

Osman b. Saîd ed-Dârimî'ye Göre Kur'an ve Yorumu

Kadir Eser | 0000-0001-7455-0249 | kadireser79@hotmail.com

Milli Eğitim Bakanlığı, Kütahya, Türkiye

ROR ID: 00jga9g46

Öz

Fethedilen bölgelerde hâkim olan farklı kültürlerin İslam-Arap kültürü üzerinde basısını arttırdığı bir dönemde tepki hareketi olarak doğan Ehl-i hadîs düşüncesi mihne sürecinde billurlaşmıştır. Mihne sürecinin lehine neticelenmesi Ehl-i hadîsi İslam düşüncesi üzerinde belirleyici bir konuma yükseltmiştir. İslam fikriyatının ve ilim geleneğinin sağlıklı bir şekilde anlaşılabilmesi için Ehl-i hadîsin farklı açılardan ele alınması gerekir. Ehl-i hadîsin meseleleri tartışma yöntemi genellikle rivayet mirasından konuyla ilgili rivayetleri derleme ve kendi görüşünü rivayet metinleri üzerinden dile getirme şeklindedir. Bunun istisnalarından biri Dârimî'dir (öl. 280/894). O, eserlerinde Ehl-i hadîs düşüncesini kelami bir üslupla savunmuştur. Dolayısıyla Ehl-i hadîs düşüncesinin sistemli hâle gelmesinde onun önemli katkıları vardır. Bu çalışmada Dârimî'nin Kur'an ve yorumuna ilişkin görüşleri ele alınmıştır. Çalışmayla Dârimî'nin Kur'an ve tefsir anlayışını ortaya koymak amaçlanmıştır. Onun görüşlerinin farklı açılardan incelenmesi Ehl-i hadîs düşüncesinin muhtelif boyutlarıyla kavranmasına önemli katkılarda bulunacaktır. Çalışmada literatür taraması, döküman analizi ve betimleme yöntemi kullanılmıştır. Dârimî'nin günümüze ulaşan eserleri taranmış ve elde edilen veriler analiz edilerek çalışmaya aktarılmıştır. Dârimî'nin Kur'an'a ilişkin ele aldığı temel problem halku'l-Kur'ân meselesidir. O, mütekellim olan Allah'tan çıktığı için Kur'an'ın yaratılmadığı kanaatindedir. Tefsirde Kur'an'ı, sünneti, sahâbî ve tâbiîn görüşlerini kaynak olarak kullanmıştır. Ona göre tefsir faaliyeti rivayet işidir. Metnin anlamını rivayetler verir. Rivayetlerin tasvir ettiği mananın ötesine geçmek ve akli çıkarımlarla lafzi manadan uzaklaşmak bir sapmadır. Dârimî Kur'an'ın anlaşılması ve lafzın anlamının tespiti edilmesinde sıklıkla metnin bağlamına vurgu yapmakta ve anlamın bağlamda ortaya çıktığını söylemektedir. Dolayısıyla o, metin bağlamından ve dilin genel kullanımından elde edilen lafzi manayı esas almaktadır.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Dârimî, Halku'l-Kur'ân, Rivâyet, Bağlam.

Atıf Bilgisi

Eser, Kadir. "Osman b. Saîd ed-Dârimî'ye Göre Kur'an ve Yorumu." *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/1 (Haziran 2023), 163-189.

<https://doi.org/10.33718/tid.1239040>

Geliş Tarihi : 18.01.2023

Kabul Tarihi : 06.06.2023

Yayın Tarihi : 30.06.2023

- Değerlendirme : İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
- Etik Beyan : Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
- Benzerlik Taraması : Yapıldı - iThenticate
- Çıkar Çatışması : Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
- Finansman : Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
- Telif Hakkı & Lisans : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Quran and its interpretation according to 'Uthman ibn Sa'īd al-Dārimī

Kadir Eser | 0000-0001-7455-0249 | kadireser79@hotmail.com

Milli Eğitim Bakanlığı, Kütahya, Türkiye

ROR ID: 00jga9g46

Abstract

The thought of Ahl al-ḥadīth, which emerged as a reaction movement in a period when the pressure of different cultures on Islamic-Arab culture increased, crystallized in the mihna process. The outcome of the mihna process in favor of the Ahl al-ḥadīth has elevated the thought of the Ahl al-ḥadīth to a decisive position on Islamic thought. In order to understand the Islamic thought and scientific tradition in a healthy way, the thought of Ahl al-ḥadīth should be handled from different perspectives. Generally, the method of examining the issues of Ahl al-ḥadīth is to compile the narrations related to the subject from the narration heritage and to express their own thoughts through narration texts. One of the exceptions to this is Dārimī. He defended the thoughts of Ahl al-ḥadīth in a theological style in his works. Therefore, he has important contributions to the systematization of the Ahl al-ḥadīth thought. In this study, the views of Dārimī, who is one of the important representatives of Ahl al-ḥadīth thought, on the Qur'an and its interpretation are discussed. With this study, it is aimed to reveal the approach of the Ahl al-ḥadīth about the Qur'an and its interpretation, in particular Dārimī. Discuss in his views from different aspects will contribute to the understanding of the Ahl al-ḥadīth thought with all its dimensions. Literature review, document analysis and description method were used in the study. Dārimī's works that have survived to the present day were scanned and the data obtained were analyzed and transferred to the study. The main problem that Darimi deals with regarding the Qur'an is the issue of the creation of the Qur'an. According to him, the Qur'an was not created because it is a word from God. He used the Qur'an, the Sunnah, the views of the Ṣaḥābah and the Tābi'īn as a source in his tafsīr. According to him, tafsīr is a matter of narration. Because narrations give the meaning of text. It is a deviation to go beyond the meaning that the narrations describe and to move away from the literal meaning. Dārimī often emphasizes the context in understanding the Qur'an and determining the meaning of the word, and argues that the meaning emerges in the context. Therefore, he is based on the literal meaning obtained from the context of the text and the general use of language.

Keywords

Tafsīr, Dārimī, Creation of the Qur'an (khalq al-Qur'an), Narration, Context.

Citation

Eser, Kadir. "Quran and its interpretation according to 'Uthman ibn Sa'īd al-Dārimī". *Trabzon Theology Journal* 10/1 (June 2023), 163-189.

<https://doi.org/10.33718/tid.1239040>

Date of Submission : 18.01.2023

Date of Acceptance : 06.06.2023

Date of Publication : 30.06.2023

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism Checks : Yes - iThenticate

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında gerçekleştirilen hızlı fetihler Müslümanları köklü kültür ve medeniyetlerle karşı karşıya getirmiştir. Farklı kültür ve medeniyetlerin yoğurduğu toplumlar ve bu toplumların sahip olduğu zihniyetlerin yanında içeride yaşanan siyasi çekişmeler ve savaşlar birçok soru ya da sorunu Müslümanların gündemine taşımıştır. Kûfe şehrinde neşvünema bulan Ehl-i re'y, Hz. Peygamber döneminde gündeme gelmeyen bu sorunların çözümünde Kur'an ve sünnetin yanında akla da başvurmuştur. Gerek itikadi gerekse fihhi problemlerin çözümünde Ehl-i re'yin akli işe koşmasına karşın selefin dinî ve kültürel geleneğine sarılan Ehl-i hadîs rivayetleri ön plana çıkarmıştır.¹ Ehl-i hadîs hareketinin Ehl-i re'ye karşı bir tepki ve muhalefet hareketi olarak doğduğu söylenebilir.²

Mu'tezilî fikirleri benimseyen Me'mûn'un (öl. 218/833) halku'l-Kur'ân konusunda özellikle Ehl-i hadîs çevrelerine uyguladığı baskı, İslam düşünce tarihinde yeni bir sürecin başlamasına sebep olmuştur. Maruz kaldığı baskılara rağmen Kur'an'ın yaratılmadığı fikrinde ısrar eden Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) Ehl-i hadîsin doğal lideri hâline gelmiştir. Ahmed b. Hanbel'in liderlik ettiği hadis taraftarları mihne sonrası toplumda güç kazanmış ve büyük ölçüde efkâr umumiyyede doğru ve yanlışın belirleyicisi konumuna gelmiştir.³ Toplumda ve siyasette her geçen gün Ehl-i hadîsin etkisi ve gücü artmış, siyasi desteği arkasına alan hadis taraftarları fikrî muhaliflerine karşı rövanşist bir tutum sergilemiştir. Her ne kadar mihne sürecinde uygulanan baskı politikalarına topyekûn katılmasa da mihne sürecinin faturası Mu'tezile'ye kesilmiş, neticede Mu'tezile tedricen tarih sahnesinden çekilmiştir.⁴

Kelamdan fıkhâ, tasavvuftan felsefeye mihne süreci sonrasında İslâmî ilimler üzerinde Ehl-i hadîsin etkisi ve belirleyici konumu göz ardı edilemeyecek bir boyuta ulaşmıştır. Bu nedenle farklı açılardan Ehl-i hadîs düşüncesini ele almak ve bugüne etkilerini tespit etmek elzemdir.

Buhârî'nin (öl. 256/870) *Halku ef'âli'l-'ibâd*⁵ isimli eserinde de görüldüğü üzere Ehl-i hadîs herhangi bir konu hakkındaki görüşünü, belirli başlıklar altında topladığı rivayetler üzerinden dile getirmektedir. Bununla birlikte hadis taraftarlarından bazıları bu tutumun dışına çıkmış ve ilişkili rivayetleri alıntılamanın yanı sıra meselelere akli izahlar da getirmiştir. Osmân b. Saïd ed-Dârimî bu yaklaşımın önde gelen temsilcilerindendir. O, düşüncelerini kelami denilebilecek bir üslupla savunmuştur. Bunun yanı sıra İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ve İbn Kayyim (öl. 751/1350) gibi şahsiyetler üzerinde de onun fikrî etkisi görülmektedir.⁶ Bu nitelikleriyle Dârimî Ehl-i hadîs geleneğinde önemli bir yere sahiptir. Dolayısıyla bu çalışmada Osmân b. Saïd ed-Dârimî'nin Kur'an ve yorumu hakkındaki görüşleri konu edinilecektir. Farklı çalışmalarda Dârimî'nin görüşleri hadis ve kelam ilimleri zaviyesinden ele alınmıştır.⁷ Ancak ulaşabildiğimiz kadarıyla tefsir ilmi perspektifinden onun Kur'an ve

1 Kutlu, *Selefilîğin Fikrî Arka planı*, 54-66; Haçkalı, "Ehl-i Hadis-Ehl-i Re'y Ayrışması", 60-61.

2 Gürler, "Ehl-i Hadis'in Tarihî Süreçteki Yeri", 37.

3 Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka planı*, 62-63, 69; Gürler, "Ehl-i Hadis'in Tarihî Süreçteki Yeri", 36, 38.

4 Erdemci, "Mihne Sürecinin Kelam İlmine Etkileri", 103-107; Öztürk, "Mihne ve Tefsir", 140.

5 Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*.

6 Yavuz, "Dârimî, Osman b. Saïd", 8/497.

7 Çakın, "Darimî'nin Allah'ın Sifatları ile İlgili Bazı Görüşleri", 47-56; Kaya, "Dârimî'ye Göre Hadislerin Yazılması Meselesi", 127-160; a.mlf. *İlk Dönem Hadis Tartışmaları*.

yorumuna ilişkin görüşlerini ele alan müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Bu çalışmayla Dârimî'nin Kur'an ve yorumuna ilişkin tutumunu serimlemek ve bu noktadaki eksikliğin giderilmesine küçük bir katkıda bulunmak amaçlanmaktadır. Diğer yandan, İslam düşüncesi üzerindeki etkisine paralel olarak gerek geçmişte gerekse günümüzde Ehl-i hadîs üzerine birçok eser kaleme alınmıştır.⁸ Spesifik olarak Dârimî'nin Kur'an ve yorumuna ilişkin görüşlerini konu edinen bu çalışmada genel olarak Ehl-i hadîs'in görüşlerine değinilmeyecektir.

Malumdur ki bir ekolün veya şahsın Kur'an ve tefsir anlayışını ortaya koymanın en doğru yolu o ekolün veya şahsın tefsire ilişkin eserlerine müracaat etmektir. Dârimî'nin günümüze *er-Red 'ale'l-Cehmiyye* ve *Nakzü'l-İmâm Ebî Sa'îd ed-Dârimî* isimli kelami meseleleri tartıştığı iki eseriyle *Târîhu Osmân b. Sa'îd ed-Dârimî* isimli cerh ve ta'dîle dair bir eseri ulaştırmıştır. Onun *Ahkâmü'l-Kur'ân* isimli bir kitabının bulunduğu ifade edilmekteyse de tespit edilebildiği kadarıyla bu kitap günümüze ulaşmamıştır. Dolayısıyla bugün elimizde ona ait tefsire ilişkin müstakil bir eser yoktur.⁹ Bu sebeple, Dârimî'nin kelami-itikadi konuları ele aldığı iki kitabı taranacak, Kur'an ve yorumuna ilişkin görüşleri tespit edilecektir. Ulaşılan veriler analiz edilerek birtakım sonuçlara varılmaya çalışılacaktır. Dolayısıyla çalışmada takip edilecek yöntem literatür taraması, doküman analizi ve tasvir yöntemidir.

