaratacağı düşünülen bir diğer argüman ise İhlas suresinin ilk ayetidir. 30. Rivayet " '*Kul huvallahu ahad*'ın yaratılmış olduğunu kabul eden kâfirdir." değerlendirmesi yapar (Buhârî, 2005, 2/22).

Buradan net olmamakla birlikte anlaşılacak şey; bir sözün konusunun ezeli oluşu, bu fikrin taşınmasına aracı olan kelime ve kavramın da ezeli olmasını gerektirmez olduğu, bu iddia sahipleri açısından kavranamamıştır. Onlar tema ve formu birlikte düşünmüş,

ayrılabilmesine ihtimal vermemişler. Oysa *lafız* ile *lafzın konusu olan mana*, sürekli birlikte olsa bile biri birinden farklıdır. Lafzın yaratıldığı iddiası, mananın yaratıldığı anlamına gelmez. Fakat öyle görünüyor ki bu ayrımın farkına varmak sanıldığı kadar kolay olmamıştır. İslam kelam geleneğinde *isim- müsemma* tartışması da müsemmanın ezeli oluşu, ismin ezeli olmasını gerektirmez çözüme bağlanamamış bir sorun alanı olarak burada sürdürülmüş görünüyor.

31. Rivayet *Halku'l-Kur'an* görüşünü kabul edenin kâfir olduğu, dolayısıyla arkasında namaz kılınmayacağını içeren bir aktarımdır (Buhârî, 2005, 2/23). Bu aktarım ile bağlantılı olarak daha önce Cehmiyye'yi tekfir eden rivayetlere eserde rastlanmış olmasına karşın, bu rivayet ile ilk kez konunun siyasal iktidarla teması da kurulmuş görünür. Eserde siyasal alana temas eden bir diğer rivayet ise 46. Rivayettir. Bu rivayetin dayandırıldığı kaynak; “Kur'an'ın ezeli olmadığı görüşündeki birinin ardından namaz kılınmayacağını” ifade eder (Buhârî, 2005, 2/31). 47. Rivayette ise böyle birinin ardında namaz kılmak zorunda kalanın ne yapması gerektiğine ilişkin bir açılım sağlanır. Buna göre telkin edilen şey namazın iadesi; yani yeniden kılınmasıdır (Buhârî, 2005, 2/32) .

İlk bakışta bu görüşü temsil edenleri tekfir eden, ya da en hafif ifadesi ile fasık ilan eden bu anlayışın, iktidarı temsil eden halifeyi de içine alan bir yönü olduğudur. Zira İslam geleneğinde *fasıkın* ardında namaz kılınıp kılınmayacağı tartışması mahalle camiindeki görevlinin ardında namazın kılınıp kılınmayacağını değil, iktidarı temsil eden halifeye itaat edilip edilmeyeceğini sorgulayan arayışlar olmuştur. Buna göre namaz itaat sembolizmini ifade eder, imam ise devlet başkanı ve iktidarı temsil eder. Cevabı aranan soru ise böyle bir lidere itaat edilip edilmeyeceğidir. Soruya olumsuz yanıt alındığı takdirde başkaldırı ve ya isyancı gruplara yardım ve yataklık yapılarak hatta isyanda aktif rol alarak iktidarı değiştirme faaliyetlerine hız verilir.

Bu bağlamda *Halku'l-Kur'an* anlayışının h. 212'den beri halife Me'mun tarafından dile getirildiği (Abusaq, 1971, 1) hesaba katılırsa- ki bu mihne sırasında sorgulananlar tarafından da dile getirilmiştir-söz konusu tartışmanın mihne öncesine uzandığı görülür (Taberî, ts, 1823). Süfyanî hareket ile Ehl-i hadisın neden ilişki kurduğu anlamlı bir zemine oturmuş olur (Ay, 2000, 234-236). Konuya ilişkin bir başka rivayette ise bu ifadenin doğuracağı sonuçlar farkına varılmış olmalı ki böyle bir iddia sahibinin

ardında namaz kılan birinin *namazını iade etmesi gerektiği* ifade edilerek, ara bir çözüm önerilmiş, siyasal iktidar ile karşı karşıya gelmekten de kaçınılmıştır. 51. Rivayet Buhârî'nin bölüme yansıyan nadir görüşlerindedir. O, rivayetin birinci bölümünde; “Benim için bir Cehmî ya da bir Rafizî'nin ardında namaz kılmak ile bir Yahudi ya da bir Hristiyan'ın ardında namaz kılmak arasında bir fark yoktur.” der. Aktarımın ikinci bölümünde ise; “Onlara selam verilmez, hastalandıklarında ziyaretlerine gidilmez, şahitliklerine itibar edilmez, nikâhlanılmaz ve kestikleri yenilmez.” şeklinde ortaya koyduğu görüş, Cehmîlere karşı en kapsamlı tavır alışı ifade eder (Buhârî, 2005, 2/33). Önerdiği bu sosyal ayrışmaya karşın, Buhârî'nin onların kanlarını helal kılan bir yaklaşımın içinde olmaması ise dikkat çekicidir.

33. Rivayet Kur'an'ın yaratılmış olduğunu söyleyenin İslam dışı (kâfir) olduğu, tekrar eden bir aktarımdır (Buhârî, 2005, 2/24). 34. Rivayet, Cehmîlerin “sapkınlıkları konusunda Yahudi ve Hristiyanlardan daha ileri gittiklerini” iddia eden; fakat detay vermeyen bir aktarımdır (Buhârî, 2005, 2/24).

35. Rivayet, Süfyân b. Uyeyne'den yapılan bir katarımdır. O, kendisinden önceki şeyhlerin; sapkın görüşler ileri süren Mu'tezile, Ravafıza ve Kaderiye hakkında alınması gereken tavır ve önlemler konusunda örgütlediklerini ifade eder. Bişr el-Merisi'nin Mekke'de yaptığı sunum sebebiyle dile getirildiği anlaşılan bu görüşünde, *Halku'l-Kur'an* fikrini savunanlar ile oturup kalkılmaması onların dikkate alınmamasını telkin eder. Bu rivayette dikkat çeken diğer bir nokta ise Süfyân'ın *Halku'l-Kur'an* ile Hristiyan öğretisi arasında bir mukayeseyi aktarımına yansıttığıdır. Onun Hristiyanların konuya ilişkin öğretilerinden haberdar olduğu iması uyandıran ifadeleri, tercihen mi seçtiği yoksa üslup gereği mi dile getirildiği ise açık değildir (Buhârî, 2005, 2/24-26).

38. Rivayet; “Allah yerde ve gökte, cennet veya cehennemde, Bakara 255. ayetten (Ayetu'l-kursi) daha yücesini yaratmamıştır.” şeklinde bir aktarımdır.

En yücesi olsa bile, Süfyân'ın, Kur'an'ı yaratılmışlar kategorisine dâhil ettiği gerçeğini gizleyemeyecektir. Bu rivayetin devamında Süfyân'ın tefsirine göre; “Her şey yaratılmıştır fakat Kur'an bundan müstesnadır.” Yani o yaratılmış değildir şeklindeki bir yorumuna yer verilmiştir. Rivayetin devamında; “Çünkü Allah'ın kelamı yarattıklarından daha yücedir. Zira yaratma Allah'ın bir şeyi yaratmayı istediğinde ‘ol’ demesi ile olur.

Bir şey kendisi ile yaratıldığı şeyden daha yüce olamaz. Kur'an ise Allah'ın kelimidir.” şeklindedir (Buhârî, 2005, 2/27, 28). Bu rivayetten ortaya çıktığı hali ile Süfyân bir yandan, Kur'an'ın yaratılmadığını açıkça söylerken, yaratılmış varlıklar ile Kur'an arasında kurulan ilişkiyi bir mahiyet farkı olarak değil, bir derece farkı şeklinde sunar (Buhârî; 2005, 2/27, 28).

Öte yandan Süfyân b. Uyeyne, Kur'an ile sair kıyaslamasında, 'a'zam' ifadesini kullanmayı tercih etmiştir. Oysa metninde 'a'zam' ifadesi yerine 'akdem' ya da 'evvel' ifadelerinden birini tercih etse, metnini onaylamamız daha kolay olurdu. Bu durumda metin “çünkü Allah'ın kelamı yarattıklarından daha öncedir. Çünkü yaratma Allah'ın bir şeyi yaratmayı istediğinde 'ol' demesi ile olur. Bir şey kendisi aracılığıyla ile yaratıldığı şeyden daha önce olamaz...” şeklinde bir metne dönüşür.

42. Rivayet Veki' b. Cerrah'tan aktarılır ve Cehmiyye'nin köken olarak, Mürciye ait olduğu ifade edilir. Cehmiyye ise kâfir olarak yargılandıktan sonra, Bişr el-Merisî ise Cehmî'dir denilerek zincirleme bir akıl yürütmede bulunulmuştur. Buna göre;

Mürciye Cehmiyye'yi ihdas etmiştir.

Cehmiyye kafir'dir.

Bişr el-Merisî ise Cehmî'dir.

Bu akıl yürütme ile hem Mürciye'yi hem de Bişr el-Merisî'yi itham eden bir akıl yürütmede bulunulmuştur. Rivayetin devamında; “Mürciye iman sözdür diyerek; fiili bunun dışında tuttu. Bu ise bid'attır.” diyerek Mürciye'ye ilişkin eleştirisini daha yumuşak tutmuştur. Rivayet Cehmî ekol ile Mürciye arasında bir ilişki iddiasında bulunsa da iddiaya bir izahat getirilmemiştir. Fakat bu rivayet ile birlikte denkleme bir başka ekol de dâhil edilmiş olmaktadır.

Buna ek olarak Mürciye vurgusunun Ebu Hanife ile de ilişkilendirilebilir tarafı da var. Fakat böyle bir iddia için daha fazla veriye ihtiyaç var ve metnin sınırları içinde buradan böyle bir çıkarım yapmak ise mümkün görünmüyor. Öte yandan Mezhep tarihçileri de bu anlayışla paralel bir biçimde Cehmiyye'yi Mürciye ekol içerisinde saymışlardır (Eş'arî, 1980, 141). Fakat daha makul yorum, Cehm'in, Mürciye ekolüne mensup bir âlim olarak görüldüğüdür ki Eş'arî de bu görüşe Mürciye'nin iman tanımında,

Cehm'in görüşüne yer vermekle ortaya koymuş görünür (Eş'arî, 1980, 132). Eş'ari, eserinin daha ileri sayfalarında ise onun Mürciye'ye mensup biri olduğunu imadan ifadeye dönüştürür (Eş'arî, 1980, 141).

Öte yandan, Ölüm tarihi itibarı ile (öl. h. 197) İslam geleneği için felsefe öncesi, bir sima olan Veki' b. Cerrah'ın yaptığı akıl yürütme, doğruluk değerinden bağımsız olarak, bizce bu ekol mensuplarının ilginç başarılı bir örneğidir.

Rivayetin son bölümünde ise “Kur'an mahlûktur diyen, Muhammed'e (sav) indirilene inkâr etmiştir. Bunu yapan tevbeye davet edilir, kabul etmez ise katledilir.” denir (Buhârî, 2005, 2/29, 30).

43. Rivayet, *Halku'l Kur'an* görüşleri sebebiyle Biş el-Merisî'yi lanetleyen bir aktarımdır. Rivayette Bağdat vurgusu yapılmıştır. Dolayısıyla rivayet coğrafi bir etiket de taşır (Buhârî, 2005, 2/31).

48. Rivayet, Cehmiyye'yi tekfir eden pek çok aktarımdan bir diğeridir. Bu rivayette onlara miras bırakılıp, onlara mirasçı olunamayacağı da dile getirilmiştir. Din farkının mirasa engel oluşturduğu hesaba katıldığında aslında Cehmiyye, Müslüman değildir, dolayısıyla onlara mirasçı olunamaz anlayışının farklı ifade kalıplarıyla dile getirilmiştir (Buhârî, 2005, 2/32). 49. Rivayet ise *Halku'l-Kur'an'a* inanan birinin öldürüleceğini bildiren bir başka fetvadır (Buhârî, 2005, 2/32).

