

ISSN 2544-577X

Kocaeli ilahiyat Dergisi

Cilt: 6, Sayı: 1 Volume: 6, Issue: 1, Year: 2022

Kocaeli **Theology** Journal

Kocaeli **ilahiyat** Dergisi
<http://dergipark.gov.tr/kider> Cilt: 6, Sayı: 1, 2022

Kocaeli **Theology** Journal
Volume: 6-Issue: 1-Year: 2022

Kapsam / Scope

İslam ve Dini Araştırmalar / Islamic and Religious Studies

Periyot / Period

Yılda 2 Sayı (Haziran/Aralık) / Biannual (June/December)

Basım Yeri / Place of Publication

Kocaeli Üniversitesi Basımevi Umuttepe Yerleşkesi 41380 İzmit/KOCAELİ - 02623031444

Yayın Dili / Language of Publication

Türkçe, Arapça ve İngilizce / Turkish, Arabic and English

Kocaeli İlahiyat Dergisi, yılda iki sayı yayımlanan bilimsel hakemli bir dergidir.

Kocaeli Theology Journal is a peer-reviewed academic journal published twice a year.

Yayıncı / Publisher

Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE • Kocaeli University Faculty of Theology,
Kocaeli/TURKEY • <http://www.kocaeli.edu.tr/>

Sahibi/ Owner

Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Doç. Dr. Hüseyin OKUR, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Editör / Editor in Chief

Doç. Dr. Hüseyin OKUR, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

• huseyin.okur@kocaeli.edu.tr

Sayı Editörleri / Issue Editors

Dr. Arş. Gör. Abdurrahman Bulut, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE |

Arş. Gör. Ahmet Faruk Göksun, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Alan Editörleri / Field Editors

Arş. Gör. Oğuzhan YILDIZ / Hadis

Arş. Gör. Mustafa BİLİCAN / Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat

Arş. Gör. Ali SATILMIŞ / Kelam Ve İtikadî İslam Mezhepleri

Arş. Gör. Ahmet ŞANVERDİ / Arap Dili ve Belâgatı

Ahmet Faruk YOLCU / İslam Felsefesi

Yayın Kurulu / Editörler Kurulu / Editorial Board

- Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Prof. Dr. Mehmet Çiçek, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, Türkiye
Doç. Dr. Sefer Yavuz, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, Türkiye
Doç. Dr. Ahmet Ekşi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, Türkiye
Prof. Dr. Yusuf Benli, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kayseri, Türkiye
Prof. Dr. Ali Kaya, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bursa, Türkiye
Doç. Dr. Ali Cançelik, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, Türkiye
Doç. Dr. Kadir Gömbeyaz, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, Türkiye
Doç. Dr. Ulvi Murat Kılavuz, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bursa, Türkiye
Doç. Dr. Mehmet Saki Çakır, Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Uşak, Türkiye
Doç. Dr. Veysel Kaya, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Doç. Dr. Nevzat Erkan, Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kırklareli, Türkiye
Pro. Dr. Peter J. Kivisto, Augustana University, Illinois, Amerika Birleşik Devletleri (America)
Prof. Dr. Hazem Said Mohammed Montasir, Ezher Üniversitesi, Diller ve Tercüme Fakültesi, Mısır (Egypt)
Dr. Hakki Arslan University of Münster Münster, Almanya (Germany)
Doç. Dr. Ahmed Fadlalla Ahimeir Abakar, University of the Holy Qur'an and Islamic Sciences, Sudan
Doç. Dr. Bağır Babayev, Naxçıvan Dövlət Universiteti, Felsefə Bölümü, Nahçıvan, Azərbaycan
Dr. Abdulrahman al-Salimi, Ministry of Endowments and Religious Affairs, Umman
Dr. Sham Qayyum, Soas Universty of London, İngiltere (England)
Doç. Dr. Admir Muloosmanovic, International University of Sarajevo, Saraybosna (Sarajevo)
Doç. Dr. Tariq Mohammed Noor, University of Khartoum, Sudan
Dr. Reşad Asgerov, Bakü Devlet Üniversitesi, Azərbaycan
Dr. Pieter Coppens, Vrije Universiteit, Amsterdam, Hollanda

İngilizce Dil Editörü / English Language Editor

Nader Edelbi

Arapça Dil Editörü / Arabic Language Editor

Dr. Ahm Ershad UDDIN

Kitap Değerlendirme / Book Reviews

- Arş. Gör. Ali İhsan Kılıç, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE |
Arş. Gör. Abdurrahman Bulut, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Prof. Dr. Abdurrahman Özdemir, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE | Prof. Dr. Ali İhsan Pala, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum/TÜRKİYE | Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İstanbul/ TÜRKİYE | Prof. Dr. H. Mehmet Günay, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya/TÜRKİYE | Prof. Dr. Hail İbrahim Şimşek, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Çorum/ TÜRKİYE | Prof. Dr. Hülya Alper, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE | Prof. Dr. İsmail Çalışkan, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara/ TÜRKİYE | Prof. Dr. Kemal Yıldız, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE | Prof. Dr. Metin Özdemir, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Ankara/TÜRKİYE | Prof. Dr. Şevket Topal, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Rize/TÜRKİYE | Prof. Dr. Ünal Kılıç, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas/TÜRKİYE | Doç. Dr. Ali Avcu, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas/ TÜRKİYE | Doç. Dr. Ali Namlı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE | Doç. Dr. Ömer Aslan, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas/TÜRKİYE | Doç. Dr. Süleyman Kaya, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya/TÜRKİYE | Doç. Dr. Yakup Coştu, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Çorum/TÜRKİYE | Dr. Öğ. Üyesi Adalet Çakır, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Hakem Kurulu / Referee Board

Kocaeli İlahiyat Dergisi'nde, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılmaktadır. Kocaeli Theology Journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers.

İntihal Tespit Politikası / Plagiarism Policy

İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir. All articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published-before and avoid plagiarism.

Açık Erişim Politikası / Open Access Policy

Bu dergi; bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracığı ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır. This journal provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge.



Kocaeli İlahiyat Dergisi Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

Yönetim Yeri ve Adresi / Executive Office and Correspondence Address

Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Umuttepe Yerleşkesi, 41380, Kocaeli/ Turkey
<https://dergipark.org.tr/kider> Tel: +90 (262) 303 47 02/04 • Fax: +90 (262) 303 47 03

KOCAELİ İLAHİYAT DERGİSİ ETİK İLKELER VE YAYIN POLİTİKASI

1. Kocaeli İlahiyat Dergisi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanır.
2. Kocaeli İlahiyat Dergisi; Din, Felsefe, Tarih ve Sosyoloji öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşeri Bilimler alanlarında gerçekleştirilen akademik çalışmaları yayımlar.
3. Kocaeli İlahiyat Dergisi; araştırma makalesi, derleme, çeviri, araştırma notu, teknik not, kitap değerlendirmesi/inceleme ve otobiyografi türü çalışmaları kabul eder.
4. Kocaeli İlahiyat Dergisi'nin yayın dili, Türkçedir. Ancak yayımlanacak toplam makale sayısının %50'sini geçmemek üzere İngilizce ve Arapça dillerinde de çalışma yayımlanabilir.
5. Makale Gönderim Şartları: Doktora öğrencileri, tek yazar olarak; yüksek lisans öğrencileri ise danışmanları ile birlikte (ilk yazar öğrenci - ikinci yazar danışman öğretim üyesi) kaleme aldıkları çalışmaları dergiye gönderebilirler.
6. Kocaeli İlahiyat Dergisi, Haziran ve Aralık aylarında yılda iki kez yayımlanır. Aralık sayısı için makale son gönderim tarihi 15 Kasım, Haziran sayısı için ise 15 Mayıs'tır. Makale başvurusunun yoğunluğuna göre dergi daha erken makale gönderimini kapatabilir.
7. Kocaeli İlahiyat Dergisi'ne gönderilen çalışmanın ilk sayfasında İSNAD Atf Sistemi'ne uygun şekilde yazarın isim, kurum, ORCID ve cep telefonu bilgisi yazılı olmalıdır.
8. Makale ve çeviri türündeki çalışmalar için kelime üst sınırı 14.000, diğer yayın türleri için ise 1.500'dür. Çeviri makalelerin yayıncısından alınan izin yazısı/maili başvuruya eklenmelidir.
9. Başvuru esnasında 200-350 kelimelik Türkçe öz, İngilizce abstract ve en az 5'er adet Türkçe ve İngilizce anahtar kavram yazılmalıdır.
10. Çalışmalardaki atf ve kaynakça yazımında, İSNAD Atf Sistemi kullanılmalıdır: <https://www.isnadsistemi.org/>
11. Yayımlanan yazıların ilmî, fikrî ve edebî sorumluluğu yazarlarına aittir.

TR DİZİN'İN ZORUNLU TUTTUĞU ETİK KURUL KARARI

1. Bireylerden ölçek, anket, mülakat ve diğer veri toplama araçları kullanılarak veri toplanması gereken çalışmalar/makaleler için alınması zorunludur.
2. Yazarın bağlı olduğu üniversitenin Etik Kurul'undan onay almış olması gereklidir.
3. Kurul onayı makalenin ilk sayfasında kurul adı, tarih ve sayı no ile belirtilmelidir.
4. Makalenin yöntem kısmında veri toplama başlangıç ve bitiş tarihleri yazılmalıdır.
5. Onay belgesi DergiPark'a ek dosya olarak eklenmelidir.
6. TR Dizin'in Etik Kurul onayına dair görüşü için bk. <https://trdizin.gov.tr/tr-dizin-dergi-degerlendirme-kriterleri/>

Etik Kurul İzni Gerektiren Araştırmalar

1. Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırmalar,
2. İnsan ve hayvanların (materyal/veriler dahil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanılması,
3. İnsanlar üzerinde yapılan klinik araştırmalar,
4. Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar,
5. Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif çalışmaları.

Bu çerçevede dergimizde değerlendirmeye alınacak çalışmalarda;

1. Olgu sunumlarında "Bilgilendirilmiş onam formu"nun alındığının belirtilmesi,
2. Başkalarına ait ölçek, anket, fotoğrafların kullanımı için sahiplerinden izin alınması ve belirtilmesi,
3. Kullanılan fikir ve sanat eserleri için telif hakları düzenlemelerine uyulduğunun belirtilmesi gerekmektedir.
4. Editörler, değerlendirilen çalışmalarda insan ve hayvan haklarının korunmasını sağlar. Editörler, çalışmada kullanılan konularda etik kurulun onayı, deneysel araştırmalarla ilgili hiçbir izin olmadığında çalışmayı reddetme sorumluluğuna sahiptir. Etik kurul izni gerektiren çalışmalarda, izinle ilgili bilgilere (kurul adı, tarih ve sayı no) yöntem bölümünde ve ayrıca makale ilk/son sayfasında yer verilmelidir. Olgu sunumlarında, bilgilendirilmiş gönüllü olur/onam formunun imzalatıldığına dair bilgiye makalede yer verilmesi gereklidir.

Açık Erişim Politikası: Kocaeli İlahiyat Dergisi Açık Erişimli bir dergidir.

Kocaeli İlahiyat Dergisi'nde yayınlanmış makalelere erişim için abonelik gerekmez, erişim ücreti talep edilmez, makalelere erişim ve kullanılması için herhangi bir kısıtlama yoktur. Ancak bu lisansa göre eser dergiye atf verilerek indirilebilir ya da paylaşılabilir ancak değiştirilemez ve ticari amaçla kullanılamaz.

Kocaeli İlahiyat Dergisi'nin içeriği Creative Commons Atf-Gayriticari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY-NC-ND) ile lisanslanmıştır. Kocaeli İlahiyat Dergisi, açık erişim politikası kapsamında kütüphanelerin dergi içeriğini kütüphane katalog kayıtlarına almalarını önermektedir.

Arşivlenme: Dergi, Yayın Kurulu tarafından belirlenen yurt içi ve dışındaki kütüphanelere, uluslararası indeks kurumlarına, yayımlandığı tarihten itibaren bir ay içerisinde gönderilir.

Yayın ve Değerlendirme Ücreti: Kocaeli İlahiyat Dergisi, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir. Yazarlara da herhangi bir ücret ödenmemektedir.

Kocaeli İlahiyat Dergisi'de uygulanan yayın süreçleri, bilginin tarafsız ve saygın bir şekilde gelişimine ve dağıtımına temel teşkil etmektedir. Bu doğrultuda uygulanan süreçler, yazarların ve yazarları destekleyen kurumların çalışmalarının kalitesine doğrudan yansımaktadır. Hakemli çalışmalar bilimsel yöntemi somutlaştıran ve destekleyen çalışmalardır. Bu noktada sürecin bütün paydaşlarının (yazarlar, okuyucular ve araştırmacılar, yayıncı, hakemler ve editörler) etik ilkelere yönelik standartlara uyması önem taşımaktadır. Kocaeli İlahiyat Dergisi yayın etiği kapsamında tüm paydaşların aşağıdaki etik sorumlulukları taşımasını beklenmektedir.

Aşağıda yer alan etik görev ve sorumluluklar, açık erişim olarak [Committee on Publication Ethics \(COPE\)](#) tarafından yayınlanan rehberler ve politikalar dikkate alınarak hazırlanmıştır ([Bk.](#)

COPE Yönerge Türkçe). Ayrıca bkz. İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştayı Kararları (20/01/2018) Hakemli dergide bir makalenin yayımlanması uyumlu ve saygı duyulan bilgi ağının gelişmesinde gerekli bir temel yapı taşıdır. Bu, yazarların ve onları destekleyen enstitülerinin çalışmalarının kalitesinin doğrudan yansımasıdır. Hakemli makaleler bilimsel metotları destekler ve şekillendirir. Bu yüzden beklenen etik davranışların standartlarında anlaşmaya varmak yayımlama ile ilgili tüm taraflar, yazar, dergi editörü, hakem ve yayımcı kuruluşlar için önemlidir.

Bk. İngilizcede Yayımlanan Bilimsel Makalelerin Yazar ve Çevirmenlerine Yönelik EASE (European Association of Science Editors) İlkeleri

Yazarlık Hakkında Temel İlkeler

1. Kaynakça listesi eksiksiz olmalıdır.
2. İntihal ve sahte veriye yer verilmemelidir
3. Aynı araştırmanın birden fazla dergide yayımlanmasına teşebbüs edilmemeli, bilim araştırma ve yayın etiğine uymalıdır. Bilim araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler şunlardır:

a) İntihal: Başkalarının fikirlerini, metotlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini sahiplerine bilimsel kurallara uygun biçimde atf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseriymiş gibi sunmak,

b) Sahtecilik: Araştırmaya dayanmayan veriler üretmek, sunulan veya yayımlanan eseri gerçek olmayan verilere dayandırarak düzenlemek veya değiştirmek, bunları rapor etmek veya yayımlamak, yapılmamış bir araştırmayı yapılmış gibi göstermek,

c) Çarpıtma: Araştırma kayıtları ve elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılan yöntem, cihaz ve materyalleri kullanılmış gibi göstermek, araştırma hipotezine uygun olmayan verileri değerlendirmeye almamak, ilgili teori veya varsayımlara uydurmak için veriler ve/veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmek,

ç) Tekrar yayım: Bir araştırmanın aynı sonuçlarını içeren birden fazla eseri doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

d) Dilimleme: Bir araştırmanın sonuçlarını araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atf yapmadan çok sayıda yayın yaparak doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

e) Haksız yazarlık: Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek, aktif katkısı olan kişileri yazarlar arasına dâhil etmemek, yazar sıralamasını gereksiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini yayım sırasında veya sonraki baskılarda eserden çıkarmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmek,

f) Diğer etik ihlali türleri: Destek alınarak yürütülen araştırmaların yayınlarında destek veren kişi, kurum veya kuruluşlar ile onların araştırmadaki katkılarını açık bir biçimde belirtmemek, insan ve hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda etik kurallara uymamak, yayınlarında hasta haklarına saygı göstermemek, hakem olarak incelemek üzere görevlendirildiği bir eserde yer alan bilgileri yayımlanmadan önce başkalarıyla paylaşmak, bilimsel araştırma için sağlanan veya ayrılan kaynakları, mekânları, imkânları ve cihazları amaç dışı kullanmak, tamamen dayanaksız, yersiz ve kasıtlı etik ihlali suçlamasında bulunmak (YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Madde 8).

Yazarın Sorumlulukları

1. Tüm yazarlar önemli oranda araştırmaya katkıda bulunmalıdır.
2. Makaledeki tüm verilerin gerçek ve özgün olduğu beyanı gerekir.
3. Tüm yazarlar geri çekmeyi ve hataların düzeltilmesini sağlamak zorundadır.

Hakemliklerin Sorumlulukları

1. Değerlendirmeler tarafsız olmalıdır.
2. Hakemler araştırma ile, yazarlarla ve/veya araştırma fon sağlayıcılar ile çıkar atışması içerisinde olmamalıdır.
3. Hakemler ilgili yayımlanmış ancak atıfta bulunulmamış eserleri belirtmelidirler.
4. Kontrol edilmiş makaleler gizli tutulmalıdır.

Editöryal Sorumluluklar

1. Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir.
2. Editörler kabul ettiği ya da reddettiği makaleler ile ilgili çıkar atışması içerisinde olmamalıdır.
3. Sadece alana katkı sağlayacak makaleler kabul edilmelidir.
4. Hatalar bulunduğu zaman düzeltmenin yayımlanmasını ya da geri çekilmesini desteklemelidir.
5. Hakemlerin ismini saklı tutmalıdır ve intihal/sahte veriye engel olmalıdır. Hakemlik süreci bilimsel yayımlamanın başarısının merkezinde bulunmaktadır. Hakemlik sürecinin korunması ve iyileştirilmesi taahhüdümüzün bir parçasıdır ve Kocaeli İlahiyat Dergisi'nin bilim camiasına yayıncılık ettiği ile ilgili her durumda özellikle şüpheli, yinelenen yayınlar olması durumunda ya da intihal durumlarında yardım etme zorunluluğu vardır. Okuyucu Kocaeli İlahiyat Dergisi'de yayınlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark ettiğinde ya da editoryal içerik ile ilgili herhangi bir şikyeti (intihal, yinelenen makaleler vb.) olduğu zaman huseyin.okur@kocaeli.edu.tr adresine mail atarak şikayette bulunabilir. şikyetler gelişmemiz için fırsat sağlayacağından şikyetleri memnuniyetle karşılanız, hızlı ve yapıcı bir şekilde geri dönüş yapmayı amalanız.

İntihali Ortaya ıkarma

Kocaeli İlahiyat Dergisi'de yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal tespitinde kullanılan TURNITIN aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

n İnceleme ve İntihal Taraması:

Çalışma; dergi yayın ilkelerine, akademik yazım kurallarına ve İSNAD Atf Sistemi'ne uygunluk açısından editör tarafından incelenir ve TURNITIN programı kullanılarak intihal taramasından geçirilir. İntihal benzerlik oranının % 20'ten az olması şartı aranır. n inceleme en fazla 15 gün içinde tamamlanır.

Alan Editörü İncelemesi:

n İnceleme ve İntihal Taraması aşamasından geçen çalışma, ilgili alan editörü tarafından problematik ve akademik dil-üslup açısından incelenir. Bu inceleme, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.

Hakem Süreci (Akademik Değerlendirme):

Alan editörünün incelemesinden geçen çalışma, konu ile ilgili doktora tezi, kitap veya makalesi bulunan en az iki hakemin değerlendirmesine sunulur.

Hakem süreci, çift taraflı kör hakemlik uygulaması çerçevesinde gizlilik içinde yürütülür.

Hakemin incelediği çalışma hakkındaki görüş ve kanaatini ya metin üzerinde belirtmesi ya da online hakem formu üzerinde en az 100 kelimelik bir açıklama ile gerekçelendirmesi talep edilir. Yazara, hakem görüşlerine katılmaması halinde itiraz ve görüşlerini savunma hakkı verilir. Alan editörü, yazar ve hakem arasında, gizliliği koruyarak karşılıklı iletişimi sağlar.

Hakem raporlarının ikisi de olumlu ise çalışma, yayımlanmasının değerlendirilmesi teklifi ile Yayın Kurulu'na sunulur. İki hakemden birinin olumsuz kanaat belirmesi halinde çalışma, üçüncü bir hakeme gönderilir. Çalışmalar, en az iki hakemin olumlu kararı ile yayımlanabilir.

Çeviri makaleler; orijinaline uygunluk, alan kavramlarının yerinde kullanımı ve dil açısından değerlendirilmek üzere dil ve ilgili alan uzmanlarına gönderilir. Uzmanların olumsuz kanaat belirttikleri çeviriler, yayımlanmaz. Kitap ve sempozyum değerlendirmeleri ilgili alan editörlerinin değerlendirmesi sonucunda karar verilir.

Tashih Aşaması:

Hakemlerin inceledikleri metinde tashih yapılmasını istemeleri halinde, ilgili raporlar yazara gönderilir ve çalışmasını tashih etmesi istenir. Tashihin en fazla 10 gün içinde tamamlanması talep edilir. Yazar, yaptığı tashihleri kırmızı renk ile belirterek alan editörüne sunar.

Alan Editörü Kontrolü:

Alan editörü, yazarın metinde kendisinden talep edilen düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Kontrol işlemi, en fazla 5 gün içinde tamamlanır.

Hakem Kontrolü:

Tashih isteyen hakem, yazarın metinde kendisinden talep edilmiş düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Kontrol işlemi, en fazla 7 gün içinde tamamlanır.

Türkçe Dil Kontrolü:

Hakem sürecinden geçen çalışmalar Türkçe Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.

İngilizce Dil Kontrolü:

Türkçe dil kontrolünden geçen çalışmalar, İngilizce Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.

Yayın Kurulu İncelemesi:

Teknik, akademik ve dilsel incelemelerden geçen makaleler, Yayın Kurulu'nda incelenerek nihai yayın durumu karara bağlanır. Üyelerden itiraz gelmesi hâlinde Kurul, oy çokluğu ile karar verir.

Dizgi ve Mizanpaj Aşaması:

Yayın Kurulu tarafından yayımlanması kararlaştırılan çalışmaların dizgi ve mizanpajı yapılarak yayına hazır hale getirilir.

YAZIM KURALLARI

1. Kocaeli İlahiyat Dergisine gönderilen yazılan İsnad Atf sistemi 2. Versiyona göre düzenlenmelidir. (<https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad2/>)
2. Yazılar, Microsoft Word programında yazılarak (çeviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir.
3. Yazının herhangi bir yerinde yazar adı, unvanı, görev yaptığı kurum ve kendisine ulaşılabilir telefon ve e-posta adresi gibi bilgilere yer verilmemelidir. Bu bilgiler, yazılar hakem sürecinden geçtikten sonra, yazıya editör tarafından eklenecektir. Dolayısıyla yazılar sisteme girilirken, gözden geçirilip, yazara ait herhangi bir bilginin yer almadığından emin olunmalıdır. Bu husus, kör hakemlik için zorunludur.
4. Gövde metinleri (kaynakça, resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil) en fazla kırk (40) sayfa, Microsoft Office Word programında 'Times News 12 punt büyüklüğünde; tek satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş yazılmalıdır.
5. Sayfa kenar boşlukları; üst 3, sağ 3, sol 3 ve alt 3 cm olarak ayarlanmalıdır.
6. Paragraf boşlukları, Önce 3 nk, Sonra 0 nk olmalıdır. Satır başları 0,75 cm olarak ayarlanmalıdır. Dipnotlar, 9 punt 'Garamond, tek satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmemiş olmalıdır.
7. Arapça metinlerin tümü metin içinde 'Traditional Arabic' fontu, 14 punto; dipnotlarda ise 10 punto olmalıdır. Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.
8. Makaleler 200-350 kelimelik Türkçe özü ve bu özü (abstract) İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özlere verilmelidir. Beş (5) kelimelik anahtar kelimeler (Keywords), İngilizce ve Türkçe olarak verilmelidir.
9. Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığı dipnotlar olarak belirtilmelidir.
10. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu'nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır. Editör, yazıların imlâsı ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.
11. Şahıs ve eser isimleri ile terimleşmiş kavramlar, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde yer alan madde başlığı ve imlâ kuralları esas alınarak yazılmalıdır.
12. İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında tutarlı olunmalıdır.
13. Makalenin sonunda "kaynakça" verilmelidir.
14. Kocaeli İlahiyat Dergisi, Haziran ve Aralık aylarında yılda iki kez yayımlanır. Aralık sayısı için makale son gönderim tarihi 15 Kasım, Haziran sayısı için ise 15 Mayıs'tır. Makale başvurusunun yoğunluğuna göre dergi daha erken makale gönderimini kapatabilir.
15. Makale ve çeviri türündeki çalışmalar için kelime üst sınırı 14.000, diğer yayın türleri için ise 1.500'dür. Çeviri makalelerin yayıncısından alınan izin yazısı/maili başvuruya eklenmelidir.
16. Başvuru esnasında 200-350 kelimelik Türkçe öz, İngilizce abstract ve en az 5'er adet Türkçe ve İngilizce anahtar kavram yazılmalıdır.
17. Çalışmalardaki atf ve kaynakça yazımında, İSNAD Atf Sistemi kullanılmalıdır: <https://www.isnadsistemi.org/>
18. Yayımlanan yazıların ilmî, fikrî ve edebî sorumluluğu yazarlarına aittir.
19. Makale sonunda, Kaynakçadan önce, araştırmacıların katkı oranı beyanı, varsa destek ve teşekkür beyanı, çatışma beyanına yer verilmelidir.

Etik Beyan / Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / 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.

Örnek:

Yazar(lar) / Author(s) Hu*** Ok*** - As*** Kı****

Finansman / Funding:

Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları / Author Contributions:

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: HO (%55), AK (%45)

Veri Toplanması / Data Collection: HO (%70), AK (%30)

Veri Analizi / Data Analysis: HO (%60), AK (%40)

Makalenin Yazımı / Writing up: HO (%80), AK (%20)

Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: HO (%90), AK (%10)

Çıkar Çatışması / Competing Interests:

Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that they have no competing interests.

Makale Başlığı ve Yazar İsmi

Gönderilen metinde ilk sayfada yazarın ismi ve kurum bilgileri İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak yazılmalıdır. bk. <https://www.isnadsistemi.org/guide/akademik-yazim/3-yazar-ve-kurum-bilgisinin-yazimi/>

Örnek:

Abdullah Kahraman

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı

Professor, Marmara University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law

İstanbul, Turkey

a.kahraman69@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-9473-7358

Başlıklandırma

Başlıklandırma Formatı: Ondalık Sistemde olmalıdır. Bk. İSNAD: <https://www.isnadsistemi.org/guide/akademik-yazim/2-yayinin-adi-ve-basliklandirma/>

Örnek:

Osmanlı Âlimlerinin Ebû Hanîfe'nin Akâid Risâlelerini Konu Edinen Eserleri

Öz: *Bk. <https://www.isnadsistemi.org/guide/akademik-yazim/4-oz-ve-ozet-yazimi/>

Anahtar Kelimeler: * Bk. <https://www.isnadsistemi.org/guide/akademik-yazim/5-anahtar-kelimelerin-secimi/>

The Works of Ottoman Scholars on Abû Hanifa's Articles of Faith

Abstract:

Keywords:

Giriş

1. Ebû Hanîfe ve Akâid Risâleleri
2. Ebû Hanîfe'nin Beş Eseri Üzerine Yapılan Çalışmalar
 - 2.1. Fikhü'l-ekber'in Tercüme ve Şerhleri
 - 2.1.1. Tercümeleri
 - 2.1.2. Şerhleri
 - 2.2. Fikhü'l-ebzat'ın Tercüme ve Şerhleri
 - 2.2.1. Tercümeleri
 - 2.2.2. Şerhleri
 - 2.3. Âlim ve'l-müteallim'in Tercüme ve Şerhleri
 - 2.3.1. Tercümeleri
 - 2.3.2. Şerhleri
 - 2.4. Risâle'nin Tercüme ve Şerhleri
 - 2.4.1. Tercümeleri
 - 2.4.2. Şerhleri
 - 2.5. Vasiyye'nin Tercüme ve Şerhleri
 - 2.5.1. Tercümeleri
 - 2.5.2. Şerhleri
- Sonuç
- Ek
- Kaynakça

Kocaeli İlahiyat Dergisi
Baş Editör
Doç. Dr. Hüseyin OKUR

İçindekiler

Jenerik.....I-X111

Araştırma Makaleleri

Serahsî'ye Göre İlette Yöneltilen İtirazlar..... 1-44

Ayhan HIRA

İnsan Fiilleri Bağlamında Cevheretü't-Tevhîd Şerhlerinde Mu'tezile Eleştirisi 45-74

Hamdi YALÇIN

Molla Halil Es-Si'irdî'nin *Risâle Fi'l-Ma'fuvât* Adlı Eserinin Fıkhî Açından

Değerlendirilmesi ve Tahkiki 75-118

Ömer Faruk ATAN

Yahudi Dini Literatüründe İsmail ile İlgili Rivayetlerin Analizi..... 119-150

Ömer Faruk ARAZ

Cessâs'a Göre Âm Lafızda İstiğrak Şartı 151-174

Ramazan ÇÖKLÜ

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Gözüyle Kelâm'a Bakış 175-208

Recai ÇETRES

Müteşâbih Ayetlerde Eş Anlamlı Zannedilen Bazı Olumsuzluk Edatları ve

Kâne'nin Muzârisinden Nûn'un Hazfi..... 209-254

Ramazan ŞAHAN

Muhammed Salih Tanrıbuyruğu ve Muhîtü't-Tecvîd İsimli Risalesi 255-276

Muhammed Mustafa SERDAŞ-Ahmet GÖKDEMİR

Hadis İlminde "Manası Sahihdir" Denilen Hadisler Üzerine Bir Tasnif Denemesi..... 277-320

Kadir SEKMEN

Hız Peygamber Döneminde Kefaletin Sosyal Barışa Katkısı Kabîsa'nın (r.a)

Kefillîğinin İncelenmesi Bağlamında 321-356

Osman Nedim YEKTAR

Muhammed Bâkır El-Meclisî'nin Mir'âtü'l-'Ukûl Adlı Eserindeki Hadis Şerhçiliği..... 357-392

Said KOBAK



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

SERAHSİ'YE GÖRE İLLETE YÖNELTİLEN İTİRAZLAR

OBJECTIONS TO EFFECTIVE CAUSE ACCORDING TO SARAHSI

Ayhan HIRA

Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kocaeli/Türkiye
aynhira@hotmail.com, [orcid.org/ 0000-0002-3574-7660](https://orcid.org/0000-0002-3574-7660)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 17 Ocak 2022 / 17 January 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 25 Şubat 2022 / 25 February 2022

Yayın Tarihi / Published: 25 Haziran 2022 / 25 June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran 2022 / June 2022

Cilt: 6, Sayı: 1 Volume: 6, Issue: 1, Sayfa / Pages: 1-44

Cite as / Atıf: Hıra, Ayhan. "Serahsi'ye Göre İllete Yöneltilen İtirazlar [Objections to Effective Cause According to Sarahsi]". Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal, 6/1 (Haziran/ June 2022), 1-44.

İntihal: Bu makale, intihal tarama programlarıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned with plagiarism screening programs and plagiarism has not been detected.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği yazar(lar) tarafından beyan olunur.

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.



OPEN ACCESS

Web: <https://dergipark.org.tr/pub/kider>

Öz

Fıkıh usulünde kıyasın rüknü olarak gösterilen “illet” kavramının mahiyeti, işlevi ve tespiti hakkında mantık, kalam ve fıkıh usulü ilimleri bağlamında çok yönlü ve derinlikli görüş ayrılıkları bulunmaktadır. İlet hakkındaki tartışmalarla şekillenen illet teorisi, hükmün herkes tarafından anlaşılabilir, gayet açık, belirgin bir niteliğe bağlanması çabasının ürünüdür. Fıkıh usulünde illete yönelik itirazlar hakkında mütekellimin ve fukaha yöntemlerine göre yazan usulcüler, itirazların sayısı hakkında birbirinden farklı tespitler yapmışlardır. İtirazları sadece sıralamayıp belirli bir tasnif içinde işleyen usulcüler de itirazın sahih veya fasit sayılmasını dikkate alma hususunda ortak yaklaşım sergilemişlerdir. Bu tasniflerden biri, Serahsî tarafından yapılmış olup, Debûsî'nin itiraz sistematığının geliştirilmiş halini temsil etmektedir. Bu sistemde önce “müessir illet” ve “tardî illet” ayrımı yapılmış, ardından müessir illete yöneltilen fasit ve sahih itirazları sıralanmış, en sonunda tardî illete yönelik sahih itirazlar ele alınmıştır. Bu itirazlarda birden fazla uygulama örneğinde münazara yönteminin kavram ve kuralları kullanılarak Şâfiilere muhalefet edilmesi, ilk dönem Hanefî usulünün genel yaklaşımını ifade etmektedir. Bu yaklaşımın en tipik sonucu, Şâfiîlerin itirazlara maruz kaldıklarında “tard görüşü”nü savunmaktan vazgeçip Hanefîlerin benimsediği “tesir görüşü”ne müracaat etmekten başka çarelerinin kalmamış olmasıdır. Öte yandan Serahsî'ye göre itirazlar, hasmı ilzam etmekten öte amaçları barındırmaktadır. Bunların en önemlisi, “bâtını hikmet” olarak adlandırdığı fıkıh bilgisinin münazara yoluyla karşılıklı talep edilmesi anlamına gelen “mufâkaha”dır. İtirazlarda bu kavrama ve tartışma konusu meselenin fikhî inceliğine (harfû'l-mesele) sıklıkla vurgu yapılmış olması, itirazların hemen ilk bakışta görünenin ötesinde fikhî derinliğinin bulunduğunu, sistemin iç tutarlılığının denetimini sağladığını ve çok yönlülüğe sahip olduğunu göstermesi bakımından dikkate değerdir. İllete yönelik itirazların bahsedilen hususiyetleri sebebiyle çok yönlü incelenmesi, alana katkı sağlama bakımından idealdir. Fakat itiraz türlerinin ve örneklerinin sayısının fazlalığı dikkate alındığında tüm bunların mukayeseli bir şekilde incelenmesinin bir makale boyutunda konu edinilmesi mümkün görünmediği için bu çalışma, itirazlarda verilen uygulama örneklerinin sunumuyla sınırlandırılmış ve bunların mukayesesi müstakil çalışmalara havale edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Serahsî, Fıkıh Usulü, Kıyas, İlet, İtiraz.

Abstract:

There are multifaceted and deep differences of opinion in the context of sciences of logic, kalam and usul al-fiqh about the nature, function and determination of the concept of ‘illah, which is shown as the “ruqun of the analogy”. The theory of ‘illah formed with discussions about the ‘illah, is the result of an effort to attribute the judgment to a very clear, distinct quality that can be understood by everyone. The usul scholars, who wrote about the objections against ‘illah in fiqh method according to the method of the mutakallim and the fiqh, made different determinations from each other about the number of objections. Usul scholars who handle objections within a certain classification also have also taken a

common approach to consider whether the objection is *sahih* or *fâsit*. One of these classifications was made by Sarakhsi and represents the improved version of Dabûsi's objection systematic. In this system firstly was made the distinction of "muassir 'illah" and "tardi 'illah", then listed the *fasit* and *sahih* objections directed to muassir 'illah, and finally addressed the *sahih* objections directed to tardi 'illah. In these objections, opposing Shafiis by using the concepts and rules of the debate method in more than one application example, expresses the general approach of the first period Hanafi method. The most typical result of this approach is that the Shafiis had no choice but to give up their "tard view" and resort to the "tasir/influence view" adopted by the Hanafis. On the other hand, according to Sarakhsi, objections have purposes other than binding the adversary. The most important of these is "mufâkaha", which means the mutual demand by debate of the knowledge of fiqh through debate, which he calls spiritual wisdom. It is noteworthy that objections generally emphasize this concept and the fineness of the fiqh of this subject of discussion, showing that the objections have a depth of fiqh beyond what appears at first glance, and provide control of the internal consistency of the system, and have also its versatility. Due to the mentioned characteristics of the objections to the 'illah, it is ideal to examine them in multiple ways, in terms of contributing to the field. However, considering the large number of objection types and examples, this study was limited to the presentation of the application examples given in the objections, and their comparisons are referred to separate studies.

Keywords: Sarakhsi, Methodology of Islamic Law, Analogy, Effective Cause, Objection.

Giriş

Fıkıh usulünde illet teorisinin oluşmasında “mana” kelimesinin İmam Şâfiî (ö. 204/820) tarafından “hükümü gerektiren mana” şeklinde kullanılması etkili olmuştur.¹ Bu etkinin sonuçları mütekellimin usulcülerde olduğu kadar fukaha usulcülerde de görülmektedir. Nitekim Hanefî usulcüler, hastalığın insan vücudunda değişiklik meydana getirmesinden esinlenerek illet kavramını “kendisi bulunduğu hükümün bulunduğu mana”,² “nasslardan istinbat edilen ve şer’î hükümlerin ilintili olduğu manalar”,³ “fikhî manalar”,⁴ “nasslarda bulunan, mahalde durumun hükmünü değiştiren ve istinbat yoluyla vâkıf olunan mana”⁵ şeklinde tanımlamışlar ve bu manaları şer’î amelî hükümlere etkisi bakımından “müessir fikhî manalar” ve “müessir vasıflar” şeklinde izah etmişlerdir.⁶

Fıkıh usulünde ittifak edilmiş genel bir illet tasnifinden söz etmek zor olmakla birlikte, illetin “ismen-manen-hükmen”, “ismen”, “ismen ve manen”, “sebebe benzeyen”, “manen ve hükmen”, “ismen ve hükmen” şeklinde kısımlara ayrılmasının Hanefî usulünde genel kabul gördüğü söylenebilir.⁷ Tasnifler genel olarak illetin ilgili olduğu alan, belirlenme yöntemi, geçerliliği, kapsa-

- 1 Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risale* (Kahire: Mektebetü'l-Halebî, 1940), 479. İmam Şâfiî'nin “hükümü gerektiren mana” (mana'l-asl) şeklinde illet kavramına paralel kullanımlarının değerlendirilmesi hakkında bkz. Şükrü Özen, *İslam Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995), 419. İlet teorisinin İmam Şâfiî döneminden (III./IX. yy) itibaren “mana” kelimesi etrafında teşekkül etmesi hakkında bkz. İbrahim Kâfi Dönmez, “İlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/117.
- 2 Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 1994), 4/9.
- 3 Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 14.
- 4 Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslam Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl ilâ mârifeti'l-usûl*, haz. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 4/148.
- 5 Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed İbn Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015), 2/301.
- 6 Alâüddin b. Ahmed Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî*, haz. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 4/149.
- 7 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 382; Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, 4/267; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/312-313. Hanefîlerin söz konusu tasnifinin maddî vakua tahlilleriyle ilgili olduğu hakkında bkz. Dönmez, “İlet”, 22/118.

mı, fer'e taşınması/geçişliliği, hükmün amacı, açıklığı-kapalılığı, vasfın sayısı, hükmü göstermesi göz önünde bulundurularak yapılmıştır.⁸

Usul âlimleri, esasen taabbüdî alanın⁹ dışında kalan dinî-hukukî hükümlerin amaçlarını tespit edebilmek amacıyla ta'lile yönelmişlerdir. Ta'lil, hükmün illetini belirlemek ve hükmü delille ispatlamak amacıyla yapılan bir tür fikhî işlem den ibarettir¹⁰ ve bu işlem, kelâm ilminde illetin mûcib/müessir olmasının ne anlama geldiğine dair tartışmalardan; mezheplerin hüküm anlayışlarından, aklın hüküm kaynağı olup olmadığına dair kelmâî kabullerden etkilenmiştir. Allah Teâlâ'nın fiillerinin ta'lil edilmesi gerektiğini, hükmün hâdis olduğunu, akıl yoluyla ulaşıp Şâri'in müdahale etmediği hükümlerin şer'î hükmün kapsamına dâhil edildiğini savunan Mu'tezile, illetin hükümde müessir ve mûcib olduğunu kabul etmiştir.¹¹ Allah Teâlâ'nın fiillerinin ta'lil edilmesine karşı çıkıp hükmün kadîm olduğunu, sadece naklin (şer') hüküm kaynağı olabileceğini savunan Eş'arî anlayış, illet olarak kabul edilen hâdis vasıfların kadîm hükümde bizatihi müessir ve mûcib olmasını kabul etmemiştir.¹² Allah Teâlâ'nın fiillerinin bir kısmının akılla kavranabildiğini, ta'lilin zo-

- 8 Abdülhakîm Abdurrahman Esad es-Sa'dî, *Mebâhisü'l-ille fi'l-kıyâs indel-usûliyyin* (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2000), 169 vd; Soner Duman, *İlk Dönem Haneî Usulünde İlet Tartışmaları* (İstanbul: Kitabı Yayınevi, 2010) 30-35; Dönmez, "İlet", 22/117.
- 9 Hükümlerin taabbüdî-ta'lilî şeklinde ayrımı hakkında bkz. Abdullah Kahraman, *İslam'da İbadetlerin Değişmezliği* (İstanbul: Akademi Yayınları, 2002), 49.
- 10 Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Şifâü'l-ğalil fi beyâni ş-şebehi ve'l-muhil ve mesâliki't-talil* (Bağdat: Matbaatü'l-İrşad, 1971), 24; Muhammed b. A'lâ b. Muhammed Hamîd et-Tahânevî, *Keşşâfü istulâbâti'l-fünûn ve'l-ulûm* (Beirut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/489; Muhammed Revvâs el-Kal'acı, *Mu'cemu lügati'l-fukahâ* (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1988), 137; Muhammed Mustafa Şelebi, *Talilü'l-ahkâm* (Kahire: Matbaatü'l-Ezher, 1947), 12, Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 435; Hacı Yunus Apaydın, "Ta'lil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/511; İbrahim Özdemir, *Fıkıh Usulünde Ta'lil Tartışmaları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 329.
- 11 Ebu'l-Hasen Kâdi Abdülcebbar b. Ahmed, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adi*, haz. Taha Hüseyin (Kahire: Vezâretü's-Sekâfe, 1963), 17/279; Muhammed b. Ali et-Tayyib Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mutemed fi usûli'l-fikh* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982), 2/236, 403-404.
- 12 Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Hatib er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*, thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 5/134-135, 225; Ebu'l-Hasen Seyfüddin Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzak Afîfi (Beirut: Mektebetü'l-İslami, t.y.), 1, 128-129, 3/201-202; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Abdüsselâm (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993) 51, 304; Tacüddin Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Ali b. Abdilkafi es-Sübki, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 2/117; 3/41, 142, 152.

runlu olmadığını, aklî alanın şer'î alana dâhil edilmemesi gerektiğini savunan Mâturidî anlayış, aklî illetin aklî hükümde müessir ve mücib olmasını kabul ederek¹³ orta bir yol izlemiştir.¹⁴

Usulcüler ta'lîl yaparak illet olabilecek vasfı tespit ettikten sonra aslın hükmünü illet üzerinden kurulan bağlantı neticesinde fer'î taşıyıcılar (ta'diye) ve böylece kıyas yapmışlardır. Kıyas yapan taraf kendi görüşünü savunurken diğer taraf bu işlemlerde tespit ettiği aykırılıklara itiraz etmiştir. Bu itirazlar, fikhî derinliği göstermesi ve iç tutarlılığın sağlanması bakımından önemlidir. Nitekim fikhî "bâtınî hikmet" şeklinde nitelendiren Debûsî (ö. 430/1039) ve Serahsî (ö. 483/1090), bahsedilen itirazlarda meselenin fikhî inceliğine/derinliğine ve bu fikhî karşılıklı talep edilmesine (mufâkaha/fıkıh münazarası) sıklıkla vurgu yapmışlardır.¹⁵

Muallil, sâil, muteriz gibi terimlerin kullanılması ve itiraz-cevap seyri bakımından münazara ilminin tartışma kurallarına ilişkin kavram ve yöntemlerinin fıkıh usulüne taşındığını ortaya koyan bu itirazlar,¹⁶ çoğunlukla Hanefî-Şâfiî münazarası görünümündedir. İmam Şâfiî'nin *el-Ümm* adlı eserinde, Hanefîlerin hem kıyas uygulamalarını hem de kıyasın hükmünü terk ederek istihşâna yönelmelerini "delilleri araştırmadan kendi gönlüne ve aklına geldiği gibi hüküm vermek" şeklinde nitelendirerek tenkit etmesi ve onları kimi za-

13 Cessas, *el-Fusûl*, IV, 259-260, 261-262, 302; Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, 4/171-172; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/212, 312; Ebtihal Abujazar, "Nazariyyetü't-te'sîr fi'l-illeti 'inde'l-Hanefiyye", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2014), 145-172.

14 Konu hakkında detaylı açıklamalar için bkz. Şelebî, *Ta'lîlül-ahkâm*, 94, 119; Hacı Yunus Apaydın, *Fıkıhın Kaynakları* (Ankara: Ay Yayınları, 2017) 83-85; a.mlf., "Şer'î Hüküm: Tanım ve Tartışmalar", *Bilimnâme Dergisi* 37 (2019), 1214-1216; Dönmez, "İllet", 22/117-118; Özdemir, *Fıkıh Usulünde Ta'lîl Tartışmaları*, 219 vd.

15 Örnek olarak bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 328; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/235.

16 Muhammed el-Emîn b. Muhammed eş-Şinkitî, *Âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara*, thk. Suûd b. Abdülaziz el-Arifî (Cidde: Dâru'l-Âlemi'l-Fevâid, 2007), 295 vd; Ramazan Korkut, "Fıkıh Düşüncesinde Münâzara Sistematiği (Hatip Bağdâdî'nin el-Fakîh ve'l-Mütefakkih Eserinin Bağlamında)", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2019), 84.

man sert bir üslupla eleştirmesi,¹⁷ ayrıca Hanefîlerle Şâfiîlerin kıyasın şartlarında ihtilaf etmeleri bu hususta etkili olmuştur.¹⁸

İllet her zaman açık ve net olmadığı için mütekellimin ve fukaha usulcileri tarafından illetin mahiyeti, çeşitleri, şartları, illetin tespit yolları ve illete yönelik itirazlarla ilgili farklı görüşler öne sürülmüştür.¹⁹ Mütekellimin usulcüler, illete yöneltilen itirazları tasnif ederek veya farklı sayıda itirazı sadece sıralayarak ele almışlardır. Örneğin Cüveynî (ö. 478/1085) asıl-vasıf ayırımına göre tasnif etmeyi,²⁰ Âmidî ise sıralamayı tercih etmiştir.²¹

Serahsî'nin *Usûlü's-Serahsî*'de yapmış olduğu tasnif, aslında Debûsî'nin *Takvîmü'l-edille*'deki tasnifin²² geliştirilmiş hali olup, Hanefîlerin illete yöneltilen itirazlara yaklaşımını en geniş şekilde ortaya koymaktadır. Serahsî'ye göre illete yöneltebilecek itirazlar şu şekilde tasnif edilmiştir:

Müessir illete yöneltilen fasit itirazlar:

1) Münâkaza, 2) Fesâdü'l-vaz', 3) İllet Bulunmamakla Birlikte Hükümün Bulunması (Vücûdü'l-hükm maa ademi'l-ille), 4) Asıl ve Fer' Arasında Müfâraka (Kıyas maa'l-fârik).

Müessir illete yöneltilen sahih itirazlar:

1) Mümânaa, 2) Kalb, 3) Aks, 4) Muâraza.

17 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 7/309-322 (Kitabu ibtali'l-istihân).

18 Soner Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı* (İstanbul: İsam Yayınları, 2009), 80; a.mlf., "Hanefî Usulcülerinin İmam Şâfiî'nin Kıyas Anlayışına Yönelik Eleştirileri", *Usul Dergisi* 10 (2008), 10.

19 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/179; Gazâlî, *Şifâü'l-ğalil*, 23 vd; Sa'dî, *Mebâhisü'l-ille*, 339-523; Tuncay Başoğlu, *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usulü Eserlerinde İllet Tartışmaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 110 vd; Abdurrahman Candan, *İslam Hukukunda İlleti Tespit Yöntemleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 79-206; Yahya al-Huori, "Mesâlikü'l-illeti'l-kat'iyye ve'z-zanniyye", *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 6 (2018), 175.

20 İmamü'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, thk. Salah b. Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 2/97.

21 Âmidî, *el-İhkâm*, 4/85-141.

22 Debûsî'nin tasnifi için bkz. *Takvîmü'l-edille*, 327 vd.

Tardî illete yöneltilen itirazlar:

1) el-Kavl bi'l-müceb, 2) Mümânaa, 3) Fesâdü'l-vaz', 4) Münâkaza.²³

Bazı itirazların müessir ve tardî illetlere sahih ve fasit şekilde ileri sürülmesi sebebiyle başlık tekrarına yol açmamak için bu çalışmada itirazlar münâkaza, fesâdü'l-vaz', illet bulunmamakla birlikte hükmün bulunması, asıl ve fer' arasında müfâraka, mümânaa, kalb, aks, muâraza ve fesâdü'l-vaz' şeklinde sıralanacaktır. Fesâdü'l-vaz' tardî illete yöneltilen ilk itiraz olmakla birlikte, çalışmada son sırada yer alacaktır. Zira tardî illete yöneltilen diğer itirazlar daha önce müessir illet kısmında zikredilmiş olacaktır. Araştırmada itirazlar incelenirken Serahsî'nin görüşlerinin mezhep içi mukayesesini yapabilmek amacıyla yeri geldikçe Debûsî ve Pezdevî'nin konuya ilişkin açıklamalarına da yer verilmiştir. Cessâs'ın (ö. 370/981) konu hakkında sistematik ve kapsayıcı açıklamalar yapmamış olması sebebiyle onun görüşlerine kısmen başvurulmuştur. Bahsedilecek illetlere Serahsî sonrası Hanefî fıkıh usulündeki yaklaşım hakkında fikir verebilmek için sonraki eserlere de temas edilmiştir. Yine itirazlar incelenirken araştırmanın makale sınırları içinde kalmasını sağlamak amacıyla itirazların yöneltildiği uygulama örneklerinde Şâfiîlerin verdiği cevaplar ele alınmamış, bunlar müstakil çalışmalara bırakılmıştır.

1. Münâkaza

Arapçada “yıkmak, iptal etmek, bozmak, çelişkiyi ortaya koymak” anlamlarına gelen ve “n-k-z (ن - ق - ض)” kökünden türeyen münâkaza,²⁴ münâzaranın başlıca ikinci kuralı olup, muârazın delillerinin öncüllerine itiraz etmeyip yeni delil sunarak onun delilini çürütmek suretiyle boşa çıkarmak demektir. Münâkazada illet olarak kabul edilen vasıf bulunduğu halde hükmün bulunmaması, “şartın yokluğu” veya “bir engelin mevcut olması” gerekçelerine dayandırılarak hüküm ile illet birbirinden uzaklaştırılmaktadır. Şayet illet,

23 Serahsî, *Usulü's-Serahsi*, 2/233 vd.

24 Ebu Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhâh tâcü'l-lüğa ve sıhâhu'l-Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Attar (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1987), 3/1110; Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüğa*, nşr. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 5/470-471; Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru sâdir, 1994), 7/242; Muhammed b. Yakub el-Firûzâbâdi, *el-Kâmûsü'l-mubîr* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 656.

ıçtihatla tespit edilmiş ve hükmün bulunmaması söz konusu gerekçelerden biri sebebiyle olmuşsa, münâkaza itirazı söz konusu illeti bozup geçersiz kılmakta ve vasfın illet olmaya elverişli bulunmadığını göstermektedir.²⁵

Fıkıh usulünde “aslın illeti fer’de bulunduğu halde aslın hükmünün fer’de bulunmaması (tahallüf)” durumunu anlatan nakz/münâkaza itirazında “illetin tahsis edilmesi”, “illetin engelinin bulunması”, “illetin şartının yokluğu”, “illetin bulunmasına karşın hükmün bulunmaması” gibi gerekçelerle itirazlar söz konusu olmaktadır.²⁶ Örneğin Şâfiîlere göre, takılar “gelir getirici olma” şartını taşımadığı için zekâta tabi değildir.²⁷ Hanefilere göre ise erkeklerin kullanması yasak olan takılar (الحلى المحظور) da gelir getirici özelliğe sahip olmamakla beraber zekâtları ödenmektedir.²⁸ Burada Şâfiî muallil, yasaklanan takıların gelir getirici olmadığını kabul etmemekte, bunlar gelir getirici olduğu için zekâtlarının ödenmesinin gerekli olduğunu söyleyerek itiraz eden Hanefî’nin illetini nakz etmektedir.²⁹

Serahsî, asıldaki illet fer’de bulunmadığında fer’de aslın hükmünün bulunmamasını “illetin nakzedilmesinin delili” saymayı doğru bir yaklaşım

25 Bu itirazda sâilin, muallilin delilini çürütmek için getirdiği delile “şahit” adı verilmektedir. Bu yolla karşı delil sunarak diğer tarafın delilinin çürütülmesi bir yandan sâili muallil, muallili de sâil konumuna getirmekte, diğer yandan iddianın bozulan delile dayandırılarak kanıtlamayacağını, başka delile ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir. Öte yandan bu durum, söz konusu iddianın yanlış olduğunun kanıtı sayılamamaktadır. Burada sâil, delilin gerektirdiği hükmün başka delilde iddiaya zıt sonuç verdiğini göstererek veya delilin aklî imkânsızlığa (içtima-ı zıddeyn, teselsül gibi) vardığını belirterek muallilin delilini bozmaya çalışmaktadır. Sâil konumuna geçen muallil ise itiraz ederek akıl yürütmeyi bozabilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, *Kur’ân-ı Kerim’de Tefekkür ve Tartışma Metodu* (İstanbul: İlim ve Kültür Yayınları, 1983), 26-28; Candan, *İslam Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri*, s. 219. Buradaki münâkaza ile bir içtihadın diğer bir içtihadı nakz etmemesi arasındaki farklar için bkz. Yunus Apaydın, “İctihad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 21/442.

26 Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 62-63; Şelebî, *Tâ’lîlül-ıbbkâm*, 174; Şınkıtî, *Âdâbu’l-bahs ve’l-münâzara*, 295.

27 Şâfiî, *el-Ümm*, 2/44. Takıların “semen” ve “mücevher” olarak sınıflandırılıp bunların zekâtı hakkındaki açıklamalar için bkz. Mâverdi, Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Hâvi’l-kebîr fi fıkhi mezhebi’l-İmam eş-Şâfiî*, thk. Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1999), 3/273-274; Nevevî, Ebu Zekerriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref, *el-Mecmu’ şerhu’l-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ty), 6/6.

28 Şeybânî, *el-Hüccce alâ ehli Medine*, thk. Mehdi Hasan el-Keylânî (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1403), I/448; Serahsî, *el-Mebcut*, (Beyrut: Dâru’l-Mârifet, 1993), 2/197.

29 Âmidî, *el-İbhkâm*, 4/108; Gazâlî, *el-Müstesfâ*, I/64; Râzî, *el-Mahsûl*, 5/461.

saymamakta,³⁰ münâkazayı müessir illete ve tardî illete yönelik olmak üzere iki ayrı başlıkta ele almaktadır. Burada onun tasnifine bağlı kalınarak münâkazanın önce müessir illete yönelik itiraz oluşu ele alınacaktır.

1.1. Münâkazanın Müessir İllete Yöneltilmesi

Serahsî, münâkazanın müessir illetlere yöneltilmesinin fasit itiraz olarak değerlendirilmesini üç gerekçeyle açıklamaktadır:

1) İletin müessir olabilmesi için kitap, sünnet veya icmâdan bir delilin bulunmasının gerekmesi,

2) İletin müessir oluşu icmâ edilmiş bir delille ispatlandıktan sonra münâkazanın varlığının düşünülmemesi,

3) Şer’î hükümler bu delillere dayandığına göre şer’î hükümler arasında da herhangi bir tenâkuz ihtimalinin olmaması. Serahsînin bu konudaki tek örneği “abdest alırken başın üç kere mesh edilmesinin sünnet olup olmaması” tartışmasıdır ve bu örnek diğer itirazlarda birçok kez kullanılmıştır.

Şafî: “Abdest alırken başın üç kere mesh edilmesi sünnettir (fer). Çünkü istincâda taşla üç kere mesh etmek sünnettir (asıl).”³¹

Hanefî: “Başı üç kere mesh etmek sünnet değildir. Çünkü başın mesh edilmesi *taharet* hususunda, taşla istinca ise *necasetin izalesi* hususunda teşri kılınmıştır.”

Serahsî’ye göre istincâdaki “üç kere mesh etme sünneti” hükmünün başın mesh edilmesinde bulunmaması, istincâdaki “izale” illetinin nakzedilmesinin delili olamaz. Çünkü başı mesh etmek, mestler üzerine mesh etmek gibidir. Başın ve mestlerin meshi *taharet* hususunda teşri kılınmış olup, vücu-

30 Serahsî, *Usulü’s-Serahsî*, 2/233. Cessas’a göre de illet bulunmakla beraber hükmün bulunmaması, şer’î illetlerdeki münâkazanın şartı değildir. Bkz. *el-Fusûl*, 4/269.

31 Bu mesele hakkında İmam Şâfi, abdest alan kişinin başını üç kere mesh etmesini hüküm olarak daha uygun gördüğünü ve bunun bir kere yapılmasının da yeterli olduğunu (وواحدة تجزئته) söylemektedir. Bkz. *el-Ümm*, 1/42. Ayrıca bkz. Müzenî, İsmail b. Yahya, *Muhtasarü’l-Müzenî* (Şâfiî, *el-Ümm* içinde, Beyrut: Dâru’l-Marife, 1990), 8/94.

dun temiz bir uzvu kirlenmeksizin abdest bozulduğunda kesinlikle mesh fiili gerekmemektedir.³²

Serahsî, münâkazayı “illetin bir engel olmayacak şekilde bulunması ve illet bulunduğu halde hükmün bulunmaması” şeklinde tanımlayan Debûsî'nin “illet mevcut olduğu halde bir engelden ötürü amelden kaçınılabileceği” görüşünü eleştirmektedir. Çünkü bu görüş, “illetin tahsisi”ne cevaz vermekle alakalıdır ve Serahsî illetin tahsisi görüşünü³³ reddetmektedir.³⁴

Müessir illetlere yöneltilen fasit itirazları ele alırken söz konusu itirazlar hakkında bilgi vermektен çok, bunların fesat yönünü öne çıkarmayı hedefleyen Serahsî, birtakım gerekçelere dayanarak, müessir illet mevcutsa hükümde etkisinin görüneceğini, bu etki hükümde görünmüyorsa illetin gerçekte mevcut olmadığını, illet olmayınca da hükmün bulunmaması gerektiğini söylemektedir. Ona göre, illet görünürde var gibi ise de bir eksikliğin veya fazlalığın meydana gelmesi suretiyle vasıf değişikliğe uğradığı için asıldaki hükmün fer'de bulunmadığının kabul edilmesi gerekir. Zira asıldaki illet, fer'deyken bir eksiklik veya fazlalık meydana geldiğinde değişmiş, başka bir illet olmuş demektir. Dolayısıyla muallilin asıldaki hükmü ispat etmesini mümkün kılan müessir illet fer'de yoktur. Örneğin, bir kimsenin şahadet lafzını söylemeden tanık beyanında bulunması halinde “eda şartında eksiklik”, “bildiğim kada-

32 Serahsî, *Usulû's-Serahsî*, 2/233. Necasetin giderilmesini meshin dışında bir işlem olarak gören bu yaklaşım Debûsî (*Takvîmü'l-edille*, 328) ve Pezdevî (*Kenzü'l-vusûl*, 4/63) tarafından da savunulmaktadır.

33 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 310. Ayrıca bkz. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *Şerhu'l-Umed*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebu Zeyd (Kahire: Dârü'l-Matbaatî's-Selefiyye, 1410), 2/129; Gazalî'ye göre illetin tahsisini kabul etmeyenlerin tezi, bunun fiilden önce istiaat görüşünün kabulü anlamına gelmesiyle alakalıdır. İletinin tahsisini kabul edenler ise diğerlerini Haşeviye'nin görüşlerine saplanıp kalmakla suçlamışlardır. Bkz. Gazâlî, *Şifâü'l-ğalîl*, 459.

34 Bu konuda Serahsî ile aynı kanaati paylaşan Pezdevî'ye göre müessir illetlerde tenâkuzun tasavvur edilmesi halinde yapılması gereken iş, illet bulunmadığı için hükmün bulunmadığını kabul eden mezhep görüşü olarak kendi söylediklerine dayanılarak tahrîc yapılmasıdır. Zira hükmün yokluğunu, illetin tahsisini gerektiren bir maniye bağlamak doğru değildir. Bkz. Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, 4/63. Serahsî'nin ve Pezdevî'nin ideolojik sebeplerle illetin tahsisine karşı çıktığı değerlendirilmesi için bkz. Hacer Yetkin, “Usûl Anlayışı Çerçevesinde Debûsî'nin Kelâmî Eğilimi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2017), 50-51. Ayrıca bkz. Ömer Yılmaz, “İletinin Tahsisine Cevaz Vermek Mu'tezili Olmak mıdır?” *Diyanet İlmî Dergi* 3 (2017), 58.

rıyla” diyerek tanıklığa ilavede bulunması halinde ise *fazlalık* meydana gelir. Dolayısıyla onun şahitliğiyle amel etmek caiz olmaz.³⁵

1.2. Münâkazanın Tardî İllete Yöneltilmesi

Serahsî, tard görüşünü savunan Şâfiî muallili delil bulunmadığı halde (bilâ delîl) ta'lîl yapmakla eleştirmektedir. Ona göre Şâfiîler, bu şekilde yaptıkları ta'lillere itiraz edilince tardî illete dayanmayı bırakıp müessir illete müra-caat ederek “tesir görüşü”nü savunmak zorunda kalmaktadırlar.³⁶

Konuyla ilgili uygulamalarda Şâfiî muallil, iddia ettiği fer'-asıl eşitlemelerini (tesviye) gerekçe göstererek ta'liller yapmış, Hanefiler de itiraz etmişlerdir. Örneğin teyemmümde niyetin şart olmasını dikkate alarak abdestte de niyetin şart olduğu ta'lilini³⁷ yapan muallilin “niyet bakımından teyemmüm ile abdesti eşitlemesi” yersizdir. Çünkü teyemmümde şart koşulan “toprak cinsine mesh etme” fiili abdestte bulunmadığı gibi, abdestte şart koşulan “dört uzvu yıkama” fiili de teyemmümde bulunmamaktadır. Farkın ortaya çıkması için bu kadarı yeterlidir. İtirazla karşılaşan muallilin, “taharet vasfını taşımaları bakımından teyemmüm ile abdestin eşit olduğu”nu öne sürmesi de böyledir. Çünkü elbisedeki veya bedendeki necasetin yıkanması da bir taharet olmakla birlikte niyet şartı bulunmamaktadır. Bu durumda muallil, “tard görüşü”nden vazgeçip “tesir görüşü”ne başvurmak ve şöyle demek zorunda kalır:

“Abdest ve teyemmümden her birisi, manası akılla kavranamayan bilakis taabbüd yoluyla şer'an sabit olan hükmî bir taharettir. Zira uzuvlar üzerinde bu temizlikle giderilen bir şey yoktur ve niyet etmeden ibadet eda edilmez. Necasetin yıkanması bundan farklıdır. Zira necasetin elbise ve bedenden giderilmesi akılla kavranabilir.”

³⁵ Serahsi, *Usulü's-Serahsi*, 2/233.

³⁶ Serahsi, *Usulü's-Serahsi*, 2/235-236, 283. Bu konuda Debûsî'nin sözleri dikkat çekicidir: “Zamanımızdakiler din konusundaki tembelliklerinden ötürü tard yoluna hararetle tutunmaktadırlar. Bunu savunmak köklü bir geleneğe ve özel bir tabiata dönüşmüş durumdadır. İnsanların gelenekten sıyrılmaları zor bir iştir ve korkup göze alamadıkları bir risktir. Hz. Peygamber hüccet gücünü kullanarak bunu tamamen başaramadı. Öyle ki buna kılıcın gücünü ekledi.” Debûsî, *Takvimü'l-edille*, 352. Hanefî usulünde tesir teorisi hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Ünal Yerlikaya, *Hanefî İllet Teorisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 80-81; Tuncay Başoğlu, “İlleti Tespit Metodlarından Tard ve Tard Ehline Yönelik Tehditler”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002), 148-154.

³⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/44; Müzenî, *Muhtasarü'l-Müzenî*, 8/99; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 1/35-36.

Hanefîler buna da itiraz ederler:

Suyun doğası ile toprağın doğası farklıdır. Su, doğası gereği temizleyici ve necaseti gidericidir; kendi özünde temiz ve başkası için temizleyici olup niyet bulunmaksızın da temizleme işini yapar.³⁸ Zira bunun için yaratılmıştır.³⁹ O halde su ile taharet, ateşin niyet olmadan yakma işini yapması gibi, akılla kavranabilir. Abdestte akılla kavranamayan husus, belli uzuvların yıkanması suretiyle tüm bedenden hades halinin giderilmiş olmasıdır. Teyemmümde ise taharet bakımından akılla kavranamama durumu söz konusudur. Zira teyemmüm aslında kirletmek ve toza bulaştırmak demek olup temizlemenin zıddıdır. Bu sebeple hades, teyemmüm yaparak ortadan kalkmaz. Fakat teyemmüm, namazı eda etmeye duyulan ihtiyaçtan dolayı taharet sayılmıştır. Dolayısıyla namaz kılma isteği şartıyla taharet olur. Bu şart da ancak niyet ile gerçekleşir.

Serahsî bu hususu, kolaylık/ruhsat olarak açıklamaktadır. Şöyle ki, kıyasa göre hades, tüm vücutta bulunduğu için her uzuv yıkanmalıdır. Ancak hades hali çok sık karşılaşılan bir durum/umumu'l-belvâ olduğundan şeriat, kolaylık olsun diye görünen uzuvları yıkamayı tüm beden yerine ikame etmiştir. Aynı kolaylık abdestte başın yıkanması yerine mesh edilmesinde de vardır. Cünüplük, hayız ve nifâs durumları ise hades haline göre daha az karşılaşılan haller olduğundan bunlarda bütün bedeni yıkayarak temizleme hükmü, kıyasın aslına göre devam etmiştir.⁴⁰

Serahsî, Şâfiîlerin talakta kadınların erkeklerle birlikte şahitliğini kabul etmemeleri,⁴¹ gaspı mülkiyet sebebi saymamaları⁴² ve telef edilen menfaati

38 Debûsî'ye (*Takvîmül-edille*, 364) göre suyun bu özelliği meselenin düğümlendiği noktayı, inceliğini (harfû'l-mesele) ortaya koymaktadır.

39 Furkân, 25/48: "Biz gökten temizleyiciltahur bir su indirdik."

40 Serahsî, *Usulüs-Serahsî*, 2/283-284; Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, 4/181-185.

41 Şâfiî, *el-Ümm*, 6/250; Ebû İshak İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fıkhi'l-İmam eş-Şâfiî*, thk. Zekeriyya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 3/459. İtiraz için bkz. Debûsî, *Takvîmül-edille*, 364; Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, 4/186-187; Serahsî, *Usulüs-Serahsî*, 2/284.