Çalışmada öncelikle yorumlanacak metnin yani Kur'an'ın Dârimî nezdinde nasıl tanımlanıp tasvir edildiği halku'l-Kur'an tartışmaları ekseninde ortaya konulacaktır. Ardından tefsirin kaynakları hakkındaki görüşlerine yer verilecek ve son olarak eserlerinden derlenen örnekler üzerinden Kur'an yorumunda takip ettiği yönteme ulaşılmaya çalışılacaktır.

Dârimî eserlerinde Cehmî olmakla itham ettiği kesimlerin fikirlerini cevaplamaya çalışmıştır. O, *Nakzü'l-İmâm Ebî Sa'îd ed-Dârimî* başlıklı eserinde meseleleri ismini açıkça zikretmediği Merîsî taraftarı bir şahsiyetle tartışmakta ve Merîsî yandaşı şahsın düşüncelerini "muarız" ismi üzerinden aktarmaktadır. Çalışmada zaman zaman Dârimî'nin karşı çıktığı düşünceler "muarız" ismi üzerinden nakledilecektir.

1. Dârimî'ye Göre Halku'l-Kur'an

İslam düşünce tarihinde tartışılmış en önemli fikrî sorunlardan biri halku'l-Kur'ân meselesidir.¹⁰ Halku'l-Kur'ân meselesi hakkındaki çekişmenin hemen hemen bütün toplum katmanlarında hissedildiği mihne sürecinde iki farklı Kur'an tasavvuru belirginleşmiştir.¹¹ Yaşanan bu münakaşa her ne kadar tarihî bir hadise olarak görülebilirse de Kur'an hakkındaki geliştirilen nazariyelerin etkisi günümüzde hâlâ hissedilmektedir.¹² Mu'tezile, Hâricîler, Zeydiyye'nin çoğu, Mürcie ve Râfîzîlerin bir kısmı, Allah kelamı olduğunu kabul etmek-

8 İbn Kuteybe, *Hadis Müdafası*; Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü Ashâbi'l-Hadîs*; Kırbaoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*; Özafşar, *İdeolojik Hadîsçiliğin Tarihi Arka Planı*; İşcan, *Selefilik*; Gürler, *Ehl-i Hadîsin Düşünce Yapısı*; a.mlf., "Ekolleşme Sürecinde Ehl-i Hadîs'in Dini Anlam(landırma) Yöntemi"; Şahyar, *Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Re'y İhtilafları*; Haçkalı, "Ehl-i Hadîs-Ehl-i Re'y Ayrışması Fikhî mi, İtikâdî mi?"; Çakın, "Ashâbu'l-Hadîs Perspektifinden Ehl-i Sünnet"; Melchert, "Ehl-i Hadîs'in Dindarlık Anlayışı".

9 Yavuz, "Dârimî, Osman b. Sa'îd", 8/497.

10 Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 1/389.

11 Öztürk, "Mihne ve Tefsir", 129.

12 Ögmüş, "Halku'l-Kur'ân Tartışmalarının Vahyin Allah'tan İnsana İntikaliyle İlgili Telakkiler Üzerindeki Etkisi", 20.

le birlikte Kur'an'ın yaratılmış bir kelam olduğunu savunmuştur.¹³ Buna karşın Ehl-i hadîs başta olmak üzere Ehl-i sünnetin genel kanaati Kur'an'ın yaratılmamış bir kelam olduğu yönündedir.

Halku'l-Kur'ân meselesi, ilahi sıfatlar hakkındaki tartışmanın devamı niteliğindedir. Dârimî de konuyu Merisî yandaşı muhalifiyle ilahi sıfatlar bağlamında tartışmaktadır. Onun naklettiğine göre muarız, Allah'ın isimlerinin onun gayrı olduğunu öne sürmüştür. Muarıza göre bu isimler müstear ve mahluktur. Dilin kaynağının muvâdaa olduğunu düşünen Mu'tezile lafızların ve manalarının öncelikle bu alemde belirlendiğini sonra gaip alana nakledildiğini savunmuştur.¹⁴ Dolayısıyla Allah için kullanılan isimlerin kaynağı bu alemdir. İsmi olmayan bir şahısın varlığında bir noksanlığın bulunmaması gibi, Allah'ın sonradan isimlendirilmesi onda bir artma veya eksilmeye sebep olmaz. Dârimî'ye göre bu görüş varlıklar yaratılincaya kadar Allah'ın bilinmeyen meçhul bir varlık olduğu fikrini içermektedir. Bu görüşe göre varlıklar yaratılmış, yaratılmış bu varlıklar mahluk kelimelerinden isimler icat etmişler, sonra da bu isimleri onun için kullanmışlardır. Bu durumda varlıklar yaratılmadan önce onun herhangi bir ismi yoktur.¹⁵

Allah'ın isimlerinin yaratıldığını savunan muarızına Dârimî şu soruları yöneltmektedir: "Eğer Allah'ın isimleri yaratılmış ise bu isimleri kim, nasıl yaratmıştır? Onları Allah'ın dışında, yerde veya gökte yahut havada yer işgal eden cisim ve suretler şeklinde mi yaratmıştır? Eğer 'Onlar Allah'ın dışında cisimlerdir.' dersiniz bu, akil kişilerin akıllarının reddettiği bir iddiadır. Eğer 'Allah bu isimleri kulların dillerinde yarattı, kullar da onu o isimlerle çağırdı.' dersiniz bu durumda da varlıklar yaratılincaya kadar Allah'ı, ismi olmayan meçhul bir ilah olarak tasavvur etmiş olursunuz."¹⁶ Dârimî'ye göre varlıklar zamanın belirli bir noktasında yaratılmıştır. İsimler sonradan yaratılan bu varlıklar tarafından üretildiği takdirde Allah, ezelden meçhul bir varlık olacaktır. Bu da onun bilinen ve tanınan bir varlık olduğu dönemden daha uzun bir zaman diliminde bilinmeyen bir varlık olarak kaldığına işaret etmektedir.

A'lâ sûresi birinci âyette Allah'ın en yüce isminin zikredilmesi emredilmiştir. Dârimî'ye göre bu isim yaratılmış ve müstear (yaratılmışların lisanından alınmış) bir isim olsa Allah, yaratılmış ve zatın gayrında olan bir ismin tesbih edilmesini emretmezdi. Yine Necm sûresi 23'üncü âyette Allah dışında ibadet edilen varlıkların isimlerinin yaratılmış ve müstear olduğu bildirilmiştir. Benzer bir vurgunun Araf sûresi 71'inci âyette de yapıldığı görülmektedir. Bu da ezeli olan Allah'ın isimlerinin de ezeli olduğu anlamına gelir. Hem Allah'ın isimleri hem de müşriklerin tapındıkları putlar için kullandığı isimler yaratılmış ve müstearsa bu âyette müşriklere yöneltilen tevhihin bir anlamı kalmaz. Dârimî'ye göre bu düşünceyi savunan kişi Allah'a acizlik izafe etmekte, isimlendirilmek için onun yaratılmışlara muhtaç olduğunu öne sürmektedir. Bu durumda isimlendiren varlık daha üstün bir konumdadır. Allah'ın isimleri sıfatlarının gerçekleşmesidir. Onun isimleri sıfatlarının aynıdır. Yaratılmışlarda ise durum böyle değildir. Allah, yaratılmışlar yaratılmadan önce de sıfatlara sahiptir. Bu sıfatlar sonradan ortaya çıkmış değildir.¹⁷

13 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 798.

14 Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 5/186; Karagöz-Arslan, "Dilin Kökeni ve Teolojik Bağlamı", 447.

15 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 47.

16 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 51.

17 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 47-49.

Dârimî nezdinde ister yaratılmış ister yaratılmamış bir varlık için olsun kelim her mükellimin sıfatıdır. Dolayısıyla kelim, mükellim olan Allah’ın sıfatlarından biridir. Diğer sıfatları gibi Allah’ın kelim sıfatı da mahluk ve hâdis değildir.¹⁸ Dârimî’nin aktardığına göre Merîsî yandaşı muarız Kur’an’da, istidatları olmamasına rağmen dağlara, ağaçlara, güneşe ve aya konuşmanın mecazen nispet edildiğini öne sürmüştür. Ona göre kelamın Allah’a isnadı da bu örneklerde olduğu gibi mecazidir. Dârimî, bu yaklaşımıyla muarızın Allah’ı konuşmaktan aciz dağlara, ağaçlara, güneşe ve aya benzettiği görüşündedir. Ona göre bu varlıklarda olduğu gibi Allah’a konuşmanın mecazen isnat edilmesi açık bir küfürdür. Çünkü mecazen Allah’a izafesi, kelim sıfatının yaratılmış olduğu sonucuna çıkar. Kelim sıfatı gibi Kur’an’ın yaratılmış olduğu düşüncesi de küfürdür. Diğer yandan bu iddia esas alındığında iki ihtimal söz konusudur: Ya Allah’ın kelamı ondan çıktığı hâlde yaratılmış olacaktır yahut Allah, kelamını başka bir varlıkta yaratacaktır. Allah’tan yaratılmış bir şey çıkmayacağına göre birinci şık mümkün değildir. Allah’ın kelamını başka bir varlıkta yarattığı kabul edildiğinde ise kelamın yaratıldığı bu varlık “Muhakkak ki ben Alemlerin rabbi olan Allah’ım”¹⁹ diyecektir. Yahut Hz. Mûsâ’ya hitaben “Ben rabbimim.”²⁰ diyecektir. Kim böyle bir şeyi iddia ederse “Ben sizin en yüce rabbinizim.”²¹ diyen Firavun gibi kafirdir.²²

Allah’ın yaratılmış bir kelamı sadece yaratılmışların dilinde var edeceğini düşünen Dârimî’ye Kur’an yaratılmış olsaydı mahlukların kelamı türünden olurdu. Ancak bütün âyetler ve konuyla ilgili rivayetler onun yaratılmışların kelamı gibi olmadığını ifade etmektedir.²³ Diğer yandan yaratılmış varlıkların dilindeki kelim Allah’a nispet edilecekse şiirin, şarkının, ağıtın hatta hayvanların çıkardığı seslerin de Allah’a nispet edilmesi gerekir ki bu durumda bu seslerle Kur’an arasında bir fark kalmaz. Bu ise muhaldir. Çünkü bütün yaratılmışlar ona ait olmakla birlikte Allah bu yaratıkların çıkardığı sesleri kendisine nispet etmemiştir. Diğer yandan bütün varlıkların kelamı söyleyenine nispet edilirken Kur’an’ın bundan istisna edilmesi batıl bir iddiadan ibarettir.²⁴

Dârimî’ye göre Tâhâ sûresi 89 ve A’raf sûresi 148’inci âyetlerde Allah, isrâiloğulları’nın yöneldiği buzağıyı konuşmaktan aciz olmakla vasıflandırmış ve gerçek bir ilâhın konuşmaktan aciz olamayacağını ifade etmiştir. Bu âyetlerde, herhangi bir te’vile gerek olmaksızın Allah’ın kelim sıfatına sahip olduğunu ispat eden açık bir delil vardır. Çünkü ilah edinilmesi bakımından buzağıyı ayıpladığı bir kusurun Allah’ta da bulunması düşünülemez. Diğer yandan insanlara konuşma yeteneğini bahşeden Allah’ın bundan mahrum olması nasıl mümkün olur?²⁵

İster yaratılmışlar için olsun ister yaratıcı için, Dârimî nezdinde kelim sıfatı el, yüz, nefis, kulak ve göz gibi diğer sıfatlarla kıyas edilemez. Çünkü el, yüz, kulak ve göz gibi sıfatlar mevsuftan ayrıldıklarında mekanları ortaya çıkar. Örneğin el kesildiğinde kesilen el ve elin kesildiği mekân ortada ve belirgindir. Oysa kelim için aynı şey söylenemez. Bir kişi

18 Dârimî, *Nakz ‘ale’l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 183.

19 el-Kasas 28/30.

20 Tâhâ 20/12.

21 en-Nâziât 79/24.