53. Rivayette, Biş el-Merisî'ye “Bir şeyi var etmek istediğimizde ona ‘ol’ deriz o da oluverir.” anlamındaki Nahl suresi 40. ayeti sorulduğunda, onun bu ifadenin sıla cümlesi olduğunu söylediğidir. Merisî, Kur'an'dan bu bağlamdaki başka örnekler ile bir sonuca ulaşma çabası güder. Kehf suresi 77. ayette geçen “Duvar yıkılmayı istiyordu ki onu kaldırdı.” ifadesinde, duvarın iradesi olmadığı halde, ayette sanki onun iradesi varmış gibi bir ifade kullanılmıştır. Buradan hareketle Nahl suresi 40. ayette ifade edilen “Ona ‘ol’ deriz o da oluverir.” kalıbı; “Bir şeyi var etmek istediğimizde o da hemen oluverir.” anlamındadır şeklinde bir yorum yapar. Merisî'nin tüm söylediği bundan ibaretti denilerek rivayet sonlanır görünür. Fakat ‘yani’ denilerek onun söylediklerinden yapılan çıkarım; “Merisî'ye göre Allah konuşmaz, onun kelamı yoktur.” şeklindedir (Buhârî, 2005, 2/33, 34).

Metinde Kur'an'ın Allah'ın kelamı olup olmadığı değil, söz konusu ayetin tefsirine Merisî'nin yaklaşımı konu edilmiştir. Öte yandan onun söyleminden bu çıkarımı yapmak ancak zorlama yoluyla mümkün görünüyor. Oysa Merisî'nin yoruma ilişkin, Kur'an'dan şahidi de vardır. Kur'an'ın, Kur'an ile tefsiri olarak literatürde yer bulan ve rivayet ehli açısından en muteber tefsir yöntemi olarak görülen bu anlayışın; kabul edilmemiş olması; Merisî tarafından yapılmış olması mıdır? Oysa konuya ilişkin temel ilke hikmet müminin yitiğidir, Merisî'den olsa bile alınmalıdır, olmalı değil miydi? Kimin söylediğine değil ne söylediğine bakılabilse, sonuç muhtemelen değişebilirdi, fakat kimin söylediğine yoğunlaşıldığı için, bu yorum tefsir dışı kalmak durumunda kalmıştır.

Kaldı ki gelenekte sonraki dönemde bu ayetin yorumuna ilişkin sorun alanı geç dönemlere değin devam etmiştir. Bu ayeti yorum çabasına girenlerden Eş'arî; Kur'an'ın yaratılmadığını ifade ederken "Eğer Kur'an yaratılmış olsa Allah'ın ona 'ol' demiş olması gerekir. Oysa Kur'an onun sözü olduğu için hem sözü hem de sözünün muhatabı olması müstahil (imkânsız) olur, bu durum teselsülü gerektirir ve sonsuza kadar devam eder ki bu da fasit döngüyü gerektirir." der (E. - H. Eş'arî, 1955, 33-34). Beyhakî'nin *Akâid*'ini muhtasar hale getiren Şa'ranî de bu ayeti Eş'arî'den daha ileri bir yorum düzeyine taşıyamayacak aynı ifadeler ile tekrar edecektir (Şa'ranî, 2008, 216-217).

54. Rivayet Merisî'nin yaptığı bu açıklamaya dönük; Kasım b. Sellam'ın karşı yorumlarını içerir. Ona göre söz konusu bu ayetler arasında bir *analoji* yapılması doğru değildir. Kasım b. Sellam "Bu yorum kişiyi küfre götürmez fakat işi daha ileri götürüp, 'ol' demediğini iddia ederse, Allah'ın sıfatlarını kabul etmeyen muattıla mezhebindedir ki Allah ile ilgili olarak böyle bir iddiada Hristiyan ve Yahudiler bile bulunmamışlardır." der (Buhârî, 2005, 2/34).

58. Rivayet lafzın yaratılmış olması ile lafızda kast edilen mananın da mahlûk olması gerektiği anlayışının bir ürünüdür (Buhârî, 2005, 2/35). Naziat suresi 24. ayette bahsi geçen Firavun'un "Ben sizin en yüce Rabbinizim." iddiası ile Taha 14. ayette geçen "Ben kendisinden başka ilah olmayan Allah'ım." ifade kalıbı açısından karşılaştırmasında, Firavun'un bu iddiasının geçersizliği onun ebedi azaba çarptırılmasıyla sonuçlanmıştır çıkarımına gitmeyi sağlar. Buna göre söylenmek istenen

şey; Firavun'un iddiası ile Allah'ın iddiası arasında bir mahiyet farkının olması gerektiğidir. Fakat öyle olsa bile kaynağın da yaratılmış olan Firavun'un iddiasının ezeli olduğu iddia edilen Kur'an'da yer aldığını unutmaması icap eder.

59. Rivayet, bir önceki rivayette sözü edilen yorumun, Arap dili ve belagati açısından uzman kabul edilen Kasım b. Sellam'a iletildiği, onun da bu cevabı onayladığına ilişkindir (Buhârî, 2005, 2/35).

Metin boyunca dikkat çekici olan; Ehl-i hadisin “Kur'an mahlûk değildir.” retoriğine rağmen, kendi tezlerini savunmak için kullandıkları argümanların Allah'a ilişkin nitelikler ile ilişkilendirilme çabasıdır. Onların kaygılarının savunulan bu fikirler sebebiyle Allah'a ilişkin sorunlu bir tasavvurun ortaya çıkması endişesi olmalıdır. Bu sebepten onlar Kur'an metnini tartışmak yerine, Allah'ın ilmi bağlamında konuyu tartışma eğilimi göstermişlerdir. Zira kendisi mahlûk olan Firavun'un bu batıl iddiasının Kur'an'da yer aldığını onların farkına varmamaları beklenemez. Konuya ilişkin diğer seçenek ise; Allah ezeli ilmi ile varoluştan önce böylece biliyordu, sonra Allah'ın ilmi doğrultusunda vakti gelince Firavun kendisine yazılan rolü oynadı şeklindeki bir izahtır. Bu durumda Ahirette kendine yazılmış senaryodan başkasını oynama imkânı olmayan Firavun'un neyin karşılığında ebedi azaba muhatap olacağı sorusunun cevapsız kalmasını gerektirir.

Kadir-i mutlak keyfe mâ yeşâ tanrı tasavvuru, vaadine sadakat göstermeyen tanrı anlayışını sonuç verir. Tarihin XII. Yüzyılına gelindiğinde Allah'ın fiillerinde bir kısıtlama ve sınırlamayı sempatik bulmayan Gazzâlî de *keyfe mâ yeşâ* bir Allah'ın kendisine vacip kılmasını onaylamaz görünür (Gazzâlî, 2012, 153). Buna göre Allah'ın kullarına teklife itaatleri sebebiyle mükâfat vermek zorunda değildir (Gazzâlî, 2012, 154). Öte yandan Gazzâlî; söylemini daha ileri bir noktaya taşıyarak, müminleri cezalandırması, inkârcıları bir bütün olarak affetmesinde bir çelişki görmez. Zira onun tanrı tasavvuru; dilediğini yapan bir tanrıdır (Gazzâlî, 2012, 154). Daha doğrusu onun dilediğini yapan tanrı anlayışından anladığı budur. Bu tanrı vaadinde bulunmak, sözünde durmak zorunda değildir. Kendi koyduğu hiçbir kural ve kaideye de bağlılık göstermesi gerekmez. Bu anlayışın bir iz düşümü ve bu tanrı tasavvurunun gereği olarak Firavun'un affedilerek cennette ağırLANACAĞINI beklemek çizilen tanrı profili sebebiyle muhal

değildir. Cebriye de tam olarak bu görüşü dile getirmektedir. Allah'ın ilmi ve dilemesine ilişkin sorunlu anlayışlar, bu gibi izahları gündeme getirmiştir. Ehl-i hadisin bir taraftan ameli imandan saydığı unutmadan, diğer taraftan da ömrü boyunca her türlü kötülüğü yapmış birinin ölüm anında salah üzere ölebileceğini, öte yandan ömrü boyunca salih bir hayat yaşamış birinin ise ölürken batıl üzere ölebileceğini kabul eder. Bu iki zıt anlayışı birlikte bulundurmanın metodolojik zorlukları ortadadır. Zira normal koşullarda bunlardan birinin kabulü ötekinin, reddini gerektirirken Ehl-i hadis çatısı altında bu iki çelişik görüş birlikte savunulabilmiş görünüyor.

61. Rivayet tam da bu zorluğu ifade eder (Buhârî, 2005, 2/36). Konusunun istiva olduğu anlaşılan bu aktarımda, Cehmî'nin; "Ben yerinden zail olan bir Rabbi inkâr ettim." demesine karşılık Ehl-i hadis kanadının cevabı; "Ben de dilediğini yapan bir Rabbe iman ettim." şeklinde olabilmıştır (Buhârî, 2005, 2/36). Cehmî'nin iddiası ve ifadesi ezeli ve sonsuz olan bir varlıkta, yer değiştirmek, hareket etmek gibi arazların bulunamayacağı şeklindedir. Zira sonsuz için bir boşluk yoktur ki hareket alanı da olsun. Şayet hareket ediyor ise onun sonsuzluğundan bahsedilemez. Ya da hareket bir amaç içindir; mükemmel olan varlık bir amaç ve garaz güdüyorsa eksiktir... tarzı farklı yorumlara gidilebilir. Cehmî muhalefet, bu ifadesiyle söylediğimiz tüm yorumlara ek olarak bu ifadesi ile diyor ki benim rabbim, arazdan ve onun bulunmadığı bir yerin varlığının tahayyülünden münezzehtir. Ehl-i hadis kanadından konuya ilişkin gelen cevap; O dilediğini yapan ve iradesine sınır konulamayandır. Dilerse hareket eder, dilerse bulunmadığı bir yer var eder.... Bu cümleyi dile getiren kişi, savunduğu kader anlayışını dinamitlediğini de muhtemelen farkında değildir. Ortaya çıkan bu ilginç çıkışlar tarafların, tanrı tasavvurlarından önce alt yapı sorunları yaşadıklarını ortaya koyar. Alfabe düzeyinde tarafların yaşadıkları sorunlar onların üzerinde uzlaştıkları bir alfabe ile ancak mümkün olacaktır. Bu alfabe yöntem ve kavram birliğidir. Tüm bunlardan sonra taraflar arasında metodolojik anlam sorunlarının ortaya çıkması kaçınılmaz görünüyor. Bu bağlamda Mâtürîdî; *terazide bir uzlaşa sağlanamadığı takdirde ölçmek ihtilafları gideremeyecektir* yaklaşımı ile yöntemde birliği, ihtilafların çözümünde bir eşik olarak takdim eder (Mâtürîdî, 2010, 65-76).

62. Rivayet zarf ile mazrufun ayrılma yoluna gidilebileceği bir aktarımı içerir. Buna göre; kaynağa ne yaptığı sorulduğunda “Çocuktan Rabbimin kelamını dinliyorum.” karşılığını aldığı, ravi tarafından aktarılır (Buhârî, 2005, 2/36).

Halku'l-Kur'an'a ilişkin olarak, okuyuşun da ezeli olduğu yönünde görüşler dile getirilmiştir. Dolayısıyla alanda çeşitli anlama sorunları vardır. İbn Kudame'nin '*es-Siretu'l-mustakim fi'l-ispati'l-hurufti'l-kadim*' adıyla bir eser yazması, insan fiillerini Kur'an'dan ayırmaya ilişkin zorluklara işaret eder (İbn Kudame, 1999). Bu rivayet, ayırımın yapılabilmesine imkân tanıyan bir zemin umudu sağlaması açısından önemlidir.