42 Şâfiî'ye göre hiç kimse suç (cinayet) sebebiyle bir şeye malik olamaz. Bkz. *el-Ümm*, 3/251; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/197-198. İtiraz için bkz. Debûsî, *Takvîmül-edille*, 365, Serahsî, *Usulüs-Serahsî*, 2/ 284.

tazmin ettirmeleri⁴³ hakkındaki ta'lillerinde de aynı itiraz yöntemini uygulamıştır.⁴⁴

1.3. Münâkazayı Defetme Şekilleri

Fıkıh usulünde münâkazayı def etmenin birçok yolu bulunmakla birlikte, bunların müsellem oluşu hakkında görüş birliğine varılamamıştır.⁴⁵ Serahsî'nin tasnifinde münâkazayı def etme şekilleri müessir illete sahih itirazların sonuncusu olan muârazadan hemen sonra ele alınmıştır. Bundan sonra tercih konusuna yer verilmiş ve ardından tardî illetlere itirazlara geçilmiştir.⁴⁶ Bu durum, tasnifte konu bütünlüğünü bozduğu için Serahsî'nin tasnifinden ayrılıp konu burada ele alınacaktır.

Serahsî, müessir illetlerin geçerliliğinin icma ile sabit olduğu ve münâkazanın müessir illetlere karşı ileri sürülemeyeceği bilgisini “müessir illetlere yöneltilen fasit itirazlar” başlığında verdiği gibi burada da tekrar etmektedir. Ona göre nakz, ancak tardî illetlere karşı ileri sürülebilir. Çünkü bu illetlerin sıhhat delili olan ittirâd, münâkaza sebebiyle ortadan kalkmaktadır. Ayrıca münâkazanın ne şekilde defedileceğini ve illetler hakkında dikkate alınacak şekilde soru sormayı bilmeye de ihtiyaç duyulmaktadır. Mucîb konumundaki

43 Şâfî, *el-Ümm*, 3/255; Şirâzî, *el-Mübezzeb*, 2/198; Nevevî, *el-Mecmu*, 14/247. İtiraz için bkz. Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 2/285-286. Debûsî'nin ifadesine göre Hanefiler malı menfaatten daha kaliteli kabul etmektedirler. Bu sebeple de mal ile menfat birbirinin misli olamaz. Bkz. Debûsî, *Takvîmül-edille*, 365.

44 Serahsî, burada Debûsî'nin “zinanın hürmet-i müsâharayı gerektirip gerektirmemesi”, ve “Herat kumaşının Herat kumaşı karşılığında selem yapılması” örneklerine (*Takvîmül-edille*, 365) yer vermemiştir.

45 Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür: 1) Nakz meselesinde illetin bulunduğunu kabul etmemek, 2) Nakz meselesinde hükmün varlığını iddia etmek, 3) Nakz meselesinde nass olduğunu bilmediğini söylemek, 4) Nakz meselesinde maninin olduğunu söylemek, 5) Meselenin istisna edildiğini ya da istihsân olduğunu söylemek, 6) İletin mansûs olduğunu ve mansûs illetin nakz olmayacağını söylemek, 7) Nakz meselesinde bir şart eksikliği olduğunu söylemek, 8) Lafzın manasıyla nakzı defetmek, 9) Asıl ile fer'i eşitlemek (tesviye), 10) İletin tahsisinin caiz olduğunu söylemek, 11) Nakz meselesinin Hz. Peygamber'e özel veya mensûh olduğunu söylemek, 12) İllete nakzı giderecek bir ziyadede bulunmak. Bkz. Ahmet Numan Ünver, “İllete Yönelik Nakz İtirazı ve Nakza Karşı Cevaplar”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2017), 6-13.

46 Debûsî'nin tasnifinde de münâkaza fasit illete itirazların ilki ve tardî illete itirazların sonuncusu olarak yer almıştır. Ancak Debûsî, müessir illete sahih itirazların sonuncusu olan muârazadan hemen sonra illetin tahsisi meselesi bağlamında münâkazaya tekrar yer vermiş ve münâkazayı defetme şekillerini burada incelemiştir. Bkz. Debûsî, *Takvîmül-edille*, 351.

kişi, öne sürdüğü illet ile bu illete yöneltilen itirazın arasını bulmayı başarırca münâkazayı defetmiş olur. İkisinin arasını uzlaştırmak mümkün olmadığında, mahkemede iddia ve tanıklık arasındaki çelişkide olduğu gibi, nakzın sorgulanması zorunlu hale gelir. Dolayısıyla münâkaza geçerli bir uzlaştırmayla sona erer. Serahsî, münâkazayı def etme yollarını dört kısma ayırarak incelemiştir.

1.3.1. Sıygasıyla Sabit Olan Vasfın Manasıyla Defetmek

Münâkazaya verilen bu tür cevapta vasfın manası, o vasfı gösteren lafzın sıygasıyla açıkça sabittir. Diğer bir ifadeyle, ta'lilde kullanılan lafız açıkça bir anlamı ifade etmekle birlikte, bu anlam itiraz olarak öne sürülen lafızda dikkate alınmamaktadır. Örneğin Hanefiler, vücuttan çıkan (hâric) necisin dağılmadıkça abdesti bozmayacağı ta'lilini yapmakta, Şâfiîler ise "akıp dağılmadıkça" kısmına itiraz etmektedirler. Serahsî bu itirazı "çıkan" (hâric) kelimesinin anlamıyla defetmektedir. Şöyle ki, bir şey çıkış yerinden ayrılınca çıkmış olur. Hâlbuki deri soyulmuş fakat o şey dışarı çıkmamıştır. Nitekim gizlenen kişinin üzerindeki yapı kaldırıldığında o kişi görünür fakat dışarı çıkmış olmaz.⁴⁷

1.3.2. Delaletiyle Sabit Vasfın Manasıyla Defetmek

Bunun bir öncekinden farkı, lafzın sıygasından değil, delâletinden hareketle cevap verilmesidir. Buna göre, ta'lilde kullanılan illetin hangi hususlarda müessir olduğu açıklandıktan sonra itirazın bu kapsamda yer almadığı ortaya konarak münâkaza defedilir. Örneğin Hanefilere göre "mesh" illeti, "manası akılla kavranmayan hükmî bir taharet olması" konusunda müessirdir. Bu illet, mahalli yıkama hükmünü hafifletme amacına dayanmaktadır. Mahalde necaset yoksa mahallin bir kısmını mesh etmek suretiyle taharet yerine getirilmiş olur. Mahalde necaset bulunduğu için hafifletme hükmü istincada uygulanamaz.

1.3.3. Ta'lilin Amacı Olan Hükümle Defetmek

Hanefî muallil, "Diğer günlerde oruç adamak geçerli olduğu gibi Kurban Bayramı gününe nispet ederek oruç adamak da geçerlidir" ta'lilini yapmakta, Şâfiî ise "kadının hayızlı olduğu gün-Kurban Bayramı günü" eşitlemesini yaparak itiraz etmektedir. Serahsî bu itirazı ta'lilin amacı olan hükümle def etmektedir. Şöyle ki, kadın "Yarın Allah için oruç tutacağım" deseydi,

47 Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 2/247. Ön ve arkanın necaset yolu olması hakkındaki Şâfiî görüş için bkz. *el-Ümm*, 1/31; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, 1/160-161; Nevevî, *el-Mecmu*, 2/2.

yarın hayız görse de nezri güne (yarın) bağladığı için sahih olurdu. Çünkü amaçlanan hüküm, orucun yarına bağlanmasıdır. Fakat orucu güne değil, hayza bağlasaydı fasit olurdu.⁴⁸

1.3.4. Ta'lîlin Amacı Olan Tesviye Gayesiyle Defetmek

Hanefilere göre sessizce “âmin” demenin sünnet oluşunun illeti, bunun “zikirdir” olmasıdır. Çünkü ta'lîlin amacı, ilke olarak gizli söyleneceği konusunda “âmin” sözüyle diğer zikirler arasında eşitleme yapmaktır. Ezan ve imamların açıktan söylediği tekbirler buna dâhil değildir. Zira bunlar zikir olduğu için değil, imamın arkasında olanlara bir rükünden diğer rükne intikal edişin bildirilmesi içindir. Böylece münâkaza itirazı, ta'lîl yaparak hedeflenen amaçla yani eşitlemeyle def edilmiş olur.⁴⁹

2. Fesadü'l-vaz'

Bu itiraz, kıyasın kurgusunun o kıyas üzerine hüküm tertip etmeye uygun olmamasına dayanmaktadır. Kıyas hatalı kurgulanınca, bu kıyasa göre verilen hükmün kıyastaki illete bağlanması da kabul edilmemektedir. Burada itirazın önce müessir illete sonra da tardî illete yöneltmesi ele alınacaktır.

2.1. Fesadü'l-Vaz'ın Müessir İllete Yöneltilmesi

Serahsî bu itiraz konusunda Debûsî'nin yolundan giderek örnek uygulamalar üzerinden geniş açıklamaları tardî illetlere itiraz kısmına ayırmış, fesadü'l-vaz'ın müessir illetlere yöneltilen fasit bir itiraz olduğunu söylemekle yetinmiş ve bunu geçerli hale getirilmesi (tashih) imkânı bulunmayan bir iddia şeklinde nitelendirmiştir. Serahsî'ye göre illetin müessir olması, ancak hükmü gerektiren (mûcib) bir delil ile kesinleşir. Dolayısıyla da kitap, sünnet ve icmâda fesadü'l-vaz' iddiası caiz değildir.⁵⁰

48 Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 2/248.

49 Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 2/248-249. İmamın açıktan âmin demesi hakkında bkz. Şâfiî, *el-Ümm*, 1/131; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, 2/110; Nevevî, *el-Mecmu*, 3/344.

50 Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 2/233. Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, 4/64. Debûsî, illetin tesirinin ancak geçerliliği hakkında icma bulunan delille sabit olacağı gerekçesiyle müessir illetlerde fesadü'l-vaz' itirazının fasit olduğunu söylemektedir. Öte yandan müessir illete yönelik böylesi bir itirazın aynı zamanda “vasıf-hüküm uyumsuzluğu” iddiasını da taşıdığını ifade eden Debûsî, bu iddianın kanıtlanması durumunda da vasfin müessir olmasının düşünülmemeyeceğini vurgulamaktadır. Bkz. Debûsî, *Takvimü'l-edille*, 327-328.

2.2. Fesâdü'l-Vaz'ın Tardî İllete Yöneltilmesi

Serahsî, tardî illete yöneltilen itirazları “el-kavl bi'l-mûceb, mûmânaa, fesâdü'l-vaz' ve münâkaza” şeklinde sıralamış, bu sıralamada fesâdü'l-vaz' itirazının münâkazadan önce gelmesini, ittıradın ancak illet geçerli olduktan sonra talep edilebilmesiyle açıklamıştır. Ona göre fesâdü'l-vaz' itirazı, “mahkemede şahitliğin yerine getirilmesindeki (edâü's-şehâde) fesat” gibidir. Nitekim şahidin adalet vasfıyla ancak şahitliğinin edası geçerli olduktan sonra meşgul olunmaktadır. Yine ona göre fesâdü'l-vaz'ın tesiri nakzın tesirinden daha fazladır. Zira fesâdü'l-vaz' ortaya çıktıktan sonra başka bir illete intikal⁵¹ dışında itiraz şekli yoktur.

Serahsî konuyla ilgili sekiz uygulama örneğinde önce Şâfiîlerin ta'lîlini zikretmekte ve ardından “Biz şöyle diyoruz: Bu (ta'lîl), vaz' bakımından fasittir. Çünkü...” tarzındaki itiraz etmektedir.

Şâfiî:

“Nafile niyetle zekât verildiğinde zekât eda edilmiş olduğu gibi, daha önce hac yapmamış kişi nafile niyetle hac yaptığında da farz eda edilmiş olmaktadır. Nitekim farz olan hac ibadetini mutlak niyetle eda edebildiği gibi, nisap miktarını fakire mutlak niyetle verince de zekâtını eda etmiş olmaktadır.”⁵²

Serahsî:

“Biz şöyle diyoruz: Bu, vaz' bakımından fasittir. Çünkü Şâfiî muallil, müfesseri mücmele döndürüyor, mukayyedi mutlaka hamlediyor. Hâlbuki maksat anlaşılın diye mücmel müfessere döndürülür.”⁵³

Şâfiî:

“Kazanın vacip olması, edanın vacip olmasına bağlıdır. Eda vacip değilse mükelleften hitap düşer ve kaza da vacip olmaz. Buna göre, delilik (cünun) bir gün bir geceden fazla sürdüğünde namazın kazası, ramazan boyunca devam ettiğinde orucun kazası düşer.”⁵⁴

51 İllete intikal konusu hakkında bkz. Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 2/286.

52 Şâfiî, *el-Ümm*, 2/169.

53 Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 2/277; Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, 4/173.

54 Şâfiî, *el-Ümm*, 1/87.

Serahsî:

“Biz şöyle diyoruz: Bu, vaz’ bakımından fasittir. Çünkü ibadet etmeye ehil olmak, ibadetin sevabına ehil olmaya dayanır. İbadetin sevabına ehil olmanın sebebi ise mümin olmaktır ve cünun hali imanı iptal etmez. Edanın düşmesini gerekçe göstererek vücûbun sebebinin yani imanın bulunmadığı anlamına gelen ta’lîli yapmak ise nassa ve icmaya aykırı olarak vaz’ bakımından fasittir.”⁵⁵

Şâfiî:

“Zarardan korunma gerekçesine bağlı olarak satıcı mebi teslim edemeyince akit müşteri tarafından feshedilebilir. Müşteri, nakit bedeli teslimden önce semende iflas ettiğinde satıcının da bu akdi bozma ve ticari malını geri alma hakkı sabit olur.”⁵⁶

Serahsî:

“Biz şöyle diyoruz: Bu, vaz’ bakımından fasittir. Çünkü satım akdi yapılmıca akdin gereği olarak mebi müşterinin mülkiyetine geçer ve müşteri zilyetliğe hak kazanır. Mebiin bedeli olan semen/deyn borcu müşterinin zimmetinde sabit olur. Semende müşterinin elverişli zimmetinin varlığı yeterlidir. Müşterinin semene malik olması ve akit esnasında hakikaten ya da hükmen teslim etmeye güç yetirebilmesi şart koşulmaz. Ödeme zamanında piyasadan temin edebilir. Mebide satıcının malik ve zilyet olması şarttır. Zira mebide hak sahibi olmadığında, başkasının hak sahibi olmasının sebebi olan akdi gerçekleştirilemez. Müşteri iflas ettiğinde zimmetindeki semen yükümlülüğü devam eder. Dolayısıyla satıcı sözleşmeyi feshedemez.”⁵⁷

55 Vücûbun zimmete özgü şer’î bir husus olduğunu, vücûbun sabit olmasında insanların bir müdahalesinin bulunmadığını vurgulayan Serahsî, ibadetin kişiye vacip olmasının şartları ile edasının şartları arasındaki ayrımı ortaya koymaktadır. Bunun için de Hac, 22/78 ve Bakara, 2/286. ayetlere işaret ederek akıl ve temyiz gücüne dayanan temekkün kudretini gündeme getirmektedir. Serahsî, deliliğin namaz için beş vakitten fazla uzaması, oruç için ay boyunca sürmesi durumunda namazın ve orucun kaza edilmesinin gerekmemesini, meşakkatin edayı düşüren bir mazeret olmasıyla açıklamaktadır. Zira eda yükümlülüğü sürekli biriktirmektedir ve vaktinde eda ederken yaşanan zorlukla sonrasında üstesinden gelinecek kat be kat birikmiş zorluk aynı değildir. Bkz. Serahsî, *Usulü’s-Serahsî*, 2/279-280. Ayrıca bkz. Pezdevî, *Kenzü’l-vusul*, 4/174-175.

56 Şâfiî, *el-Ümm*, 3/207.

57 Serahsî, *Usulü’s-Serahsî*, 2/281-282.

Görüldüğü gibi Şâfiîler, asıl meselede illet olarak tespit ettikleri vasıfla fer' meseledeki vasfı birbirine eşitleyerek (tesviye) ta'lil yapmaktadırlar. Hâlbuki Serahsî'ye göre bu eşitleme doğru değildir. Örneğin, eşlerden birinin irtidat etmesine bağlanan ayrılık (firkat) hükmünü, eşlerden birinin Müslüman olmasına da bağlamak,⁵⁸ kıyasın yanlış kurgulandığını göstermektedir. Zira Müslüman olmak dokunulmazlık sağlar, irtidat ise mülkiyetin ve dokunulmazlığın sona ermesinin sebebidir.⁵⁹ Yine “yaşamın sürdürülebilmesi” (beka) anlamını gerekçe göstererek faizin illetini “yiyecek” vasfı olarak belirlemek⁶⁰ de kurgulama hatasıdır. Zira burada dikkate alınan husus, insanların ihtiyaçlarının karşılanmasıdır ve buna “mal olma vasfı” elverişlidir.⁶¹ Nakitlerin teberrularda taayyün ettiği gibi bedelli akitlerde de taayyün ettiği ta'lili⁶² de aynı şekilde hatalıdır. Zira teberrular bağış yapmak için, bedelli akitler ise bedeli daha başlangıçta zimmette vacip kılmak için teşri kılınmıştır. Tayin yoluyla taayyün konusunda, zimmette yükümlülük için teşri kılınan bedelli akdi, mülkiyetin ve zilyetliğin nakli için teşri kılınan teberru akdi gibi saymak vaz' bakımından fasittir.⁶³

Serahsî, bu meselelerde Şâfiîlerin illetlerine yönelik fesadü'l-vaz' itirazını, onların bu yöntemle yaptıkları ta'lillerinde kullandıkları illetlerin fasit olduğunu okuyucuya açıklamak için yaptığını ifade etmektedir. Ona göre illetin tashihinde en adil yol, selefin takip ettiği “tesiri dikkate alma” yöntemidir.⁶⁴

3. İllet Bulunmamakla Birlikte Hükmün Bulunması

Bu itiraz sadece müessir illete yönelik fasit bir itiraz olup, illetin yokluğunda hükmün var olmasına karşı yapılmaktadır ve fıkıh usulünde tard görüşüyle yakından alakalıdır. Tard görüşüne göre, hükmün dayanağı olarak gösterilen illet varsa hüküm vardır, illet yoksa hüküm de yoktur. Tesir görüşünü savunan ve bu itiraza tıpkı Debûsî⁶⁵ ve Pezdevî⁶⁶ gibi “hükmün başka bir

58 Şâfiî, *el-Ümm*, 5/52; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 9/295; Nevevî, *el-Mecmu*, 16/295.

59 Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 2/276; Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, 4/172.

60 Şâfiî, *el-Ümm*, 3/15; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/26; Nevevî, *el-Mecmû*, 9/395.

61 Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 2/277-278. Ayrıca bkz. Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, 4/173.

62 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 5/78, 138; Nevevî, *el-Mecmu*, 9/269.

63 Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 2/280-281. Ayrıca bkz. Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, 4/177.

64 Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 2/283.

65 Debûsî, *Takvimü'l-edille*, 328.

66 Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, 4/64.

illet ile sabit olabileceği” ihtimali üzerinden yaklaşan Serahsî’ye göre hükmün bir illet ile sabit olması, başka bir illet ile sabit olmasına aykırılık teşkil etmez. Zira hükmün iki şahitle sabit olması caiz olduğu gibi dört şahitle sabit olması da caizdir. Nitekim mahkemede karar verilmeden önce dört şahitten ikisi şahitlikten rücu etse, kalan iki şahidin şahitliğiyle hüküm geçerli olmaktadır. Aynı şekilde kıyasta aslın iki illetle ta’lil edilmesi mümkündür. Zira bu illetlerin biriyle hüküm birtakım fer’lere diğer illetle de başka birtakım fer’lere taşınır. O halde, bir yerde başka bir illet ile hükmün devamı söz konusuysen diğer illetin yokluğu, illetin fasit olduğu iddiasına delil teşkil etmez.⁶⁷

4. Asıl İle Fer’ Arasında Müfaraka

Mütekellimîn usûlcülerin genellikle “fark” ve “fârik”, fukahâ usûlcülerinin ise “mufârika” şeklinde kavramlaştırdığı ve sonraki dönemlerde “kıyâs ma’a’l-fârik” yahut “kıyâs bi’l-fârik” şeklinde kullanımı yaygınlaşan bu itirazda sâil, asıldaki mananın muallil tarafından öne sürülenden farklı olarak başka bir mana olduğunu ve bunun da fer’de bulunmadığını söyleyerek inkâr eden konumunda yer almaktadır. Burada itiraz, asıldaki vasfın ta’lilde etkili olup olmamasına yönelik değildir. Zira itiraz eden, bu vasfın etkili olduğunu kabul etmekte ancak fer’de bulunduğunu kabul etmemektedir.⁶⁸

Müessir illete yöneltilen fasit itirazların sonuncusu olan müfâratat konusuna “Hayatım üzerine yemin ederim ki” diyerek başlayan Serahsî’ye göre müfâratat, müessir illetlere itiraz bakımından faydasız bir mücadeleden ibarettir. Çünkü fer’de bulunmayan başka bir vasfın asılda bulunduğunun söylenmesi, kıyasın sahih olduğunu açıklamak demektir. Kıyasın geçerli olabilmesinin şartı, illet olmaya namzet bütün vasıflarla değil, vasıfların sadece bir kısmıyla ta’lil yapmaktır. Dolayısıyla hükmün taşınmasını mümkün kılacak

67 Serahsî, *Usulûs-Serahsî*, 2/233-234.

68 Fark yoluyla itirazın sahih olabilmesi için muterizin müstedile karşı hangi tür iddiada bulunacağı sorusu, fark yönteminin sahih olup olamayacağını belirlediği için farkın ortadan kaldırılması (nefyü’l-fârik/ilgâü’l-fârik) mütekellimin usûlcüler tarafından kıyasın bir türü olarak kabul edilmiştir. Râzî, *el-Mahsûl*, 5/316; Âmidî, *el-İhkâm*, 4/125. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin Okur, “Kıyas İşleminde İlet Birliğinin Sağlanamaması Hali: Kıyâs Ma’a’l-Fârik, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 36 (2020), 17-48.

illet asılda mevcutsa, asılda başka bir illetin varlığı, kıyasın geçerli olmamasını gerektirmez. Yine fer'de bulunmayan başka bir vasfın asılda bulunduğu söylenmesi, yeni baştan bir iddia konumundadır. Burada sâil, münazara usulü açısından münkir konumundadır. Dolayısıyla iddia diğer tarafça öne sürülmesi ve itiraz edene karşı hüccet niteliğinde deliller sunulmalıdır. Ayrıca hüküm, bazı fer'î meselelere asıdaki iki illetten sadece biriyle taşınabilmekte, sâilin itirazı, mucîbin kendi belirlediği illete dayanarak hükmü fer'e taşımasına engel olamamaktadır. Bu sebeple sâilin, mucîbin iddiasına zarar vermeyecek bir meseleyle meşgul olması faydasızdır.⁶⁹

Bu açıklamalardan sonra fıkıhî “şer'î hükmün ispatında müessir olan bâtinî hikmet”, mufâkahayı da “karşılıklı olarak bu hikmeti talep etmek” şeklinde tanımlayan Serahsî, Debûsî'den⁷⁰ farklı olarak müfârakatın fikhî bir münazara (mufâkaha) olduğunu söylemekte, fakat bu münazaranın müessir illetlere itiraz olarak yer almasına karşı çıkmaktadır.⁷¹

5. Mümânaa

Bu itiraz, herhangi bir gerekçe göstermeden delil istemek yahut bir gerekçeyle delilin öncüllerine (ilk veya büyük önermeye) itiraz ederek iddiayı defetmek demektir. Muallilin yanıldığı noktayı ortaya koymak da bu itirazın bir parçasıdır. Münazara ilminde “hakiki men”, tafsilî nakd” gibi isimler verilen mümânaa türü itirazda sâilin (sâil karşı iddiada bulunursa muallinin) uygulaması gereken başlıca ilk kural engelleme (men'/mümânaa) kuralıdır. Ancak doğruluğu ispatlanmış delile (fıkıh usulünde müessir illete) itiraz edilemez. Sâilin gerekçesiz itirazına maruz kalan muallil, engellemeyi (men') ortadan kaldırmak için reddedilen öncülü bir delil ile ispatlayarak itirazı def etmelidir. Şayet gerekçeli itiraz yapılmışsa itirazın gerekçesini çürüterek itirazı kaldırma-

69 Burada Serahsî, tıpkı Debûsî gibi “cahil” nitelemesiyle hasmı ne yaptığını bilmemekle itham etmektedir. Çünkü hasım yine de iddiasını kanıtlamaya çalışsa, bu çabası tâdiye edilen ve kıyasın asıl amacı (maksût) olan hükmü ortaya koyamaz. Onun tüm çabası “şu diğer illetten dolayı aslın hükmü budur” iddiasından öteye geçemez. Hâlbuki ondan beklenen, karşı tarafın iddiasının geçersizliğini ortaya koyabilmesidir. Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 2/235.

70 Müfârakayı mufâkaha saymayan Debûsî'nin gerekçeleri için bkz. Debûsî, *Takvimü'l-edille*, 327-328.

71 Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 2/235.

ya çalışmalıdır. Muallilin daha açık bir delile geçmesi ve öncülü ispatlamaktan aciz kalması, konuyu değiştirip bir konudan başka bir konuya geçmek sayılır.⁷²

5.1. Mümânaanın Müessir İlette Yöneltilmesi

Serahsî'ye göre mümânaa, mucîbin ve sâilin delillerinin kusurlarının ortaya çıktığı, birinin hüccetinin diğerinin hüccetinden başka olduğu şer'an kesinleştikten sonra "davacı"nın "davalı"dan ve "mülzim"in "def eden"den ayrıldığı bir yöntemdir. Ona göre bu itiraz, mufâkahadır ve müessir illete yönelik asıl itiraz da budur. Zira itiraza cevap veren mucîb, "Bu cevap, hadisenin hükmüdür" iddiasında bulunur. Onun bu iddiası müselleme görülmeyip itiraza maruz kaldığında, "Şu vasıf, hükmü'l-aslı gerektiren illettir, fer' o aslı benzeridir ve hüküm bu vasıfla fer'e taşınmıştır" der. Onun ulaştığı hükümde iki iddia bulunmaktadır. 1) Vasıf ve hüküm iddiası: Şu vasıftan dolayı aslın hükmü budur. 2) Ta'diye iddiası: Şu vasıftan dolayı fer'in hükmü budur. Buradaki münazarada tüm iddialara itiraz söz konusu olduğundan iddiaların hüccetle ispatlanması gerekmektedir. İtirazlarda sâil, mahkemede davayı inkâr eden konumundaki kişidir ve aleyhine hazırlanan delilin ikame edilmesini talep etmekten başka sorumluluğu yoktur. Nitekim Hz. Peygamber, davacıya "*Delilin var mı?*"⁷³ diye sormuştur.⁷⁴

Serahsî, Debûsî'nin mümânaanın dört kısmına ilişkin ileri sürdüğü şartlara dair açıklamalarını⁷⁵ düzenleyerek bu kısımları şu şekilde sıralamıştır: 1) İletin kendisinde mümânaa, 2) Muallilin illet olarak zikrettiği vasıfta mümânaa, 3) Şartın vasıfta olup olmadığına dair illetin sıhhat şartında mümânaa, 4) Vasfın hükmün illeti olduğu manada mümânaa.

72 Yavuz, *Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, 20-26. Şınkîti'ye göre bu kural, itirazların en zayıfı olmakla birlikte, hakikatin ortaya çıkarılmasına diğer kurallardan daha çok katkı sağladığı için en yararlı itiraz türü kabul edilmektedir. Bkz. Şınkîti, *Adabul-bahs ve'l-münazara*, 312. En geniş anlamıyla mümânaanın hem munâkazayı hem de muârazayı kapsayan bir tümel kavram olduğu hakkında bkz. Hacı Kaya, "Mantık Biliminin İmkânlarıyla İnşa Edilen Bilimsel Tartışma Yöntemi: Münâzara İlmi ya da Âdâbu'l-Bahs", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12 (2017), 78.

73 Buhâri, Eymân, 11, 17; Müslim, İman, 223; Ebû Dâvûd, Eymân, 2; Tirmizi, Buyû, 42; Nesâî, Âdâbu'l-kudât, 36; İbn Mâce, Ahkâm, 7.

74 Serahsî, *Usulûs-Serahsî*, 2/235.

75 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 330.

5.1.1. İletin Kendisinde Mümânaa

Serahsi'ye göre bu itiraz mutlaka yapılmalıdır. Zira kadınların nikâh şahidi olamayacağı konusunda Şâfiîlerin “Hadler ve kısas mal olmadığı gibi, nikâh da mal değildir. Dolayısıyla kadınlı erkekli şahitlikle nikâh sabit olmaz” şeklinde yaptıkları ta'lil örneği, hükmü vacip kılmak için uygun bir delil olmaz. Çünkü iyice düşünüldüğünde Şâfiîlerin illetlerinin çoğunun delil yokluğu (bilâ delil) ile istidlâl olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple de “mal olmama” illetinin, hükmü ispat için hasmın aleyhine delil olarak kullanılması doğru değildir. Dolayısıyla bu tür itirazı terk etmek, hasmın asla delil olmayacak hüccetini kabul etmek demektir. Zira nikâhın konusunun mal olmamasını, kadının şahitliğinin reddinin illeti saymak cahilliktir. Burada mümânaa yoluyla itiraz etmek, müfâkahanın delilidir.⁷⁶

5.1.2. Muallilin İlet Olarak Zikrettiği Vasıfta Mümânaa

Serahsi'ye göre mesele hakkında müfâkaha yoluyla konuşmak isteyen bu tür mümânaadan kaçışı yoktur. Örneğin Ebû Hanife ve İmam Muhammed'e göre “çocuğa emanet bırakmak, bırakılan emaneti helak etme konusunda onu yetkilendirmek anlamı taşır.” Nitekim çocuğa bırakılan bir emanet çocuk tarafından helak edildiğinde Ebu Hanife ve İmam Muhammed'e göre tazmin gerekmez. Çünkü çocuğa bir emanet bırakmak, çocuğu o emaneti helak etme konusunda (zımnen) yetkilendirmek anlamına gelir. Hatta bu emanet bırakılırken çocuğa “Sakın buna zarar verme!” dense bile hüküm aynıdır. Çünkü çocuk bu hitaba ehil değildir.⁷⁷ Serahsi'ye göre, hasmın bu ta'lildeki vasfın benzerine mümânaa yoluyla itiraz etmiş olması gerekir. Zira iddia edilen vasfın hasım tarafından kabul edilmesi durumunda söz konusu vasıf sabit olduğundan dolayı hüküm hakkında tartışmanın bir anlamı kalmamaktadır.⁷⁸

Müfâkaha yoluyla konuşmak isteyen bu tür mümânaadan kaçışının olmadığı bir diğer örnek, “bayram günü tutulan oruçla ilgili yasak”tır. Burada

⁷⁶ Serahsi, *Usulü's-Serahsi*, 2/235-236. Ayrıca bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 329; Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, 4/71.

⁷⁷ Serahsi, *el-Mebsût*, 11/119-120.

⁷⁸ Serahsi, *Usulü's-Serahsi*, 2/236; Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, 4/71. Çocuğa emanet bırakma konusunda Şâfiîlerin görüşü için bkz. Şîrbîni, *Muğni'l-muhtâc*, 4/128.

Hanefîler “nehyin mucibi”ni, Şâfiîler ise “nesh”i asıl sayarak ta’lîl yapmışlardır. Bu durumda Hanefî âlimlere göre, bu oruç gündüz vaktinde teşri kılınmış ve bayram dolayısıyla yasaklanmıştır. Nehiy ise yasaklanan şeyin yapılmasına derhal son vermenin gerçekleşebilmesi için teşri kılınan orucun gerçekten var olduğunu gösterir. Şâfiîlere göre ise mutlak nehiy, nesih gibidir. Öyle ki teşri kılınan hüküm vasfen değil, aslen ortadan kalkmaktadır.⁷⁹

5.1.3. İletin Sıhhat Şartında Mümânaa

Serahsî, mümânaanın bu türünde vasfın illet olabilmesi için onun nas- sının hükmünü değiştirmemesi şartı üzerinde durmuş ve riba örneğini vermiştir. Zira Şâfiîler riba hadisindeki dört maddeyi “gıda” özelliği ile ta’lîl etmek⁸⁰ suretiyle nassın hükmünü değiştirmektedirler. Hanefîlere göre riba naslarındaki hüküm, “miktar bakımından fazlalığın haram kılınması ve eşitlik gayesinin sağlanması” içindir. Gıda olma özelliği ile ta’lîl ise, ölçüye girmeyecek kadar az miktardaki fazlalığın nassta haram kılınmasını ve eşitlik gayesini gerçekleştir-meyi değil de mutlak bir haramlığı sabit kılmaktadır. Buna göre, bu hükmün fer’i olarak bir avuç buğday ve ölçüye girmeyecek kadar az yiyecekler de haram kılınmış olur. O halde mümânaa yapılmalıdır. Çünkü hükmün sabit olabil-mesi için rüknün mevcut olması yeterli değildir, şartın da sağlanmış olması gerekmektedir.

5.1.4. Vasfın Hüküm İleti Olduğu Manada Mümânaa

Serahsî’ye göre vasfın şer’an hükmü gerektiren illet olmasını sağlayan manaya yöneltilen itirazda, esasen illetin tesirinin açıklanması talep edil-mektedir. Zira hükmü gerekli kılma özelliğini illete kazandıran mana, “fıkıh” adı verilen bâtinî hikmetin ta kendisidir. Burada esas oluşuna vurgu yapılan “ma- na”nın karşısına “suret” kavramı konmuş, mümânaada suret bakımından iddia eden tarafın, mana bakımından inkâr eden taraf olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Örneğin emanetçi, görünüşte “emaneti sahibine geri verdiğini iddia” etmekte fakat mana olarak “tazminatı inkâr” etmektedir. Bu sebeple de yemin ettiğin-

79 Serahsî, *Usulû’s-Serahsî*, 2/236; Pezdevî, *Kenzü’l-vustûl*, 4/71. Bayram günlerinin oruca elverişli olmaması hakkında bkz. Nevevî, *el-Mecmu*, 6/44; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 6/238.

80 Şâfiî, *el-Ümm*, 3/15; Şirâzî, *el-Mübezzeb*, 2/26; Nevevî, *el-Mecmû*, 9/395.

de davayı kazanmaktadır. Çünkü şeriat, yemin etmeyi davalı tarafa tanımıştır. Yine evlenmemiş bir kız “Evlenme teklifi bana ulaştı fakat kabul etmedim” dediğinde, görünüşte “kabul etmediğini iddia” etmektedir. Fakat mana olarak “milk-i nikâhın gerçekleşmesini inkâr” etmektedir. Dolayısıyla inkâr eden taraftır, fakat davacı değildir. Anlaşılan o ki, Serahsî'nin, mümânaanın müessir illete itiraz olması konusunun sonunda yapmış olduğu değerlendirme, özellikle bu itirazın son türü bakımından muhakeme ve tartışma usulüyle alakalıdır. Nitekim mucûbin iddiasına itiraz eden sâil, suret bakımından davacı olsa da mana bakımından inkâr eden taraftır.⁸¹

5.2. Mümânaanın Tardî İllete Yöneltilmesi

Serahsî, mümânaayı tard ehlini tartışma konusu meselenin fikhî inceliğini anlamaya başlamaya zorlayan güzel yöntemlerden biri olarak nitelendirip bunun dört kısma ayırmaktadır: 1) Vasıf hakkında mümânaa, 2) Vasfın hüküm için uygunluğu hakkında mümânaa, 3) Hüküm hakkında mümânaa, 4) Hükümün vasa bağlanması hakkında mümânaa.⁸²

5.2.1. Vasıf Hakkında Mümânaa

Şâfiî muallil, yemek ve içmek suretiyle orucunu bozan kimse üzerine kefâret gerekmediği hakkında şu ta'lili yapmaktadır: “Keffâret, recm cezasında olduğu gibi, cinsel ilişkiyle alakalı bir cezadır, kefâretin cimadan başka bir şeyle alakası yoktur.”⁸³ Serahsî, kefâretin sadece cima vasfı ile ilgili olduğunu kabul etmediğini söyleyerek bu ta'lile itiraz etmektedir. Çünkü kefâreti gerektiren vasıf, tam bir suç (cinayet) olacak şekilde orucu bozmakla alakalıdır. Bu itirazla karşılaşınca, Şâfiî muallil, meselenin fikhî inceliğini açıklamak zorunda kalır.

Kefâreti gerekli kılan sebep, “unsurları tamamlanmış suç vasfı”nı teşkil edecek şekilde yiyecek ve içecek orucu bozmaktır yahut orucu ortadan kaldıran cinsel ilişkidir. Sebebin “suç vasfıyla orucu bozmak olduğu” kesinleşti-

81 Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 2/237. Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, 4/71-72.

82 Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 2/237 vd. Pezdevî bunları “1) Vasfın kendisinde, 2) Hükümün kendisinde, 3) Vasfın hükme uygunluğunda, 4) Hükümün vasa nispetinde” şeklinde sıralamıştır. Bkz. *Kenzü'l-vusûl*, 4/157 vd.

83 Şâfiî, *el-Ümm*, 2/107; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 3/434; Nevevî, *el-Mecmu*, 6/297.

ğinde yemek, içmek ve cima durumunda orucun bozulmasının sebebinin tek vasıfla açığa çıktığı kararlaştırılmış olmaktadır.⁸⁴

5.2.2. Vasfın Hüküm İçin Uygunluğu Hakkında Mümânaa

Serahsî, bu itiraz türünü üç uygulama örneğiyle anlatmaktadır. İlk örnekte Şâfiî muallil, istincânın üç kere yapılmasının sünnet olmasını “asıl”, başın üç kere mesh edilmesinin sünnet olmasını “fer” kabul edip ortak vasfı “mesh edilen yerin temizlenmesi”⁸⁵ şeklinde belirlemektedir.⁸⁶ Diğer örnekte Şâfiî muallile göre, bir yığın buğdayı bir yığın buğday karşılığında satmak caiz olmadığı gibi, iki elmayı bir elma karşılığında satmak da caiz değildir. Çünkü yiyecek maddesi kendi cinsinden bir yiyecek ile göz kararıyla (mücâzefe) satılmıştır.⁸⁷

Açıklamasına yer vereceğimiz örnekte ise Şâfiî muallile göre küçük yaşta kulu babası evlendiremez. Çünkü uyuyan veya bayılmış bir kadın görüşü alınmadan evlendirilemeyeceği gibi, küçük dulun görüşü alınmadan yapılan nikâh da nafiz olmaz.⁸⁸ Serahsî’ye göre, küçük dulun babası tarafından evlendirilmesini caiz görmeyen kimse, bu meselede akdin onun görüşü alınarak ve/veya alınmaksızın yapılması arasında ayırım yapmamıştır. Bu akdi caiz gören kimse de aynı şekilde ayırım yapmamıştır. Demek ki her iki tarafa göre de bu kadının akit esnasında mevcut bir görüşü yoktur. Sonradan meydana gelecek olan bir illetin ya da engelin, ortaya çıkmadan önce hükümde müessir olması caiz değildir. Hâlbuki Şâfiî muallil, hükmün sonradan var olacak bir illetle engellenmesini caiz görmektedir. Ne var ki, hükmün illetten önce bulunması mümkün değildir.⁸⁹

5.2.3. Hüküm Hakkında Mümânaa

Hüküm hakkında çok sayıda mümânaa örneği bulunduğunu söyleyen Serahsî, Debûsî’nin sıralamasında⁹⁰ kısmî değişiklik yapıp sekiz uygulama örneği üzerinden anlatmıştır. Daha önceki başlıklardaki uygulama örnekleri

84 Serahsî, *Usulü’s-Serahsî*, 2/269. Ayrıca bkz. Debûsî, *Takvimü’l-edille*, 357; Pezdevî, *Kenzü’l-vusûl*, 4/157.

85 Şâfiî, *el-Ümm*, 1/36-37; Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebir*, 1/150; Nevevî, *el-Mecmu*, 2/93.

86 Serahsî, *Usulü’s-Serahsî*, 2/269-270; Pezdevî, *Kenzü’l-vusûl*, 4/161.

87 Serahsî, *Usulü’s-Serahsî*, 2/270; Pezdevî, *Kenzü’l-vusûl*, 4/158.

88 Şâfiî, *el-Ümm*, 5/20-21; Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebir*, 9/38; Nevevî, *el-Mecmu*, 16/149.

89 Serahsî, *Usulü’s-Serahsî*, 2, 270-271.

90 Debûsî, *Takvimü’l-edille*, 357 vd.

Serahsî'nin yaklaşımları hakkında bir düzeye kadar fikir verdiği için burada yalnızca iki uygulamaya yer verilecektir.

Şâfiî muallile göre, mehir olarak belirlenen elbise zimmette borç olduğu gibi, selem konusu olan hayvan da zimmette deyn borcu olur. Serahsî, burada ilk olarak “zimmet borcu”yla neyin kastedildiğini sorar. Muallil, “borcun vasfının malum olmasını” kastederse, “zimmetteki mehir borcunun vasfının malum olması şart koşulmaz” hükmü gerekçe gösterilerek asılda (mehir) mümanaa yoluyla itiraz edilir. Muallil “mal ve kıymet bakımından malum olmasını” kastederse, fer'de (hayvan) mümanaa yoluyla itiraz edilir. Çünkü vasıfları söylendikten sonra hayvanların mal-kıymet bakımından aralarında aşırı farklılık oluşur.⁹¹

Şâfiî muallile göre gasp suçunda tazmin gerekli olduğu gibi hırsızlık suçunda da gereklidir. O halde hırsızlık suçunun cezası olarak hem el kesmeye hem de tazminata hükmedilebilir. Çünkü suçlu, başkasının malını sahibinin izni olmaksızın almıştır. Serahsî'nin itirazı şöyledir:

“Bu hükmün manası nedir? Tazmin hükmünü ortadan kaldıranın (el kesme cezası) varlığına rağmen mi yoksa onun yokluğu durumunda mı tazmin etmeyi gerekli kılmaktadır? Şayet “tazmin hükmünü ortadan kaldıranın varlığına rağmen” derse, biz buna asılda (gasp) mümanaa yoluyla itiraz ederiz. Zira haksız yere ve mal sahibinin izni olmaksızın almış olsa da adaletli kişinin malının devlete isyan eden (bâği) tarafından gasp edilmesi tazmin etmeyi gerektirmez. Şayet “tazmin hükmünü ortadan kaldıranın yokluğu durumunda” derse, biz de bunun gereğinin böyle olduğunu söyleriz.

Serahsî, tazmin hükmünü ortadan kaldıranın yokluğu durumunu burada kabul etmemektedir. Zira ona göre hırsızlık sebebiyle elin kesilmesi, Hanefilerin genel yaklaşımı gereğince tazmin etmeyi ortadan kaldırmakta yahut ibrada olduğu gibi tazmini düşürmektedir.⁹²

91 Burada muallil, meselenin fikhî inceliğine başvurmak zorunda kalır. O da müslem fihî, mal sayılma konusunda aşırı derecede farklılık kalmayacak ve piyasada benzerleri bulunan mallara katılacak şekilde belirlenmesinin akdin cevazı için şart koşulup koşulmayacağıdır. Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 2/273. Ayrıca bkz. Debûsi, *Takvimü'l-edille*, 358.

92 Serahsî'ye göre bu durumda Şâfiî, meselenin fikhî inceliğine başvurmadan yani “el kesme cezasının uygulanması, tazmini ortadan kaldırır mı yoksa kaldırmaz mı?” sorusunun cevabıyla meşgul olmaktan başka çare bulamayacaktır. Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 2/275.

5.2.4. Hükümün Vasfa Bağlanması Hakkında Mümânaa

Serahsî'ye göre aslın hükümünün vasfa izafe edilmesi konusunda söylenenler, el-kavl bi-mucebî'l-ille itirazında söylenenlere dayanmaktadır. Nitekim hükümün tardî illetlere izafe edilmesi, hükümü o vasfa bağlamayı gerektiren bir delil teşkil etmez. Bilakis hüküm, delil bulunduğu için bulunur. Hükümün bulunmaması, delilin bulunmamasından dolayıdır. "Yokluk", hükümün kendisine bağlanması için elverişli bir delil değildir. Aynı şekilde her ta'lîl ya bir vasfın ya da bir hükümün nefyedilmesiyle yapılmaktadır.

Burada Serahsî "Biz, bu vasfın hükümün kendisine bağlanması için uygun olduğuna mümânaa yoluyla itiraz ediyoruz..." diyerek Şâfiîlerin ta'liline itiraz etmektedir. Örneğin muallile göre köle kardeş satın alma yoluyla hür kardeşin mülkiyetine geçince azat edilmiş olmaz. Çünkü ikisi arasında, amcaoğlundaki olmadığı gibi, birbirinden olma (ba'ziyet) ilişkisi yoktur. Serahsî burada aslın hükümünün "birbirinden olma vasfının bulunmaması"na dayanandırılmasına itiraz etmektedir. Zira yokluğun bir hükümü gerektirmesi (mûcib olması) caiz değildir.⁹³

6. Kalb

Kalb itirazı, Serahsî'nin tasnifinde müessir illete yönelik sahih itirazların ikincisidir. Bu tasnifte "kalb" ve "aks" tek başlık altında ele alınmış olmakla birlikte, her iki itirazın ayrı örneklerle anlatılmış olması dikkate alınarak bunlara müstakil başlık açmayı uygun görüyoruz.

Serahsî'ye göre "kalb"ın sözlük anlamı, "bir şeyin üstünü altına, altını da üstüne çevirmek" demektir ve bu mana tersyüz ettiğinde "Kabı ters çevirdim" diyenin sözünden alınmıştır. Yine kalb, "bir şeyin içini dışına, dışını da içine çevirmek" demektir ve içini dışına dışını içine tersyüz ettiğinde "Heybeyi ters çevirdim" diyenin ve bir durumun içini dış yaptığında "Durumu tersine çevirdim" diyenin sözünden alınmıştır. İletin kalb edilmesi de kelime anlamında olduğu gibi iki kısımdır.⁹⁴

⁹³ Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 2/275-276.

⁹⁴ Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 2/238. Mütetekellimin usülcülere göre kalb itirazı amaç bakımından "1) Hasmin görüşünü açıkça reddetmek, 2) Hasmin görüşünü zımnen veya lâzîmî delalet yoluyla reddetmek, 3) İtiraz edenin görüşünü ispat ve düzeltmek" şeklinde genellikle üç kısma ayrılmakta ve bu itirazların hasmın illetini geçersiz kılıp kılmaması hususunda görüş ayrılığı bulunmaktadır. Örneğin Hanefî hasmın illetini geçersiz kılarak onun iddiasının reddedilmesi

6.1. Ma'lûlün (Hüküm) İllet, İletin Ma'lûl Yapılması

Serahsî'ye göre bu yöntemin kullanılması yoluyla illetin iptal edilmesi iki gerekçeye dayanmaktadır: 1) İletin şer'an hükmü mücbir kılması, 2) Ma'lûlün illet ile ortaya çıkan vacip hüküm olması. Bu durumda hüküm, illete tabi fer' konumunda olmakta ve tabi olanın asıl, asıl olanın da tabi konumuna getirilmesi işlemi, bu illetin batıl olduğunu kanıtlamaktadır. Örneğin Şâfiîler "zina eden dul zimmî" meselesinde "Dul zimmî zina ettiğinde hüküm Müslüman gibi recmedilmesidir. Çünkü bekâr zimmî zina ettiğinde kendisine yüz celde uygulanır" şeklinde ta'lil yapmışlardır. Hanefiler de buna kalb yöntemiyle şöyle itiraz etmişlerdir: "Bekâr zimmî zina ettiğinde yüz celde uygulanır. Çünkü dul zimmî zina ettiğinde recmedilir." Böylece, Şâfiî'nin fer' yaptığına asla, asıl yaptığına da fer'e çevrilmesi yoluyla onun illetini iptal eden bir kalb yöntemi uygulanmış olmaktadır. Burada Şâfiî'ye göre celde asıl, recm fer' iken, Hanefiler recmi asla, celdeyi fer'e çevirmektedirler.

Serahsî'ye göre Şâfiîlerin bu yöntemle Hanefilere yönelttikleri itirazlar geçersizdir. Örneğin, Hanefî âlimler "Oruç, eda edilmesi adamakla/nezir zorunlu hale gelen bir ibadettir. O halde hac ibadetinde olduğu gibi başlamakla da eda edilmesi zorunlu hâle gelir" şeklinde istidlal etmişlerdir. Şâfiîlere göre ise hac ibadetinin adakla zorunlu hale gelmesi, başlamakla zorunlu hale gelmesinden dolayıdır.⁹⁵

6.2. Zahirin Batın Yapılması

Zahiri batın yapmak şeklindeki kalb itirazında hasmın ta'lil yaparken şahit olarak gösterdiği vasıf, itirazı yapan tarafından kendi lehine kullanılmaktadır. Böylece ilk ta'lilde hasmın kendi lehine kullandığı vasıf, itirazda onun aleyhine çevrilmektedir.⁹⁶ Hem hasmın hem de itirazı yapanın amacı, söz konusu hükmü

amacıyla yapılan kalb itirazına dair "başın dörtte birinden azının mesh edilip edilemeyeceği" tartışmasında meseleye mutlak ve mukayyed isim açısından yaklaşan görüşe göre itiraz başarılıdır. Zira Hanefiler "baş" ismini mutlak kullandıklarında takyide gitmemeli, mukayyed kullanacaklarsa da ismin ıtlakıyla yetinmemelidirler. Diğer görüşe göre ise her iki taraf da aynı illete dayanarak birbirine zıt sonuçlara ulaştığı için kalb itirazı illeti geçersiz kılamaz. Bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, 2/1033-1034; Gazâlî, *el-Menhûl*, 414; Âmidî, *el-İbkâm*, 4/96.

95 Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 2/238.

96 Serahsî'nin "delilin, muallinin lehine iken aleyhine olmasına" dair sözlerine karşın Âmidî'ye göre bunun böyle olması ender görülen bir durumdur. Onun kendi açısından verdiği örnek Hanefilerin "Dayı, varisi olmayanın varisidir" (Ebû Dâvûd, Ferâiz, 9, İbn Mâce, Diyât, 7)

ispatlamak olduğu için burada münâkaza içeren bir muâraza söz konusu olmaktadır. Zira söz konusu vasıf, hükmün bir yönden varlığını diğer yönden yokluğunu göstermektedir. Şöyle ki, hasmın yaptığı ta'lilde vasıf, muallilin mevcudiyetini ispatlamak istediği hükmün illeti olarak öne sürülmektedir. İtirazda ise aynı vasıf, bahsedilen hükmün yokluğunu ispatlamak için iddia edilmektedir. Bu, tıpkı bir olayda hem davacı hem davalı lehine tanıklık yapan kişi gibi kendi içinde tenakuz barındırmaktadır. Örneğin Şâfiîler “Ramazan orucu farzdır. Kaza orucunda olduğu gibi, niyetle tayin etmeksizin eda edilemez.” şeklinde ta'lil yapmakta, buna karşı Hanefiler “Ramazan orucu farzdır. Kaza orucunda olduğu gibi, ikinci kez tayin şart değildir.” diyerek kalb yoluyla itiraz etmektedirler.

Serahsî, “kalb itirazının ziyade bir vasıfla yapıldığı, bu ziyade sebebiyle vasfın değişip başka bir vasıf olduğu, dolayısıyla da bu itirazın kalb değil muâraza sayılması gerektiği” itirazına kısmen katılmakta fakat itirazın kalb olmadığını reddetmektedir. Ona göre söz konusu ziyade vasıf, hükmü değiştirmekte bilakis hükmü açıklayıp takrir etmektedir. Örneğin, ramazan orucu dar vakitli olarak sadece ramazan ayında farz kılınmıştır. Ramazan orucunun kaza orucuyla kıyaslanabilmesi için muayyen olma bakımından eşitliğin sağlanarak kaza orucunun tayin edilmesi gerekir. O halde söz konusu kıyas, başlamak suretiyle kaza orucu muayyen hale geldikten sonra mümkündür. Burada ziyade vasıf, başlayarak tayin etmektir ve hükmü tefsir yoluyla takrir etmektedir.⁹⁷

7. Aks

Serahsî, “aks” kelimesinin sözlükte “bir şeyi geldiği yoldan geri döndürmek”⁹⁸ anlamına geldiğini, buradaki benzetmenin aynanın görüntüyü ve suyun güneşi yansıtmasından alındığını söyledikten sonra bu itirazın⁹⁹ iki şekilde yapıldığını belirtmektedir.

hadisine dayanarak, ölüye varis olacak kimse kalmayınca dayıyı varis kabul etmelerine yönelik itirazdır. Gerekçe ise hadis-i şerifin Hanefilerin aleyhine olmasıdır. Çünkü hadis bu ifade ile aslında dayının asla varis olamayacağını vurgulamaktadır. Nitekim Arap kültüründe yiyecek bir şeyi olmayanlar için “yiyeceği olmayanın yiyeceği açıklıktır” ve çaresiz olanlar için “gücü olmayanın gücü sabırdır” denmesi, açıklığın yiyecek ve sabrın güç kazandırmadığını anlatır. Amidî, *el-İhkâm*, 3/113. Ayrıca bkz. Candan, *İslam Hukukunda İletli Tespit Yöntemleri*, 232-233.

⁹⁷ Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 2/240.

⁹⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 10/339; Tehânevî, *Keşşâf*, 3/239.

⁹⁹ Mütetekellim'in usulünde aks ittirağın zıttı olarak “illet bulunmadığı için hükmün de bulunmaması durumu”, “hükmün başka şekilde ve başka bir illet ile sabit olması”, “illetleri farklı olduğu

1) İlleti kalb yoluyla ters çevirerek aslın hükmünü geldiği yoldan geri döndürmek.

Bu işleme mantıkî kıyasta “aks-i müstakîm (aks-i müstevî/düz döndürme) denmekte ve bununla hem aks fiili hem de fiilin sonucu kastedilmektedir. Aksin fiil anlamı, doğruluğu aynı kalacak şekilde önermenin iki tarafının (mevzu ve mahmûl) yerini değiştirmektir. Böylece aslı doğru olunca onun aksinin de doğru olmasının gerekliliği ortaya konmaktadır.¹⁰⁰ Örneğin Serahsî'ye göre, “nafile hac ibadetinin edası adamakla yahut başlamakla gerekli hale gelir. Buna göre, edası adamakla gerekli hale gelen nafile oruç, tıpkı hacda olduğu gibi, başlamakla da gerekli hale gelir.” Şâfiî sâil buna şöyle itiraz eder: “Edası adamakla gerekli hale gelmeyen oruç, başlamakla da gerekli hale gelmez. Çünkü abdest de böyledir.”

Serahsî, bu manada aks itirazının tard yönteminin zıttı olduğunu söyleyerek aks itirazının “kendisinin bulunmaması durumunda hükmün de bulunmadığı nitelik” olmasına dikkat çekmektedir. Yine onun “aks itirazının asıldaki illeti zedelemeyeceği, üstelik bu tür illetin, aks itirazına maruz kalmamış tardî illete tercih edilmesine sebep teşkil edeceği” ne dair ifadeleri, illetin aks özelliğine sahip olmasından ötürü müessir ve mûcib illet kabul edilmediğini, fakat tercih sebebi olmaya elverişli sayıldığını göstermektedir.¹⁰¹

2) Aslın hükmüne muhalefet ederek başka bir yoldan hükmü gerekli hale getirmek.

Bu işlemin mantıktaki adı “kıyas-ı aks”tir ve bununla “kıyâstaki fer'in illet ve hüküm bakımından aslın nakîzi olması” kastedilmektedir. Buna göre

için aslın hükmünün karşıtının fer'de ispat edilmesi” gibi anlamlara gelmektedir. Bkz. Zerkeşî, Bedreddin Muhammed, *el-Babru'l-Muhîb*, thk. Abdüssettar Ebû Gudde (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1992), 5/283. Bunun tipik örneği, “şehveti haram yolla gidermenin günahı gerektirmesi” ne karşın “şehveti helal yolla gidermenin sevabı gerektirmesi” hükmünü gösteren hadis-i şeriftir. Nitekim Hz. Peygamber “*Size, eşinizle cima yaptığımızda sadaka sevabı vardır*” buyurunca sahabe “*Bizden biri şehvetini giderince ona ecir mi var?*” diye sormuşlar, Hz. Peygamber de “*Eğer şehvetini haramla giderse ona günah olmaz mı? Aynı şekilde helalle giderince de sevap olur*” buyurmuştur. Bkz. *Ebu Dâvud, Salatu'r-Tatavvu'* 12; *Edeb* 159-160; *Ahmed b. Hanbel, Müsned*, VI/167, 168.

100 Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, ts.), I, 55-56; İlyas Yıldırım, *Fıkıh Usulü Mantık İlişkisi (Molla Fenârî Örneği)*, Doktora, Atatürk ÜSBE, Erzurum 2014, s. 170.

101 Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 2/241.

aslın hükmünün nakîzi, illetin nakîzi ile ortaya konmaktadır. Fer'in illet ve hüküm bakımından aslın benzeri olması durumunda buna "kıyâs-ı istikâme" denmektedir.¹⁰² Örneğin Şâfiî muallil, "Nafîle oruç, bozulduğunda tamamlanması gerekli olmayan bir ibadettir. Dolayısıyla abdestte tamamlamak gerekmediği gibi, başlamak sebebiyle de nafîle oruç gerekli hale gelmez" ta'lilini yapınca Serahsî bu ta'lile hac ibadetini öne sürerek aks yoluyla itiraz etmektedir. Çünkü hac ibadeti fasit olduğunda "başlanmış olduğu" gerekçesiyle tamamlanmalıdır.

Görüldüğü gibi Şâfiîlerin bu ta'lili, Hanefîlerin ilk ta'liline benzemektedir. Hanefîler hac ibadetini asıl mesele yaparak "mademki adamakla ibadetin edası gerekli hale gelmekte, başlamakla da gerekli hale gelmektedir" deyince, Şâfiîler, "oruca nafîle niyetle başlamanın hükmü" ile "nafîle zannederek başlamanın hükmü" arasında eşitlik sağlanmasının gereği üzerinde durmaktadırlar.

Serahsî'nin değerlendirmesine göre, hasmın karşı tarafın hükmüne aykırı bir hükmü ispat edebilmesinin mümkün olması bakımından bu aks itirazında illetin nakzı durumu söz konusu olsa da burada aks, çok güçlü bir itiraz değildir. Zira Şâfiî'nin tutunduğu hüküm müfesser değil mücmeldir. Hanefîlerin tutunduğu hüküm ise müfesserdir ve müfesser mücmelden evladır. Burada Şâfiî, eşitlik hükmüne tutunmuştur. Hâlbuki kastedilen hükümde fer' ve asıl farklıdır. Oruç ve hac ise aslında eşit olup her ikisinin de kazası vaciptir. Şâfiî'ye göre ise oruç ve hac fer'de eşittir. Dolayısıyla kaza etme sorumluluğu düşer. Serahsî'ye göre bu ta'lil doğru değildir. Zira ancak asıl maksat bizzat eşitlik olsaydı, bu ta'lil doğru olurdu. Netice itibarıyla Serahsî'ye göre aks, nazar (münazara) yoluyla iptal edilmez. Fakat aks, münakazayı içeren ta'lili def etmekle birlikte, zayıf bir itiraz sorusudur. Çünkü sâilin yeni bir ta'lil hakkı yoktur.¹⁰³

8. Muâraza

İddianın yanlışlığını ispatlamaktan ibaret olan muâraza, münazaranın üçüncü kuralı olup ta'lile muâraza yoluyla itiraz edenin (muâriz) iddiasının zıttının doğruluğunu ispatlayarak karşı koymak suretiyle onu reddetmektir. Bu itiraz, muallilin iddiasıyla tam girişimlik ilişkisi bulunan yani iddiayı umum-husus, mutlak-mukayyed olma bakımından tümüyle kapsayan başka

102 Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâ'î*, 2/275-276; Yıldırım, *Fıkıh Usulü Mantık İlişkisi*, s. 206.

103 Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 2/241-242.

bir iddianın ispatlanması yöntemiyle de yapılabilmektedir. Muârazada sâilin iddiası karşısında onun konumuna geçen muallil, mümânaa, münâkaza veya muâraza şekillerinden biriyle savunma yapmalıdır. Sâilin itirazının muallilin kabul ettiği bir görüş olması durumunda muallil başka bir delille iddiasını ispatlayabileceği gibi, sâilin itirazına sebep olan hususun varlığını kabul edip bunun iddiayla çeliştiğini reddedebilir.¹⁰⁴

Serahsî, illete itirazlar konusundan çok önce “Nasslar Arasında Muarazanın Beyanı” faslında muarazanın tanımı, rüknü, hükmü ve şartları hakkında şu açıklamayı yapmıştır:

Kitap ve sünnette teâruz ve tenâkuz bulunmaz. Çünkü Yüce Allah acizlikten münezzehtir. Teâruz, tarihlerini bilmediğimiz için nâsihi mensuhtan ayırt edemediğimizden dolayıdır. Muâraza, mukabele yoluyla mümânaadır. Kişiyi kastettiği şeyden engellemesi sebebiyle engellere “avarız” denir. İki hüccetin müdâfaa ve mümânaa yoluyla karşı karşıya gelmesine “muâraza” adı verilir. Bunun rüknü, birbirinin hükmünün zıttını gerektirecek şekilde eşit iki hüccetin karşılaşmasıdır.¹⁰⁵

Serahsî, illete itirazlar kısmında daha önceki açıklamalarından dolayı sadece muârazanın kısımlarını, fasit ve sahih muâraza türlerini açıklayacağını ifade etmiş, muârazayı “aslin illeti konusunda muâraza” ve “fer’in hükmü konusunda muâraza” şeklinde ikiye ayırmış, açıklamaya fer’in hükmü konusundaki muârazayla başlamıştır.¹⁰⁶ Biz de konuyu onun tasnifine bağlı kalarak ele alacağız.

104 İtirazda muarazın delilinin kapsam ve şekil bakımından muallilin delilinin aynı olması *muâraza bi'l-kalb*; kapsam itibarıyla ayrı, şeklen aynı olmasına *muâraza bi'l-misk*; hem kapsam hem şekil bakımından muallilin delilinden ayrı olmasına *muâraza bi'l-gayr* adı verilmektedir. Münâkazada delil bozulduğu için delilin yanlışlığına hükmedilir. Delilin bozulması/yanlışlığı ise iddianın yanlış olduğunu değil, delilin ispata elverişli olmadığını ve başka delile ihtiyaç duyulduğunu gösterir. İddiaya taarruz, delile taarruzdan daha güçlü olduğu için itirazların en şiddetlisi muârazadır. Bkz. Yavuz, *Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, 28-31.

105 Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 2/12.

106 Serahsî kalb itirazını müstakil başlıkta ele aldığı için kalb türü muârazaya burada yer vermemiştir. Fıkıh usulünde muarazayla ilgili olarak “aslında muaraza”, “fer’de muaraza” ve “kalb yöntemiyle muaraza” gibi teknikler uygulanması hakkında bkz. Şinkiti, *Âdabü'l-bahs ve'l-münâzara*, 319.

8.1. Fer'in Hükmünde Muâraza

Serahsî'nin müessir illete yöneltilen sahih itirazlar arasında yer verdiği muâraza, "illetin asla ve fer'e muâriz olması" anlamında Şafîî usulcüler tarafından da sahih kabul edilmektedir. Burada itiraz edenin kanaatine göre muallil, ta'lîl yaparken dayandığı vasıftan başka illetlerin bulunduğunu ve söz konusu illetlerden bir kısmının ta'lîl için uygun olmadığını fark edememekte veya onları dikkate almamaktadır. Bunun tipik örneği, buğdaydaki fazlalık faizinin illeti olarak "yiyecek maddesi olma", "ölçülebilir olma" veya "saklanabilir olma" vasıflarının tespit edilerek ta'lîl yapılmasıdır.¹⁰⁷

Serahsî, fer'in hükmü konusundaki muârazayı beş kısma ayırmıştır.

1) Aynı mahaldeki illetin hükmünün zıttı bir hükmü koymak suretiyle muâraza.

Burada itiraz, karşı tarafın belirlediği illetin gerektirdiği hükmün aksini söyleyerek yapılmaktadır. Örneğin Şafîî'ye göre abdestin *rüknü* olması illetine dayanarak başı üç defa mesh etmek sünnettir. Hanefilere göre ise abdestte başı mesh etmek taharet konusunda bir meshtir. Dolayısıyla mestler üzerine meshte olduğu gibi abdestte başı mesh etmeyi üç defa tekrar etmek sünnet değildir. Serahsî'ye göre Hanefilerin itirazı geçerlidir. Çünkü burada Şafîî'nin tespit ettiği rükün illetinin gerektirdiği hükmün zıttı olan başka bir hükmü bildirmektedirler.

2) Kararlaştırılan (takrir) illetin hükmünün açıklaması (tefsir) mahiyetinde olan değiştirme (tağyir) yoluyla muâraza.

Burada karşı tarafın illeti her iki tarafça da kararlaştırılmakla birlikte, onun bu illete bağladığı hüküm değiştirilmekte ve bu işlem, değiştirilen hükmün açıklaması olarak gösterilmektedir. Örneğin Hanefiler de Şafîîler gibi "başı mesh etmek abdestin bir rükündür" diyerek illeti takrir etmektedirler. Ardından kaplama mesh yoluyla ziyade yaparak ikmal sıfatının gerçekleşmesinden sonra üç defa tekrar etmenin sünnet olmadığını belirtmektedirler. Böylece Şafîî'nin rükün illetine bağladığı hüküm değiştirilerek açıklanmış olmaktadır.¹⁰⁸

107 Âmidî, *el-İhkâm*, 4/341. Şafîî usûlcülere göre fer'in hükmünde muârazayı "fesâdül-itibar" kapsamı içinde ele almak mümkün olup, bu itiraz "delil getirenin kıyasından daha güçlü bir delil ile itiraz etmek" anlamında kullanılmıştır. Bu itiraz, iddia edilenden daha güçlü sayılması halinde nass, icmâ veya hükmün bir engelinin bulunması yahut hükmün şartının düşmesi yollarıyla da yapılabilir. Âmidî, *el-İhkâm*, 4/348.

108 Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 2/243.

3) Tartışma konusunu ihlal eden tağyir suretiyle muâraza.

Hanefilere göre baba ve dede dışındakilerin de küçük kızı evlendirme yetkisi vardır. Çünkü çocuk küçüktür. Dolayısıyla babanın velayeti sabit olduğu gibi küçüğün üzerinde diğerlerinin de velayeti sabittir. Şâfiîler buna itiraz ederek çocuğun küçük olduğunu fakat onun üzerinde kardeşinin velayetinin babasının velayeti gibi sabit olmadığını söylerler. Bu tağyir, tartışmanın yönünü değiştirmektir. Çünkü Hanefilere göre tartışmanın konusu “yetimin üzerindeki evlendirme velayeti”dir, onu evlendirecek velinin tayini değildir. Şâfiî ise bu tartışmada belirli şahsın (erkek kardeş) yetkisini ortadan kaldırmak için ta'lil yapmıştır. Çünkü ona göre tartışmanın konusu, küçük üzerinde baba ve dede dışındaki akrabaların velayetinin tespitidir.