22 Dârimî, *Nakz ‘ale’l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 215-216.

23 Dârimî, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, 174.

24 Dârimî, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, 164-165.

25 Dârimî, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, 140-141.

akşama kadar konuşsa kelim ondan çıkıp ayrılmış olmasına rağmen onun kelim sıfatından bir şey eksilmez. Ne zaman isterse konuşur ve öncesinin benzeri bir kelim ondan yine çıkar. Kelim, görülen bir cisim olmamasına rağmen sahibine nispet edilerek mütekellim hayattayken veya ölümünden sonra insanlar arasında yayılır. Kelamın mütekellimin sıfatı olduğundan da şüphe edilmez. Çünkü kelim ondan çıkmıştır.²⁶

Kur'an Allah'ın kelamı olarak vasıflandırılmıştır.²⁷ Dârimî Allah'ın kelamının gayrı mahluk olduğuna iman etmek gerektiğini öne sürmekte²⁸ ve bunu ispatlamak için Kur'an'dan birtakım deliller getirmektedir. Örneğin, Kehf sûresi 109'uncu âyetle Lokmân sûresi 27'nci âyetlerde yeryüzündeki ağaçlar kalem, denizler de mürekkep olsa Allah'ın kelimeleri tükenmeden bu kalem ve denizlerin tükeneyeceği bildirilmiştir. Dârimî'ye göre eğer Cehmiyye'nin iddia ettiği gibi Allah'a izâfe edilen bu kelim mahluk bir kelim olsaydı bir denizin mürekkebi tükenmeden onun yaratılmış kelimeleri tükenirdi. Çünkü Allah'ın yarattığı bütün mahlukatin kelamı ve yapıp ettikleri toplansa onlara ilişkin hâdisâtı bir denizin mürekkebi anlatmaya yeter de artar. Hatta bir denizin onda birinin onda biri bile tükenmezdi. Ancak Allah'ın kelamı yaratılmamış olduğu için kesintisiz ve nihayetsizdir. Denizler onu yazıya dökmeye kâfi değildir.²⁹ Yine Bakara sûresi 253 ve Nisâ sûresi 164'üncü âyetlerde Allah'ın bazı peygamberleri konuşmasıyla diğerlerinden üstün tuttuğu haber verilmiştir. Âl-i İmrân sûresi 77'nci âyette de ahirette kendileriyle konuşmaması sebebiyle bazı insanları diğerlerinden ayıracağı bildirilmiştir. Allah onlarla bizzat konuşmamış veya konuşmayacaksa onları diğerlerinden üstün tutmasının veya ayırmasının ne gibi bir manası olabilir?³⁰ Dolayısıyla Allah'ın Hz. Mûsâ ile konuştuğuna dair ifadeler konuşmanın bizatihi gerçekleştirilmesi dışında başka bir manaya yorumlanamaz /tevil edilemez.³¹ Dârimî bu kanaatini Ka'bû'l-Ahbâr'dan naklettiği şöyle bir rivayetle de desteklemektedir: "Allah Hz. Mûsâ'nın diliyle konuşmadan önce bütün dillerle konuştuğunda o, 'Ya Rabbi! Bu konuşmanı anlamadım.' demiştir. Nihayet Allah onun diliyle ve onun sesinin benzeri bir sesle konuşmuştur."³²

"Allah'ın kelamı" terkinin "Allah'ın evi", "Allah'ın kulu", "Allah'ın yarattıkları" veya "Allah'ın ruhu" türünden tamlamalara kıyas edilemeyeceğini savunan Dârimî, ona izafe edilen bu varlıklarla kelim arasında mahiyet farkı bulunduğunu düşünmektedir. Ona göre kelim dışındaki bu varlıklar Allah'tan çıkmış değildir. Sonra, bu varlıkların kendi başına ve Allah'tan ayrı bir cismiyeti vardır. Bu niteliklere sahip olmaları onların yaratılmış olduğunu gösterir. Oysa Kur'an Allah'ın kelamıdır ve ondan çıkmıştır. Kur'an'ın Allah dışında kendi başına bir cismiyeti yoktur. Okunduğunda hissedilir. Okuma nihayete erdiğinde gizlenir ve ona dair bir şey hissedilmez. Bu açıdan Allah'a izafe edilen diğer varlıklarla kelim arasında büyük bir fark vardır. Allah'ın konuşmadığı bir kelim ona izafe edilmez. Eğer "Allah'ın evi", "Allah'ın kulu" türünden tamlamalarda olduğu gibi yaratılmış bir kelamı Allah'a izafe etmek caiz olsaydı hak veya batıl şiir, şarkı, ağıt vb. bütün kelamın ona izafe edilmesi de caiz

26 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 183-184.

27 et-Tevbe 9/6, el-Fetih 48/15.

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

29 Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 142.

30 Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 165.

31 Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 140.

32 Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 161.

olurdu. Bu durumda Kur'an'ın yaratılmışların kelamına üstünlüğü de kalmazdı.³³

Ehl-i hadis isim-müsemma ayniyetini savunmaktadır. Onlara göre Allah'ın isimleri ve bu isimlerin bulunduğu Kur'an yaratılmış olamaz. Allah'ın isimlerinin dolayısıyla Kur'an'ın yaratılmış olduğunu ileri süren kafirdir.³⁴ Dârimî'nin aktardığına göre muarız isimle müsemmanın aynı olmadığını savunmaktadır. O isimle müsemmanın aynı olmadığını anlatmak için şöyle bir örnek vermektedir: “Bir parçaya isim yazılsa ve bu ismin yazıldığı parça ateşe atılıp yakılsa parça yandığı hâlde isme herhangi bir zarar gelmiyor değil mi?” Bu şahsa şöyle cevap verilir: Parça ve ismin yazılması ismin kendisi değildir. Parça yandığında üzerindeki yazı da yanar ancak Allah'ın ismi kalır. Nitekim isim, yazılmadan önce de ezeliydi. Ateş ne isimden ne de ismin sahibinden bir şey eksiltmez. Yaratılmışların isimleri hakkında da aynı kanun geçerlidir. Aynı şekilde Allah isminin başına böyle bir durum gelse ve bu isim yansa bile bütün kemaliyle Allah arşın üzerindedir. Hatta mushafın hepsi yansa veya bütün kurrâ bir şekilde ölse Kur'an'dan bir harf bile eksilmez ve daha önce olduğu gibi kemal üzere kalır. Çünkü Kur'an Allah'tan başlamıştır ve varlıkların fenası hâlinde eksiksiz olarak ona dönecektir.³⁵

Dârimî'ye göre ilahi kelim Allah'tan çıkmıştır ve yine ona dönecektir.³⁶ Ancak kelamın Allah'tan çıkması için konuşmanın gerektirdiği vasıtalara ihtiyaç yoktur. Buna binaen Dârimî, kimseyi Allah'ın ağız ve dili olduğunu kabul etmekle mükellef tutmadıklarını öne sürmektedir. Onun ifade ettiğine göre Kur'an'ın mahluk olmadığını savunan kesim içinde Allah'a ağız ve dil nispet eden bir kimse bulunmamaktadır.³⁷ Ona göre sıfatlar için keyfiyet tayin etmek ve Allah'ın sıfatlarından birini varlıkların vasıflarına benzetmek küfürdür. Bu prensip doğrultusunda Dârimî, sıfatlar için keyfiyet tayin etmekten veya onları varlıkların vasıflarına benzetmekten titizlikle sakındıklarını, bununla birlikte sıfatları inkâr edip yalanlamadıklarını ve batıl te'villerle onları boşa çıkarmaya da uğraşmadıklarını vurgulamaktadır.³⁸

Mu'tezile kelamın fiil olduğunu savunmaktadır. Onlara göre fiil failine nispet edilir. Allah mütekelimdir. Dolayısıyla kelamın failidir. Bu durumda Allah'ın kelamı olan Kur'an da Allah'ın fiilidir.³⁹ Dârimî'nin aktardığına göre muarız da bu görüştedir. Muarız nezdinde Allah'ın kelamı onun fiillerindedir. Fiil yaratılmıştır. Yine muarız Allah'ın fiillerinin geçici ve fani (الذاتية) olduğunu iddia etmiştir. Dârimî bu iddiadan Kur'an'ın mahluk olduğu sonucunun çıkacağını söylemektedir. Çünkü kelam fiilse yaratılmış demektir. Şu hâlde Kur'an da yaratılmıştır. Dârimî'ye göre bütün fiillerin (mef'ullerin) yaratıldığı hususunda şüphe yoktur. Ancak insanların hepsine göre söz, fiilden başka bir şeydir.⁴⁰

33 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 211; a.mlf. *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 177.

34 Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-sünne*, 1/240.

35 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 50.

36 Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 171.

37 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 345-347.

38 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 73.

39 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/366, 367; a.mlf. *Muğni*, 7/58-59.

40 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 183-184, 217; Eserin farklı bir neşrinde muhakkik, yazma nüshalardan birinde diğer nüshalarda geçmeyen bir ibarenin geçtiğini ifade etmektedir. Diğer nüshalarda bulunmayan bu ifadeye göre Dârimî Allah'ın hareketi, nüzulü ve istivâsı gibi zata ait mutlak fiillerin yaratılmadığını ancak “kün” emrinden hasıl olmuş münferit fiillerin yaratıldığını ileri sürmektedir. *Nakzû'l-İmâm 'Osmân b. Sa'îd*, thk. Reşîd b. Hasan el-Elmaî, 1/561 (7. dipnot).

Zuhruf sûresi 3'üncü âyette geçen جعلنا kelimesinin *yarattık* anlamına gelmeyeceğini ileri süren Dârimî Allah'ın bütün dilleri bildiği ve bu dillerden dilediği ile konuştuğu kanaatinde. O dilerse Arapça dilerse İbrânice dilerse de Süryânice konuşur. Her peygamberi kavminin lisaniyla gönderdiği için Allah “Kelamımdan olan bu Kur'an'ı Arapça yaptım (جعلت).” demiştir. Dolayısıyla o ezeli kelamını her kavim için onların dillerinde yapmıştır. Âyetteki جعلنا fiili bir dilden bir başka dile dönüştürdüğü anlamına gelmektedir. (صرفنا من لغة ال لغة أخرى)⁴¹ Aslında Dârimî'nin fiile bu anlamı vermesi de Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrini akla getirmektedir. Çünkü bir şeyin bir hâlden bir başka hâle döndürülmesinden hareketle ezeli olmadığı savunulabilir.

Dârimî halku'l-Kur'ân meselesini Kur'an'ın i'câzıyla da ilişkilendirmektedir. Ona göre Kur'an'ın yaratılmış olduğunu savunmak onu yaratılmışların kelamı düzeyine indirmektedir. Yaratılmışların kelamı seviyesine indirilen ilahi kelamın onlardan bir farkı kalmaz. Bu durumda Kur'an'ın bir benzerini getirme hususunda Allah'ın insanlara meydan okumasının da bir anlamı kalmayacaktır. Çünkü Dârimî'ye göre yaratılmış kelimeler yeniden üretilebilir veya benzeri yahut da ondan daha güzeli getirilebilir bir kelimedir. Bu durum tarihî tecrübelerle de sabittir. Hak ya da batıl şiir, vaaz, nasihat gibi, yaratılmışlara ait her kelamın bir benzeri ya da daha güzeli üretilmiştir. Ancak Kur'an'ın bir benzeri getirilememiştir ve getirilemeyecektir de. Kur'an'ın bir benzerinin getirilememesi onun yaratılmamış olduğuna delildir.⁴² Dârimî'nin dile getirdiği bu fikre karşı Allah'ın yaratmasının da benzersiz olduğu söylenerek itiraz edilebilir.

Kur'an'ın yaratıldığını savunanlarla Mekke müşrikleri arasında özdeşlik ilişkisi kuran Dârimî, Velid b. Muğire'nin “Bu ancak bir beşer sözdür.”⁴³ demesiyle Merîsî'nin Kur'an'ın mec'ûl kıldığını söylemesi ve muarızın da Kur'an'ın mef'ûl olduğunu söylemesi arasında bir fark görmemektedir. Bunlar, dile getirdikleri lafızlarda farklılaşmalar da manada ittifak etmişlerdir.⁴⁴ Kurduğu bu özdeşlik Dârimî'nin halku'l-Kur'ân meselesini, Kur'an'ın kaynak bakımından sıhhatiyle ilişkilendirdiğini göstermektedir. Ona göre Kur'an'ın yaratıldığını ileri sürmek onun uydurulduğunu söylemektir. Dolayısıyla böyle bir söylem Kur'an'ı inkâr etmekle eş değerdir.