66. Rivayet Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyeni tekfir eden edebiyatın bir başka temsilcisidir (Buhârî, 2005, 2/38, 39).

67. Rivayet ise istivayı kabul etmeyen ve *Halku'l-Kur'an*'ı reddetmeyi tekfirde eşitleyen bir aktarımdır (Buhârî, 2005, 2/39). Çalışma boyunca *istiva* ile *Halku'l-Kur'an*'ı birlikte ele alan nadir rivayetlerdendir.

68. Rivayette kaynağa daha önce Kur'an'ın yaratıldığı iddiasında bulunanlara rastlayıp rastlamadığı sorulmuş, O da “Bu sözü ya şeytan söyler ya da Cehmî söyler, Cehmî ise kâfirdir.” demiştir (Buhârî, 2005, 2/40). Kaynağın, “Bunu ancak şeytan söyler.” ifadesinin bir kızgınlık ifadesi olarak mı metne girdiği, yoksa dini literatürde bir temeli olup olmadığı metinde izaha kavuşmamıştır. Cehmiyye'ye ilişkin ifadeler ise metin boyunca yoğunlukla dile getirilmiştir.

69. Rivayet, “*Halku'l-Kur'an*'a ilişkin iddiaları hafife almayın, zira bu görüş onları Allah'ın sıfatlarını reddetmeye götüren tehlikeli sözlerindedir.” anlamı taşır (Buhârî, 2005, 2/40). Bu aktarım, *Halku'l-Kur'an* gibi inanç esasları arasında yer almayan, dolayısıyla Kelam'a ait ikincil bir tartışma alanının neden bu kadar yoğun tartışmayı sonuç verdiği sorusuna, cevap niteliğindedir. Ehl-i hadisin konuya ilişkin ilgisini tetikleyen, bu meseleden doğabileceği varsayılan problemlerin beslediği kaygıdır denilebilir.

70. Bu rivayet zındık hareketinin, Cehmî ve Kaderî ekollerini üretip himaye ettiği iddiasına dayanır. Rivayetın geri kalan bölümünde; “Taşkınlık durumunda Cehmî gökte bir ilah olmadığını, Kaderî ise gökte hayır ve şer tanrısı olmak üzere iki ilah olduğunu

iddia eder.” şeklindeki bir aktarımdır. Bu rivayet sınırları içerisinde insan fiillerini insana isnat eden Mu'tezile, Mecusi tanrı tasavvuru içinde fakat Kaderiye olarak yer alması önemlidir (Buhârî, 2005, 2/40, 41). Rivayet *Halku'l-Kur'an*'a ilişkin olmasa bile hem Cehmiyye'nin hem de Kaderiye adıyla olsa bile Mu'tezile, kastedilmiş görünüyor. Onların zındıklar tarafından organize edilip kendi gizli ajandalarına hizmet etmek için kurgulandıkları iddia edilmiştir.

73. Rivayet İbn Mübarek'tendir. Buna göre onun “Her topluluk neye ibadet ettiği bilir, fakat Cehmiyye neye kulluk ettiğini bilmez.” dediği aktarılır (Buhârî, 2005, 2/42). İbn Mübarek, bu rivayette muhtemelen Cehmî ekolün soyut tanrı tasavvuruna vurgu yapmıştır. Fakat eser bütünlüğü içerisinde bu tarz rivayetlere yoğun biçimde başvurulduğu görülmüştür. Bunun ekolün itibarsızlaştırılması amacıyla esere dâhil edildiği söylenebilir. Onun kırk gün namaz kılmadığı da bağlamından koparılmış bir biçimde 19. Rivayet olarak eserde kendine yer bulmuştur (Buhârî, 2005, 2/42).

Oysa İbn Hanbel'in aktardığına göre bağlam şöyledir;

Bu adam (Cehm) müşriklerden Sümeniyye (Budist) denilen bir grupla karşılaştı. Bunlar Cehm'e seninle karşılıklı fikir ortaya koyacağız. Eğer bizim delilimiz üstün çıkarsa sen bizim dinimize gireceksin, eğer senin delilin üstün çıkarsa biz senin dinine gireceğiz dediler. Bunun üzerine aralarında şu konuşma gerçekleşti: Budistler, Cehm'e

-“Sen, Allah'ın bir olduğuna itikat ediyorsun değil mi?

-Evet!

- Peki, Allah'ı hiç gördün mü?

- Hayır görmedim

Peki, sözünü hiç işittin mi?

-Hayır!

-Peki ya kokusunu hiç aldın mı?

-Hayır!

- Peki, ona hiç temas ettin mi?

-Hayır!

-Şu halde onun Allah olduğunu nereden biliyorsun?” diye sordular.

Cehm bunun üzerine şaşırıldı kaldı. Tam kırk gün kime ibadet edeceğini bilemedi. Daha sonra Hristiyan delillerini andıran bir takım deliller edindi. Bu Hristiyanlar, İsa’da var olan ruh Allah’ın zatından ibaret olan ruhudur. Allah herhangi bir şeyi var etmek isterse yarattıklarından birine hulûl eder ve o varlığın lisanıyla konuşur. Dilediği şeyi emreder dilediği şeyi de yasaklar. O, gözlerin göremeyeceği bir ruhtur şeklinde inanıyorlardı. Cehm bu öğretilerden kendisi için deliller edindi ve Sümaniyeli ekolü mensuplarına;

-“Sen kendinde bir ruh bulunduğunu sanıyorsun değil mi?” dedi.

-Evet.

-“Peki, sen ruhunu hiç gördün mü?” diye sordu.

-Hayır!

-Sözünü işittin mi?

-Hayır!

-İşte Allah da böyle... O, görülmez fakat vardır, sesi vardır fakat işitilmez, kokusu vardır fakat hissedilmez... (Ahmed b. Hanbel, 2003, 93-95) “Neye inandığını bilmez.” ve “Kırk gün namaz kılmaz.” şekliyle rivayetlere yansısın bağlam budur.

75. Rivayet, Ebu Bekir Âsâm ve Bişr el-Merisî ye ilişkin Yezid b. Harun’dan yapılan bir aktarımdır. Bu rivayette onlar zındık olmakla itham edilip tekfir edilmiş ve kanları helal görülmüştür. Fakat onların ne ile itham edildiklerine ilişkin başka detaya ise rivayet yer vermez (Buhârî, 2005, 2/43-44). Eser bütünlüğü içerisinde Cehm ile birlikte hakkında en yoğun fetva verilen ismin Bişr el-Merisî olduğu rahatlıkla söylenebilir. Eserde Mu’tezile’ye ise çok nadir atıf vardır. Bunlardan biri de Âsâm ile ilgili olan bu rivayettir.

76. Rivayet, *Halku’l-Kuran*’a ilişkin esere yansıyan bir diğer rivayettir. Buna göre “Allah, Musa ile konuşmadı iddiasında bulunan, tevbeye davet edilir, tevbe etmez ise öldürülür” (Buhârî, 2005, 2/44). Bu tartışma Ca’d b. Dirhem’in öldürülme

gerekçelerinden de biridir (Buhârî, 2005, 2/9-10). Fakat bu aktarımın kimi adres gösterdiği net değildir. 83. Rivayetten anlaşıldığı şekliye *Halku'l-Kuran* söylemi Ca'd ile sınırlı olmayıp, daha sonraki dönemlerde de bu görüşün temsilcileri olduğunu ima eder. Fakat heretik fırkaları mukayese eden bir başka rivayette bu görüş Cehmiyye'ye isnat edilmiş görünüyor (Buhârî, 2005, 2/45-46).

Kur'an'ın yaratıldığı görüşü ile ilgili olarak bu aktarımda Cehmiyye'ye isnat edilen; Nisa 164. ayette “Allah Musa ile konuştu.” buyururken, “Onlar Allah konuşmaz diyorlar.” şekliyle aktarılmıştır (Buhârî, 2005, 2/45, 46).

Bu rivayette dikkat çeken bir diğer konu ise *Halku'l-Kur'an*'a ilişkin görüşler Cehmîye'ye nispet edildiği gibi, İman *kalp ile tasdiktir* anlayışı da Cehmiyye'ye nispet edilmiştir. Fakat eserin muhakkikinin de tespit ettiği üzere onlara ilişkin bilinen ise hem kalp ile tasdik ettiklerine ilişkin aktarımların olduğu, hem de iman ile marifeti eşitleyen bir yaklaşım gösterdikleridir.² Eş'arî, Cehmiyye'nin imanı, Allah'ı bilmekten (marifetullah) ibaret gördüğünü kaydeder (Eş'arî, 1980, 132, 279).

85. Rivayet “Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylemenin bid'at olduğu” yönünde bir aktarımdır (Buhârî, 2005, 2/46). *Halku'l-Kur'an*'ı savunmanın bid'at olduğunu söyleyen yegâne rivayet budur. Bir öğretiyi savunmanın bid'at olması, o öğretiyi savunana ilişkin hükmünü de etkiler. Bid'ati savunan kâfir değil bid'atçı olur ki çalışma boyunca bu görüşü savunanlara ilişkin tekfir fetvalarından farklı bir değerlendirmedir.

87. Rivayet Hz. Peygamber'in “Rabbimin kelamını yaymama engel oluyorlar.” mesajını içerir. *Halku'l-Kur'an* edebiyatı çerçevesinde kelamın Allah'a nispeti, mecazen midir yoksa hakikaten midir (?) tartışmasına çözüm sadedinde metne dâhil edilmiş görünüyor (Buhârî, 2005, 2/47-48). Musannifin, bu kullanımda verdiği diğer bir muhtemel mesaj da “Allah'ın kelamı” kullanımının sonradan ortaya çıkmadığını, Hz. Peygamberin kullandığını göstermektir. Bu yüzden söz konusu kullanım mecaz değil, hakikati ifade eder, demek istemiştir. Çünkü geleneğe göre konu tebliğ ile ilgilidir. Hz. Peygamber ise tebliği ile ilgili konularda kavramların temel ve gerçek anlamlarını mecazî anlamlarına tercih eder. Zira tebliğde aslolan anlaşılma ve mesajı muhataba aktarmaktır.

² Bk. 46. sayfa 2. dipnot.

Bu yüzden sanat yapma gayesi güdülmüş olamaz. Dolayısıyla mana mecaz değil, hakikidir.

Sonraki on rivayet, bu fikri güçlendirecek niteliktedir. Ve bu rivayetlerin hemen tümü de ilk kuşak Müslümanlardan yapılan aktarımlardır. Bu rivayetlerden bazılarında (89, 90, 93, 94, 95, 99) ‘*Kelam*’ ifadesinin farklı izafetlerine vurgu yapılması, muhtemelen muhaliflerin, Kur’an’ın yaratıldığı tezinin savunucularının, kelamın Allah’a aidiyetini de inkâr ettikleri varsaymış olabilirler. Bu yoğun vurguyu gerektirecek bir başka sebep ise tarafımızca tespit edilememiştir.

88. Rivayet; Enes b. Malik’ten yapılan bir aktarımdır. Bu aktarıma göre Musa’nın yedinci kat gökte ağırlanmasının sebebi onun Allah kelamıyla muhatap olması ile ilişkili değerlendirilmiştir (Buhârî, 2005, 2/48).

96. Rivayet, Ehl-i hadis konuya ilişkin tartışmalarda yoğunlukla kullandıkları; “Allah kelamının sair kelama göre durumu, Allah’ın sair mevcuda göre durumu gibidir” şeklindeki argümandır (Buhârî, 2005, 2/52). Bu argüman konuya ilişkin tartışmalarda gelenekte yoğun kullanılmıştır (Dârimî, 1985, 161) (Eş’arî, 1977, 2/92).