4) Ta'lil konusuyla alakalı olmak kaydıyla, muallilin ispat etmediğini nefyetmek veya nefyetmediğini ispat etmek suretiyle muâraza.

Hanefiler, “Müslüman kölenin kâfir köle gibi bir mal olduğunu, dolayısıyla da bir kâfirin onu satabileceği ve satın alabileceği” görüşünü savunmaktadırlar. Bu görüşe karşı çıkan Şâfiîler, kâfir köleyi satın almanın ve mülkiyetin devamının geçerli olduğunu, müslüman köle için de bu iki durumun eşitlenmesi gerektiğini söyleyerek itiraz etmektedirler. Bu muârazada Şâfiîler'in Hanefilerin ta'lil yaparken nefyetmediği şeyi yani “satın almanın aslını ve mülkiyetin devamlılığını eşitlemeyi” ispatladıklarını söyleyen Serahsî'ye göre onların bu yaptıklarının anlaşmazlık konusu ile bir alakası yoktur.

5) Muallilin, illete dayanarak hükmü ispat ettiği mahallin dışındaki bir hükmü ispatlamak suretiyle muâraza.

Ebu Hanife'ye göre, kendisine kocasının öldüğü haber verilen bir kadın, iddet süresini bekledikten sonra başkasıyla evlense, ikinci eşinden çocuk sahibi olsa ardından ilk koca çıkagelse, çocukların nesebi ilk kocaya aittir. Çünkü ilk koca sahih döşek (fıraş) hakkının sahibidir ve nesep döşek itibarıyla sabit olur. Ebu Hanife'nin bu ta'liline muazara yoluyla şöyle itiraz edilmiştir: İkinci koca hâlihazırdaki döşek sahibidir. Nesep, fesat niteliği bulunsa da hâlihazırdaki döşek sahibinden sabit olur. Nitekim şahitler olmaksızın bir kadınla evlense ve bu birliktelikten çocuk doğsa aynı şekilde nesep, döşek sahibine

ait olur. Serahsî'ye göre fasit döşek ile sahih döşek birbirlerinden farklıdır ve itiraz, ta'lîlin gerçekleştiği mahallin dışında bir hüküm ortaya koymak suretiyle yapılmış muarazadır. Çünkü Ebu Hanife'ye göre ikinci kocanın tercih edilmemesinin gerekçesi, bir şeyin ancak kendi dengi veya ondan daha üstün bir şeyle nesh edilebilir olmasıdır. İkinci kocanın fasit döşeği ilk kocanın sahih döşeğine denk olmadığı için sahih döşekle sabit olan nesep hakkını ortadan kaldıramaz. Nitekim nesep Zeyd lehine bir hak olarak sabit olduktan sonra artık herhangi bir gerekçeyle Amr için sabit kılınamaz. Şâhit bulunmadan kıyılan nikâh meselesinin ise bu konuyla hiçbir alakası yoktur. Dolayısıyla bu itirazın, hükmün mahalli dışında bir muaraza olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰⁹

8.2. Aslın İletinde Muâraza

Serahsî'ye göre aslın illeti konusundaki muârazanın üç türü vardır: 1) Asılda, fer'e taşınmayan bir illeti zikretmek suretiyle muâraza, 2) Fer'in, üzerinde ittifak edilen hükmüne taşınan bir illeti zikretmek suretiyle muâraza, 3) Fer'in, üzerinde ihtilaf edilen hükmüne taşınan bir illetle muâraza. Ona göre bunların hepsi fasit itirazlardır. Çünkü muteriz, asılda başka bir illet bulunduğunu söyleyerek ta'lîlini sürdüremez. Nitekim asılda iki vasfın bulunması ve hükmün bu vasıflardan yalnızca biriyle fer'e taşınması mümkündür. Ayrıca fer'e taşınmayan bir vasfı zikrederek itiraz etmek fasit bir itirazdır. Zira ta'lîlin hükmü fer'in asla taşınmasıdır ve hükmünü ifade edemeyen ta'lîl fasittir. Şayet aslın hükmü fer'e taşınabiliyorsa, illetin bu konuda ortadan kalktığını göstermek dışında, bu hükmün tartışma konusuyla hiçbir alakası bulunmamaktadır. Hâlbuki illetin bulunmaması, hükmün bulunmamasını gerektirmez.¹¹⁰

Serahsî'nin ifadesine göre Şâfiî hasım, bu itirazın “mümânaa manası bulunan güzel bir muâraza olduğu”nu iddia etmektedir. Bu iddia, “sâilin illetinin geçerli” ve “muallilin illetinin fasit olduğu” gerekçelerine dayanmaktadır. Zira hükmün illetinin iki vasıftan sadece biri olduğu konusunda taraflar arasında görüş birliği bulunmakta ve hükmün fer'e taşınması sebebiyle sâilin illetinin geçerli, muallilin illetinin fasit olduğunun anlaşılmaktadır. Serahsî'ye göre bu iddia doğru değildir. Örneğin, Hanefiler buğday satışını, “bir ölçek

109 Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 2/243-244.

110 Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 2/244.

buğdayın aynı cinsten daha fazla buğday karşılığında satılması” şeklinde ta’lil yaparak bu hükmü kireç vb. maddelere taşımışlardır. Fakat Şâfiîler bu ta’lile itiraz etmişler ve buğday satışını “yiyecek maddesinin aynı cinsten daha fazla yiyecek karşılığında satılması” şeklinde ta’lil yaparak bu hükmü elma gibi ölçülemeyen maddelere taşımışlardır. Burada Şâfiîler, ilk olarak “iki illetten sadece birinin hükmün illeti olmasında hasımların ittifakı vardır” ve “hasımlardan birinin iddia ettiği illet sabit olunca diğeri icma ile reddedilir” şeklindeki ortak kabulü öne sürmektedirler. Ardından yaptıkları muaraza itirazında bu yönden bir mümânaa bulunduğunu söyleyerek kendilerini haklı çıkarmaya çalışmaktadırlar. Aslın illetine muârazayı fasit sayan Serahsî ise, her iki illet arasında özde bir aykırılık bulunmadığı kanaatinde. Zira ona göre hükmün, iki illetin her birine bağlı olması mümkündür. Nitekim hasmının iddia ettiği illetin geçerliğini inkâr edip kendi illetini sahih saymakla karşı tarafın illeti fasit olmaz. Yine karşı tarafın illetinin fasit olduğunu söylemekle de kendi illetinin geçerliği ispat edilemez.¹¹¹

Bu noktadan sonra Serahsî, itirazların çoğunlukla hasmın tard görüşünü savunmasından kaynaklandığına işaret ederek, mümânaa yönteminin kullanılması gerektiğine dair kanaatini açıklamaktadır. Ona göre itirazları müfârika yöntemiyle¹¹² değil, mümânaa yöntemiyle dile getirmelidir. Böylece bu itiraz, münkir konumundaki sâil tarafından yapılan “sahih bir fıkıh” olur ve bunun kabul edilmesi kaçınılmazdır.¹¹³

111 Serahsî, *Usulü’s-Serahsî*, 2/245.

112 Burada Serahsî'nin müfârikadan bahsetmesi, mütekellimin usulcülerinin bu konuyu müfârika ile ilişkilendirmelerinden dolayıdır. Zira onlar “kıyas fî mana'l-asl”ı yani aslın manasında/ illetinde kıyası, asıl ile fer' arasında herhangi bir ayrılık (fârik) olmaksızın ya da müessir bir fârik bulunmadan bunların hükümde denk olması şeklinde anlamışlardır. Buna göre kıyas işleminde asıl ile fer' arasındaki birleştirici vasıf sarîh olmadığı zaman, kıyasın kuvvet derecesi kapalı olduğu için illet ile asıl arasındaki muâraza, nefyü'l-fârik yöntemiyle izale edilmeli, daha başlangıçta asıl ile fer' arasında farklar izale edildikten sonra kıyas yapılmalıdır. Kıyâs ma'a'l-fârik ise bu işlem yapılmadığı için maruz kalınan itirazdır. Bkz. Âmidî, *el-İhkâm*, 4/7. Râzî, *el-Mahsûl*, 5/316.

113 Serahsî, aslın hükmünün değiştirildiği gerekçesiyle Şâfiîlerin hataen öldürmeye kıyasla kasten öldürme konusunda yaptıkları ta'lile de mümânaa yoluyla itiraz edileceğini söylemektedir. Bkz. Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 2/246.

9. el-Kavlü bi-Mûcebi'l-İlle

Fıkıh usulünde muallilin ta'lil yaparken tespit ettiği illetin gereği olan hükmün kabul edilmesine rağmen, muallilin ulaştığı hükmün reddedilmesi anlamında kullanılan “el-kavlü bi-mûcebi'l-ille” itirazını kısaca “illetin gereğinde ittifak edilmesine karşın, hükümde ihtilafa düşülmesi” şeklinde tanımlamak mümkündür.¹¹⁴

Bu itiraz Serahsî tarafından “muallilin ta'lili ile iltizam etmek istediğini iltizam etmektir”¹¹⁵ şeklinde tarif edilmiştir. Bu tarif, “kabul ve ret” aşamalarının sadece ilk kısmını ifade etmektedir. İkinci kısmın zikredilmesine ise gerek duyulmamıştır. Zira illetin gereği olan hükmün kabul edilmesi, alakasız hükmün reddedildiği anlamına gelmektedir. Uygulama örneklerinde de görüldüğü gibi, muallil ta'lil yaparken dayandığı illeti öne sürmekte, itiraz eden de bu illetin gereği (mûceb) olan hüküm neyse onu kabul ettiğini söylemektedir. Fakat bu noktadan sonra ihtilaf vaki olmaktadır. Zira muallil, illetin her iki tarafın ittifak ettiği hükmünün dışında başka bir hükmü, maksadını sağladığı gerekçesiyle bu illete dayandırarak iddia etmekte, diğer taraf da bunu reddetmektedir. Serahsî, tardî illete yönelik ilk itiraz olarak bunun ele alınmasını “uzlaştırma imkânının bulunmaması durumunda çekişmenin olacağı, fakat uzlaştırma imkânı bulunduğu ve maksat hâsıl olduğunda anlaşmazlığın bir anlamının olmaması” gerekçesine dayandırmıştır.¹¹⁶

Serahsîye göre Şâfilerin bu ta'lillerde kurguladıkları “illet-hüküm” ilişkisine dair kitap, sünnet veya icmâdan herhangi bir delil bulunmamakta, Hanefilerin itirazları sonucunda onlar “tesir görüşü”ne başvurmak zorunda kalmaktadırlar.¹¹⁷ Örneğin Şâfiî muallile göre Merv kumaşı karşılığında Merv

114 Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, 5/297; Râzî, *el-Mahsûl*, 5/235. İleti iptal etmek için bu itirazın yeteri kadar güçlü olmadığı kanaati için bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, 2/973.

115 Bu itiraz, Debûsî tarafından “illetin vacip kıldığını iltizam etmek” şeklinde tarif edilmiştir. Bkz. Debûsî, *Takvimü'l-Edille*, 353. Pezdevî'nin tanımını “muallilin ta'lili ile ilzam ettiğini iltizam etmektir” şeklindedir. Bkz. *Kenzü'l-vusûl*, 4/148.

116 Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 2/ 266. Aynı gerekçe Debûsî tarafından bu itiraz türünün sonunda “zira çekişme, muvafakat mümkün olmadığına gerekir” şeklinde ifade edilmiştir. Bkz. Debûsî, *Takvimü'l-Edille*, 356.

117 Aynı şekilde Debûsî de bu itirazı tard taraftarlarını “tesir görüşü”nü desteklemeye mecbur bırakan şaşırtıcı bir sebep olarak nitelendirmektedir. Bkz. *Takvimü'l-Edille*, 353. Bu husus, Pezdevî tarafından “tard ehlinin fikhî manalara başvurmak zorunda kalmaları” şeklinde ifade edilmiştir. Bkz. *Kenzü'l-vusûl*, 4/148.

kumaşında selem yapmak caizdir. Çünkü kişi, uzunlukla ölçülen bir mal karşılığında uzunlukla ölçülen bir malı selem yapmıştır. Dolayısıyla Herat kumaşı karşılığında Merv kumaşında selem yapmak caiz olduğu gibi bu da caizdir. Serahsî'ye göre bu ta'lilde illetin “uzunlukla ölçülen mal karşılığında uzunlukla ölçülen mal” olması akdi fasit yapmaz. Bununla birlikte bu vasıf, ifsat edici nitelikteki başka bir mana itibariyle sözleşmenin fasit olmasına engel de olamaz. Nitekim uzunluk ölçüsü vasfı mevcutken fasit bir şartın koşulması veya sözleşmenin yapıldığı yerde anaparanın kabzedilmesinin terk edilmesi sebebiyle akit fasit olmaktadır. O halde bu sözleşme, başka bir mana itibariyle ittifakla bozulabiliyorsa, “cinsiyet” vasfı itibariyle niçin fasit olmasın? Bu durumda muallil, eğer imkân bulabilirse, meselenin fikhî inceliğini öğrenmeye başlamak ve “cinsiyet/aynı cinsten olma” vasfının bulunmasına rağmen akit fasit olabildiği için bu vasfın illet sayılmaya elverişsizliğiyle meşgul olmak zorundadır.¹¹⁸

Görüldüğü gibi bu itiraz, belli bir kabul noktasından sonra vaki olmaktadır. Şâfiî muallil illet olarak bir vasfı öne sürmekte, Serahsî bunu kabul etmekle birlikte hükmü başka bir vafâ bağlamaktadır. Ric'î talak meselesinde bu durum açık biçimde gözlenebilmektedir. Şöyle ki, Şâfiî muallile göre ric'î talakla boşanmış kadın, boşanmış (mutallaka) bir kadındır. Dolayısıyla bâin talakla boşanmış kadının kocasıyla ilişkiye girmesi haram olduğu gibi bu kadınla ilişki de kocasına haramdır. “Boşanmış olmak”, Serahsî'ye göre de bu kadınla ilişkinin haram sayılması için elverişli bir illettir. Bununla birlikte ilişkinin helal sayılması, boşanmış olma vasfından dolayı değil, nikâhlı olma vasfı sebebiyledir. Nitekim kocanın eşine dönmesinden sonra cinsel ilişkinin ittifakla helal olmasına kıyasen, talakla boşanmış olsa da, nikâhlı kaldığı sürece ilişki helaldir. Çünkü kocanın eşine geri dönmüş olması, ric'î talakın vaki olduğu gerçeğini değiştirmez ve talak sayısı düşer. Bu durumda Şâfiî muallil, meselenin fikhî inceliğine yani “talakın meydana gelmesi nikâha zarar verir mi?” ya da “talak nikâhın varlığına rağmen cinsel ilişkiyi haram kılar mı?” sorularına başvurmak zorunda kalır. Çünkü meselenin fikhî bu soruların cevapları etrafında dönüp durmaktadır.¹¹⁹

118 Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 2/267-268; Debûsî, *Takvimü'l-edille*, 354; Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, 4/154.

119 Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 2/268. Bu konuyla ilgili Serahsî'nin diğer örnekleri şunlardır: Abdestte başın üç kere meshedilmesi, nafle orucun kaza edilmesinin gerekmemesi, muhâlea yoluyla boşanmış kadının talakla ilişkisinin olmaması, zıhar kefaretinin kâfir köleyi azat ederek ödenememesi, kardeşinin mülkiyetine giren kölenin azat edilmiş olmaması.

Sonuç

Fıkıh usulünde kıyasın rükünlerinden biri olan ve asıl ile fer' arasındaki ortak vasfı teşkil eden illet çeşitli açılardan değerlendirilerek işlemin bir tür sağlaması yapılmıştır. Bu kadar önemli bir yere sahip olmasından dolayı da illet kavramı usulcülerin gündeminde kalmayı sürdürmüştür. İmam Şâfi'nin aslın hükmünü gerektiren mana olarak tanımlamasının ardından illetin tanımları yapılmaya başlanmış ve çeşitli bakımlardan illet tasnifleri ortaya çıkmıştır. Bu tasnifler hükmün illetini belirlemek ve hükmü delille ispatlamak amacıyla yapılan ta'lil işlemlerinde kullanılmıştır. Hanefilerin illete yönelik itirazlarda sıklıkla vurgu yaptıkları müessir illet ve tardî illet ayrımı burada dikkat çekmektedir. Onlar illetin sıhhatini tespit ederken tard yöntemi yerine, illetin "mülâim" ve "müessir" olmasının gereğini savunmuşlar, müessir illetlerin kitap, sünnet ve icma gibi temel kaynaklardan delilinin bulunmasına karşın tardî illetlerin bu delillerden yoksun olduğunu, delil araştırmama kolaylığına kaçıp bu tür illetlere dayanmanın yanlış olduğunu sıklıkla vurgulamışlardır.

Usul âlimleri ta'lil yaparak illet olabilecek vasfı tespit etmişler, ardından aslın hükmünü illet üzerinden kurulan bağlantı neticesinde fer'e taşımışlardır. Bunu yaparken teorilerini oluşturmuşlar ve birtakım şartlar belirlemişlerdir. Bu şartlara bağlı olarak kendi görüşlerini savunan mezhep müntesipleri, tespit ettikleri hatalar sebebiyle diğer mezhep mensuplarının usul ve işlemlerine itiraz etmişlerdir. Üstelik bunu fikhî derinliğin ve tutarlılığın göstergesi saymışlardır. Bu meyanda Debûsî'nin başlattığı yoldan ilerleyen Serahsî, fikhî önce "bâtınî hikmet" şeklinde nitelendirilmiş ve sonrasında itirazlarda meselenin fikhî inceliğinin diğer bir ifadeyle derinliğinin fıkıh münazarası yani mufâkaha yoluyla karşılıklı talep edilmesine sıklıkla vurgu yapmıştır.

Hanefî usulünde itirazlara ilişkin tasnifi ilk olarak Debûsî yapmış, bu tasnif Pezdevî tarafından aynen devam ettirilmiştir. Serahsî bu tasnifte kısmen değişiklik yapmış ve daha geniş açıklamalara yer vermiştir. Serahsî, müessir illete yöneltilen itirazları fasit ve sahih şeklinde ikiye ayırmakla birlikte, tardî illete yöneltilen itirazlarda sahih-fasit ayrımını yapmamıştır. Burada "kavl bi'l-müceb" sadece tardî illete yöneltilen bir itiraz iken "mümânaa" hem tardî illete hem müessir illete sahih olarak yöneltilmiştir. Buna karşılık tardî

illette yöneltilen “fesâdü'l-vaz” ve “münâkaza” şeklindeki itirazların müessir illete yöneltilmesi fasit kısımda sayılmıştır. Yine “illet bulunmamakla birlikte hükmün bulunması” ve “mufâraka” şeklindeki itirazların müessir illete yöneltilmesi de fasit olarak değerlendirilmiştir. Öte yandan “kalb”, “aks” ve “muâraza” sadece müessir illete yöneltilmesi sahih kabul itirazlar olarak ele alınmıştır.

Serahsî'ye göre kıyasın doğru kurgulanması son derece önemlidir. Zira kıyas hatalı kurgulanınca, hükmün kıyastaki illete bağlanması mümkün değildir. Dolayısıyla tardî illet söz konusu olduğunda fesâdü'l-vaz' itirazı münâkazadan önce gelmelidir. İllet geçerli olmadıktan sonra illette ittiradı sorgulamanın bir anlamı yoktur. Bu bakımdan fesâdü'l-vaz'ın tesiri nakzın tesirinden daha fazladır. Zaten fesâdü'l-vaz' ortaya çıktıktan sonra başka bir illete intikal etmeden itiraz edilememektedir.

Serahsî, asıldaki illet fer'de bulunmadığında fer'de aslın hükmünün bulunmamasını illetin nakzedilmesinin delili saymayı doğru bir yaklaşım olarak görmemiştir. Ona göre münâkazanın müessir illete yöneltilmesi geçerli değildir. Zira müessir illetin kitap, sünnet veya icmâdan bir delili vardır ve şer'î hükümler bu delillere dayandığından dolayı şer'î hükümler arasında da herhangi bir tenâkuz ihtimali bulunmamaktadır. Tardî illette ise Şafîî muallil aslında delil bulunmadığı halde iddia ettiği fer' ve asıl eşitlemelerini gerekçe göstererek ta'liller yapmıştır. İtirazlara maruz kalınca da tardî illete dayanmayı bırakıp müessir illete müracaat etmiş, tard görüşünü bırakıp tesir görüşünü savunmak zorunda kalmıştır. Çünkü öne sürdüğü illet ile bu illete yöneltilen itirazın arasını bulmayı başaramamış, tard illetin sıhhat delili olan ittirâd, münâkaza sebebiyle ortadan kalkmıştır. Bu bağlamda aks itirazında illetin nakzı durumu söz konusu olsa da Serahsî bunu çok güçlü bir itiraz olarak görmemiştir.

Serahsî, tard anlayışını savunanların “illet varsa hüküm vardır, illet yoksa hüküm de yoktur” görüşünü eleştirmiş, Hanefilerin genel yaklaşımını devam ettirerek hükmün başka bir illet ile sabit olabileceğini, bir illet ile sabit olmasının başka bir illet ile sabit olmasına aykırılık teşkil etmediğini savunmuştur. Yine kıyasta aslın iki illetle ta'lil edilmesi mümkün görmüştür.

Fer'de bulunmayan başka bir vasfın asılda bulunduğu söylenmesini kıyasın sahih olduğunun açıklaması sayan Serahsî, sonraları kıyas maal fârik

olarak da isimlendirilen müfârakayı müessir illetlere itiraz bakımından faydasız bir mücadeleden ibaret olduğunu söylemiştir. Çünkü ona göre hükmün taşınmasını mümkün kılacak illet asılda mevcut olduğunda asılda başka bir illetin bulunması kıyasın geçersiz saymayı gerektirmemektedir. Mucîb kendi belirlediği illete dayanarak hükmü fer'e taşırken sonucu değiştirmeyecek bir meseleyle sâilin uğraşması fikhî münazara bakımından anlamsızdır.

Serahsî, Allah Teâlâ acizlikten münezzehe olduğu için Kitap ve sünnette teâruz ve tenâkuz bulunmadığını söylemiş, teâruzun sebebi olarak tarihleri bilinmediği için nâsihin mensuhtan ayırt edilememesini göstermiş, muârazayı mukabele yoluyla mümânaa saymış, Hanefî muallilin ta'lil yaparken nefyetmediği şeyin Şâfiî sâil tarafından ispatlanmaya çalışılmasını eleştirmiştir. Açıklamalarının tamamında Hanefî görüşleri savunan Serahsî, usulü bakımından eleştiri sınırları içinde hareket etmiştir.

Kaynakça

Abujazar, Ebtihal. "Nazariyyetü't-te'sîr fi'l-illeti 'inde'l-Hanefiyye", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2014), 145-172.

Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyfüddin Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. Abdürrezzak Afifi. Beyrut: Mektebetü'l-İslami, t.y.

Apaydın, Hacı Yunus. "Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1 (2003), 7-28.

Apaydın, Hacı Yunus. "İctihad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/432-445. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Apaydın, Hacı Yunus. "Ta'lil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/511-514. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Apaydın, Hacı Yunus. *İslam Hukuk Usûlü*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016.

Apaydın, Hacı Yunus. *Fıkıhın Kaynakları*. Ankara: Ay Yayınları, 2017.

Apaydın, Hacı Yunus. "Şer'î Hüküm: Tanım ve Tartışmalar", *Bilimnâme Dergisi* 37 (2019), 1211-1224.

Basrî, Muhammed b. Ali et-Tayyib. *el-Mutemed fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1982.

Basrî, Muhammed b. Ali et-Tayyib. *Şerhu'l-Umed*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebu Zeyd. Kahire: Dâru'l-matbaati's-selefiyye, 1410.

Başoğlu, Tuncay. *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usulü Eserlerinde İlet Tartışmaları*. İstanbul: İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2001.

Başoğlu, Tuncay. "İleti Tespit Metotlarından Tard ve Tard Ehline Tönelik Tenkitler", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002), 141-159.

Buhârî, Alâüddin b. Ahmed Abdülaziz. *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fabri'l-İslam el-Pezdevî*. haz. Abdullah Mahmüd Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997.

Buhârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-sabîh*. thk. Muhammed Zühayr. Beyrut: Dâru tavki'n-necat, 1422.

- Candan, Abdurrahman. *İslam Hukukunda İletî Tespîr Yöntemleri*. Konya: İlahiyat Fakültesi Doktora Tezi, 2005.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemi. İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 1994.
- Cevherî, Ebu Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâb tâcü'l-lüğa ve sıhâbu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülğafur Attar. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1987.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif. *Târîfât*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1983.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. thk. Salah b. Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa. *Takvimül-edille fi usûli'l-fikh*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, "İlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/117-120. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Duman, Soner. "Hanefî Usulcülerinin İmam Şâfi'nin Kıyas Anlayışına Yönelik Eleştirileri", *Usul Dergisi* 10 (2008), 7-35.
- Duman, Soner. *İlk Dönem Hanefî Usulünde illet Tartışmaları*. İstanbul: Kitabı Yayınevi, 2010.
- Duman, Soner. *Şâfi'nin Kıyas Anlayışı*. İstanbul: İsam Yayınları, 2009.
- Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebi Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddin. Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, t.y.
- Erdoğan, Mehmet *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakub, *el-Kâmûsü'l-muhîd*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2005.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Abdüsselâm. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1993.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Şifâü'l-ğalîl fi beyâni'ş-şebehi ve'l-muhîl ve mesâliki't-talîl*. Bağdat: Matbaatü'l-İrşad, 1971.
- Huori, Yahya. "Mesâlikül-illeti'l-kar'iyye ve'z-zanniyye". *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 6 (2018), 165-200.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemü mekâyisi'l-lüğa*. nşr. Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Sünenü İbn Mâce*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî. 1997.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru sâdir, 1994.
- Kâdî Abdülcabbar, Ebu'l-Hasen b. Ahmed. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-âdl*. Haz. Taha Hüseyin. Kahire: Vezâretü's-Sekâfe, 1963.
- Kahraman, Abdullah. *İslam'da İbadetlerin Değişmezliği*. İstanbul: Akademi Yayınları, 2002.
- Kal'acî, Muhammed Revvâs. *Mu'cemü lügati'l-fukahâ*. Ürdün: Dâru'n-nefâis, 1988.
- Karâfi. Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed. *Envârü'l-burûk fi envâ'i'l-furûk*. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, ts.
- Kaya, Hacı. "Mantık Biliminin İmkânlarıyla İnşa Edilen Bilimsel Tartışma Yöntemi: Münâzara İlmi ya da Âdâbu'l-Bahs", *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12 (2017), 69-114.
- Korkut, Ramazan. "Fıkıh Düşüncesinde Münâzara Sistematiği (Hatip Bağdâdî'nin el-Fakih ve'l-Mütefakih Eserinin Bağlamında)", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2019), s. 79-97.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebir fi fikhî mezhebi'l-İmam eş-Şâfi*, thk. Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1999.
- Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, ts.
- Müslim, Ebû'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.

- Müzenî, İsmail b. Yahya. *Mubtasaru'l-Müzenî*. Beyrut: Dâru'l-Marifé, 1990.
- Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünenü Nesâî*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Nevevî, Ebu Zekeriyâ Muhyiddin Yahya b. Şeref. *el-Mecmu şerhu'l-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty.
- Okur, Hüseyin. "Kıyas İşleminde İlet Birliğinin Sağlanamaması Hali: Kıyâs Ma'a'l-Fârik. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 36 (2020), 17-48.
- Özdemir, İbrahim. *Fıkıh Usulünde Tâ'lîl Tartışmaları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Özen, Şükrü. *İslam Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci*. İstanbul: İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 1995.
- Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l- İslam Ali b. Muhammed. *Kenzü'l-vusûl ilâ marifeti'l-usûl*. haz. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1997.
- Râzî, Ebü Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Hatib. *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*. thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1997.
- Sâd'i, Abdülhakim Abdurrahman Esad. *Mebâhisü'l-ille fi'l-kıyâs inde'l-usûliyyîn*. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-is-lâmiyye, 2000.
- Serahsî, Ebü Bekr Muhammed b. Ahmed İbn Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2015.
- Serahsî, Ebü Bekr Muhammed b. Ahmed İbn Ebî Sehl. *el-Mebsut*. Beyrut: Dâru'l-Marifé, 1993.
- Stübkî, Tacüddin Ebü Nasr Abdulvehhâb b. Ali b. Abdilkafi. *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1995.
- Süyûtî, Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Şerhu'l-Kevkebi's-Sâdi' Nazmı Cem'u'-'Cevâmi'*. thk. Muhammed İbrahim Hafnâvî. Kahire: Mektebetü'l-eyman, 2000.
- Şâfî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. Beyrut: Dâru'l-marifé, 1990.
- Şâfî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İdris. *er-Risale*. Kahire: Mektebetü'l-halebî, 1940.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. *Tâ'lîlü'l-ahkâm*. Kahire: Matbaatü'l-Ezher, 1947.
- Şınkıtî, Muhammed el-Emin b. Muhammed. *Âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara*. thk. Suûd b. Abdülaziz el-Arifî. Cidde: Dâru'l-âlemi'l-fevâid, 2007.
- Şirâzî, Ebü İshak İbrahim b. Ali. *el-Mühezzeb fî fikhi'l-İmam eş-Şâfî*. thk. Zekeriyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Tahânevî, Muhammed b. A'lâ b. Muhammed Hamîd. *Keşşâfû istulâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre. *el-Câmiu's-sahih*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Bânî, 1975.
- Topal, Şevket – Arvas, Mehmet S. "Hanefi Usûlündeki Temel Yaklaşımlar (Hicri Altıncı Asrın Ortalarına Kadar)", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2018), 175-209.
- Ünver, Ahmet Numan. "İllete Yönelik Nakz İtirazı ve Nakza Karşı Cevaplar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2017), 6-13.
- Yavuz, Yusuf Şevki. *Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*. İstanbul: İlim ve Kültür Yayınları, 1983.
- Yerlikaya, Ünal. *Hanefî İlet Teorisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Yetkin, Hacer. "Usûl Anlayışı Çerçevesinde Debûs'nin Kelâmî Eğilimi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2017), 27-59.
- Yıldırım, İlyas. *Fıkıh Usulü Mantık İlişkisi (Molla Fenârî Örneği)*. Erzurum: İlahiyat Fakültesi Doktora Tezi. 2014.
- Yılmaz, Ömer. "İletin Tahsisine Cevaz Vermek Mu'tezilî Olmak mıdır?". *Diyanet İlmî Dergi* 3 (2017), 53-71.
- Zerkeşi, Bedreddin Muhammed. *el-Bahru'l-Muhit*. thk. Abdüsettar Ebü Gudde. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1992.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

İNSAN FİİLLERİ BAĞLAMINDA CEVHERETÜ’T-TEVHİD ŞERHLERİNDE MU‘TEZİLE ELEŞTİRİSİ*

MU‘TEZİLE CRITICISM IN CEVHERETU’T-TEVHİD COMMENTARY IN THE CONTEXT OF HUMAN ACTIONS

Hamdi YALÇIN

Dr. Fatih Anadolu İmam Hatip Lisesi, Diyarbakır/Türkiye
hamdi_nx@hotmail.com, [orcid.org/ 0000-0003-0810-3920](https://orcid.org/0000-0003-0810-3920)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 26 Mart 2022 / 26 March 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 02 Haziran 2022 / 02 June 2022

Yayın Tarihi / Published: 25 Haziran /25 June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran 2022 /June 2022

Cilt: 6, Sayı: 1 Volume: 6, Issue: 1, Sayfa / Pages: 45-74

Cite as / Atıf: Yalçın, Hamdi. İnsan Fiilleri Bağlamında Cevheretü’t-Tevhid Şerhlerinde Mu‘tezile Eleştirisi, [Mu‘tezile Criticism In Cevheretü’t-Tevhid Commentary In The Context Of Human Action] Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal, 6/1 (Haziran/June 2022), 45-74.

İntihal: Bu makale, intihal tarama programlarıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned with plagiarism screening programs and plagiarism has not been detected.

İntihal: Bu makale, intihal tarama programlarıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned with plagiarism screening programs and plagiarism has not been detected.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği yazar(lar) tarafından beyan olunur.

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.



OPEN ACCESS

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kider>

* Bu makale “Cevheretü’t-Tevhid Şerhlerinde Mu‘tezile Eleştirisi” adlı Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı’nda bitirilmiş doktora tezinden üretilmiştir.

Öz

İnsanın fiillerindeki rolü ve özgürlüğü meselesi erken dönemlerden itibaren İslâm düşünürlerini sürekli meşgul eden konulardan biri olmuştur. Her fırka ve mezhep kendi düşünce sistemi doğrultusunda probleme değinmiş, fikri teati ve mütalaada bulunmuş ve meseleyi derinlemesine tartışmıştır. Söz konusu tartışmalar neticesinde ise her mezhebin kendine özgü insan, evren ve Allah tasavvuru oluşmuştur. *Cevheretü't-tevhid* müellifi ve şârihi İbrâhim Lekânî (öl. 1041/1632) başta olmak üzere itikatta Eş'ariyye ekolüne mensup olup bu ekolün gelişiminde ve yayılmasında önemli katkılarda bulunan diğer şârihler de bu minvalde görüşlerini temellendirip izah etmeye çalışmıştır. *Cevheretü't-tevhid* şârihlerinin, muhalif fırkalarla mücadele ederek onları tenkit ettiği ve birçok noktada eleştiri yönelttiği fırkaların başında Mu'tezile ekolü gelmektedir. Fiillerini gerçekleştirme hususunda insanların hür ve dolayısıyla yapıp ettiklerinden ötürü sorumlu olduklarını savunan Mu'tezile ekolüne karşı şârihler görüşlerini iki temel üzerine bina ederek onların bu söylemlerine itirazda bulunmuşlardır. Bunlardan birincisine göre insan fiilleri, yaratma yönüyle Allah'ın mutlak kudreti kapsamındadır. Bu bakımdan yaratma kudretini Allah dışında bir varlığa izafe etmek mümkün değildir. İkinci olarak ise insan ancak kesbinin (yapma gücünün) neticesinde bir fiili meydana getirmektedir. Buna göre bir fiilin iki faili vardır. İlk fail Allah olup fiili yaratmakta, insan ise bu fiili kazanmaktadır. İnsan bu kesb sayesinde bir fiile etkide bulunduğundan dolayı eylemlerinden ahlâki açıdan sorumludur. Ancak insanın her ne kadar kesbi olsa da hem kesb hem de kesbedilen Allah tarafından yaratılmaktadır. Konuyu ele alan eserlerden biri de *Cevheretü't-tevhid* ve şerhleridir. Bu çalışma, insan fiilleri meselesi bağlamında Eş'arilik düşüncesinin 17. yy. ve sonrası dönem eserlerinden olan *Cevheretü't-tevhid* şerhlerinde Mu'tezile eleştirisini konu edinmektedir.

Anahtar Kavramlar: Kelâm, Kesb, İrade, Mu'tezile, *Cevheretü't-tevhid*, Şerh.

Abstract

The issue of the role and freedom of human beings in their actions has been one of the issues that has always kept Islamic thinkers busy since early times. Each sect and fraction touched on the problem in line with their own thought system, exchanged ideas and opinions and discussed the issue in depth. As a result of these discussions, each sect's own imagination of man, universe and God has emerged. Other commentators who belonged to the Ash'ariyya school of creed and contributed significantly to the development and spread of this school, especially Ibrahim Lekânî, the author and commentator of *Jawharatu al-tawhid*, also tried to base and explain their views in this way. The Mu'tazilite school is at the forefront of the sects in which the commentators of *Jawharatu al-tawhid* struggle with the opposing sects and criticize them at many points. Despite the Mu'tazilite school, which argues that people are free and therefore responsible for what they do, in realizing their actions, commentators have objected to these discourses by building their views on two bases. According to the first of these, human actions are within the scope of Allah's power in terms of creation. In this respect, it is not possible to attribute the power of creation to a being other than Allah.

Secondly, a person has an action only as a result of his kasb (power of doing). Accordingly, a verb has two perpetrators. The first perpetrator is Allah and creates the deed, and man acquires this deed. A person is morally responsible for his actions because he has an effect on an action thanks to this kasb. However, even though man has a kasb, both the kasb and the kesbed are created by Allah. This study examines the 17th century of Ash'arism thought in the context of human actions. In his commentaries on *Jawharatu al-tawhid*, which is one of the works of the period and after, he deals with the criticism of Mu'tazila.

Key Word: Kalam, *Jawharatu al-tawhid*, Sharh, Mu'tazila, Kesb, Will.

Giriş

Cevheretü't-tevhîd şerhleri, kelâmî meseleleri Eş'arî geleneğe uygun şekilde ele alıp aklî ve naklî deliller ışığında izah eden son döneme ait önemli kelâm kaynaklarından. Yazıldığı günden itibaren büyük bir teveccüh ve itibar gören *Cevheretü't-tevhîd* ve şerhleri, birçok İslâm ülkesinde büyük ilgi görmüştür. Bu eserlerin Ezher Üniversitesi'ndeki tanınırlığı daha fazladır. Türkiye'de ise yeterince bilinmemektedir. Yaptığımız çalışmanın, itikadî alanda ciddi tesirler bırakmış olan eserlerin, mezkûr konu üzerinden muhtevalarının daha iyi anlaşılmasına, İslâm inanç ilkelerinin daha iyi kavranmasına ve bu ilkelerin aklî-naklî temellerinin bilinmesine mütevazı bir katkı sunacağını ümit etmekteyiz. Tüm bunların yanı sıra şerhlerde insan fiilleri meselesinin, kelâmî düşüncenin zengin ve renkli yönünü yansıtması ve kelâmî metot ve yorumlama tarzını ortaya koyması bizde bu çalışmanın yapılması gerektiğine dair bir kanaat oluşturdu. *Cevheretü't-tevhîd* metni üzerine derinlikli tahlillerin yürütüldüğü, muğlak noktaların açıklandığı, delillerin teferruatlı bir şekilde ortaya konulmaya çalışıldığı bu şerhler,¹ muhteva olarak Eş'arîlik düşünce sistemi bağlamında ele alınmıştır. Dolayısıyla ele aldığımız insan fiilleri meselesi de bu bağlamda tartışılmıştır. Muhalif fırkalara karşı Ehl-i Sünnet savunusunun yapıldığı bu eserlerde en fazla eleştirinin yöneltildiği fırka Mu'tezile olmuştur. Çalışmamızın temel hedefi *Cevheretü't-tevhîd* şârihlerinin Mu'tezile ekolüne insan fiilleri bağlamında yönelttiği söz konusu eleştirileri tespit etmek ve bu tespitlerden hareketle özelde şârihlerin genelde ise Eş'arîlik ile Mu'tezilî söylemin kelâmî paradigmaları arasındaki ayrışma ve farklılaşma zeminlerini ortaya koymaya çalışmaktır.

1 Burhânüddin İbrâhim Lekânî, *Umdetü'l-mürîd şerhu Cevhereti't-tevhîd*, thk. Abdülmenan Ahmed el-İdrîsî-Câdullah Besâm Salih, Behâ Ahmed el-Halâyle, Muhammed Yûsuf İdrîs (Umman: Dârü'n-Nûri'l-Mübîn, 1437/2016); Lekânî, *Telbîsü't-tecrîd li-umdeti'l-mürîd* (Manisa: Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, Manisa İl Halk Kütüphanesi, Demirbaş No: 45Hk977); a.mlf., *Hidâyetü'l-mürîd*, thk. Muhammed el-Hâtib (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433/2012); Abdülkerim Tettân, *Avnü'l-mürîd fi şerhi Cevhereti't-tevhîd* (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1438/2017); Ahmed b. Muhammed es-Sâvi, *Şerhu's-sâvi alâ Cevhereti't-tevhîd*, thk. Abdulfertah el-Bezm (Beirut: Dâru İbn-i Kesîr, 11. Basım, 1440/2019); Abdulber b. Abdullah el-Uchûrî, *Fethü'l-karibü'l-mecîd bi-şerhi Cevhereti't-tevhîd: Mecmû'u Cevheretü't-tevhîd*, thk. Mahir Muhammed Adnan Osman (Lübnan: Daru Tahkiki'l-Kitab, 1442/2021).

1. İnsan Fiilleri Meselesinin Tarihsel Arka Planı

İslâm düşünce tarihinde insan fiilleri meselesinin bir problem olarak ortaya çıkışı Hz. Ali'nin hilafet devrine kadar uzanmaktadır. Nitekim Cemal ve Sıffin savaşlarına katılmaları neticesinde ölen ve öldürülen kişilerin ahiretteki durumlarının ne olacağı ve bu insanların özgür iradeleri ile mi yoksa ilâhî takdir ile mi savaşa iştirak ettikleri gibi tartışmalar da aslında problemin erken dönemlerden itibaren zihinleri meşgul ettiğini göstermektedir. Bu çerçevede insanın eylemlerinde özgür olup olmadığı konusu ilerleyen süreçle birlikte kelâmın en önemli meselelerinden biri olarak yerini almıştır.²

Hicrî birinci asırdan itibaren ise kulların fiillerini gerçekleştirmede mecbur olduğu görüşü Cebriyye taraftarlarınca savunulmuş ve bu hususta onun iradesinden ve gücünden bahsedilemeyeceği belirtilmiştir. Buna karşın hicrî ikinci asrın başlarında teşekkül eden Mu'tezile ise fiillerin kişinin özgür iradesi ve kudreti ile meydana geldiğini belirterek Cebriyye'ye karşı sert bir tutum takınmıştır.³ Tüm bunlar da mezkûr problemin İslâm tarihinin erken dönemlerinden itibaren ele alındığına ve tartışıldığına işaret etmektedir. Öte yandan fiillerin yaratılması konusu insanın iradesi meselesinin yanında Allah'ın sıfatları konusuyla da ilgili bir problem olup buna dayalı olarak gelişmiş ve tartışılmıştır.⁴ Bu bakımdan konu, genel anlamda şu sorular etrafında cereyan etmiştir: Meydana gelen hadise ve eylemlerde insanın rolü nedir? İnsan, fiillerinde tamamen özgür müdür yoksa her şeyi belirleyen ve bu hususta tüm denetleyici gücü elinde bulunduran yalnızca Allah mıdır? Yapılan eylem sadece Allah'a ait ise bu durumda kulun sorumluluğu nasıl izah edilecektir? Şayet tüm sorumluluk ve meydana gelen hareket ve davranışlar insana ait ise Allah'ın mutlak kudret ve hâkimiyeti nasıl açıklanacaktır?⁵

2 Hafzullah Genç, "Eş'ari Düşüncesinde İnsan Fiilleri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/3 (2016) 427-441.

3 Hamdi Gündoğar, "Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Aralık 2004), 205-218.

4 Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, thk. Hüseyin Atay (Ankara 1414/1993), 2/539.

5 Mustafa Said Yazıcıoğlu, *Mâturidi ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti* (Ankara: Otto Yayınları, 1438/2017), 15-17; Veysi Ünverdi, "Eş'arî ve Ebu'l-Muîn en-Neseî'de Kesb Teorisi", *Diyanet İlmî Dergi* 51/1, (2015), 71-100; Ahmet Akgüç, "İnsan İradesi ve Sorumluluğunun Kategorik ve Zihinsel Varlık Temelleri", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 7/26 (Güz-2008), 252-270.

İnsanın eylemlerindeki rolü ve etkisi ile ilgili İslâm düşünce tarihinde üç temel yaklaşım bulunmaktadır. Cehm b. Safvân (öl. 128/745-46) ve onun takipçilerine göre insanın gerçek anlamda hiçbir fiili olmayıp onun fiillerinin faili yalnızca Allah'tır. İnsan hür olarak bir şeyi dileyip yapamaz. Zira bu onun gücü dâhilinde değildir. Kul fiillerinde mecbur ve muztardır.⁶Buna mukabil Mu'tezile ekolü Cebriyye'nin bu görüşlerine şiddetle karşı çıkmış, insana nispet edilen fiillerin kendisine ait ve bu fiillerin yaratıcısının bizzat kendisi olduğunu, bu hususta Allah'ın doğrudan hiçbir etkisinin olmadığını ileri sürmüştür. Nitekim insanın yaptığı işlerden sorumlu olması da özgür iradesi ile meydana getirdiği ve yarattığı fiiller sayesinde. İnsanın sorumluluğu ve eylemleri de bu vesile ile anlam kazanmaktadır.⁷ Bu iki görüşün karşısında yer alan Dırâr b. Amr (öl. 200/815 [?]), İbâziyye, Ehl-i Hadîs, Kerrâmiyye, Neccâriyye ve Ehl-i Sünnet tarafından temsil edilen üçüncü görüşe göre ise kulların fiillerinin asıl mûcidi ve yaratıcısı Allah'tır. Kul ise fiilin kesb edicisi ve failidir.⁸

Aslında Cebriyye ekolü dışındaki tüm fırkalar -her ne kadar bazıları kişiyi fail diye nitelemekten sakınsa da- insanı kâsib olarak görmüş ve onun fiilinin olduğunu kabul etmişlerdir. Mesela Eş'arî ve Mâturîdî kelâmcılar fiillerin insana nispetinin kesb yönüyle olduğunu ileri sürerken buna karşın Mu'tezile bu nispet ve alakanın kesb cihetiyle değil hudûs yönüyle olduğunu iddia etmiştir.⁹

Yapılan açıklamalardan anlaşılacağı üzere insanın fiillerindeki rolü ve hürriyeti ile ilgili meseleyi Mu'tezile fırkası insan unsuru, Cebriyye ise Allah üzerinden çözmeye gayret göstermiştir. Buna karşın Ehl-i Sünnet hâlık ve mûcid olarak sadece Allah'ı kabul etmiş, ancak bu durumu insanın fiillerini özgür iradesi ile gerçekleştirmesine mani bir husus olarak da görmemiştir. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet orta bir yol takip ederek hem Allah'ın her şeyin hâlık oluşu ilkesine zarar vermemiş hem de insan unsurunu göz ardı etmeyerek ona özgürlük alanı tanımıştır.

6 Abdulkâhir Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1398/1977), 199; Ali Sâmî en-Neşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-islâm*, (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 9. Basım, ts.), 343.

7 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fi Usûli'd-dîn* (Resâ'ilü'l-'adl ve't-tevhîd içinde), nşr. Muhammed İmâre (Kahire: y.y. 1391/1971), 238; Ebü'l-Mu'in en-Neseî, *Bahrü'l-kelem*, ta'lik: Veliyuddin Muhammed Salih el-Farfür (b.y.y. Mektebetü Dâru'l-Farfür, 2. Basım, 1421/2000), 147.

8 Ebü'l-Mu'in en-Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Hüseyin Atay, (Ankara: y.y. 1414/1993), 2/540.

9 Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, 2/539-540; Kasım Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri: Âmiri'nin Kader Risalesi ve Tercümesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 1424/2003), 64.

2. İnsan Fiillerinin Kavramsal Çerçevesi

Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet âlimleri arasında insan fiilleri ekseninde süregelen tartışmalarda genel manada "fiil", "kesb", "halk" ve "istitâa" kavramları kullanılmaktadır. Bu bakımdan öncelikle tartışmanın odağında yer alan ve konunun üzerinden yürütüldüğü söz konusu kelimelerin mahiyetine ilişkin açıklamalarda bulunmak gerekmektedir. Bu bağlamda zikredilmesi öncelikli olan kavramlardan biri "fiil"dir. Çünkü fiil, konunun başlığını oluşturan önemli kavramlardan biridir. Hemen ifade etmek gerekir ki fiilin tarifi hususunda farklı görüşler ortaya konulmuştur. Ancak bunların tümünün tespiti çalışmanın kapsamını ve temel amacını aşmaktadır. Bu yüzden de konuyu açıklığa kavuşturacak derecede önemli görülen bazı tanımlara burada yer verilecektir.

Seyyid Şerif Cürcânî (öl. 816/1413) fiili, kudret kavramı ile izah etmeye çalışarak onu "başkasına tesirde bulunan kimseye tesirde bulunması sebebiyle öncelikli olarak işlen hey'et" diye tanımlamaktadır.¹⁰ Tanımda geçen "başkasına tesir"den kasıt Cürcânî'ye göre kudrettir. Çünkü kudret olmadan herhangi bir şeye tesir etmek mümkün değildir. Bu sebeple fiil ile kudret arasında sıkı bir bağın olduğu söylenebilir. Mu'tezile ise fiili, "kudret sahibi kişiden vuku bulan bir hadise" olarak görmekte ve muhdes (*nesne*) ile fiil arasında fark bulunduğunu düşünmektedir. Onlara göre muhdes fiil sonradan meydana gelmiştir. Fiili yapan bir fail mutlaka vardır. Fail, yaptığı fiilin aslını bilmesee dahi o yine de mevcuttur.¹¹ Bunun yanında Mu'tezile, insandaki hal ve hareketleri (hastalık, renk, boy vs.) de fiil olarak nitelendirmektedir. Çünkü tüm bunlar fiil ile izah edilen olgulardır. Nitekim "Zeyd uzadı" veya "Zeyd yazdı" denildiğinde burada bir fiilden bahsedilmektedir. Ayrıca Mu'tezile, fiili, cevher karşıtı bir oluş ve hareket şeklinde değerlendirmektedir. Buradan da anlaşılmalıdır ki onlar, fiil kavramını çok daha geniş ve kapsamlı bir şekilde ele almaktadırlar.¹²

Merkezî tartışmalarda ön planda bulunan kavramlardan biri de "kesb"tir. Kesb kelimesi sözlükte "kazanmak, isabet etmek, rızık istemek ve rızık elde et-

10 Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî, *et-Tarîfât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 168.

11 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Vehbe Yayınları, 3. Basım, 1416/1996), 324-325.

12 Yazıcıoğlu, *Mâturîdî ve Neseft*, 33.

mek için çaba sarf etmek” anlamlarına gelir.¹³ Râgıb el-İsfahânî (öl. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği) kesb kavramını “kişiye servet kazandırma veya ona haz verme gibi bir fayda hâsıl eden şey” olarak açıklar.¹⁴ Kur’ân’da kesb kökünden türeyen altmış sekiz kelime bulunmaktadır. Bunlardan altmış ikisi kesb, altısı ise iktisab masterından gelmektedir. Söz konusu ayetlerin bağlamına bakıldığında kişinin bu dünyada kazandığı iyi amellerin onun lehine, kötü ameller ve fiillerin ise aleyhine olduğu görülür. İnsan sorumluluğu bağlamında zikredilen bu kelime, insanı Allah’a karşı mükellef ve muhatap kılan eylemleri ifade etmektedir.¹⁵

Kesb Kur’ân’da üç farklı tarzda zikredilmektedir:

* *Kalbin akdi ve azmi manasında*,¹⁶

* *Ticarette elde edilen kazanç anlamında*,¹⁷

* *Çalışma ve amel manasında*.¹⁸

Kesb nazariyesinin ilk defa kim tarafından kullanıldığı tartışmalı bir konudur. Kulların kendi fiilleri üzerinde bir etkiye sahip olduklarını vurgulamak ve bunu kanıtlamak maksadıyla ilk olarak Ebû Hanîfe (öl. 150/767) tarafından teknik manada kullanılmıştır.¹⁹ Ancak L. Gardet, M. Watt’tan naklettiğine göre zorunlu ile kesbi bilgi arasındaki ayrıma dikkat çekmek gayesiyle bu

13 İbn Manzûr, Ebül-Fazl el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sadr, 3. Basım, 1414/1993), 1/716; Ebül-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur’ân*, thk. Savfân Adnan ed-Dâvûdî, (Beyrut: Dârü'l-Kalem-Dâru's-Şâmiyye, 1412/1991), 709; Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcül-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, (b.y. Dâru'l-Hidâye, ts.), 4/144.

14 İsfahânî, *el-Müfredât*, 709.

15 Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfreh li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1364/ 1945), 604-605.

16 Bkz. *Allah, sizi kasıtsız yeminlerinizden dolayı sorumlu tutmaz, fakat sizi kalplerinizin kazandığı (bile bile yaptığınız) yeminlerden sorumlu tutar. Allah, çok bağışlayandır, halîmdir (Hemen cezalandırmaz, mühlet verir.) Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Bakara, 2/225.

17 *Ey iman edenler! Kazandıklarınızın iyilerinden ve yerden sizin için çıkardıklarımızdan Allah yolunda harcayın.* (el-Bakara, 2/267).

18 “Allah hiçbir kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz; lehinde olanı da kendi kazandıdır, aleyhinde olanı da kendi kazandıdır.” (el-Bakara, 2/286).

19 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber me'a şerhi'l-müyesser 'ala'l-fikheyne el-ebvat ve'l-ekber* (Abdurrahman el-Humeyyis'in telifi), (Mektebetü'l-Furkân, İmâratü'l-Arabîyye, 1419/1999), 33.

kavramı ilk kez Gaylâned-Dımeşkî (öl. 120/738) ile Mürciiler kullanmıştır.²⁰ Öte yandan kesb teorisini Hicri ikinci yüzyılın sonları ile üçüncü yüzyılın başlarında yaşamış olan Dırâr b. Amr'a atfedenler de olmuştur.²¹ Nitekim Eş'arî de (öl. 324/935-36) *Makâlât*'ında Dırâr'ın konu hakkındaki fikirlerine değinmektedir.²² Sonraki dönemlerde ise pek çok Ehl-i Sünnet kelâmcısı tarafından kullanılmıştır. Ancak ihtiyarî fiillerin meydana gelişinde insanın rolünün etkisini tespit etmek amacıyla ortaya konulan kesb kavramı ilerleyen süreçte birlikte Eş'arî ismiyle özdeşleşmiş ve onun müntesipleri tarafından sistematize edilip bir kuram haline getirilmiştir. Nitekim kesb nazariyesinin çok dakik bir mesele olduğu için kelâm ilminin önemli ve derin problemleri arasında yer aldığını söyleyen İbrâhim Lekânî'ye göre "Eş'arî'nin kesb anlayışından daha dakik ve muğlâk" sözü bu sebeple darb-ı mesel olmuştur.²³

Konumuz açısından önem arz eden kelimelerden biri olan "halk" ise sözlükte "yaratmak, ölçüp biçmek, icat veya takdir etmek ile mecazî anlamda "yakıştırmak, uydurmak" gibi manalara gelmektedir.²⁴ "Halk" kelimesi Kur'ân'da elli iki yerde geçmektedir. İki yüzü aşkın yerde ise halk kelimesinin türevlerine vurgu yapılmaktadır. Mezkûr ayetlerin yaklaşık ellisinde göklerin ve yerin; yüzünde ise insanın yaratılışı konu edilmektedir. Sair ayetlerde ise gece-gündüz, güneş, ay, hayvan, bitki, melek, şeytan, cin, hayat, ölüm ve sonrası diriliş gibi varlık ve hadiselerin yaratılışına değinilmektedir. Bununla birlikte câhiliye döneminde ilâh yerine konulan putların aslında hiçbir değer ifade etmediklerini belirtmek amacıyla da halk kavramı kullanılmaktadır.²⁵

İnsanın fiillerini bizzat kendisinin yaptığını belirtmek için "halk" kavramını kullanan ilk kişinin Ebû Ali el-Cübbâî (öl. 303/916) olduğu kabul edil-

20 Şerafeddin Gölcük, *Bâkullâni ve İnsanın Fiilleri* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 189; Vecihi Sönmez, "Mu'tezile'nin Eş'arî'nin Kesb Nazariyesine Yöneltiltiği Eleştiriler", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2008), 127.

21 Ebü'l-Feth Abdilkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, ta'lik: Ahmed Fehmi Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 1413/1992), 1/77-78; ayr. bkz. Yazıcıoğlu, *Mâturidî ve Nesefti*, 61.

22 Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn* (Beyrut: Mektebetü'l-Âsire, 1436), 220.

23 Lekânî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 158; ayr. bkz. Ünverdi, "Eş'arî ve Ebu'l-Muîn en-Nesefti", 71-100; Yazıcıoğlu, *Mâturidî ve Nesefti*, 61.

24 İsfahânî, *el-Müfredât*, 296; Mustafa Çağrırcı, "Yaratma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/324-329.

25 M. Fuâd Abdülbâkî, *Mu'cemü'l-müfrehes*, 241-244.

mektedir. O, “mûcid” ve “hâlık” kavramları arasında herhangi bir farkın olmadığını ileri sürerek halk sözcüğünün insan için kullanılmasında hiçbir sakıncanın olmadığını savunmaktadır.²⁶ Ebû Ali, “halk” kavramını, “kişinin zihninde tasavvur edip tasarladığı bir şeyi bu tasarıya göre fiiliyata geçirmesi” şeklinde izah etmektedir. Bu bakımdan fiilini bu tarz üzere yapan kişi o fiilin hâlık olmaktadır. İnsan da fiilini bu şekilde tasarlayıp yaptığına göre o da hâlık sayılmaktadır.²⁷

Belirtilmesi gereken son mühim kavramlardan biri de “istitâat”tir. İstitâat, lügat bakımından kudret, vüs'at ve tâkat ile yakın hatta eş anlamlı kelimeler olup kelâmcılar nezdinde aynı manayı ifade etmektedir.²⁸

Cürcânî ise istitâat sözcüğünü ıstılâhî manada “Allah tarafından canlı varlıklarda yaratılan ve kendisi ile ihtiyarî fiiller gerçekleştirilen bir araz” şeklinde tanımlamaktadır.²⁹

Bu arada kelâm fırkalarından sadece Cebriyye, istitâati inkâr etmiş, insanın istitâatle vasıflanamayacağını, insanın fiillerini gerçekleştirmede hür olmadığını ve hiçbir şeye güç yetiremeyeceğini ileri sürmüştür.³⁰

3. Mu'tezile'de İnsan Fiilleri Meselesi ve Temelleri

İnsanın, fiillerini hür bir iradeyle meydana getirdiği fikrinin ilk temsilcileri kaderi inkâr eden ve buna bağlı olarak kişinin eylemlerinde özgür olduğunu savunan Ma'bed el-Cühenî (öl. 83/702[?]) ile Gaylâned-Dımeşkî'dir.³¹ Bağdâdî'nin (öl. 429/1037-38) naklettiğine göre Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Arâ (öl. 131/748) da bu düşünceyi takip etmiş ve onların fikirlerinin öncülüğünü yapmıştır.³² Bununla birlikte Mu'tezilî kelâmcıların, kulların fiillerinin yaratıcısının Allah değil de insanlar olduğu konusunda ittifak içeri-

26 Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, 2/539.

27 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Tefvik et-Tavil-Said Zâyed (Kahire: 1382/1963), 8/162; Eş'arî, *Makâlât*, 181.

28 Nüreddin es-Sâbüni, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf (İskenderiye: Dârü'l-Meârif, el-Mektebetü'l-Felsefiyye, 1389/1969), 107; Cürcânî, *et-Târifât*, 19.

29 Cürcânî, *et-Târifât*, 19

30 Bağdâdî, *el-Fark*, 199.

31 Abdunnasır Süt, *İslam Düşüncesinde İlk Muhalifler: Mâ'bed el-Cuhenî ve Gaylâned-Dımeşkî* (Ankara: Fecr Yayınları, 2014), 108.

32 Bağdâdî, *el-Fark*, 96.

sinde bulunmaları da bu öncülüğün sonraki dönemlerde de sürdürüldüğünü göstermektedir. Ancak insanın fiilleri meselesi, İslâm düşüncesi tarihinde esas itibarıyla Mu'tezile tarafından ortaya konulmuş, geliştirilmiş ve çerçevesi belirlenmiş köklü bir problemdir.³³ Tevhîd ve adalet ilkeleri ile doğrudan ilişkili olan ve bu bağlamda ele alınan mezkûr mesele özellikle Mu'tezilî düşünce açısından büyük önem arz etmektedir. Zira Mu'tezile bu sayede Allah'ın zâtı ve sıfatları ile alakalı tenzih düşüncesini güçlendirmeye ve insanın meydana getirdiği fiillerde irade sahibi olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.³⁴ Nitekim bu düşünceye binaen Kâdî Abdülcebâr (öl. 415/1025), Allah'ın, kullara karşı âdil olduğunu ve onlara hiçbir şekilde zulmetmeyeceğini söylemiştir. Bundan hareketle de O'nun, insanların fiillerinin yaratıcısı ve muhdisinin olmaması gerektiğini, böyle bir iddiada bulunan kişinin ise büyük bir hata içerisinde olacağını vurgulamıştır. Dolayısıyla Allah'ın adaleti gereği kulların özgür bir iradeye sahip olması gerektiğini, aksi halde insanın sorumlu tutulmasının O'nun hikmetiyle ve adaletiyle bağdaşmayacağını savunmuştur.³⁵

Mu'tezile insanın irade sahibi bir varlık olduğunu ve daha fiil meydana gelmeden önce kendisinde bulunan bir güçle fiillerini yarattığını ileri sürmektedir.³⁶ Bu yüzden kul Allah'tan gelecek haricî bir güce ihtiyaç duymamaktadır. Nitekim insan, fiillerini yapma gücüne ve kudretine sahip olup hayır-şer bütün fiiller onun yaratması neticesinde meydana gelir. Ancak insanın kudreti kabul edilmezse onun acizliği iddia edilmiş olur. Aciz kişiden bir fiilin vukuu ise muhaldir. Dolayısıyla insan, kudret sahibi bir varlık olup fiillerinin de bizzat yaratıcısıdır.³⁷ Onlar, bununla da yetinmemiş ve hiçbir canlının fiilinin Allah

33 Kulların fiilleri meselesinde Mu'tezile'nin hedefinde fiillerin tamamen Allah tarafından yaratıldığını, insanın ne meydana getirme ne de iktisap etme yönünden müdahalesinin olduğunu öne süren Cebriyye ile fiillerin her ne kadar Allah tarafından yaratıldığını ancak insanlar tarafından kesbedildiğini savunan Eş'arîler vardır. Kâdî Abdülcebâr'a göre bu meseledeki muarızları ve tartışıkları kitle bu iki fırkadan ibarettir. (Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 324).

34 Galip Türcan, "Kelâmı İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi: Yaratma Kavramı Bağlamında Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/15 (2015), 139-158.

35 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 8/3; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 301.

36 Mu'tezile'ye göre bir fiilin meydana gelebilmesi için kudret gerekir. Zira bir fiil ancak kâdir olan birinden sadır olabilir. (Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 9/13-14).

37 Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 323-324; a.mlf., *el-Muğni*, 8/3; Nesefî, *Babrül-kelâm*, 147; Şehristânî, *el-Milel*, 1/39; Ekrem Uysal, "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Ef'âl-i İbâd",

tarafından yaratılmadığını ve tüm canlıların kendi fiillerinin muhdisi olduğunu iddia etmişlerdir. Nihayetinde her ne kadar Allah, onlara güç verip onları yaptıkları makdûratta/eylemlerde etkin ve güçlü kılsa da O, canlıların makdûrun-da kâdirdir denilemez görüşüne varmışlardır.³⁸ Bu çerçevede Mu'tezile, Ehl-i Sünnet'in "Allah'ın yaratması kulun kesbetmesi" şeklindeki fiil anlayışına mahal vermemek için bir makdûrun iki kâdirin kudreti kapsamında olamayacağı tezini ortaya koymuştur.³⁹ Buna bağlı olarak da insanı kendi fiilinin yaratıcısı olarak kabul etmiş ve bir fiile ancak tek bir kudretin etki edebileceğini, bu kudretin de yalnızca insana ait olduğunu savunmuştur. Netice itibarıyla Mu'tezile, bir fiile iki kudretin taalluk etmesini mutlak olarak imkânsız görmüştür.⁴⁰

Öte yandan Mu'tezilî âlimler fiillerin Allah tarafından yaratıldığına delâlet eden ayetleri ise kendi düşünceleri doğrultusunda te'vil etmeye çalışmışlardır. "O, her şeyin yaratıcısıdır."⁴¹ ve "De ki: Her şeyin yaratıcısı Allah'tır."⁴² şeklindeki ayetlerin "O, her şeyi hakkıyla bilendir."⁴³ ayetine benzediğini belirtmişlerdir. Onlara göre nasıl ki bu mezkûr ayet tüm varlığın Allah'a malum olup O'nun tarafından bilindiğini ifade ediyorsa aynı şekilde ilk ayet de mevcut olan her şeyin Allah tarafından bilindiğine işaret etmektedir.⁴⁴

4. *Cevheretü't-tevhîd* Şerhlerinde İnsan Fiilleri Meselesi Bağlamında Mu'tezile'ye Yöneltilen Eleştiriler

Cevheretü't-tevhîd şârihleri, ef'âl-i ibâd konusundaki görüşlerini iki temel üzerine bina etmektedirler. Bunlardan ilkinde göre kulun fiillerinin yegâne yaratıcısı Allah'tır. İkincisine göre ise kul kesbi sayesinde bir fiile sahip olmaktadır. Bunun yanı sıra fiiller de ihtiyarî/iktisabî ve ızdırarî/zorunlu olmak üzere iki kısımda incelenmektedir. ızdırarî fiillerin Allah tarafından yaratıldığı

Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi, 1/2 (2017), 61-62.

38 Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed Bağdâdî, *Usûlü'd-din*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002), 157.

39 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 8/131-132.

40 Neseft, *Tebsiratü'l-edille*, 2/539.

41 el-En'âm, 6/102.

42 er-Ra'd, 13/16.

43 el-Hadid, 57/3.