Halku'l-Kur'ân ve kelam sıfatı ekseninde kendi dönemine kadar gündeme gelmiş birçok meseleyi eserlerinde tartışan Dârimî, Kur'an Allah'tır veya onun gayrıdır demediklerini ileri sürmektedir. Dârimî'ye göre Kur'an hakkında “O Allah kelamıdır ve onun ilmindendir. Onun sıfatlarından bir sıfattır.” denir. “Kur'an Allah'tır.” veya “Allah'ın ilmi yahut kudreti Allah'tır.” denemez. Bunlar onun sıfatıdır ve yaratılmamıştır. Yine o, meseleyi çok uzatmış olmaktan çekindiği için kıraat ve makrû konusuna girmeyeceğini ifade etmiştir.⁴⁵

Kelamın ses ve harflerden oluştuğunu ileri süren Mu'tezile ile Dârimî'nin, kelamın tanımında örtüştüğü söylenebilir. Fakat Mu'tezile'den farklı olarak o, ilahi kelamın yaratılmışların yani insanların kelamı türünden bir kelam olamayacağını ileri sürmektedir. Ona göre kadîm olanın kelamı da kadîm olmalıdır. Yani sıfat mevsufa tabidir. Yaratılmış varlıklara

41 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 220.

42 Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 168-171.

43 el-Müddessir 74/25.

44 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 184.

45 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 210, 348.

göre Allah'ın konumu neyse onların kelimasına karşı Allah'ın kelamının konumu da odur. Yarattılmışların isim ve sıfatları Allah'ın isim ve sıfatlarıyla kıyas edilemez. İşte Mu'tezile ya da Cehmiyye ile ayrıştıkları temel nokta burasıdır.⁴⁶

Kur'an tasavvuru kadar tefsirde başvurulacak kaynaklar ve bu kaynakların değerine ilişkin fikirler de büyük ölçüde tefsir yahut yorum faaliyetlerinin yönünü ve mahiyetini belirlemektedir. Bilginin kaynağına ve kaynağın değerine ilişkin kabuller büyük ölçüde mezhebin veya mezhebi de şekillendiren zihniyetin gölgesinde belirlenmiştir denebilir.⁴⁷ Bu bakımdan Dârimî'nin bilginin kaynaklarına ve bu kaynakların değerine ilişkin görüşlerine temas etmek yerinde bir tutum olacaktır.

2. Dârimî'ye Göre Tefsirin Kaynakları

Dârimî'nin günümüze ulaşmış eserleri reddiye maksadıyla kaleme alınmış eserlerdir. Bu eserlerin içeriğini belirleyen büyük ölçüde muhaliflerin dile getirdiği fikirlerdir. Bu nedenle onun eserlerinde tefsirin kaynaklarına ilişkin müstakil bölümler bulmak mümkün olmamıştır. Onun Kur'an tefsirinin kaynaklarına ilişkin görüşleri, farklı bağlamlarda dile getirdiği bilginin kaynakları ve bu kaynakların değerine ilişkin görüşlerinden hareketle tespit edilecektir.

Tefsirde Kur'an'ın kaynaklık değerine ilişkin değinisine rastlamadığımız Dârimî'ye göre bir problemle karşılaşıldığında problemin çözümü için başvurulacak ilk kaynak Kur'an'dır. Aranacak çözüm Kur'an'da bulunamazsa Hz. Peygamber'in sünnetinde aramak gerekir. Sünnette de bulunamazsa çözüm hususunda selefin görüşü kişinin kendi görüşünden daha evladır.⁴⁸

Ehl-i hadîsin geneli gibi⁴⁹ Dârimî de Kur'an'a, herhangi bir âyetteki kapalılığı açıklığa kavuşturmak maksadıyla değil, daha çok savunduğu düşünceyi desteklemek amacıyla başvurmaktadır. O, öncelikle ele aldığı konuyla ilgili âyetleri peş peşe sıralamakta ve bu âyetlerde kendi görüşünün açıkça ifade edildiğini savunmaktadır. Örneğin Allah'ın kelimalarının sübutunu delillendirmek için "Allah'ın kelamı" ve "Allah'ın kelimeleri" benzeri ifadelerin geçtiği âyetleri⁵⁰ peş peşe sıralamış ve bu âyetlerde Allah için kelimalarının açıkça tespit edildiğini ifade etmiştir.⁵¹ Diğer yandan جعل fiilinin her bağlamda yaratmak anlamına gelmediğini tespit etmek için farklı âyetlerdeki kullanımlarına müracaat etmiştir.⁵²

Ele aldığı konuya ilişkin âyetlerin akabinde konuyla ilgili hadisleri sıralayan Dârimî için başvurulacak ikinci kaynak sünnettir. O, tartıştığı muhataplarından, dile getirdikleri görüşler için isnad istemektedir. Muhataplarından görüşlerini isnadlandırmasını istemesi genel manada ilim anlayışını, özelden de tefsir anlayışını yansıtmaktadır denebilir.⁵³

46 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 48, 50, 176, 255-256; a.mlf., *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 144.

47 Öğmüş, "Mu'tezile'nin Müşebbihe Algısını Oluşturan Amiller", 153.

48 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 242, 252-254.

49 bk. Kutlu, *Selefilîğin Fikrî Arka planı*, 177.

50 en-Nisâ 4/164, el-Bakara 2/75, el-Fetih 48/15, Yûnus 10/64, el-En'âm 6/115, et-Tevbe 9/6, es-Sâffât 37/171, el-Bakara 2/37 (Âyetlerin sıralamasında Dârimî'ye uyulmuştur.).

51 Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 140-142.

52 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 218-220.

53 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 316.

Dârimî nezdinde tefsirin kabul edilebilir bir nitelik kazanması için bu tefsirin mutlaka Hz. Peygamber'den yahut da ilk üç nesilden bir rivayete dayanması gerekir.⁵⁴ Bir hususta Hz. Peygamber'den gelen bir tefsir ve izah varsa onun dışındaki izah ve tefsirlerin bir kıymeti yoktur. Tefsiri kıymetli kılan şey Hz. Peygamber'den veya ilk nesillerden naklediliyor olmasıdır.⁵⁵ Hz. Peygamber'den veya ilk nesillerden gelen bir haber veya rivayet yoksa yapılan tefsirden emin olunamaz. Onlardan gelen haberlere aykırı tefsirlerin ise doğru olma ihtimali yoktur.⁵⁶ Dârimî'ye göre Cehmiyye'nin tefsir çabalarını boşa çıkaran en önemli faktör onların seleften nakledilen rivayetlere aykırı görüşler öne sürmeleridir. Örneğin onlar, Allah'ın gelmesi hususunda Kur'an'a, Hz. Peygamber'den ve sahâbîlerden gelen haberlere aykırı bir görüşü benimsemişlerdir. Dârimî nezdinde Allah'ın gelmesi ve inmesi konusunda Hz. Peygamber'den ve sahâbîlerden gelen rivayetlerin uydurma olmadığı yakinen bilinmektedir. Dolayısıyla o, bu haberlerin zâhirine muhalif yorumların bir aslı olmadığını düşünmektedir.⁵⁷

Sünnetten sonra başvurulması gereken diğer kaynağın sahâbîlerden nakledilen rivayetler olduğunu düşünen Dârimî Kur'an'ın nüzulüne şahit olmaları, âyetlerin te'vilini (tatbiki-ni) görmeleri ve Arapçayı iyi bilmeleri hasebiyle onların Kur'an'ın te'vilini/tefsirini sonraki nesillerden daha iyi bildiklerini ileri sürmektedir.⁵⁸ Bu açıdan ona göre tefsire ilişkin olarak Hz. Peygamber, sahâbîler ve tâbiîn döneminde dile getirilmemiş görüşler bir değer taşımamaktadır. Aksine Allah'ın kitabını rivayet olmaksızın tefsir etmeye kalkışmak büyük bir zulümdür.⁵⁹ Dârimî sıklıkla seleftin otoritesine vurgu yapmakta ve muhataplarının Kur'an'ı seleften daha iyi anlamış olamayacağını vurgulamaktadır. Ona göre selef Allah'ın kitabını sonraki nesillerden kesinlikle daha iyi anlamıştır. Bu açıdan seleftin tarihte başka bir örneği yoktur. Netice itibariyle onlara tabi olmak gerekir. Onlara tabi olmanın yolu ise rivayetlere ittibadır. Bu haberlerden yüz çeviren kişi mü'minlerin yolunun dışında bir yola tabi olmayı arzu etmektedir. Mü'minlerin yolundan ayrılan kişiler ise Nisâ sûresi 115'inci âyette tehdit edilmiştir.⁶⁰

Rivayetlerde karşılığını bulamadığı ilmi ilimden saymayan⁶¹ Dârimî, tefsirde sahih rivayetleri tercih etmek gerektiğini ısrarla vurgulamaktadır. Sahih ve makbul rivayetleri bırakıp kendi görüşünü desteklemek için şaibeli rivayetlere tutunmayı doğru bulmamaktadır.⁶² Diğer yandan sahih ve makbul rivayetleri kabul etmek de yeterli değildir. Bu rivayetlerin lafzi manalarını esas almak gerekir. Nitekim Dârimî'nin naklettiğine göre Merîsî, takipçilerine senetleri sağlam hadisleri reddetmemelerini tavsiye etmiş fakat onları, bu tür hadisleri yanıltıcı bir tarzda te'vil etmeye yöneltmiştir.⁶³ Örneğin Merîsî taraftarları İbn Abbas'ın "Duyulardan herhangi biriyle Allah idrak edilmez." dediğini nakletmiştir. Ona göre duyularla idrak edilemeyen bir şey, şey değildir. Allah Nisâ sûresi 164'üncü âyette Hz. Mûsâ ile

54 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 71.

55 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 63.

56 Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 92.

57 Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 92-93.

58 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 93.

59 Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 91.

60 Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 116-117.

61 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 326.

62 Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 118; a.mlf. *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 244.

63 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 338.

konuştuğunu ifade etmektedir. Bu âyette Hz. Mûsâ'nın onu, en mühim duyu olan konuşma duyusuyla idrak ettiği haber verilmiştir. Yine Kıyâmet sûresi 22-23'üncü âyetlerde Allah'ın görme duyusuyla idrak edileceği de haber verilmektedir. Şu hâlde Dârimî nezdinde İbn Abbas'tan gelen bu haberin, Kur'an'daki bu âyetlere aykırı olduğu için zındıklar tarafından uydurulduğu açığa çıkmıştır.⁶⁴

Dârimî'nin yaklaşımında iki nokta dikkati çekmektedir: Öncelikle o, hadisin senedinden ziyade metnin âyetlere uygun düşüp düşmediğini kritik etmiştir. Ona göre hadisin sahih olmadığı manasının tutarsızlığından da anlaşılabilir.⁶⁵ Sonra, diğer bütün mezhebî tutumlarında gözlemlendiği üzere haber kendi görüşünü desteklemiyorsa onu te'vil etme veya reddetme cihetine gitmiştir.

Rivayet metinlerini Kur'an'a arz etmek gerektiğini bildiren hadisi⁶⁶ de değerlendiren Dârimî; hadisleri, sadece bu işin ehli kişilerin nakletmediğini, yalancıların veya ahmaklarında rivayet ettiğini söylemektedir. Ona göre bunun farkına varan Ehl-i hadîs, hadis nakline ehil kimselerden gelen rivayetleri almış, ahmak ve yalancılardan gelen hadisleri ise reddetmiştir. Dolayısıyla işin ehli olmayanlar için rivayetler arasında tercihte bulunma hakkı yoktur. İnsanların hepsinde hadisleri Kur'an'a arz edip hangisinin ona muvafık, hangisinin muhalif olduğunu ayırt edecek ilmi kudret bulunmamaktadır. Bu işi ancak Ma'mer (öl. 153/770), Mâlik b. Enes (öl. 179/795) ve Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778) gibi hadis ilminin inceliklerini bilen ehil kimseler yapabilir. Hadisler içinde onların alıp kabul ettikleri alınır, onların reddettikleri reddedilir. Çünkü bu kimseler Kur'an'ın te'vilini ve manalarını en iyi bilen kimselerdir.⁶⁷

Dârimî nezdinde bir görüşün alınabilmesi için görüş sahibinin en azından tâbiinden veya tebeu't-tâbiinin önde gelenlerinden olması gerekmektedir. Örneğin Ebû Yûsuf (öl. 182/798) tâbiinden veya tebeu't-tâbiinin önde gelenlerinden olmadığı için onun görüşü delil kabul edilemez. Bununla birlikte Dârimî için tek kriterin bu olduğu da düşünülmemelidir. Çünkü ona göre ne Ca'd b. Dirhem (öl. 124/742 [?]) ne de Cehm b. Safvân tâbiinden (öl. 128/745-46) kabul edilebilir.⁶⁸

Tâbiin ihtilaf ettiğinde onların görüşlerini Hz. Peygamber'in ve ashâbının sünneti gibi bağlayıcı görmeyen Dârimî, Tevbe sûresi 100'üncü âyette Allah'ın övmesi dolayısıyla onların görüşlerinin de dikkate alınması gerektiğini düşünmektedir. Bu nedenle ilk günden itibaren Müslümanlar tâbiinin sözlerini, Hz. Peygamber'in ve sahâbîlerin sözleri gibi senetle nakletmiş ve gerektiğinde onların görüşlerini delil getirmiştir.⁶⁹ Nitekim Dârimî de bazı âyetleri tâbiinin görüşleriyle tefsir etmiştir. Örneğin Abdurrahmân b. Ebî Leylâ'nın (öl. 83/702) Yûnus sûresi 26'ncı âyette geçen husnâ (الحسنی) lafzını cennet, ziyâde (الزيادة) lafzını ise Allah'ın veçhine bakmak olarak tefsir ettiğini rivayet etmiştir.⁷⁰

64 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 260.