111. Rivayet, sıfatları onaylamadığı düşünülen “Cehmiyye’nin, inandığı tanrısı görmeyen, işitmeyen konuşmayan, yaratmayan...” bir tanrı olarak ifadelerle yansımıştır. Bu anlayışları sebebiyle onları bir putpereste benzeten rivayet; onları *müşebbihe* olarak da lanse etmiştir (Buhârî, 2005, 2/59).

Fakat bu rivayeti kaydedip aktaranlar bu ifadeleri ile sıfatları Allah’ın uzuvları olarak gördüklerini de açığa vurmuş olduklarını ise muhtemelen farkında değillerdir.

Cehmiyye’nin “Allah kendisi ile konuşamaz ve kendini göremez.” dedikleri de aktarılmıştır. Bu rivayetten anlaşılan bir diğer nokta da isim müsemmadan ayrıdır anlayışıyla Cehmiyye isimlerin yaratıldığı anlayışını dile getirmiş ve bunun Allah için de geçerli olduğunu iddia etmiştir (Buhârî, 2005, 2/59). Bu rivayetin diğer bir özelliği ise; Buhârî bu iddiayı bazı ilim sahipleri diyerek anonim aktarmıştır.

115. Rivayette; Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam, Cehmiyye’nin üç ayeti konuya ilişkin delillendirmede esas olarak kullandıklarını ortaya koyar. Onların bu metodolojik

tutumunun kendileri için alandaki diğer tüm materyalden daha zorlayıcı bir duruma sebep olduğu kaydedilir (Buhârî, 2005, 2/61, 62). Bu ayetler;

1. ...*Halaka kulle şey'in fe kadderahu takdira* (Furkan, 25/2).
2.*İnnemal mesihu İsabnu Meryeme resulullahi ve kelimetuhu Elkaha ila Meryeme ve ruhun minhu, fe aminu billahi ve rusulihî...* (Nisa, 4/115).
3. *Ma ye'tihim min zikrin min rabbihim muhdesin* (Enbiyâ 21/2).

Cehmiyye'nin kadere ilişkin anlayışlarına dayanak olarak kullandığı ayetlerden birinin “Allah her şeyi yarattı ve onlara bir ölçü koydu” anlamındaki Furkân suresi 2. ayetidir. Bu ayet bağlamında Kur'an da ‘şey’ kavramı dâhilindedir. Eğer yaratılan ‘bütûn’ içinde Kur'an yoktur; dersin kâfir olursun. Eğer Kur'an da bu yaratılmış ve hakkında ölçü konulmuşlara dâhildir dersin, onun yaratılmış olduğunu kabul etmiş olursun; dolayısıyla yine kâfir olursun şeklindeki açmaz, Ebu Ubeyd'in söylediği zorluğun sebebi olmalıdır (Buhârî, 2005, 2/61, 62).

İkinci ayet ise; “İsa Mesih ibn Meryem, Allah'ın resulü, Meryem'e ilka ettiği kelimesi ve kendisinden bir ruhtur...” ayetine ilişkin olarak, Cehmiyye'nin Ehl-i hadise eleştirisi; şöyledir: “Sizler Hristiyanların söylediği gibi; Allah'ın kelimesinin yaratılmadığını söylediniz. Oysa İsa Allah'ın kelimesi olarak yaratılmıştır. Dolayısıyla, Allah'ın kelimesinin yaratılmış olmadığı yani ezeli olduğu doğru değildir.” şeklindedir.

Cehmî eleştiriye dayanak olan üçüncü ayet ise; “Rablerinden onlar yeni bir uyarı (ayet) geldiğinde...” şeklindedir. Oysa siz Kur'an'ın muhdes olduğunu reddediyorsunuz şeklinde bir eleştiri olarak alana yansımıştır.

Bu rivayet, 53. Rivayette, Bişr el-Merisî'nin bir ayet tefsirine yer verilmesine ek olarak, esere yansıyan ikinci Cehmî eleştiridir (Buhârî, 2005, 2/33, 34). Cehmî eleştirinin esere yansımamasının doğurduğu tekseslilik, bu nadir iki eleştiri ile bozulmuş ve eser daha okunabilir bir hal almıştır (Buhârî, 2005, 2/61).

116. Rivayette, Ebu Ubeyd, Furkan suresi 2. ayet ile ilgili “Allah'ın her şeyi yarattığına ilişkin durum, denildiği gibidir.” diyerek onaylar. Nahl 40. ayet bağlamındaki

değerlendirmesi, Allah'ın yaratmaya "ol" lafzıyla başladığı şeklindedir. Buna göre Allah'ın kelamı (ol) yaratılmış şeyden öncedir yaratmaya da onunla başlamıştır. O bu çabası ile Kur'an'ı kelamı yaratılmış alanın dışına taşıma çabasıdır (Buhârî, 2005, 2/61, 62).

Kur'an'ı yaratılmış âlemin dışına çıkarma çabası "...*ela lehu 'l-halku ve 'l- emr...*" (A'raf, 7/54) ayeti çerçevesinde olmuştur. Bunun en erken örneklerinden biri Kinânî'nin, mihne arifesinde, '*el-emr*' kavramı üzerinden yaptığı çıkıştır (Kinânî, ts, 42). İbn Hanbel'in de mihne sonrası evrede kullandığı bu argüman (Ahmed b. Hanbel, 2003, 106,107) İbn Kuteybe mihneden sonraki bir zaman aralığında dikkat çeker (İbn Kuteybe, 2001, 43). Eş'arî de daha geç bir dönemde '*halk*'-'*el emr*' ayrımı ile Kur'an'ı yaratılmış şeylerin dışına taşımak çabasında olmuştur (Eş'arî, 1977, 2/63-64).

117. Rivayet; 115. Rivayette geçen ikinci ayet ile ilgilidir (Buhârî, 2005, 2/62). Buna göre; Kelamullah'ın ezeli olduğunu söyleyenler, Nisa Suresi 171. ayette İsa da Allah'ın kelimesidir ve yaratılmıştır. O halde Kelamullah ezeli ise İsa'nın da ezeli olduğunu söylemiş olursunuz ki bu iddia Hristiyanların iddiasıdır. Bu eleştiri konuyla bağlantılı olarak halifenin mihne mektuplarına da yansımış bir eleştiridir (Taberî, ts, 1821).

Ebu Ubeyd'e göre ayette geçen kelime İsa'nın kendisi değildir. Ayette geçen kelime 'ol' emridir. Zira ona göre eğer bu kelime İsa olsa idi, "kelimetuhu elka**hu** ile Meryem" olması gerekirdi, oysa ayette "kelimetuhu elka**ha** ile Meryem" şeklindedir. Buna göre ayetin anlamı Allah kelimesi ile İsa'yı yarattı anlamı kazanmış olmaktadır. Bu bağlamda Meryem Suresi 17. ayeti delil olarak kullanır. Buna göre İsa ile Âdem arasında Âl-i İmran suresi 59. ayetinde kurulan bağlantıda, ortak payda her ikisinin de '*kün*' emrinin bir sonucu her ikisinin de topraktan yaratılmış olduklarıdır (Buhârî, 2005, 2/62).

118. Rivayet; 115. Rivayette sorun oluşturduğu düşünülen üçüncü ayet, Enbiya suresi 2. ayette Kur'an'ın kendisi hakkında "*muhdes*" ifadesi kullanmasıdır. Ebu Ubeyd, Hz. Peygamber ve ashabına göre muhdes; "Allah'ın onlara bilmediklerini öğretmesidir." diyerek kavramın *yeni ve sonradan var edilmiş* anlamını gözlerden uzak tutar (Buhârî, 2005, 2/62). *Muhdes* kavramı Kur'an'ın yaratıldığına delil olarak halife Me'mun'un mihne mektuplarında da kullanılmıştır (Taberî, ts, 1821).

119. Rivayette ise; Buhârî, Kur'an'ın Allah kelamı olup yaratılmış olmadığına; Araf 54. Ayete ilişkin analizi ile ulaşır. Buna göre yaratma; emri takip eder ve emre tabidir (Buhârî, 2005, 2/62, 63).

120. Rivayet, Süfyân b. Uyeyne'nin Kur'an'ı yaratma alanı dışına çıkarma çabasının aktarıldığı bir diğer metindir. Araf Suresi 54. ayet, Rum suresi 4 ve 25. ayet, Yasin suresi 82. ayetin oluşturduğu bir denklemde, Allah'ın *halk* ifadesini kullanmayıp '*bi emrihi*' demesi ile istidlal ederek, Kur'an'ı *emr* alanı içerisinde ele almayı önerir. Böylece Kur'an *halk* alanı içerisinde değil, *emr* alanı içerisinde görme eğilimi, bu ekol içerisinde yaygınlaşmış görünür.

Kur'an'ın yaratılmış olduğu eleştirileri sebebiyle, var olan kavramsal zeminde sorunu çözüme imkânı olmadığını farkında olan Ehl-i hadis, başka kavramları da alanda tartışmaya dâhil ederek, Kur'an'ın yaratma sarmalı dışında bir alana aidiyetini tartışma gayreti gütmüş görünüyor. Şayet tartışmaya sonradan dâhil edilen '*el-emr*' çerçevesinde bir açılım sağlanamamış olsaydı, teorik zeminde Ehl-i hadis için önemli oranda söylem tükenmiş olacaktı denilebilir (Buhârî, 2005, 2/63).

321 ve 325. Rivayetler, eserin daha sonraki ikinci bölümüne aittir. Fakat Cehmî ve Mu'tezilî ekolün görüşlerini içermesi sebebiyle birinci bölümde ele alınmasının daha doğru olacağı düşünülmüştür.

321. Rivayette, Buhârî, "Cehmiyye ve muattıla, Ehl-i hadis ile kavlullah konusunda çekişiyorlar ve diyorlar ki; Allah konuşmaz, konuşsa kelamı yaratılmış olur, buna dayalı olarak onlar; makru olan kelimullahın Allah'ın ilminin gereği yaratıldığını söylerler. Onlar bu anlayışları ile tilavet ile okunan şeyi (makru) ayıramamışlardır." eleştirisi yapar (Buhârî, 2005, 2/162). Sözü edilen Cehmî eleştirisi konuşma fiilinin, arazlardan ibaret olduğu temeline dayanır.

325. Rivayette Buhârî; makru olan, Musa'ya " Şüphe yok ki, ben kendisinden başka ilah olmayan Allah'ım, bana kulluk et" (Taha, 20/12) diyen Rabbin kelamıdır. Mu'tezile; "Allah'ın fiillerinin mahlûk olduğunu, fakat insan fiillerinin Allah'ın yarattıkları olmadığını söylediler. Onların bu iddiaları Müslümanların geriye kalanlarının görüşüne aykırıdır." der (Buhârî, 2005, 2/165). Buhârî'nin, insan fiillerinin yaratılmadığı

şeklindeki ifadesi ile muhtemelen, Mu'tezile'nin insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu fikrine atıf yapmış olmaktadır. Yoksa onların insan fiillerinin yaratılmış olmadığına ilişkin bir fikre sahip oldukları aktarılmamıştır. Eserin ilerleyen bölümlerinde (624. Rivayet) İnsan fiillerinin Allah'a değil kula nisbet edildiği ile ilgili kaderiyenin görüşüne ise zaten yer verilmiştir (Buhârî, 2005, 2/299, 300).

1.2. Buhârî'nin *Halku Ef'al-i İbad* Eserinde *Halku'l-Kur'an* Bağlamında Ehl-i Hadise Dönük Eleştiri ve Değerlendirmesi

Buhârî, 124. Rivayetten itibaren eserine *insan fiilleri* başlığı koymuştur. Bu bölümde daha çok, dini literatürde *amel* denilen yapıya dikkat çeker. Böylece, araz da diye bileceğimiz, *bir şeyin aslından olmayan* ve ondan ayrılabilen niteliklerin, ezeli kabul edilen Kur'an'dan ayırma çabasına yer verir. Buhârî bu bölümde Kur'an'a ilişkin olarak, Cehmiyye ya da bir başka ekol ile tartışmaz. Bu bölümde konunun anlaşılmasını engellediği düşünülen kendi ekolünün mensuplarının konuya ilişkin sorunlarını gidermeye çalışır.