44 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 8/309.

hususunda Sünnî ve Mu'tezilî otoriteler arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Ancak ihtiyarî fiiller için aynı şey söylenemez. Zira kulların ihtiyarî fiilleri meselesi ihtilafın merkez noktasını teşkil etmektedir. Nitekim Mu'tezile, kulun isteğe bağlı fiillerinin sadece kulun kudreti ile meydana geldiğini ve onun tarafından yaratıldığını iddia ederken şârihler ise Allah dışında başka yaratıcı ve var edicinin olmadığını ileri sürmüş ve bundan hareketle kulları ve onların amellerinin tek yaratıcısı olarak Allah'ı kabul etmişlerdir.⁴⁵ Bu bağlamda Şârih İbrâhim Lekânî, kulun, hür bir irade ve kudretle fiillerini yarattığı düşüncesine sahip Mu'tezile hakkında Cüveynî'nin konuyla ilgili görüşlerine değinmektedir. Buna göre Mu'tezile'nin mütekaddimûn dönemi âlimleri selefın yaşadığı çağa yakın bir zaman diliminde yaşadıkları için "*Allah'tan başka yaratıcı yoktur*" ilkesine bağlı kalarak selefın bu husustaki icmasına tâbi olmuş ve kulu yaratıcı olarak isimlendirmekten kaçınmışlardır. Ancak sonraki dönem Mu'tezilî âlimler ise bu meselede aşırıya kaçarak kulu hakikî manada yaratıcı olarak kabul etmiş ve onu kendi fiilinin hâlıkı olarak isimlendirmişlerdir.⁴⁶ *Cevheretü't-tevhîd* musannifi ve aynı zamanda şârihi olan İbrâhim Lekânî de Mu'tezile'nin bu düşüncesine binaen üç beyitlik reddiye kaleme almıştır. Akabinde kendisi başta olmak üzere pek çok şârih aşağıda zikredilecek olan beyitleri şerh etmeye gayret göstermişlerdir. Şunu da ifade etmek gerekir ki İbrâhim Lekânî şerhlerinde Mu'tezile'yi eleştirme noktasında aşırılığa kaçmamış, bu hususta birçok âlime nispetle mutedil ve ilmî bir metot takip etmiştir. Mesela Maveraünnehir âlimleri, Mu'tezile'nin sapkınlıkta aşırıya kaçtıklarını, hatta bu hususta Mecûsîlerin saadete yakın olma açısından onlara göre daha iyi bir durumda olduklarını savunmuşlardır. Zira söz konusu âlimlere göre Mecûsîler sadece kötülüklerin Allah tarafından yaratılmadığını söyleyerek bir tek şerik ortaya koyarken buna karşın Mu'tezile ise özünde iyi olan tüm şeylerde yaratma ve icat etme kudretini Allah'tan nefyederek sınırsız sayıda birçok şerik ortaya koymuşlardır. Bu açıdan Mu'tezile Allah'tan başkalarını Allah'a tercih etmişlerdir. Ancak Lekânî'ye göre şirk, ibadete müstahak olma manasında Allah'ın ortağı olduğuna inanmak demektir. Oysa Mu'te-

45 Lekânî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 152.

46 Lekânî, *Umdetü'l-mürîd*, 2/611; Eb'ül-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâtin'i'l-edille fi usûli'l-irîkâd*, thk. Ahmet Abdurrahim es-Sayh-Tevfik Ali Vehbe (Kahire: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 2009/1430), 158-159.

zile, Mecûsilerde olduğu gibi vâcibü'l-vücûda ortak koşmamaktadır. Ya da putperestlerde olduğu üzere ibadeti hak etme manasında bir şirk anlayışını benimsememektedir. Aksine Mu'tezile böylesi politeist bir düşünceyi kökten reddetmektedir. Çünkü onlar kulun yaratıcılığını Allah'ın yaratıcılığı gibi görmemektedir. Zira kulun yaratıcılığı onlara göre Allah tarafından yaratılan sebep ve aletlere bağlı olup bu sayede tezahür etmektedir. Bu bakımdan Lekânî, "İnsan kendi fiillerinin yaratıcısıdır" görüşünden hareketle Mu'tezile'nin muvahhid ve Müslüman olmadığını ileri sürmenin hakkaniyetten uzak bir tavır olacağını belirtmiş, nihayetinde mutaassıp ve gayr-ı ilmî bir tutum sergilemekten titizlikle kaçınmıştır.⁴⁷

Lekânî, insan fiilleri meselesiyle ilgili görüşlerini ortaya koyarken Cebriyye ve Mu'tezile'nin fikirlerine atıfta bulunmuş ve onları tenkit etmiştir. Nitekim o, *Cevherü't-tevhîd*'teki 45, 48 ve 49. beyitleri Cebriyye ve Mu'tezile'ye yönelik eleştirilere ayırmıştır. Ancak Cebriyye'ye karşı yaptığı eleştirileri genel manada kısa tutmuş Mu'tezile'ye ise bu hususta genişçe yer vermiştir. Söz konusu beyitler şunlardır:

فَخَالِقٌ لِعَبْدِهِ وَمَا عَمِلَ * مُوَقِّقٌ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَصِلَ

Allah, kulun ve onun fiillerinin yaratıcısıdır. Rızasına ulaşmayı dileyen kimseyi muvaffak kılcıdır. (45. beyit).

وَعِنْدَنَا لِلْعَبْدِ كَسْبٌ كَلِّفَا * وَلَكِنْ لَمْ يُؤْتَرْ فَاغْرِفَا

Bize göre kulun kesbi vardır.⁴⁸ Bundan dolayı sorumludur. Ancak kesbin fiillere etkisi yoktur, bunu böyle bil. (48. beyit).

فَلَيْسَ مَجْبُورًا وَلَا اخْتِيَارًا * وَلَيْسَ كَلًّا يُفَعَّلُ اخْتِيَارًا

Kul mecbur değildir. Zira o ihtiyar sahibidir. Fakat bu ihtiyar küllî değildir. (49. beyit).

⁴⁷ Lekânî, *Umdetü'l-mürîd*, 2/651; Ebü'l-Muîn en-Neseî, *et-Tevhîd li-kavâidi't-tevhîd*, thk. Muhammed Abdurrahman eş-Şâgûl eş-Şâfi'î el-Eş'arî (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyyeli't-Türâs, 1427/2006), 98-99.

⁴⁸ Mu'tezile, fiillerin Allah'a nispet edilmesi düşüncesinden hareketle kesb nazariyesine karşı çıkmış ve onu kabul etmemiştir. Zira Mu'tezilî kelâmcılara göre tasarruflarımız bize muhtaç olup meydana gelmeleri bizim hür irademize ve onları ihdas etmemize bağlıdır. Dolayısıyla kesb fikri makul ve mantıkî olmaktan uzak bir doktrindir. (Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 363-365).

İbrâhim Lekânî'ye ait bu beyitlere göre mutlak yaratma yalnızca Allah'a aittir. Bundan dolayı kulun fiillerinin yaratıcısı da Allah'tır. Ancak kul fiillerinde büsbütün mecbur da değildir. Zira fiillerini irade ve tercih etme noktasında kesb sahibidir. Nitekim fiillerinden sorumlu oluşu da bu kesb'ten dolayıdır. Öte yandan ilk beyitte geçen لَعْبَدَهُ/kulu için sözcüğü –bazı âlimlerin iddia ettiği gibi– sadece mükellef olanları değil aksine kendisinden fiil sadır olsun olmasın yaratılan tüm âkil ve gayr-ı âkil varlıkları kapsamaktadır. Bu bakımdan لَعْبَدَهُ ifadesi “ağacın yürümesi”, “çakıl taşlarının tespiti”, “bulutların gölge yapması”, “koyunun Hz. Peygamber'le konuşması” gibi kendilerinden ihtiyarî fiil meydana gelen her mahlûku şamildir.⁴⁹ Mamafih duvardan düşen tuğlanın tuğlaya, ağaçtan düşen dalın ise dala nispet edilmesinde⁵⁰ olduğu gibi mezkûr fiiller de kendisinden çıktığı mahallerine nispet edilir.

وَمَا عَمِلَ/yaaptığı şeyler ifadesi ise عبده/kul kelimesine atfedilmiştir. Musannif bununla “وَمَا عَمِلَ” kavramını “لَعْبَدَهُ” sözcüğüne iliştiirmeyi ve وَاللَّهُ وَآخِذَکُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ “Oysa Allah sizi de, yaptığınız şeyleri de yaratmıştır.”⁵¹ ayetindeki sıralamaya uymayı amaçlamaktadır. Dolayısıyla mana arasında bir kopukluk söz konusu değildir hatta anlamlı bir bağ bulunmaktadır. Öte yandan ayette zikredilen “مَا” mastar anlamında bir edat olup “Allah kulunu ve amelini yaratandır” manasındadır. Lekânî de buna binaen beyitte وَمَا عَمِلَ ifadesini kullanmıştır. Mu'tezile ise “مَا” harfini ism-i mevsûl olarak ele almış ve “Allah kulu ve onun elleriyle yonttuğu şeyleri (putları) yaratandır” şeklinde ayeti te'vil etmiştir. Bu sebeple Mu'tezile'ye göre ayet te'vil edildiği şekilde anlaşılmalıdır. Zira zikredilen ayet, Allah'ın insanın fiillerinin yaratıcısı olduğuna delâlet etmemektedir.⁵² Buna karşın şârihlere göre ayet gerek mastar “مَا” gerekse ism-i mevsûl “الَّذِي” olarak ele alınsın her iki durumda da mana “Sizi de yaptıklarınızı da Allah yarattı” şeklinde olacaktır. Bu takdirde ayet hem kulların fiillerini kapsamakta hem de yontulan şeyin ve yontma işinin yaratıcısının Allah olduğuna işaret etmektedir.⁵³

49 Abdüsselâm Lekânî, *İrşâdü'l-mürîd: mecmû'u Cevheretü't-tevhîd*, thk. Mahir Muhammed Adnan Osman (Lübnan: Daru Tahkiki'l-Kitab, 1443/2021), 1/492.

50 Uchûrî, *Fethü'l-karibü'l-mecîd*, 1/462.

51 es-Sâffât, 37/96.

52 Bkz. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar*, 244.

53 İbrâhim b. Muhammed b. Ahmed Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd alâ Cevhereti't-tevhîd ve meahu Hâşiyetü't-tahrîri'l-hamîd li mesâil illmi't-tevhîd* (Diyarbakır: Mektebetü's-Seyda, 1438/2017), 291.

Abdülkerim Tettân, Buhârî (öl. 256/870), Beyhakî (öl. 458/1066) ve Münâvî (öl. 1031/1622) gibi âlimlerin konu hakkındaki görüşlerini nakleterek kulların yapıp ettiklerinden kastın putlar olamayacağını, bundan muradın kulların hareketleri, filleri ve iktisap ettikleri şeyler olduğunu savunur. Mu'tezile'nin bu husustaki iddiası ise ona göre isabetli bir yaklaşım değildir. Tettân, düşüncelerini desteklemek amacıyla Ehl-i Sünnet'in savunduğu ibadetlere müstahak olmaya, övgüye ve ulûhiyette teklîğe işaret eden şu ayetleri nakleder: “أَهُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ / O her şeyin yaratıcısıdır.”⁵⁴ Ona göre ayette geçen “كل شيء” ifadesi umuma hamledilmelidir. Yani “her şey” kavramına kulların fiilleri ve amelleri de dâhil edilmelidir. Çünkü Allah onların da yaratıcısıdır. Aynı şekilde “Gerçekten biz, her şeyi bir ölçü ve dengede yarattık.”⁵⁵ ayeti bütün mevcudatın muayyen bir gaye ve ölçüye göre yaratıldığına dikkat çekmektedir.⁵⁶ Kulların amelleri de mevcudattan sayıldığına göre onların da yaratılmış olması gerekmektedir. Bu meselenin daha geniş bir çerçevede ele alınması adına aşağıdaki mülahazaları arz etmek faydalı olacaktır.

4.1. Allah Her Şeyin Yaratıcısıdır

Allah'ın her şeyin yaratıcısı ve O'nun dışındaki tüm şeylerin ise yaratılmış olduğu hususu Müslüman âlimler arasında genel kabul görmüş bir düşüncedir. Nitekim “*Muhakkak ki Allah, her sanatkârı ve onunla birlikte sanatını yaratmıştır*”⁵⁷ hadisini aktaran Tettân, evvela hadisin sahih olduğunu ve ona yönelik bir itirazın da mevcut olmadığını zikreder. Ardından âlimlerin, her şeyin Allah'ın yaratmasıyla vücûda geldiği noktasında mezkûr rivayetin Mu'tezile'ye karşı açık bir reddiye olduğunu beyan ettiklerini belirtir. Nitekim o, Buhârî'nin bu hadisten sonra “*Oysa sizi de yaptıklarınızı da Allah yarattı*”⁵⁸ ayetini okumanın geleneksel hale dönüştüğünü ve bununla tüm sanatkârların ve sanatlarının yaratıldığının kastedildiğini aktarır.⁵⁹ Aynı şekilde Allah'ın

54 el-En'âm, 6/102.

55 el-Kamer, 54/49.

56 Tettân, *Avnül-mürîd*, 369.

57 Muhammed b. İsmail Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, thk. Fahd b. Süleyman el-Fuheyd (Riyad: Dâru Atlas el-Hadra, 1426/2005), 2/66-67.

58 es-Sâffât, 96/37.

59 Tettân, *Avnül-mürîd*, 373.

yaratma ve yaratıcı olma noktasında münferit olduğu konusunda da âlimler arasında bir konsensüsten söz edilebilir. Dolayısıyla bahsi geçen mesele hakkında herhangi ciddi bir ihtilafın mevcudiyetinden bahsedilemez. Bu bakımdan kulların ve onların yapıp ettikleri tüm eylemlerin tek yaratıcısı Allah'tır. Şârihlere göre arifler bunu *أَفْعَالُ وَوَحْدَةُ*/fiillerin teklifi şeklinde ifade etmişlerdir.⁶⁰ Yani arif kişi Allah'ın fiili dışında hiçbir fiil görmez. Şârih Sâvî (öl. 1241/1825), fiillerde vahdetin oluşuyla ilgili ariflerin şöyle dediğini aktarır:

*Bana göre gölgenin hayalindedir en büyük ibret. Hakikat ummanında yükselen kişi için şahıslar ve şekiller zevale mahkûmdur. Bunların tümü fena bulur, bunlara hareket veren bakidir yalnızca.*⁶¹

Buna göre her ne kadar bir maddî, iki kudretin tesiri altındaymış gibi görünse de insan fiilleri dâhil olmak üzere var olan her şey Allah'ın mutlak kudret ve yaratması ile meydana gelmiştir. İnsan ise muhtar suretinde görünen ancak hakikatte mecbur ve muztar olan bir varlıktır. Onun mevhum suretteki kesbi, fiilin aslına etki eden Allah'ın kudreti karşısında bir gölge gibidir. Bu bakımdan insanın her ne kadar kesbi bulunsa dahi kesb, kesbeden ve kesbedilenlerin tümü yaratılmıştır. Dolayısıyla sûreten fail gibi görünen tüm fail ve onlardan sadır olan fiillerin tek bir yaratıcısı vardır. O da Allah'tır.

Konuyla ilgili belirtilmesi gereken diğer bir husus ise Mu'tezile'nin *اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ* / *Allah her şeyin yaratıcısıdır.*⁶² ayeti hakkındaki açıklamalarıdır. Mu'tezile bu ayetten hareketle Kur'an'ın da "*كُلِّ شَيْءٍ*" ifadesinin kapsamında olması gerektiğini savunmuştur. Buna göre Kur'an bir şeydir ve bu yüzden o da yaratılmıştır.⁶³ Tettân, Mu'tezile'nin bu yorum biçimini ilginç ve şaşılacak bir durum olarak zikretmektedir. Zira aynı Mu'tezile fiillerin, kulların yaratmasıyla meydana geldiğini ve bu hususta Allah'ın bir müdahalesinin bulunmadığını, dolayısıyla kulların fiillerinin mezkûr ayetin kapsamından çıkarılması gerektiğini iddia eder. Çünkü Mu'tezile'ye göre kulların fiilleri şey kategorisinde değerlendirilmemelidir. Buna karşın Kur'an ise bir şeydir ve

60 Tettân, *Avnül-mürîd*, 368; Sâvî, *Şerhu's-Sâvî*, 247.

61 Sâvî, *Şerhu's-Sâvî*, 247-248.

62 ez-Zümer, 39/62.

63 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 7/94; Uysal, "Ehl-i Sünnet", 63.

onu da Allah yaratmıştır. Oysa Tettân'a göre Mu'tezile'nin Kur'ân'ı şey olarak görüp onun yaratıldığını beyan etmesi kabul edilebilir bir durum değildir. Zira Kur'ân Allah'ın sıfatlarından (*kelâm*) biridir. Allah'ın sıfatları ve Kur'ân'ın yaratılmadığı hususunda ise Sünnî âlimler fikir birliği etmişlerdir. Öte yandan “كُلِّ” ifadesi umumi bir kavram olup bulunduğu yerin bağlamına göre ve bir karineye binaen anlamlandırılmalıdır. Mesela “O, Rabbimin emriyle her şeyi yerle bir eder.”⁶⁴ şeklindeki ayette rüzgârın her şeyi yıkıp mahvettiği anlatılmaktadır. Ancak “her şey” ibaresinin içerisine bizzat rüzgârın kendisi dâhil edilemez. Bu bakımdan her şeyin mahlûk olduğuna dikkat çeken ayet yaratılan ve yaratılmaya müsait ve müstait olan şeyleri kapsamaktadır. Kullanın fiilleri de mümkün ve hâdis olduğu için onlar da yaratılmıştır. Ancak aynı şey Kur'ân için söylenemez. Çünkü o, Allah'ın ezeli kelâmıdır.⁶⁵

Sonuç itibarıyla şârih Tettân, “Allah her şeyin yaratıcısıdır” ayetinin umum ifade ettiğini belirtmiş, buna istinaden kullanın fiillerinin de yaratıldığını temellendirmeye çalışmıştır. Ancak Allah'ın sıfatlarını ve ezeli kelâmı Kur'ân'ı ise ayetin umumundan istisna ederek bu hususta ifadeyi tahsis etme yoluna gitmiştir. Mu'tezile ise kulun fiillerini ayetin kapsamından çıkarırken Kur'ân'ı ise bu ifadenin içinde değerlendirerek onun mahlûk olduğunu savunmuştur. Görüldüğü üzere ayetin umumi manada ele alınamayacağı hususunda ortak bir kanaat mevcuttur. Aksi takdirde Allah'ın kendi nefsinin yaratması gerekirdi. Çünkü Allah da bir şeydir. Bu sebeple ayetin mutlak manada umum ifade edemeyeceği noktasında görüş birliği vardır. Açıkçası her iki görüş sahipleri de fikirlerini desteklemek maksadıyla ayeti literal manasıyla kritiğe tâbi tutmuşlardır. Bu doğrultuda da meselenin umumiyet-hususiyet çerçevesini oluşturmuşlardır. Fakat sadece ayetin siygasına yani “كل” lafzına dayanarak onu anlamlandırmaya çalışmak isabetli ve sağlıklı bir yaklaşım tarzı değildir.

4.2. Hayrın ve Şerrin Yaratılması

Mu'tezile “وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ / Sizi de yaptıklarınızı da Allah yarattı” ayetinde geçen “مَا” harfini ism-i mevsûl olarak ele almıştır. Bu durum aslında

64 el-Ahkâf, 46/25.

65 Tettân, *Avnül-mürîd*, 379; ayr. bkz. İhsan Akay, *Şâfiî Usûl Geleneginde İmâm Şâfiî'ye Muhalif Usûlî Görüşler* (İstanbul: Ensar Yayınları, 1439/2018), 270-271.

onların Allah'ın hayır-şer, tüm fiillerin yaratıcısı olduğu gerçeğini kabul etmemelerinden kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte onların böyle bir tutum takınmalarının sebebi Allah'ı kötülük ve şerlerden tenzih etme endişesidir. Ancak şârih Tettân, bütünüyle şer olan ve şerri temsil eden şeytanın da Allah tarafından yaratıldığını ve Mu'tezile'nin bundan gafil olduğunu belirterek gerek şer gerekse hayır, bütün fiillerin yaratıcısının Allah olduğunu açıkça ifade etmektedir.⁶⁶ Tettân, "Hayrı da şerri de Allah yaratmıştır ancak edep gereği biz hayrı Allah'a şerri ise kendi nefsimize nispet ederiz" demektedir. Nitekim bu ulvî edep örneği Hz. İbrahim'in ifadeleri ile Kur'an'da şöyle geçmektedir: "O, beni yaratan ve bana doğru yolu gösterendir. O, bana yediren ve içirendir. Hastalandığımda da O bana şifa verir."⁶⁷ Görüldüğü gibi Hz. İbrahim hastalık hariç diğer tüm fiilleri Allah'a izafe etmiştir. Çünkü onlar hayır fiillerdir. O, hayır fiilleri Rabbinden kuluna bir minnet ve lütf olarak algılamıştır. Her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu bilmesine rağmen hastalık gibi zahiren menfi olarak görülen bir konuda ise "ben hastalandığım vakit" demek suretiyle onu kendi nefesine izafe etmiştir. Ayrıca Kur'an'da zikredildiği üzere salih bir kulun Hz. Musa'ya "O gemi, denizde çalışan birtakım yoksul kimselere ait idi. Onu yaralamak istedim."⁶⁸ ve "Rabbin, onların olgunluk çağına ulaşmalarını ve Rabbinden bir rahmet olarak defnelerini çıkarmalarını istedi."⁶⁹ demesi de üzerinde düşünölmeye değer bir olaydır. Zira bu salih kul, zahiren şer olarak görölen geminin ayıplı ve kusurlu kılınma eylemini kendine, yetim iki çocuğa bahşedilen ihsan ve minneti ise hayır olduğu için Allah'a nispet etmiştir. Hâlbuki tüm bu şeyler Allah'tandır ve O'nun yaratmasıyladır.⁷⁰

Netice itibarıyla hayır ve şer, tüm fiiller Allah tarafından icat edilmiştir. Ancak güzel olan her şeyi Allah'a, kötü olan iş ve amelleri ise kesbetme bakımından kula nispet etmek edeptendir. Nitekim "Sana ne iyilik gelirse Allah'tandır. Sana ne kötölük gelirse kendindedir."⁷¹ ve "Başımıza her ne musibet

66 Tettân, *Avnül-mürîd*, 369; ayr. bkz. Hammâd b. Muhammed el-Ensârî, *Ebül-Hasen el-Eş'arî ve Âkîdetübu* (Medine: b.y., 2. Basım, 1395/1975), 23-24.

67 Şuarâ, 26/78-79-80.

68 el-Kehf, 18/79.

69 el-Kehf, 18/82.

70 Tettân, *Avnül-mürîd*, 379-380; ayr. bkz. Bâcûrî, *Tuhfetül-mürîd*, 293.

71 en-Nisâ, 4/79.

gelirse, kendi yaptıklarınız yüzündendir.”⁷² şeklindeki ayetler de bu gerçeğe işaret etmektedir.⁷³

4.3. Fiil-Fail ve Kâimiyet İlişkisi

Mu'tezile'nin, “Fiillerin yaratıcısı Allah ise onun bu fiillerle muttasif olması gerekir, bu da Allah için uygun olmaz” itirazına şârihler, farklı açılardan cevap vermeye çalışmışlardır. Mesela Lekânî'ye göre her ne kadar fiiller Allah tarafından yaratılıp icat ediliyorsa da hakikî manada fiil onu yaratana değil kâim olduğu kişiye nispet edilir. Nitekim beyazlık bir cisim olarak Allah tarafından yaratılmasına rağmen söz konusu cisimdeki beyazlık onu icat edene değil kendisiyle kâim bulunduğu cisme nispet edilir.⁷⁴ Diğer bir ifadeyle cisimlerde mevcut bulunan beyazlık vs. gibi nitelikler Allah tarafından yaratılmasına rağmen O, bu sıfatlarla muttasif değildir. Yani söz konusu vasıf ve nitelikler Allah'a nispet edilerek “O beyazdır veya siyahtır” iddiasında bulunulamaz. Öte yandan “Failin fiille muttasif olmaktan başka manası yoktur” diye ileri sürülen iddialar bazı teolojik çıkmazlara da sebep olmaktadır. Zira bu durumda Allah'ın yiyip içen, ayakta duran veya oturan gibi tamamen cismanî varlıklara özgü fiillerle vasıflanması gerekir. Ancak yapmak ve yaratmak arasındaki farkın bilincinde olan akıl sahibi hiçbir kimse Allah'a bunları nispet edemez.⁷⁵

Şârih Sâvî açısından ise Mu'tezile'nin bu görüşü, beraberinde birçok problemi doğurmaktadır. Nitekim ona göre Allah kişide küfrü yaratmıştır dediğimizde şayet Mu'tezile'nin ileri sürdüğü görüşü göz önünde bulunduracak olursak –her ne kadar kimse bunu kastetmemişse dahi– Allah'ın kâfir olarak isimlendirilmesi gerekir. Hiç şüphesiz O bundan münezzehtir. Bu çerçevede Sâvî, söz konusu fiillerin fail ile değil mef'ûl ile kâim olduğunu belirterek insanların ve renklerin Allah'ın fiilleri olmasına rağmen Onunla kâim olmadıklarını, bu yüzden de kulun fiilinin kula nispet edilmesi delilinin geçersiz olduğunu vurgular.⁷⁶

72 eş-Şûrâ, 42/30.

73 Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 293.

74 Lekânî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 152-153; a.mlf., *Umdetü'l-mürîd*, 2/610.

75 Lekânî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 162.

76 Sâvî, *Şerhu's-Sâvî*, 259.

Sonuç olarak fiil gerçek manada onu yaratana değil kendisinde kâim bulunduğu kişiye nispet edilmelidir. Aksi halde ulûhiyet ile bağdaşmayan pek çok sorun ortaya çıkacaktır. Zira bu durumda Allah'ın kullarda yarattığı birçok fiil ile muttasıf olması gerekecektir. Mesela Allah'ın kulda acıkma, susma, hastalık ve ölüm gibi olguları yaratması O'nun bu tür beşerî vasıflarla muttasıf olmasını zorunlu kılacaktır. Böylesi bir iddiada bulunmak ise ulûhiyet düşüncesiyle bağdaşmamaktadır. Dolayısıyla Allah'ın bunları kulda yaratması onlarla vasıflanmasını gerektirmemektedir. Bu bakımdan Allah'ın kulda ölümlü yaratması ölümlü olmasını; küfrü ve zulmü yaratması da kâfir ve zalim olmasını zorunlu kılmamaktadır. Binaenaleyh Allah, kulların fiillerini yaratırsa onunla muttasıf olur iddiasında bulunan Mu'tezile'nin görüşleri ilmî ve sağlam dayanaklardan yoksun görünmektedir.

4.4. Yaratma-Bilme İlişkisi

Şârih Tettân'a göre yaratıcının, yarattığı şeyin bilgisine her yönden vâkif olması gerekir. Bu açıdan bir şeyin yaratılması o şeyin bilgisine sahip olmaya bağlı bir husustur. Tettân, ilim ile yaratma arasındaki ilişkiye dikkat çekmek amacıyla “Sözünüzü gizleyin yahut onu açığa vurun; (fark etmez). Şüphesiz Allah, sinelerin özünü (kalplerde olanı) hakkıyla bilir. Yaratan bilmez mi? O, en gizli şeyleri bilir, (her şeyden) hakkıyla haberdardır.”⁷⁷ ayetlerini nakletmektedir. Ona göre âlimler bu ayetlerin Allah'ın kalplerdeki inanç, duygu, istek ve arzu gibi saikleri bildiğine ve bu bilgiye dayalı olarak açık-gizli her türlü canlı varlığı ve fiillerini yarattığına delâlet ettiğini söylemektedirler.⁷⁸ Dolayısıyla kudret ve irade ile bir şeyi yaratmak ancak yaratılan hakkında kuşatıcı bilgiye sahip olmakla gerçekleşmektedir. Şayet kul kendi fiillerinin yaratıcısı olmuş olsaydı fiillerinin tafsilatını bilmesi gerekirdi. Ancak kul kendi fiillerinin tafsili bilgisine vâkif değildir. Bu durumda fiillerini yaratması mümkün olmamaktadır. Lazım batıl olunca melzum da batıl olmaktadır.⁷⁹ Yani kulun yaptığı fiillerin teferruatını ve tafsilatını bilmesinin imkânsız oluşu (*lazım*) onun fiillerini yaratmasını da (*melzum*) imkânsız kılmaktadır.

Şârih Sâvi de bu bağlamda “Kul, fiillerinin hâlîkı olduğu takdirde kendi hareketlerini ve sükûnetini bilmesi gerekir” demektedir. Kulun, bun-

⁷⁷ el-Mülk, 67/13-14.

⁷⁸ Tettân, *Avnül-mürîd*, 370.

⁷⁹ Lekâni, *Hidâyetü'l-mürîd*, 160; Tettân, *Avnül-mürîd*, 370.

ların şuuruna ve bilgisine sahip olamaması onun yaratma hususunda aciz olduğunun delilidir.⁸⁰

Yaptığımız açıklamalardan anlaşılacağı gibi yaratma kudretine sahip olabilmek için yaratılacak şeylerin bütün inceliklerine vâkıf olmak şarttır. Bu bakımdan eşya henüz var olmadan önce var edilecek tüm şeylerden haberdar olmak ve onlara küllî bir bilgi ile nüfuz etmek gerekir. Dolayısıyla fiile yönelik hiçbir bilgi olmadığı takdirde ona güç yetirilemeyecektir. Şayet insan, fiillerinin hâlık olsaydı kendine ait tüm fiillerin inceliklerini, miktarını, hallerini, sıfatlarını ve tafsilatını bilmiş olması lazım gelirdi. Fakat insan, kaslarını harekete geçirme veya sinirlerini gergin hale getirme gibi normal bedenî fonksiyonlarında dahi sükûn ve hareketlerinin bilgisine sahip değildir. Nitekim o, belirli bir zaman diliminde tek bir organında vuku bulan hareketlerin sayısını bilemediği gibi bu hareketlerin ayrıntılarını dahi bilemez. Bu açıdan kulun fiillerinin yaratıcısı olduğu fikri isabetli bir tutum olmaktan uzaktır. Sonuç olarak denilebilir ki fiilin yaratılması ile onun bilinmesi arasında ayrılmaz bir bağ mevcuttur. Fiilin oluşumu için gizli-açık her şeyin bilinmesi gerekir. Bu da ancak gerçek manada kalplerin iç yüzünü bilen hem söze hem de öze vâkıf olan Allah için mümkündür. Zira insan, işlediği bir fiilin mahiyetini bilemeyeceği gibi onun ne kadar süreceğini de kat'î olarak tespit edemez.

4.5. Halk-Kesb İlişkisi

Şârihler kesb nazariyesiyle ilgili Ehl-i Sünnet, Cebriyye ve Mu'tezile olmak üzere üç temel farklı mezhebin görüşlerine değinmektedirler. Ehl-i Sünnet'e göre kulun zahirî ve bâtinî bütün fiillerinin yaratıcısı Allah'tır. Ancak isteğe bağlı fiillerinde kulun kesbi bulunmaktadır. Neticede Allah hâlık, kul ise kâsib olmakta ve bu yüzden kulun kendisine teklif taalluk etmektedir.⁸¹

Cebriyye açısından ise kul hem zahirî hem de bâtinî olarak fiillerini gerçekleştirmede mecburdur. O, havada asılı bir ip veya rüzgârın önündeki yaprak gibidir. Rüzgâr onu istediği şekilde yönlendirmektedir. Bu açıdan tüm canlı varlıklar fiillerinde cemat gibidir. Cebriyye, bu görüşler doğrultusunda teklifin mümkün oluşunu ve peygamberlerin gönderilmesini de kabul et-

80 Sâvî, *Şerhu's-Sâvî*, 246.

81 Sâvî, *Şerhu's-Sâvî*, 256; Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 305.

memektedir.⁸² Şârihler açısından Cebriyye'nin bu görüşlerinin batıl olduğu açıkça ortadadır. Zira bir şeyi elde etmek ve ona sahip olmak için başkasını vurma gibi ihtiyarî fiil ile felçli kimsenin titremesi gibi zorunlu fiil arasındaki fark zarurî olarak bilinmektedir. Tüm bunlar da insanın bir kısım fiillerinde ihtiyar sahibi, diğer bir kısmında ise muztar ve mecbur olduğuna delildir. Cebriyye'nin sahip olduğu bu görüşlere göre kulun ilâhî emirlerle mükellef olması abes bir iştir. Lekânî'ye göre medh (*övgü*) ve zemmin (*yergi*) oluşabilmesi için kul kendi iradesiyle tercihte bulunmalıdır. Bu sebepten Cebriyye'nin tüm bu iddiaları ve buna benzer görüşleri Müslümanların icmasıyla batıldır.⁸³

Cebriyye'nin zikredilen görüşlerine mukabil Mu'tezile, kulu, fiillerinin yaratıcısı ve var edicisi olarak görmüş ve meydana gelen fiilleri ona nispet etmiştir.⁸⁴ Şârih Bâcûrî'ye (öl. 1277 /1860) göre Cebriyye bu hususta ifrata kaçarken Mu'tezile ise tefrite düşmüştür. Ehl-i Sünnet ise "İşlerin en hayırlısı orta olanıdır" sözü mucibince mutedil bir yol izlemiştir. Bu bağlamda Bâcûrî, Ehl-i Sünnet'i, insanların ondan içmesi için pislik ile kan arasından çıkan duru ve sade bir süte benzettirir.⁸⁵ Şârih Abdülkerim Tettân da Muhammed Hamid'den (öl. 1389/1969) iktibasta bulunarak işlerin vasat olanında selamet bulunduğunu, dolayısıyla Allah'ın hâlık, kulun ise kâsib olduğu görüşünün en tutarlı ve mantıkî yol olacağını belirtir. Buna göre kul hayrı tercih ettiğinde sevap ve meth'e nail olmakta; şerri ihtiyar ettiğinde ise zem ve ikâba maruz kalmaktadır.⁸⁶

Öte yandan Lekânî, Ehl-i Sünnet mezhebinin, cebrî görüşten "teklif"; Mu'tezilî düşünceden ise "tesir" noktasında ayrıştığını söyler.⁸⁷ Çünkü Ehl-i Sünnet, kulu her ne kadar dağdan düşme, felç olma, titreme ve baskı neticesinde meydana gelen fiillerin zorunlu olduğu ve kulun bundan sorumlu (*mükellef*) olmadığını kabul etse de ihtiyarî fiillerin kesbedilmesi hususunda

82 Lekânî, *Umdetü'l-mürîd*, 2/639; a.mlf., *Hidâyetü'l-mürîd*, s. 161; Abdüsselâm Şâkir, *et-Ta'likâtü'l-müfîd 'ala manzûmeteyn Cevhereti't-tevhîd ve Bed'i'l-emâlî*, ed. Edîb Kellâs (Dimaşk: el-Cami'atü'l-İslâmiyye Dârü'l-Ulûm, 1422/2001), 25; Hüseyin b. Ömer b. Ali b. Alevî el-Felembânî, *Fethü'l-Mecîd fî Şerhi Cevhereti't-tevhîd* (Kahire: Matbaatü'ş-Şark, , ts.), 33.

83 Lekânî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 164; Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 305.

84 Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 305; Lekânî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 162.

85 Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 305.

86 Tettân, *Avnül-mürîd*, 379.

87 Lekânî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 163.

onu sorumlu tutar. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki bu fiiller yaratma cihetiyle Allah'a ait olup kulun fiilleri üzerinde bir tesiri yoktur.⁸⁸ Kulun fiillere nispeti onun ihtiyarî fiillerini yapma veya terk etme hususunda bir meyil ve yönelme tercihinde bulunabilme yetisine sahip olması şeklinde tezahür etmektedir.⁸⁹ Bu bakımdan kul bir fiili yapma veya onu terk etme açısından tayin ve tercih salahiyetine sahiptir. Ne var ki kulun bu tercihi ile fiilin sadece nispeti ve izafeti değişmekte olup fiilin bizzat kendisinde bir oluşum meydana gelmemektedir. Kulda meydana gelmesi zorunlu olan bu nisbî duruma kesb denilmektedir. Nitekim teklifin dayanağını da işte bu kesb oluşturmaktadır.⁹⁰

Kulun fiilinin gerçekleşmesinde belirleyici olan kudret de Allah tarafından yaratılmıştır. Lekânî'ye göre kesb, kulun muhdes kudretinden neşet etmekte olup bununla fiilin vukuu için imkân ve şartların sağlanması (*selâmetü'l-esbâb ve âlât*) değil fiile mukarin olan araz kastedilir. Ancak kesb, organların ve sebeplerin sağlam olması ve kulun da iktisab etme kastının bulunması ile birlikte yaratılmaktadır. Bu açıdan kul, hayırlı bir iş ve fiili yapmayı amaçlarsa ve ona meylerse Allah irade ettiği takdirde o fiili yapma kudretini kendisinde yaratır. Aynı şekilde şer içeren bir fiili iktisab etmeyi kasteder ve Allah da bunu dilerse onda şer fiili yapabilme kudretini yaratır. İşte kulun bu meyil ve kastı onun kesbi olmakta ve bu kesb ile zem ve cezaya istihkak kazanmaktadır. Nitekim bu sebepten dolayı Allah, işitmeye istitâat ve kudretlerinin olmadığını zikrederek şu ayetler ile kâfirleri zemmetmiştir:⁹¹ “*Onlar yeryüzünde (Allah'ı) aciz bırakabilecek değillerdir. Onların Allah'tan başka sığınabilecekleri bir yardımcıları da yoktur. Azap onlar için kat kat artırılabacaktır. Çünkü onlar (gerçekleri) işitmeye tahammül edemiyorlar; hem de görmüyorlardı.*”⁹² “*İşte bunlar, kendilerini ziyana uğratan kimselerdir. Uydurmakta oldukları şeyler de kendilerini yüz üstü bırakıp kaybolup gitmiştir.*”⁹³

Lekânî de bu hususta aynı kanaatleri paylaşmaktadır. Nitekim ona göre burhanî olarak bilinmektedir ki Allah dışında başka bir yaratıcı ve O'nun kadîm kudreti haricinde herhangi bir tesir yoktur. Bu açıdan kulun kendi

88 Sâvî, *Şerhu's-Sâvî*, 256; Lekânî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 163.

89 Sâvî, *Şerhu's-Sâvî*, 260.

90 Lekânî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 158-159; Sâvî, *Şerhu's-Sâvî*, 259-260.

91 Lekânî, *Umdetü'l-mürîd*, 2/655; a. mlf., *Hidâyetü'l-mürîd*, 164.

92 el-Hûd, 11/20-21.

93 el-Kehf, 18/100-101.

fiillerinin yaratıcısı olması imkânsızdır. Aynı şekilde yine zarurî olarak bilinmektedir ki kulun sahip olduğu muhdes kudret ancak bazı fiillerine taalluk edebilmektedir.⁹⁴ Bu çerçevede şârihler Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından geliştirilen “hem insanın irade hürriyetinin hem de Allah’ın ezeli kudret ve iradesinin reddedilmediği” geleneksel sistemi aynen sürdürmüşlerdir. Buna göre makdûr olan bir fiil, yaratma ve icat yönünden Allah’ın, kesb cihetinden ise kulun makdûrudur. Yani bir makdûr, yönleri farklı olan iki kudretin kapsamı ve tesiri altında bulunmaktadır. Bu açıdan kul bir fiili yapmaya niyet ve azmetmekte, Allah ise onu irade edip yaratmaktadır. Öte yandan kulun, kudret ve iradesini bir iş yapmaya sarf etmesi şârihlere göre kesb iken bu sarfın neticesinde Allah’ın o iş ve fiili meydana getirmesi ise yaratma olmaktadır. Kesb ve yaratma arasındaki farka gelinecek olursa kesb, aletle yani organla vaki olan bir fiil iken; halk/yaratma ise aletsiz meydana gelmektedir.⁹⁵

Mu‘tezile insan fiillerinin sorumluluğunu, dinî emir ve yasakların anlamlı oluşunu temellendirmek gayesiyle fiillerin kişinin kastına, bilgi ve planına uygun şekilde meydana geldiğini belirtmiş, bundan hareketle de bunların yaratıcısının Allah değil, insan olması gerektiğini savunmuştur. Buna karşın şârihler, ilâhî kudreti sınırlandıracağı endişesiyle yaratmanın yalnızca Allah’a ait olduğunu ve insanların fiillerinin O’nun tarafından yaratıldığını açıkça vurgulamışlardır. Ancak şârihler salt cebre düşmemek adına da burada ikili bir ayrımına başvurmuşlardır. Buna göre kula ait ihtiyarî fiillerin yaratıcısı her ne kadar Allah ise de bunların tercih edicisi ve kesbedicisi de insandır. Sonuçta fiilin yaratma bakımından Allah’a nispet edilmesi hem O’nun her şeyin yaratıcısı olduğu prensibiyle bağdaşmakta, hem de kesbetme açısından kula izafe edilmesi durumunda kulun teklif ve sorumluluğu anlam kazanmaktadır. Böylelikle Allah ile kulun ihtiyarî eylemlerdeki temel fonksiyonlarının ne olduğu kısmen de olsa açıklığa kavuşmuş bulunmaktadır.

4.6. İstîtâat-Fiil İlişkisi

Fiilin oluşumu için gereken imkân ve şartları sağlayan “istîtâat”, araz olduğundan dolayı Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi fiilden önce (*kable’l-fil*) değil fiille birlikte (*ma‘al-fil*) bulunması gerekir. Çünkü Eş‘arîlere göre arazlar

94 Lekâni, *Hidâyetü’l-mürîd*, 158.

95 Lekâni, *Hidâyetü’l-mürîd*, 159.

anlıktır ve bu yüzden de devamlılık arz etmeleri imkânsızdır. Bu bakımdan fiilin, kendisiyle gerçekleştiği güç fiilden önce olmamalıdır. Zira bu gücün fiilden önce olması, istitâat ve kudret olmadan fiilin meydana gelmesi demektir. Bu ise muhaldir. Mamafih fiil, kulun isteği ve meyli doğrultusunda arazların her an yaratılmasıyla (*teceddüdü'l-emsâl*) meydana gelmelidir. Nitekim söz konusu niyet ve meyil sebebiyle de kul fiillerinde sorumluluk sahibi olmakta ve azaba müstahak olmaktadır.⁹⁶

Mu'tezile'ye göre ise şayet kul fiillerini yapmaya güç yetiremeseydi ne övgüye ve zemme ne de emre ve nehye muhatap kılınırdı. Bununla birlikte fiillerin kulun niyet, kast ve isteğine uygun bir şekilde meydana gelmesi de bu fiillerin onun tarafından yaratıldığını göstermektedir.⁹⁷ Bunun yanı sıra kulun fiilleri bazen abes olarak da vücûda gelmektedir. Abesle işgal Allah için hiçbir şekilde caiz olmadığına göre fiiller kula nispet edilmelidir. Zira Allah bu tür eksikliklerden münezzehtir. Cebriyye ise noksanlığın menşei olarak kabul ettiği insanı, fiili terk etmeyi tercih edecek bir potansiyel ve kudrette görmemiştir. Zira onlara göre fail-i muhtar olan kişi, yaptığı fiilleri tüm ayrıntılarıyla bilmesi gerekir. Bu ise onlara göre kulun zaten hiç olmayan takatini aşmaktadır. Lekânî'ye göre Mu'tezile ve Cebriyye'nin sunduğu bu hatâbî mukaddimelerin birbiriyle çeliştiği açıkça ortadadır. Ona göre mümkün, tabii olarak sadece bir tercih ile tercih edilmektedir. Fakat bu hususta cebr olmadığı gibi tevfiiz de yoktur. Dolayısıyla işler Ehl-i Sünnet'in savunduğu gibi ikisinin arasında orta bir yol ve adaletle gerçekleşmektedir. Nitekim Lekânî açısından en kuvvetli görüş de budur.⁹⁸

Daha önceden belirtildiği gibi kulda bulunan kudret bir arazdır. Araz ise iki an ve zaman içerisinde devam edemez.⁹⁹ Bu bakımdan fiilden önce bulunan kudret, fiil anında yok olacak ve bulunmayacaktır.¹⁰⁰ Mu'tezile ise kâ-

96 Lekânî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 164-165; ayr. bkz. Vezir Harman, *İbrahim el-Lekânî'nin Kelâmî Görüşleri*, (İstanbul: Hiper Yayınları, 2020), 209-210; Metin Yıldız, "Erken Dönem Eş'ariyye'de Dakîku'l-Kelâm" *Van İlahiyat Dergisi*, 8/12 (Haziran 2020), 50-67.

97 Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar*, 238.

98 Lekânî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 165-166; a.mlf., *Umdetü'l-mürîd*, 2/654.

99 Çağfer Karadaş, *Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan* (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 60-64; Metin Yıldız, *Kelâm Kozmolojisi: Mu'tezile'nin Âlem Anlayışı*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 194; Yusuf Şevki Yavuz, "İslâm Kelâmında Araz Nazariyesi", *MÜİFD*, 5/6 (İstanbul: 1993), 77.

100 Sâbüni, *el-Bidâye*, 107-108.

firin iman etmekle sorumlu tutulmasının zorunluluğu dolayısıyla teklifin fiilden önce olmasını gerekli görmüştür. Bu yüzden de istitâatin fiile mukarin bir şekilde değil fiilden evvel bulunmasını gerekli görmüşlerdir. Aksi takdirde onlara göre mükellef tutulması tutarlı ve mantikî olmayan acize bir kimseye teklif edilmiş olunacaktır.¹⁰¹ İbrâhim Lekânî, Mu'tezile'nin bu iddialarına karşın istitâatin tek bir anlamda kullanılmadığını, zira onun bazen fiile iktiran açısından araz manasında, bazen de organ, alet ve esbabın sağlamlığı karşılığında kullanıldığını söyler. Nitekim “*Yolculuğuna gücü yetenlerin haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır.*”¹⁰² şeklinde zikredilen ayette istitâat, alet ve sebeplerin selameti manasında kullanılmıştır. Zikredildiği üzere teklifin sıhhati birinci değil bahsedilen ikinci manadaki istitâate bağlıdır. Bu açıdan Lekânî, birinci anlamda olduğu gibi fiile mukarin istitâatin yokluğu şeklinde tezahür eden bir acizlik kastedildiğinde bu manadaki acizlikten ötürü acizin mükellef kılınmasının muhal görülmesi gerektiğini reddetmektedir. Alet ve sebeplerin sağlamlığını ifade eden ikinci manadaki istitâat kast edildiğinde ise Lekânî bu durumda teklifin gerekli oluşunu kabul etmemektedir.¹⁰³

Bütün bu açıklamalardan sonra kısaca ifade edilecek olursa istitâat, insanın ihtiyarî fiillerini icra edebilmesi maksadıyla Allah tarafından yaratılmıştır. Nitekim istitâat bulunmadığı takdirde insanın bir işi yapması mümkün değildir. Ayrıca Mu'tezile'nin iddiasının aksine istitâat, fiilden önce değil fiile beraber bulunur. Fiil gerçekleştikten sonra ise yok olur. Dolayısıyla istitâat, insanın özüne ait ayrılmaz bir güç olmayıp onda her an yaratılan arazî bir kuvvettir. Bu bağlamda Eş'arî düşünceye bağlı şârihler insan fiilleri meselesinde tek mutlak yaratıcı olarak Allah'ı görmüşler ve yaratmayı yalnızca ona has kılmışlardır. Fiillerini meydana getirme hususunda ise Allah'ın insana arazî ve muhdes bir kudret verdiğini söylemişlerdir. Söz konusu söylemler ile de insanın fiillerinin hâlıkının Allah değil de, insanın bizzat kendisi olduğunu ileri süren Mu'tezile'yi bu fikirlerinden dolayı reddetmek ve eleştirmek amaçlanmıştır.

101 Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar*, 246.

102 Âl-i İmrân, 3/97.

103 Lekânî, *Umdetü'l-mürîd*, 2/656; a.mlf., *Hidâyetü'l-mürîd*, 164-165.

Sonuç

Genelde Ehl-i Sünnet'in, özelde ise Mu'tezilî geleneğin dinî düşünce dünyasını tespit edebildiğimiz konulardan biri de kulların fiilleri meselesidir. Mu'tezile, Allah'ı her türlü zulüm ve çirkinlikten tenzih etme amacıyla kulların fiillerini Allah'a isnat etmekten kaçınmıştır. İlâhî adalet ilkesi gereği insanın kudret ve ihtiyar sahibi bir varlık olması gerektiğini belirten Mu'tezile gerçek özne olarak insanı kabul etmiştir. Zira eylemlerinden sorumlu olması için kişinin kendi fiillerini icat etmesi gerekir. Bu bakımdan insanın irade etmediği ve seçimi olmayan eylemlerden sorumlu tutulmasının ilâhî adaletle bağdaşmayacağını söyleyen Mu'tezile, insanın fiillerini rasyonel bir zemin ve düzlemde izah etmeye gayret sarf etmiştir. *Cevheretü't-tevhîd* şârihleri ise insan fiilleri meselesini Mu'tezile'den farklı şekilde anlamış ve onların bu husustaki görüşlerine ve değerlendirmelerine bazı itirazlarda bulunmuşlardır. Bu çerçevede şârihler, makdûr bir fiil için iki kâdirin kudretini mümkün görmüşlerdir. Buna göre kul, bir fiili işlemeye niyet edip azmetmekte, Allah ise onu yaratmaktadır. Dolayısıyla fiildeki yaratma kudreti Allah'a, bu fiili kesbetme kudreti ise kula ait olmaktadır. İnsanın kudretinin fiile tesirinin yalnızca kesb cihetiyle olduğunu iddia eden şârihler, yaratma sıfatına sahip tek gerçek varlık olarak Allah'ı kabul etmiş ve insanı fiillerin yaratıcısı kabul eden Mu'tezilî düşünceyi reddetmişlerdir. Bu konuda da pek çok aklî ve naklî delil zikretmişlerdir. Öncelikle şârihlere göre insanın, fiillerinin yaratıcısı olarak kabul edilebilmesi için onun fiillerinin tafsilatını bilmesi gerekir. Hâlbuki bu durum insanın kudretini aşmaktadır. Dolayısıyla kişinin fiillerini yaratması mümkün değildir. Bu bağlamda şârihler ilim ve yaratma arasındaki ilişkiye dikkat çekerek Mu'tezile'nin iddiasının yanlışlığını ortaya koymaya çalışmışlardır. Şârihler açısından Mu'tezile, ilâhî adalet ve ahlakî hürriyet adına ilâhî kudreti nispeten ihmal etmiş görünmektedir. Şârihler ise bir yandan insan fiilleri başta olmak üzere var olan her şeyin Allah tarafından yaratıldığını ileri sürmüş, diğer yandan ise ahlakî sorumluluğu temellendirmek amacıyla kesb teorisini devreye sokarak insanın da bu faaliyet içerisinde olduğunu ispat etmeye çalışmışlardır. Çalışmamızı sonlandırırken araştırmacılara bazı noktalarda katkı sunacağını düşündüğümüz birkaç hususa değinmek istiyoruz. Son dönem kelâm geleneği içerisinde önemli bir yere sahip olan *Cevheretü't-tevhîd* ve şerhleri büyük bir teveccühe mazhar olmuş, pek

çok şerhe konu olmuş ve birçok İslâm ülkesinde büyük ilgiyle karşılanmıştır. Ancak aynı şey ülkemiz açısından söylenilemez. Bu bakımdan söz konusu eserlerin kelâm düşünce geleneğindeki yeri henüz tam manasıyla ortaya konabilmiş değildir. Bu boşluğun giderilmesi adına benzer çalışmalar yapmanın yanı sıra *Cevheretü't-tevhîd* şerhlerinde Eş'arîlik-Mâtürîdîlik, kelâm-tasavvuf ilişkisi, Ehl-i Sünnet dışı mezheplerin eleştirisi gibi konular ele alınabilir. Zikredilen konuların derlenerek ayrı bir çalışma olarak neşredilmesi hem mütekaddimîn hem de müteahhirîn dönemi Eş'arîyye mezhebi üzerine çalışma yapacak araştırmacılara önemli kolaylıklar sağlayacağını umuyoruz.

Kaynakça

- Abdulkâhîr Bağdâdî. *el-Fark beyne'l-fırak*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1398/1977.
- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-müfrehes li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1364/ 1945.
- Lekânî, Abdüsselâm. *İrşâdü'l-mürîd: Mecmû'u Cevheretü't-tevhîd*. thk. Mahir Muhammed Adnan Osman. 2 Cilt, Lübnan: Daru Tahkiki'l-Kitab, 1443/2021.
- Şâkir, Abdüsselâm. *et-Ta'likâtü'l-müfîd 'ala manzûmeteyn Cevhereti't-tevhîd ve Bed'i'l-emâli*. ed. Edib Kellâs. Dimaşk: el-Cami'atü'l-İslâmiyye Dârü'l-ulûm, 1422/2001.
- Akgüç, Ahmet. "İnsan İradesi ve Sorumluluğunun Kategorik ve Zihinsel Varlık Temelleri". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 7/26 (Güz-2008), 252-270.
- Neşşâr, Ali Sâmî. *Neşetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 9. Basım, ts.
- Bâcûrî, İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetü'l-mürîd alâ Cevhereti't-tevhîd ve meahu hâşiyetü't-tahriri'l-hamid li mesâil ilmi't-tevhîd*. Diyarbakır: Mektebetü's-Seyda, 1438/2017.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*. thk. Ahmed Şemseddin, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Halku ef'âli'l-ibâd*. thk. Fahd b. Süleyman el-Fuheyd. Riyad: Dâru Atlas el-Hadra, 1426/2005.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rûknüddin Abdülmelik. *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-irîkâd*. thk. Ahmet Abdurrahim es-Sayh-Tevfik Ali Vehbe. Kahire: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1430/2009.
- Ebû Hanife, *Fikhu'l-Ekber me'a şerhi'l-müeyesser 'ala'l-fikheyn el-ebzat ve'l-ekber*. (Abdurrahman el-Humeyyis'in telifi), Mektebetü'l-Furkân, İmârâtü'l-Arabiyye, 1419/1999.
- Cürçânî, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali. *et-Târîfât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Ensârî, Hammâd b. Muhammed. *Ebü'l-Hasen el-Eş'arî ve 'akidetübu*. Medine: b.y., 2. Basım, 1395/1975.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ibtilâfu'l-musallîn*. Beyrut: Mektebetü'l-Âsîre, 1436/2015.
- Genç, Hafzullah. "Eş'arî Düşüncesinde İnsan Fiilleri". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/3 (2016), 427-441.
- Gölcük, Şerafeddin. *Bâküllâni ve İnsanın Fiilleri*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Gündoğar, Hamdi. "Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Aralık 2004), 205-218.

Harman, Vezir. *İbrahim el-Lekani'nin Kelâmi Görüşleri*. İstanbul: Hiper Yayınları, 2020.

Felembânî, Hüseyin b. Ömer b. Ali b. Alevi. *Fethü'l-mecîd fî şerhi Cevhereti't-tevhîd*. Kahire: Matbaa-tü'-Şark, ts.

İbn Manzûr, Ebül-Fazl el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 3. Basım, 1414/1993.

İsfahânî, Ebül-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'an*. thk. Savfân Adnan ed-Dâvûdî. Beyrut: Dârü'l-Kalem-Dârü'-Şâmiyye, 1412/1991.

Kâdi Abdülcebbar, Ebül-Hasen. *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Tevfik et-Tavil-Said Zâyed. Kahire: 1382/1963.

Kâdi Abdülcebbar, Ebül-Hasen, *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*. (Resâ'ilü'l-'Adlve't-Tevhîd içinde). nşr. Muhammed İmâre. Kahire: y.y. 1391/1971.

Kâdi Abdülcebbar, Ebül-Hasen. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Vehbe Yayınları, 3. Basım, 1416/1996.

Kur'an-ı Kerim Meâlî. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.

Lekânî, Burhânüddîn İbrâhîm. *Hidâyetü'l-mürîd*. thk. Muhammed el-Hâtib. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433/2012.

Lekânî, Burhânüddîn İbrâhîm. *Telhisü't-tecrîd li-umdeti'l-mürîd*. Manisa: Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, Manisa İl Halk Kütüphanesi, Demirbaş No: 45Hk977, 1a-400b.

Lekânî, Burhânüddîn İbrâhîm. *Umdetü'l-mürîd şerhu Cevhereti't-tevhîd*. thk. Abdülmenan Ahmed el-İdrîsi-Câdullah Besâm Salih, Behâ Ahmed el-Halâyele, Muhammed Yûsuf İdrîs. Umman: Dârü'n-Nûri'l-Mübîn, 1437/2016.

Çağrıcı, Mustafa. "Yaratma". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul: TDV Yayınları, 2013, 43/324-329.

Nesefî, Ebül-Mu'in. *Babrü'l-kelem*. ta'lik: Veliyuddin Muhammed Salih el-Farfür. b y.y. Mektebetü Dârü'l-Farfür, 2. Basım, 1421/2000.

Nesefî, Ebül-Mu'in. *et-Tevhîd li-kavâidi't-tevhîd*. thk. Muhammed Abdurrahman eş-Şâgûl eş-Şâfî'î el-Eş'ârî. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyyeli't-Türâs, 1427/2006.

Nesefî, Ebül-Mu'in. *Tebîrati'l-edille*. thk. Hüseyin Atay, Ankara 1993/1414.

Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*. thk. Fethullah Huleyf. İskenderiye: Dârü'l-Meârif, el-Mektebetü'l-Felsefiyye, 1389/1969.

Uysal, Ekrem. "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Ef'âl-i İbâd", *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi*, 1/2, 2017, 55-67.

Sâvî, Ahmed b. Muhammed. *Şerhu's-Sâvî alâ Cevhereti't-tevhîd*. thk. Abdulfettah el-Bezm. Beyrut: Dâru İbn-i Kesîr, 11. Basım, 1440/2019.

Sönmez, Vecihi. "Mu'tezile'nin Eş'ârî'nin Kesb Nazariyesine Yöneltiği Eleştiriler". Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/2 (2008), 123-141.

Süt, Abdunnasır. *İslam Düşüncesinde İlk Muhallifler: Mâ'bed el-Cubenî ve Gaylâned-Dımeşkî*. Ankara: Fecr Yayınları, 2014.

Şehristânî, Ebül-Feth Abdilkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. ta'lik: Ahmed Fehmî Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1413/1992.

Tettân, Abdülkerim. *Avnü'l-mürîd fî şerhi Cevhereti't-tevhîd*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1438/2017.

Turhan, Kasım. *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri: Âmiri'nin Kader Risalesi ve Tercümesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2003.

Türcan, Galip. "Kelâmda İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi: Yaratma Kavramı Bağlamında Bir Değerlendirme". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/15 (2015), 139-158.

Uchûrî, Abdulber b. Abdullah. *Fethül-karibül-mecîd bi-şerhi Cevhereti't-tevhîd: Mecmû'u Cevheretü't-tevhîd*. thk. Mahir Muhammed Adnan Osman. Lübnan: Daru Tahkiki'l-Kitab, 1442/2021.

Ünverdi, Veysi. "Eş'arî ve Ebu'l-Muîn en-Neseî'î'de Kesb Teorisi". *Diyanet İlmî Dergi* 51/1. (2015), 71-100.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İslâm Kelâmında Araz Nazariyesi", *MÜİFD*, 5/6, İstanbul: 1993.

Yazıcıoğlu, Mustafa Said. *Mâturîdî ve Neseî'î'ye Göre İnsan Hürriyeti*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.

Yıldız, Metin. "Erken Dönem Eş'arîyye'de Dakiku'l-Kelâm". *Van İlahiyat Dergisi*, 8/12 (Haziran 2020), 50-67.

Yıldız, Metin. *Kelâm Kozmolojisi: Mu'ezile'nin Âlem Anlayışı*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.



**MOLLA HALİL ES-Sİ'İRDÎ'NİN RİSÂLE Fİ'L-MA'FUVVÂT ADLI
ESERİNİN FIKHÎ AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ ve TAHKİKİ
EVALUATION IN TERMS OF FIQH AND VERIFICATION OF THE WORK
NAMED RISALA Fİ'L-MAFUVVAT BY MOLLA HALİL ES-SIIRDI**

Ömer Faruk ATAN

Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Isparta/
Türkiye
ofarukatan@hotmail.com, [orcid.org/ 0000-0002-9570-9674](https://orcid.org/0000-0002-9570-9674)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 18 Mart 2022 / 18 March 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 16 Nisan 2022 / 16 April 2022

Yayın Tarihi / Published: 25 Haziran 2022 / 25 June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran 2022 / June 2022

Cilt: 6, Sayı: 1 Volume: 6, Issue: 1, Sayfa / Pages: 75-118

Cite as / Atıf: Atan, Ömer Faruk. "Molla Halil es-Si'İrdî'nin *Risâle Fi'l-Ma'Fuvvât* Adlı Eserinin Fıkhî Açından Değerlendirilmesi Ve Tahkiki [Evaluation in Terms of Fiqh and Verification of the Work Named *Risala Fi'l-Mafuwwat* by Molla Halil es-Siirdi]". Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal, 6/1 (Haziran/June 2022), 75-118.

İntihal: Bu makale, intihal tarama programlarıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned with plagiarism screening programs and plagiarism has not been detected.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği yazar(lar) tarafından beyan olunur.

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.



OPEN ACCESS

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kider>

Öz

Osmanlı döneminde yaşayan Molla Halil es-Si'irdî, medrese eğitimini tamamladıktan sonra bu geleneği devam ettirerek ders vermeye başlamıştır. Tedrisatla meşgul olmanın yanı sıra, akranlarından farklı olarak birçok alanda referans olacak nitelikte eserler kaleme almıştır. Gramer, mantık, vad' ve isti'âre alanlarındaki telifleri mevcut müfredatta okunan eserleri geliştirmeye yönelik olmakla beraber, bu gelenekte alternatif olacak ders kitapları da yazmıştır. Kendisine birçok eser nispet edilen Si'irdî, hacimli kitaplar kaleme almakla beraber, pratik bilgiler sunan risaleler de telif etmiştir. Bu kitapçıklardan biri *Risâle fi'l-ma'fuvvât* olup bu eserde, ruhsat niteliğindeki konuları muhtevî hususları derlemiştir. Mensubu olduğu Şâfiî mezhebine yönelik bir eser olan bu risalede, giriş ve sonuç dışında otuz sekiz mesele işlenmiştir. Mezhep içi ihtilaflarla beraber, gerektiği yerlerde mezhep dışı ihtilaflara da değinilmiştir. Abdest, gusül, namaz ve necaset ile ilgili bahislerle beraber giyim, gıda ve tedavi gibi pek çok konu zikredilmiştir. Çalışmamızda Molla Halil'e ait bu eserin muhtevâsı fikhî açıdan tahlil edilmekle beraber, kütüphane kayıtlarında el yazması olarak mevcut olan bu risale, tahkik edilerek makalenin sonuna eklenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, ruhsat, Si'irdî, Molla Halil, Risâle fi'l-ma'fuvvât.

Evaluation in Terms of Fiqh and Verification of the Work Named Risala fi'l-mafuvvat by Molla Halil es-Siirdi

Abstract

Molla Halil es-Siirdi, who lived in the Ottoman term, started to give lectures by continuing this tradition after completing his madrasah education. In addition to being busy with education, unlike his peers, he has written works that will be reference in many fields. While the copyrights are intended to improve the works read in the current curriculum, he has also written alternative textbooks in this tradition. The language and style he used in his works is extremely fluent, he wrote all of his books in verse in the meter of desire, while in some he expressed his wishes with poetry when necessary. The Siirdi, to whom many works are attributed, wrote voluminous books as well as treatises that offer practical information. One of these booklets is *Risala fi'l-mafuvvat*, and in this work, it has compiled the issues that have the quality of rukhsah. In this treatise, which is a work for the shafii sect of which he is a member, thirty-eight issues have been dealt with apart from the introduction and conclusion. Along with the intra-sectarian conflicts, non-sectarian conflicts are also mentioned where necessary. Many issues such as clothing, food, and treatment have been mentioned, along with the mentions of ablution, ablution and impurity related to prayer. In our study, the content of this work belonging to Molla Halil is analyzed in terms of jurisprudence and this treatise, which is available as a manuscript in the library records, has been added to the end of the article.

Keywords: Fiqh, rukhsah, Siirdi, Molla Halil, Risala fi'l-mafuvvat.

Giriş

Osmanlı gerileme devri diye isimlendirilen dönemde yetişen şahsiyetlerden biri olan Molla Halil es-Si'irdî (Siirtli Molla Halil), bölgenin en önemli âlimlerinden biri sayılmıştır. Çok yönlü bir ilim adamı olan Molla Halil, dönemin eğitim kurumu olan medrese tahsilini bitirip icazet aldıktan sonra, bu geleneği devam ettirerek yıllarca öğrenci yetiştirmiş ve birçok kişiye icazet vermiştir.¹ Medrese eğitiminde ün yapan Si'irdî'nin bu konumuna işaret eden en önemli gösterge, Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde verilen ilmî icazet tariklerinin çoğunun kendisinde birleşmesidir.²

Molla Halil'i akranlarından farklı kılan, tedrisat dışında telifle iştigal etmesi ve birçok alanda eser kaleme almasıdır. Bu durum onun kendi döneminde alanıyla ilgili otorite ve referans olmasını sağlamıştır. Sarf, nahiv, mantık, münâzara ve belâgat... gibi birçok alanda eser yazan Si'irdî, medrese müfredatını geliştirdiği gibi, alternatif eserler de ortaya koymuştur. Onun bu alandaki çabasının, bir tecdit hareketi başlatarak yeni yönelişler ışığında müfredatın yeniden gözden geçirilmesi gayesine matuf olduğu tarafımızca değerlendirilmiştir. Molla Halil, müfredatta esas alınmak üzere yazdığı eserler yanında aynı zamanda ilim ehlinin -tedrisat dışında- müracaat ettiği telifler kaleme almıştır. O, İslam bilimlerinin birçok alanında telif ettiği eserlerde bu alanlarda otorite olan şahsiyetlerin eserlerini geliştirecek kadar nitelikli kaynaklar ortaya koymuştur. Molla Halil'in bu eserlerde kullandığı dili ve üslubunun yanı sıra, bazı kitaplarını tümüyle arûz vezninde kaleme alması veya gerektiği yerlerde muradını şiirle ifade etmesi³ onun dile vukufiyetinin yanında, iyi bir şair olduğunu göstermektedir.

1 bk. Geniş bilgi için bk. Ömer Pakiş, *Molla Halil es-Si'irdî ve Tefsirdeki Metodu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 9-10; Ömer Pakiş "Molla Halil Siirdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/251.

2 bk. Ahmed Mu'az 'Alvân Hakkî el-'Alvâni, *İcâzetü 'ulemâi's-sâdeti'l-Hayderiyye*, (İstanbul: Merkez Ceylânî li'l-bühûsi'l-ilmîyye ve'tab'î ve'neşr, 1436/2015), 6, 52-53; "İcâzetü'l-imâm eş-şeyh el-mullâ Halil es-Si'irdî dirâse tahliliyye", *Molla Halil es-Si'irdî Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği*, ed. M. Macit Sevgili - Hamit Sevgili - Abdullah Özcan - Muhammed Şerif Kahraman (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019), 1/111-112.

3 Geniş bilgi için bk. Pakiş, *Molla Halil es-Si'irdî*, 15-16; Abdullah Özcan, *Molla Halil es-Si'irdî'nin Basiretu'l-kulûb fî kelâmi Allâmi'l-ğuyûb Adlı Tefsirinin Tahkik ve Tablîli (Bakara-İsra)* (Van: Yüzyüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 25-61; Abdullah Özcan - M. Macit Sevgili, "Molla Halil es-Si'irdî'nin Biyografisi", *Molla Halil es-Si'irdî Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği*, ed. M. Macit Sevgili - Hamit Sevgili - Abdullah Özcan - Muhammed Şerif Kahraman (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019), 1/34-35; Abdullah Özcan, "Molla Halil Kitaplığı: Eserleri ve İlgili Çalışmalar", *Molla Halil es-Si'irdî Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği*, ed.