65 Aydınlı, "Dârimî, Osman b. Sa'îd", 8/495.

66 Dârimî bu hadisin muarız tarafından Ebû Yûsuf kanalıyla nakledildiğini söylemektedir. Hadis, Ebû Yûsuf'un Evzâ'î'ye reddiye maksadıyla yazdığı eserde de geçmektedir. Ebû Yûsuf, *Red 'alâ Siyeri'l-Evzâ'î*, 25; Bâkîllânî, *İntisâr*, 2/447.

67 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 230-231.

68 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 207-208.

69 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 228.

70 Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 109.

Tefsirde Arapçanın belirleyici bir konumu olduğunu düşünen Dârimî, lafza verilen manaların Arapça kullanımlara uygun olması gerektiğini söylemektedir. Ona göre lafızların, yapılan te'vile imkân vermesi yani yapılan te'vile muhtemel olması gerekir.⁷¹ Lafızlar için tercih edilen mana ve yorumların sadece Arapçaya uygun olması da yeterli değildir. Tercih edilen manaların Kur'an, sünnet ve sahâbî sözlerinde mutlaka bir karşılığı olmalıdır. Yahut tercih edilen bu manalar üzerinde icmâ vâki olmalıdır.⁷² Bu yaklaşımıyla Dârimî'nin nüzul döneminde cârî dili bütün kültürel içeriğiyle mutlaklaştırdığı söylenebilir. Örneğin o, Allah'ın gökte olduğuna câriye hadisini delil getirmektedir. Câriyenin, Allah'ın gökte olduğu bilgisini, Mekke müşriklerinin de benzer bir inanca sahip olmasından hareketle kültürden edindiği söylenebilir. Bu durumda ilk muhatapların dili bütün kültürel ve yerel içeriğiyle mutlaklaştırılmış olmaktadır. İlk muhatapların kültür ve anlayış seviyesinin ötesine geçme çabaları ise bir sapma olarak değerlendirilmiştir.⁷³

Dilin vakıayı bütün hakikatiyle yansıttığını düşünen⁷⁴ Dârimî, arşa iman edip varlığını kabul etmekle birlikte Allah'ın arşın üzerinde olduğunu bildiren âyetleri lafzi anlamın dışına çıkılarak "arş bütün yaratılmışlardır." şeklinde yorumlamayı bir sapma olarak görmektedir.⁷⁵ Diğer yandan bir kelimenin dildeki kullanımlarından yola çıkarak manası hakkında bir sonuca ulaşmayı yaratılmışları Allah'la kıyaslamak olarak görmektedir. Örneğin ona göre *Allah'ın ayağı* ifadesini bir şiirde geçen *insanların ayağı* ifadesindeki kullanımdan yola çıkarak açıklamaya çalışmak Allah'ı insanlarla veya yaratılmışlarla kıyaslamak demektir. Bu da Allah'ı yaratılmışlara benzetmektir. Yahut Allah'ın gülmesini mahlukun gülmesine ilişkin kullanımdan yola çıkarak mecaza yormak doğru değildir.⁷⁶ Lafzi manada ısrar ederek sıfatlar için keyfiyet fikrini zorlayan Dârimî, teşbihe düşme tehlikesine karşı bilâ keyf ilkesini öne sürerek⁷⁷ muhatabını bilinmezliğe sürüklemektedir.

Dilde mecazın varlığını kabul eden⁷⁸ Dârimî Arap dilinde kullanılan mecazi kendilerinin de bildiğini ifade etmektedir. Örneğin bizzat kendisi icra etmeyip birine emretmek yoluyla bir işi gerçekleştirmiş bir kişinin "Bir ev inşa ettim." "Bir adam öldürdüm." veya "Bir çocuğa vurdum." demesi mecaz yoluyla caizdir. Ancak ona göre muhalifler mecaz bahanesiyle sıfatların hakikatini nefyetmiştir. Oysa açık bir delil getirilmedikçe dilde nadiren başvurulmuş bir kullanım yaygın olan kullanıma tercih edilemez.⁷⁹ Sıfatlarla ilgili lafızları mecaza hamletmenin teşbih düşüncesini gün yüzüne çıkardığını düşünen Dârimî istivâ kelimesine istevlâ yani onu hakimiyeti altına aldı, ele geçirdi anlamı verilemeyeceğini ileri sürmektedir. Çünkü göklerde ve yerde hükümranlığı altında olmayan zerre miktarı bir şey yoktur ki Allah, hükümranlığı altında olmayan o şeyleri tekrar hükümranlığı altına alsın. Diğer yandan istevlâ anlamı verilerek Allah'ın arşa istivâsı, bir şehri ele geçiren ve oraya hükümran olan bir hükümdara benzetilmiştir. Bu takdirde, hükümdarın durumunda olduğu gibi, Allah'ın galip gelmesi ve hükümranlığı ele geçirmesi ihtimal içerir. Galip de gelebilir, mağlup da

71 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 83, 151.

72 Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 163.

73 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 77.

74 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 311.

75 Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 39-40.

76 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 312.

77 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 262; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmîyyîn*, 318.

78 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 302.

79 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 83-84, 332.

olabilir. Bundan emin olunamaz. Sonuç olarak istivâ kelimesine istevlâ anlamı veren kişi Allah’ı bir yaratılmışa benzeterek teşbihe düşmüştür.⁸⁰

Dârimî’ye göre sıfat âyetlerini lafzi mananın dışında bir manaya yormak hevaya uymaktır. Bu, lafzı Arapça bakımından mümkün manaların dışında bir manayla ve Allah’ın kastının aksine bir şekilde tefsir etmektir. Bu sebeple Hz. Peygamber ümmetini gerek Allah hakkında gerekse Kur’an hakkında hevâyâ uyararak konuşma ve buna bağlı olarak sapıp küfre düşme hususunda uyarmıştır. Bu uyarıya ittibaen Hz. Ebû Bekir gibi, sahâbîlerin önde gelenleri Kur’an tefsiri hakkında konuşmaktan kaçınmıştır.⁸¹

Muarızın tevhid konusunda sadece doğru inancın geçerli olacağı düşüncesinde olduğunu aktaran Dârimî bu fikrine rağmen onun sıfatlar konusunda ihtimale yöneldiğini söylemektedir. Dârimî’ye göre ihtimal yakîn değil zandır. Açık ve net olmayan bir re’ydir. Doğru olabileceği gibi hatalı da olabilir. Bu sebeple Allah’ın sıfatlarından herhangi birinde re’ye ve zanna dayanarak çok çeşitli yorumlar yapılmıştır.⁸²

Dârimî’ye göre makul; insanlar nezdinde sınırları net, üzerinde uzlaşmış, belirli bir şey değildir. Eğer öyle olsaydı bu makulü herkes benimser ve bu durum insanların işini oldukça kolaylaştırırdı. Ancak durum böyle değildir. Mü’minûn sûresi 53’üncü âyette ifade edildiği üzere her grup kendi fikrini ve düşüncesini makul kabul etmektedir. Hatta Cehmiyye bile makulün ne olduğu hususunda kendi içinde ihtilafa düşmüştür. Şu hâlde makul konusunda bütün tarafların kabul edeceği bir tanım üzerinde uzlaşmak mümkün görünmemektedir. Öyleyse en doğru yol, bütün makulleri Hz. Peygamber’in ve sahâbîlerin üzerinde bulunduğu hâlde irca etmektir. Çünkü onlar vahyin ilk muhataplarıdır ve onun te’vilini sonraki nesillerden daha iyi bilmektedirler. Onlar arasında ihtilaf ve bidatler de ortaya çıkmamıştır. Dolayısıyla makul olan selefe muvafakat eden şeydir. Makul olmayan (meçhul) ise onlara muhalefet eden şeydir. Onların üzerinde bulunduğu yolu bilmek de rivayetlerden geçer.⁸³ Bu fikre paralel olarak Dârimî “Biz rey içtihadını gözlerimizle gördüğümüz, kulaklarımızla işittiğimiz ferâiz ve ahkâmın çoğu hakkında caiz görmüyoruz ki gözle görülmeyen Allah’ın sıfatları hususunda nasıl caiz görelim.”⁸⁴ demektedir. Onun aktardığına göre Evzâî (öl. 157/774) de benzer bir görüşe sahiptir. Evzâî, bir görüşü (re’y) bırakıp bir başka görüşü (re’yi) benimseyen kimseler için “Siz bir bid’atten sadece sizin için öncekinden daha zararlı bir başka bid’ate tutunmak için dönüyorsunuz.” demiştir.⁸⁵ Açıkça ifade ettiği üzere Dârimî, Cehmiyye olarak nitelendirdiği kesimlerin kullandığı tarzda aklın kullanılmasına karşıdır. Fakat eserlerindeki genel manzaradan yola çıkarak kendi fikrini destekleyen akla ve akli çıkarımlara karşı olmadığı söylenebilir.

Tefsirde başvurulacak kaynaklar hakkında Dârimî’nin görüşlerine değindikten sonra bazı âyetler hakkında yaptığı yorumlarından seçeceğimiz örneklerden hareketle tefsir yöntemi hakkında bazı çıkarımlarda bulunmaya çalışacağız.

80 Dârimî, *Nakz ‘ale’l-Merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 171.

81 Dârimî, *Nakz ‘ale’l-Merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 33-34, 151.

82 Dârimî, *Nakz ‘ale’l-Merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 309.

83 Dârimî, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, 117.

84 Dârimî, *Nakz ‘ale’l-Merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 74.

85 Dârimî, *Nakz ‘ale’l-Merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 162.

3. Dârimî'nin Tefsirine Örnekler

Âyet ve hadisleri, lafzın zahirî manasından muhtemel bir başka manaya yorumlama işinin Cehmiye ile başladığı ve Mu'tezile tarafından devam ettirildiği kabul edilmektedir.⁸⁶ Cehm b. Safvân akılla çeliştiğini düşündüğü âyetleri inkâr etmemiş, onları te'vil etmeyi tercih etmiştir.⁸⁷ Benzer şekilde Mu'tezile de Allah'ı her türlü teşbihten nefyetmeyi temel ilke edinmiş ve onu cisim, tahayyüz (yer kaplama) ve tagayyür (değişme) gibi teşbihi hatıra getirecek her şeyden tenzih etmiştir.⁸⁸ Bu maksatla Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (öl. 235/849-50 [?]) vechi ve nefsi Allah'ın zatı, eli onun nimeti, "gözümün önünde"⁸⁹ ifadesini "bilgim dahilinde" ve samed ismini "ihtiyaçlar için kendisine yönelinen" şeklinde yorumlamıştır.⁹⁰

Farklı bağlamlarda te'vil ve tefsir kelimelerini kullanan Dârimî'nin bu iki kelimeyi çoğu zaman birbirinin yerine kullandığı görülmektedir.⁹¹ Örneğin o, tartıştığı şahsın tevhid hususunda sadece isabetli bir te'vilin geçerli olacağını ileri sürmesi üzerine tevhidin *te'vilinin* kelime-i tevhid olduğunu ifade etmektedir. Ümmet nezdinde tevhidin doğru *tefsirinin* bu olduğunu, Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerin de bu iddiayı desteklediğini söylemektedir. Söz konusu pasajda Dârimî, tefsir ve te'vil kelimelerini birbiri yerine kullanır görünmektedir.⁹² Diğer yandan Dârimî te'vil kavramını sahâbîlerin dile getirdiği görüşler için de kullanmıştır. Ona göre İbn Abbas ve İbn Mes'ûd Sebe' sûresi 23'üncü âyeti Allah'ın vahiyle konuşması esnasında meleklerin baygınlık geçirmesi rivayetiyle te'vil etmiştir.⁹³ Sahâbîlerin Kur'an'ın te'viline şahit olduklarını söylemesi de göz önünde bulundurulduğunda te'vil ve tefsir kavramlarıyla, lafızla anlatılmak istenen manayı kastettiği söylenebilir.