Artık bu noktadan sonra metin dışı karşı bir *Halku'l-Kur'an* tartışması değil, bir iman tartışmasıdır. Bu metnin ekol içine verdiği mesaj ise insan fiillerini ilgilendirdiği boyutuyla Kur'an'ın mahlûk olduğu şeklindeki tartışmayı sürdürmektir. Diğer yandan evrende her şeyin bir ölçüye göre olduğu anlamındaki *Kader* ile insan fiilleri ilişkisine de bu bölümdeki aktarımlarında dikkat çekmiştir (Buhârî, 2005, 2/66-112).

213. Rivayette Buhârî, *Halku'l-Kur'an* tartışmasına geri döner. Metin içinde sürdürdüğü tartışmalardan sonra, söylemi daha net ve ifadeleri daha berraktır (Buhârî, 2005, 2/112). Buhârî, bu bölümde Kur'an'a, Allah'ın sıfatı olarak yönelmeyi telkin eden bir aktarıma yer verir. Bunun nasıl ve hangi yönden olduğuna nasıl gerçekleşeceğine ilişkin olarak; *bila keyfi* telkin eder. Ona göre son tahlilde Kur'an; “Cabbar olan Allah'ın kendisi ile kullarına hitap ettiği kavlidir. Zira bu konuda Hz. Peygamberden tevâtür derecesinde aktarım yapılmıştır.” der (Buhârî, 2005, 2/112). Buna göre Kur'an; “Allah'ın varlığı yaratmadan önceki emiri ve kendisi aracılığıyla konuştuğu kelimadır.”

214. Rivayette Hz. Peygamber'in “Rabbimin kelamını tebliğ etmeme kavmim engel oluyor.” şeklindeki bir aktarımına yer verir. Onun buradaki amacı, kelamın Rab ile

ilişkinini Hz. Peygamberin kurduğu, dolayısıyla onun kurduğu ilişkinin mecazi bir ilişki olamayacağını, tebliğ görevi ile bağlantılı bir konu olarak tartışma dışı tutmaktır. Nihayetinde 215. Rivayette, “Tebliğ peygambere aittir, fakat Kelam Rabbindir.” diyerek, bu amacı gizli tutmaz, açığa çıkarır (Buhârî, 2005, 2/113).

216. Rivayette; kendi anlayışlarına muhalif, aksi bir görüşün ise seleften aktarılmadığını söyler. Bu anlayışın nesiller boyu süre geldiğini de rivayetin geri kalan bölümünde ifade eder (Buhârî, 2005, 2/113).

222. Rivayette ise nesiller boyu aktarıla geldiğini söylediği görüşlerini ispat edencesine; ehl-i rivayet arasında şöhret bulmuş, *Halku'l-Kur'an*'a ilişkin *ezelidir* savunusu yapan âlimlere ve onların ait oldukları bölgelere yer vermiştir (Buhârî, 2005, 2/114-116). Şamlılar adına bu listede yer alan isim *Ebu Mushir* olmuştur (Buhârî, 2005, 2/114-116). Mihneye ilişkin Halife Me'mun'un dördüncü mektubunda kendine yer bulan Ebu Mushir, Emin-Me'mun mücadelesi sırasında ortaya çıkmış Süfyânî ayaklanmasında kendisine Şam kadılığı verilen bir kişidir. Bu kişinin diğer bir özelliği ise Emeviler adına hilafetini ilan eden, isyanın kilit ismi ve lideri *Ali b. Abdullah*'tan hadis rivayet etmiş olmasıdır (Ay, 2000, 234). Muhtemelen isyancı hareketle olan bu yakın ilişkisi sebebiyle tehlikeli görülüp *Halku'l-Kur'an* ile bağlantılı olarak sorgulanmıştır. Halife mektubunda ona ilişkin olarak şu satırlara yer verir; “Emrû'l-mü'minîn sana Ebu Mushir'i de gönderdi, ona Kur'an hakkında sordu, açık bir şey söylemedi, lafi geveledi, bunun üzerine, kılıç görünce istemeyerek ikrar etti. Onu yokla, ikrarında duruyor mu, yoksa döndü mü, eğer ikrarında duruyorsa bunu halka açıkla, ilân et...” (Taberî, ts, 1824).

223. Rivayet; eseri tahkik edenin dalgınlığı sebebiyle farklı bir numara ile kaydedilmiş olmasına rağmen, Buhârî'nin nesiller boyu görüşlerinin temsilcisi olarak gördüğü âlimleri uzun bir liste halinde sayar. Buna göre; kendi dönemlerinde ilim ehli olarak bilinen tüm bu isimler, ihtilafsız olarak Kur'an'ın, Allah kelamı olduğunu söylemişlerdir. Sadece konuya ilişkin “aşırılıklar ya da yanlıgılar sebebiyle bu aydınlık yoldan ayrılıp, meselede körleşenler ise Kur'an ve Sünnete havale edilir.” Zira Allah; “bir şeyde ayrılığa düşerseniz, ayrılığa düştüğünüz işi Allah'a ve resulüne havale edin” (Nisa, 4/115) buyurur diyerek; ihtilafın çözümüne ilişkin adresi işaret eder (Buhârî, 2005, 2/116,117). 224. Rivayette ise Hz. Peygamber'in ihtilaf durumunda çözüme ilişkin

uygulama önerisini aktararak, daha inandırıcı olmayı umar (Buhârî, 2005, 2/117). 225. Rivayet ise neden bu yolun tercih edilmesi gerektiğine ilişkin bir cevap niteliğindedir. Zira Hz. Peygamber'in "men amele amelen leyse alayhi emruna fe huva rudde" kaynağını dinden almayan, her iş ve iddianın dini olarak kabul edilmemesi gerektiğine vurgu yapar (Buhârî, 2005, 2/117, 118).

Buhârî; ihtilaf durumunda Kitap ve Sünnete gidilir, şekliyle konuya ilişkin ayeti adres gösterdikten sonra, bu senin yorumun şeklindeki çıkışlara da hazırdır. O, bu benim görüşüm değil, dercesine Hz. Peygamberin konuya ilişkin aktarımını sunarak; bu Hz. Peygamberin önerisidir diyebileceği bir sunu yapar. Böyle olsa bile; bu bir zorunluluk değildir, bir ruhsat alanıdır denilebileceğini de hesaba katarak, bu son aktarımıyla; adeta bu bir öneri ve tercih değil, zorunluluktur vurgusu yapar. Saya geldiğim bu çabasının bir gereği olarak, söz konusu rivayetin tek kanaldan Hz. Peygamberden aktarılmadığını ifade eden bir başka tariki de metnine dâhil etmesidir. Bu yaklaşım, onun aktarıma ilişkin kanaatleri sağlamlaştırma çabasıdır. (Buhârî, 2005, 2/117, 118).

226. Rivayet ise metnin teorik sınırları içinde hala tereddüt yaşayanlara; Ömer b. Hattab'ın konuya ilişkin uygulama örneğini bir somutlaştırma çabası olarak, metne dâhil eder (Buhârî, 2005, 2/118). Buna göre Ömer b. Hattab bir uygulama kriteri olarak hükmü bilinmeyen ve öncesi olmayan konuların kitap ve sünnete havale edilerek oradan bir çıkarım yapmaya çalışırdı şeklindedir.

227. Rivayette, Buhârî tüm bu söylemlerinden sonra bir senteze ulaşarak; "Allah'ı kelimah sahibi olarak tanımayan ve bu kelamın yaratılmış olmadığını bilmeyen herkese, bu konudaki bilgisizliğini gidermek üzere kitap ve sünnete gitmeleri gerektiği öğretilir. Takip etmesi gereken yöntemi bildiği halde bundan yüz çeviren ve bunlara gitmekten kaçınan ise inatçıdır." Bu durumda ise Tevbe 115 ve Nisa 115 çerçevesinde bir sonucun inat edeni beklediğini dile getirir (Buhârî, 2005, 2/118, 119). Aktarımda sözü edilen öğretme, bilgisizliğin dini bir özür olarak kabul edildiği, bu sebeple bilmeyene eksikliğini gidermesi için bir imkân ve zaman verilmesi gereğini o, "Bir topluluğa Allah, hidayet verdikten sonra, korkup-sakinacakları şeyleri kendilerine açıklayıncaya kadar, onları sapıklığa sürükleyecek değildir. Şüphesiz Allah, her şeyi bilendir." (Tevbe, 9/115) ayetinden yaptığı istidlal ile ulaşıır. Kendisine eksikliğini giderecek imkân bahşedildiği

halde durumunu değiştirmeyip yanlışta ısrar eden kişi ile ilgili olarak; “Doğru yol kendisine apaçık belli olduktan sonra, Peygamberden ayrılıp, inananların yolundan başkasına uyan kimseyi, döndüğü yöne döndürür ve onu cehenneme sokarız. Orası ne kötü bir dönüş yeridir!” (Nisa, 4/115) doğrunun gereğini yapmanın önünde bir engel olmadığı gibi, bir özür de kalmamıştır. Bu durumda doğru artık bir seçenek değil, tek seğenektir.

228. Rivayet, Buhârî'nin Ehl-i hadis içerisinde bir kırılmayı işaret ettiği aktarımdır. Burada metnin yorumlamaya imkân verdiği en az iki yönelimden söz edilebilir. Eserin muhakkiki, derkenarda düştüğü yönlendirici bilgi notunda, bu iki gruptan birinin *lafziye* olduğunu kaydeder (Buhârî, 2005, 2/119).

Buna göre ekol içindeki kırılmanın, iğeriği hakkında daha fazla şey söylemek de mümkün olur. Buhârî'nin Kur'an'ın ezeli yönünü, insan fiillerine ilişkin unsurlardan ayıklamak gerektiği zira bunların yaratılmış olduğu vurgusunun, ekol içindeki muhataplarının lafziye olduğunu bilmek, akım içinde bir marjinalleşmenin yönüne ve boyutuna işaret eder. Buna göre ekol içerisinde Kur'an lafızlarının da ezeli olduğunu savunan ve onlara katılmayan en az iki grubun var olduğu söylenebilir.

Aktarımın devamında Buhârî, onların her birinin İbn Hanbel'den yapılan aktarımları tarafların kendi haklılıklarına gerekçe gösterdiğine dikkat çeker. Onun bu noktadan eleştirisi; tarafların yaslandığı zeminin sağlam olmadığıdır. Zira dayanılan haberlerin birçoğu Buhârî'ye göre kesinlik ifade etmeyen '*şüpheli*' rivayetlerdir. Buhârî'ye göre bu yüzden İbn Hanbel'in öğretisinin incelikleri taraflarca kavranamamıştır (Buhârî, 2005, 2/119).

Buhârî'nin sözünü ettiği "*şüpheli rivayet*" vurgusu, aktarımın rivayet ve senet açısından sıhhati değil, anlamın kapalılığı, olmalıdır. Zira İbn Hanbel 241/855 tarihinde, Buhârî 256/870 tarihinde vefat etmiştir. Dolayısıyla muhtemelen sözü edilen rivayet aktarımcılarının hemen hepsi hayattadır. On beş yıllık süreçte rivayetlerde bir buharlaşma ya da yeni girdi olmasını beklemek zor olsa da aktarımlara ilişkin anlam daralması ya da genişlemesi daha anlamlı görünüyor.