Temel İslam bilimleri alanında yazmış olduğu birçok eserde usûl konularının yanında, müktesebatındaki fûrû meselelerini de derleyerek ortaya koymuştur. Hacimli kitaplar yazmanın dışında pratik olarak başvurulacak ve bir kısmı halka yönelik risaleler de kaleme almıştır. Bu risalelerden biri ma'fuvvât alanında olup, ruhsat niteliğindeki konuları zikretmiştir. Fıkıh kitaplarında dağınık bir şekilde verilen meseleleri, *Risâle fi'l-ma'fuvvât* veya *Risâle sağîra fi'l-ma'fuvvât* adlı eserinde bu konuları derlemiştir. Giriş ve sonuç dışında otuz sekiz meselede: abdest, gusûl, namaz, giysi, tedavi ve gıdayla ilgili birçok fer'î meseleyi zikretmiş ve bunlardan mazur görülenleri ifade etmiştir. Yazar Şâfiî olduğu için risaleyi belli bir mezhep ekseninde kaleme alarak mezhep içi ihtilaflara değinmiş, gerektiği yerlerde mezhep dışı ihtilafları da zikretmiştir. Dönemine kadar ruhsat niteliğini korumaya devam eden meseleleri zikrederek, buna yönelik âlimlerin ortaya koyduğu görüşleri nakletmiştir. Zorluğu kaldırma hususunda Hanefî ve Mâlikî mezheplerinin fetvalarını da zikrederek ruhsat alanını genişletmeye çalışmıştır. Helal gıda, giyim ve tedavilerde cevap bekleyen bazı meseleler için temel kural olabilecek hususları ifade etmiştir. Bunlardan bir kısmına günümüzde ihtiyaç kalmamakla beraber, bazı meselelerde ise bu gereklilik hâlâ devam etmekte veya ilke olarak esas alınabilecek referans niteliğini koruduğu anlaşılmaktadır.⁴

Bu eserin Muhammed Ahmed Bâbekr Alî (Şeşûyî) tarafından Bağdat Üniversitesi'nde 2000 yılında yüksek lisans tezi kapsamında tahkik edildiği tespit edilmiştir.⁵ Ancak bu çalışmada Türkiye'deki resmî ve şahsî kütüphanelerdeki mevcut olan nüshalar esas alınmamış ve sadece yurtdışındakilerden yararlanılarak tahkik işlemi gerçekleştirilmiştir. Ayrıca risalenin mahtût halî 7(+2) varak olup, nicelik açısından bir tez çalışmasına konu olması için ye-

M. Macit Sevgili - Hamit Sevgili - Abdullah Özcan - Muhammed Şerif Kahraman (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019), 1/51-88; Ahmet Aktaş - Muhammed Şerif Kahraman, "Molla Halil es-Si'irdî ve Eserleri ile İlgili Bir Biyografya Denemesi", *Molla Halil es-Si'irdî Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği*, ed. M. Macit Sevgili - Hamit Sevgili - Abdullah Özcan - Muhammed Şerif Kahraman (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019), 1/95-101; Adnan Memduhoğlu, "Molla Halil es-Si'irdî'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Mülâhazalar", *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/14 (Aralık 2019), 617-635.

4 bk. Molla Halil es-Si'irdî, *Risâle fi'l-ma'fuvvât* (Ankara: Milli Kütüphane, Adnan Ötügen, 06 Hk 4979), 2b-9a.

5 bk. Abdullah Özcan, "Molla Halil Kitaplığı", 1/62; Aktaş - Kahraman, "Molla Halil es-Si'irdî ve Eserleri ile İlgili Bir Biyografya Denemesi", 1/97.

terli olmadığından farklı metotlara başvurulmuştur. Türkiye'deki akademik anlamda tahkik metodundan farklı bir şekilde yoğun olarak dipnot kullanılmış ve çalışmanın niceliğini arttırma gayretine girilmiştir. Ayrıca Adnan Memduhoğlu bu risaleyi şekil ve muhteva açısından incelemiş, ancak Molla Halil'in zikrettiği otuz sekiz meseleyle ilgili geniş bir fıkhî analiz yapmadan sadece ilkesel değerlendirmeler yapmıştır. Bu çalışmanın sonuna da şahsî kütüphanelerde korunan nüshanın tahkiksiz halini harekesiz olarak vermiştir.⁶

Araştırmacıların çalışmalarıyla ilgili yukarıda belirttiğimiz mülâhazalarımız neticesinde: tezin yurtdışında hazırlanmış olması ve Türkiye'deki akademik alandaki tahkik çalışmalarının ölçülerine uymadığı anlaşılmıştır. Risaledeki mevcut bilgiler, başka görüşlerle karşılaştırılarak dipnotlarla zenginleştirilmeye çalışılmıştır. Bu da risalenin aslî olarak paylaştığı bilgiyi bir yönüyle gölgelemiş ve Türk okuyucusuna pratik olarak sunulması hedeflenen bilginin ulaşmasını güçleştirmiştir. Memduhoğlu'nun çalışmasında ise bir tebliğ konusu olduğu için risaleyle ilgili verdiği bilgiler sınırlı kalmış ve yeteri kadar fıkhî değerlendirmeler yapılmamıştır. Yukarıda da belirtildiği gibi eser tahkik edilmemiş ve sadece el yazması nüshası harekesiz bir şekilde dijital hale dönüştürülerek ek olarak verilmiştir. Bu gerekçelerden dolayı risalenin şekil ve muhteva açısından yeni bir çalışmada değerlendirilmesi ihtiyacı hâsıl olmuştur.

Çalışmamızda -bu iki çalışmadan farklı olarak- risaledeki fıkhî meseleler detaylı bir şekilde incelenmiş ve buna dair değerlendirmeler yapılmıştır. Bundan hareketle müellifin fıkhîliği bağlamında olaylara bakış açısı tespit edilmeye çalışılmıştır. Özellikle zaruret hallerinde mezhepsel bir taassuba girilmeden verdiği fetvalar zikredilmiştir. Bunun yanı sıra meseleyi işleme metodu, zikrettiği konular ve buna dair ortaya koyduğu ruhsatlar analiz edilmiştir. Eserin üzerinde yapılan şerh çalışmaları araştırılarak buna dair yapılan değerlendirmeler incelenmiştir. Ayrıca risalenin yurtiçi resmî ve şahsî kütüphanelerde el yazması olarak mevcut olan nüshaları tespit edilmiş ve bunlar⁷ teknik olarak incelenerek tahkik edilmiştir.

6 bk Adnan Memduhoğlu, "el-Ma'fuvvât Adlı Eseri Çerçevesinde Molla Halil Si'irdî'nin Fıkhî Anlayışı", *Molla Halil es-Si'irdî Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği*, ed. M. Macit Sevgili - Hamit Sevgili - Abdullah Özcan - Muhammed Şerif Kahraman (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019), 1/783-799.

7 Bu nüshaların ilk ve son varakları, çalışmanın sonundaki "Ekler" bölümünde verilmiştir.

1. Molla Halil es-Si'irdî

1.1. Hayatı

Müellifin doğum yılı ihtilafı olup, 1159/1746-47, 1164/1750-51, 1167/1753-54 ve 1168/1754-55 olarak birçok görüş aktarılmış ve bilim insanları bununla ilgili farklı tarihler benimsenmiştir.⁸ Bitlis'in Hizan ilçesi Süttaş köyünde doğan Molla Halil -soyundan geldiği Hz. Ömer'e nispetle 'Umerî ve doğduğu yerden dolayı Hizânî olarak anılsa da- hayatının otuz yılını geçirdiği ve burada medfun olduğu için Si'irdî/Es'ardî nispetiyle şöhrret bulmuştur. Si'irdî, ilk dinî bilgileri babası Molla Hüseyin'den aldıktan sonra birçok yerde dönemin ve bölgenin önemli ilmî şahsiyetlerden eğitim alarak, İmadiye/İrak'ta medrese tahsilini tamamlamıştır.⁹ Molla Halil'in Hizan'a döndüğünde Meydan Medresesi'nde yaklaşık beş yıl müderrislik yaptığı nakledilmekle beraber, öncesinde tedrisat hayatına başladığı net olmadığı için tartışmalıdır.¹⁰ Daha sonra babasının talebi üzerine Siirt'e yerleşerek yaklaşık otuz yıl Fahriye Medrese'sinde ilimle iştigal etmiş ve 1259/1843 yılında¹¹ vefat ederek burada defnedilmiştir.¹²

8 Ömer Pakiç, hazırlamış olduğu yüksek lisans tezinde: "Molla Halil'in beşinci göbekten torunu Fudayl Sevgili'nin kaleme aldığı *Tercümetü hâli ceddinâ'l-alâ Molla Halil es-Si'irdî* adlı yazma eserde dedesinin doğum tarihini 1164/1750 olarak verdiğini" aktarmakla beraber, başka çalışmalarında ise bu tartışmalara girmeden -"Abdulkerim el-Müderri's'in *Ulemâunâ fi hidmeti'l-ilm ve'd-dîn* (Bağdat: Dâru'l-Hurriye, 1983), 193; Hayreddin ez-Zirikli, *el-'Alâm Kâmûsu terâcimi lieşheri'r-ricâl ve'n-nisâ' mine'l-'Arabi ve'l-müste'ribin ve'l-müsteşrikin* (Beyrut: Dâru'l-İlmi lilmelâyin, 1986), 2/317." adlı eserlerde belirttiği gibi- 1167 tarihini benimsemiştir. bk. Pakiç, *Molla Halil es-Si'irdî*, 6-7; Pakiç, "Molla Halil Siirdî", 30/250; Özcan - Sevgili, "Molla Halil es-Si'irdî'nin Biyografisi", 1/22; Memduhoğlu, "Molla Halil es-Si'irdî'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Mülâhazalar", 610. Bazı biyografik ve bibliyografik kaynaklar ise doğum tarihini zikretmemiştir. bk. Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (Byy: Matbaa-i Âmiri, 1333-1334) 2/38; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirin* (İstanbul: Bilmen Yayınları, 1974), 2/741.

9 Geniş bilgi için bk. Özcan - Sevgili, "Molla Halil es-Si'irdî'nin Biyografisi", 1/23-27.

10 Geniş bilgi için bk. Özcan - Sevgili, "Molla Halil es-Si'irdî'nin Biyografisi", 1/27-29.

11 Yazarın vefat yılını Ömer Atalay 1255/1839 ve Bursalı Muhammed Tâhir 1257/1841-42 olarak zikretseler de, Molla Halil'in torunu Şeyh Abdulkahhâr ez-Zukaydî, Bağdatlı İsmâil Paşa, ez-Zirikli ve Kehhâl'e'nin zikrettiği 1259/1843 tarihi daha çok benimsenmiştir. bk. Zirikli, 2-317; Pakiç, "Molla Halil Siirdî", 30/251; Özcan, "Molla Halil Kitaplığı", 29; Memduhoğlu, *Molla Halil es-Si'irdî'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Mülâhazalar*, 614.

12 bk. Pakiç, "Molla Halil Siirdî", 30/251.

1.2. İlmî Şahsiyeti ve Eserleri

Molla Halil yaşadığı dönemde bölgedeki en önemli sivil eğitim kurumları olan medreselerde tahsil gördüğü ve bu süreci tamamlayarak ders ve fetva vermeye izinli olduğu anlamında olan “icâzet” belgesini almıştır. Bu medreselerde bölgenin önemli hocalarından aldığı derslerin bir tezahürü olarak sonraki ilmi hayatında ders vermenin getirdiği yoğunluğa rağmen diğer akranlarından farklı bir şekilde alanında referans olabilecek nitelikte eserler kaleme almaktan geri kalmamıştır. Birçok alanda kendisine nispet edilen eserlerinin çoğunun Arapça olması, gramer alanında kitaplar telif etmesi ve dilbilgisinde dâhil olmak üzere teliflerinde arûz vezninde Arapça şiirler yazmış olması, ilmî seviyesinin çok iyi olduğunun önemli bir göstergesidir.¹³ Ancak müellifin İstanbul ve Mısır gibi önemli idarî ve ilmî merkezlerden uzak olması, Osmanlı Devleti'nin gerileme döneminde yaşaması ve maddî imkânlarının kıt olması gibi problemlerden dolayı eserleri, birçok kütüphaneye girememiş ve bilinmeleri belli bir coğrafya ile sınırlı kalmıştır.

Kaynaklarda Molla Halile ait kırktan fazla eser zikredilmekle beraber, bunlardan bir kısmının kendisine nispeti tartışmalıdır. Bunlardan bazıları hâlâ el yazması olup çoğunlukla bölgedeki şahsî kütüphanelerde korunmuş, bir kısmı ise tıpkıbasım olarak teksir edilerek neşredilmiştir. Kimi eserleri akademik çalışmalara konu olmuş ve bazıları da tahkik edilerek basılmıştır.¹⁴ Teliflerinden bazıları şunlardır: *Basîretü'l-kulûb fi kelâmi 'allâmi'l-ğuyûb, el-Kâfiyetü'l-kubrâ fi'n-nahv, el-Kamûsü's-sânî fi'n-nahv ve's-sarf ve'l-me'ânî, Mahsûlü'l-mevâhibi'l-ehadiyye fi'l-hasâ'is ve's-semâ'ili'l-Ahmediyye, el-Manzûmetü'z-zümrüdiyye, Minhâcü's-sünneti's-seniyye fi âdâbi sülûki's-süfiyye, Muhtasaru Şerhi's-sudûr bi-şerhi hâli'l-mevtâ ve'l-kubûr, Mülahhasü'l-kavâtî ve'z-zevâcîr, Nebzetü mevâhibi'l-ledünniyye fi's-şatahât ve'l-vahdeti'z-zâtiyye, Nehcü'l-enâm, Risâle fi 'ilmi'l-mantık, Risâle fi'l-mecâz ve'l-isti'âre, Risâle fi'l-vad', Risâle manzûme fi 'ilmi âdâbi'l-bahs ve'l-münâzara, Risâle fi'l-ma'fuvvât, Şerh 'alâ manzûmeti's-Şâtîbi fi't-tecvîd, Te'sî-*

13 bk. Pakiç, *Molla Halil es-Si'irdî*, 16-37.

14 Geniş bilgi için bk. Özcan, “Molla Halil Kitaplığı”, 1/51-88; Aktaş - Kahraman, “Molla Halil es-Si'irdî ve Eserleri ile İlgili Bir Biyografya Denemesi”, 1/95-101; Memduhoğlu, “Molla Halil es-Si'irdî'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Mülâhazalar”, 617-635.

sü kavâ'idi'l-'akâ'id 'alâ mâ seneha min ehli'z-zâhir ve'l-bâtın mine'l-'avâ'id, Usûlü fıkhi'ş-Şâfi'i, Usûlü'l-hadîs, Zübdetü mâ fî Fetâvâ'l-hadîs.¹⁵

2. Risâle fi'l-ma'fuvvât

Molla Halil kendisine nispet edilen ve alanında iddialı hacimli eserler yanında, risale tarzı bazı eserler de kaleme almıştır. Bu eserlerden biri *Risâle fi'l-ma'fuvvât* olup, birçok konuda necasetle ilgili meseleleri tahlil ederek bununla ilgili mazur görülen durumları açıklamıştır.¹⁶

2.1. Risâle fi'l-ma'fuvvât Adlı Eser ve Molla Halil'e Âidiyeti

Molla Halil'e ait olduğu ifade edilen bazı eserlerin kendisine nispeti kesin olmakla beraber, bazılarında ise tartışma vardır.¹⁷ Müellife nispeti kesin olan *Risâle fi'l-ma'fuvvât* veya *Risâle sağıra fi'l-ma'fuvvât*'ın kütüphane kayıtlarında¹⁸ mevcut olmasının yanı sıra, şahsî kütüphanelerde de korunduğu görülmektedir.¹⁹ Günümüze kadar el yazması olan bu risale tahkik edilmemiş, farklı bir nüshadan istinsah edilerek tıpkıbasım olarak teksir edilmiştir.

2.2. Risâle fi'l-ma'fuvvât Nüshalarının Teknik Özellikleri

Müellife ait ve onun döneminde istinsah edilen herhangi bir nüshaya ulaşamamış, risalenin biri resmî ve diğeri şahsî olmak üzere iki nüshası tespit edilebilmiştir. Kütüphane kayıtlarında mevcut olan tek nüsha, Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi koleksiyonunun 06 Hk 4979 demirbaş no'lu kaydıyla Milli Kütüphane'de bulunmaktadır.²⁰ Kayıtlarda “yedi yaprak” olduğu zikredilse de kapağıyla beraber dokuz varak olduğu, müstensih hanesi boş

15 Geniş bilgi için bk. Pakiç, *Molla Halil es-Si'irdî*, 16-37; Pakiç, “Molla Halil Siirdî”, 30/251; Özcan, “Molla Halil Kitaplığı”, 1/51-88; Aktaş - Kahraman, “Molla Halil es-Si'irdî ve Eserleri ile İlgili Bir Biyografya Denemesi”, 1/95-101; Memduhoğlu, “Molla Halil es-Si'irdî'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Mülâhazalar”, 617-635.

16 bk. Si'irdî, *Risâle fi'l-ma'fuvvât* (Adnan Ötüken, 06 Hk 4979), 2b-9a.

17 bk. Pakiç, “Molla Halil Siirdî”, 30/251.

18 Turizm ve Kültür Bakanlığı (TKB), “Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı” (Erişim 1 Kasım 2021).

19 Şahsî kütüphanemizde mevcuttur.

20 bk. Si'irdî, *Risâle fi'l-ma'fuvvât* (Adnan Ötüken, 06 Hk 4979), 2b-9a.

bırakılmakla beraber nüshada adının: “Muhammed Beşîr b. Abdulhakîm”²¹ olduğu, istinsah tarihi “1245 (1828)” şeklinde verilse²² de eserin son varakında rûmî takvime göre tam tarihin: “22 Teşrin-i Evvel 1245”²³ olduğu görülmektedir. Buna göre tarihin miladî: 03 Kasım 1830 (hicrî: 17 Cemaziyelevvel 1246) olması gerektiği²⁴ tespit edilmiştir.²⁵ Harekesiz olarak nesih hattıyla istinsah edilen bu nüshanın ölçüsü: 215x140 mm. olarak verilmiştir.²⁶

Ulaşabildiğimiz ikinci nüsha ise şahsî kütüphanelerde korunmuş ve nesih hattıyla harekesiz olarak Ahmed Hilmi el-Kûğî (ö. 1996) tarafından -esas aldığı nüsha belirtilmeden- istinsah edilmiştir. Karton kapaklı olan, 19x13 cm. ebadında olan bu nüsha, yirmi bir satır halinde tıpkıbasım olarak teksir edilmiştir. Metin, Molla Hüseyin el-Cezerî'nin (ö. 1415/1955) üzerinde yaptığı şerhle beraber istinsah edilmiştir.²⁷

2.3. *Risâle fi'l-ma'fuvvât*'in Kaynakları

Risâle fi'l-ma'fuvvât'in kaynakları arasında Kur'an ve Sünnet olmanın yanı sıra, daha çok fıkıh kitapları referans olarak kullanılmıştır. Sarih bir şekilde iki ayetin ilgili bölümüyle beraber, bir hadise de atıf yapmanın dışında nasrlara yer verilmeyen risalede, kimi zaman küllî kurallar zikredilmiştir.²⁸ Müellif, eserini mensubu olduğu Şâfiî mezhebi doğrultusunda kaleme almış ve çoğunlukla bu mezhebin kaynaklarından yararlanmıştır. Mezhep içi ihtilaflara değinerek benimsediği görüşü paylaşmış, -gerektiği yerde- sıhhatiyle ilgili bilgi aktarmış ve bunun dışında üç yerde de mezhep dışı ihtilaflara atıfta bulunmuştur.²⁹ Mezhep imamlarından Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Mâlik (ö. 179/795) ve Şâfiî'yi (ö. 204/820) birer defa zikrederek referans göstermiş³⁰ ve

21 Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötügen, 06 Hk 4979), 9a.

22 TKB, “Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı”.

23 Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötügen, 06 Hk 4979), 9a.

24 Türk Tarihi Kurumu (TTK), (Erişim 12 Kasım 2021).

25 Bütün bu tespit ve tashihler, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı'na “Hata Bildirimi” olarak iletilmiştir. bk. <http://www.yazmalar.gov.tr/eser/risaletul-mafuvvat/60140>.

26 TKB, “Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı”.

27 Şahsî kütüphanemizde mevcuttur.

28 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötügen, 06 Hk 4979), 3a, 6a, 7a.

29 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötügen, 06 Hk 4979), 3a, 5a.

30 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötügen, 06 Hk 4979), 3a, 5a, 6a.

Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855)/Hanbelilere ait herhangi bir görüş aktarmamıştır. Mezhep imamları dışında Mâlikîlerden Menûfî'ye (ö. 939/1532) ait bir görüşünün³¹ dışında; Mütevellî (ö. 478/1086), Ferrâ (ö. 516/1122), Asbahî (ö. 703/1303), Zerkeşî (ö. 794/1392), İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567), Şemseddin er-Remlî (ö. 1004/1596) ve İbn Kâsım el-'Abbâdî (ö. 994/1586) adlı fakihlerin -kitaplarını belirtmeksizin- isimlerini ve Müzced'in (ö. 930/1524) ise adını vermeden *el-'Ubâb* adlı eserine değinerek sadece Şâfiî fukahayı zikretmiştir.³² Nevevî'nin (ö. 676/1277) ismini anmamakla beraber, daha çok *el-Minhâc* adlı eseri üzerinde yapılan Zerkeşî'nin *ed-Dîbâc fî tavzîhi'l-Minhâc*'ı, İbn Hacer'in *Tuhfetü'l-Minhâc*'ı, Remlî'nin *Nihâyetü'l-muhtâc*'ı ve İbn Kâsım'ın *Hâşiyeye İbni Kâsım 'alâ Tuhfeti'l-muhtâc*'ı gibi çalışmalardan yararlanılmış ve bu şerh/hâşiyelerde dağınık olarak geçen bilgileri derlemiştir.³³

2.4. *Risâle fî'l-ma'fuvvât* Üzerine Yapılan Çalışmalar

Tespit ettiğimiz kadarıyla risalenin üzerine yapılan tek çalışma şerh olup, bunlar toplamda dört tanedir. Ulaşabildiğimiz bu şerhlerden bir kısmı tıpkıbasım olarak neşredilerek şahsî kütüphanelerde korunmuş, bazıları ise akademik çalışmalara konu olmuş veya bunun dışında tahkik edilerek basılmıştır.³⁴ Bunlar:

2.4.1. *Fethu'l-celil bi-şerhi Ma'fuvvât Mevlânâ Halil*

Şahsî kütüphanelerde korunmuş olan bu şerh Molla Hüseyin el-Cezerî'ye ait olup, nesih hattıyla harekesiz bir şekilde Ahmed Hilmi el-Kûğî tarafından istinsah edilmiştir. Karton kapaklı olan bu çalışma altmış dört varak olup, tıpkıbasım olarak neşredilmiştir. Şerhte metin paranteze alınarak buna dair bilgiler paylaşılmış ve çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Hicrî 28 Safer

31 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötügen, 06 Hk 4979), 3a.

32 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötügen, 06 Hk 4979), 3b, 4a, 6b, 7a, 7b, 8a.

33 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötügen, 06 Hk 4979), 4a, 6b, 7a, 7b.

34 bk. Özcan, *Molla Halil es-Si'irdî'nin Basiretu'l-kulüb fî kelâmi Allâmi'l-ğuyûb Adlı Tefsirinin Tahkik ve Tahlilî (Bakara-İsra)*, 33; Özcan, "Molla Halil Kitaplığı", 62; Memduhoğlu, "Molla Halil es-Si'irdî'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Mülâhazalar", 621-622; Hüseyin Okur, *İslam Hukukunda Genel Kuralı İhmal Etmediği Kabul Edilen Hükümler Ma'fuvvât* (İstanbul, Nizamiye Akademi, 2021), 191-193.

1393, rûmî 20 Âdâr (Abrul/Nisan) 1389 ve milâdî 02 Nisan 1973 şeklinde üçlü tarih düşülerek yazımının tamamlandığı zikredilmiştir.³⁵

2.4.2. *el-Kelimatü'l-vefiyye bi şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Haliliyye*

Molla Abdullah b. Mirza en-Nursî (ö. 1914) tarafından kaleme alınan bu şerh Muhammed Şerif Eroğlu ve Bahattin Dartma tarafından tahkik edilerek 1431/2010 yılında İstanbul'da basılmıştır.³⁶

2.4.3. *Hallü'l-müşkilât şerhu mesâili'l-Ma'fuvvât*

Şeyh Süleymân b. Şeyh Abdillâh el-Hâlidî es-Si'irdî tarafından hicrî 1360 yılında yazılan bu şerh Molla Ahmed ez-Zivingî (ö. 1971) tarafından 1387/1967 yılında Halep'te basılmış, daha sonra da İstanbul'da ofset baskısı yapılmıştır.³⁷

2.4.4. *Şerhu'l-Ma'fuvvât*

Şeyh Mahmûd ez-Zukaydî'nin (ö. 1944) kaleme aldığı bu şerh,³⁸ Adnan Memduhoğlu danışmanlığında Muhammed Şafi ed-Derşevi tarafından yüksek lisans tezi kapsamında tahkik edilmiştir.³⁹

2.5. *Risâle fi'l-ma'fuvvât*'in Muhtevası

Risâle fi'l-ma'fuvvât, hacimce küçük olmakla beraber birçok önemli fıkhî meseleyi barındırmaktadır. Abdest, gusül, kadınların özel durumları, gıda, tedavi, giyim ve necaset... gibi birçok meseleyle ilgili ruhsatların kaleme alındığı bu risalede, giriş ve sonuç dışında otuz sekiz mesele işlenmiştir. Bunlar:

35 Şahsî kütüphanemizde mevcuttur. bk. Memduhoğlu, "Molla Halil es-Si'irdî'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Mülahazalar", 6

36 Memduhoğlu, "Molla Halil es-Si'irdî'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Mülahazalar", 621.

37 Memduhoğlu, "Molla Halil es-Si'irdî'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Mülahazalar", 621.

38 Adnan Memduhoğlu, "Mahmud Zokaydî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/180

39 bk. Muhammed Şafi ed-Derşevi, *Şeyh Mahmud ez-Zukaydî'nin "Şerhu'l-Ma'fuvvât Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi"* (Siirt: Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Memduhoğlu, "Molla Halil es-Si'irdî'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Mülahazalar", 621-622.

1) Vücut ve elbisede bulunan kan:

Doğal çıkışlardan akan veya kendi fiiliyle çıkan vücut veya elbisedeki az miktardaki kanın -(Şâfiî mezhebinde necaset-i) galiza olan köpek ve domuza ait olmadığı sürece- ma'fuv-u anh olduğu ifade edilmiştir. İnsanlara ait bu menfezler dışında ve pire gibi (herhangi bir organı koparıldığı takdirde) akan bir kana sahip olmayan canlıların kanları, vücut veya elbisede terle dağılıp bütün giysiyi kaplayacak kadar çok olsa da mazur görüldüğü dile getirilmiştir. Ayrıca bunun dışındaki kanama ve irin gibi necasetlerle ilgili hususlar da dile getirilmiştir.⁴⁰

2) Kuş ve haşerelerin idrar ve dışkısı:

Genelde ev ve camilerde yuva yapan yarasa ve kurlangıç gibi kuşlar ile sinek ve arı gibi canlıların elbise ile vücutta bulunan dışkı ve idrarlarının mazur görüldüğü zikredilmiştir. Bunun yanı sıra mezhep dışı ihtilaflardan Ebû Hanîfe'nin fareyi yarasa gibi kabul ederek elbisedeki ve Mâlikîlerden el-Menûfî'nin ise sıvılardaki dışkıyı da ma'fuv-u anh gördüğü belirtilmiştir.⁴¹ Ayrıca cellâle (: çoğunlukla necaset yiyen) ve köpek sütüyle beslenen hayvanların etinin ke-rahetle caiz olduğu dile getirilmiştir. Bunun yanı sıra -üzerinde necaset görülmediği takdirde- temiz olmayan bir suyla sulanan ekin ve meyve ile necis bir bal yiyen arının balının da helal olduğu ifade edilmiştir.⁴²

3) Uyku halindeyken ağızdan gelen su:

Baş/sinüs veya göğüsten gelen suyun balgam gibi temiz ama mideden gelenin ise necis olduğu zikredilmiştir. Ancak uyuyan kişinin midesinden gelip ağızdan çıkan sarı ve kokan suyun ise çok olsa da mazur görüldüğü belirtilmiştir.⁴³

4) Pişirme öncesi ette bulunan kan:

Etin üzerinde bulunan kanın ma'fuv-u anh olduğu için yıkanmadan pişirilmesinin caiz olduğu ifade edilmiştir.⁴⁴

40 bk. Sî'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötügen, 06 Hk 4979), 2b-3a.

41 bk. Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Haskefî ed-Dimaşkı, *ed-Dürü'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/523; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân el-Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl lişerhi Muhtasari Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 1/157.

42 bk. Sî'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötügen, 06 Hk 4979), 3a.

43 bk. Sî'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötügen, 06 Hk 4979), 3b.

44 bk. Sî'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötügen, 06 Hk 4979), 3b.

5) Ortopedik tedavilerde kullanılan necis kemik:

Başka bir alternatifi bulunmayan veya uzmanları tarafından iyileşmedeki etkisinin daha hızlı olduğu ifade edilen necis kemiklerin ortopedik tedavilerde kullanılmasının mazur görüldüğü dile getirilmiştir. Ayrıca pansuman ve dikişlerde necis maddelerin kullanılmasının da ma'fuv-u anh olduğu zikredilmiştir.⁴⁵

6) Cami gibi mekânlarda bulunan kuşların dışkısı:

Üzerinde kasıtlı olarak namaz kılınmadığı veya tavaf sırasında kuru iken üzerine basmadığı takdirde, cami gibi mekânların zeminindeki kuşların dışkısının ma'fuv-u anh olduğu belirtilmiştir. Serçeyi yarasa gibi kabul edenlerin hilafına bu tür kuşların elbiseye bulaşan dışkısının ise mazur görüldüğü ifade edilmiştir.⁴⁶

7) Sokak çamuru:

Necis olduğu kesin olan sokak çamurunun -çok ve necisliği ayırt edilecek şekilde olsa da- mazur görüldüğü dile getirilmiştir. Ancak bunun zaman/mevsim ile yer ve vücuda göre farklılık arz ettiğini ve ma'fuv-u anh olsa da, bu tür necasetlerle camiye kirletmenin caiz olmadığı zikredilmiştir.⁴⁷

8) Haşerelerin üzerindeki necaset:

Sinek gibi haşerelerin ayaklarındaki necaset görünse de ma'fuv-u anh olduğu belirtilmiştir.⁴⁸

9) Eti yenmeyen hayvanların kıl ve tüyleri:

Eti yenmeyen hayvanların kıl ve tüylerinden az olan veya eti yenmekle beraber müteneccis (pislenmiş) olan hayvanın az olan kıl ve tüyünün de mazur görüldüğü ifade edilmiştir. Binek hayvanlarının ise çok olsa da kılları ve terinin de ma'fuv-u anh olduğu dile getirilmiştir.⁴⁹

45 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötüken, 06 Hk 4979), 3b.

46 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötüken, 06 Hk 4979), 3b-4a.

47 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötüken, 06 Hk 4979), 4a.

48 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötüken, 06 Hk 4979), 4a.

49 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötüken, 06 Hk 4979), 4a-4b.

10) Necis maddelerin dumanı:

Yakılan necasetten yükselen az miktardaki dumanın ma'fuv-u anh olduğu zikredilmiş, ateşle yakma dışındaki dumanların -tuvaletlerden yükselen buhar ve yaş olan yellenme gibi olup- temiz olduğu belirtilmiştir. Şayet bu duman çok olup tandır/fırında ekmeğe veya ete temas ederse, temas eden yerin yıkanmasının gerekli olduğu ifade edilmiştir.⁵⁰

11) Necasetin tozu:

Tezeğin tozunun mazur görüldüğü için yaş olan organı necis yapmadığı gibi sarığın kasnağı -gibi giysinın herhangi bir yerine- girmesinin bir zararı olmayacağı belirtilmiştir.⁵¹

12) Hayvanların üzerindeki necaset:

Hayvanların makatlarındaki necaset, ma'fuv-u anh olduğu için suya düştüğü takdirde onu necis yapmayacağı zikredilmiştir. Taş ile istincada bulunan insanınkinin ise az miktardaki suya düştüğü takdirde onu necis yapacağı, su bulma imkânı olanın bu şekilde cimada bulunmasının haram olduğu ve eşinin buna müsaade etmemesi gerektiği ifade edilmiştir.⁵²

13) Suda yaşayan canlıların dışkısı:

Balık gibi suda yaşayan canlıların dışkılarının -(sudaki başka canlıların yemesi veya kendiliğinden düşmesi gibi) herhangi bir gerekçeden dolayı olduğu takdirde- ma'fuv-u anh olduğu dile getirilmiştir. Bazılarına göre ise; "herhangi bir amaç olmadan suya konulsa da mazur görüldüğü" zikredilmiştir.⁵³

14) Sudaki kuş dışkısı:

Suya düşen kuş dışkısının mazur görüldüğü ve şayet bu dışkı kuşlara ait değilse suyu ve kovayı zaten necis yapmayacağı ifade edilmiştir.⁵⁴

50 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötüken, 06 Hk 4979), 4b.

51 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötüken, 06 Hk 4979), 4b.

52 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötüken, 06 Hk 4979), 4b.

53 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötüken, 06 Hk 4979), 4b.

54 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötüken, 06 Hk 4979), 4b.

15) Hayvanların ağızında bulunan maddeler:

Kuşların gagası ile deve ve sığır gibi geviş getiren hayvanların ağızında bulunan maddelerin mazur görüldüğü belirtilmiştir.⁵⁵

16) Çocukların ağızında bulunan necaset:

Çocukların ağızı ve elbisesinde bulunan kusmuk veya ağızına koyduğu şey necaset olsa da ma'fuv-u anh olduğu için yaş haliyle onu emzirmenin caiz olduğu zikredilmiştir. Hatta İmam Mâlik'in: "anne, üzerine bevleden erkek çocuğun idrarına su dökmeden namaz kılsa bunun sahih olduğu"na hükmettiği aktarılmıştır.⁵⁶

17) Fare dışkısı:

Umûm-u belvâ (kaçınılması zor olan durumlar) olduğundan dolayı havuzdaki suda veya diğer sıvılarda bulunan fare dışkısının ma'fuv-u anh olduğu için mazur görüldüğü dile getirilmiştir.⁵⁷

18) Sağım sırasında süte düşen hayvan dışkısı:

Sagma esnasında hayvanın süte düşen dışkılarının mazur görüldüğü ifade edilmiştir. Şayet sağma öncesi ve sonrası olup veya bunun zamanıyla ilgili bir şüphe olduğu takdirde bunun ma'fuv-u anh olamayacağı belirtilmiştir.⁵⁸

19) Necis olan peteğe temas eden bal:

Hayvan dışkısından yapılan kovanın bala temas eden kısmının ma'fuv-u anh olduğu zikredilmiştir. Ancak bunun için: balda bir değişimin olmaması, bu necasetin aşırı ve kişinin kendi fiiliyle olmaması gerektiği belirtilmiştir.⁵⁹

20) Ekin/mahsulü öğütme sırasında hayvanın danenin üzerine idrar yapması:

Görüldüğü takdirde dövme/ezme sırasında hayvanın dane üzerine bevletmesinin mazur görüldüğü, görülmediği zaman ise zaten temiz olduğu ifade edilmiştir.⁶⁰

55 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötügen, 06 Hk 4979), 4b.

56 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötügen, 06 Hk 4979), 4b-5a.

57 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötügen, 06 Hk 4979), 5a.

58 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötügen, 06 Hk 4979), 5a.

59 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötügen, 06 Hk 4979), 5a.

60 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötügen, 06 Hk 4979), 5a.

21) Özürlü durumundaki necaset:

İdrar damlamaları ve istihaze kanı gibi özür durumlarında petten sı-zan az miktardaki idrar ve kanın mazur görüldüğü belirtilmiştir. Eğer tenasül uzvuna konulan beze oruçtan dolayı veya eziyet duyduğu için tam anlamıyla özen gösterilmediği takdirde bu tür necasetlerin, çok olsa da ma'fuv-u anh olduğu zikredilmiştir.⁶¹

22) İstinca sonrası kalan necaset:

(Taş ve benzeri maddelerle) istinca yapan kişinin makat ve tenasül uzvunda kalıp, ter ile dağılarak vücut veya elbiseye bulaşan necasetin ma'fuv-u anh olduğu belirtilmiştir. Ancak bunun mazur görülebilmesi için anüsünden kalçalarına doğru bulaşmaması ve (erkeklerde) haşefeyi geçmemesi gerektiği ifade edilmiştir.⁶²

23) Gözle görülmeyen necaset:

Karınca gibi küçük canlıların ayaklarında -mutedil bir gözün görmeyeceği miktarda- necaset bulunup bunlar sıvıya/suya düşer veya elbise/halı gibi bir şeyin üstünde yürürse bunun mazur görüldüğü zikredilmiştir. Şayet bu tür canlılar çok olup, ayaklarında yaş necaset varken halı üzerinde yürümeleri veya likit bir maddeye düşer de bir izi/etkisi görülmeyecek kadarsa bu hükmü almakla beraber, görüldüğü takdirde yıkanmasının gerekli olduğu belirtilmiştir.⁶³

24) Necasetle pişirilen et:

Necasetle pişirilen etin veya dövülen kılıcın dışının yıkanması yeterli olup, batınının emdiği necasetin ma'fuv-u anh olduğu ifade edilmiştir. Şarap gibi bir necasetle yoğrulan kerpiç ve tuğla gibi maddelerin ise dışı yıkanma suretiyle temiz olmakla beraber, içindeki necasete nüfuz etsin diye (temiz bir) suda kaynatılmaları gerektiği belirtilmiştir. Ancak İmam Şâfi'nin "Bir iş, daraldığı zaman genişler." kuralını esas alarak: "necasetle yoğrulan çanak/çömleğin zarurete binaen mazur gördüğü" zikredilmiştir.⁶⁴

61 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötügen, 06 Hk 4979), 5a.

62 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötügen, 06 Hk 4979), 5a-5b.

63 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötügen, 06 Hk 4979), 5b-6a.

64 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötügen, 06 Hk 4979), 6a.

25) Köpek ısırtığı:

Köpeğin -ölmüş av veya bunun dışındaki bir şeyi- ısırdığı zaman bunun güneşte kurutulduğu takdirde ma'fuv-u anh olduğu ve salyayı emmesine etkisi olmadığı ifade edilmiştir.⁶⁵

26) Kadının tenasül uzvundaki ıslaklık:

İnsan veya temiz olan hayvanların tenasül uzuvlarının iç tarafından gelen -mezi ve ter arası beyaz renkli olan- ıslaklığın mazur görüldüğü zikredilmiştir. Aynı şekilde doğum sonrası veya öncesinde çocukla gelen su -necis olduğu kabul edilse de- ma'fuv-u anh olduğu belirtilmiştir.⁶⁶

27) Şarabın fermente olması:

İçine herhangi bir madde atılmadan şarabın kendiliğinden fermente olmasıyla sirkeye dönmesi neticesinde kendisinin helal olmakla birlikte, kabının da temiz olduğu ifade edilmiştir.⁶⁷

28) Tabaklanan deride kalan kıllar:

Tabaklama sonucu deri gerçek manada temiz olduğu için üzerindeki az miktardaki kılların ma'fuv-u anh kabul edildiği zikredilmiştir. Birçok fakih, bunun tümünün temiz olduğunu tercih etmiş olsa da, İbn Hacer'in bu görüşü zayıf kabul ettiği bilgisi aktarılmıştır.⁶⁸

29) Suya düşen küçük canlılar:

Sinek, sivrisinek, pire, bit, akrep, karınca ve arı gibi herhangi bir organı koparıldığı takdirde kanı akmayan hayvanlar -içine kasıtlı olarak atılmadığı sürece- sıvı bir maddeye düştüğü zaman, bunu necis yapmadığı ifade edilmiştir.⁶⁹

30) Meyvedeki kurt:

Sebze, meyve ve sirkedeki kurt, ma'fuv-u anh olduğu için bunun ayıklanmadan yenmesinin helal olduğu zikredilmiştir. Aynı şekilde küçük balıkların içinin temizlenmeden yenmesinin caiz olduğu belirtilmiştir.⁷⁰

65 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötügen, 06 Hk 4979), 6a.

66 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötügen, 06 Hk 4979), 6a.

67 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötügen, 06 Hk 4979), 6a-6b.

68 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötügen, 06 Hk 4979), 6b.

69 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötügen, 06 Hk 4979), 6b.

70 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötügen, 06 Hk 4979), 6b.

31) Küp gibi kaplarda bulunan danelerdeki fare dışkısı ve idrarı:

Küp gibi kapların dibinde kalarak, farenin üzerine dışkı ve idrar yaptığı danelerin mazur görülmesinin yanı sıra, gözüyle görmediği ve herhangi bir necaset olduğunu bilmediği takdirde -asıyla amel etmekten hareketle- bu danelerin zaten temiz kabul edildiği ifade edilmiştir.⁷¹

32) Necis olan duvara düşen yaprak:

Necis olan duvarın üzerine düşen yapraklar, ma'fuv-u anh olduğu için Kur'ân da olsa üzerine yazı yazmanın caiz olduğu ve bununla kalemin necis olmayacağı zikredilmiştir. Necasetin külüyle yoğrulan çamurla sıvanan havuzlar ise mazur görülmediği için buna temas eden az miktardaki suyun necis olduğu belirtilmiştir. Ayrıca idrar ve dışkı sıçramaları ma'fuv-u anh olmadığı için bundan sakınmanın gerekli olduğu ifade edilmiştir.⁷²

33) Şarapla yoğrulan koku:

Şarapla yoğrulan güzel kokunun dumanıyla tütsülemenin ma'fuv-u anh olduğu belirtilmiştir. Bu bağlamda katışıksız bir şekilde şarapla olan tedavinin caiz olmadığı zikredildikten sonra, bu şekilde yoğrulan maddeler diğer necasetler gibi olup (uzman) doktorlar tarafından tek tedavinin bu olduğu veya bunun için faydalı olacağı ifade edilirse bunu kullanmanın caiz olduğu aktarılmıştır.⁷³

34) Domuz kılıyla dikilen mest:

Yaş haldeyken domuz kılı delinerek dikilen mestin mazur görüldüğü ifade edilmiştir. Aynı şekilde sadece domuz kılıyla delmesi kolay olan -mest dışındaki giysilerin- dışını (biri toprak olmak üzere) yedi defa yıkandığı takdirde bununla namaz kılmanın caiz olduğu belirtilmiştir. Şayet bu konuda şüpheye düşerse asıl olan temiz olmakla beraber, yapana sorarak bununla amel etmenin müstehap olduğu zikredilmiştir.⁷⁴

71 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötüken, 06 Hk 4979), 6b.

72 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötüken, 06 Hk 4979), 6b-7a.

73 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötüken, 06 Hk 4979), 7a-7b.

74 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötüken, 06 Hk 4979), 7b.

35) Necasetle yoğrulan kokunun cami duvarlarında kullanımı:

Necasetle yoğrulan güzel kokunun -Kâbe ve zemini hariç- cami duvarlarında kullanılması ma'fuv-u anh olduğu için, bununla cami binasını yapmanın caiz olduğu aktarılmıştır.⁷⁵

36) Şirden (*geviş getiren hayvanların ikinci midesin*)de bulunan maddeden yapılan peynir mayası:

Süt dışında başka bir şeyle beslenen hayvanın şirdenindeki maddeden yapılan peynir mayası, umûm-u belvâ ilkesinden hareketle mazur görüldüğü zikredilmiştir.⁷⁶

37) Yıkama sonrası necasetten kalan koku ve renk:

Necasetin temizlenmesi için deterjan gibi bir maddeye ihtiyaç duyulup piyasadaki değerine göre alma gücü olduğu takdirde, çitilemek suretiyle sabun ve benzeri şeylerle iyice yıkadıktan sonra kalan koku ve rengin ma'fuv-u anh olduğu belirtilmiştir.⁷⁷

38) Oluk ve yollardan sıçrayan su:

Oluk ve yollardan sıçrayan ve necis olduğu kesin olan suyun -sokak çamurunda da olduğu gibi- mazur görüldüğü zikredilmiştir. Bahse konu olanların ma'fuv-u anh olabilmesi için çok miktarda yabancı/diğer necasetlerin karışmaması gerektiği, şayet azsa mazur görüldüğü ifade edilmiştir.⁷⁸

Yukarıda zikredilen otuz sekiz meseleden sonra risalenin sonuç bölümünde bazı genel bilgiler şu şekilde verilmiştir: Mazur görülme durumları sadece necaseti kesin olanlarla ilgili olup kasabın, şarapçının ve -(Hinduların inek idrarıyla yıkanması gibi) necaset kullanma inancına sahip- kâfirin elbisesi, dikiminde domuz kılı kullanan mestçi, hayvanın teri ve salyası, çocuk ve delinin tükürüğü, zann-ı galiple necis olduğu bilinen oluklardan akan su, necis bir kül kullanılarak yapılan duvarın üzerine serilen kâğıt, Mecusilerin

75 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötügen, 06 Hk 4979), 7b.

76 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötügen, 06 Hk 4979), 7b.

77 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötügen, 06 Hk 4979), 7b-8a.

78 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötügen, 06 Hk 4979), 8a-8b.

ördüğü elbise, Müslümanın elinde bulunup temiz olduğunu iddia ettiği et ve çarşıda satılan kelle-paça gibi birçok husus zikredilerek bunların aslı dikkate alınmak suretiyle temiz olduğuna hükmedileceği için bunların ma'fuv-u anh kapsamına girmediği ifade edilmiştir. Dolayısıyla bu gibi şeylerin detayına dalmak yerilen bir husus olduğundan bundan sakınmanın bidat olduğu belirtilmiştir. Bundan dolayı yeni bir elbiseyi ve -dışkı içinde yetişen ve necaset olduğu vehmiyle- ekmek, bakla ve yumurta gibi gıdalardan sonra ağzı yıkamayı fukahanın şiddetle inkâr ettiği zikredilmiştir. Ancak necis olma ihtimali daha yakın olan elbisenin yıkanması mendup olup, yeni olanın ise yıkanmasının bidat sayılabilmesi için (necaset ve temiz olan) iki taraf eşit veya temiz yönü ağır bastığı gerektiği şeklinde yorumlar aktarılarak risale nihayet bulmuştur.⁷⁹

2.6. *Risâle fi'l-ma'fuvvât*'ın Fikhî Açıdan Analizi

Hayatın sürekliliği içinde zorunlu veya kaçınılması zor olan durumlarda dinin kolaylık prensip devreye girerek meşakkatin kaldırılmasında dair ruhsatlar zikredilir. Fikhî meselelerde bu durumda olan kişiye “mazur” denilir ve bu kapsamdaki hususlar için “ma'fuv-u anh” veya “ma'fuvvât” gibi tabirler kullanılır.⁸⁰ Ma'fuvvâta dair bilgiler, fikhî eserlerde kimi zaman bir başlık altında, bazen de ilgili konuya dair dağınık bir şekilde verilmiştir. Bunun yanı sıra bu meseleler müstakil çalışmalara da konu olmuş ve mazur görülen hususlarla ilgili ruhsat niteliğindeki fetvalar paylaşılmıştır.⁸¹

Bu alanda müstakil çalışmalardan biri Molla Halil'e ait *Risâle fi'l-ma'fuvvât* adlı eseri olup, bu risalede ruhsat niteliğinde olan ferî meseleleri işlemiştir. Arap dilini akıcı bir üslupla kullanan yazar, ma'fuvvât meselelerini derleyerek buna dair açıklamalar yapmıştır. Müellif girişte, kendi döneminde önemli gördüğü bir problemi dikkate alarak eseri kaleme aldığını, çağdaşların (dan bir kısmın)ın necasetler konusunda ifrat-tefrit çizgisinde olduğunu ifade ettikten sonra abdest, gusül, namaz, giysi, tedavi ve gıdayla ilgili otuz sekiz mesele zikretmiştir. Bunlardan ma'fuv-u anh kapsamında olanları serdederek okuyucularına fûrua dair pratik bilgiler sunmuştur.

79 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötügen, 06 Hk 4979), 8b-9a.

80 bk. Okur, *Ma'fuvvât*, 104.

81 bk. Okur, *Ma'fuvvât*, 182-193.

Eserde genel olarak Şâfiî mezhebinin görüşleri derlenmekle beraber, denize bevledip üzerinde köpük oluşsa da bunun Remlî'ye göre caiz ama Müzcahî'ye göre necis olduğunun ifade edilmesi gibi mezhep içi ihtilaflara yer verilerek necis olan görüşün yorumu aktarılıp tercihler yapılmıştır.⁸² Ebû Hanîfe'nin fareyi yarasa gibi kabul etmesiyle dışkısının elbisede ma'fuv-u anh olduğu⁸³ ve Mâlik'in -sakınmakta bir eksiklik göstermediği takdirde- annenin üzerindeki erkek çocuğun idrarını temizlemeden kıldığı namazın sahih olduğu⁸⁴ zikredilerek yeri geldikçe diğer mezheplerin görüşleri de serdedilmiştir. Yazarın bu fıkhî yaklaşımdan mezhep taassubuna girmedığı ve fetva için başka görüşlere de müracaat edilerek ruhsat alanını geniş tutmaya çalışan bir bakış açısına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ortopedik tedavilerde necis bir hayvana ait kemiğin kullanılmasında⁸⁵ olduğu gibi döneminde aktüel olarak önemini koruduğu zaruretlere dair görüşler nakledilerek ruhsatlar zikredilmiştir. Süt dışında başka bir gıdayla beslenen hayvanın şirdeninden peynir yapılmasının umûm-u belvâ ilkesine göre caiz olduğunu⁸⁶ ifade ederek, kaçınamama ve başka bir alternatifi olmadığı benzer durumlardaki ruhsat boyutu belirtilmiştir.

Mezhep dışı ihtilafları ifade etmesinde gayesinin zaruret durumunda taklid edilebileceği ve bu ruhsat/fetvalardan yararlanabileceği değerlendirilmiştir. Domuz kılıyla delinerek dikilen mest/ayakkabı⁸⁷ ve katıksız olarak içkiyle olan tedavi⁸⁸ gibi meselelerinde olduğu gibi dönemine kadar tek alternatif olan hususları zikrederek farazî fıkha dair bir görüş belirtmemiş ama özürlülerin pedinden sıyan necasetin durumu,⁸⁹ sokak çamuru,⁹⁰ domuz kılının kullanılması,⁹¹ necasetle dövülen bıçak/metal aletler,⁹² dövme,⁹³ necasetle

82 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötügen, 06 Hk 4979), 7a.

83 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötügen, 06 Hk 4979), 2a.

84 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötügen, 06 Hk 4979), 5a.

85 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötügen, 06 Hk 4979), 3b.

86 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötügen, 06 Hk 4979), 7b.

87 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötügen, 06 Hk 4979), 7b.

88 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötügen, 06 Hk 4979), 7a-7b.

89 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötügen, 06 Hk 4979), 5a.

90 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötügen, 06 Hk 4979), 4a.

91 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötügen, 06 Hk 4979), 7b.

92 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötügen, 06 Hk 4979), 6a.

93 bk. Si'irdî, *Ma'fuvvât* (Adnan Ötügen, 06 Hk 4979), 3b.

tedavi⁹⁴ meselelerinde ifade edildiği gibi gıda, giyim ve (necasetle) tedavi bekleyen kimi fetvalara referans olacak yaklaşımlarda bulunmuştur. Ancak Molla Halil, yeni bir içtihat ortaya koymaktan ziyade fikhî eserlerde mevcut olan bu bilgileri derleyerek bununla ilgili ruhsatları zikretmekle iktifa etmiştir. Dua-sının kabul olması ve ateşe düşürülmemesi için haram bir yiyecek ve içecek tüketen kişinin kendisini kusturması gerektiği,⁹⁵ bir konuda necaset olduğuna dair bir kanaat varsa üreticiye bunu sormanın müstehap olduğu⁹⁶ ve kabir azabıyla karşı karşıya kalmamak için idrar sıçramalarında korunması gerektiği⁹⁷ ifade edilerek fıkıh-ahlâk ilişkisi kurulmaya çalışmıştır.

Risalenin sonuç bölümünde necaseti kesin olanların ma'fuvât kapsamında değerlendirilebileceği, bununla ilgili bir kanaat varsa bunun zaten temiz olduğu için ruhsata gerek olmadığı ve bununla ilgili derinlemesine incelemelerde bulunmamasının gerektiği belirtilmiştir. Dolayısıyla böyle bir yaklaşımın bidat olduğu için yerilmiş bir durum olduğu ifade edilerek genel ilkeler verilmiş ve eser buna dair örneklerle nihayet bulunmuştur.⁹⁸

3. *Risâle fi'l-ma'fuvât* ın Tahkîki

Çalışmamızın “Giriş” bölümünde de belirtildiği gibi risale, yurtdışında yüksek lisans tezi kapsamında tahkîk edilmiş, ancak bu eser nicelik açısından (7+2 varak) bir tez çalışması için yeterli olmadığından -Türkiye’de akademik alandaki tahkîk metodundan- farklı yöntemlere başvurulmuştur. Tez, tahkîkten ziyade karşılaştırmalı bir şerh çalışması şeklinde olup, dipnotlarla zenginleştirilmeye yoğun çaba harcanmıştır. Bundan dolayı da okuyucuya sunulması hedeflenen bilginin ulaşmasını zorlaştırmıştır. Ayrıca bir tebliğ de konu olan risale, bu çalışmanın sonunda ek olarak verilmiştir. Ancak bu eserin şahsî kütüphanelerde mevcut olan nüshası, tahkîk edilmeksizin harekesiz olarak yazıya geçirilmiştir.⁹⁹

94 bk. Si’irdî, *Ma’fuvât* (Adnan Ötüken, 06 Hk 4979), 3b, 7a-7b.

95 bk. Si’irdî, *Ma’fuvât* (Adnan Ötüken, 06 Hk 4979), 3b.

96 bk. Si’irdî, *Ma’fuvât* (Adnan Ötüken, 06 Hk 4979), 7b.

97 bk. Si’irdî, *Ma’fuvât* (Adnan Ötüken, 06 Hk 4979), 7a.

98 bk. Si’irdî, *Ma’fuvât* (Adnan Ötüken, 06 Hk 4979), 8b-9a.

99 bk. Özcan, “Molla Halil Kitaplığı”, 1/62; Aktaş - Kahraman, “Molla Halil es-Si’irdî ve Eserleri ile İlgili Bir Biyografya Denemesi”, 1/97; Memduhoğlu, “el-Ma’fuvât Adli Eseri Çerçevesinde Molla Halil Si’irdî’nin Fıkıh Anlayışı”, 1/783-799.

3.1. Tahkikte Takip Edilen Yöntem

Daha önce de ifade edildiği gibi yazarın ilmî ve idarî merkezlerden uzak bir coğrafyada yaşamasının yanı sıra dönemin getirdiği sorunlardan dolayı eserlerinden bir kısmı, birçok yazma eser kütüphanelerinde mevcut değildir. Bundan dolayı *Risâle fi'l-ma'fuvvât* adlı risalesinin de biri resmî, diğeri şahsî olmak üzere sadece iki nüshası tespit edilebilmiştir. (Resmî) kütüphane kayıtlarında mevcut olan tek ve kronolojik olarak en eski olan nüsha, Ankara İl Halk Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Tahkikte esas alınan bu nüshaya işaretle “ف” rumuzunu kullanılmış, istinsah tarihi ve müstensihin adıyla ilgili eksik bilgileri tashih edilmiştir.¹⁰⁰ Tıpkıbasım olarak teksir edilen ve şahsî kütüphanelerde mevcut olan ikinci nüsha için ise “ب” rumuzunu kullanılmıştır.

Tahkik işlemi, mukabele metoduyla akademik ölçüler esas alınarak “İsam Tahkik Kılavuzu”na göre yapılmış ve bunun yanı sıra okuyucuya kolaylık sağlaması için metnin tümü harekelenmiştir. Modern yazım kurallarına uyularak noktalama işaretleri kullanılmış ve risale maddeleştirilmiştir. Eserde -verilen mesajı perdelememe gayesiyle- gerektiği kadar dipnot verilmeye özen gösterilmiştir. Metinde geçen âyet ve hadislerin tahriri yapılarak, referans gösterilen kişi ve eserler hakkındaki bilgiler paylaşılarak risalenin tahkiki tamamlanmıştır.

100 bk. TKB, “Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı”; Si'irdî, *Risâle fi'l-ma'fuvvât* (Adnan Ötügen, 06 Hk 4979), 9a.

3.2. *Risâle fi'l-ma'fuwât*'ın Tahkîkli Hali

[2b] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى ١١١ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ
أَجْمَعِينَ ١١٢ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ.

وَبَعْدُ؛ فَلَمَّا رَأَيْتُ الْمُعَاصِرِينَ فِي التَّحَرُّزِ عَنِ النَّجَاسَاتِ، بَعْضُهُمْ فِي
غَايَةِ التَّقْرِيطِ وَالتَّلْوِيثِ وَبَعْضُهُمْ فِي غَايَةِ الْإِفْرَاطِ وَالتَّحْرِيزِ حَتَّى صَارُوا
هَدَفًا لِإِبْلِيسِ وَمَلْعَبًا لَهُ كَالْكُرَةِ بِيَدِ الصَّبِيَّانِ مَعَ أَنَّهُ ١١٣ وَتَعَالَى رَفَعَ عَنَّا ١١٤
التَّكَالِيفَ الشَّاقَّةَ الَّتِي كَلَّفَ بِهَا ١١٥ نَحْوُ ١١٦ بَنِي إِسْرَائِيلَ، وَمَنْ عَلَيْنَا بِقَوْلِهِ: ١١٧
﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج، ٧٨/٢٢]، أَرَدْتُ أَنْ أَجْمَعَ
لَهُمُ الْمَغْفُورَاتِ عَلَى مَا ذَكَرَهُ الْفُضَّلَاءُ بِوَجْهِ لَطِيفٍ قَصِيرٍ، فَيَعْلَمَ ١١٨ مِنْهَا
غَيْرُهَا بِالضَّرُورَةِ إِذِ «الْأَشْيَاءُ إِنَّمَا تُعْرَفُ بِأَضْدَادِهَا»، فَيَكُونُ ١١٩ عَلَى نَهْجِ
الْإِسْتِقَامَةِ وَالْإِقْتِصَادِ؛ فَإِنَّ خَيْرَ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا، وَمَنْ اللَّهُ أَسْتَمِدُّ التَّوْفِيقَ
وَالْهُدَايَةَ إِلَى أَقْوَمِ الطَّرِيقِ، فَأَقُولُ: -وَهُوَ الرَّفِيقُ- الْأَشْيَاءَ الَّتِي صَحَّ عَنْهَا
الْعَفْوُ فِي حَقِّ الصَّلَاةِ وَمَا فِي مَعْنَاهَا ثَمَانِيَّةٌ وَثَلَاثُونَ:

101 ب + (على سَيِّدِنَا).

102 ب - أجمعين.

103 ب + سُبْحَانَهُ.

104 أ - عنا، صح ه.

105 ب: كلفها.

106 ب: على نحو.

107 ب + تعالى.

108 ب: فيعلموا.

109 ب: فيكونوا.

[١] مِنْهَا؛ قَلِيلَ الدَّمِ مُطْلَقًا وَإِنْ كَانَ مِنَ الْمَنَافِذِ أَوْ بِفِعْلِهِ، مَا لَمْ يَكُنْ مِنْ مُغْلَظٍ، وَكَذَا كَثِيرُهُ إِنْ كَانَ مِنَ النَّفْسِ أَوْ مِنَ الْبَرَاعِثِ وَكُلِّ مَا لَيْسَ لَهُ نَفْسٌ سَائِلٌ، وَإِنْ انْتَشَرَ بِالْعَرَقِ أَوْ تَفَاحَشَ حَتَّى طَبَقَ الثُّوبَ مَا لَمْ يَتَّعَمِدْ، بِأَنْ قَتَلَهُ فِي ثَوْبِهِ أَوْ صَلَّى عَلَى ثَوْبٍ فِيهِ ذَلِكَ أَوْ نَامَ فِي ثَوْبٍ مَعَ عَدَمِ الْاِحْتِيَاجِ إِلَيْهِ، حَتَّى كَثُرَ فِيهِ [٣a] دَمُهَا أَوْ لَبَسَهُ مِنْ غَيْرِ ضَرُورَةٍ، فَإِنَّهُ لَا يُعْفَى إِلَّا عَنْ قَلِيلِهِ بِخِلَافِ مَا إِذَا لَبَسَ لِضَرُورَةٍ وَلَوْ لِلتَّجْمُلِ، فَهُوَ كَبَقِيَّةِ مَلْبُوسِهِ أَوْ مِنَ الدَّمَامِيلِ أَوْ الْقُرُوحِ أَوْ الْبُشْرَاتِ أَوْ مَوْضِعِ الْفُصْدِ وَالْحِجَامَةِ، وَإِنْ دَامَ مِثْلُهَا غَالِبًا مَا لَمْ يُعَصِّرْ وَلَمْ يَتَّقِلْ عَنِ الْمَحَلِّ وَمُحَادِثِهِ مِنَ الثُّوبِ وَإِلَّا لَمْ يُعْفَ إِلَّا عَنْ قَلِيلِهِ. وَلَوْ رَعَفَ فِي الصَّلَاةِ أَوْ فَصَدَّ وَحَلَّ رِبْطَهُ فَخَرَجَ دَمٌ مَتَدَفَّقٌ وَلَمْ يَلُوثْ بَشْرَتَهُ الْخَارِجَةَ عَنِ الْمَحَلِّ أَوْ لَوَّثَهَا قَلِيلًا لَمْ تَبْطُلْ، أَوْ قَبْلَ الصَّلَاةِ وَدَامَ،^{١١٠} فَإِنْ رَجَى انْقِطَاعَهُ وَالْوَقْتُ مُتَسَّعٌ انْتِظَرَهُ وَإِلَّا تُحْفَظُ كَالسَّلْسِ، بِخِلَافِ الثُّوبِ الْمُتَنَجِّسِ فَإِنَّهُ يَنْتَظَرُ غَسْلَهُ وَلَوْ خَرَجَتْ،^{١١١} وَالْقَيْحُ وَالصَّدِيدُ كَالدَّمِ وَكَذَا مَاءُ الْقُرُوحِ وَالتَّفَاطَاتِ إِنْ تَرَوَّحَ وَتَغَيَّرَ لَوْنُهُ وَإِلَّا فَهُوَ طَاهِرٌ.

[٢] وَمِنْهَا؛ وَنَيْمٌ^{١١٢} الدُّبَابِ وَالْحُطَّافِ وَالْحُقْفَاشِ وَالزَّنْبُورِ وَالنَّحْلَةَ وَبَوْلُهَا يُعْفَى عَنْهُ^{١١٣} فِي الثُّوبِ وَالْبَدَنِ وَالْمَكَانِ مِنْ مَسْجِدٍ^{١١٤} وَمَسْكَنِ حَتَّى لَوْ كَانَ بَرَأْسِ كُوِزٍ لَمْ يَنْجُسْ مَا يُلَاقِيهِ مِنَ الْمَاءِ الْقَلِيلِ، وَالْحَقُّ أَبُو حَنِيفَةَ الْفَارَةَ بِالْحُقْفَاشِ، فَقَالَ: «يُعْفَى عَنْ رَوْثِهَا فِي الثُّوبِ»،^{١١٥} وَقَالَ

110 ب + سيلانه.

111 ب + الصلاة.

112 ب + نحو.

113 ب + مطلقا.

114 ب + ومكان.

115 راجع: الدر المختار شرح تنوير الأبصار للحصكفي، ١/٥٢٣.

الْمُنُوفِيُّ^{١١٦} الْمَالِكِيُّ^{١١٧}: يُغْفَى عَنْهُ فِي الْمَائِعِ،^{١١٨} فَيَجُوزُ كُلُّهُ بَعْدَ التَّمْيِيزِ مَا لَمْ يَتَّعَيَّرَ، وَإِنْ تَغَدَّتْ بِالنَّجَاسَةِ كَمَا يَحِلُّ أَكُلُ لَحْمِ الْجَلَالَةِ وَلَبَنِهَا وَالشَّاةِ الْمُرَبِّيَّةِ بِلَبَنِ كَلْبَةٍ إِذَا تَغَيَّرَ لَكِنْ مَعَ الْكَرَاهَةِ، لَا زَرْعٌ وَثَمَرٌ [٣b] سَقِي وَرَبِّي بِنَجَسٍ فَإِنَّهُ يَحِلُّ بِلَا كَرَاهَةٍ لِعَدَمِ ظُهُورِ أَثَرِ النَّجَاسَةِ فِيهِ وَإِنْ ظَهَرَ كُرْهُ كَالْجَلَالَةِ وَيُمْكِنُ الْفَرْقُ. وَمَعْلُومٌ أَنَّ مَا أَصَابَهُ^{١١٩} مِنْهُ تَنَجَّسَ يُطَهَّرُ بِالْغَسْلِ، وَيَحِلُّ أَيْضاً أَكُلُ عَسَلٍ نَحَلَتْ عَسَلًا^{١٢٠} نَجَساً أَوْ غَيْرَهُ مِنْ النَّجَاسَاتِ، وَلَوْ أَكَلَ إِنْسَانٌ أَوْ هِرَّةٌ نَجَساً^{١٢١} مُعَلِّطاً لَمْ يَجِبِ التَّغْفِيرُ فِي الْخَارِجِ مِنْهُ يَجِبُ^{١٢٢} عَلَى مَنْ أَكَلَ نَجَساً أَنْ يَتَّقِيَّاهَا فِي الْحَالِ كَالْخَمْرِ وَالْحَرَامِ لِئَلَّا يَغْمَى قَلْبُهُ وَيَنُمُوَ لَحْمُهُ مِنْهُ فَيَسْتَحِقُّ النَّارَ وَلَا يُقْبَلُ دُعَاؤُهُ.

[٣] وَمِنْهَا؛ الْمَاءُ السَّائِلُ مِنْ فَمِ النَّائِمِ الْخَارِجُ مِنَ الْمِعْدَةِ بِأَنْ كَانَ أَضْفَرَ مُتَبَيَّنًا وَإِنْ كَثُرَ، أَمَا إِذَا لَمْ يَكُنْ مِنَ الْمِعْدَةِ فَهُوَ طَاهِرٌ كَالْبُلْغَمِ مِنَ الرَّأْسِ أَوْ الصَّدْرِ بِخِلَافِهِ مِنَ الْمِعْدَةِ.

[٤] وَمِنْهَا؛ الدَّمُ الْبَاقِي عَلَى اللَّحْمِ فَيَجُوزُ طَبْحُهُ بِلَا غَسَلٍ.

[٥] وَمِنْهَا؛ وَضَلُ^{١٢٣} الْعَظْمِ النَّجَسِ الَّذِي جُبِرَ بِهِ كَسْرٌ وَلَوْ مِنْ مُعَلِّطٍ إِنْ لَمْ يَتَّعَدَّ فِي الْجَبْرِ بِهِ، بِأَنْ لَمْ يَجِدْ غَيْرَهُ طَاهِراً مِنْ غَيْرِ مُحَرَّمٍ أَوْ قَالَ

116 هو علي بن محمد بن خلف المنوفي المصري، أبو الحسن (ت. ١٥٣٢/٩٣٩): من فقهاء المالكية. مولده ووفاته بالقاهرة. له تصانيف في الفقه والحديث. راجع: الأعلام للزركلي، ١١/٥.