Tefsir ilmi zaviyesinden bakıldığında Dârimî'de dikkat çeken önemli noktalardan biri onun bağlama yaptığı vurgudur. Dârimî'ye göre lafzın anlamı siyakta ortaya çıkar.⁹⁴ Örneğin, Dârimî'nin naklettiğine göre muarız, Allah'ın yaratılmışlara benzetilmemesi gerektiğine ilişkin bir ilke belirledikten sonra Hz. Âdem'in yaratılışına ilişkin âyetin⁹⁵ yorumunda el ile kastedilenin bildiğimiz el olmadığını, yaratma işinin bizzat Allah tarafından icra edildiğini tekit etmek için bu kelimenin kullanıldığını ileri sürmüştür. Bu görüşünü ispat sadedinde ise diliyle inkâr etmiş olduğu hâlde iki eli kesilmiş bir kişi için "Onun inkârı eliyle kazandığı yüzündendir." denilmesini delil getirmektedir. Dârimî öncelikle, Allah'ın elleri kesilmiş bir adama benzetilmesini doğru bulmamaktadır. Sonra, ona göre âyette tekit edilen eldir. Zira yaratmanın tekit edilmesine lüzum yoktur. Çünkü her şeyi yaratan Allah'tır ve şeytan da bunu en iyi bilenlerdendir. Hz. Âdem'i diğer varlıklardan ayıran şey Allah'ın onu eliyle yaratması ve bununla onu şereflendirmesidir. Diğer yandan, *يدي بين* ifadesi elleri olan veya olmayan şeyler için kullanılmakta; "elleriyle kazandığı yüzündendir" (*بيديه*) ifadesi ise kesilmiş bile olsa sadece elleri olan biri için kullanılmaktadır. Arapçada hiç elleri olmayan

86 Neşşâr, *Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/88-89.

87 Turhan, "Mu'tezilî Sıfat Telakkîsinin İnşâında Cehm b. Safvân'ın Belirleyiciliği", 98.

88 Neşşâr, *Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/243.

89 Tâhâ 20/39.

90 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 320, 678; Neşşâr, *Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/286.

91 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 127.

92 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 45, 174.

93 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 61.

94 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 293, 314.

95 Sâd 38/75.

biri için bu tarz bir kullanım söz konusu değildir. Dolayısıyla eli olmasa Allah için de bu tarz bir ifade kullanılmazdı.

Nahl sûresi 40’inci âyetten hareketle Allah’ın diğer varlıkları ﷻ emriyle yarattığını ileri süren Dârimî’ye göre “Âdem’i elimle yarattım.” ifadesinden ise Allah’ın Hz. Âdem’i bizatihi kendi eliyle yarattığı yani ona elleriyle temas ettiği anlaşılmaktadır. Herhangi bir âyette Allah, ruh sahibi diğer varlıkların yaratılışı esnasında onlara temas ettiğini bildirmemiştir. Diğer yandan Hz. Âdem ile diğer varlıkların yaratılışında bir farklılık yoksa Allah’ın şeytana “İki elimle yarattığıma secde etmekten seni ne alıkoydu?” demesinin de bir anlamı kalmayacaktır. Kaldı ki Hz. Âdem ile kendi yaratılışı arasında bir fark olmasaydı İblis’in kendi davası için bunu bir argüman olarak kullanması beklenirdi.⁹⁶

Dârimî muarızın; Allah’ın Hz. Âdem’i iki eliyle yaratmadığını, bu anlatımın dilde yaygın olduğunu ispat sadedinde “nikâh bağı elinde bulunanın (kocanın)”⁹⁷ âyetini de gündeme getirdiğini söylemektedir. Muarıza göre âyetin lafzi manasından anlaşıldığı gibi nikah akdi bizatihi kişinin avucuna konulmuş bir şey değildir. Dolayısıyla bu anlatım türü dilde caizdir. Dârimî de dilde bu kullanımı caiz görmektedir. Lakin ona göre bu kullanım sadece el sahibi kişiler için caizdir. Eli olmayan için *بیده* ifadesinin kullanımı caiz değildir. Hatta Allah’ın eli olmaması durumunda onun için “Lütuf Allah’ın elindedir.”⁹⁸ “Mülk elinde olan Allah yücedir.”⁹⁹ demek de mümkün değildir. Dârimî’ye göre dilde var olan bu tür incelikleri bilmeyen kişi Arapçayı iyi bilen birine sormalıdır.

“Allah’ın iki eli açıktır.” mealindeki Mâide sûresi 64’üncü âyette geçen el kelimesinin *nimet* olarak te’vil edilmesini de doğru bulmayan Dârimî, buradaki “iki el” ifadesinin rızık olarak te’vil edilmesini Arapçanın sınırlarından büsbütün ayrılmak olarak nitelendirmektedir. Dârimî’ye göre “iki el” ifadesi daha önce hiç rızık olarak tefsir edilmemiştir. Bundan mütevellit muarız da yaptığı tefsiri destekleyecek bir argüman getirememiştir. Diğer yandan Sâd sûresi 75, Mâide sûresi 64, Fetih sûresi 10, Âl-i İmrân sûresi 26, Hadîd sûresi 29, Mülk sûresi 1 ve Hucurât sûresi 1’inci âyetlerde geçen el kelimesinin hepsini rızık kelimesiyle karşılamak da mümkün değildir.¹⁰⁰

Dârimî’ye göre Arapçada el kelimesinin nimet ve kuvvet anlamında kullanıldığı bilinmektedir. Ancak el kelimesinin tefsiri, ayrıca bir tefsir faaliyetine ihtiyaç bırakmaksızın siyakta açıkça ortaya çıkmaktadır. Örneğin “Falanın benim için eli, pazısı ve desteği vardır.” denildiğinde bu cümleden uzuv olan el ve pazı anlaşılmaz. Bu cümlede geçen el ve pazıdan yardım anlaşılır. Ancak “Falanca bana eliyle vurdu.” “Bana eliyle bir şey verdi.” “Benim için eliyle yazdı.” cümlelerinden ise anlaşılan, organ olan eldir. Yahut Sâd sûresi 45’inci âyette geçen “Eller ve gözler sahibi” ifadesinden uzuv anlamında el ve göz kastedilmemiştir. Çünkü insanların hemen hepsi el ve göz uzuvlarına sahiptir. Âyette söz konusu edilen peygamberleri, diğer kullara göre ayrıcalıklı kılan bir nitelik olmalıdır ki o da bildiğimiz el ve göz değildir.¹⁰¹ El kelimesinin bütün bağlamlarda uzuv olan el anlamında kullanılmadığını

96 Dârimî, *Nakz ‘ale’l-Merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 84.

97 el-Bakara 2/237.

98 el-Hadîd 57/29.

99 el-Mülk 67/1.

100 Dârimî, *Nakz ‘ale’l-Merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 79-85.

101 Dârimî, *Nakz ‘ale’l-Merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 102-103.

söylemekle birlikte Dârimî muarızın bazı âyetlerde geçen el kelimesi için önerdiği nimet ve rızık anlamlarını, el kelimesinin geçtiği bütün âyetlerde nimet anlamının doğru sonuç vermediğini ileri sürerek kabul etmemektedir.

Dârimî'nin bu tavrını hemen bütün sıfat âyetlerinde sürdürdüğü söylenebilir. O, karşı tarafça bir kelime için önerilen anlamın bütün bağlamlarda aynı manayı sağlamasını beklemektedir. Örneğin vech kelimesi için verilen sevap ve sâlih amel manasının bütün hadis metinlerinde doğru anlamı vermesini beklemekte ve bu anlamı vech kelimesi geçen farklı hadis metinlerine tatbik etmektedir. Doğal olarak bütün bağlamlar, vech kelimesi için önerilen sevap ve sâlih amel anlamını karşılamamaktadır.¹⁰² Buna karşın kendi fikrini destekleyen bir durum söz konusu olduğunda bir kelimenin her bağlamda aynı anlamı karşılamadığını dolayısıyla her bağlama aynı mananın nakledilmesinin mümkün olmadığını rahatlıkla öne sürebilmektedir. Örneğin onun tasvirine göre sanki muarız جعل fiilinin kullanıldığı her yerde yaratma anlamına geldiğini savunmaktadır.¹⁰³ Bu tasvire binaen Dârimî yaratma anlamını farklı bağlamlara aktarmakta ve her bağlamda bu anlama gelmediğini ispatlamaktadır. Bu ispatı da kendi fikri için bir dayanak hâline getirmektedir. Oysa muarızın جعل fiilinin anlamı hakkında böyle bir fikri savunması makul görünmemektedir.

Çoğu zaman yaptığı gibi Dârimî, nassa iman edildiği açıkça beyan edilse bile zâhirî anlamdan uzaklaşan yorumları nassı inkâr olarak nitelendirmektedir. Örneğin arş hususunda nassın zahirî anlamına muhalif yorumların tekfîre konu olabileceğini söylemektedir.¹⁰⁴ Dârimî'nin muarız kanalıyla naklettiğine göre Bişr el-Merîsî Selcî'ye (öl. 266/880) "Allah'ın arşın üzerinde olması bir yaratılmışın bir başka yaratılmış üzerinde olması gibi değildir." demiştir.¹⁰⁵ Muarız ise "Allah arşın üzerindeyse ya arş Allah'tan büyüktür ya Allah arştan büyüktür veya ikisi aynı boyuttadır." diyerek Allah'la arşı kıyaslamıştır. Dârimî'ye göre Allah her şeyden büyük ve yücedir. Arş veya Hameletü'l-arş onu büyüklük ve kuvvet bakımından taşıyamaz. Ancak Allah'ın kudreti, dilemesi, iradesi ve desteği sayesinde onu taşıyabilir. Allah dilerse kudretiyle bir sineğin sırtına bile kurulup istikrar bulabilir. Kaldı ki muhalif, dünya dahil Allah'ın her yerde bulunduğunu ileri sürmektedir. Oysa arş, muarızın Allah'ı içine sığdırdığı gökler ve yerden daha büyüktür. Daha büyük ve geniş olduğu hâlde arş Allah'ı taşıyamıyorsa yer ve gökler Allah'ı nasıl taşır?¹⁰⁶

"Arşın bizim te'vilimiz dışında bir te'vili yoktur"¹⁰⁷ diyen Dârimî ilginç görüşler de dile getirmiştir. Ona göre Allah yedi kat semanın üzerindeki arşında olduğuna göre dağların zirveleri eteklerine nazaran Allah'a daha yakındır. Dârimî nezdinde dağın zirvesinde bulunan kişinin Allah'a daha yakın olduğu gayet açık bir hakikattir.¹⁰⁸

Allah'ın bir mekânda olduğunu düşünen Dârimî onun bir haddi olduğunu da savunmuştur. O, Cehm'in görüşlerini Allah'ın bir haddi ve nihayeti olmadığı fikri üzerine inşa ettiğini öne sürmektedir. Dârimî'ye göre Cehm bütün görüşlerini bu ilkedен türetmiştir.

102 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 274.

103 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 218.

104 Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 41, 47, 72.

105 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 162.

106 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 172-173.

107 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 164.

108 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 193; a.mlf., *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 95.