229. Rivayet muhakkikin sehven bir başka rakam ile numaraladığı, fakat devam eden aktarımda;

“İlim ehli (Ehl-i hadis) ve Ahmed b. Hanbel’e göre; Allah kelamının yaratılmamış olduğu bilinir. Fakat onun dışında kalan şeyler ise yaratılmıştır. Onlara (Ehl-i hadise ve Ahmed’e) ilişkin bilinen bir diğer şey de onların bu gibi derin konulara dalmaktan hoşlanmadıkları ve kelam ehli ile yan yana gelmedikleridir. Esasen onlar, hakkında nass ve Hz Peygamberden açık bir delil olmayan konulara girmedikleri gibi bu konularda tartışma da yapmazlar (Buhârî, 2005, 2/119, 120).” der.

Buhârî bu ifadeleriyle Ahmet b. Hanbel’in de içinde yer aldığı Ehl-i hadis geleneğinin yöneme ilişkin tavrına bir izah getirmiş ve İbn Hanbel’in mihne döneminde ‘sığ’ görüntüsü veren suskunluğunun, metodolojik bir tutum olduğuna ilişkin bir perspektif geliştirmemize imkân sunmuştur.

230. Rivayette Buhârî, Kur’an ayetlerini yine Kur’an ayetleri ile çürütmek, ayetleri karşı karşıya getirme anlayışının bir tartışma yöntemi olarak Resulullahın ifadeleri ile reddedildiğini, dolayısıyla sağlıklı bir yaklaşım olmadığını ifade eden bir aktarımdır. Bu durumda yapılması gereken, gelenekte önerilen yöntemdir. Buna göre; “Kur’an’ın bir kısmı öteki kısmını açıklar, bilen bildiği kadarını söylesin, bilmediği yeri ise bilene havale etsin.” anlayışını güncel soruna karşı bir çözüm önerisi olarak sunar (Buhârî, 2005, 2/120).

231. Rivayette ise Buhârî; çelişki yaşanan, çıkış yolu bulunamayan bir konunun uzman ve bilene havale edilmesi gerektiğini ifade ederek, ihtilafların çözümüne ilişkin; *bilginin otoritesini* salık verir. O, bu konuya ilişkin önerisinin kaynağı olarak Hz. Peygamberi yine aynı rivayet içerisinde işaret eder. Bu vurgusu ile önerisinin gelenek içerisinde yer aldığını, dolayısıyla sınır ihlali yapmadığını muhataplarına ifade eder gibidir. Rivayetin sonunda, hakkında kesin beyyine olmayan, müteşabihata ilişkin konuşulmaması gerektiğini, Hz. Peygamber’den yaptığı alıntı ile telkin etmektedir (Buhârî, 2005, 2/120). 232. Rivayet *müteşebihât* konusunda uygulanacak yöntemi bir bütün olarak ortaya çıkarmaya dönük bir aktarımdır. Buhârî, bu bölümde müteşâbihler konusunda uygulanacak yöneme ilişkin rivayetlere yer vererek, yöntemde uzlaşmayı bir

öneri olarak sunmuş görünüyor (Buhârî, 2005, 2/120). Müteşâbihler konusunda takınılması gereken tavrı Resulullah'ın "meseleyi bilenlere havale etmek" şeklindeki önerisi bağlamında çözüme kavuşturmayı önermektedir. Bu öneri kaynağını Âl-i İmran suresi 7. ayetinden alır (Buhârî, 2005, 2/121). 233. Rivayet, aynı tartışmayı İbn Mesud'dan yapılan bir aktarım üzerinden tartışır (Buhârî, 2005, 2/121). 236. Rivayet reyî ile hareket edenlere karşı, Ehl-i hadise halkın umumun görüşünü, telkin eden yönteminin takip edilmesini, önerir (Buhârî, 2005, 2/122). Bu anlayış *sevâdu'l a'zam*'ı tavsiye eden bir yaklaşımdır.

278. Rivayette, Buhârî, "Tilavet peygamberden ve onun ashabından, fakat vahiy Allah'tandır." şeklindeki bir vurgu ile ezeli olduğunu söylediği Kur'an ile yaratılmış olan unsurları bir kez daha ayırma çabası gösterir (Buhârî, 2005, 2/145). O, bu ayrıma 279. Rivayette Hz. Ayşe'nin ifk hadisesine ilişkin *vahiy* ile *tilaveti* ayıran aktarımı ile ulaşılmış görünüyor (Buhârî, 2005, 2/145).

338-349. Rivayetler insan fiilleri ya da bununla bağlantılı *Halku'l-Kur'an* ile ilişkili değil, anlama ve aktarma hataları karşısındaki tavra ilişkindir. O, burada Ömer b. Hattab'ın konuya ilişkin tavrını modelleyerek durumu ortaya koyar. 338. Rivayette Ömer b. Hattab; "Ben imkânlarımın elverdiği bir söz söyledim, onu anlayıp koruyabilen onu dilediği yere ulaştırırsın, fakat anlayıp koruyamayanın, bu yanlış anlayışını bana mal ederek bana yalan isnat etmesine ilişkin hakkımı ise böyle birine helal etmiyorum." çıkışıyla haksız eleştirilerden şikâyetçi olduğu anlaşılıyor (Buhârî, 2005, 2/170-174). İkinci halifenin sözünü ettiği "benim için takdir edilen bir söz" ifadesinden, zihinsel, fiziksel donanım ve imkânlarımın el verdiği bir neticeye ulaştım. Buna ilişkin bir değerlendirmede bulundum şeklinde anlıyoruz. Fakat gerek anlama sorunları sebebiyle gerekse aktarım sorunları sebebiyle mesajı değiştirenler mesajın kaynağına haksızlık etmişlerdir. Bu eleştiri, sözü hem fiziksel olarak koruyamamaktan doğan bir tahrifi, hem de anlama sorunlarını içerdiği ise metinden anlaşılmaktadır.

380. Rivayet, Buhârî'nin Nuaym b. Hammad'ın konuya ilişkin görüşü ekseninde, yapılan spekülasyonları gidermeye dönüktür. Bu bağlamda önce Nuaym'ın; kelamullahın ezeli olduğuna inandığını tespit eder. Daha sonra Nuaym'a nispet edilen "Arapların ölü ile diri arasındaki farkı; fiili olup olmaması üzerinden koyduğu, fiili olanı diri, fiili

olmayanın ise ölü kabul ettiğini” savunduğunu söyler. Buhârî, onun bu görüşlerinden dolayı işkenceye maruz kalmasını ise onun bir bid’atçi olmadığına kanıt olarak sunar (Buhârî, 2005, 2/192, 193). Nuaym’ın Allah’a fiil nispet etmeyenlerin; O’nu, *Hay* olarak da kabul etmedikleri şeklinde de yorumlanabilecek bu görüşü sebebiyle işkenceye maruz kaldığını söyler. Konuyu farklı bir bağlamda tartışmış olması önemli olduğu gibi, Buhârî’ye yansıdığı biçimiyle Nuaym b. Hammad’a ilişkin bir tartışmanın da Ehl-i hadis ekolü içinde süregitmekte olduğunu da ortaya koyar (Buhârî, 2005, 2/192, 193). Buhârî ise bu aktarımı ile onu muhtemelen bid’atçi olarak itham edenlere katılmayanların yanında yer aldığını bu aktarımıyla ortaya koyar.

Nüzul, vahyin başlaması, sona ermesi, tebliğ gibi süreçlerin öğretinin kendisi ile ilişkili, fakat ondan farklıdır; dememize imkân tanıyan rivayetler metnin 381. Rivayetinden sonraki bölümünde kendilerine yer bulmuştur. Bu bağlamda dile getirilen “*lafız, telaffuzdan farklıdır*” şeklinde metne yansımıştır (Buhârî, 2005, 2/172-198).

392-394. Rivayetler, Resulullah’ın mushaf ile düşman topraklarına girmeyi yasaklamasının nedenini aramaya dönüktür. Buhârî, ilgili rivayetleri aktarmasına karşın, bu konuyu yorumlamakta zorluklar yaşadığı söylenebilir. Fakat bunun realite olduğunu ifade etmek için konuya ilişkin üç rivayeti ardışık aktarır (Buhârî, 2005, 2/199, 200). Bu peygamber uygulamasını anlama konusundaki zorlukların sebeplerinden biri, Kur’an’dan bazı pasajların yer aldığı mektupları Resulullahın yaz(dır)mış olması ve farklı din mensuplarına göndermesidir (514. Rivayet) (Buhârî, 2005, 2/255-259).

398. Rivayetin konusu sahabeden Huzeyfe’nin; “falanın kıraati filanın kıraati denilmesinden hoşlanmıyorum” şeklindeki bir içeriğe sahiptir. Buhârî, Huzeyfe’nin *kıraat* ile *makrunun* aynı anlama geldiği kanaatinde olduğunu da tespit eder. Bu aktarımı, onun İslam ilk kuşağından da bu ayrımı yapmayanların olduğu konusunda bir tespitte bulunmasına imkân verir (Buhârî, 2005, 2/202). İlginç olan ise Buhârî’nin kendi görüşü ile çelişiyor olan bu rivayeti görmezden gelmemesi, konu ile ilgili görüşler sadedinde kaydetmiş ve vurgulamış olmasıdır (Buhârî, 2005, 2/202). Mushaf ile düşman topraklarına girme yasağı da (Buhârî, 2005, 2/199, 200) görünüşte Buhârî’nin kanaatiyle çelişir; fakat o kendi kanaatiyle barışık olmayan uygulama örneklerini kaydederek ve çelişkiye vurgu yaparak etik bir tavır da sergilemiştir denilebilir (Buhârî, 2005, 2/202).

478. Rivayette, Buhârî, vahyin gelişi sırasında duyulan seslere ilişkin rivayetlerden hareketle, Allah'ın kelamı olduğu, fakat sesinin yaratılmışların sesine benzemediği kanaatine kaynaklık etmiştir (Buhârî, 2005, 2/240). Bununla bağlantılı olarak onun, Allah'ın zatî sıfatları ve fiilleri konusunda yaratılmışlara benzemediği konusundaki tevhid ilkesine riayet etme gayreti gösterdiği de metne yansımış bir konudur. Bu durum 479. Rivayete yansımıştır (Buhârî, 2005, 2/240).

503-507. Rivayette, Buhârî yaratılmışlar ile yemin edilemeyeceğine ilişkin rivayetleri de konu ile ilişkisi bağlamında aktarmıştır (Buhârî, 2005, 2/252,253). Gelenekte tartışmalara konu olan; “Kur'an yaratılmış ise onunla yemin edilmez.” yönündeki anlayışın, bu kanaat tarafından beslendiğine ise şüphe yoktur (bk. 113. Rivayet) (Buhârî, 2005, 2/60).

528-545. Rivayetler, “Allah kelamının diğer sözlerden farkı, Allah'ın sair varlıklar ile olan farkı gibidir.” tezine karşı, yapılan aktarımların bir tezat oluşturduğu eleştirisini gidermeye dönüktür. Buna göre; durumun *'muhalifler'* tarafından kullanıldığını farkına varan Buhârî, konuya ilişkin aktarımlar ile bu tezi barıştırmak ve muhaliflerin kullandıkları argümanları anlamsızlaştırma çabası güder (Buhârî, 2005, 2/260-266). Fakat onun argümanlarının bu eleştirilere ikna edici cevap niteliği taşıdığı ise tartışmalıdır. Kendisi de konuya ilişkin yorumların yeterli görmemiş olmalı ki 568, 569. Rivayetlerde yeniden konuya dönerek daha ikna edici yorum yapma gereği duyar (Buhârî, 2005, 2/276, 277). Tartışmanın sonunda *tilaveti*, *metlud* ve *kıraati* ise *makrudan* ayırmanın zorluğuna işaret ederek, insan fiilleri açısından bunu ayırmanın imkânı olmadığını, çünkü ikisinin uygulamada aynı olduğunu da tespit eder (Buhârî, 2005, 2/266). Fakat *makru* ve *kıraat* ilişkisinin bizde uyandırdığı bu aynılık algısına karşın, yine de farklı olduğunu ortaya koyma çabasını sürdürür (Buhârî, 2005, 2/267, 268). Konuyu vuzuha kavuşturmanın zorluğu sebebiyle olmalı ki 571. Rivayet, İbn Hanbel'den aktardığı; “Hamza'nın kıraati hoşuma gitmiyor.” yönünde bir aktarımda bulunarak, Hamza'nın Kur'an'ı demeyip, kıraati dediği ayrımını muhataplarına göstermek çabasında olmuştur. (Buhârî, 2005, 2/277, 278). Eser boyunca tespit edebildiğimiz kadarıyla, İbn Hanbel'den yaptığı yegâne rivayet budur. Burada, Buhârî muhataplarına karşı, İbn Hanbel'in otoritesini bir ikna aracı olarak kullanmıştır, demek de bağlam açısından

mümkün görünüyor. Onun İbn Hanbel'den aktarım yapmaması da stratejik bir tutumdur. Zira İbn Hanbel öğretisi üzerinde çekişen muhatapların, birinden yana ya da ötekine karşı tavır aldığı şeklinde bir yorumu sonuç vermesi ihtimali onu temkinli olmaya itmiştir denilebilir.