117 ب + إنه.

118 لم أعتز عليه في كتب المنوفي، ولكنه مذكور في بعض كتب المالكية. راجع: مواهب الجليل لشرح مختصر خليل للخطاب، ١٥٧/١؛ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لمحمد الدسوقي، ٥٩/١.

119 ب + شيء.

120 أ - عسلا، صح ه.

121 أ - نجسا، صح ه.

122 ب + ما لم تخرج العين المذكورة بعينها.

123 ب - وصل.

أَهْلُ الْخَبْرَةِ: النَّجْسُ ١٢٤ أَسْرَعُ فِي الْجَبْرِ، أَوْ تَعَدَى فِيهِ وَخَافَ مِنْ نَزْعِهِ
ضَرّاً ظَاهِراً أَوْ نَحْوَ شَيْنٍ أَوْ بُطْيٍ بُرءٌ بَلْ يَحْرُمُ نَزْعُهُ، ١٢٥ وَيَجْرِي هَذَا
التَّفْصِيلُ ١٢٦ فَمَنْ دَوِيَ جُرْحُهُ أَوْ حَشَاهُ أَوْ خَاطَهُ بِنَجْسٍ أَوْ شَقَّ جِلْدَهُ فَخَرَجَ
مِنْهُ دَمٌ كَثِيرٌ ثُمَّ بَنَى مَا ١٢٧ عَلَيْهِ اللَّحْمُ، وَفِيمَا إِنْ قُطِعَتْ نَحْوُ ١٢٨ أُذُنِهِ ثُمَّ
أُلْصِقَتْ بِحَرَارَةِ الدَّمِ، أَمَا إِذَا قُطِعَ بَعْضُهَا فَيَجُوزُ لَصِقُهَا بِدَمِهَا لِقَلَّةِ، وَفِي
الْوَشْمِ أَيْضاً وَإِنْ فَعَلَ بِهِ صَغِيراً أَوْ كَافِراً، وَقَالَ الْفَرَاءُ: ١٢٩ تَكْفِيهِ التَّوْبَةُ: ١٣٠

[٦] وَمِنْهَا؛ [٤a] رَوْتُ الطَّيْرِ عَلَى أَرْضٍ وَفَرَّشَ نَحْوِ الْمَسْجِدِ مَا لَمْ
يَتَعَمَّدِ الصَّلَاةَ أَوْ الْوُطْأَ عَلَيْهِ فِي حَالِ الطَّوَافِ وَكَانَ جَافاً، وَلَا يُعْفَى عَنْهُ
فِي الثُّوبِ مُطْلَقاً خِلَافاً لِمَنْ أَلْحَقَ نَحْوَ الْعُضْفُورِ بِالْحُقَافِشِ فِي الْعَفْوِ
عَنْ زَرْقِهِ فِي الثُّوبِ، وَعَلَى هَذَا لَوْ دَخَلَ طَائِرُ الْمَسْجِدِ وَعَشَّشَتْ فِيهِ تُرْكٌ
لِلْفَرَّخِ وَالْقُعُودِ عَلَى الْبَيْضِ.

[٧] وَمِنْهَا؛ طِينُ الشَّوَارِعِ الْمُتَيِّقِنُ بِنَجَاسَتِهِ وَلَوْ مِنْ مُعَلَّظٍ مَا لَمْ ١٣١
تَبْقَ عَيْنُ النِّجَاسَةِ مُتَمَيِّزَةً، بَلْ وَإِنْ كَانَتْ مُتَمَيِّزَةً إِنْ عَمَّتِ الطَّرِيقَ، كَمَا
قَالَ الرَّزْكَشِيُّ ١٣٢ وَغَيْرُهُ، ١٣٣ وَاخْتِيَرَ خُصُوصاً فِي الْمَوَاضِعِ الَّتِي يَكْثُرُ

124 ب + أو المغلظ.

125 ب + حينئذ.

126 ب + في نحو.

127 ب - ما.

128 ب - نحو.

129 هو الحسين بن مسعود بن محمد الفراء البغوي، محي السنة أبو محمد (ت. ١١١٧/٥١٠): فقيه محدث مفسر، توفي بمرور الرود. له تصانيف في الفقه والحديث والتفسير. راجع: الأعلام للزركلي، ٢/٢٥٩.

130 لم أعر عليه في كتب الفراء، ولكنه مذكور في بعض كتب الشوافع. راجع: العزيز شرح الوجيز للرافعي، ١٣/٢؛ المجموع شرح المهذب للنووي، ٤/١٦٣.

131 أ - ما لم، صح ه.

132 هو محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، بدر الدين أبو عبد الله (ت. ١٢٩٢/٧٩٤): عالم بفقهاء الشافعية والأصول. تركي الأصل، مصري المولد والوفاة. له تصانيف كثيرة في عدة فنون. راجع: الأعلام للزركلي، ٦/٦١-٦٠.

133 راجع: الديباج في توضيح المنهاج للزركشي، ١/١٣١.

فِيهَا الْكِلَابُ وَالِدَّوَابُّ، بَلْ قِيلَ بِالْعَفْوِ عَنْهَا فِي الْمَسْجِدِ^{١٣٤} مَا لَمْ يَنْسَبْ صَاحِبُهَا لِسَقَطَةٍ^{١٣٥} أَوْ قِلَّةٍ تُحْفَظُ وَإِنْ كَثُرَ، بَلْ يُعْفَى عَنْهُ بِقَدَرِ الْحَاجَةِ فَمَا زَادَ عَلَيْهَا ضَرًّا وَمَا لَا فَلَا مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ^{١٣٦} إِلَى الْقِلَّةِ وَالْكَثْرَةِ، وَيَخْتَلِفُ بِالْوَقْتِ وَمَوْضِعِهِ مِنَ الثَّوْبِ وَالْبَدَنِ فَعَدُّوا التَّلَوُّثَ فِي^{١٣٧} أَسْفَلِ الْخُفِّ مَثَلًا وَأَطْرَافِهِ قَلِيلًا لَا فِي الثَّوْبِ وَالْبَدَنِ، وَهَكَذَا وَلَا يَجِبُ غَسْلُ مَا حَوَاهُ النَّعْلُ مِنْ طِينِ الشَّوَارِعِ وَلَا تَنْجُسُ الرَّجُلُ مِنْهُ^{١٣٨} وَإِنْ عَرَقَتْ وَتَوَسَّخَتْ، وَمَعَ الْعَفْوِ عَنْهُ لَا يَجُوزُ وَطْأُ الْمَسْجِدِ وَتَلْوِيئُهُ^{١٣٩} بَلْ بِشَيْءٍ^{١٤٠} بِالْمُسْتَقْدِرَاتِ الطَّاهِرَةِ حَتَّى يَحْرُمَ نَحْوُ الْبُصَاقِ فِيهِ، وَكَفَّارَتُهُ الْمَوَارَاتُ.

[٨] وَمِنْهَا؛ مَا عَلَى رِجْلِ الذَّبَابِ مِنَ النَّجَاسَاتِ وَإِنْ رُوِيَ.

[٩] وَمِنْهَا؛ الْيَسِيرُ عُرْفًا مِنْ شَعْرٍ أَوْ رِيشٍ مِنْ غَيْرِ الْمَأْكُولِ أَوْ مِنْهُ

مَتَنَجِّسًا، بَلِ الْمَرْكُوبُ يُعْفَى عَنْ كَثِيرِ شَعْرِهِ [٤b] وَعَرَقِهِ.^{١٤١}

[١٠] وَمِنْهَا؛ قَلِيلُ دُخَانِ النَّجَسِ وَالصَّاعِدِ مِنْهُ بِالنَّارِ -وَالْإِلَّا فَكَبْحَارِ

كَنِيفٍ وَرِيحٍ دُبُرٍ رَطْبٍ- فَطَاهِرٌ، وَلَوْ أَصَابَ كَثِيرُهُ رَغِيْفًا نَجَسَ الْمَمَّاسِ

لَا الْكُلِّ، وَلَا يَطْهَرُهُ الْمَاءُ بَلْ يَجِبُ التَّقْوِيرُ، وَلَوْ طَبَخَ لَحْمًا أَوْ خُبْزًا فِي

تَنْوِيرٍ مُوقَدٍ بِنَجَسٍ فَالْجَانِبُ الْمَمَّاسُ لِلتَّنْوِيرِ نَجَسٌ^{١٤٢} وَجَبَ غَسْلُهُ إِلَّا إِنْ

مَسَحَ وَجْهَهُ بِيَابِسٍ.

134 ب + إذا عمت.

135 ب + عليه.

136 ب - نظر.

137 ب + في جميع.

138 ب - منه.

139 ب + به.

140 ب: لا يجوز.

141 ب + أيضا.

142 ب - نجس.

[۱۱] وَمِنْهَا؛ غُبَارُ السَّرَجِينَ فَلَا يَنْجُسُ الْأَعْضَاءُ الرُّطْبَةَ، وَلَا يَضُرُّ دُخُولُهُ فِي كَوْرِ الْعِمَامَةِ.

[۱۲] وَمِنْهَا؛ مَا عَلَى مَنْقَدِ غَيْرِ الْأَدَمِيِّ مِمَّا خَرَجَ مِنْهُ لَا يَنْجُسُ مَايَعًا وَقَعَ فِيهِ، وَأَمَّا الْأَدَمِيُّ الْمُسْتَجْمِرُ وَالصَّبِيُّ فَإِنْ وَقَعَ فِي مَائِعٍ أَوْ مَاءٍ قَلِيلٍ^{۱۴۳} نَجَسَهُ، وَيَحْرُمُ عَلَيْهِ ذَلِكَ لِتَضْمُّنِهِ بِالنَّجَاسَةِ بَلْ يَحْرُمُ عَلَيْهِ الْجِمَاعُ، وَلَا يَلْزُمُهَا تَمْكِينُهُ مَا لَمْ يَسْتَنْجِ بِالمَاءِ إِنْ وَجَدَهُ مَا لَمْ يَعْمَلْ^{۱۴۴} مِنْ عَادَتِهِ أَنْ المَاءَ يَفْتُرُهُ عَنْ جِمَاعٍ يَحْتَاجُ إِلَيْهِ وَلَمْ يَكُنْ سَلَسًا، وَإِلَّا فَلَا يَحْرُمُ، كَمَا يَجُوزُ وَطَأُ الْمُسْتَحَاضَةِ مَعَ سَيْلَانِ دِمَهِهَا، وَمِثْلُهُ الْمَرْأَةُ الْمُسْتَنْجِيَّةُ بِالحَجَرِ فَيَحْرُمُ عَلَيْهِ وَطَأُهَا.

[۱۳] وَمِنْهَا؛ رَوْثٌ مَا نَشَأَ مِنَ المَاءِ وَسَمَكٌ مَا لَمْ يُوضَعِ فِيهِ عَبَثًا، بَلْ بَعْضُهُمْ؛ وَإِنْ وُضِعَ فِيهِ عَبَثًا.

[۱۴] وَمِنْهَا؛ زَرْقُ الطَّيْرِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ طُيُورِ المَاءِ^{۱۴۵} فَلَا يَنْجُسُ مَاءً وَلَا دَلُّوْ أَلْقَاهُ فِيهِ.

[۱۵] وَمِنْهَا؛ مَا عَلَى فَمِ الطُّيُورِ وَفَمِ كُلِّ مَا يَجْتَرُّ كَالْبَعِيرِ وَالبَقَرِ وَغَيْرِهِمَا.

[۱۶] وَمِنْهَا؛ فَمُ الصَّبِيِّ لَا سِيَّمَا فِي حَقِّ الْمُخَالِطِ [۵a] وَإِنْ كَانَ يَتَّقِيًا وَيُدْخِلُ النَّجَاسَةَ فِي فِيهِ، فَيَجُوزُ تَقْبِيلُ فَمِهِ مَعَ الرُّطُوبَةِ وَالتِّقَامِ ثَدِي أُمِّهِ، بَلْ أَفْتَى مَالِكٌ بِصِحَّةِ صَلَاتِهَا بِلَا نَضْحِ بَوْلِهِ إِنْ لَمْ تَقْصُرْ فِي الاخْتِرَازِ،^{۱۴۶} وَيُسْنُ أَكْلُ سُورِهِ وَتَعْوِيدُ النَّفْسِ بِالأَكْلِ وَالشُّرْبِ مَعَهُ، وَمِثْلُهُ المَجَانِينُ.

143 أ - قليل، صح هـ.

144 ب: لم يعلم.

145 ب - الماء.

146 راجع: كتاب الفقه على المذاهب الأربعة للجزيري، ۱/۱۸؛ الفقه الإسلامي وأدلته للزحيلي، ۱/۲۷۸.

[١٧] وَمِنْهَا؛ مَا يُلْقِيهِ الْفَارَانُ فِي الْبُيُوتِ^{١٤٧} الْأَخْلِيَةِ وَكَذَا سَائِرِ الْمَائِعَاتِ إِذَا عَمَّ الْإِبْتِلَاءُ بِهَا، لَكِنْ يَجِبُ إِخْرَاجُهُ حِينَ الْأَكْلِ.

[١٨] وَمِنْهَا؛ بَعْرُ شَاةٍ وَقَعَ فِي اللَّبَنِ حَالَ الْحَلْبِ، لَا إِنْ وَقَعَ بَعْدَهُ أَوْ قَبْلَهُ أَوْ شَكَّكْنَا فِيهِ.

[١٩] وَمِنْهَا؛ مَا يَمَاشُ الْعَسَلَ مِنَ الْكَوَارَةِ الَّتِي تُجْعَلُ مِنْ رَوْثِ نَحْوِ بَقَرٍ، وَشَرْطُ ذَلِكَ كُلِّهِ؛ أَنْ لَا يُغَيَّرَ، وَأَنْ يَكُونَ مِنْ غَيْرِ مُعْلَظٍ، وَأَنْ لَا يَكُونَ بِقَضِهِ^{١٤٨} فِيمَا يَتَصَوَّرُ فِيهِ ذَلِكَ.

[٢٠] وَمِنْهَا؛ بَوْلُ الْبَقْرِ عَلَى الْحَبِّ حِينَ الدِّيَاسَةِ إِنْ شُوهِدَ، وَإِلَّا فَهُوَ طَاهِرٌ.

[٢١] وَمِنْهَا؛ قَلِيلُ بَوْلِ السَّلْسَلِ وَدَمِ الْأَسْتِحَاضَةِ الْخَارِجِينَ بَعْدَ الْحَشْوِ وَشَدِّ الْعِصَابَةِ مَعَ عَدَمِ^{١٤٩} التَّقْصِيرِ فِيهِ، وَعَنِ الْكَثِيرِ أَيْضاً إِنْ اقْتَصَرَ عَلَى الْعِصَابَاتِ لِلصُّومِ أَوْ لِلتَّأْدِي بِالْحَشْوِ.

[٢٢] وَمِنْهَا؛ أَنْزُ الْمُسْتَجْمَرِ بِطَاهِرٍ مُجْتَرِي فِي الْأَسْتِنْجَاءِ، وَإِنْ ائْتَشَرَ بِالْعَرَقِ وَأَفْضَى إِلَى الثَّوْبِ وَالْبَدَنِ أَوْ قَطَرَ مِنْهُ الْعَرَقُ، مَا لَمْ يُجَاوِزِ الصَّخْفَةَ وَالْحَشْفَةَ وَلَمْ يَمَسَّ رَأْسَ الذَّكَرِ مَوْضِعاً مُبْتَلِئاً، وَلَكِنْ فِي حَقِّ [٥b] نَفْسِهِ دُونَ غَيْرِهِ حَتَّى لَوْ أَمْسَكَ ثَوْبٌ مُصَلٍّ أَوْ حَمَلَهُ هُوَ بَطَلَتْ، كَمَا لَوْ حَمَلَ صَبِيّاً أَوْ حَيَوَاناً بِمَنْفَذِهِ نَجَاسَةً أَوْ مَيْتَةً طَاهِرَةً بِجَوْفِهَا نَجَاسَةً، وَلَوْ أَدْمِيّاً أَوْ قَارُورَةً فِيهَا^{١٥٠} نَجَسٌ، وَلَوْ مَعْفُوراً عَنْهُ أَوْ مَخْتوماً عَلَيْهِ بِنَحْوِ

147 ب: حياض.

148 ب: بفعله.

149 ب: سدم.

150 ب: بجوفها.

رِصَاصٍ أَوْ مَيْتَةٍ لَا نَفْسَ ١٥١ لَهَا سَائِلٌ، وَإِنْ لَمْ يَقْضُدْ كَقَمَلٍ قَتَلَهُ فَلَصِقَ جِلْدُهُ بِظُفْرِهِ لِعَدَمِ الْعَفْوِ عَنِ جِلْدِهِ نَحْوِ الْقَمَلِ، وَقِيلَ: يَنْبَغِي الْعَفْوُ عَنْهُ عِنْدَ جَهْلِ الْحَمَلِ، وَأَمَّا بَيْضُ الْقَمَلِ أَيُّ الصَّبِيَّانِ فَيُعْفَى عَنْهَا إِنْ فُرِضَ حَيَاتُهَا ثُمَّ مَمَاتُهَا، وَإِلَّا فَهُوَ طَاهِرٌ كَبِزْرِ الْقَرْزِ وَبَيْضِ مَا لَا يُؤْكَلُ لِحَمُّهُ مَا لَمْ يُعْلَمَ ضَرَرُهُ؛ لِأَنَّهُ أَضَلُّ حَيَوَانَ طَاهِرٍ، وَكَذَا مَيْئِي كُلِّ حَيَوَانٍ غَيْرِ الْكَلْبِ وَالْخِنْزِيرِ وَعَلَقَتُهُ وَمُضَعَّتُهُ وَبَيْضَتُهُ اسْتَحَالَتْ دَمًا إِنْ كَانَتْ مِنْ كَبِيسٍ ذَكَرٍ لَمَّا ذَكَرْنَا، وَإِنْ لَمْ تَكُنْ مِنْهُ بَلْ حَصَلَتْ مِنْ نَحْوِ سَمَنِ الدَّجَاجَةِ فَتَنْجُسُ بِالِاسْتِحَالَةِ لِأَنَّهَا فَاسِدَةٌ لَا يَحْضُلُ مِنْهَا فَرْخٌ، وَيُعْرَفُ ذَلِكَ بِكَوْنِ دَمِهَا رَقِيقًا مَحْلُوطًا بِالمَاءِ بِخِلَافِ مَا إِذَا كَانَ دَمًا غَلِيظًا صِرْفًا فَإِنَّهُ غَيْرُ فَاسِدٍ.

[٢٣] وَمِنْهَا؛ مَا لَا يُدْرِكُهُ طَرْفٌ مُعْتَدِلُ الْبَصَرِ مِنَ النَّجَاسَةِ، وَمِثْلُهُ مَا عَلَى رِجْلِ رَجُلٍ نَحْوِ نَمْلَةٍ دَخَلَتْ فِي ١٥٢ مَاءٍ قَلِيلٍ أَوْ مَشَتْ عَلَى لِبَاسٍ أَوْ بِسَاطٍ، وَإِنْ كَثُرَ كَهَرَّةٍ وَخُنْفَسَاءٍ وَجَرَادٍ وَفِرَاشٍ وَقِرَادٍ مَشَتْ عَلَى بِسَاطٍ أَوْ وَقَعَتْ فِي مَائِعٍ [٦a] وَفِي رِجْلِهَا نَجَاسَةٌ رَطْبَةٌ لَا يُرَى أَثَرُهَا لِقِلَّتِهَا، بِخِلَافِ مَا إِذَا رُبِّيَتْ فَإِنَّهُ يَجِبُ غَسْلُهَا.

[٢٤] وَمِنْهَا؛ لَحْمٌ طُبِخَ بِنَجَسٍ أَوْ بَبُولٍ وَحَبٌّ نُقِعَ فِيهِمَا، وَسَكِينٌ سُقِيتَ بِهِمَا فَإِنَّهُ يَجِبُ ١٥٣ غَسْلُ ظَاهِرِهَا وَيُعْفَى عَنِ بَاطِنِهَا لِأَنَّهُ كَتَشْرُوبِ الْمَسَامِ فَلَا يُؤَثِّرُ، بِخِلَافِ أَجْرٍ أَوْ لَبَنِ عَجْنٍ بِنَحْوِ خَمْرٍ وَبَبُولٍ ١٥٤؛ فَإِنَّهُ يَطْهَرُ ظَاهِرُهُ بِالْغَسْلِ وَلَا يُعْفَى عَنِ بَاطِنِهِ، بَلْ لَا بُدَّ مِنَ التُّعُّعِ فِي الْمَاءِ حَتَّى يَصِلَ الْمَاءُ إِلَى بَاطِنِهِ، وَنَصَّ الشَّافِعِيُّ عَلَى الْعَفْوِ عَمَّا عَجَنَ مِنَ الْخَزْفِ

151 ب: لا دم.

152 ب: في مائع أو.

153 ب: يكفي.

154 ب - وبول.

بِنَجَسٍ يَضْطَرُّ إِلَيْهِ فِيهِ^{١٥٥} وَلَوْ زَبَلًا، لِأَنَّ «الْأَمْرُ إِذَا ضَاقَ اتَّسَعَ»^{١٥٦} وَهُوَ الْمُعْتَمَدُ.

[٢٥] وَمِنْهَا؛ غَضُّ الْكَلْبِ سِوَاءٍ فِي الصَّيْدِ وَغَيْرِهِ مِنَ الْمَيْتَاتِ الطَّاهِرَةِ، فَيَكْفِي تَغْفِيرُ بَاطِنِهَا^{١٥٧} وَلَا أَثَرَ لِلتَّشْرِبِ بِلِعَابِهَا.

[٢٦] وَمِنْهَا؛ رُطُوبَةُ الْفَرْجِ مِنَ الْإِنْسَانِ وَغَيْرِهِ مِنَ الْحَيَوَانَاتِ الطَّاهِرَةِ سِوَاءٍ انْفَصَلَتْ أَوْ لَا، وَهُوَ مَاءٌ أَبْيَضٌ مُتَرَدِّدٌ^{١٥٨} بَيْنَ الْمَذْيِ وَالْعَرَقِ يَخْرُجُ مِنْ بَاطِنِ الْفَرْجِ الَّذِي لَا يَجِبُ غَسَلُهُ، بِخِلَافِ مَا إِذَا خَرَجَ مِمَّا وَجَبَ غَسَلُهُ فَإِنَّهُ طَاهِرٌ قَطْعًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ بَاطِنِ الْفَرْجِ فَإِنَّهُ نَجَسٌ قَطْعًا، كَكُلِّ خَارِجٍ مِنَ الْبَاطِنِ كَالْمَاءِ الْخَارِجِ مَعَ الْوَلَدِ أَوْ قَبْلَهُ فَعَلَى الْقَوْلِ بِنَجَاسَتِهَا يُعْفَى عَنْهَا، فَلَا تَنْجُسُ ذَكَرَ الْمُجَامِعِ وَلَا الْوَلَدُ وَلَا الْبَيْضُ وَلَا تُزْبَةُ تَحْمِلُهَا الْحَائِضُ عَقَبَ دِمِهَا، وَأَمَّا عَلَى الْقَوْلِ بِطَهَارَتِهَا كَمَا هُوَ الْأَصْحَحُ، وَإِنْ شَكَّ فِي أَضْلِيلِهَا فَلَا حَاجَةَ إِلَى الْقَوْلِ بِالْعَفْوِ.

[٢٧] وَمِنْهَا؛ الْحَمْرُ إِذَا غَلَّتْ وَازْتَفَعَتْ ثُمَّ تَحَلَّتْ بِنَفْسِهَا فَيُعْفَى عَنْهَا وَعَنْ ظَرْفِهَا جَمِيعًا، أَيُّ؛ يَطْهَرَانِ [٦b] جَمِيعًا لِلضَّرُورَةِ، أَمَّا إِنْ طُرِحَ فِيهِ^{١٥٩} شَيْءٌ^{١٦٠} أَوْ أُدْخِلَ فِيهِ^{١٦١} ظَرْفٌ فَازْتَفَعَتْ ثُمَّ أُخْرِجَتْ فَانْحَفَصَتْ أَوْ نَقَصَهَا فَتَحَلَّتْ فَلَا يَطْهَرُ شَيْءٌ مِنْهَا.

155 راجع: حاشية إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين للدمياطي، ١٩٤/١.

156 قاعدة كلية فقهية. راجع: المبادئ الفقهية لأبي الوفاء، ١٨.

157 ب: ظاهره.

158 ب - متردد.

159 ب: فيها.

160 ب: أجنبي.

161 ب: فيها.

- [۲۸] وَمِنْهَا؛ قَلِيلَ الشَّعْرِ عُرْفًا عَلَى الْجِلْدِ الْمَدْبُوعِ فَإِنَّهُ يَطْهَرُ حَقِيقَةً
بِدَبْعِ الْجِلْدِ، وَاخْتَارَ كَثِيرُونَ طَهَارَةَ جَمِيعِهِ، لَكِنْ زَيْفُهُ^{۱۶۲} ابْنُ حَجَرٍ.^{۱۶۳}
- [۲۹] وَمِنْهَا؛ نَجَاسَةٌ لَا يُدْرِكُهَا طَرْفٌ أَوْ مَيْتَةٌ مَا لَا نَفْسَ لَهَا سَائِلٌ عِنْدَ
شَقِّ غُضُوهَا فِي حَيَاتِهَا، كَذَبَابٍ وَبَعُوضٍ وَبَرَّغُوثٍ وَقَمَلٍ وَنَمْلٍ وَعَقْرَبٍ
وَخَنَافِسٍ وَبَقٍّ وَوَزْغٍ وَبِنْتٍ وَرَدَانٍ وَزَنْبُورٍ وَسَامٍ أَبْرَصٍ، لَا حَيَّةٌ وَسُلْحَفَاءُ
وَضِفْدَعٌ وَقَارَةٌ، وَكَذَا لَوْ شَكَّ^{۱۶۴} بَعْدَمَ السَّيْلَانِ،^{۱۶۵} فَإِذَا وَقَعَتْ فِي مَاءٍ أَوْ
مَائِعٍ آخَرَ^{۱۶۶} لَمْ تَنْجُسْ، وَإِنْ عَلِيَتْ^{۱۶۷} وَتَفَتَّتَ فِيهِ^{۱۶۸} مَا لَمْ تُطْرَحَ مَيْتَةٌ،
لَكِنْ مَا أَنْشَأَهَا مِنْهُ إِنْ أَخْرَجَهَا فَوَقَعَتْ^{۱۶۹} مِنْ يَدِهِ أَوْ أَلْقَاهَا فِيهِ بِنَفْسِهِ لَا،
أَوْ فِي مَائِعٍ آخَرَ لَا يَضُرُّ كَمَا لَا يَضُرُّ طَرْحُهَا فِيهِ مِنْ أَوَّلِ الْأَمْرِ عَمْدًا.
- [۳۰] وَمِنْهَا؛ الدُّودُ فِي نَحْوِ الْحَلِّ وَالْقَثَاءِ وَالثَّمَارِ فَيَجُوزُ أَكْلُهُ مَعَهُ
قَبْلَ التَّمْيِيزِ، وَمِثْلُهُ مَا فِي بَطْنِ سَمَكٍ صَغِيرٍ^{۱۷۰} قَلْبُهَا بِنَحْوِ زَيْتٍ بِلَا شَقِّ
جَوْفِهَا، وَكَذَا بَلْعُهَا.
- [۳۱] وَمِنْهَا؛ الْحَبُّ الَّذِي يَبْقَى فِي أَسْفَلِ الدَّنِّ وَالْفَأْرُ يَرِثُنَّ وَيَبْلُنَ فِيهِ،
بَلُّ هُوَ طَاهِرٌ عَمَلًا بِالْأَصْلِ مَا لَمْ يُعْلَمَ نَجَاسَتُهُ بِعَيْنِهِ.

162 راجع: تحفة المحتاج بشرح المنهاج لابن حجر الهيتمي، ۳۰۸/۱.

163 هو أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري، شهاب الدين شيخ الإسلام أبو العباس (ت.

۱۵۶۷/۹۷۴): فقيه باحث مصري، مولده في محلة أبي الهيتم (من إقليم الغربية بمصر) ومات بمكة. وله تصانيف

كثيرة. راجع: الأعلام للزركلي، ۲۳۴/۱.

164 ب + لم يحكم.

165 ب + فيه.

166 ب - آخر.

167 ب + الميتة.

168 ب - فيه.

169 ب + فيه.

170 ب + فيجوز.

[٣٢] وَمِنْهَا؛ [va] الْوَرَقُ الَّذِي يَنْشُرُ عَلَى نَحْوِ حَائِطٍ نَجِسٍ فَتَجُوزُ الْكِتَابَةُ عَلَيْهِ وَلَوْ قُرْآنًا وَلَا يَنْجُسُ الْقَلَمُ مِنْهُ، وَلَا يُعْفَى عَنْ حَوْضٍ مَطْلِيٍّ بَطِينٍ مَعْجُونٍ بِرَمَادِ النَّجَسِ مَثَلًا فَيَنْجُسُ الْمَاءَ الْقَلِيلُ بِمُمَاسَّتِهِ، وَلَا يُعْفَى^{١٧١} عَنْ رَشَاشِ بَوْلٍ وَعَائِطٍ بَلَّ يَجِبُ التَّحَرُّزُ عَنْ رَشَاشِهِمَا، فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ،^{١٧٢} فَلَوْ بَالَ فِي مَاءٍ كَثِيرٍ فَتَرَشَّشَ إِلَيْهِ نَجَسَهُ، لِأَنَّهَا مَا لَمْ تَسْتَحِلَّ فِي الْمَاءِ وَلَمْ يُغْلَبْ عَلَيْهَا لَا يُحْكَمُ بِطَهَارَتِهَا، وَلَيْسَ هَذَا كَمَا لَوْ ضَرَبَ فِيهِ نَجَاسَةٌ جَامِدَةٌ فَتَرَشَّشَ إِلَيْهِ مِنْ ضَرْبِهِ، لِأَنَّهُ لَا يَتَحَقَّقُ أَنَّهُ مِنْ إِصَابَةِ النَّجَاسَةِ لِاحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُجَاوِرِ لِشِدَّةِ الْأَضْطِرَابِ، هَذَا مَا فِي بَعْضِ كُتُبِ الشَّرْعِ، لَكِنْ حَيْثُ قَالَ الرَّمْلِيُّ:^{١٧٣} «لَوْ بَالَ فِي الْبَحْرِ مَثَلًا فَازْتَفَعَتْ مِنْهُ رَعْوَةٌ فَهِيَ طَاهِرَةٌ، كَمَا أَفْتَى بِهِ الْوَالِدُ (رَحِمَهُ اللَّهُ)،^{١٧٤} لِأَنَّهَا^{١٧٥} بَعْضُ الْمَاءِ الْكَثِيرِ^{١٧٦} خِلَافًا لِمَا فِي الْعُبَابِ»،^{١٧٧} وَيُمْكِنُ حَمْلُ كَلَامِ الْقَائِلِ بِنَجَاسَتِهَا عَلَى تَحَقُّقِ كَوْنِهَا مِنْهُ أَيُّ:^{١٧٨} مِنَ الْبَوْلِ.

[٣٣] وَمِنْهَا؛ طِيبٌ عُجْنَ بِحَمْرِ فَيُعْفَى عَنْ دُخَانِهَا حَالَ التَّبَخُّرِ، وَلَا يَجُوزُ التَّدَاوِي بِبَصْرِفِ الْحَمْرِ إِذْ لَا نَفْعَ فِيهَا، وَمَا دَلَّ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ مِنْ أَنَّ فِيهَا ﴿مَنَافِعُ

171 ب + أيضا.

172 إشارة إلى ما رواه ابن ماجه عن أبي هريرة (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): «أكثر عذاب القبر من البول.» (٣٤٨) في كتاب الطهارة وسننها.

173 هو محمد بن أحمد بن حمزة، شمس الدين الرملي (ت. ١٠٠٤/١٥٩٦): فقيه الديار المصرية في عصره، ومرجعها في الفتوى. مولده ووفاته بالقاهرة. صنف شروحا وحواشي كثيرة. راجع: الأعلام للزركلي، ٧/٦.

174 هو أحمد بن حمزة الرملي، شهاب الدين (ت. ٩٥٧/١٥٥٠): فقيه شافعي، من رملة المنوفية بمصر، توفي بالقاهرة. وله تصانيف. راجع: الأعلام للزركلي، ١٢٠/١.

175 ب: لا به.

176 ب - الكثير.

177 وهو: (ولو بال في البحر مثلا فارتفعت منه رعوة نجسه). راجع: العباب للمزجد، ١٤/١. فالعباب المحيط بمعظم نصوص الشافعي والأصحاب: كتاب في الفقه لأحمد بن عمر بن محمد السيفي المرادي المذحجي الزبيدي، صفي الدين المعروف بالمزجد (ت. ٩٣٠/١٥٢٤): من فقهاء الشافعية بتهمامة اليمن. راجع: الأعلام للزركلي، ١/١٨٨. ولما كان خلافا للعباب راجع: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج للرملي، ٧٥/١.

178 ب - منه أي.

لِلنَّاسِ ﴿البقرة، ٢/٢١٩﴾ فَهُوَ قَبْلَ تَحْرِيمِهَا، وَلَا شُرْبُهَا لِنَحْوِ جُوعٍ أَوْ عَطَشٍ [٧b] لَمْ يَنْتَهَ بِهِ إِلَى حَالَةِ الْأَضْطِرَّارِ، وَيَجُوزُ لِفَضْلِ لُقْمَةٍ فِي الْحَلْقِ وَلَمْ يَجِدْ مَا يَسْقِيهَا^{١٧٩} إِلَّا الْحَمْرَ، كَمَا يَجُوزُ إِزَالَةُ الْعُقْلِ لِقَطْعِ يَدٍ مُتَاكَلَةً بِغَيْرِ مُسْكِرٍ مَائِعٍ، بَلِ الْمَفْهُومُ مِنْ كَلَامِ ابْنِ قَاسِمٍ^{١٨٠} جَوَازُهُ بِهِ سُقُوطُهَا^{١٨١} إِنْ لَمْ يَجِدْ غَيْرَهُ^{١٨٢} وَيَجُوزُ بِمَعْجُونِهَا كَصَرْفِ بَاقِي النَّجَاسَاتِ إِنْ عَلِمَ أَوْ أَخْبَرَهُ^{١٨٣} عَدْلٌ بِنَفْعِهَا عَلَى شَيْءٍ^{١٨٤} وَتَعْيُنِهَا بِأَنْ لَا يَنْفَعُ^{١٨٥} عَنْهَا غَيْرُهَا.

[٣٤] وَمِنْهَا؛ الْخِفَافُ^{١٨٦} الْمَخْرُوزُ بِشَعْرِ الْخَنْزِيرِ رَطْبًا، وَكَذَا غَيْرُهُ مِمَّا لَا يَتَيَسَّرُ الْحَرْزُ إِلَّا بِهِ، فَيَجُوزُ الصَّلَاةُ بِهِ بَعْدَ غَسْلِ ظَاهِرِهِ سَبْعًا، وَعِنْدَ الشَّكِّ فِي الْحَرْزِ بِهِ الْأَصْلُ طَهَارَتُهُ، لَكِنْ يُسْتَحَبُّ أَنْ يُسْأَلَ عَنِ صَانِعِهِ وَيُعْمَلَ بِقَوْلِهِ.

[٣٥] وَمِنْهَا؛ الطَّيِّبُ الْمَعْجُونُ بِالنَّجَسِ فِي حَقِّ جِذْرَانِ الْمَسْجِدِ، فَيَجُوزُ بِنَاؤُهُ بِهِ دُونَ الْكَعْبَةِ وَأَرْضِهِ.

[٣٦] وَمِنْهَا؛ الْجُبْنُ الْمَعْمُولَةُ بِأَنْفِخَةِ الْحَيَّوَانِ الَّذِي تَعْذَى بِغَيْرِ اللَّبَنِ لِعُمُومِ الْبَلْوَى بِهِ.

[٣٧] وَمِنْهَا؛ رِيحُ النَّجَاسَةِ أَوْ لَوْنُهَا الْبَاقِي بَعْدَ إِمْعَانِ غَسْلِهَا وَاسْتِعْمَالِ^{١٨٧} مَا تَوَقَّفَتْ الْإِزَالَةُ عَلَيْهِ مِنْ حَتِّ وَقَرْصِ وَأُشْنَانِ وَصَابُونِ

179 ب: يسيغها.

180 هو أحمد بن قاسم الصباغ العبادي ثم المصري الشافعي الأزهرى، شهاب الدين (ت. ١٥٨٤/٩٩٢): فاضل من أهل مصر، مات بمكة. له تصانيف في الأصول والفروع. راجع: الأعلام للزركلي، ١/١٩٨.

181 ب - سقوطها.

182 راجع: حاشية ابن قاسم العبادي على تحفة المحتاج، ٩/١٧٠.

183 ب + طيب.

184 ب - على شيء.

185 ب: لا يغنى.

186 ب: الخف.

187 ب: من استعمال.

وَجَدَهُ^{١٨٨} بِثَمَنِ مِثْلِهِ فَاضِلًا عَمَّا يُعْتَبَرُ فِي التَّيْمُمِ، وَلَوْ^{١٨٩} يَجِدُ الْعَوْتَ أَوْ الْقُرْبَ لَكِنْ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ قَبُولُ الْهَبَةِ [٨a] لِأَنَّ فِيهَا مَنَّةً بِخِلَافِ الْمَاءِ، وَبَعْدَ ظَنِّ الطُّهْرِ لَا يَجِبُ شَمٌّ وَلَا نَظْرٌ، وَمَعْنَى الْعَفْوِ هُنَا؛ الْحُكْمُ بِطَهَارَةِ الْمَحَلِّ مَعَ بَقَاءِ أَحَدِهِمَا لِأَنَّهُ^{١٩٠} نَجِسٌ فَيُعْفَى عَنْهُ، وَيَضُرُّ بَقَاءُ هُمَا مَعًا كَبَقَاءِ الطَّعْمِ فَقَطُّ وَإِنْ عُسِرَ لِأَنَّ بَقَاءَهُ دَلِيلٌ عَلَى بَقَاءِ الْعَيْنِ، وَإِلَّا وَجْهُ جَوَازِ ذَوْقِ الْمَحَلِّ إِذَا غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ زَوَالُ الطَّعْمِ لِلْحَاجَةِ، وَيَجِبُ عَلَى مَنْ أَكَلَ نَجَسًا لَهُ دُسُومَةٌ إِزَالَتِهَا.

[٣٨] وَمِنْهَا؛ الْمَاءُ الْمُتَرَشَّشُ مِنَ الطَّرِيقِ وَالْمَوَازِبِ الْمُتَحَقِّقِ نَجَاسَتَهُ فَيُعْفَى عَنْهُ كَطِينِ الشَّوَارِعِ بِعَيْنِهِ، وَمَحَلُّ الْعَفْوِ فِي جَمِيعِ مَا ذَكَرْنَا هُنَا حَيْثُ لَمْ يَحْتَلِطْ بِكَثِيرٍ أَجْنَبِيٍّ وَإِلَّا لَمْ يُعْفَ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ، أَمَّا قَلِيلُ الْأَجْنَبِيِّ فَلَا بَأْسَ بِاخْتِلَاطِهِ بِهِ كَمَا قَالُوا فِي اخْتِلَاطِ دَمِ الْحَيْضِ بِالرِّيقِ، وَخَرَجَ بِالْأَجْنَبِيِّ مَا يَحْتَاجُ إِلَى مَسِّهِ مِنْ نَحْوِ مَاءِ طُهُرٍ وَشُرْبِ وَتَنْشِيفِ احْتِاجَهُ وَبُصَاقِ فِي ثَوْبِهِ وَمَاءِ بَلَلِ رَأْسِهِ مِنْ غَسَلِ تَبَرُّدٍ وَتَنْظِيفِ وَمُمَاسِ أَلَةٍ لِنَحْوِ فَضْدٍ مِنْ رِيقٍ أَوْ دُهْنٍ وَسَائِرٍ مَا احْتِيجُ إِلَيْهِ، بَلْ أَطْلَقَ بَعْضُهُمُ الْمُسَامَحَةَ فِي الْاِخْتِلَاطِ بِالْمَاءِ وَاسْتَدَلَّ لَهُ بِنَقْلِ الْأَضْبَاحِيِّ^{١٩١} عَنِ الْمَتَوَلِيِّ^{١٩٢} وَالْمَتَأَخَّرِينَ مَا يُؤَيِّدُهُ، وَأَيْضًا الْعَفْوُ إِنَّمَا هُوَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الصَّلَاةِ وَالْأُمُورِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِهَا، حَتَّى لَوْ أَدْخَلَ الثُّوبَ الَّذِي عَلَيْهِ نَجَاسَةٌ مَغْفُوءَةٌ فِي مَائِعٍ أَوْ مَاءٍ قَلِيلٍ تَنَجَّسَ الثُّوبُ [٨b] وَمَا أَدْخَلَ فِيهِ.

188 ب: إن وجد.

189 أ - لو، صح ه.

190 ب: لا أنه.

191 هو علي بن أحمد بن أسعد الأصبحي، أبو الحسن (ت. ١٢٤٧/٧٠٣): فقيه يمني، من أهل تعز. انتهت إليه رئاسة «العلم» في اليمن. صنف كتباً. راجع: الأعلام للزركلي، ٢٥٧/٤.

192 هو عبد الرحمن بن مأمون النيسابوري، أبو سعد المعروف بالمتولي (ت. ١٠٨٦/٤٧٨): فقيه مناظر عالم بالأصول، ولد بنيسابور وتوفي ببغداد. له تصانيف. راجع: سير أعلام النبلاء للذهبي، ١٨٥/١٩؛ الأعلام للزركلي، ٣٢٣/٣.

اعْلَمَ أَنَّ الْعَفْوَ إِنَّمَا هُوَ عَنِ مُحَقَّقِ النَّجَاسَةِ، أَمَّا نَحْوُ؛ ثِيَابٍ قَصَابٍ
وَخَمَّارٍ وَكُفَّارٍ مُتَدَيِّنِينَ بِاسْتِعْمَالِ النَّجَاسَةِ، وَالْخَفَافِينَ الْمُسْتَعْمِلِينَ لِلْهَلْبِ
وَعَرَقِ الدَّوَابِّ وَلُعَابِهَا، وَإِنْ كَانَتْ تَتَمَرَّعُ فِي النَّجَاسَةِ وَتَحْكُ قَوَائِمَهَا
النَّجِسَ بِأَفْوَاهِهَا، وَلُعَابِ الصَّبْيَانِ وَالْمَجَانِينِ، وَمَاءِ الْمَازِبِ الَّذِي يُغْلَبُ
عَلَى الظَّنِّ نَجَاسَتُهُ، وَالْجُوحُ الَّذِي اشْتَهَرَ عَمَلُهُ بِشَحْمِ الْخَنْزِيرِ، وَالرَّبْبِقِ
الَّذِي اشْتَهَرَ جَلْبُهُ فِي جِلْدِ الْكَلْبِ وَالْخَنْزِيرِ، وَالسَّمَنِ الَّذِي تَجْعَلُهُ الْكُفَّارُ
فِي الْجِلْدِ الَّذِي لَمْ يُدْبَغْ وَلَمْ يُدْرَمَنْ ذَابِحُهُ، وَقِرْطَاسٍ بُسْطَ وَهُوَ رَطْبٌ
عَلَى الْحَيْطَانِ الْمَعْمُولَةِ بِرَمَادِ نَجِسٍ، وَثُوبٍ نَسَجَهُ الْمَجُوسُ، وَمَائِعٍ أَدْخَلَ
الْكَلْبُ رَأْسَهُ فِيهِ وَأَخْرَجَهُ فَوَجِدَ فَمُهُ رَطْبًا، وَلَحْمٍ بِيَدِ مُسْلِمٍ يَدْعِي طَهْرَهُ،
وَلُقْمَةٍ لَحْمِ رُئَيْتٍ فِي مَزْبَلَةٍ مَشْدُودَةٍ فِي خِرْقَةٍ،^{١٩٣} وَلَبَنِ وَعَظْمٍ شَكَّ
أَنَّهُ مِنَ الْمَأْكُولِ أَمْ مِنْ غَيْرِهِ وَلَوْ مُلْقِيًا فِي مَزْبَلَةٍ، وَبَيْضٍ يَطْنُ نَجَاسَتَهُ،
وَالرُّوُوسِ وَالْأَكَارِعِ الَّتِي تُطْبَخُ فِي الْأَسْوَاقِ، وَمَائِعٍ وَقَعَ فِيهِ أَدْمِيٌّ وَلَوْ
مَيْتًا أَوْ حَيَوَانٌ^{١٩٤} مُتَنَجِّسٌ وَلَوْ بِمُعْلَظٍ أَوْ وَلَعَتْ فِيهِ هِرَّةٌ تَعَدَّتْ بِذَلِكَ
أَوْ نَقَرَتْ فِيهِ دَجَاجَةٌ رَعَتْ نَجَاسَةً بَعْدَ مَا غَبِنَ عَنِ الْأَعْيُنِ قَدْرًا يُمَكِّنُ
إِعَادَةَ^{١٩٥} طَهْرِهِنَّ عَنِ تِلْكَ النَّجَاسَةِ وَسَائِرِ مَا غَلَبَ النَّجَاسَةَ [٩a] فِي نَوْعِهِ
مَسْتِنْدَةً إِلَى^{١٩٦} الظَّاهِرِ لَا إِلَى قَرِينَةٍ تُقَوِّي الظَّاهِرَ كَمَا فِي مَسْأَلَةِ الطَّبِيَّةِ
الْمَشْهُورَةِ،^{١٩٧} فَكُلُّهُ ظَاهِرٌ^{١٩٨} لِلْأَصْلِ^{١٩٩} فَلَا حَاجَةَ إِلَى الْعَفْوِ فِيهِ، فَالْبَحْثُ

193 ب + وشعر.

194 ب + آخر.

195 ب - إعادة.

196 ب - إلى.

197 المذكورة في كتب الفقه، وهي: «فلو رأى طيبة تبول في ماء كثير وهو بعيد منه، فجاءه فوجده متغيرا، وشك هل تغيره بالبول أو بغيره؟ فهو نجس... وإن لم يعهد أصلا أو طال عهده فهو طاهر لاحتمال التغير بطول المكث.» راجع: روضة الطالبين للنووي، ١/١٤٨.

198 ب + عملا.

199 ب: بالأصل.

والتَّجْتُبُ عَنْهُ بِدَعَةٍ بَلْ ضَلَالَةٌ وَدَاءٌ لَا دَوَاءَ لَهُ،²⁰⁰ إِذِ التَّعَمُّقُ مَذْمُومٌ وَشَدَّ دُوا
 الْإِنْكَارَ عَلَى مَنْ يَغْسِلُ الثُّوبَ الْجَدِيدَ وَالْفَمَّ مِنَ الْخُبْزِ وَالْبَيْضِ وَالْبَقْلِ
 إِلَى زَبَلِ أَرْضِهِ وَغَيْرِهَا بِتَوَهُّمٍ نَجَّاسَتِهَا؛ نَعَمْ، نُدِبَ غَسْلُ مَا قَرُبَ احْتِمَالُ
 نَجَّاسَتِهِ، وَقَوْلُهُمْ مِنَ الْبِدَعِ الْمَذْمُومَةِ²⁰¹ غَسْلُ الثُّوبِ الْجَدِيدِ مَحْمُولٌ عَلَى
 غَيْرِ ذَلِكَ، بِأَنَّ اسْتَوَى الطَّرْفَانِ أَوْ غَلَبَ جَانِبُ الطَّهَّارَةِ.

200 ب - وءء لء ءوءء له.

201 ب: المنكرة.

Sonuç

Osmanlı'nın son dönem çok yönlü âlimlerinden biri olan Siirtli Molla Halil'in, yaptığı tedrisat ve teliflerden hareketle, iyi bir eğitim aldığı anlaşılmaktadır. Eğitimini tamamlayıp icazet aldıktan sonra bu geleneği devam ettirerek vefatına kadar tedrisatla meşgul olmuş ve birçok öğrenci yetiştirmiştir. Bu alanda dönemin ve bölgenin en önemli şahsiyetlerinden biri olan Molla Halil'in yetiştirdiği birçok öğrencisi de icazet aldıktan sonra bu çizgiyi sürdürmüştür. Böyle önemli bir üne sahip olduğunun en büyük kanıtı, kendisinden sonraki ilim icazetlerin nerdeyse tümünün onda nihayet bulmasıdır. Onun bu özelliği dışında, onu akranlarından farklı kılan yönü ise, telifle iştigal etmesi ve eserlerinin birçok alanda kaynak kabul edilmesidir. Sarf, nahiv, mantık, münâzara, belâgat... gibi alanlarda kaleme aldığı eserlerle yetiştirdiği geleneğin müfredatını geliştirmiştir. Aynı zamanda alternatif kaynaklar da telif ederek medrese eğitiminde bir tecdide yönelmeye çalışmıştır. Kullandığı son derece başarılı ve akıcı Arapça'nın yanı sıra, tümüyle manzum eserleri ve diğer kitaplarındaki arûz vezninde yazdığı şiirler onun bu alanda ciddi bir vukufiyetinin olduğunu göstermektedir. İstanbul ve Mısır/Kahire gibi ilmî merkezlerden uzak olması, Osmanlı Devleti'nin son döneminde yaşaması, maddî imkânların ve ulaşım imkânlarının kıtlığı gibi olumsuz saiklerden dolayı eserleri hak ettiği değeri bulamamış ve kütüphanelerde yerini alamamıştır. Müfredat dışında çeşitli İslamî bilimlerde hacimli eserler ortaya koyduğu gibi halkın da yararlanabileceği pratik bilgiler muvacehesinde risaleler de kaleme almıştır. Molla Halil'e âidiyeti hususunda herhangi bir tartışma olmayan bu eserlerden biri, fıkıh alanındaki *Risâle fi'l- ma'fuvvât*'tir. Bu risale, hacim olarak küçük olmakla beraber ma'fuvvât/ruhsat niteliğindeki birçok fikhî meseleyi derleyerek okuyucusuna değerli bilgiler sunan önemli bir eserdir.

Çalışmamızda Molla Halil'in genel olarak ilmî şahsiyeti ve bu alandaki hizmetlerinin yanı sıra, özelde fûrû-ı fıkıh alanında yazdığı ma'fuvvât ile ilgili risaleyi muhteva yönünden tahlillerde bulunmakla ve şekil açısından bilgiler vererek paylaşmaya çalıştık. Konuyu işleme metodu, bununla ilgili yararlandığı kaynaklar, ortaya koyduğu fetvalar, ihtilaflara değinmesi ve buna dair zikrettiği ruhsatları değerlendirmeye çalıştık. Birçok eseri gibi resmî ve şahsî kütüphanelerde hâlâ el yazması olarak mevcut olup, tahkik edilmeyen *Risâle*

fi'l-ma'fuvât'ın nüshalarını tespit ederek bunlara ulaşmaya çalıştık. Elde ettiğimiz nüshaları, şekil açısından teknik özelliklerini tespit edip harekeledikten sonra, tahkik ve tahrîc ederek ilim dünyasının istifadesine sunduk. *Risâle fi'l-ma'fuvât* özelinde Molla Halil es-Si'irdî'nin fıkha bakış açısını ve eserinin muhtevasını değerlendirme neticesinde şu sonuçlara ulaştık:

Risaleyi yazmadaki gerekçesini giriş kısmında ifade ettikten sonra otuz sekiz meselede: abdest, gusül, namaz, giysi, tedavi ve gıdayla ilgili birçok ferî meseleyi necaset bağlamında zikretmiş ve bunlardan mazur görülen durumları serdetmiştir. Sonuç kısmında ise konuyla ilgili genel kurallar vererek kitapçığını nihayete erdirmiştir. Şâfiî mezhebine mensup olan müellif, kitapçığını bu çizgide kaleme almış, gerektiği yerlerde de mezhep içi ve mezhep dışı ihtilafları zikretmekten geri kalmayarak, bu tür ruhsatlardan yararlanabileceğine işaret etmiştir. Risalenin kaleme alınması ve bu ihtilaflara değinmenin gerekçesinin yazarın mezhep taassubuna girmeden mevcut olan problemlere çözüm getirmesinin yanı sıra, ruhsat alanını geniş tutmaya çalışan bakış açısı olduğu anlaşılmaktadır. Yaşadığı döneme kadar zaruret niteliğini koruyan konularda önemine binaen bu ruhsatları ifade edip, diğer fukahanın görüşlerini de zikrederek buna yönelik değerlendirmeler yapmıştır. Yapmış olduğu bu tahliller, yeni bir içtihat ortaya koymaktan ziyade, mevcut olan görüşleri zikretme, zaruret durumunda mezhep dışı olanlardan yararlanabilme ve fetvaya esas olanı paylaşma şeklinde mütalaa edilmiştir. Günümüzde de mevcut olan necasetin tedavi, gıda ve giyim gibi sektörlerde kullanımıyla ilgili cevap bekleyen kimi meseleler için referans olabilecek bilgiler paylaşmıştır. Risalede geçen kimi meselelerin ise dönemsel olarak tek alternatif olduğu için ruhsat boyutunun olabileceği ve aktüel olarak bir değerinin kalmadığı anlaşılmaktadır.

Ekler



Ankara Milli Kütüphanesi, Adnan Ötügen Koleksiyonu,
06 Hk 4979 numara ile kayıtlı nüshanın ilk ve son varacağı.



Şahsi kütüphanemizde bulunan nüshanın ilk ve son varacağı.

Kaynakça

Aktaş, Ahmet - Kahraman, Muhammed Şerif. "Molla Halil es-Si'irdi ve Eserleri ile İlgili Bir Biyografya Denemesi". *Molla Halil es-Si'irdi Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği*. ed. M. Macit Sevgili vd. 1/95-101. İstanbul: Beyan Yayınları, 2019.

'Alvânî, Ahmed Mu'az 'Alvân Hakkî. *İcâzetü 'ulemâi's-sâdeti'l-Hayderiyye*. İstanbul: Merkez Ceylânî li'l-bühûsi'l-İlmiyye ve't-tab'i ve'n-neşr, 1436/2015.

'Alvânî, Ahmed Mu'az 'Alvân Hakkî. "İcâzetü'l-imâm eş-şeyh el-mullâ Halil es-Si'irdi dirâse tahliliyye". *Molla Halil es-Si'irdi Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği*. ed. M. Macit Sevgili vd. 1/105-130. İstanbul: Beyan Yayınları, 2019.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirin*. İstanbul: Bilmen Yayınları, 1974.

Bursalı, Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. By: Matbaa-i Âmiri, 1333-1334.

Cezîrî, Abdurrahman. *Kitâbü'l-fık'h 'alâ'l-mezâhibi'l-arbe'a*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.

Derşevi, Muhammed Şafi. *Şeyh Mahmud ez-Zukaydî'nin "Şerhu'l-Ma'fuvât Adlı Eserinin Tâhrik ve Değerlendirilmesi"*. Siirt: Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, 2019.

Dervîş, Muhammed Ebû Vefâ. *el-Mebâdîü'l-fıkhiyye*. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanifiyye, ts.

Dimyâtî, Ebû Bekr Osman b. Muhammed Şettâ el-Bekrî. *Hâşiyetü l'âneti't-tâlibin 'alâ halli elfâzi Fetihî'l-mu'in*. Dimeşk: Dâru'l-Feyha' li-neşri ve't-tevzî', 1429/2008.

Haskefi, Alâüddin Muhammed b. Ali b. Muhammed ed-Dımaşkî. *ed-Dürü'l-mubtâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.

Hattâb, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân er-Ruaynî. *Mevâhibü'l-celîl lişerhi Muhtasari Halil*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.

İbn Hacer, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî. *Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.

İbn Kâsım, Şihâbüddin Ahmed b. Kâsım es-Sabbâğ el-Abbâdî. *Hâşiyetü İbni Kâsım 'alâ Tuhfeti'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. *es-Sünen*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, ts.

Memduhoğlu, Adnan. "el-Ma'fuvât Adlı Eseri Çerçevesinde Molla Halil Si'irdi'nin Fıkıh Anlayışı". *Molla Halil es-Si'irdi Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği*. ed. M. Macit Sevgili vd. 1/783-799. İstanbul: Beyan Yayınları, 2019.

Memduhoğlu, Adnan. "Mahmud Zokaydî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* EK-2/180-181. Ankara: TDV Yayınları, 2019.

Memduhoğlu, Adnan. "Molla Halil es-Si'irdi'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Mülâhazalar". *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/14 (2019), 608-638.

Müderriş, Abdulkarim. *'Ulemâunâ fi hidmeti'l-'ilmi ve'd-dîn*. Bağdat: Dâru'l-Hurriyye, 1983.

Müzced, İbnü'l-Müzhacî Safiyüddin Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Abdurrahmân. *el-'Ubâbül-muhîb bi-mu'zami nusûsi's-Şâfi'i vel-ashâb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri. *Ravzatü'r-tâlibin ve 'umdetü'l-muttakin*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1434/2013.

Okur, Hüseyin. *İslam Hukukunda Genel Kurul İhmal Etmediği Kabul Edilen Hükümler Ma'fuvât*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2021.

Özcan, Abdullah. "Molla Halil Kitaplığı: Eserleri ve İlgili Çalışmalar". *Molla Halil es-Si'irdi Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği*. ed. M. Macit Sevgili vd. 1/47-93. İstanbul: Beyan Yayınları, 2019.

Özcan, Abdullah. *Molla Halil es-Si'irdi'nin Basiretu'l-kulûb fi kelâmi Allâmi'l-ğuyûb Adlı Tefsîrinin Tahkik ve Tablîli (Bakara-İsra)*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Özcan, Abdullah - Sevgili, M. Macit. "Molla Halil es-Si'irdi'nin Biyografisi". *Molla Halil es-Si'irdi Hayatı, Eserleri ve İlmi Kişiliği*. ed. M. Macit Sevgili vd. 1/21-46. İstanbul: Beyan Yayınları, 2019.

Pakış, Ömer. *Molla Halil es-Si'irdi ve Tefsirdeki Metodu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.

Pakış, Ömer. "Molla Halil Siirdi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/250-251. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Remli, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2002.

Râfi'î, Abdülkerim b. Muhammed. *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1997.

Si'irdi, Molla Halil, *Risâle fi'l-mafuvvât*. Ankara: Milli Kütüphane, Adnan Ötüken, 06 Hk 4979, 2b-9a. <http://www.yazmalar.gov.tr/eser/risaletul-mafuvvat/60140>.

TKB, Turizm ve Kültür Bakanlığı. "Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı". Erişim 1 Kasım 2021. <http://www.yazmalar.gov.tr/eser/risaletul-mafuvvat/60140>.

TTK, Türk Tarihi Kurumu. Erişim 12 Kasım 2021. <https://www.ttk.gov.tr/tarih-cevirme-kilavuzu/>.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmâni. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. Byy: Müessetü'r-Risâle, 1984/1405.

Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türki. *ed-Dibâc fi tavzîhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.

Zirikli, Hayreddin. *el-'Alâm Kâmusu terâcimi lieşheri'r-ricâl ve'n-nisâ' mine'l-'Arabi ve'l-müste'ribîn ve'l-müşteşrikin*. Beyrut: Dâru'l-İlmi lilmelâyin, 1986.

Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmi ve edilletuh*. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1433/2012.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

YAHUDİ DİNİ LİTERATÜRÜNDE İSMAİL İLE İLGİLİ RİVAYETLERİN ANALİZİ

ANALYSIS OF NARRATIVES ABOUT ISHMAEL IN JEWISH RELIGIOUS LITERATURE

Ömer Faruk ARAZ

Dr. Öğr. Üy., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, İstanbul/Türkiye
omer.araz@marmara.edu.tr, [orcid.org/ 0000-0002-7425-4164](https://orcid.org/0000-0002-7425-4164)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 15 Nisan 2022 / 15 April 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 9 Mayıs 2022 / 9 May 2022

Yayın Tarihi / Published: 25 Haziran 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran 2022 / June 2022

Cilt: 6, Sayı: 1 Volume: 6, Issue: 1, Sayfa / Pages: 119-150

Cite as / Atıf: Araz, Ömer Faruk. "Yahudi Dini Literatüründe İsmail İle İlgili Rivayetlerin Analizi [Analysis of Narratives About Ishmael in Jewish Religious Literature]". Kocaeli İlahiyat Dergisi-Kocaeli Theology Journal, 6/1 (Haziran/June 2022), 119-150.

İntihal: Bu makale, intihal tarama programlarıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned with plagiarism screening programs and plagiarism has not been detected.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği yazar(lar) tarafından beyan olunur.

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.



OPEN ACCESS

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kider>

Öz

Birbirlerine yakın coğrafyalarda ve kültür havzalarında ortaya çıkararak varlıklarını sürdüren Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam teoloji, tarih, ritüel ve kültürel olarak pek çok ortak unsura sahiptir. Bunların başında inanç ve soy olarak her üç din için önemli bir kişi olan İbrahim peygamber gelmektedir. Özellikle Yahudilerin ve Arapların hem soy hem de inanç olarak ortak ata gördükleri İbrahim peygamberin iki oğlu İsmail ve İshak'ın bu bağlamda önemi büyüktür. Bu durum iki dinin kutsal metinlerinde isimlerin hayatlarına dair çeşitli rivayetlerden de anlaşılabilir. Yahudiler İshak'ı İbrahim peygamberin soyunun ve inancının yegâne temsilcisi olarak gördüğünden, bu iddiayı desteklemek için *Tevrat*'ta İsmail ile ilgili bilgileri büyük ölçüde ona yönelik olumsuz bir yaklaşımla yorumlamaya çalışmışlardır. Yahudi literatüründe genel eğilim bu şekilde olsa bile kaynaklarda farklı bazı yorumların da olduğu görülmektedir. Ayrıca Yahudi geleneğinde İsmail'in soyunun, ya da İsmailoğulları ifadesinin zamanla anlam genişlemesine uğrayarak özellikle İslam sonrası kaynaklarda Müslümanları, daha geniş kullanımda ise Yahudilerin karşısında olan tüm grupları ifade edecek bir anlamda kullanıldığı görülmektedir. Bu çalışmada *Bereşit Rabba*, *Şemot Rabba*, *Babil ve Kudüs Talmudları*, *Pirke de-Rabbi Eliezer*, *Midraş Tanhuma*, *Raşi Tefsiri*, *İbn Ezra Tefsiri*, *Targum*, *Nahmanides Tefsiri* ve *Sefer ha-Yaşar* gibi Yahudi dini literatürünün temel eserlerinde İsmail hakkındaki rivayetler alternatif yorumlara da işaret edilerek değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu literatürün birbiriyle ilişkisi incelenmiş, eserlerin ortak kaynaklarına ya da rivayetlerin ilk kullanıldığı eserlere işaret edilerek bir tür rivayet tenkidi denemesinde bulunulmuştur. Bunlara ilaveten İslam sonrası dönemde yazılan ya da son edisyonu yapılan *Pirke de-Rabbi Eliezer*, *Raşi*, *İbn Ezra*, *Nahmanides Tefsirleri* ve *Sefer ha-Yaşar*'da İsmail ile ilgili rivayetlerde bir farklılık görülüp görülmediği incelenmiş, İslam'ın bu literatür üzerinde etkisinden bahsetmenin imkânı araştırılmıştır. Çalışmada dokümantasyon yöntemi kullanılmak suretiyle Yahudi kaynaklarındaki İsmail ile ilgili rivayet ve bilgilere ulaşılmış, bunlar deskriptif yöntemle bir araya getirilmiş, mukayese yöntemi ile eserler ve rivayetler üzerine sorular sorularak değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Yahudilik, İsmail, İsmailoğulları, Kurban, Sünnet

Abstract

Judaism, Christianity and İslam, which emerged in the nearby geographies and cultural basins, have many common elements in theology, history, ritual and culture. At the beginning of these is prophet Abraham, who is an important person for three religions in terms of faith and lineage. In this context, the two sons of prophet Abraham, Ishmael and Isaac, who are seen as a common ancestor in terms of lineage and belief by Arabs and Jews are great importance. This situation can be understood from the various narratives about the lives of these names in the sacred texts of the two religions. Since the Jews saw Isaac as the sole representative of Abraham's lineage and belief, they tried to interpret the narratives about Ishmael's life in the Torah in a mostly negative way to support their claim. Even though this paradigm dominates the Jewish literature, it is seen that there are

also some comments that oppose this approach in the sources. In addition, it is seen that the expression of Ishmaelites in the Jewish tradition has been subject to an expansion of meaning over time, and it is used to express Muslims especially in post-Islamic sources. Additionally it is seen the expression of Ishmaelites have been used, in broader usage, for all groups that are against the Jews. In this study, it has been tried to be evaluated the narratives about Ishmael, by pointing to alternative interpretations, in the main works of Jewish religious literature, such as *Bereshit Rabbah*, *Shemot Rabbah*, *the Talmuds*, *Pirke de-Rabbi Eliezer*, *Midrash Tanhuma*, *Commentary of Rashi on the Torah*, *Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch*, *Targum*, *Ramban's Commentary on the Torah* and *Sefer ha-Yashar*. A kind of narrative criticism has been attempted by pointing out the connection this literature with each other, the common sources of those who included the same narrations, or the works in which the narrations were first used. In addition to these, it has been examined whether a paradigm shift has been observed in the narrations about Ishmael in *Pirke de-Rabbi Eliezer*, *Commentary of Rashi on the Torah*, *Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch*, *Ramban's Commentary on the Torah* and *Sefer ha-Yashar*, which are written or last edition in the post-Islamic period, and the possibility of talking about the influence of Islam on these literature has been investigated. In this study, various narratives and interpretations in Jewish sources about Ishmael were reached by using the documentation method, and these were written down with the descriptive method, and evaluations were made by asking questions on the works and narratives with the comparative method.

Keywords: History of Religions, Judaism, Ishmael, Ishmaelites, Akedah, Circumcision

Giriş

Yahudi dini literatüründe ideal kardeş olarak daima Musa-Harun ön plana çıkarılırken onlara kadar *Tevrat*'ta yer alan kardeş anlatılarında hep düşmanlık, ötekileştirme ve kötü ilişkilerin hâkim olduğu vurgulanır. Kain ve Habil ile başlayarak, Nuh'un oğullarından Ham'ın kardeşleri Sam ve Yafes ile kötü ilişkisi, İsmail-İshak ilişkisi, Esav-Yakup ilişkisi, Yakup'un oğulları arasında Yusuf'un diğer kardeşleriyle ilişkisi hep olumsuz örnekler olarak takdim edilir. Bu bağlamda İsmail-İshak ilişkisinde İsmail'in kötü bir kardeş olduğu ifade edilerek onun hayatı ve davranışları olumsuz bir bakışla izah edilir.¹ *Tevrat*'taki İbrahim peygamberin soyunu devam ettirecek biricik oğlunun İshak olduğu vurgusuna bağlı olarak İsmail'in hayatının belli merhaleleri hep bu bakışa uygun şekilde yorumlanır. İsmail'in doğumu, annesi ile evden kovulmaları, çölde susuzluk sebebiyle ölüm tehlikesi yaşamaları, çölde bir hayat kurması ve bu süreçte babası ile ilişkileri, İshak'ın kurban edilmesi hadisesinde İsmail'in konumu/durumu, İsmail'in Esav ile ilişkisi, İbrahim peygamberin ölümünde İsmail'in yaptıkları ve nihayetinde İsmail'in ölümü Yahudi kaynaklarında başlıca ele alınan hususlardır. Bunlara ilaveten kaynaklarda İsmail'in soyunun İsrailoğullarıyla ilişkisi, bu soyun gelecekteki akıbeti ve bunun İsrailoğullarının kaderindeki yeri ile ilgili çeşitli yorumlar da yer almaktadır.