Zira Cehm’den önce Allah’ı bu şekilde tanımlayan başka biri olmamıştır. Zümer sûresi 75 ve Mü’min sûresi 7’nci âyetlerde Allah’ın arşını çevreleyen meleklerden söz edilmektedir. Melekler arşın etrafını sarmışsa arşın üzerinde bulunanın bir haddi ve sınırı olmalıdır. Nitekim Allah’ın arşın üzerinde veya gökte olduğunu ifade eden âyetler¹⁰⁹ onun bir haddi olduğuna da delalet etmektedir. Allah’ın sadece kendisinin bildiği bir haddi/sınırı olduğunu savunan Dârimî kişinin nefsinde bu haddi vehmetmesini ise caiz görmemektedir. Kişi bu haddin varlığına iman ederek onun bilgisini Allah’a havale etmelidir.¹¹⁰

Arş’ın semada, Allah’ın da arşın üzerinde olmasından hareketle Dârimî Kur’an’da geçen inme ve yükselme/çıkma fiillerini lafzi manaya yorumlamıştır. Ona göre durum bunun aksine olsaydı Kur’an’da buna ilişkin bir bilgi verilirdi. Ancak Allah, inmek ve çıkmak/yükselmek fiillerini kullanarak durumun Cehmiyye’nin iddia ettiği gibi olmadığını ifade etmiştir. Kur’an’ın gerek zahiri gerekse bâtını bu hakikati dile getirmektedir.¹¹¹

Dârimî’nin aktardığına göre muarız “Onlar meleklerin ya da Allah’ın gelmesini mi bekliyorlar?” meâlindeki En’âm sûresi 158’inci âyetten veya “Bulut gölgeleri arasından Allah’ın onlara gelmesini mi?” anlamındaki Bakara sûresi 210’uncu âyetten Allah’ın hareket ettiği sonucunun çıkarılamayacağını savunmaktadır. Muarız göre bu âyetlerde gelmekle nitelenen şey kıyamet ve Allah’ın emridir. Allah hareketsizdir ve bizatihi kendisi gelmez. Gelme ve bir yerden bir başka yere intikal yaratılmışların sıfatıdır. Bu âyetlerdeki mana, “Allah onların binalarına geldi.” meâlindeki Nahl sûresi 26’nci âyetle “Allah onlara ummadıkları yerden geldi.” meâlindeki Haşr sûresi 2’nci âyetteki mana gibi anlaşılmalıdır.¹¹² Bu âyetlerde geldiği bildirilen şey Allah’ın emridir. Benzer bir kullanım “İçinde bulunduğumuz kente ve kervana sor.” mealindeki Yûsuf sûresi 82’nci âyette de söz konusudur. Bu âyette kervan zikredilmiş ancak kervanda bulunanlar kastedilmiştir. Bakara sûresinde de Allah zikredilmiş ancak onun emri kastedilmiştir. Fecr sûresinde ise meleklerin Rabbin emrini getirdiği ifade edilmiştir. Dolayısıyla bu ve benzeri âyetlerde¹¹³ Allah’ın emri kastedilmiş ancak onun emri lafızda açıkça zikredilmemiş ve gizlenmiştir. Dârimî’ye göre muarız bu âyetler için yaptığı yorumda Hz. Peygamber’e ve sahâbîlere muhalefet etmiştir.¹¹⁴ Canlı bir varlıkla ölü bir varlık arasındaki temel fark harekettir. Allah canlıdır. Dolayısıyla o, putların aksine bir yerden bir başka yere dilediği gibi hareket eder. Nitekim Allah Teâlâ Nahl sûresi 21’inci âyette putları ölümler olarak nitelemektedir. Ölü oldukları için de hareket edememektedirler. Buna karşın muarız Hz. İbrahim’in En’âm sûresi 76’nci âyette geçen “Ben batıp gidenleri sevmem.” sözünü Allah’ın hareket etmediğine delil olarak zikretmiştir. Dârimî’ye göre Allah indiği veya yükseldiği zaman güneş, ay ve yıldızlar gibi yaratılmışlar içinde batmaz (kaybolmaz). O, her şeyden yücedir ve her şeyi kuşatmaktadır.¹¹⁵

Âyetlerin te’vilinin siyakta ortaya çıktığını sık sık tekrarlayan Dârimî’ye göre Müslümanlar Allah’ın semâvâtın üzerindeki arşında olduğu ve kıyamet gününden önce kullarından herhangi birini cezalandırmak için yeryüzüne inmeyeceği hususunda ittifak etmiştir.

109 Tâhâ 20/5, el-Mülk 67/16, en-Nahl 16/50, Âl-i İmrân 3/55, Fâtır 35/10.

110 Dârimî, *Nakz ‘ale’l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 76.

111 Dârimî, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, 68.

112 Dârimî, *Nakz ‘ale’l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 120.

113 en-Nahl 16/33, el-En’âm 6/158.

114 Dârimî, *Nakz ‘ale’l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 257.

115 Dârimî, *Nakz ‘ale’l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 126-127.

Yine Müslümanlar; kıyamet gününde kullarının arasını ayırmak, onları hesaba çekmek ve ödüllendirmek üzere Allah'ın ve meleklerin ineneğinden kuşku duymamaktadır. Müslümanlar Allah'ın kıyamet gününden önce dünya işlerinden bir iş için inmeyeceğinden şüphe etmediğine göre kıyamet gününden önce gelen şey onun emri ve azabı olmalıdır. Nitekim Yûnus sûresi 24'üncü âyette kulları cezalandırmak için Allah'ın emrinin geleceği (أَتِيهَا أَمْرًا لَبِيًّا) ifade edilmiştir. Bu doğrultuda "Allah onların binalarına gelir." meâlindeki Nahl sûresi 26'ncı âyet Allah'ın tuzağının onların binalarının temelinden geleceğini, böylece binaların tavanlarının üzerlerine çökeceğini haber vermektedir. Bu âyetin tefsiri binaların tavanlarının çökmesidir. "Hesap etmedikleri yerden Allah onlara gelir." meâlindeki Haşr sûresi 2'nci âyette ise Allah'ın onlara tuzak kuracağından, onların kalplerine korku salacağından ve onların evlerini, kendi elleriyle veya müminlerin elleriyle yıkacağından bahsedilmektedir. Kıyamet günü Allah'ın gelmesi ise Kitap'ta açıkça zikredilmiştir. Dârimî kulların Allah'ın iniş keyfiyetini bilemeyeceğini, bu sebeple keyfiyeti bilmekle mükellef tutulmadıklarını söylemektedir. Ona göre Allah'ın bir benzeri olmadığı gibi nüzulünün keyfiyeti de yaratılmışlara benzemez. Bu âyetler hakkında yaptığı yorumların da gösterdiği üzere Dârimî, savunabileceği bir çıkış yolu bulamadığında lafzi manadan uzaklaşmakta ve âyetleri kendi fikrini destekleyecek bir şekilde yorumlamaktadır.

Dârimî, Allah Teâlâ'nın kıyamet günü geleceği (mecîi) hususunun Hâkka sûresi 13 ilâ 29'uncu âyetlerde, Furkân sûresi 25'inci âyette, Bakara sûresi 210'uncu âyette ve Fecr sûresi 21 ve 22'nci âyetlerde işlendiğini söylemektedir. Ona göre bu âyetlerden anlaşılan şey kıyamet günü kullarını hesaba çekmek için Allah'ın bizatihi gelmesidir. Sûra üflenmesi, göklerin yarılması, meleklerin inmesi ve arşın taşınması gibi birtakım karinelere gösterdiğine göre bu âyetlerdeki gelme ifadesinin manası ile Nahl sûresi 26'nci âyetteki gelme ifadesinin manası birbirinden farklıdır. Nahl sûresi 26'nci âyette gelmesi söz konusu edilen şey Allah'ın azabıdır.

Dârimî'ye göre muarız küçük bir karine bulduğunda lafzı mecaza hamletmiş ve onu akla en uzak manaya yorumlamıştır. Lafız için bilinen manayı terk etmiş ve onu, bilinmeyen ve uzak bir manaya hamletmiştir. Bu durum muarızın zan ve şüpheyeye dayandığına ve umumi olana muhalefet ettiğine delildir. Oysa Kur'an Arapça indirilmiştir ve Arapların bildiği en meşhur manalara hamledilmelidir. Eğer herhangi bir rivayete dayanmadan genel olarak bilinen manaya uzak bir anlama hamlediliyorsa (te'vil ediyorsa) bu yorum için açık bir delil getirilmelidir. Açık bir delil getirilemiyorsa mana genel olarak bilinen anlam üzere kalır. Kur'an'da, Hz. Peygamber'in hadislerinde ve sahâbîlerin tefsirindeki deliller Allah'ın gelmesini açıklamak için yeterlidir. Başka bir yoruma gerek ve yer yoktur.¹¹⁶

Dârimî benzer şekilde, ilgili âyetlerin metin bağlamını öne sürerek Allah'ın her yerde bulunmasını reddetmiştir. Muhalifler, "Üç kişi gizlice konuşmaz ki dördüncüleri o olmasın. Beş kişi gizlice konuşmaz ki altıncıları o olmasın... nerede olurlarsa olsunlar, Allah mutlaka onlarla beraberdir." meâlindeki Mücâdele sûresi 7'nci âyeti Allah'ın her yerde bulunmasının delili olarak zikretmiştir. Dârimî âyetin metinsel bağlamının bu görüşü desteklemediğini savunmaktadır. Ona göre âyetin başında ve sonunda vurgu Allah'ın ilminedir. Allah'ın ilmine yapılan vurgu, bizzat zatının değil ilminin her yere nüfuz ettiğini göstermektedir.

116 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merisi*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 121-126.

Dârimî, Allah resulünün cariyeye “Allah nerededir?” şeklinde bir soru sormasını Allah’ın bir mekânda olduğunun delili olarak görmektedir. Çünkü ona göre ancak belirli bir mekânda olup diğer mekânlarda bulunmayan bir varlık için “Nerededir?” diye sorulabilir. Bu sorunun bir mekânda olduğunu göstermektedir.¹¹⁷ Dolayısıyla âyet Allah’ın bilgisine hiçbir şeyin gizli kalmadığını bildirmektedir. Yoksa Allah’ın her yerde olduğunu değil.¹¹⁸

Dârimî’ye göre Allah her yerdedir demek Allah’ın gökte, yerde, kapalı her evde ve kilitli her sandıkta bulunduğu anlamına gelir.¹¹⁹ Dârimî Allah’ın varlıklar yaratılmadan önce de tek ilah olduğunu, varlıkların ve mekânın yaratılmasından sonra bu varlıklara ve mekâna dönüşmeksizin onlardan ayrı ve onların dışında varlığını sürdürmeye güç yetirebileceğini ifade etmektedir. Dolayısıyla Allah yeryüzündeki pis mekanlarda bulunmaktan münezzehtir.¹²⁰

Dârimî kendi iddiaları gibi, Cehmiyye’ye atfettiği Allah’ın her yerde bulunduğu yönündeki görüşleri de lafzî-zâhirî manada anlamaktadır. Bu doğrultuda Allah’ın her yerde olmasını bir nevi mekâna sirayet etmesiyle açıklamaktadır. Allah ya mekandadır yahut değildir ikileminde gidip gelmekte ve Allah’ı cisimler dünyasının ilkeleri doğrultusunda anlayıp tasvir eder görünmektedir. Bu doğrultuda Cehmiyye’ye atfettiği “Allah her yerdedir.” ilkesinin, Allah’ın varlıklara sirayet edip onlarla bütünleştiği anlamına geldiğini ileri sürmüştür. Allah’ın her yerde bulunduğu fikrinin daha sonra tasavvuftaki vahdet-i vücûd nazariyesine dönüştüğü de iddia edilmiştir.¹²¹ Dârimî, Allah’ın mekâna hulul ettiği yönündeki görüşleri kabul etmeyip reddeden muarızın “Allah her yerdedir.” savunusunun tam da bu kapıya çıktığını ısrarla vurgulamaktadır. Ona göre Allah’ın her yerde olduğunu söylemek Allah’ın mekâna hulul ettiğini söylemektir.¹²² Muarızın itham edildiği görüşleri reddetmesini görmezden gelen Dârimî, sıfatlara ilişkin lafızları zahirî anlamda anlamakla teşbihe düşüleceği yönünde kendisine yöneltilen benzer nitelikteki uyarıları reddetmekte ve bilâ keyf şemsiyesi altında söylenen hiçbir sözün teşbih kapısına çıkmayacağını varsaymaktadır. Ona göre asıl, sıfatları nefyedenler teşbihe düşmektedir. Onlar, önce Allah’ın sıfatları için keyfiyet tayin etmekte sonra tayin ettikleri bu keyfiyetin yaratılmışların sıfatlarına benzerliğini öne sürerek sıfatları nefyetmektedirler. Ona göre sıfatları nefyetmek zihindeki teşbih fikrinin bir göstergesidir.¹²³

Muarızın âyetlere getirdiği açıklamaları bir habere dayandırmadığını sıklıkla dile getiren Dârimî onu, sahih hadisleri bırakıp zayıf hadislerle görüşünü delillendirmekle de suçlamaktadır.¹²⁴ Buna mukabil, Ehl-i hadîs kimliğine yaptığı vurguya rağmen Dârimî’nin kendisi de muarızı eleştirdiği duruma düşmüştür. Onun görüşlerini ispat sadedinde dile getirdiği rivayetlerin genelde zayıf olduğu ileri sürülmüştür.¹²⁵

Son olarak İbn Teymiyye’nin te’vil hususunda Bişr el-Merîsî’yi kalamcılarının önderi ola-

117 Dârimî, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, 49-52.

118 Dârimî, *Nakz ‘ale’l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 166.

119 Dârimî, *Nakz ‘ale’l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 168.

120 Dârimî, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, 47-48.

121 Neşşâr, *Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 1/356-357.

122 Dârimî, *Nakz ‘ale’l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 188.

123 Dârimî, *Nakz ‘ale’l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 160.

124 Dârimî, *Nakz ‘ale’l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 244, 298.

125 Topaloğlu, “er-Red ale’l-Cehmiyye”, 34/512.

rak gördüğü söylenmelidir. İbn Teymiyye'ye göre İbn Füreke, İbn Akîl, Gazzâlî ve Fahreddîn er-Râzî gibi meşhur kelamcıların dile getirdiği te'viller Dârimî'nin *Nakz 'ale'l-Merîsî* isimli eserinde Bişr el-Merîsî'den naklettiği görüşlerin aynısıdır.¹²⁶ İbn Teymiyye'nin tespitinden hareketle Bişr el-Merîsî'nin kendisinden sonra gelen Ehl-i sünnet kelamcıları üzerinde ciddi bir etkisinin olduğu söylenebilir. Diğer yandan Ehl-i hadîs çizgisini takip eden Zehebî (öl. 748/1348) Dârimî'nin sıfatları ispat hususunda aşırıya kaçtığını ifade etmiştir. Ona göre Dârimî'nin ele aldığı hususlarda susmak, sefein yöntemine daha uygundur.¹²⁷ Ancak teccim fikrinin avamın anlayışına tenzih fikrinden daha yakın olduğu¹²⁸ göz önüne alındığında Dârimî'nin dile getirdiği fikirlerin avam arasında daha fazla yaygınlık kazandığı söylenebilir.