576. Rivayette, Buhârî *lafız* ile *lafzın ifade ettiği mananın* ayrılması gerektiğine vurguyu o derece ileri bir noktaya taşımıştır ki; Musa'ya “Şüphe yok ki, ben senin Rabbinim ...” (Taha, 20/12) diyen; Allah'ın kelamı, ile kendi okuyuşunun aynı olduğunu iddia edenin *rablik* davası güttüğünü söyler (Buhârî, 2005, 2/279). Çünkü ona göre kulun rabbini anması, Rabbin kulunu anması aynı olamaz. Zira “Kulun rabbini anması dua, rabbin kulunu anması ise icabet makamındadır. Lafızların aynı olması makamın aynılığını gerektirmez ya da ayrılığını ortadan kaldırmaz.” der. Buhârî bu anlayışına 578. Rivayette geçen, Hz. Peygamberin, “Ben ancak Kur'an'da olanı söylerim.” ifadesini de delil olarak kullanır (Buhârî, 2005, 2/280).

608, 609. Rivayetler; “İnsanların bu konuda yaptığı hataların büyük çoğunluğunun mecazın gerçek anlamdan, fiilin, eylemin konusundan (meful), vasfın ise sıfattan farkını bilememekten kaynaklandığını söyleyenler olmuştur.” diyerek bir analiz yapar.

Mecazın gerçek anlamdan farkını ifade etmek için Hz Peygamberin, bindiği bir at için ; “tıpkı bir deniz gibi” sözünü söylediğini örnek olarak verir. Buhârî'ye göre Hz. Peygamber'in yaptığı bu benzetme insanlar arasında bilinen bir anlamın ifadesidir. Bunun anlamı ise yürümesi *güzel*dir. Yani Hz. Peygamber atın yürümesinden dolayı bir rahatsızlık duymamış bu binişinde rahat etmiştir. Bu binişte yaşadığı rahatlığı da bu şekilde ifade etmiştir anlamı taşır. Bir başka örnek de “Allah'ın ilmi bizim içimizde ve bizimle beraberdir” sözüdür. Bunun anlamı da “ben Allah'ın ilmi kapsamındayım”, bu sözdeki murad, “Allah bizi bilir.” anlamına gelir ki gerçek anlam da budur diye sürdürür yorumunu. Mecaz ve gerçek anlama ilişkin bir başka örnek de “Nehir akıyor.” ifadesidir. Burada akan nehir değil, akan sudur. Biz nehir akıyor diye söyleriz, fakat kastımız suyun aktığıdır der (Buhârî, 2005, 2/295, 296). Tüm bunlardan sonra Buhârî'nin dikkatimizi çektiği şey anlama sorunlarının filolojik temelli de olabildiği ve bu gibi tartışmaların çözümünde zorlaştırıcı bir görev üstlendiğidir.

Fiil ile *mefulü* ayırmak konusundaki sorunlara ilişkin olarak 615. Rivayette; “Fiil, bir şey yapmaktır, meful ise yapılan bu şeyden ortaya çıkandır” der. Buhârî burada “Yeri ve göğü yarattı.” örneğini verir. Yer ve gök, yaratmak fiilinin mefulü yani nesnesidir. Buhârî’ye göre Allah dışındaki her şey onun fiilinin mefulüdür. Failin fiili olmazsa, hiçbir şey varlık meydana gelmez. Allah’ın fiilinin olması onun rububiyetinin gereğidir. *Kün* emri sebebiyle onun için *Rabbu’s-semavati ve’l-ard* denilir (Buhârî, 2005, 2/297) şeklinde dilbilim felsefesine ilişkin bir yorum yapar. 621. Rivayette konuya devamla; “Dil; fiil, fail ve mefuldan oluşur. Fiil, failin sıfatıdır, Meful ise failin dışında bir şeydir.” Göğün yaratılması işlemi göğün kendisinden farklıdır çıkışıyla aslında eser boyunca tartıştığı konuya geri dönmüş olmaktadır.

Vasıf ile sıfat konusuna ilişkin olarak ise 622. Rivayette; “Rahimiyet (Allahu rahimun), Alimiyet (Allahu âlimun), Kadiriye (Allahu Kadirun)... Allah’ın vasıflarıdır. Fakat Rahim, İlim, Kudret... Allah’ın sıfatlarıdır.” şeklinde bir vasıf ve sıfat ayrımı yapar (Buhârî, 2005, 2/298,299). Bu konu Cubbâiler tarafından haller teorisi olarak sonraki dönemde Kelam’a girmiştir.

623. rivayette, Buhârî; doğru ve yalana ilişkin olarak; bir anlatı “Vakiayı olguya uygun olarak tasvir eder ise doğru, olguya aykırı tasvir ederse yalan olur.” şekliye ele alır. Fakat Allah’ın sıfatlarına ilişkin durum böyle anlaşılmaz, yalan ve doğru şeklinde değerlendirilmez; bu ibadet ve taat şekliyle anlaşılır der (Buhârî, 2005, 2/298, 299). Onun bu yaklaşımı alanın bilinemez oluşuna bir göndermedir. Zira bu alanda söylenen her söz ancak doğruluğu oranında yanlıştır. Hiç kimsenin kendi iddiasını doğrulama, muhalifinin iddiasını yanlıştırma şansı ise yoktur.

624. Rivayette, “İnsanlar fiil, fail, meful konusunda ihtilaf ettiler.” diyerek “Kaderiye, bütün fiillerin beşere ait olduğunu, Allah’tan olmadığını söyler.” der. Buna karşı Cebriye; “Fiillerin bütününün Allah’a ait olduğunu, kulun fiili olmadığını söyler.” Cehmiyye ise; “Fiil ile mefulün aynı olduğunu söylediği, dolayısıyla da *kün* emrinin yaratılmış olduğunu söyler.” Kendisinin de temsilcisi olduğu Ehl-i hadisin yaklaşımının ise; “yaratmayı Allah’ın fiili olarak görüp, insan fiillerinin de yaratılmış olduğu şeklinde olduğunu” söyler (Buhârî, 2005, 2/299, 300).

Fakat o burada Ehl-i hadisin insan fiillerini kime nispet ettiklerine ilişkin bir açıklama yapmaz. Bir bütün olarak fiili Allah'a verdiklerine göre, insan fiillerinin nispeti de Allah'a yapılmıştır denilebilir. Mu'tezile ise insan fiillerinin Allah'a nispeti mecazendir. Ehl-i hadis ise bir bütün olarak fiilin insana nispeti mecazendir anlayışı tarafların insan fiillerine ilişkin görüşlerinin çerçevesini çizer.

Söz konusu aktarımın geri kalan bölümünde “Allah'ın fiilleri, Allah'ın sıfatları olup, meful ise Allah'ın dışındaki bütün varlık alanıdır.” şeklinde bir değerlendirme yapar. Bu değerlendirmede âlemin, Allah'a nispetinin nasıllığı, Allah ve âlemin ayrım noktalarına işaret eder. O tüm bunları dil felsefesinin kavram dağarcığı ve gramer kuralları çerçevesinde yapar.

625. Rivayette, kendisine ilişkin bir eleştiriye cevap verir görünür. Bu aktarımda, eleştirinin konusu Buhârî'nin “Kur'an'ın mushafta yazılı olandan ibaret olmadığı dolayısıyla ondan farklı olduğunu söylediği” şeklindedir. O, ise kendisinin Kur'an'ın mushafta olduğunu söylediğini, ifade eder. Eserin muhakkiki, dipnotta; Buhârî'nin bu meseledeki muhalifinin *lafziye* olduğunu ifade ederek, onların mushaf okunurken duyulan sesin ezeli olduğu görüşünde olduklarını kaydeder.³

Değerlendirmesinde “Kur'an'ın mushafta yazılı olarak varlığı, firavunun Kur'an'daki varlığında farksızdır.” diyerek, bir mahlûk olarak firavunun ezeli olan Kur'an'daki varlığı, ezeli olan Kur'an'ın sonradan var olmuş kâğıt ve mürekkepten oluşan mushaftaki varlığıyla, *analojik* bir bağlam ilişkisi kurmuştur. O, *Allah* lafzının, Allah olmadığı şeklinde bir değerlendirmeye de yer vererek, isim ve müsemma farkına dikkat çeker. Bu değerlendirme isim müsemma aynı mıdır tartışmasının bir parçasıdır.

Konuya ilişkin son değerlendirmesi ise “Kur'an Allah'ın kelamı olup ona ilişkin okuma, ezberleme, yazma... gibi faaliyetler kulun fiillerindedir ve Kur'an bu arazlardan ayrıdır.” şeklindedir (Buhârî, 2005, 2/300, 301).

³ Bk. Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Halku Ef'âli'l-i İbâd*, thk. Fahd b. Suleyna el-Fuheyd (Riyad: Dâru't-turâsü'l-Hadâra, 2005) (4. dipnot), 2/300.

Sonuç ve Değerlendirme

Eserin temel örgüsü iki bölüm şeklindedir. İlk bölümde Buhârî Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylediği Cehmiyye ve onunla etkileşimi olan anlayışların iddialarının neden savunulamayacağını tartışır. Bu bölüm kendi şeyhleri üzerinden yapılan değerlendirmelerden ibaret olduğu için muhaliflere ilişkin veriler esere sınırlı ve sorunlu yansımıştır. Dolayısıyla bu bakış açısına göre metin tatmin edicilikten uzak ve zayıftır. Zira onun, Cehmî edebiyata ya da çok nadir olsa bile işaret ettiği, Mu'tezilî eserlere temas ettiğine ilişkin bir veri de esere yansımamıştır. Bu bölümün önemli bir yekûnu ise Halku'l-Kur'an tartışmasını derinleştirmeyi değil, Cehm b. Safvan ve Bişr el-Merisî'yi itibarsızlaştırmak amaçlı aktarımlardan oluşur. Onlara ilişkin; şeyhlerin verdiği fetvalar da bu yekûn içerisinde. Bu tür rivayetler eserin sözü edilen ilk bölümünün yarısını işgal eder ki bu tarz rivayetlerin tartışmaya ilişkin bir açılım sağladığı da şüphelidir.

Bu durumda elimizdeki eser, "Buhârî'nin Cehmiyye'ye Halku'l-Kur'an bağlamında bir reddiyesi midir?" sorusuna olumlu cevap verme imkânını ortadan kaldırır. Buna eserin ismi başta olmak üzere, sözünü ettiğim içeriği sebebiyle de olumlu cevap vermek mümkün görünmez.