1. Yahudi Literatüründe İsmail'le İlgili Rivayetler

1.1. İsmail'in Adı ve Doğumu

İsmail ile ilgili rivayetler onun doğumu öncesinde annesi Hacer'e Tanrı tarafından müjdelenmesiyle ilgili *Yaratılış Kitabı* on altıncı babdaki ifadelerle yapılan yorumlarla başlamaktadır. *Bereşit Rabba*'da Tanrının doğmadan önce ismini bildirdiği dört kişiden birisinin (hatta kronolojik olarak birincisi) İsmail olduğu yer alır.² *Pirke de-Rabbi Eliezer* doğmadan önce adı konanlara Musa ve Mesih'i de ekleyerek bunları altı kişiye çıkarır. Ancak "Tanrı işitti" anlamına gelen İsmail'in adının, annesinin yakarışlarını Tanrının işitmesini ifade ettiği biçimindeki geleneksel yorumdan farklı olarak, İsmail'in çocukla-

1 H. Friedmann - Maurice Simon (ed.), *Midrash Rabbah: Exodus*, çev. Rabbi Dr. S. M. Lehrman (London: The Soncino Press, 1939), 3/5:1; Ayrıca bk. R. Yaakov Y. H. Pupko (ed.), *Midrash Tanhuma*, çev. R. Avrohom Davis (New York: Eastern Book Press Inc., 2004), Şemot 24.

2 Bu isimler İsmail, İshak, Süleyman ve Yoşiyadır. Bilgi için bk. H. Friedmann - Maurice Simon (ed.), *Midrash Rabbah: Genesis I*, çev. Rabbi Dr. H. Friedmann (London: The Soncino Press, 1939), 1/45.

rının gelecekte kutsal topraklarda yapacakları zulümlere maruz kalacak insanların feryatlarını Tanrının iştirahinde anlamında olduğu şeklindeki bir yoruma yer verir.³ Bu konuda farklı bir rivayet de Raşi tarafından zikredilmiştir. Buna göre Hacer'e melek tarafından çocuğunun adını İsmail koyacağı söylendiğinde İbrahim peygamberin bunu duymadığı, ancak ilahi bir yönlendirmeyle oğlunun adını yine de İsmail koyduğu ifade edilir.⁴

İsmail'in adı ile ilgili Yahudi kaynaklarında yer alan bir başka rivayette bazı insanların adlarının iyi, amellerinin kötü olduğu ve İsmail ile Esav'ın bunun örneği olduğu belirtilmektedir. Çünkü İsmail'in anlamı "Tanrı iştirah ya da Tanrıya kulak verir/itaat eder" iken bunu yapmadığı, Esav'ın anlamının da "Tanrının iradesini yerine getirir" iken bunun tam tersi davrandığı söylenmiştir.⁵

Sefer ha-Yaşar'da Hacer'in hamileliği sonrasında kendisini üstün göyerek Sare'yi dinlemediği ve İbrahim peygamberin de bu tutumu sebebiyle Hacer'i uyardığından Sare'nin Tanrının aralarında hüküm vermesini istediği ifade edilir.⁶ Nahmanides'te ise konuya çok daha farklı bir yaklaşım göze çarpar. Hacer'in hamile kalmasıyla birlikte Sare'nin sürekli olarak onunla uğraştığı, kendi çocuğu olmamasının kederi ile Hacer'e zulmetmesi, İbrahim peygamberin de Sare'nin bu zulmüne engel olmaması sebebiyle günah işlediği, Tanrının Hacer'in üzüntüsünü işittiği, İbrahim peygamber ve Sare'nin günahları sebebiyle onların zürriyetine musallat olarak onların başlarına bela olması için Hacer'e yaban eşeği gibi⁷ bir erkek evlat bahsettiği yorumları yer almaktadır.⁸

3 R. Eliezer b. Hyrkanos, *Pirke de-Rabbi Eliezer*, çev. Gerald Friedlander (New York: Hermon Press, 1970), 231.

4 Rashi, *Commentary on the Torah (Bereishis/Genesis)*, ed. R. Meir Zlotowitz - R. Nosson Scherman (New York: Mesorah Pub. Ltd., 1995), 1/16:15.

5 Rivayetin devamında isimleri kötü olsa da amelleri iyi olanların örneği olarak Bakbuk, Hakupha ve Harhur oğulları gibi adları olan sürgün halkı olduğu; hem isimleri hem de amelleri kötü olanların örneğinin vaat edilmiş topraklara gönderilen casuslar olduğu; hem adları hem de amelleri güzel olanların örneğinin de İsrailoğulları kabilelerinin ataları olduğu ifade edilir. H. Friedmann - Maurice Simon (ed.), *Midrash Rabbah: Genesis II*, çev. Rabbi Dr. H. Friedmann (London: The Soncino Press, 1939), 2/71:3.

6 Joseph B. Lumpkin, "Jasher", *The Encyclopedia of Lost and Rejected Scriptures: The Pseudepigrapha and Apocrypha* (Alabama: Fifth Estate Publishers, 2010), 256.

7 *Kitab-ı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1997), Yaratılış 16:12 (Oğlun yaban eşeğine benzer bir adam olacak...).

8 Nahmanides, *Commentary on Torah: Devarim/Deuteronomy*, çev. Charles B. Chavel (New York: Shilo Publishing House, 1976), 6/16:6.

Raşi, İsmail'in annesine müjdelendiği sırada karakteriyle ilgili kullanılan ifadelerin⁹ yorumunda İsmail'in iki özelliğinin öne çıktığını söyler. Birincisi çölde yaşamayı seveceği, okçulukta son derece maharetli olacağı ve bu sayede eşkıyalık ile yol kesiciliği yapacağı, ikinci özellik olarak da herkesin ondan nefret edeceğini ifade eder.¹⁰ *Tevrat*'ın aynı cümlelerinin yorumunda İbn Ezra "onun herkese karşı olacağı" ifadesinden İsmail'in önceleri çevresindekilere karşı hükümranlılık kuracağını, devamında gelen "herkesin elinin ona karşı olacağı" ifadelerinden de daha sonra diğer insanların İsmail'in soyu üzerinde hakimiyet sağlayacağını söyler.¹¹ Nahmanides ise buradaki "elinin herkese karşı olacağı" ifadelerini İsmail'in yol keserek insanlara saldıran birisi olacağı, "insanların elinin ona karşı olacağı" ifadelerinden de insanların onun bu saldırılarına mukabelede bulunacağı ve ondan nefret edileceği, onun insanlara zarar vereceği gibi insanların da ona zarar vereceğinin anlaşıldığını ileri sürer.¹²

Bu babdaki rivayetleri bütün olarak değerlendirdiğimizde İsmail'in doğumu öncesi ailesine müjdelendiği görülmekte, isminin Tanrı tarafından konulan nadir insanlardan birisi olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Nahmanides'in İsmail'i ilahi bir ceza olarak takdim eden yorumu ile İbn Ezra'nın kendi dönemindeki Müslümanların siyasi durumunu dikkate alan olumsuz şekilde betimleyici yorumu dikkat çekmektedir.

1.2. İsmail'in Annesi ile Evden Kovulmaları

Yahudi kaynaklarının açıklamak için epey çaba sarf ettiği konulardan birisi, Sare'nin isteğiyle İsmail ve annesi Hacer'in İbrahim peygamber tarafından evden kovulmasıdır. *Tevrat*'a göre İshak'ın süttten kesildiği gün verilen ziyafette Sare, İsmail'in oğlu İshak ile alay ettiğini¹³ görerek İbrahim peygamberden onun annesiyle birlikte evden uzaklaştırılmasını, aynı zamanda mirastan da

9 *Kitab-ı Mukaddes*, Yaratılış 16:12 (...O herkese, herkes ona karşı çıkacak. Kardeşlerinin hepsiyle çekişme içinde yaşayacak...).

10 Rashi, *Commentary on the Torah (Bereishis/Genesis)*, 1/16:12.

11 Abraham Ibn Ezra, *Ibn Ezra's Commentary on Pentateuch (Genesis)*, çev. H. Norman Strickman - Arthur M. Silver (New York: Menorah Pub. Com., 1988), 16:12.

12 Nahmanides, *Commentary on Torah: Devarim/Deuteronomy*, 6/16:12.

13 *Tevrat*'ta burada "oyun oynamak" anlamına gelen "metsahek/קַחֲצֵחַ" kelimesi kullanılmıştır. *Kitab-ı Mukaddes*, Yaratılış 21:9.

mahrum edilmesini ister. Burada Sare'nin gördüğü şeyin tam olarak ne olduğunu açıklamak için çok çeşitli yorumlar yapılmıştır. *Bereşit Rabba*'da farklı rabbânî din adamlarının bu konuda serdettiği görüşler aktarılır. Buna göre Rabbi Akiva, Sare'nin İsmail'in ahlaksızlığını gördüğünü ve evli, bekar tüm kadınlara sarkıntılık yapıp onları baştan çıkarmaya çalıştığına şahit olduğunu söyler. Rabbi Yişmael ise Sare'nin, İsmail'in sunak inşa edip çekirgeleri yakalayarak onları putlara kurban ettiğine tanık olduğunu söyler. Rabbi Eliezer Sare'nin İsmail'in kan dökücü olduğunu gördüğünü söylerken Rabbi Azarya ise İsmail'in oyunu bahane ederek ok ve yay alıp İshak'a doğru attığına Sare'nin tanık olduğunu aktarır. Ayrıca İsmail'in, İshak'ın bütün iyi hasletlerini gördükten sonra ona kendisinin ilk doğan çocuk olduğunu ve mirastan iki payı kendisinin alacağını alaycı bir şekilde söylediğini ve bu nedenle Sare'nin, onun evden kovulmasını istediği rivayet edilir.¹⁴ *Bereşit Rabba*'da zikredilen bu alternatif yorumların biri, birkaçı ya da tamamı diğer kaynaklarda da yer alır. Örneğin Raşi, *Bereşit Rabba*'da yer alan yorumların tamamını sıralar.¹⁵ *Tanhuma*'da ise İsmail'in 15 yaşına geldiğinde oyun oynamak ve tapınmak için eve put getirdiği, ayrıca yoldan geçenleri öldürmek ve soymak için yol kesicilik yaptığı şeklindeki rivayetler yer alır.¹⁶ *Şemot Rabba*'da -*Bereşit Rabba* ve *Tanhuma*'ya benzer şekilde- İsmail'in putlarla oynayıp onlara tapınmasına Sare'nin kızdığı ve bundan dolayı onu evden kovduğunu ifade edilirken, ayrıca İsmail'in babasının önünde bu kötü davranışlarda bulunduğu ama İbrahim peygamberin buna ses çıkarmadığı, böylece onun terbiyesinde İbrahim peygamberin ihmalinin olduğu ve bunun da Hacer ve İsmail'in evden kovulmasına neden olduğu şeklinde ilave yorumlar da yer alır.¹⁷ *Targum*'da benzer şekilde İsmail'in putlara ibadet etmesinin İbrahim peygamberi kızdırdığı belirtilir.¹⁸ İbn Ezra kendisinden önceki geleneksel yorumlardan ayrılarak ifadeyi literal olarak anlamak gerektiğini söyler ve İsmail'in yetişkin bir çocuk olarak oyunlar oynarken İshak'ın daha küçük bir çocuk olduğundan henüz İsmail gibi oynayamaması sebebiyle

14 H. Friedmann - Maurice Simon (ed.), *Genesis Rabbah*, 1939, 1/53:11.

15 Raşi'nin yorumlarında Bereşit Rabba ve Talmudlarda yer alan rivayetlerin sıklıkla kullanıldığı görülür. Burada yer alan rivayet de bu hususa örnektir. Raşi, *Commentary on the Torah (Bereishis/Genesis)*, 1/21:9.

16 R. Yaakov Y. H. Pupko (ed.), *Midrash Tanhuma*, Şemot 1:2-4.

17 H. Friedmann - Maurice Simon (ed.), *Exodus Rabbah*, 3/1:1.

18 *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis*, çev. Michael Maher (Minnesota: The Liturgical Press, 1992), 21:11.

Sare'nin kıskançlık gösterdiğini ifade eder.¹⁹ Nahmanides yukarıda yer alan bütün rivayetleri sıraladıktan sonra Rabbi Şimon'un bir itirazını dile getirir. Rabbi Şimon, İbrahim gibi ulu ata ve kutsal bir şahsiyetin evinde cinsel ah-laksızlık, putperestlik ya da cinayet gibi şeylerin yakışık almayacağını, burada bahsedilen "metsahek"²⁰ ifadesini miras tartışması olarak anlamak gerektiğini, İshak sebebiyle herkesin sevinç içinde olduğu bir sırada İsmail'in diğer insanlara "Aptallar! Ben ilk doğanım ve mirastan iki pay alacağım" dediği ve Sare'nin bundan dolayı şikayetçi olduğunu ileri sürer. Rabbi Şimon ayrıca, Raşi başta olmak üzere diğer kaynaklarda yer alan İsmail'in İshak'la miras tartışması yüzünden kavga ettikleri ve bunun üzerine evden kovulma hadisesinin yaşandığı yorumlarının da makul olmadığını, çünkü bu sırada, yani evden kovulma gerçekleştiğinde İshak'ın 3-4 yaşlarında küçük bir çocuk, İsmail'in ise 17 yaşında olduğundan aralarında bir kavganın mümkün olamayacağını, bu konuda bir kavga yaşandıysa bunun çok daha sonra olması gerektiğini ifade eder. Bu noktada İbn Ezra'nın "metsahek" kelimesinin literal anlaşılması gerektiği önerisine de atıfta bulunduktan sonra Nahmanides, mevzu bahis *Tevrat* cümlesinin en doğru yorumunun şöyle olduğunu ileri sürer: Olay İshak'ın sütten kesildiği gün gerçekleşmiş ve Sare İsmail'in İshak ile alay ettiğini görmüş ve onların kovulmasını istemiştir. Normalde efendisi ile alay eden köle ölümü hak etse de Sare sadece İsmail'in evden kovulmasını isteyerek ona merhamet göstermiştir. Ayrıca Sare'nin, İsmail'in annesi Hacer'in de onunla birlikte kovulmasını istemesi İsmail'in hayati bir tehlike yaşamamasını istediği içindir.²¹

Bu rivayetlerde birkaç hususa değinmek gerekmektedir. Öncelikle Yahudi literatüründeki genel tavırda, İsmail'in evden kovulmayı hak edecek bazı kötü fiillerin faili olarak sunulduğu görülür. Ancak Yahudilerin İbrahim peygamberi ataları olarak kabul etmelerinden dolayı onun evinde İsmail'in bu fiilleri işleyemeyeceğini belirten yorumcular da bulunmaktadır. Fakat *Şemot Rabba*'da olduğu gibi İbrahim peygamberin, İsmail'in putlarla oynamasına ses çıkarmadığını ifade eden çeşitli yorumlar da görülmektedir. Ayrıca bu olay-

19 İbn Ezra, *Ibn Ezra's Commentary on Pentateuch (Genesis)*, 21:9.

20 Evden kovulma hadisesinde Sare'nin İsmail'i gördüğü hâli ifade eden İbrance kelimedir. Bk. *Kitab-ı Mukaddes*, Yaratılış 21:9.

21 Nahmanides, *Commentary on Torah: Devarim/Deuteronomy*, 6/21:9.

da Sare'nin kusurlu gösterilmemesine de dikkat edilmektedir. Bu doğrultuda *Tanhuma*, Tanrının bütün kötülerin gelecekle ilgili kötülük planlarını bildiğinden Sare'nin İbrahim peygamberden Hacer ve İsmail'i evden göndermesini istediğinde Tanrının bu isteği derhal onayladığını ifade eder.²² Bunun yanı sıra *Tanhuma*, gelecekte haber verme, kehanette bulunma konusunda İbrahim peygamberin Sare'ye göre daha geri planda olduğunu da ileri sürer.²³ Bütün bu yorumlar arasında İbn Ezra'nın metni literal anlamayı önererek İsmail'i suçlamadan Sare'nin kıskançlık gösterdiğini söylemek suretiyle geleneksel yorumlardan ayrılması son derece dikkat çekmektedir.

İsmail'in annesi Hacer ile birlikte evden nasıl, hangi şartlarda kovulduğu da Yahudi kaynaklarında ele alınmaktadır. Bu noktada İbrahim peygamberin cömertliği ile meşhur olmasına rağmen oğlu ve oğlunun annesini sadece bir testi su ve bir miktar ekmekle evden gönderdiği ifadeleri izah edilmeye çalışılmıştır. *Bereşit Rabba*'da su testisi taşımanın o devirde kölelerin karakteristik özelliği olduğu ve İbrahim peygamberin bunu yaparak çevredeki tüm insanlara onların köleliğini ilan ettiği ve gelecekte hür oğul olarak miras hakkı iddiasında bulunmasının önüne geçmeyi amaçladığı ifade edilmektedir.²⁴ *Targum*'da da bu açıklama tekrarlanmaktadır.²⁵ *Tanhuma*, *Şemot Rabba* ve Raşi, Hacer ve İsmail'in altın, gümüş ile değil de sadece ekmek ve su verilerek eli boş şekilde evden gönderilmesini, özellikle puta tapma gibi sapkınlıkları sebebiyle İbrahim peygamberin onlardan nefret etmeye başlamasından dolayı gerçekleştiğini söyler.²⁶ İbn Ezra ise pek çok insanın İbrahim peygamberin ailesinden birilerini evinden eli boş şekilde göndermesine şaşırduklarını, kendisinin ise buna şaşırmadığını, çünkü İbrahim peygamberin Tanrının buyruğuna göre hareket ettiğini belirtir. Eğer İbrahim peygamber Sare'nin isteklerine aykırı davranıp Hacer ve İsmail'e mal mülk verseydi Tanrının emrini çiğnemiş olurdu diye yorumunu sürdürür. *Tevrat*'ta Sare'yi dinlemesi söylendiğinden²⁷ ancak

22 R. Yaakov Y. H. Pupko (ed.), *Midrash Tanhuma*, Vayetzei 5:1.

23 R. Yaakov Y. H. Pupko (ed.), *Midrash Tanhuma*, Şemot 1:3.

24 H. Friedmann - Maurice Simon (ed.), *Genesis Rabbah*, 1939, 1/53:13.

25 *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis*, 21:14.

26 R. Yaakov Y. H. Pupko (ed.), *Midrash Tanhuma*, Şemot 1:3; Rashi, *Commentary on the Torah (Bereşit/Genesis)*, 1/21:14; H. Friedmann - Maurice Simon (ed.), *Exodus Rabbah*, 3/1:1.

27 *Kitab-ı Mukaddes*, Yarattılış 21:12.

Sare'nin ölümü sonrasında bu emirden kurtulup özgürce hareket etme fırsatı yakaladığını ve İsmail ile çocuklarına çeşitli hediyeler verdiğini de belirtir.²⁸ Nahmanides ise İsmail ve Hacer'i kovmanın İbrahim peygambere zor geldiğini ve onun bu sebeple kederlendirdiğini belirtir. İbrahim peygamberi zorlayan şeyin oğlunun evden uzaklaştırılması olduğu, sadece cariyesini kovması söylene bunu derhal yerine getireceğini ifade eder. Tanrının İbrahim peygamberi teskin etmek için İsmail'i kutsayacağını ve onu büyük bir ümmet yapacağını buyurmasından sonra İbrahim peygamberin bu emri yerine getirebildiğini söyler.²⁹ Ancak Nahmanides'in bu yorumunu Yahudi literatüründe neredeyse ittifakla İbrahim peygamberin Sare'nin ölümünden sonra evlendiği Ketura isimli kadının³⁰ Hacer olduğu yorumları ile birlikte değerlendirmek güç olacaktır.³¹

İsmail ve annesi Hacer'in evden gönderilişi ile ilgili *Pirke de-Rabbi Eliezer*'de yer alan bir rivayet dikkat çekicidir. Daha eski tarihli kaynaklarda karşılaşmadığımız³² bu rivayete göre Sare İbrahim peygamberden bir boşanma belgesi yazmasını, ardından Hacer ve oğlu İsmail'i maddi ve manevi mirastan mahrum bırakarak onları hem bu dünyada hem de öbür dünyada kendilerinden uzaklaştırmasını talep eder.³³ Yahudilikte cariyeler ile nikahlı eşlerin bazı farklılıkları vardır. Hür kadın nikahlanırken nikahla ilgili tüm ayrıntılar başta olmak üzere kadının nikahla elde ettiği mohar (mehir), ailesinden çeyiz olarak getirdiği mallar ve boşanma bedeli "ketuba" denilen belgelere yazılarak kadına teslim edilir. Nikah için "huppa" adı verilen bir çardak kurulur, gelin ve damat bu çardağın altındayken yapılan dualar nikahın en önemli ânını oluşturur.

28 Ibn Ezra, *Ibn Ezra's Commentary on Pentateuch (Genesis)*, 21:14 Bu durumda madem İbrahim Sare'nin ölümü sonrası İsmail'e çeşitli hediyeler vermişse bunu doğru olduğunu düşündüğünden yapmıştır. Madem hediyeler vermesi doğrudu baştan niçin vermedi? Buradan anlaşılan, Sare'ya itaat etmesi diğer her şeyden daha önde tutulmaktadır.

29 Nahmanides, *Commentary on Torah: Devarim/Deuteronomy*, 6/21:11.

30 *Kitab-ı Mukaddes*, Yaratılış 25:1.

31 Bu konuda neredeyse tek aykırı yorum İbn Ezra tarafından yapılarak Ketura'nın Hacer olamayacağını, Yaratılış 25:1'de başka bir kadından söz edildiğini, çünkü Yaratılış 25:6'da "cariyeler" şeklinde çoğul bir ifade kullanıldığını söyler. Ibn Ezra, *Ibn Ezra's Commentary on Pentateuch (Genesis)*, 25:1.

32 Targum Pseudo-Jonathan'da İbrahim'in bir boşanma belgesi yazdığı ifadesi yer alır. Ancak bu eser *Pirke de-Rabbi Eliezer*'den sonraya tarihlendirilmektedir. İfade için bk. *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis*, 21:14.

33 R. Eliezer b. Hyrkanos, *Pirke de-Rabbi Eliezer*, 215-216.

Ancak söz konusu cariyeler olduğunda bunlar uygulanmaz. Cariyelerin genellikle ketubaları olmaz,³⁴ cariyeler huppanın altına girmez, onlara özel törenler yapılmaz ve cariyelerin mali hakları olmaz. Bunun istisnası son derece nadir olarak, sosyal açıdan iyi durumda olan ailelerin kızlarının cariyeye olduğu durumlarda görülür. Ancak bunların da ketubaları ve burada yer alan mali hakları hür kadınların haklarıyla kıyas edilemez.³⁵ Bu sebeple yukarıda Sare'nin İbrahim peygamberden Hacer için bir boşanma belgesi yazılmasını istediği rivayetinden, Hacer'in tamamen köle veya toplumun en alt sınıfındaki ailelerden birine mensup bir cariyeye olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda *Pirke de-Rabbi Eliezer*'de, rabbâni literatürün bazı eserlerinde Hacer'in Firavun'un kızı olduğuna dair iddialara da işaret edilmektedir.³⁶ Bu iddia abartılı olsa da Hacer'in statüsü ile ilgili bu yorumların Hacer ve Sare arasında yaşanan kıskançlık ve tartışmaları daha anlaşılır kıldığını da söylemek mümkündür.

İshak'ın sütten kesilmesi üzerine düzenlenen merasimde yaşananlar sonrası İsmail ve Hacer'in evden ayrıldığı dikkate alınarak *Bereşit Rabba* ve *Pirke de-Rabbi Eliezer*'de İsmail'in bu sırada en azından on yedi yaşında, İshak'ın ise dört yaşında olduğu ifade edilir. Ancak bu kaynaklarda İsmail'in evden ayrıldığındaki yaşının on yedi ile yirmi yedi yaşları arasında olduğu şeklinde çeşitli rivayetler de bulunmaktadır.³⁷ Bu rivayetler başka bir problemi ortaya çıkarmaktadır. O da evden kovulma sırasında İsmail'den çocuk (yeled) olarak bahsedilmesi ve annesinin yanına verilerek gönderildiğinin ifade edilmesidir.³⁸ İsmail'in evden gönderildiğinde yaşının en az on yedi olduğu şeklindeki rivayetlerden hareketle burada çocuk ifadesinin uygun olmadığı, daha ziyade genç

34 *Babil Talmudu* (Erişim 24 Şubat 2021), Sanhedrin 21a ; Cariyelerin ketubalarının olup olmadığı konusundaki farklı görüşler ile ketubaları olsa da bunların sınırlılıkları ile ilgili ayrıca bk. *Kudüs Talmudu* (Erişim 20 Ekim 2020), Ketubot 5:2.

35 Louis M. Epstein, "The Institution of Concubinage among the Jews", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 6/ (1935 1934), 133-136; Yahudilikte cariyelikle ilgili bilgi için ayrıca bk. Menachem Elon vd., "Concubine", *Encyclopaedia Judaica* (Detroit: Macmillan Reference USA, 2007), 5/163-166.

36 R. Eliezer b. Hyrkanos, *Pirke de-Rabbi Eliezer*, 218 (1 Nolu dipnot); Rabbâni literatürde Hacer'in Firavun'un kızı olduğu ile ilgili örnek yorumlar için bk. H. Friedmann - Maurice Simon (ed.), *Genesis Rabbah*, 1939, 1/45:1.

37 H. Friedmann - Maurice Simon (ed.), *Genesis Rabbah*, 1939, 1/53:13; R. Eliezer b. Hyrkanos, *Pirke de-Rabbi Eliezer*, 217.

38 *Kitab-ı Mukaddes*, Yaratılış 21:14.

bir delikanlı ifadesinin yer alması gerekeceği Yahudi yorumcular tarafından da görülerek bu problemin çözümüne yönelik çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bu yorumlarda genelde İsmail'in hastalığı ileri sürülerek probleme çözüm bulunmaya çalışılsa da bu sırada kullanılan bazı ifadeler oldukça dikkat çekmektedir. *Tevrat*'taki ifadelerin Sare'nin İsmail'e kötü bir bakışla ona nazar değdirerek İsmail'in hastalanmasına neden olduğundan İsmail'in yardıma muhtaç hale gelmesi sebebiyle kullanıldığı, hatta bu hastalığına bağlı olarak fazla su tükettiğinden sularının çabucak bittiği yorumları buna örnek olarak verilebilir.³⁹

Anne ve oğulun evden gönderilmesi rivayetlerinde dikkat çeken hususlardan birisi de İbrahim peygamberin onları götürüp bir başka yere yerleştirmesinin söz konusu olmadığı, anne ve oğulun bir miktar ekmek ve su ile gönderildiği ve gidecekleri yere kendi başlarına gitmelerinin istendiği, bir şekilde kapı dışarı edildiğidir.

1.3. İsmail'in Çöl Hayatı ve Ailesi

Yahudi dini literatürünün İsmail'in hayatında odaklandığı hususlardan birisi onun çölde susuz kalması suretiyle ölüm tehlikesi yaşaması, İsmail ve annesinin duaları ve sonrasında Tanrının onların dualarını kabul edişidir. *Bereşit Rabba*'da İsmail'in hasta olduğu vurgulanarak hastaların duasının makbul olması nedeniyle duasının Tanrı tarafından kabul edildiği ve Tanrının onlara su verilmesini emrettiği, meleklerin gelecekte İsmail'in soyunun İsrailoğullarının susuzluktan ölmesine neden olacağını gerekçe göstererek onlara su vermek istemedikleri, Tanrının İsmail ve annesinin gelecekteki yapacaklarına göre değil de mevcut durumlarına bakılarak onların hakkında hüküm verdiğini, o an itibarıyla meleklerin bahsettiği kötü fiili işlemediklerinden dolayı onlara su verilmesini hak ettiklerini söylediği anlatılmaktadır.⁴⁰ *Bâbil Talmudu*'nda Tanrının hükmünün geleceğe göre değil de mevcut duruma göre gerçekleştiği ifade edilirken bunun delili olarak İsmail'in soyunun gelecekte son derece kötü şeyler yapacak olmalarına rağmen Tanrı, İsmail'in dua ettiği sırada masum olduğundan hareketle duasını kabul ederek susuzluklarını giderdiği ifade edi-

39 H. Friedmann - Maurice Simon (ed.), *Genesis Rabbah*, 1939, 1/53:13.

40 H. Friedmann - Maurice Simon (ed.), *Genesis Rabbah*, 1939, 1/53:14.

lir.⁴¹ *Pirke de-Rabbi Eliezer*'de ise hikâye biraz daha farklı şekilde aktarılır. Buna göre evden çıkarılıp çöle girmeleriyle birlikte Hacer, babasının evindeki gibi putperestliğe döner. Aslında İbrahim peygamberin hürmetine mucizevi şekilde kaptaki su hiç bitmiyorken bu putperestlik sebebiyle su tükenir ve İsmail susuzluktan kıvranmaya başlar. Bu durumdan etkilenen İsmail kendisini bir çalının⁴² altına atarak annesinden farklı şekilde babası İbrahim peygamberin tanrısına yakarak ruhunu teslim almasını ve susuzluktan ölmek istemediğini söyler. Tanrı İsmail'in duasına icabet eder. Kâinatın yaratılışında ilk Şabat'ın arifesinde yaratılan şeylerden birisi olan kuyu onlar için orada açılır ve anne-oğul susuzluklarını giderirler. Sonrasında yola devam ederler ve Paran Çölünde yeni bir su kaynağı bulup oraya yerleşirler.⁴³ *Tanhuma*'da ise İsmail'i bir çalının altına yerleştirdikten sonra Hacer'in Tanrı'ya duası ve bunun akabinde yaşanan bir dizi hadise sonrası suyun verilmesi anlatılmaktadır. Buna göre Hacer Tanrı'nın daha önce kendisine soyunun bereketli kılınacağını ve çok artacağını söylediğini, şimdi ise oğlunun susuzluktan ölmek üzere olduğunu ve Tanrının bir hediye verip onu geri alan bir insan gibi davranmayacağına göre Tanrıdan kendisine verdiği sözü yerine getirmesini ister. Hikâyenin bundan sonrası *Bereşit Rabba*'da geçtiği şekliyle Tanrı ile melekler arasında bir diyalog ile devam eder ve sonunda Tanrı onun şu an kötü birisi olmadığını ve kendisinin mevcut duruma göre hüküm verdiğini söyleyerek melekleri ikna eder.⁴⁴ Raşi, *Bereşit Rabba* ve *Bâbil Talmudü*'ndaki anlatıyı aktardıktan sonra meleklerin itirazına konu olan gelecekte İsrailoğullarını susuz bırakma hususuna da değinir. Raşi'ye göre bu olay Nebukadnetzar'ın İsrailoğullarını sürgüne gönderirken yaşanmıştır. Onların esir olarak Babil'e sevk edilirken amcaları İsmail'in oğullarının buldukları yerden geçtikleri sırada, akraba olduklarından onların kendilerine su vereceklerini düşünürler. İsmailoğulları ise onlara önce tuzlu et ve balık

41 Bu noktada Talmud'da yer alan ilginç bir rivayete dikkat çekilmektedir. Buna göre rüyasında İbrahim'in oğlu İsmail'i gören kimsenin, aynen İsmail'in duasının kabul olması gibi rüyayı görenin de rüyasının makbuliyetine bir işaret olduğu ifade edilir. Bilgi için bk. *BT*, Berakhot 56b.

42 Jübileler Kitabında bunun zeytin ağacı olduğu ifade edilir. Robert H. Charles (ed.), "The Book of Jubilees", *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (London: Clarendon Press, 1913), 2/17:10.

43 R. Eliezer b. Hyrkanos, *Pirke de-Rabbi Eliezer*, 217-218.

44 Solomon Buber (ed.), *Midrash Tanhuma (Buber Recension)*, çev. John T. Townsend (sefaria.org, 1989), Vayetzei 5:2; Ayrıca bk. R. Yaakov Y. H. Pupko (ed.), *Midrash Tanhuma*, Vayetzei 5.

yedirip akabinde havayla şişirilmiş tulumları uzatırlar. İsrailoğullarının tulumları ağızlarına götürdüklerinde su yerine hava gelince büyük şok yaşarlar, hatta bazıları bu sırada hayatlarını kaybederler.⁴⁵ Aslında Raşi'nin hikâyenin ikinci kısmıyla ilgili anlatımı ondan çok daha önce bazı ufak farklılıklarla *Kudüs Talmudu*'nda da anlatılmaktadır. O rivayetlerde Nebukadnetzar'dan kaçan 80 bin kişinin İsmaililere sığındıkları, bunların İbrahim peygamberin Ketura'dan olan oğullarının soyundan gelen Dedanyanlar oldukları ve onların savaştan ve kılıçtan kaçan bu insanların susuzluklarını gidermedikleri ifade edilmektedir.⁴⁶ Nahmanides de bu hadiseyi bazı değişikliklerle yorumlar. Hikâyedeki susuzluk, yakarış, meleklerin itirazı ve Tanrının mevcut duruma göre hüküm verdiği kısmı aktardıktan sonra doğru yorumun metnin basit anlamına müracaat etmek suretiyle elde edileceğini söyler. Buna göre ifadeleri, Tanrının İsmail'in duasını işitip duaya icabet ettiği şeklinde anlamak gerektiğini, bir çeşme ya da kuyuya gitmesine gerek kalmadan hemen oracıkta Tanrı tarafından Hacer'in susuzluğunun giderileceğinin ve İsmail'i büyük bir ümmet yapacağına ona bildirdiğini söyler.⁴⁷ Bütün bu yorumların yanı sıra İbn Ezra'da İsmail ve Hacer'in evden gönderilmesi ve sonrasında sularının tükenmesiyle ilgili farklı bir yorum bulunmaktadır. Buna göre olay yaşandığı sırada İbrahim peygamber Gerar'da yaşamaktadır. O, Hacer ile İsmail'e Ber-Şeva'ya ulaşmalarına yetecek kadar ekmek ve su vermiştir. Ancak Hacer yolu bilmediğinden çölde yolunu kaybetmiş ve suları tükenmiş, oğlu da susuzluktan hastalanmıştır.⁴⁸

Bu rivayetlerdeki birkaç noktayla ilgili çeşitli sorular sorulabilir. Öncelikle rivayetlerin büyük çoğunluğunda Tanrı geleceğe göre değil de mevcut duruma göre hüküm verdiğini ifade ederek meleklerin itirazını cevaplamaktadır. Bu durumda Yahudi literatüründe İsmail'in hayatıyla ilgili daha önce yapılan bazı yorumlar burada Tanrı tarafından söylendiği ifade edilen prensibe göre problemlile hale gelmektedir. Şöyle ki; İsmail'in evden kovulması hadisesinde putperestlik, cinayet ve ahlaksızlık gibi Yahudiliğin kesinlikle yasakladığı suçların ona

45 Rashi, *Commentary on the Torah (Bereishis/Genesis)*, 1/21:17.

46 *Kudüs Talmudu*, Taanit 4:5 (Burada Ketura'nın çocuklarının da İsmaililerden kabul edilmesi İsmaili kavramının zamanla İsrailoğullarının karşısında yer alanlarla ilgili şemsiye bir isim haline geldiği kanaatimizi desteklemektedir.).

47 Ramban, *Commentary on the Torah* (Brooklyn, New York: Judaica Press, 2010), 21:17.

48 İbn Ezra, *Ibn Ezra's Commentary on Pentateuch (Genesis)*, 21:14.

isnat edildiğini daha önce aktarmıştık. Ancak İsmail bu suçları işlemiş olsaydı meleklerin, gelecekte onun soyunun yapacağı hatalı davranışları ileri sürerek Tanrıya itiraz etmek yerine İsmail'in suçluluğunu açıkça ortaya koyan davranışlarından bahsetmeleri beklenirdi. Onların böyle bir itirazda bulduklarına dair kaynaklarda herhangi bir bilgi yer almadığına göre bu durumda İsmail'in evden kovulması yorumunda İbn Ezra'nın yaptığı, pasukların⁴⁹ literal anlamına dayanan yorumun buradaki ifadelerle daha uyumlu olduğu görülmektedir. Bunlara ilaveten *Pirke de-Rabbi Eliezer*'de yer alan rivayetteki bazı hususlar üzerinde de düşünmek gerekmektedir. Öncelikle *Tevrat*'ta anlatılandan farklı olarak burada susuzlukları mucizevi şekilde giderildikten sonra bu su kaynağının yanında kalmayıp yollarına devam ederek yeni bir su kaynağı bulup orada konakladıkları ifade edilmektedir. Ayrıca Hacer'in derhal Mısır'daki putperest inancına dönmesi, İsmail'in ise babasının inancı üzere kalıp dua ederek susuzluktan kurtulmaları anlatısı bir yönüyle de İbrahim peygamberin inancının diğer inançlara olan üstünlüğünü ortaya koymaktadır. Zaten *Targum*'da Hacer'in önce babasının ilahları olan putlara yakarması, onların bir hayrını göremeyince putları fırlatıp atması⁵⁰ anlatısı da bu görüşümüzü doğrulamaktadır.

İsmail'in çöl hayatı ile ilgili ayrıca evlilikleri, babasının kendisini ziyaretleri ve babasının ölümü sonrası kardeşiyle birlikte babalarını defnetmeleri de Yahudi literatüründe ele alınmaktadır. İsmail'in annesiyle birlikte Paran Çölüne⁵¹ yerleştikten sonra evlendiği, bir süre sonra babasının onu ziyaret ettiği ve eşinin tavırlarından memnun olmadığından İsmail'e üstü kapalı bir mesaj gönderdiği, buna bağlı olarak İsmail'in ilk eşini boşayıp yeni bir eş aldı-

49 Pasuk: Tevrat cümlesi.

50 *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis*, 21:15-16.

51 Yahudi geleneğinde Seir genellikle Esav oğullarını, Paran ise İsmail oğullarını temsil eder şekilde kullanılır. Örnek için bk. R. Yaakov Y. H. Pupko (ed.), *Midrash Tanbuma*, Vezos Haberachah 4; Her ne kadar Yahudi literatüründe İsmail ve soyu ile coğrafi olarak Paran özdeşleştirilse de Esav'ın kendisine eş almak için İsmail'i Paddan-Aram'da ziyaret ettiği ifade edilir. Yaşar Kitabında ayrıca İsmail'in Havila diyarına döndüğü ifadesi yer alır. Bk. Rashi, *Commentary on the Torah (Bereishis/Genesis)*, 1/28:7:1; Ayrıca bk. Lumpkin, "The Pseudopigrapha and Apocrypha (Jasher)", 25:20, 26:19. (Bu durum iki hususu gündeme getirir. Birincisi Paddan-Aram ve Havila'nın Paran Çölünde bir yerin adı olup olmadığı; İkincisi de İsmail'in çölde farklı yerlerde ikamet edip edemediğidir. Buna göre Paran Çölünün çeşitli ikamet yerlerini barındıran geniş bir alanı kapsadığı ve İsmail'in duruma göre farklı yerlerde bulunduğunu ifade edebiliriz.).

ğı ve babasının ikinci ziyaretinde yeni eşinin tavırlarından memnun olduğunu İsmail'e şifreli olarak iletmişti bu rivayetlerin iskeletini oluşturmaktadır. Ancak hikâyenin ayrıntılarında kaynaklara göre bazı farklılıklar görülmektedir. *Bereşit Rabba*'da İsmail'in çöl hayatı konusunda herhangi bir ayrıntı verilmez. Sadece İsmail'in Mısır'lı bir eş aldığı söylenir, ancak eşinin ya da eşlerinin adı, babasının ziyareti gibi diğer konular zikredilmez.⁵² İlk olarak *Pirke de-Rabbi Eliezer*'de bu konuda ayrıntılı bilgiler yer alır. İsmail'in Moab kızlarından "Ayeşa" isimli bir kadınla evlendiği ifade edilir. *Targum*'da ise eşinin adının "Adişa" olduğu söylenir.⁵³ *Sefer ha-Yašar*'da ise hikâye epey farklı sunulur. Buna göre İsmail ve annesinin evden kovulduklarında bir süre Paran Çölünde bulunanlar arasında kaldıkları, sonrasında ise Mısır'a gittikleri ve orada İsmail'in Meribah (bazı versiyonlarda Minbah)⁵⁴ adında bir kadınla evlendiği, bu kadından dört erkek ve bir kızının doğduğu ve tekrar çöle döndüğü yer alır.⁵⁵

İbrahim peygamberin oğlunu ziyaretleri konusunda *Pirke de-Rabbi Eliezer*'de ayrıntılı bilgiler yer alır. Buna göre İbrahim peygamber üç sene sonra oğlunu ziyaret etmek ister; Sare'ye deveden inmeden oğlunu görüp geri geleceğine yemin ederek yola koyulur. İsmail'in yaşadığı yere geldiğinde eşiyile karşılaşır; onun annesiyle çölden hurma toplamaya gittiğini eşinden öğrenir. İbrahim peygamber uzun yoldan geldiğini, çok yorgun olduğunu, kendisine biraz ekmek ve su vermesini söyleyince kadın vermez. İbrahim peygamber de kadına kocası gelince Kenan'dan bir adamın kendisini görmeye geldiğini söyleyerek ona aralarında geçenleri anlatmasını ve gelen adamın ondan evinin eşliğini değiştirmesini söylediğini iletmesini ister. İsmail döndüğünde karısı hikâyeyi anlatınca İsmail gelenin babası olduğunu ve ona iletmişti mesajı hemen anlar. Eşini boşar, annesi ona Mısır'dan Fatıma adında yeni bir eş alır. Üç yıl sonra İbrahim peygamber yine aynı şekilde oğlunu görmeye gelir ve İsmail annesiyle çölde develeri beslemeye gittiğinden onu yine evde bulamaz. İbrahim peygamber, İsmail'in yeni eşinden de birazcık ekmek ve su ister. Yeni eşini hemen isteneni verir. İbrahim peygamber de oğlunun hanesinin bereketlenmesi için

52 H. Friedmann - Maurice Simon (ed.), *Genesis Rabbah*, 1939, 1/53:15.

53 *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis*, 21:21.

54 *Sefer ha-Yašar*, çev. Edward B. M. Browne (New York: sefaria.org, 1876), Vayera 10.

55 Lumpkin, "The Pseudepigrapha and Apocrypha (Jasher)", 21:22-36.

Tanrıya dua ederek oradan ayrılır. İsmail eve geldiğinde hikâyeyi dinler. Geleceğin babası olduğunu ve kendisini halen sevdiğini anlayarak mutlu olur.⁵⁶

Bu hikâye *Sefer ha-Yaşar*'da bazı küçük farklılıklarla yer almaktadır. Burada ilk ziyaret esnasında İsmail'in evde olma gerekçesi avlanma olarak yer alır. İsmail'in ilk eşinin İbrahim peygambere ekmek ve su vermemesinin yanı sıra çocukları dövdüğü, İsmail'e de kötü ifadeler kullandığı anlatılmaktadır. Bunun üzerine İbrahim peygamberin İsmail'e eşini boşaması için "Kocan çadırın çivisini çıkarsın, yerine başka bir çivi koysun" ifadelerini kullandığı belirtilmektedir.⁵⁷ İsmail babasının sözleri sonrası Kenan diyarından Malkut adında yeni bir eş alır.⁵⁸ İbrahim peygamberin ikinci ziyaretinde İsmail'in evde olmama gerekçesi hem avlanma hem de develeri otlatma olarak geçer. Malkut, İbrahim peygamberin önüne hızlıca yiyecek bir şeyler hazırlayarak onu yemeye mecbur bırakır. Yemekten sonra İsmail ve ailesi için dualar eden İbrahim peygamber, kadından kocası geldiğinde ona çadırın çivisinin çok iyi olduğunu ve onu sakın çıkarmaması gerektiğini söylemesini ister. İsmail dönünce eşinin söyledikleri karşısında Tanrıya şükreder.⁵⁹

İsmail'in çöldeki hayatı ile ilgili Yahudi literatüründe görülen önemli hususlardan bir tanesi de İsmail ve annesinin evden uzaklaştırılması ile İsmail'in babası ile irtibatının kesilmediğinin ifade edilmesidir. İbrahim peygamberin oğlunu ziyaretine yukarıda değinmiştik. Ancak İsmail'in de babasını zaman zaman ziyaret ettiği görülmektedir. Örneğin *Pirke de-Rabbi Eliezer*'de İsmail'in babasını görmek için defalarca çölden geldiği bilgisi yer alır.⁶⁰ *Jübileler Kitabında* İsmail'in babasıyla irtibatından bahsedilmekte, örneğin İsmail'in kardeşi İshak ile birlikte babalarının ölümü öncesinde ekinlerin ilk mahsullerinin alınması sebebiyle kutlama amacıyla bir araya geldiklerinden, bundan İbrahim peygamberin çok mutlu olduğundan bahsedilir.⁶¹ *Sefer ha-Yaşar*'da bu hususta çok daha ileri cümleler kurulmakta, İsmail'in ailesini, malını mül-

56 R. Eliezer b. Hyrkanos, *Pirke de-Rabbi Eliezer*, 218-219.

57 Thomas Horn (ed.), "The Book of Jasher", *The Apocrypha: Includes The Books of Enoch, Jasher and Jubilees* (Missouri: Defender Publishing, 2011), Vayera 11.

58 Lumpkin, "The Pseudepigrapha and Apocrypha (Jasher)", 25:15-17.

59 Lumpkin, "The Pseudepigrapha and Apocrypha (Jasher)", 21:37-48.

60 R. Eliezer b. Hyrkanos, *Pirke de-Rabbi Eliezer*, 217.

61 Robert H. Charles (ed.), "The Book of Jubilees", 2/22:1-6.

künü alıp Filistin diyarına babasının yanına gittiği, babasının kendisine eşle-riyle ilgili yaşananları ayrıntılarıyla anlattığı, İsmail ve oğullarının burada İb-rahim peygamberin yanında yirmi altı yıl kaldıkları ve İbrahim peygamberin sonrasında Hebron'a göçtüğü ifade edilmektedir.⁶²

Bu rivayetleri dikkatle incelediğimizde İsmail'in çöl hayatı ile ilgili ri-vayetlerin önemli bir kısmının *Bereşit Rabba* ya da *Bâbil Talmudu* gibi erken dönem eserlerinden ziyade, İslam sonrası dönemde son halini alan eserlerde yer aldığı görülmektedir. Bu noktada *Tanhuma* ve *Sefer ha-Yaşar* gibi eserlerin zikredilen hususta müracaat ettiği ana kaynağın *Pirke de-Rabbi Eliezer* oldu-ğunu söyleyebiliriz.

1.4. İshak'ın Kurbanı Bağlamında İsmail

İsmail'in evden kovulması sonrasında yaşandığı ifade edilen kurban ha-disesi Yahudi kaynaklarının hepsinde yer alır. Eserlerde, kurban edilecek ço-cuğun İshak olduğunun gerekçeleri sunulmaya çalışılırken İsmail ile İshak'ın yaşadığı var sayılan bir tartışmaya yer verilmekte, bu kapsamda İsmail'in ba-basıyla birlikte sünnet emrini yerine getirmesine de değinilmektedir. *Bereşit Rabba*'da İsmail ve İshak'ın her birisinin kendisinin daha kıymetli olduğunu iddia ettiği bir tartışma söz konusudur. Bu esnada İsmail, Tanrının sünnet emrini verdiğinde kendisinin yetişkin olduğunu, istese sünnet olmayı red-dedebileceğini ama reddetmeyip babasıyla birlikte sünnet olduğunu söyler. Bunun üzerine İshak, Tanrı kendisinden bir deri parçası değil kol ya da bacak gibi bir uzvunu kesmesini istese reddetmeyeceğini söylediği anlatılır. Hikâye-nin bir başka versiyonunda ise “Senin Tanrı için verdiğin birkaç damla kan. Ben şu an otuz yedi yaşındayım, Tanrı şu an benim kurban edilmemi emretse yine de itiraz etmezdim” demesi üzerine Tanrının İbrahim peygambere kur-ban emrini verdiği aktarılır.⁶³ *Talmud*'da sünnet ve kurban hadiselerine ayrı ayrı atıflar söz konusudur. Kurban konusunda İsmail ve İshak arasında dini emirleri (mitzva/mitzvot) gönüllü yerine getirme bağlamında yukarıda aktarı-lana benzer bir tartışmaya yer verilir. İsmail kendisinin bu emri gönüllü ve öz-

62 Lumpkin, “The Pseudepigrapha and Apocrypha (Jasher)”, 22:1-5.

63 H. Friedmann - Maurice Simon (ed.), *Genesis Rabbah*, 1939, 1/55:4.

gür bir şekilde yerine getirdiğini, oysa İshak'ın sekiz günlük bebekken sünnet olduğunu söyleyerek kendisinin üstünlüğünü iddia eder. İshak ise kendisinin değil bir organ, tüm organlarını seve seve Tanrıya feda edeceğini söylemesi üzerine Tanrının kurban imtihanını emrettiğine yer verilir.⁶⁴ *Talmud*'da ayrıca İsmail'in babasıyla birlikte sünnet olmasından daha ziyade sünnet emrinin İbrahim peygamberin soyuna verildiği, İsmail'in soyunun İbrahim peygamberin soyundan sayılmadığına atfen İsmail'in soyunun sünnet olmasına gerek olmadığı ifade edilir. Bazı rabbâni din adamlarının Esav'ın soyunun İshak'tan gelmesi sebebiyle sünnet emrinin muhatabı olduğu iddialarına da değinilerek onların da kapsam dışında olduğu ve hükmün sadece Yakup oğullarını kapsadığı ifade edilir.⁶⁵ *Tanhuma*'da bu tartışma *Bereşit Rabba* ve *Talmud*'dakine benzer şekilde yer alır.⁶⁶ Raşi de aynı tartışmayı *Bereşit Rabba*, *Talmud* ve *Midraş Tanhuma*'da yer aldığı şekilde aktarmaktadır.⁶⁷ *Targum*'da da bu tartışma geleneksel olarak aktarıldığı şekliyle bulunur.⁶⁸ *Sefer ha-Yaşar*'da ise hikayenin daha farklı biçimde verildiği görülür. Burada İsmail ve İshak'ın tartışmaları vurgulanmaz. Bilakis iki kardeşin bir arada oldukları ve kardeşçe geçindikleri ifade edildikten sonra İshak otuz yedi yaşındayken İsmail'in sünnet emrine kayıtsız şartsız itaatini söyleyip bununla övünmesi üzerine kardeşi İshak, böyle basit şeylerle övünmemesini, eğer Tanrı babasına kendisinin kurban edilmesini emretse hiç itirazsız buna itaat edeceğini söylediği yer alır.⁶⁹

Bazı Yahudi kaynaklarında yer alan kurban hadisesi ile ilgili bir rivayet dikkat çekicidir. İlk olarak *Pirke de-Rabbi Eliezer*'de yer alan, daha sonraki dönemlerde bazı küçük farklılıklarla Raşi ve *Sefer ha-Yaşar*'da da görülen bu rivayette İshak'ın kurban edilmeye gidilmesi sırasında İbrahim peygamber ve İshak'ın yanında olduğu ifade edilen iki uşağın⁷⁰ İsmail ve Eliezer olduğu ifade edilir. Bu anlatılara göre İbrahim peygamber sabah erkenden kalkarak yanına

64 BT, Sanhedrin 89b.

65 BT, Sanhedrin 59b.

66 R. Yaakov Y. H. Pupko (ed.), *Midrash Tanhuma*, Vayeira 18.

67 Rashi, *Commentary on the Torah (Bereishis/Genesis)*, 1/22:1.

68 *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis*, 22:1.

69 Lumpkin, "The Pseudepigrapha and Apocrypha (Jasher)", 22:41-44.

70 *Kitab-ı Mukaddes*, Yaratılış 22:3.

İsmail, Eliezer ve İshak'ı alıp eşeği⁷¹ eyerleyerek yola çıkar. Bu sırada İshak otuz yedi, İsmail elli yaşındadır. Yolda İsmail ile Eliezer arasında bir tartışma çıkar. İsmail Eliezer'e; "Şimdi İshak kurban edilecek. Ben ilk oğulum ve İbrahim peygamberin mirasını alacağım." şeklinde bir ifade kullanır. Eliezer ise bu sözlerle şöyle cevap verir: "Baban zaten anneni boşayıp sizi evden çıkarıp çöle gönderdi. Ben onun kahyasıyım ve ona gece gündüz hizmet ediyorum. Bu yüzden İbrahim peygamberin mirasçısı ben olacağım." Bu sırada Tanrı onlara her ikisinin de mirasçı olamayacağını bildirir.⁷² Raşi'de sadece İbrahim peygamberin iki uşağının İsmail ve Eliezer olduğu ismen ifade edilir, onlarla ilgili hikâyede başka bir ayrıntı yer almaz.⁷³ *Sefer ha-Yaşar*'da yukarıda aktardığımız rivayet bire bir yer alır. Hatta bu rivayetin başında, diğer kaynaklarda görülmeyen bir anlatıyla, İbrahim peygamberin kurban emrini aldığında bunu Sare'ye söylemediği, ona İshak'ı Sam ve Eber'in yanına dini eğitim alması için götüreceğini söylediği, Sare'nin buna izin verse de çok fazla üzüldüğü, İshak'ı yola çıkmadan önce güzelce giydirip başına sarık sarıp sarığına değerli bir taş bağlayarak onları yolcu ettiği ve hem Sare'nin hem de İshak'ın ağlayarak birbirlerinden ayrıldığı anlatılır.⁷⁴ *Sefer ha-Yaşar*'da yolculuğun devamındaki bir sahnede kurbanlığın İsmail değil de İshak olduğu ispat edilmeye çalışılır. Buna göre üç günlük yolculuğun sonunda Tanrının emrettiği yere yaklaştıklarında İbrahim peygamber, dağın üzerinde göğe doğru uzanan ateş sütunu ve bulutların ortasından rabbin görkemini görür. İshak'a dağın üzerinde farklı bir şey görüp görmediğini sorunca o da aynı şeyi gördüğünü tarif eder. İbrahim peygamber aynı soruyu İsmail ve Eliezer'e sorduğunda ikisi de normal dağdan başka bir şey görmediklerini söyleyince kurbanlık olarak Tanrının İshak'a işaret ettiğini bir kez daha anlamış olur. İsmail ile Eliezer'den kendilerini orada beklemelerini söyleyerek dağa çıkmak üzere yola İshak ile birlikte devam eder.⁷⁵

71 Bu eşeğin kainatın ilk yaratılışı esnasında ilk şabat öncesi yaratılan varlıklar arasında sayılan eşeğin yavrusu olduğu, aynı eşeğin Musa'nın Mısır'a dönüşte ailesini bindirdiği eşek (Çıkış 4:40) olduğu ve bu eşeğe gelecekte Mesih'in bineceği de burada anlatılır. Bilgi için bk. R. Eliezer b. Hyrkanos, *Pirke de-Rabbi Eliezer*, 224-225.

72 R. Eliezer b. Hyrkanos, *Pirke de-Rabbi Eliezer*, 224-225.

73 Rashi, *Commentary on the Torah (Bereishis/Genesis)*, 1/22:3.

74 Lumpkin, "The Pseudepigrapha and Apocrypha (Jasher)", 23:1-24.

75 Lumpkin, "The Pseudepigrapha and Apocrypha (Jasher)", 23:41-49.

Yahudi kaynaklarında sünnete bağlı üstünlük tartışması ve bununla irtibatlı şekilde sunulan kurban anlatıları çeşitli hususları akla getirmektedir. Öncelikle tüm anlatılarda İsmail'in sünnet emrine itaat göstermesi İshak'ın ağzından basit bir şey olarak sunulmaya çalışılmaktadır. Ancak burada başka bir hususa dikkat çekmek gerekir. İsmail ve İshak'ın bu tartışmayı kurban emrinden hemen önce yaptıklarının vurgulandığını da dikkate alırsak İsmail'in anesi ile evden kovulması ile birlikte, İbrahim peygamber ve diğer aile üyeleriyle tüm ilişkilerinin kopmadığı görülmektedir. Evden kovulma sırasında İshak dört yaşındadır. Bu tartışmada ise kendisinin otuz yedi yaşında olduğundan bahsetmektedir. Bu durumda evden kovulmadan otuz üç sene sonra kardeşlerin görüştüğü, bir araya geldiği ortaya çıkmaktadır. Yine anlatının ikinci kısmında kurban emri için yola çıkılırken İsmail'in köle/kâhya Eliezer ile birlikte köle ifadesiyle⁷⁶ betimlenmesi, İsmail'in öz evlatlık konumunu alçaltmaktadır. Yine Eliezer'in ağzından İsmail'in kovulmuşluğunun vurgulanması ve İshak'ın kurban için seçilen oğul olduğu anlatıları İsmail'i geri plana iterken İshak'ın üstünlüğünü ortaya koymaya çalışmaktadır. Bütün bunların yanı sıra yolda İsmail ve Eliezer'in tartışmalarından İshak'ın kurban edileceğini bildikleri görülmektedir. O takdirde bunu İshak'ın da bildiğini varsaymamız gerekir. Ancak bu durumda herkesin yolculuğun amacını bildiği yerde Sare'nin hiçbir şey bilmemesi izaha muhtaç kalmaktadır. Bütün bunlara ilaveten Sare'nin İshak'ı süslerken başına sarık sardığı ile ilgili rivayetlerin bulunması, bu rivayetlerin İslam dünyası içinde yaşayan Yahudi din adamları tarafından yazılmış olmasından ve/veya bu coğrafyadaki Yahudilerin Müslümanların giyim kuşamlarına benzer şekilde giyiniyor olmasından kaynaklanmış olabilir.

1.5. İbrahim'in Ölümü ve İsmail

İbrahim peygamberin ahir ömrü ve ölümü ile bağlantılı olarak Yahudi kaynaklarında İsmail ile ilişkili birkaç hususta yorumlar yer alır. Öncelikle İbrahim peygamberin yaşına doymuş olarak yaşlandığı⁷⁷ ifadelerinden hareketle İsmail hakkında yorumlarda bulunulduğu görülür. Bu ifadeden İsmail'in bütün günahlarına tövbe ederek İshak'ın öncülüğünü/üstünlüğünü kabul ettiği

⁷⁶ Yaratılış 22:3'teki cümlede onlar için "uşak/נַעַר" ifadesi kullanılmaktadır. *The Complete Hebrew Bible* (mechon-mamre.org) (Erişim 14 Nisan 2022), Yaratılış 22:3.

⁷⁷ *Kitab-ı Mukaddes*, Yaratılış 25:8.

ve böylece İbrahim peygamberin gönlünün mutmain olduğu, zaten *Tevrat*'ta İbrahim peygamberin defni anlatılırken önce İshak'ın zikredilmesinden⁷⁸ bunun anlaşıldığı çeşitli kaynaklarda ifade edilir.⁷⁹

İsmail'in tövbesi ile ilgili rivayetler üzerine bazı sorular sormak mümkündür. En başta İsmail sonradan tövbe etmiş olarak takdim edilse de gerek onun vefatıyla alakalı yapılan yorumlarda ondan kötü biri olarak bahsedilmesi, gerek onun soyu ile son derece olumsuz bir imajın kaynaklarda yer alması tövbe etmiş ve doğru yola gelmiş bir kişinin imajına ne kadar uymaktadır? Ayrıca bu rivayetleri uzlaştırmak nasıl mümkün olmaktadır?

1.6. İsmail-Esav Birlikteliği

Yahudi dini literatüründe İsmail, yeğeni Esav ile belli özellikleri açısından benzeşen, onunla birlikte hareket eden, İshak, Yakup ve sonrasında İsrailoğullarına karşı hem kendilerinin hem de soylarından gelenlere düşmanca davranan bir şekilde tasvir edilmiştir. Bu eserlerde hem İsmail'in hem de Esav'ın çok iyi okçu ve avcı oldukları vurgulanarak onların karakter benzerlikleri de vurgulanır.⁸⁰ *Tevrat*'ta yer alan Esav'ın, amcası İsmail'in kızı Mahalat ile evlendiği cümlesi⁸¹ üzerine yapılan yorumlarda da bu birlikteliği oluşturma maksatlı ifadeler kullanılır.⁸² Hatta İsmail'in Esav'a akıl hocalığı yaptığı ve yapmayı planladığı kötülükleri nasıl gerçekleştirebileceği ile ilgili ona yol gösterdiği ifade edilir.⁸³ İsmail'in akıl hocalığı Esav ve Yakup'un miras paylaşımında da kullanılmıştır. Buna göre Esav Yakup'tan mirası ikiye bölmesini

78 *Kitab-ı Mukaddes*, Yaratılış 25:9.

79 H. Friedmann - Maurice Simon (ed.), *Genesis Rabbah*, 1939, 2/62:3; BT, Baba Batra 16b; Rashi, *Commentary on the Torah (Bereishis/Genesis)*, 1/25:17 (Raşi, pek çok yerde olduğu gibi Bereşit Rabba ve Talmud'da yer alan rivayetleri kullandığı burada da görülür.); Ayrıca bk. Ramban, *Commentary on the Torah*, 25:9.

80 Ibn Ezra, *Ibn Ezra's Commentary on Pentateuch (Genesis)*, 16:12 ve 25:27; Rashi, *Commentary on the Torah (Bereishis/Genesis)*, 1/16:12 ve 25:27.

81 *Kitab-ı Mukaddes*, Yaratılış 28:9.

82 Robert H. Charles (ed.), "The Book of Jubilees", 2/15:30-31.

83 R. Yaakov Y. H. Pupko (ed.), *Midrash Tanhuma*, Shemos 1:5 (Her ne kadar Esav'ın İsmail'e danışmasından bahsedilse de bir gün içerisinde Esav'ın zina, cinayet, ahireti reddetmek, Tanrıyı inkar ve behorluğu hor görmek gibi beş büyük günahı işlediği de ifade edildiğine göre böyle birisinin kötülük yapabilmek için başkalarının danışmanlığına ne kadar ihtiyaç duyacağı üzerine düşünmek gerekir).

ister. Yakup ise bir tarafa babasından kalan tüm malları, diğer tarafa ise İsrail yurdunu (Vaat edilen toprakları, bazı versiyonlarda Makpela Mağarasını) koyar. Esav seçmeden önce İsmail'e danıştığında İsmail, Amorlular ve Kenanlıların vaat edilen topraklar üzerinde olduğunu, Yakup'un burayı miras alacağına inansa da bu halkları buradan çıkararak bunu gerçekleştirebilmesinin çok zor, hatta imkânsız olduğundan hiçbir şey elde edemeyeceğini, Esav'dan babasından kalan malları almayı tercih etmesini söyler.⁸⁴

Esav'ın kardeşi Yakup'u doğrudan öldürmek yerine İsmail'in kızıyla evlenerek ilk doğum hakkını elde etmek için İsmail'in girişeceği mücadelede onun tarafında yer alarak Yakup'tan kurtulmayı planladığı da ifade edilir.⁸⁵ *Sefer ha-Yaşar*'da konuyla ilgili iki farklı rivayet yer almaktadır. Birinci rivayete göre İsmailoğullarının Tarşış oğullarıyla uzun bir mücadeleye giriştikleri ve bu sırada sayıları az olduğundan Mısır'dan yardım istedikleri, Firavun'un Yusuf'u bir orduyla gönderdiği, bu ordunun İsmailoğullarının düşmanlarını yendiği ve topraklarını İsmailoğullarına yurt olarak verdiği ifade edilmektedir.⁸⁶ İkinci rivayette Yakup oğullarının Mısır'a inişlerinin ellinci yılında Esav oğullarının onlara saldırdığı ve bu savaşta diğer doğu halklarıyla birlikte İsmailoğullarının Esav oğullarına yardım ettiği anlatısı da İsmailoğulları-Esav oğulları ittifakını somut hale getirmeye çalışmaktadır. Hatta Pithros ve Ramses gibi şehirlerin Mısır'da Esav ve İsmailoğullarının olası saldırılarına karşı tedbir amaçlı olarak İsrailoğullarına inşa ettirildiği rivayet edilmiştir.⁸⁷

1.7. İsmail'in Ölümü

İsmail'in ölümüyle ilgili rivayetler incelendiğinde öncelikle Yahudi kaynaklarının bir kısmının bu konuda bilgi vermediği görülür. Ayrıca konuyu ele alan kaynakların temel yaklaşımının bütün bu anlatıların Yahudilerin ataları olan İbrahim, İshak ve Yakup'un hayatlarının daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmak için olduğu bazı hesaplama örnekleriyle ortaya konmaya çalışılır.⁸⁸ Ör-

84 R. Eliezer b. Hyrkanos, *Pirke de-Rabbi Eliezer*, 290.

85 H. Friedmann - Maurice Simon (ed.), *Genesis Rabbah*, 1939, 2/67:8.

86 Lumpkin, "The Pseudepigrapha and Apocrypha (Jasher)", 50:1-6.

87 *Sefer ha-Yashar*, Book of Exodus 15.