Sonuç

Ehl-i hadîs ve halife Me'mûn yönetimi arasında siyasi bir çekişmeye dönüştürülen halku'l-Kur'ân meselesi; Kur'an'ın beşer dünyasına girişi, Hz. Peygamber'le ilişkisi ve metinleşme süreci ekseninde tartışılmamış aksine Allah'ın ilmi, kudreti, konuşması gibi ilahi sıfatlar ekseninde tartışılmıştır. Ehl-i hadîse mensup bir şahsiyet olarak Dârimî Kur'an'ın söz olarak bizatihi Allah'tan çıktığını savunmuştur. Bu sebeple sıklıkla Allah'ın kelamının insanların kelamı türünden olmadığını vurgulamıştır. Bu yaklaşımıyla o, Mu'tezile başta olmak üzere farklı mezheplere mensup ulemanın benimsediği kıyâsü'l-gâib ala's-şâhid prensibine karşı çıkar görünmektedir. Mu'tezile, kelamın ilahi olanıyla beşerî olanı arasında bir ayrıma gitmemiştir. Onlara göre kelam için yapılan tanımın kapsamına hem ilahi olanı hem de beşerî olanı girmektedir. Kelam hakkındaki tanımı Mu'tezile ile benzer olan Dârimî ise ilahi kelamın yaratılmışların kelamı gibi olmadığını savunmaktadır.

Kelamı harf ve söz olarak tanımlayan Dârimî'nin konuşma başta olmak üzere beşerî sıfatları kemal sıfatlarından kabul ettiği söylenebilir. Dolayısıyla konuşmak ve hareket etmek gibi, keyfiyeti bilinmemekle birlikte insanın vasıflarının mükemmel hâli Allah'ta da bulunmaktadır. Bu vasıfların Allah'ta bulunmaması bir kusur olarak görülmüştür.

Dârimî her ne kadar "Kur'an Allah'ın aynı da gayrı da değildir." dese de dile getirdiği görüşler, Allah'tan çıkmış olduğuna inandığı Kur'an'ın vasıflarıyla Allah'ın sıfatları arasında ayniyetle sonuçlanmaktadır. Bu yaklaşıma sahip bir inanan, sonsuz ilim sahibi olan Allah'tan gelen Kur'an'ın, insanoğlunun başına gelebilecek her hadiseyi içermesi gerektiğini düşünmektedir. O, sonsuz ilim ve kudret sahibi Allah'tan çıkmış bir söz olan Kur'an'ın her ihtimali mündemiç bir mahiyeti bulunduğunu varsayar. Bu doğrultuda, Kur'an'ın lafızları sınırlı ve manası belirli bir kitap olduğunu, dolayısıyla hayatın akışı içinde ortaya çıkan münferit her hadiseyle onun lafızları arasında doğrudan bir ilişki kurulamayacağını söylemek, Allah'ın ilminin ve kudretinin sınırlı olduğunu iddia etmekle eşdeğer görülmektedir.

Tefsiri, ilk muhatapların anladığı manayı tespit etmek olarak tanımladığımızda, Dârimî'nin önerdiği kaynakların eş zamanlı kullanımı, büyük ölçüde sahâbilerin anladığı orijinal mananın belirlenmesine imkân sağlamaktadır. Ancak Dârimî'nin lafza yaptığı vurgu ve bütün kültürel içeriğiyle metni evrensel kabul etmesi doğru görünmemektedir. Bu yakla-

126 İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 5/22-23; Kılavuz, "Bişr b. Gıyâs", 6/221.

127 Zehebî, *el-'Ulûv li'l-'aliyyi'l-gaffâr*, 195.

128 Neşşâr, *Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 2/34.

şının, hayatın değişimini görmezden gelip ilmî ve kültürel seviyeyi ilk muhatapların dünya ve evren algısı düzeyinde dondurmayı teklif ettiği söylenebilir. Bu teklife uygun olarak Dârimî, metnin lafzi manasını ön plana çıkarmış ve lafzi-zâhirî manayı evrenselleştirerek ondan ayrılmayı ciddi bir sapma olarak görmüştür. Açıkta ki böyle bir kabul farklı kültür coğrafyalarında yaşayan Müslümanı, içinde yaşadığı çağ ve toplumla sürekli kavgalı hâle getirecektir. Oysa farklı toplumlarda ve devirlerde farklı sorunlarla karşılaşan her Müslüman, ilahi kelimeler ile aktüel yaşam ve günlük sorunları arasında bir temas noktası aramaktadır. Bu arayış Kur'an'ın her devirde yeniden te'vil edilmesini ve Kur'an'ın mesajının rayiç kültür düzeyinde yeniden söze dökülmesini gerekli kılmaktadır. İşte Dârimî'nin, her dönemin güncel sorunları ışığında Kur'an'ın yeniden te'vil edilmesine karşı çıktığı söylenebilir. Diğer yandan Dârimî'nin tefsirde rivayetlere verdiği konumdan hareketle Ehl-i hadîs çevrelerinin ve onları takip eden kesimlerin nadiren müstakil tefsir eseri kaleme alması, İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) ve İbn Kesîr (öl. 774/1373) gibi, tefsir eseri telif edenlerin de "rivayetleri ilgili âyet altında toplamak" şeklinde özetlenebilecek bir yöntem takip etmesi daha anlaşılır hâle gelmektedir. Nitekim Dârimî de elimizde bulunan eserlerinde benzer bir yöntem takip etmiştir. O çoğu zaman, kendi fikrini kanıtlamak için, konunun merkezinde yer alan kelimenin geçtiği âyetleri peş peşe sıralamış, ardından aynı konuyla ilgili rivayetlere yer vermiştir.

Dârimî'nin tefsirde bağlama yaptığı vurgu ve anlamın bağlamda ortaya çıkacağını söylemesi önemlidir. Ancak metin bağlamını vurgulamakla birlikte nüzul ortamını geriye ittiği söylenebilir. Çünkü diğer kelamcılar gibi Dârimî de âyetleri nüzul ortamında gündeme gelmemiş kelami meselelerle ilişkilendirmiş ve bu âyetleri kendi mülahazalarını desteklemek için kullanmıştır. Netice itibarıyla, Ehl-i hadîs düşüncesinin, günümüz fikir hareketleri üzerindeki etkilerini de konu edinen daha derinlikli çalışmalarda ele alınması gerektiği söylenmelidir.

Kaynakça | References

- Aydın, Abdullah. "Dârimî, Osman b. Saîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/495-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-. *el-İntisâr li'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Isâm el-Kudât. Ammân: Dâru'l-Feth&Darü İbn Hazm, 1422-2001.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *Halku ef'âli'l-'ibâd ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye ve ashâbi't-tâ'tîl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1411/1990.
- Çakın, Kamil. "Ebû Said ed-Darimî'nin Allah'ın Sıfatları ile İlgili Bazı Görüşleri". *Dinî Araştırmalar* 3/8 (2000), 47-56.
- Çakın, Kâmil. "Ashâbu'l-Hadis Perspektifinden Ehl-i Sünnet". *Dinî Araştırmalar* 8/24 (2006), 13-26.
- Dârimî, Osman b. Saîd. *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*. thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî el-Eserî. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1431/2010.
- Dârimî, Osman b. Saîd. *Nakzü'l-İmâm Ebî Sa'îd 'Osmân b. Sa'îd 'ale'l-Merîsiyyi'l-Cehmiyyi'l-'anîd fime'fterâ 'alellâhi azze ve celle mine't-tevhîd*. thk. Reşîd b. Hasan el-Elmaî. 2 Cilt. Riyad: el-Mektebetü'r-Rüşd, 1418/1998.
- Dârimî, Osman b. Saîd. *Nakzü'l-İmâm Ebî Sa'îd 'Osmân b. Sa'îd 'ale'l-Merîsiyyi'l-Cehmiyyi'l-'anîd fime'fterâ 'alellâhi mine't-tevhîd*. thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî el-Eserî. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm. *er-Red 'alâ Siyeri'l-Evzâ'î*. nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî. Mısır, 1357.
- Erdemci, Cemalettin. "Mihne Sürecinin Kelam İlmine Etkileri". *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*. 99-120. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım., 2019.1
- Gürler, Kadir. "Ehl-i Hadis'in Tarihî Süreçteki Yeri ve Temel Özellikleri -Ehl-i Sünnet'in Oluşumu Öncesi Dönemi Ait Kısa Bir Tarihsel Seyir-". *Ehl-i Sünnet*. 33-60. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Gürler, Kadir. *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı -İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği-*. Bursa: Emin Yayınları, 1. Baskı., 2007.
- Gürler, Kadir. "Ekolleşme Sürecinde Ehl-i Hadis'in Dini Anlam(landırma) Yöntemi". *Dinî Araştırmalar* 8/24 (2006), 27-58.
- Haçkalı, Abdurrahman. "Ehl-i Hadis-Ehl-i Re'y Ayrışması Fikhî mi, İtikâdî mi?" *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 59-68.
- Hatîb el-Bağdâdî. *Şerefü ashâbi'l-hadis*. thk. Mehmed Said Hatiboğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972.
- İbn Kuteybe. *Hadis Müdafası*. çev. M. Hayri Kırbasoğlu. Ankara: OTTO Yayınları, 2017

- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Mecmû'u fetâvâ*. nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsim. 37 Cilt. Medîne: Vezâratü's-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 1425/2004.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik: İslami Köktencilüğün Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 5. Basım, 2014.
- Kâdî Abdülcebbar. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-âdl*. nşr. Tâhâ Hüseyin, İbrâhim Medkûr. 20 Cilt. Kahire, 1380.
- Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu'l-usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Karagöz, Numan-Arslan, Hulusi. "Dilin Kökeni ve Teolojik Bağlamı". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12/2 (31 Aralık 2021), 431-451.
- Kaya, Ali. *İlk Dönem Hadis Tartışmaları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- Kaya, Ali. "Osman b. Sa'îd ed-Dârimî'ye Göre Hz. Peygamber Döneminde Hadislerin Yazılması Meselesi". *Usûl: İslam Araştırmaları* 23 (2015), 127-160.
- Kılavuz, Ahmet Saim. "Bîşr b. Gıyâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/220-221. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları: Ashabu'l-hadise Göre Allah'ın Sıfatları Meselesi*. Ankara: OTTO Yayınları, 2011.
- Kur'an'ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2005.
- Kutlu, Sönmez. *Selefilüğün Fikrî Arka planı: İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: OTTO Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Lâlekâî, Hibetullâh b. el-Hasen. *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*. thk. Ahmed b. Sa'd b. Hamdân el-Gâmidî. 4 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 4. Basım, 1416/1995.
- Melchert, Christopher. "Ehl-i Hadis'in Dindarlık Anlayışı". çev. Abdulvahap Özsoy. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2004), 303-324.
- Neşşâr, Ali Sami. *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Öğmüç, Harun. "Mu'tezile'nin Müşebbihe Algısını Oluşturan Amiller: Sıfat Ayetleri Bağlamında Bir Tahlil". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 9/3 (2009), 141-155.
- Özafşar, Mehmet Emin. *İdeolojik Hadisçiliğün Tarihi Arka planı*. Ankara: OTTO Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Öztürk, Mustafa. "Mihne ve Tefsir". *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Şahyar, Ataullah. *Ehli Hadis ve Ehl-i Re'y İhtilafları*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2011.
- Topaloğlu, Bekir. "er-Red ale'l-Cehmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/512-513. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Turhan, Ayşe. "Mu'tezilî Sıfat Telakkîsinin İnşânda Cehm b. Safvan'ın Belirleyiciliği". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (Şubat 2018), 92-101.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Dârimî, Osman b. Saîd (Akaide Dair Görüşleri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/496-498. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *el-'Ulûv li'l-'aliyyi'l-gaffâr fi sahihi'l-ahbâri ve sekîmihâ*. nşr. Ebu Muhammed Eşref b. Abdulkasûd. Riyad: Mektebetü Edvâu's-Selef, 1416/1995.