Bu durumda elimizdeki bu eser nedir (?) ne için yazılmıştır (?) hedef kitlesi kimdir (?) diye düşündüğümüzde çalışmaya ilişkin daha sağlıklı bir değerlendirme elde ederiz. Buna göre Buhârî, çalışmasının ilk bölümünde konuya ilişkin gelenekte aktarılan gelenek rivayetlerden haberdar olduğunu, konuya ilişkin sorunları farkında olduğunu muhataplarına gösterir. Bunu yaparken de kendisinin Cehmiyye'ye nispetle nerede durduğunu eş zamanlı olarak ortaya koyar. Muhataplarına, Kur'an'ın ezeli olduğuna ilişkin kendilerinden farklı düşünmediğine ilişkin envanter sağlar. Onlar nezdinde inandırıcı olmak gayreti güder.

Bu durumda Cehm b. Safvan ve Bişr el-Merisî'ye ilişkin sövgü edebiyatına çalışmada bu yer ayırması, muhataplarına kendilerinden biri olduğunu ispatlama çabası olarak anlamlandırılabilir. Zira bu gün anlamlı bulmasak ve alışık olmasak bile sözü edilen zaman diliminde, birinin ya da bir şeyin karşısında olduğunu ifade etmenin bir yoludur, o kişi ya da o şeyi kötüleyen edebiyatı kullanmak. Bu bağlamda, irtidat ederek Bizans'a sığınan Müslümanlar, Hz. Peygamber'e, râşid halifelere ve sözü edilen

dönemde başta bulunan halifeye küfretmek bir sınaama aracı olarak kullanılmıştır. Öte yandan Ali-Muaviye çekişmesinde Şam'da Ali'ye ilişkin lanetleme seans/törenlerinin bütün diğer anlamlarından daha önde olan amacı, aralarındaki Ali sempatanlarını ortaya çıkarmaktır. Bu yaklaşım sözü edilen anlayışın İslam kültür geleneğindeki izdüşümünü işaret eder. Buhârî'yi de yaşadığı dönemde yaygın olan bu yöntemi kullanmış ve muhataplarını ikna ettiğinden emin olduğundan emin olduğunda ise muhatapları nezdinde, artık söz söyleme selahiyeti olan bir otoritedir. Birinci bölümde neredeyse hiç devreye girmeyen ve sadece rivayet eden Buhârî, ikinci bölümde gitmiş fikir beyan eden itiraz eden savunan bir Buhârî gelmiştir. Onun eser içinde farklılaşan bu tutumunun sebebi onun muhatapları karşısındaki konumu ile ilgili olmalıdır. Birinci bölümde o muhatapları nezdinde, konuya ilişkin söyleyecekleri olan bir otorite/uzman değildir. Dolayısıyla konuya ilişkin tartışmalardan ne kadar haberdar olduğunu ortaya koymak, rüşünü ispat etmek makamındadır. İkinci bölümde muhatapları nezdinde pozisyonu değişen Buhârî'nin, söylemi de değişmiştir. Birinci bölümde muhatapları indinde uzmanlığı onaylanmamış olan Buhârî, sadece varsayılan otoritelerden aktarım yaparken ikinci bölümde kendi anlayış ve yaklaşımlarını sunan bir otoritedir. Söyleminde bu özgüvenin verdiği rahatlık da ortaya çıkar.

İkinci bölüm, Ehl-i hadisin kendi içindeki söylem sorunları ve marjinalleşme eğilimi ile mücadeleyi konu alır. Bu bölüm ekol içi bir tadil ve tashih çabası olarak görülebilir. Buhârî'nin, konuya hâkimiyeti bu bölümde ortaya çıkar ve asıl söylemini de bu bölümde ortaya koyar. Birinci bölümde sınırlı oranda devreye giren, daha çok bir ravi olarak aktarım yapan Buhârî, ikinci bölümde konuları tartışır, adeta bir kelamcı gibi gerekçeler ortaya koyar ve değerlendirmeler yapar. Eserinin tümünde olmasa bile, zaman zaman onun rivayetleri bir akıl yürütme aracına ve ya bir önermeye dönüştürdüğüne de şahit olunur.

Buhârî'nin bu bölümde ele aldığı konular mensubu olduğu ekol içinden kendisine Kur'an bağlamında yapılan eleştiriler de onun metnindeki söyleminde belirginlik kazanır. Ona yapılan bu eleştirilerin onun ölümüne giden dışlanma sürecinde başat bir rol oynadığı ise varsayılabilir.

Buhârinin metninde muhatap aldığı rivayetçi kanat içerisinde en az iki fraksiyonun var olduğu ve Buhârî'nin bunlardan lafızcı yaklaşıma daha mesafeli durduğu, eserin ikinci bölümüne ilişkin metin değerlendirmeleri üzerinden söylenebilir.

Kabul etmeliyiz ki konunun soyut ve anlaşılması zor bir alan olması, felsefeye daha mesafeli duran rivayet ekolü içerisinde bir ayrışma-kutuplaşmayı sonuç vermiştir. Buhârî, şöhreti sebebiyle, bu konu hakkında sahip olduğu birikimi çağdaşları ile paylaşmıştır. Onun paylaştığı fikirleri sebebiyle bu ekollerden *lafziye* olarak ifade edilen kanadına daha mesafeli, muhalif kanada ise daha yakın görüşler ortaya koymuştur. Fakat onun bu kırılma karşısındaki rolü, ekol içerisinde saffını belirlemek nerede durduğunu ortaya koymak değil taraflar arasında hakem olmaktır.

Onun ortaya koyduğu metin, taraflardan birinin yanında durmamak çabasını gösterse de özellikle *lafziye* şekliye öne çıkan grubun savunduğu görüşler, Buhârî açısından savunulabilir görünmüyor. Onun taraflardan birine yakın durmamak konusundaki dikkati metne İbn Hanbel'den kritik öneme sahip tek rivayet ile sınırlandırması ile ortaya çıkar. Zira İbn Hanbel'den aktardığı metinler onun taraflardan birine nispet edilmek gibi bir riski barındırır. Muhtemelen o, stratejik bir tutumla Ahmed b. Hanbel'e söz konusu eserinde rezerv koymuş görünüyor.

Bu özenine karşı lafızcı yaklaşıma karşı gösterdiği net duruş ve ortaya koyduğu savunma metni, bu akımın yerel önderlerinin direkt ya da dolaylı teşvikleri ile itibarsızlaştırılarak, o sosyal bir linçe maruz kalmıştır.

Buhârî'nin metninin, *lafızcı* anlayışın karşısında duran bir yaklaşımla kaleme alındığı metnin bizde bıraktığı izlenimdir. Dolayısıyla bu kanadın temsilcilerince onun hedef alınmış olunması daha olası ve makul seçenek gibi görünüyor.

Eserde, muhaliflere (Cebriyye) ilişkin *şeyh*lerden aktarılan fetvalar, Ehl-i hadis içerisindeki bir tolerans sorununu göstermiştir. Buhârî'nin bunu ne kadar onayladığından bağımsız olarak, kendisine uygulanan linç kampanyasının ne kadar acımasız olabileceğine ilişkin bir kanaate de imkân verir.

Son olarak; *Ef'âli'l-'ibâd* adlı eserinin Cehmiyye'yi hedef aldığı yönündeki tespit İbn Hacer'e aittir (İbn Hacer, ts, 13/347). Onun bu tespiti gerçeğin tümünü değil sadece

bir kısmını ifade eder. Ekol içi *lafziye* ile Buhârî'nin yaptığı bu mücadele ise İbn Hacer tarafından dile getirilmemiştir. Oysa bize göre ise eser İbn Hacer'in ifade etmediği bölümden ibarettir.

Kaynakça

- Abusaq, Muhammed. "Politics of the Mihna under Al-Ma'mun and his successors." University of Edinburgh Phd dissertations, 1971.
- Ahmed b.Hanbel. *er-Redd ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenadika* thk.Sabrî ibn Saleme. Riyad: Daru's- Subât, 2003.
- Ay, Mahmut. "Mu'tezile ve Siyaset İlişkisi." Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Bağcı, Musa. "el-Buhari'nin Kader Konusunda Mu'tezile ile Münakaşaları." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/1 (2005), 21-42.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Halku Ef'ali'l- İbad* thk. Fahd b. Suleyna el- Fuheyd. 2 Cilt. Riyad: Dâru't-turasi'l - Hadara, 2005.
- Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr. *Resailu'l Cahız* thk.Abdüselam, Muhammed Harun. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ceyl, 1991.
- Çakın, Kamil. "Buhari'nin Mürcie ile İman Konusunda Tartışması." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/1 (1991), 183-198.
- Dârimî, Ebu Saîd Osman. *er-Raddu alâ'l-Cehmiyye* thk. Bedr b. Abdillâh el-Bedr. Kuveyt: Dâru's- Selefiye, 1985.
- Dârimî, Ebu Saîd Osman. *Reddu'l-İmâm ed-Dârimî Osman b. Saîd Alâ Bişr el-Merisî el-Anîd* thk. Muhammed Hâmid el-Fakî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1358.
- Ebu'l-İz, İbn Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed ed-Dımaşkî. *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye* thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Riyad: Mektebetu melik Fahd el vataniye , 1418.

- en-Nevevî, Ebu Zekeriya. *Sahfh-i Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*. 18 Cilt. Kahire: Muessesetu'l- Kurtuba, 1994.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan el-. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-musallîn* nşr. Helmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner , 1980.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Kitâbü'l-Lum'a fi'r-reddi alâ Ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a* nşr. Hammûde Zeki Gurâbe. Kahire: Şeriketi Mısır Matbaatu Sehime Mısriye , 1955.
- Eş'arî, Ebu'l Hasan. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne* thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l Ensar, 1977.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *El-İktisad fi'l İtikad*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik yayımları, 2012.
- Hayyat, Ebu'l-Hüseyin. *el-İntisar* thk. Nyberg H.S. Beyrut: Evraku Şarkiya, 1993.
- İbn Hacer, Askâlanî. *Fethu'l- Bârî* thk. Abdu'l- Aziz b. Abdullah b. Bâz. 13 Cilt. Kahire: Mektebetu's- Selefiye, ts.
- İbn Hacer, Askâlanî. *Hedyu's-sârî Mukaddimetu Fethu'l-Bârî* thk. Abdu'l-kâdir Şeybe. Riyad: Mektebetu'l- Melik Fahd, 2011.
- İbn Kudame, Muvafakuddin. *es-Siratu'l-Mustakim fi İsbati Hurufi'l-Kâdim* thk. Abdurrahman el- Humeysis . el-İmarât: Mektebetu'l- Furkan , 1999.
- İbn Kuteybe, Muhammed Abdullah el Dîneverî. *el-İhtilâf fi'l-lafz* thk. Muhammed Zahid El Kevseri. Kahire: El Mektebetu el Ezheriye li't Turas, 2001.
- Kinânî, Ebu'l-Hasan. *el-Hayde ve'l-i'tizâr fi'r-reddi alâ men kâle bi halkı'l-Kur'ân* thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakîhî. Medine: Mektebetu'l Camiatu'l İslamiye, ts.
- Kırbaşoğlu, Mehmed Hayri. "Ashabu'l-Hadis'in Akaid Edebiyatı." *İslami Araştırmalar Dergisi*, 5 (1987), 79-89.

Mâtûridî, Ebu Mansûr. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu, Muhammet Aruçi. Beyrut: Dâru's-Sâdır İstanbul: Mektebetul İrşad, 2010.

Şa'ranî, Abdulvehhab. *Muhtasaru'l İtikad lil İmam Beyhaki* thk. Yusuf Ramazan el Kûd. Kahire: Daretü'l Karaz, 2008.

Taberî, Ebû Ca'fer İbn Cerîr. *Tarîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk* thk. Ebû Suhayb el-Kermî. Riyad: Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, ts.

Taftazanî, Saduddin. *Şerhu'l -Akaîd* thk. Ali Kemal. Beyrut: Dâru ihyai't-turasu'l- Arabiyye, 2014.

Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Umran Yayınları, 1981.

Wensinck, Arent Jan. *The Muslim Creed*. London: Cambridge University Press, 1932.