88 Aslında bu yaklaşım, yani Yahudilerin mümkün olan her şeyi atalarının hayatıyla irtibatlandırarak kullanmaya çalışmaları ve atalarının hayatındaki her ayrıntı ve adımda onların rakipleri ve

neğin, *Tevrat*'ta İsmail'in yüz otuz yedi yıl yaşadıkdan sonra ölüp atalarına kavuştuğu ifade edilirken⁸⁹ hemen öncesinde oğullarının isim isim sıralanması suretiyle hayatı ile ilgili ayrıntılara girilerek bilgi verilmesinin hikmeti Yahudi literatürü tarafından izah edilmeye çalışılmıştır. *Bâbil Talmudu*'nda İsmail'in hayatıyla ilgili verilen ayrıntıların aslında Yakup'un ömrünü tam hesaplamamıza yardımcı olması için olduğu, İsmail'in İshak'tan on dört yaş büyük olduğu, Yakup doğduğunda İshak'ın altmış yaşında, İsmail'in de yetmiş dört yaşında olduğu, İsmail yüz otuz yedi yaşında öldüğüne göre o öldüğünde Yakup'un altmış üç yaşında olduğunun ortaya çıktığı ve Yakup'un babası tarafından kutlanıp baba evinden ayrıldığında altmış üç yaşında olduğu bilindiğine göre bu olayın İsmail'in ölümü ile aynı yıl olduğunun ortaya çıktığı yorumlarına yer verilir.⁹⁰ Raşi de bu konuda benzer ifadelerle yer vererek İsmail'in öldüğü günün tam olarak Yakup'un babasının evinden ayrıldığı güne tekabül ettiğini söyler.⁹¹ *Sefer ha-Yaşar*'da da İsmail'in ölümü Yakup'un hayatının ayrıntılarına ulaşmak için kullanıldığı görülse de diğer rivayetlerden farklı olarak İsmail öldüğünde Yakup'un altmış dört yaşında olduğu ifade edilir. Burada ayrıca İshak'ın İsmail'in ölümünü duyunca çok üzülüp ağladığı ve günlerce yas tuttuğu ifade edilir.⁹²

2. İsmail'in Soy ve İsmailî/İsmailoğulları Kullanımı

İsmailoğullarının Arapların ataları olduğu, onların Ketura'nın oğullarıyla karışarak Arapları oluşturduğu ifadeleri kaynaklarda yer almakta,⁹³ zamanla da Yahudilerin karşısında yer alan bütün Müslümanların İsmailî diye tavsif edildiği görülmektedir. İbn Ezra buna örnek olarak Mısır, Şeba ve Elam

düşmanlarının hesaba katılarak yorumlar yapılması sık karşılaşılan bir durumdur. Bunun en çarpıcı örneklerinden birisini Yakup'un neden Rahel ile evlenmek istediği ile ilgili Tanhuma'da yer alan yorumda görmekteyiz. Buna göre Esav'ın Yakup'un yanına gelip dayısından büyük kızı Lea'yı isteyebileceği ve eğer Yakup onunla evlenmişse daha önce kendisinden ilk oğulluk hakkını aldığı gibi dayıların büyük kızıyla evlenerek kendisinin hakkını Yakup'un bir daha gasp ettiğini iddia ederek onu öldürebileceği korkusundan Yakup Rahel ile evlenmek istemiştir. Bilgi için bk. Solomon Buber (ed.), *Tanhuma Buber*, Vayetzei 12:2.

89 *Kitab-ı Mukaddes*, Yaratılış 25:17.

90 *BT*, Megillah 17a.

91 Rashi, *Commentary on the Torah (Bereishis/Genesis)*, 1/25:17, 28:9.

92 Lumpkin, "The Pseudepigrapha and Apocrypha (Jasher)", 29:18-19.

93 Robert H. Charles (ed.), "The Book of Jubilees", 2/20:12-13; İsmailoğulları ve Arapların bir görülmesi için ayrıca bk. R. Eliezer b. Hyrkanos, *Pirke de-Rabbi Eliezer*, 354.

sakinlerinin tamamen İsmail'in torunlarından oluşmasa da bunların pek çok kaynakta İsmailîler diye adlandırıldığını, bunun nedeninin de bu bölgede yaşayanların İsmailîlerin dini olan İslam'ı seçmeleri olduğunu söyler. Buna Yusuf'u kuyudan çıkaranların İsmailîler olduğu ifadesi ile *Hakimler Kitabı* sekizinci babında Medyenlilerin de İsmailîler diye adlandırıldığı bilgisini de ekler.⁹⁴ *Pirke de-Rabbi Eliezer*'deki bir rivayette Sennaherib'in ordusuyla Filistin'e geldiğinde ondan korkarak çöle kaçan ve burada bulunan İsmail oğulları ile karışan gruplar sıralanırken Edom, Moab, Ammon, Amalek başta olmak üzere İsrailoğullarının mücadele ettiği grupların başlıcaları listelenmektedir.⁹⁵ Bu durum bize İsmailîler ifadesinin Yahudi dini literatüründe zamanla İsmail soyunu ve Müslümanları da aşarak Yahudilerin mücadele ettiği tüm grupları tanımlayan bir isim olarak kullanıldığını göstermektedir.⁹⁶

Yahudi kaynaklarında İsmail'in oğullarının konu edinildiği bir başka yer, *Tevrat*'ın Tanrı tarafından Yahudilere verilmeden önce diğer milletlere teklif edildiği anlatımıdır. *Pirke de-Rabbi Eliezer*'de bu anlatı şöyle yer alır: Tanrı *Tevrat*'ı önce Esav oğullarına vermeyi teklif eder. Onlar *Tevrat*'ın içinde ne olduğunu sorunca Tanrı, "öldürmeyeceksin" yazdığını söyler. Esav oğulları, İshak'ın babaları Esav'ı kutsarken "kılıcınla yaşayacaksın" buyurduğundan bundan uzak kalamayacaklarını söylerler. Sonra Tanrı Paran Dağında yaşayan İsmail oğullarına *Tevrat*'ı vermeyi teklif eder. Onlar da *Tevrat*'ta ne yazdığını sorar. Tanrı, "çalmayacaksın" yazdığını söyleyince onlar atalarının uygulamalarını değiştiremeyeceklerini söyleyerek *Tevrat*'ı almayı reddederler. Benzer teklif diğer uluslara da yapıldığında onlar da içinde ne olduğunu sorarlar. Tanrı, "başka ilahlara tapmayacaksınız" emrini söyleyince onlar da bundan uzak duramayacaklarını söyleyerek *Tevrat*'ı almayı kabul etmezler. Bunun üzerine Tanrı *Tevrat*'ı İsrail'e verir.⁹⁷

94 Ibn Ezra, *Ibn Ezra's Commentary on Pentateuch (Genesis)*, 27:40, 37:28.

95 R. Eliezer b. Hyrkanos, *Pirke de-Rabbi Eliezer*, 350 (Burada "Hagarenler" diye bir grubun İsmailîlerden bağımsız olarak zikredilmesi dikkat çekmektedir. Benzer kullanım Mezmurlar 83:6-8'de de görülmektedir.)

96 Yahudilikte erken dönemlerden itibaren yabancılar için genel olarak kullanılan "goy, zar, nohri, ger" gibi çeşitli kavramlar bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Eldar Hasanoğlu, *Temel Kaynaklar Işığında Gerut: Yahudiliğe Geçiş* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2016), 17-23.

97 R. Eliezer b. Hyrkanos, *Pirke de-Rabbi Eliezer*, 318-319.

İsmailoğulları Yahudi tarihinde atalar döneminde Yusuf'un Mısır'a götürülüşü sırasında da karşımıza çıkar. Buna göre Yakup'un oğulları kardeşleri Yusuf'u kuyuya atarlar. Bu sırada yaklaşmakta olan bir İsmaili kervanı görünce onu kuyudan çıkarıp bu kervana köle olarak satmaya karar verirler. Onu kuyudan çıkarıp 20 gümüş karşılığında Midyanlı tüccarlardan oluşan İsmaili kervanına satarlar.⁹⁸ *Tevrat*'ta yer alan bu anlatıyla ilgili olarak *Bereşit Rabba*'da İsmailîlerin çölün diğer ucunda oldukları, ticaretle uğraştıkları ve genellikle katran ve deri yüklü kervanlarıyla Mısır'a gidip geldikleri, Tanrının Yusuf'un kötü kokuya maruz kalmaması için bu kervana güzel kokan baharatlar konmasını sağladığı anlatılır.⁹⁹ *Pirke de-Rabbi Eliezer*'de *Bereşit Rabba*'daki bilgilere ilaveten Yakup'un oğullarının Yusuf'u İsmailîlere sattıkları takdirde onu çölün diğer ucuna götüreceklerinden babalarının ondan haber alamayacağını düşündükleri, Yusuf'un satışından her birinin ikişer parça gümüş kazandıkları ve bununla kendilerine ayakkabı aldıkları bilgisi yer almaktadır.¹⁰⁰

İsmail'in soyu ile ilgili bir diğer husus bunların Tanrı'nın İbrahim peygamber ile ahdinin kapsamı dışında kaldığının ifade edildiği yorumlarıdır. *Tevrat*'ta zaten anlaşmanın İshak ve soyuyla sonsuza dek süreceği ifade edilmektedir.¹⁰¹ Buradan hareketle örneğin *Bereşit Rabba*'da her ne kadar ahit sadece İshak ile sürecek olsa da İbrahim peygamberin duası üzerine Tanrının İsmail'in de semereli olacağını ifade ettiği ve İshak'ın soyundan Yakup aracılığıyla on iki kabile çıkması gibi aynı şekilde ve sayıda İsmail'den de on iki kabilenin çıktığı ifade edilmektedir.¹⁰² Her iki evladın da soyunun on iki oğulla devam ettiği aynı şekilde *Tanhuma*'da da yer alır.¹⁰³ *Talmud*'da aynı konu üzerine yorumlar yer almakta ahdin İshak'la devam edeceği ifadesinden hareketle İshak'ın diğer oğlunun soyunun da aynen İsmail gibi ahit kapsamının dışında olduğu ve sadece Yakup ve oğullarının ahdin devam ettiricisi olacağı ifade edilir.¹⁰⁴ Raşi

98 *Kitab-ı Mukaddes*, Yaratılış 37:22-28.

99 H. Friedmann - Maurice Simon (ed.), *Genesis Rabbah*, 1939, 2/84:17-18.

100 R. Eliezer b. Hyrkanos, *Pirke de-Rabbi Eliezer*, 292-293 (*Tevrat*'taki anlatıda hem İsmaili kervan hem de Midyanlı tüccarlar ifadelerinin yer alması İsmailîlerin çatı bir isim olarak kullanılması konusunda İbn Ezra'nın verdiği bir örnek olduğu yukarıda ifade edilmiştir).

101 *Kitab-ı Mukaddes*, Yaratılış 17:19.

102 H. Friedmann - Maurice Simon (ed.), *Genesis Rabbah*, 1939, 1/47:5.

103 R. Yaakov Y. H. Pupko (ed.), *Midrash Tanhuma*, Vayechi 16.

104 *Babil Talmudu* (Erişim 26 Şubat 2021), Nedarim 31a.

de *Bereşit Rabba* ve *Talmud*'daki anlatıları aynen tekrar ederek *Yaratılış Kitabı* 17:7'de ahdin İbrahim ve soyuyla yapıldığı ifadesinden Hacer ve Ketura'nın çocuklarının da dahil olduğu anlaşılabilirliğinden, İsmail ve Esav'ın soylarının bu kapsamda düşünülmemesi için *Tevrat*'ta *Yaratılış Kitabı* 17:19 ve 17:21'de ahdin İshak'ın soyuyla devam edeceğinin iki kez tekrarlanarak vurgulandığını ifade eder.¹⁰⁵ İbn Ezra ahdin İshak'ın soyuyla devam edeceğini vurgulayarak *Tevrat*'ta Yakup'un çocukları hariç hiç kimse için İbrani kavramının kullanılmadığını çeşitli örneklerle açıklar. Ancak İbn Ezra aynı zamanda *Tevrat*'ın Yakup'un ikizi Esav ve soyundan Yahudilerin kardeşleri olarak bahsettiğini¹⁰⁶ de belirtir.¹⁰⁷ Nahmanides de kardeşlik konusunda yorumda bulunur ve Esav'ın soyu olan Edomluların Yahudilerin kardeşi olarak kabul edilirken İsmail ve Ketura'nın çocuklarının kardeş olarak tanımlanmamasını izah etmeye çalışarak bunun gerekçesini onların cariye oğulları olması olarak gösterir.¹⁰⁸ Esav ve soyu olarak kabul edilen Edomluların Yahudilerin kardeşleri olarak bizzat *Tevrat*'ta ifade edilerek onlardan nefret edilmemesi gerektiği söylenmekle birlikte *Talmud*'da yer alan bir rivayet bu bağlamda son derece dikkat çekmektedir. Buna göre ateşperest bir Zerdüştünin boyunduruğu altında kalmaktansa bir Edom'lunun (Romalının) boyunduruğu altında kalmak tercih edilir. Ancak bir Edom'lunun boyunduruğu altında olmaktansa bir İsmailinin boyunduruğu altında olmak tercih edilir.¹⁰⁹ Bu rivayet, öncesinde zikrettiğimiz rivayetlerden başka bir durum ortaya çıkarmakta, Yahudilerin kardeşi olarak görülen gruba nazaran İsmailîlerin tercih edildiği görülmektedir.

Bu rivayetler bir tarafa, Yahudi literatüründe İsmailoğulları ve Ketura'nın oğullarına biçilen rolün İsrailoğullarına kulluk etmeleri olduğu ifade edilmiş, ancak bu iki kavmin İsrailoğulları ile her fırsatta mücadele ettiklerine dair çeşitli rivayetlere de kaynaklarda yer verilmiştir. Örneğin İskender'in böl-

105 Rashi, *Commentary on the Torah (Bereishis/Genesis)*, 1/17:19.

106 *Kitab-ı Mukaddes*, Yasanın Tekrarı 23:7.

107 İbn Ezra, *Ibn Ezra's Commentary on Pentateuch (Genesis)*, 21:2.

108 Nahmanides, *Commentary on Torah: Devarim/Deuteronomy*, 6/2:4.

109 *BT*, Şabat 11a. (Bu rivayette Edomlunun boyunduruğu altında kalmakla Roma, Zerdüştiden Pers yönetimi ve İsmailinin boyunduruğu altında kalmaktan İslam hakimiyeti altında yaşamının anlaşıldığını, ilk iki grubun Yahudi mabetlerini yıkanlar olduğundan rabbâni literatürde bunlara yönelik -özellikle de Edom/Roma'ya yönelik- son derece olumsuz bakış açısının görüldüğünü ifade edebiliriz.).

geyi ele geçirdiğinde bu iki soyun temsilcilerinin İskender'e başvurarak İbrahim peygamberin soyundan geldiklerinden dolayı vaat edilen topraklardan İsrailoğullarının yanı sıra kendilerine de pay verilmesi talebinde buldukları,¹¹⁰ sıradan bir Yahudinin¹¹¹ İskender'in huzurunda yapılan tartışmada Yahudileri temsilen katılmasına rabbiler tarafından izin verildiği, burada *Yaratılış Kitabı* 25:5-6'da yer alan İbrahim peygamberin sahip olduğu her şeyi İshak'a bıraktığı ve cariyelerinin oğullarına da armağanlar verdiği¹¹² ifadelerini kullanarak bir kişinin hayatta iken mallarında dilediği gibi tasarrufta bulunabileceğini söylediği ve tartışmayı kazandığı bu rivayetlerin başında yer alır.¹¹³ Ancak bunun yanı sıra *Jübileler Kitabı*'nda İbrahim peygamberin ömrünün sonuna doğru çocuklarının hiçbirini ayırmaksızın İsmail ve on iki oğlunu, İshak ve oğullarını, Ketura'nın altı oğlunu ve onların oğullarını yanına çağırarak onlara Tanrının yolundan gitmelerini emrettiği, bunun için de onlardan salih amelde bulunmaları, komşularını sevmelerini, insanların arasında her daim böyle davranmalarını, yeryüzünde adalet ve doğruluğu her birinin hakim kılmasını istediği, ayrıca çocuklarını sünnet etmelerini, Tanrının emrettiği yoldan sağa sola sapmamalarını, kendilerini her türlü zina ve pislikten uzak tutmalarını, aile ve yakınlarından zina edenleri ateşte yakmalarını, Kenanlıların kızlarıyla evlenmemelerini onlardan istediği yer alır.¹¹⁴

İsmail'in çocukları ya da soyunun geleceği hakkında Yahudi dini literatüründe başta *Pirke de-Rabbi Eliezer* olmak üzere bazı eserlerde çeşitli bilgiler yer almaktadır. Yukarıda İsmail'in adının anlamı ile ilgili değindiğimiz rivayet başta olmak üzere İsmail'in çocuklarının (Müslümanların) Asur Krallığının

110 Bereşit Rabbâ'da hak iddia edenler arasında Mısırlılar ve Kenanlıların da olduğu ve her grubun kendilerine özgü iddialarının yer aldığı görülmektedir. H. Friedmann - Maurice Simon (ed.), *Genesis Rabbah*, 1939, 2/61:7, 66:4.

111 Talmud'da bu kişinin adı Geviha ben Pesisa, Bereşit Rabbâ'da ise Gebiah ben Kosem olarak geçer. Bereşit Rabbah'ta ayrıca bu kişinin kambur olduğu da ifade edilir. *BT*, Sanhedrin 91a; H. Friedmann - Maurice Simon (ed.), *Genesis Rabbah*, 1939, 2/61:7.

112 Bu hediyelerin ne olduğu da kaynaklarda ele alınmış, Talmud'da İbrahim'in onlara büyüçülük yapmayı sağlayan doğaüstü bazı sırlar verdiği ifade edilmiştir. Ancak Yahudilikte büyüçülük yapmak kesinlikle yasaklanmış iken İbrahim gibi yüce birisinin oğullarına büyüçülük öğrettiği iddiası üzerine tekrar düşünmek gerektiği açıktır. *BT*, Sanhedrin 91a.

113 Tartışmada diğer grupların iddiaları ve verilen cevaplar için ayrıca bk. H. Friedmann - Maurice Simon (ed.), *Genesis Rabbah*, 1939, 2/61:7.

114 Robert H. Charles (ed.), "The Book of Jubilees", 2/21:1-10.

yıkımına sebep olacağı söylenmiş, vaat edilmiş topraklarda pek çok şey yapacakları ayrıntılı olarak anlatılmıştır. On beş ayrı başlıkta anlatılan şeylerden en dikkat çekici olanları bölgenin ayrıntılı ölçümünü yapacakları, bölgede pek çok şehirler inşa edecekleri, İsrailoğullarının mezarlıklarını koyun ağılı ve gübre yığınına çevirecekleri, Mabet tepesine bir bina yapacakları zikredilebilir. Ancak İsmailoğullarının gelecekte dünyanın sonuna doğru birisi Arap topraklarında, birisi denizde ve birisi de Roma'nın büyük şehirlerinde olmak üzere üç kargaşa çıkaracakları, sonuncusunun en fazla kedere neden olacağı, bu ortamda Davut'un oğlunun (Mesih) çıkacağı, İsmailoğullarının mahvoluşunu göreceği ve İsrail yurduna geleceği iddiaları Yahudi eskatolojisi ve mesih beklentisi bağlamında son derece önemlidir.¹¹⁵

Yahudilerin gelecekte İsmailoğullarıyla alakalı beklentilerine yönelik bir başka rivayette ise Tanrının bizzat elleriyle onları yok edeceği anlatısı yer alır. Buna göre Tanrının sağ elindeki beş parmağının hepsi İsrail'in kurtuluşu ya da kefareti ile alakalıdır. Tanrı serçe parmağıyla Nuh'a gemi yapımını tarif etmiş, yüzük parmağı ile Mısır'ı cezalandırmış, orta parmağı ile tabletleri yazmış, işaret parmağı ile Musa'ya İsrailoğullarının kefareti olarak vermeleri gereken yarım şekeli göstermiş ve baş parmağı ile gelecekte Esav ve İsmail'in bütün çocuklarının kendisine ve İsrail'e düşmanlık ettiklerinden dolayı vurup yok edeceğini bildirmiştir.¹¹⁶ Zaten *Talmud*'da İsmaililerin tuvalet iblislerine benzediğinin belirtilmesi¹¹⁷ ve Tanrının yarattığına pişman olduğu dört şeyden birisi olarak İsmaililerin de sayılması¹¹⁸ yukarıda geçen, onların bizzat Tanrı eliyle yok edileceği ifadeleri için bir dayanak oluşturmuş olabilir.

115 Çeşitli Yahudi eserlerinde kullanılan İslami unsurlara örnekler için bk. Yasin Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı: İbn Meymun (Maimonides) Örneği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 39-68.

116 R. Eliezer b. Hyrkanos, *Pirke de-Rabbi Eliezer*, 382-383.

117 *BT*, Kidduşin 72a; İsmaililerle ilgili Yahudi literatüründe görülen bir başka benzetme dışı çirkin gözükse de içi güzel olan İsmaililerin çadırlarının dıştan sevimsiz gibi gözükse ama içi *Tevrat*, *Mişna*, Halaha ve Hagadalarla dolu olduğu için güzel olan Yahudi alimlerine benzetilmesidir. Bilgi için bk. H. Friedmann - Maurice Simon (ed.), *Exodus Rabbah*, 3/23:10.

118 Tanrının yarattığına pişman olduğu diğer üç şey Keldaniler, sürgün ve kötüye meyil (Yetser ha-Ra) olarak sıralanır. bk. *BT*, Sukkah 52b.

Sonuç

Yahudilikte İsmail ile ilgili rivayetlerde hâkim olan bakış açısının onun köle/cariye bir kadından doğan, kardeşi İshak'la hiçbir surette kıyaslanmayacak ölçüde geri planda olan, İbrahim peygamberin soyu ve manevi mirasından mahrum bırakılan bir kişi olduğudur. Yahudi kaynaklarında gerek kişisel özellikleri gerekse yaptıkları üzerine yazılan yorumlarla, İsmail'e yönelik olumsuz yaklaşımın ne kadar isabetli olduğu izah edilmeye çalışılmıştır. İsmail'e yönelik aynı bakış açısı, onun oğulları ve soyuna yönelik olarak da görülmektedir. İsmail'in hayatındaki her olay ya da unsur İshak'ın ve soyunun önemini ve üstünlüğünü vurgulamak için bir araç olarak kullanılmaya çalışılmıştır. Ancak bu genel yaklaşımın yanı sıra bazı kaynaklarda -her ne kadar İshak'a nispetle geri planda kabul edilmeye devam etse de- İsmail'in evden kovulması sonrası babası ve kardeşi ile irtibatının devam ettiği, aile ilişkilerini bir şekilde sürdürdükleri, hatta bir arada yaşadıkları başta olmak üzere İsmail'in hayatının pek çok safhasında geleneksel bakış açısına muhalif rivayetlerin de olduğu görülmüştür.

Pirke de-Rabbi Eliezer başta olmak üzere İslam sonrası dönemde kaleme alınan ya da son redaksiyonu İslam sonrası dönemde yapılan eserlerde İsmail'in çöl hayatı sırasında babası tarafından ziyaret edildiği, eşinin adları Ayşe, Fatıma gibi Müslüman, hatta Hz. Muhammed'in ailesindeki isimlerden olduğu görülmektedir. Yine aynı eserde İshak'ın kurban edilmesi anlatılırken onlara eşlik edenlerden birisinin İsmail olduğunun ifade edilmesi, Raşi ve *Sefer ha-Yaşar*'da da aynı rivayetin kullanılması, İslam sonrası eserlerde kurban hadisesine İsmail de dahil edilmesi açısından önemlidir. Bunun yanı sıra *Pirke de-Rabbi Eliezer*'de İsmail ve annesi Hacer'in evden kovulmaları sırasında Hacer'e boşanma belgesi verildiğinin söylenmesi, Yahudilikte bu belgenin hür kadınlara ya da cariyelerden ancak iyi ailelerden gelenlere verildiğinin ifade edilmesi Hacer'in Yahudi geleneğinde sıradan, basit bir köle gibi sunulduğu rivayetlerle çelişmektedir.

İslam sonrası eserlerden *Pirke de-Rabbi Eliezer*'de İsmail'in çocukları ya da soyuyla alakalı geniş yorumlar da yer almakta, İsmailoğullarının gelecekte Filistin bölgesindeki hakimiyetleriyle ilgili yorumlar başta olmak üzere İslam devletinin hakimiyeti altında, İslam kültürünün etkisi olarak görülebilecek

bazı unsurlar göze çarpmaktadır. Ayrıca bu eserin kendisinden sonraki *Sefer ha-Yašar* gibi çalışmalar tarafından da referans alındığı görülmektedir.

İsmail'in soyu ya da İsmaililer/İsmailoğulları erken dönemlerden itibaren Yahudilerin karşısında başta Esav oğulları olmak üzere diğer düşman gruplarla aynı şekilde konumlandırılmış, İslam sonrasında aynı kavramlar soydan bağımsız bir şekilde bütün Müslümanları ifade edecek şekilde kullanılmıştır. Bazı kaynaklarda ise bu kapsam daha da geniş tutularak Müslüman olsun olmasın Yahudilerin karşısında olan bütün grupları kapsayan şemsiye bir isim olmuştur. Bu durum özellikle *Pirke de-Rabbi Eliezer* ve İbn Ezra'da açıkça ifade edilmektedir.

Yahudi dini literatüründe İsmail ile ilgili rivayetler incelendiğinde bu rivayetlerin büyük oranda erken dönem kaynaklarından *Berešit Rabba* ve *Bâbil Talmudu*'na dayandığı, *Berešit Rabba*'nın genelde Yahudi çevrelerinde yer alan farklı rivayetleri sıraladığı görülmektedir. Bu iki kaynaktaki rivayetler tamamen ya da kısmen daha sonraki eserler tarafından kullanılmıştır. Örneğin Raši'nin tefsirinde bu iki kaynak kullanılmıştır. Nahmanides'in tefsirinde bu iki kaynak başta olmak üzere kendisinden önceki Raši ve İbn Ezra'nın çalışmaları da kullanılmakla birlikte Nahmanides bu rivayetlerle ilgili çelişik gibi duran ya da izahı zor olan hususlarda alternatif yorumlarda da bulunmaktadır. İbn Ezra'nın ise *Tevrat* metinlerini zahir anlamına sadık kalarak yorumladığı görülmekte, üslup ve ileri sürdüğü görüşleri ile önceki yorumlardan zaman zaman ayrılmaktadır. İslam sonrası döneme ait eserler arasında *Pirke de-Rabbi Eliezer*'in kilit bir noktada durduğu görülmektedir. Bu eser hem kendisinden önceki rivayetleri genel olarak aktarmakta hem de geleneksel görüşlere ilave yeni pek çok yorumlarda bulunmaktadır. Ayrıca kendisinden sonraki eserlerin ondan çok fazla aktarımlarda bulunması sebebiyle klasik eserlerle İslam sonrası döneme ait *Tevrat* tefsirleri arasında köprü görevi gören önemli bir eser olduğunu ifade edebiliriz.

Kaynakça

- Babil Talmudu*. Erişim 24 Şubat 2021. <https://www.sefaria.org/texts/Talmud/Bavli>
- Buber, Solomon (ed.). *Midraš Tanhuma (Buber Recension)*. çev. John T. Townsend. sefaria.org, 1989. https://www.sefaria.org/Midrash_Tanchuma_Buber
- Charles, Robert H. (ed.). "The Book of Jubilees". *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. 2/1-82. London: Clarendon Press, 1913.

- Elon, Menachem vd. "Concubine". *Encyclopaedia Judaica*. 5/133-136. Detroit: Macmillan Reference USA, 2007.
- Epstein, Louis M. "The Institution of Concubinage among the Jews". *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 6/ (1935 1934), 153-188.
- Friedmann, H. - Maurice Simon (ed.). *Midrash Rabbah: Exodus*. çev. Rabbi Dr. S. M. Lehrman. 10 Cilt. London: The Soncino Press, 1939.
- Friedmann, H. - Maurice Simon (ed.). *Midrash Rabbah: Genesis I*. çev. Rabbi Dr. H. Friedmann. 10 Cilt. London: The Soncino Press, 1939.
- Friedmann, H. - Maurice Simon (ed.). *Midrash Rabbah: Genesis II*. çev. Rabbi Dr. H. Friedmann. 10 Cilt. London: The Soncino Press, 1939.
- Hasanoğlu, Eldar. *Temel Kaynaklar Işığında Gerut: Yahudiliğe Geçiş*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2016.
- Horn, Thomas (ed.). "The Book of Jasher". *The Apocrypha: Includes The Books of Enoch, Jasher and Jubilees*. Missouri: Defender Publishing, 2011.
- Ibn Ezra, Abraham. *Ibn Ezra's Commentary on Pentateuch (Genesis)*. çev. H. Norman Strickman - Arthur M. Silver. New York: Menorah Pub. Com., 1988.
- Lumpkin, Joseph B. "Jasher". *The Encyclopedia of Lost and Rejected Scriptures: The Pseudepigrapha and Apocrypha*. 230-378. Alabama: Fifth Estate Publishers, 2010.
- Targum Pseudo-Jonathan: Genesis*. çev. Michael Maher. Minnesota: The Liturgical Press, 1992.
- Meral, Yasin. *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı: İbn Meymun (Maimonides) Örneği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Nahmanides. *Commentary on Torah: Devarim/Deuteronomy*. çev. Charles B. Chavel. 6 Cilt. New York: Shilo Publishing House, 1976.
- Pupko, R. Yaakov Y. H. (ed.). *Midrash Tanhuma*. çev. R. Avrohom Davis. 5 Cilt. New York: Eastern Book Press Inc., 2004.
- R. Eliezer b. Hyrkanos. *Pirke de-Rabbi Eliezer*. çev. Gerald Friedlander. New York: Hermon Press, 1970.
- Ramban. *Commentary on the Torah*. 5 Cilt. Brooklyn, New York: Judaica Press, 2010.
- Rashi. *Commentary on the Torah (Bereishis/Genesis)*. ed. R. Meir Zlotowitz - R. Nossou Scherman. 6 Cilt. New York: Mesorah Pub. Ltd., 1995.
- Sefer ha-Yashar*. çev. Edward B. M. Browne. New York: sefaria.org, 1876. [https://www.sefaria.org/Sefer_HaYashar_\(midrash\)%2C_Book_of_Genesis%2C_Vayera?ven=Sefer_haYashar__trans__Edward_B.M._Browne__New_York__1876&cvhe=Sefer_HaYashar__Livorno_1870&clang=bi](https://www.sefaria.org/Sefer_HaYashar_(midrash)%2C_Book_of_Genesis%2C_Vayera?ven=Sefer_haYashar__trans__Edward_B.M._Browne__New_York__1876&cvhe=Sefer_HaYashar__Livorno_1870&clang=bi)
- Kitab-ı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1997.
- Kudüs Tabmudu*. Erişim 20 Ekim 2020. <https://www.sefaria.org/texts/Talmud/Yerushalmi>
- The Complete Hebrew Bible*. mechon-mamre.org. Erişim 14 Nisan 2022. <https://mechon-mamre.org/pt/pt0.htm>



CESSÂS'A GÖRE ÂM LAFIZDA İSTİĞRAK ŞARTI¹
THE ISTIGRAQ CONDITION IN THE GENERAL WORD
ACCORDING TO AL-JASSÂS

Ramazan ÇÖKLÜ

Dr. Öğr. Görevlisi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagati Ana Bilim Dalı, Bilecik/Türkiye
ramazancoklu55@hotmail.com.tr, orcid.org/0000-0002-3639-1600

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 14 Nisan 2022 / 14 April 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 25 Mayıs 2022 / 25 May 2022

Yayın Tarihi / Published: 25 Haziran 2022 / 25 June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran 2022 / June 2022

Cilt: 6, Sayı: 1 Volume: 6, Issue: 1, Sayfa / Pages: 151-174

Cite as / Atıf: Çöklü, Ramazan. "Cessâs'a Göre Âm Lafızda İstiğrak Şartı [The Istigraq Condition in the General Word According to Al-Jassâs]". Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal, 6/1 (Haziran/June 2022), 151-174.

İntihal: Bu makale, intihal tarama programlarıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned with plagiarism screening programs and plagiarism has not been detected.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği yazar(lar) tarafından beyan olunur.

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.



OPEN ACCESS

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kider>

¹ Bu çalışma Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi Bağlamında Hicrî 4. Asır Bağdat Usûlcülerinin Umum Lafızlarla İlgili Yaklaşımlarının Tahlili (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022) başlıklı doktora tezimizden üretilmiştir.

Öz

Umûm konusu, fıkıh usûlü ilminin lafızlar bahsinde hararetli tartışmalara konu olan meselelerden biridir. Usûlcüler onu mahiyet, delalet ve kapsam gibi çeşitli yönleriyle incelemişlerdir. Elfâz bahislerindeki ilk ihtilaf âm lafzın tanımı hakkında vuku bulmuştur. Bazı âlimler bir lafza âm denebilmesi için istiğrakı, yani sözün hiçbirini dışarıda bırakmaksızın kapsamına girmeye elverişli bütün fertlerini içermesini şart koşmuşlardır. Bazıları da şumulü, yani lafzın bir takım fertleri kapsayabilmesini ona umûm denmesi için yeterli görmüşlerdir. Âm lafızlarda istiğrakı şart koşup koşmadığı tartışılan usûlcülerden biri de hicrî 4. asrın en büyük Hanefî fakihlerinden Cessâs'tır. Günümüz araştırmacıları onun bu konudaki görüşü hakkında farklı beyanlarda bulunmuşlardır. Bazılarına göre Cessâs, bir söze âm denmesi için istiğrak özelliğini şart koşturmuştur. Bazıları ise onun kendisine cemi denecek kadar ferdi kapsamına alan lafızları âm lafzın kapsamına dâhil ettiğini iddia etmişlerdir. Sözü edilen iki taraf, kendi görüşüne çeşitli nakiller ve deliller yoluyla ulaşıya da birbirlerinin yaklaşımlarının doğru veya yanlışlığına dair bir açıklama yapmamışlardır. Bu da günümüz araştırmacıları adına Cessâs'ın konuyla ilgili yaklaşımında bir belirsizliğe yol açmaktadır. Araştırmamızın hedefi Cessâs'ın iki görüşten hangisini benimsediğini tespit edebilmektedir. Bu minvalde araştırmada önce tartışmanın mahiyetine yer verilecektir. Sonra mezkûr iki görüş delilleriyle birlikte aktarılacak, en sonunda da Cessâs'ın onlardan hangisini tercih ettiğinin tespitine çalışılacaktır. Âm lafızlarda istiğrak şartı, lafzın tahsisten geriye kalan fertlere delaletine ve sözün hakikat ve mecazlığına da etki eden bir mesele olduğu için usûlcünün delalet anlayışını ve içtihat yöntemini doğrudan etkileyen bir tartışmadır. Meseleyi bu yönleriyle de ele alacak olan çalışmamız, günümüze ulaşan en eski usûl eserlerinden *el-Füsûl*'ü umûm lafızlar özelinde konu edinmesi yönüyle ayrıca önem arz etmektedir. Çünkü umûm bahsi *el-Füsûl*'ün en detaylı konularından biridir.

Anahtar kelimeler: Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Cessâs, Umûm, İstiğrak.

Abstract

The subject of general is one of the issues that have led to heated debates on the wording of the science of al-fiqh. The methodologists have examined it with various aspects such as nature, indication and scope. The first disputes on the subject of utterances (Alfâz) arose about the definition of the "âm" words. In order for a word to be called "âm", some scholars stipulate "istigraq" that is to include all the members of the word, without excluding any of them, while others require şumul, that is, the word should be comprehensive enough to include some of the members. Al-Jassâs, one of the greatest Hanafî faqih of the fourth century Hijri, is one of the methodologists whose opinion on whether he stipulates "istigraq" in âm wording is discussed. Today's researchers have made different statements about his view on this issue. According to some researchers, Al-Jassâs requires the feature of istigraq for a word to be called "âm". Others claimed that he included the words that contained the individual as much as cemî within the scope of the âm wording. Although the two mentioned parties reached their opinions through various transmissi-

ons and evidences, they did not make any explanation as to the correctness or wrongness of each other's approaches. This causes uncertainty in Al-Jassâs' approach to the subject on behalf of today's researchers. The aim of the present study is to determine which of the two views Al-Jassâs adopts. In this way, firstly, the nature of the discussion will be included in the research. Then, the two current views will be conveyed with their proofs, and finally, Al-Jassâs' preference on this subject will be attempted to be determined. Since the condition of istığraq in âm wording is an issue that also affects the signification of the words to the individuals remaining after the allocation, and the truth and metaphor of the word, it is a discussion that directly affects the methodist's understanding of signification and the method of ijtiħad. Our study, which will deal with the issue from these aspects, is also important in that it deals with *el-Füsûl*, one of the oldest works of methodology that has survived to the present day, in terms of general wording. Because the issue of general is one of the most detailed topics of *el-Füsûl*.

Keywords: al-Fiqh, Usûl al-Fiqh, Jassâs, al-Umûm/General, İstığraq.

Giriş

Hicrî 4. asrın usûlcülerinden Ebû Bekr el-Cessâs (öl. 370/981), kendi zamanında Hanefîlerin Bağdat'taki en büyük âlimi kabul edilen önemli bir şahsiyettir.² Onun kaleme aldığı *el-Füsûl*, günümüze ulaşan en eski ve kapsamlı Hanefî usûl kaynağıdır. Eserde hararetli tartışmalara konu olan usûl meseleleri meşâyihin ve mezhep imamlarının içtihatlarıyla temellendirilmiş³ ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (öl. 189/805) talebesi İsâ b. Ebân'ın (öl. 221/836) günümüze ulaşmayan eserlerinden zaman zaman alıntılar yapılmıştır.⁴ Usûl konularının büyük çoğunluğuna yer verilen *el-Füsûl*'de birçok konu "فُلْتُ فَأَنْ قِيلَ" şeklindeki soru cevap yöntemiyle açıklanmıştır. Cessâs bu kısımlarda muhaliflerinin delillerini aktarmış ve çürütmeye çalışmıştır. Meselelerin ulemâ arasında tartışma konusu olan âyet ve hadisler çerçevesinde açıklanması ve kimi zaman sahabe uygulamalarıyla istidlâlde bulunulması eserin öne çıkan özelliklerinin sadece birkaçıdır.⁵ İlk kısımları eksik olan *el-Füsûl*, kisve-i tab'a büründükten sonra Hanefî usûlcülerin faydalandığı önemli kaynaklardan biri olmuştur.⁶ Bu yüzden onun üzerine yapılan araştırmalar ve Cessâs'ın görüşlerini tespit etmeye yönelik çalışmalar usûl ilmi bakımından önem arz etmektedir.

Son yıllarda ülkemizde Cessâs'ın görüşleri ve usûl düşüncesi hakkında yapılan araştırmalarda gözle görülür bir artış gözlemlenmektedir. Nitekim bu araştırma da mezkûr sâikten hareket ederek çalışılmış bir doktora tezinin ulaştığı sonuçlardan birini; Cessâs'ın *âm* lafızlarda istigrak özelliğini şartı koşup

2 Saeedullah. "Life and Works of Abû Bakr al-Râzî al-Jassâs", *Islamic Studies* 16/2 (1977), 134; Mevlüt Güngör, "Cessâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/427-428.

3 Mesela bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *el-Füsûl fi'l-Usûl*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1431/2010), 1/27-28, 40-45, 74-77.

4 Mesela bk. Cessâs, *el-Füsûl*, 1/42, 74, 75, 80.

5 Cessâs, *el-Füsûl*, 1/9-10, 40-45, 74-77.

6 Mesela bk. Ebû Zeyd Abdullâh Muhammed b. Ömer. b. İsâ Debûsî, *Takvimü'l-Edille fi'l-usûl*, thk. Halil el-Meys (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001), 48, 49, 94, 241; Ebû'l-Hasen Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerim el-Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'freti'l-usûl*, nşr. Matbaatü Câvid (Karaçi: Matbaatü Câvid, ts.), 22, 123, 143, 144, 152, 181; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, m.y. (Beirut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 1/14, 25, 333, 2/87, 89; Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerikandî, *Mizânü'l-usûl fi netâ'ici'l-ukûl*, thk. Komisyon (Katar: Matâbiu'd-Doha el-Hadise, 1404/1984), 147, 157, 255, 256, 279.

koşmadığını konu edinmektedir. Umûm ifade eden lafızlarda istiğrak şartı tartışması kökeni itibariyle bir usûl meselesi olsa da fikhın fûrûuna da etki etmiştir. Zira bir lafzın âm sayılması için istiğrak özelliğini şart koşan usûlcüler tahsis edilen âm lafızla amel etmek için delil beklerken mezkûr şartı gerekli görmeyenler hitapla doğrudan amel edileceğine kanaat getirmişlerdir.⁷ Tartışma bu yönüyle mücmel-mübeyyen konusunun kapsamına da dâhil olmaktadır. Ne var ki bu çalışmada amacımız meseleyi fûrûa etkisi bağlamında ele almak yahut lafzın açıklık ve kapalılık yönünden delaletini temellendirmek değildir. Biz sadece Cessâs'ın konuyla ilgili görüşünü tespit edip onun âm lafızlarda istiğrak özelliğini şart koşup koşmadığına dair literatürde yer alan iki yaklaşımı değerlendirmeye çalışacağız. Böylece Cessâs'ın sözünü ettiğimiz meseledeki düşüncesini net olarak belirginleştirmeyi ve daha sonra bu konuda çalışma yapacak araştırmacılara yol göstermeyi hedeflemekteyiz. Çalışmada önce tartışmanın mahiyetinden bahsedeceğiz. Daha sonra Cessâs'ın görüşüyle ilgili literatürde yer alan yaklaşımları delilleriyle birlikte aktaracağız. En sonunda da Cessâs'ın bu konudaki görüşünü tespit edip mevcut yaklaşımları değerlendireceğiz.

1. Tartışmanın Mahiyeti ve Kavramsal Çerçeve

Usûlcüler âm lafzın kapsamı hususunda farklı görüşler benimsemişlerdir. Bazıları bir lafzın umûm anlamlı sayılabilmesi için kapsamına giren bütün fertlere delalet etmesini zorunlu görürken diğer bir kısmı bunun için sözün çoğul fertlerini kapsayabilmesini yeterli görmüştür. Mesela Kâdî Abdülcebbar (öl. 415/1025),⁸ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (öl. 436/1044),⁹ Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210),¹⁰ Sadrüşşerîa (öl. 747/1346) ve Tefrâzânî (öl. 792/1390)¹¹ bir lafzın âm kabul edilmesi için sözün kapsamına giren bütün fertlere aynı anda delalet etmesini şart koşarken, Bâkılânî (öl. 403/1013),¹² Debûsî (öl.

7 Bu konuda ayrıntılı bilgi bir sonraki başlıkta verilecektir.

8 Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Halil Meys (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1982), 1/190.

9 Basrî, *el-Mu'temed*, 1/189.

10 Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1418/1997), 2/309.

11 Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Tefrâzânî, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki'l-Tenkîh*, nşr. Mektebetu Subeyh (Mısır: Mektebetu Subeyh, ts.), 1/57.

12 Ebû Bekr Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd (es-Sagîr)*, thk. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd (b.y. Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998), 3/5.

âm sayılması için istiğrak özelliğini şart koşmadıklarını göstermektedir. Yine Abdülaziz el-Buhârî (öl. 730/1330), Pezdevî'nin âm tanımını şerh ederken Semerkant meşâyihinin büyük çoğunluğunun âm lafızlarda istiğrak özelliğini şart koşmadıklarını ifade ettikten sonra mezkûr özelliği şart koşan Irak Hanefîlerinin ve Şâfiîlerin büyük çoğunluğunun âm lafzın tanımında istiğrak kaydına yer verdiklerini belirtmiştir. O, bu durumu “sonuç itibariyle onlara göre istiğrak, bize göre ictimâ‘ şarttır” diyerek dile getirmektedir. İlâveten Buhârî, Bâkîllânî'nin âm tanımını -kime ait olduğunu açıklamadan- birebir aktardıktan sonra tanımdaki “فَصَاعِدًا” kaydıyla istiğrak şartından kaçınıldığını savunmuştur.²² Bu da göstermektedir ki âm lafızlarda istiğrak özelliğini şart koşanlar genel olarak tanımda “المُسْتَعْرَقُ” ve benzeri ifadelerle yer vermektedir.

Fıkıh usûlü eserleri incelendiğinde âm lafzın kapsamını belirlemeyi hedefleyen bu meselede âlimlerin tanımda yer alan “المُسْتَمُولُ”, “المُسْتَعْرَقُ” ve “يَنْتَظِمُ” gibi ifadeleri lügavî ve ıstılahî manaları bakımından incelemedikleri, konuyu daha çok mezkûr şartın etkilediği meseleler bağlamında ele aldıkları görülmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece Seyyid Şerîf el-Cürçânî (öl. 816/1413) *et-Ta'rifât* adlı eserinde istiğrakı; “Hiçbiri dışarıda kalmayacak şekilde bütün fertleri içermektir/لَا يَحْرُجُ عَنْهُ شَيْءٌ” olarak tanımlamıştır.²³ Birazdan açıklayacağımız gibi bu tanıma göre istiğrak, bütün fertlerini bir anda kapsamına alabilen lafızların sahip olduğu bir özelliktir.

Âm lafızlarda istiğrak şartı tartışmasının etki ettiği meseleleri cem‘-i münekkerlerin umûmluğu ve tahsis edilen âm lafzın tahsisten geriye kalan fertlere delaleti şeklinde iki kısımda incelemek mümkündür. Şöyle ki bir lafzın âm sayılması için bütün fertlerini hiçbir fert dışarıda kalmaksızın içermesini şart koşanlar, başka bir deyişle tanımda istiğrak kaydını kullananlar ‘رِجَالٌ’ ve ‘نِسَاءٌ’ gibi cem‘-i münekkerlerin umûm ifade etmediklerini iddia etmişlerdir. Zira cem‘-i münekkerler mutlak olarak geldiklerinde kapsamlarına girmeye elverişli bütün fertler yerine onların en azı olan üç ferde delalet etmektedirler. Ancak lafzın umûmluğu için istiğrak özelliğini şart koşmayanlara göre cem‘-i münekkerler

22 ‘Abdülaziz ‘Alâüddin b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Kesfû'l-esrâr fi şerh-i Usûli'l-Pezdevî*, nşr. Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî (b.y.: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî , ts.) 1/33.

23 Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî el-Hanefî, *et-Ta'rifât*, thk. Komisyon (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983/1403), 24.

umûm ifade ederler. Söz gelimi Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî (öl. 489/1096), ilim ehlinin başında nefiy edatı bulunmayan cem'-i münekkerlerin istiğrak ifade etmeyeceklerini, sadece kapsamına girebilecek fertlerin en azı olan üç ferde delalet edeceklerini açıkladıklarını belirtmiştir.²⁴ Âm lafzın tanımında açık bir şekilde istiğrak kaydına yer veren Râzî ise mezkûr özellik sebebiyle cem'-i münekkerleri tanımdan çıkardığını söylemiştir. Bunun nedeni cem'-i münekkerlerin bütün fertlerini bir anda kapsamına alamaması, aksine her üç fertten herhangi birine delalet etmeye elverişli olmasıdır.²⁵ Yine Buhârî, âm lafzın tanımında istiğrak özelliğini şart koşanların başında nefiy edatı bulunan cem'-i münekkerleri âm lafzın kapsamından çıkardıklarını belirtmiş,²⁶ benzer ifadelere yer veren Bedreddin ez-Zerkeşi (öl. 794/1392)²⁷ de cem'-i münekkerleri âm kabul edenlerin lafzın kendisine cemi denilecek kadar bir ferdi içermesini dikkate aldıklarını, yoksa istiğrak anlamını kastetmediklerini açıklamıştır.²⁸ Bu bilgilerden yola çıkarak cem'-i münekkerleri âm lafzın kapsamına dâhil eden bir usûlcünün umûm ifade eden lafızlarda istiğrak özelliğini şart koşmadığını söyleyebiliriz.

Âm lafızlarda istiğrak şartının mevcudiyeti, usûlcülerin lafzın tahsisten geriye kalan fertlere delaleti hakkındaki görüşlerine de etki etmiştir. Buhârî'nin aktardığına göre bir lafzın umûm sayılması için istiğrak özelliğini şart koşanlar âm lafzın tahsisten sonra geriye kalan fertlerine hakikaten delalet edemeyeceğini savunmuşlardır. Çünkü tahsisin lafzın bütün fertlerine bir anda delalet etmesine engel olması, başka bir deyişle istiğrak özelliğinin zevali, sözün umûm anlamlı sayılmasına engel olmaktadır. Ancak istiğrak özelliğini şart koşmayanlara göre umûm ifade eden lafız tahsisten sonra geriye kalan fertlerine hakikaten delalet etmektedir. Çünkü onlara göre bir lafzın ceminin en az ferdine delalet etmesi âm sayılması için yeterlidir.²⁹ Bundan ötürü âm lafızlarda istiğrak özel-

24 Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî, *Kavâri'ul-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1999), 1/169.

25 Râzî, *el-Mahsûl*, 2/309-310.

26 Buhârî, *Keşfü'l-esnâr*, 1/33.

27 Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî en-Minhâcî ez-Zerkeşi eş-Şâfiî, *el-Babrü'l-muhîr fi usûli'l-fık'h*, nşr. Dârü'l-Kütübî (b.y.: Dârü'l-Kütübî, 1414/1994), 4/5.

28 Zerkeşi eş-Şâfiî, *el-Babrü'l-muhîr*, 4/181.

29 Buhârî, *Keşfü'l-esnâr*, 1/33, 307.

liğini şart koşan bazı usûlcüler tahsisten sonra lafızla amelin düşeceğini, hitapla amel edilebilmesi için harici bir delile ihtiyaç duyulacağını savunmuşlardır. Nitekim Sem'ânî âm lafzın tahsisten sonra mecaza dönüştüğünü benimseyen âlimlerin bu durumda lafızla istidlalin mümkün olmayacağını savunduklarını aktarır. Bunun nedeni ise sözü edilen usûlcülerin bir lafzın umûm ifade etmesi için istiğrak özelliğini şart koşmalarıdır. Çünkü lafzın tahsis edilmesi halinde bir kısım fertlerine delalet edememesi, onun vazolunduğu anlamın dışında kullanıldığını göstermektedir.³⁰ Zerkeşi de benzer açıklamalar yapmıştır.³¹

Açıkça görüldüğü üzere âm lafızlarda istiğrak özelliğini şart koşan usûlcülerin tanımında söz konusu ifadeye yer vermenin yanı sıra cem'-i münekerleri âmın kapsamından çıkardıklarını ve tahsisten sonra lafızla istidlalin düşeceğini benimsediklerini söyleyebiliyoruz. Öyle ki bu üç mesele çerçevesinde bir usûlcünün umûm ifade eden lafızlarda istiğrak özelliğini şart koşup koşmadığını tespit edebiliriz. Nitekim Cessâs'ın konuyla ilgili görüşünü de bu yöntemle tespit etmeyi düşünmekteyiz. Ancak bundan önce literatürde Cessâs'ın umûm ifade eden lafızlarda istiğrak şartı hakkındaki görüşüne yönelik yaklaşımları aktaracağız.

2. Cessâs'ın Âm Lafızlarda İstiğrak Özelliğini Şart Koşup Koşmadığına Yönelik Literatürde Mevcut Görüşler

Cessâs'ın umûm ifade eden lafızlarda istiğrak özelliğini şart koşup koşmadığına yönelik literatürde iki farklı yaklaşım bulunmaktadır. Bunlar şu şekildedir:

1. Cessâs'ın bir lafzın umûm sayılması için ictimâ'ı/şümül özelliğine sahip olmasını yeterli gördüğünü iddia edenler. Bu görüşü Hanefî usûlcü Alâeddin es-Semerkandî (öl. 539/1144) ile bazı günümüz araştırmacıları savunmuştur. Semerkandî'nin bu husustaki delili, Cessâs'ın âmı "Bir grup ismi veya manayı kapsamına alan lafız/المَعَانِي أَوْ الْأَسْمَاءِ جَمْعًا مِّنَ الْأَسْمَاءِ" olarak tanımlamasıdır. Ona göre tanımında geçen "يُنْتَظِمُ" fiili "يُشْمَلُ" anlamında kullanılmıştır.³² Dolayısıyla tanımında istiğrak anlamını karşılayacak bir ifade bulunmamaktadır.

30 Sem'ânî, *Kavâri*, 1/175-176.

31 Zerkeşi eş-Şâfiî, *el-Bahrü'l-muhit*, 4/349.

32 Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 1/256.

Cessâs'ın umûm ifade eden lafızlarda istiğrak özelliğini şart koşmadığını söyleyen günümüz araştırmacıları da mezkûr tanımdan hareketle veya Semerkandî'nin konuyla ilgili açıklamasını delil getirerek bu görüşe ulaşmışlardır.³³

2. Cessâs'ın âm lafızlarda istiğrak özelliğini şart koştuğunu iddia edenler. Klasik dönemde temsilcisine rastlamadığımız bu görüşü modern dönemde Şükrü Özen, Heysem Hazne ve Murat Sarıtaş savunmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu konuda ilk fikir beyan eden Şükrü Özen'dir. O, İmam Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) usûl anlayışını tespit etmeye çalıştığı araştırmasının Irak ve Semerkant Hanefî ekolleri arasındaki ihtilâflı konuları ele aldığı bölümünde dipnot bilgisi olarak Cessâs'ın umûm ifade eden lafızlarda istiğrak özelliğini şart koştuğunu belirtmiştir. Özen'in ifadesi şu şekildedir:

“Semerkandî Irak meşâyihî ile Semerkant meşâyihî arasındaki bu ihtilâfî bir başka yerde şu şekilde ortaya kor: Umûm lafzın bütün fertlerini kapsaması (istiğrâk ve istiâb) mı, yoksa sadece çoğul olacak kadarını kapsaması (ictimâ) mı şart olduğu konusunda ihtilaf edilmiş olup Semerkant meşâyihinin çoğunluğuna göre çoğul olacak kadarını veya fertlerinin çoğunluğunu (ictimâ ve kesret) kapsaması, Irak meşâyihine göre ise bütünü kapsaması şarttır. Semerkandî burada Cessâs'ın Semerkant meşâyihî ile aynı düşündüğünü söylemekte ise de Cessâs kendi eserinde ‘Hepsini içeren lafız var olduğu için bütünü kapsadığına (istîâbül-küll) hükmetmek vaciptir’ demekte ve aşağıda verilecek olan tartışmada da onun Irak meşâyihî yanında yer aldığı açıkça anlaşılmaktadır.”³⁴

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı üzere Özen'in bu husustaki delili *el-Füsûl*'de geçen ve Cessâs'ın bütün fertlerini hiçbirini dışarıda kalmayacak şekilde

33 Mesela bk. Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 71; Mehmet Sait Arvas, *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi* “Hicrî VII. Asra Kadar Hanefî Usûlü Bağlamında” (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 139; Bayram Demir, *Usûl-ü Fıkıh'ta Âmm Lafzın Delâleti ve Tahsisi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993), 2; Kamil Çalışkan, *Fıkıh Usulünde Lafızlar Babsi Bağlamında Umûm ve Husus Kavramları* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 163; Zuhâl Dağ, “Alâuddîn Semerkandî'nin Mizânü'l-Usûlü Temelinde Semerkant Ekolünün Irak Ekolüne Muhalefet Ettiği Dil Bahisleri”, *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/4 (2017), 154; Sıddık Baysal, “Âmm Lafızların Delaleti Bağlamında Tefsir Fıkıh Usulü İlişkisi”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* c.y./50 (2018), 110; Şevket Topal & Mehmet S. Arvas, “Hanefî Usûlündeki Temel Yaklaşımlar (Hicri Altıncı Asrın Ortalarına Kadar)”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* c.y./13 (2018), 196.

34 Ayrıntılı bilgi için bk. Cessâs, *el-Füsûl*, 1/46; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 1/255 akt. Şükrü Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası* (İstanbul, y.y., 2001), 89-90.

kapsamına alan lafzı umûm kabul ettiğini gösteren ifadelerdir. Ona göre Cessâs istiğrak özelliği konusunda Irak Hanefileri ile aynı fikirdedir. Bu yüzden Cessâs'ın bir lafzın umûm sayılması için ictimâ' özelliğini yeterli gördüğünü belirten Semerkandî'nin görüşü isabetli değildir. Bununla birlikte Özen, muhtemelen dipnot olması nedeniyle sadece ilgili sayfalara atıf yapmış, konuyla ilgili kapsamlı bir tartışmaya girişmemiştir.

Cessâs'ın âm lafızlarda istiğrak özelliğini şart koştuğunu öne süren bir diğer araştırmacı Heysem Hazne'dir.³⁵ O, iddiasını, Irak ve Semerkant Hanefilerinin usûl düşüncesini mukayeseli olarak incelediği kitabının konuyla ilgili bölümünde Cessâs'ın *el-Füsûl*'de yer alan bazı ifadeleri ile âm lafzın tahsisten geriye kalan fertlere delaleti hakkındaki görüşlerine dayandırmıştır. Hazne'ye göre Cessâs'ın konuyla ilgili *el-Füsûl*'de yer alan ifadeleri şu şekildedir:

“.....Bütün fertleri kapsamına alan bir lafız mevcut olduğu için onların tamamını kapsadığına (istiâb) hüküm verilir.”³⁶

“Aynı şekilde âm lafzın cinsine giren fertleri kapsadığı (istiğrak) aklen anlaşılır. Çünkü lafız, dilde bu anlama delalet etmektedir.”³⁷

“Hal böyle olunca âm lafzın mutlak olarak geldiği durumlarda kendi anlamına hamledilmesi ve isminin tahtına giren bütün fertleri kapsamaması (istiâb), bunun yanında cinsine giren fertleri kapsamaması (istiğrak) şeklinde vazolunduğu anlama mahsus kılınması gerekir.”³⁸

Yukarıdaki üç alıntıda³⁹ açık bir şekilde istiğrak ifade eden lafızların âm kabul edildiği ve istiğrakın umûm ifade eden lafzın dilde vazolunduğu anlamlardan biri sayıldığı görülmektedir.⁴⁰ Bu yaklaşımın Cessâs'ın istiğrak özelliğini şart koştuğuna dair yeterli bir delil olup olmayacağı hususu bir sonraki başlıkta ele alınacaktır.

35 Heysem Hazne bu konuya ilk olarak 2004 yılında tamamladığı doktora tezinde değinmiştir. Ancak biz kaynak olarak onun yüksek lisans ve doktora tezlerini birleştirip yayınladığı 2015 yılında basılan kitabını kullandık.

36 Cessâs, *el-Füsûl*, 1/46 akt. Heysem Abdülhamit Hazne, *Tatavvürül-fikri'l-usûli el-Hanefi* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1436/2015), 280.

37 Cessâs, *el-Füsûl*, 1/48 akt. Hazne, *Tatavvur*, 280.

38 Cessâs, *el-Füsûl*, 1/50 akt. Hazne, *Tatavvur*, 280.

39 Bu üç alıntıyı ilk olarak Şükrü Özen delil getirmiştir. Özen, ilk alıntıyı doğrudan vermiş, diğer ikisine ise atıf yapmıştır. Dolayısıyla Hazne'nin bu iddiası Özen'in iddiasıyla aynıdır. Ayrıntılı bilgi için bk. Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 89-90, dip: 222.

40 Hazne, *Tatavvur*, 280.

Hazne, Cessâs'ın âm lafzın tahsisten geriye kalan fertlere delaletiyle ilgili görüşünün de onun âm lafızlarda istiğrak özelliğini şart koştuğuna delalet ettiğini iddia etmektedir. Ona göre Cessâs tahsis edilen âm lafzın medlûlüne hakikaten delalet edeceğini söylese de tahsise uğrayan sîganın ne hakikaten ne de mecazen umûm sayılmayacağını benimsemiştir. Tahsisin sîgayı umûmluktan çıkarmasının, ancak umûm ifade eden lafızlarda istiğrakın şart koşulduğu bir durumda söz konusu olabileceğini ileri süren Hazne, bu durumu Cessâs'ın âm lafızlarda istiğrak özelliğini şart koşmadığına yönelik delil olarak kullanmaktadır. Onun bu husustaki delili, Cessâs'ın *el-Füsûl*'de geçen şu ifadeleridir:

“Âm bir lafızla husus anlamın kastedilmesi caiz değildir. Çünkü husus anlamı gerektiren delil cümleye muttasıl istisna hükmündedir. Bu, Allah'ın (c.c.) ‘*Onların arasında dokuz yüz elli sene kaldı/عَامًا إِلَّا خَمْسِينَ*’⁴¹ sözü gibi olup (hitapta geçen) sîganın “أَلْفٌ” tam bin seneden ibaret olduğunu söylemek caiz değildir. Benzer şekilde tahsis delili lafzı has lafza dönüştürür. Böylece onun hiçbir zaman umûm ifade eden bir lafız olmadığı ortaya çıkar.”⁴²

“Âm olmaya elverişli bir lafzın mevcudiyeti, onun âm sayılmasını gerektirmez. Aksine o, görünüşü âm lafzın görünüşünden farklı olan bir has lafızdır. Bu tıpkı ‘*Onların arasında dokuz yüz elli sene kaldı/عَامًا إِلَّا خَمْسِينَ*’⁴³ âyeti gibidir ki (burada geçen) ‘*عَامًا إِلَّا خَمْسِينَ*’ lafzının istisnadan soyut olarak gelen ‘أَلْفٌ’ lafzıyla aynı olması gerekmez. Aksine (ikisi) birbirinden (tamamen) farklı sîgalardır. Âm olmaya elverişli lafza bitişen tahsis delili de bunun gibidir. O da lafzın sîgasını değiştirir ve kendisiyle husus anlam kastedilen âm lafız sayılmasına engel olur.”⁴⁴

Hazne'nin iddiasına göre yukarıdaki ifadeler Cessâs'ın kendisine tahsis delili bitişen ve bitişmeyen âm lafızları birbirinden ayırdığını, bundan da önemlisi tahsis delili bitişen âm lafızları daha önce hiç umûm olmamış hakikaten has lafız kabul ettiğini göstermektedir. Ona göre bunun nedeni, Cessâs'ın bir lafza umûm denmesi için istiğrak özelliğini şart koşmasıdır. Zira tahsisin sîgayı umûmluktan çıkarması, ancak umûm ifade eden lafızlarda istiğrakın şart koşulması durumunda söz konusu olabilir.⁴⁵

41 el-Ankebût, 29/14)

42 Cessâs, *el-Füsûl*, 1/65 akt. Hazne, *Tatavvur*, 283.

43 el-Ankebût, 29/14.

44 Cessâs, *el-Füsûl*, 1/65-66 akt. Hazne, *Tatavvur*, 283-284.

45 Hazne, *Tatavvur*, 283-284.

Irak ve Semerkant Hanefî meşâyihinin lafızlarla ilgili görüşlerini mukayese eden bir diğer araştırmacı Murat Sarıtaş da Cessâs'ın umûm ifade eden lafızlarda istiğrak özelliğini şart koştuğunu iddia etmiş ve bu iddiasını şu iki argümanla temellendirmeye çalışmıştır.⁴⁶

1. Cessâs'ın *el-Füsûl*'ün umûm ifade eden lafızlarla ilgili kısımlarında sıklıkla sîgaların istiğrak anlamında kullanıldığından söz etmesi Sarıtaş'a göre onun âm lafızlarda istiğrak özelliğini şart koştuğunu göstermektedir. Sarıtaş burada *el-Füsûl*'den, Özen⁴⁷ ve Hazne'nin⁴⁸ zikrettiklerinden başka üç farklı yere daha atıf yapmıştır. Ne var ki o, Cessâs'ın sözü edilen ifadelerini aktarmadığı gibi herhangi bir ilave açıklamada da bulunmamıştır.

2. Sarıtaş, *el-Füsûl*'de tahsis edilen âm lafızlarla ilgili yer alan ifadelerin de Cessâs'ın bir lafza umûm denmesi için istiğrak özelliğini şart koştuğunu gösterdiği kanaatindedir.⁴⁹ Şöyle ki onun aktarımla Cessâs, Irak meşâyihinin benimsediği umûm görüşüne yöneltilen bir eleştiriyi şu şekilde cevaplamaktadır:

“Ashâbü'l-umûmdan kimileri umûm sîgasının husûs anlamını (mevzû lehini teşkil eden fertlerden bir kısmını) ifade etmek üzere kullanımını asla kabul etmezler. Husûs delilini istisna gibi gören bu kişilere göre zikredilen özellikteki lafızlardan herhangi biriyle husûs manasının kastedilmiş olması o lafzın âm değil has olduğunu göstermektedir.”⁵⁰

“Bahse konu sîgaların husûs anlamında kullanılmalarını caiz gören diğer grup ise bu kullanımı hakikat değil mecaz olarak nitelendirmektedir. Onlara göre bu

46 Sarıtaş, Cessâs'ın “مَا يَنْتَظَمُ جَمْعًا مِنَ الْأَسْمَاءِ أَوْ الْمَعَانِي” şeklindeki umûm tanımının öne çıkan iki özelliğinden birinin âm lafızlar için istiğrak özelliğinin şartı olduğunu iddia etmekle birlikte daha sonra Semerkandî'nin iddia ettiği ictimâ' görüşünün mezkûr tanım tarafından desteklendiğini söylemiştir. Büyük olasılıkla o, Cessâs'ın istiğrakı şart koştuğunu düşündüğü için tanımın iki özelliğinden birinin istiğrakı şart koşması olduğunu dile getirmiştir. Aksi halde iki ifade çelişmektedir. Murat Sarıtaş, *Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013, İstanbul) 42.

47 Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 89-90, dip: 222.

48 Hazne, *Tatavvur*, 280.

49 Bu ifadeler iki paragraf sonra verdiğimiz alıntılardır.

50 Cessâs, *el-Füsûl*, 1/51 akt. Sarıtaş, *Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi*, 48.

sîganın hakikat olarak kullanımı ancak kendisiyle mevzû lehini teşkil eden fertlerin tamamının kastedilmesi durumunda söz konusu olur.”⁵¹

Sarıtaş’ın ifadesine göre yukarıdaki alıntılar umûm görüşünü savunan usûlcülerin iki kısma ayrıldıklarını ve birinci kısma girenlerin tahsis edilen sîgaların âm olarak nitelenmesine karşı çıktıklarını göstermektedir. Onlar, tahsis delilini istisna gibi gördükleri için bu tür lafızların hakikaten has olduklarını benimsemişlerdir. İkinci kısma girenler ise âm lafızların tahsis edilmesini caiz görmüşler ve sözün bu kullanımını mecaz olarak nitelemişlerdir. Sarıtaş’a göre tahsis edilmiş âm lafzın delaletiyle ilgili şu ifadeleri, Cessâs’ın da ilk kısma dâhil olduğunu göstermektedir:

“Husûsu gerektiren delil istisna gibidir. Nasıl ki ‘Onların arasında dokuz yüz elli sene kaldı/عَامًا/عَامًا خَمْسِينَ إِلَّا سَنَةً أَلْفَ فِيهِمْ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ’⁵² âyetinde yer alan sîganın ‘أَلْفَ سَنَةٍ’ ‘bin’ sayısından ibaret olduğu söylenemezse benzer şekilde [umûm manası ifade etmeye elverişli lafzın da husûs delilinin mevcut olması halinde âm olduğu söylenemez]; söz konusu delil onu has yapar ve böylece o lafzın hiç âm olmadığı ortaya çıkmış olur. Lafzın umûm anlamını ifade etmeye elverişli olması âm olmasını gerektirmez, aksine o lafız, sûreti âmın sûretinden farklı olan bir has lafızdır. ‘أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا’ sîgası istisnanın bulunmadığı mutlak ‘أَلْفَ’ sîgasından farklıdır. İlkinde de aynı sözcüğün bulunması bunların aynı olmasını gerektirmez. Benzer şekilde husûs delilinin mevcudiyeti umûm anlamını ifade etmeye elverişli lafzın sîgasını değiştirir ve böylece kendisiyle husûs anlam kastedilen bu lafzın âm adını almasına mani olur. Bu da onun vazedildiği manada kullanıldığını ve bu nedenle delaletinin hakikat olduğunu göstermektedir....Bu, husûs delilinin istisna gibi olduğunu gösterir. Bu durumda, hakikat olmak ve âm olmamakta lafzın hükmünün her iki halde de aynı olması gerekmektedir.”⁵³

Sarıtaş’ın belirttiğine göre Cessâs’ın vaz’ındaki fertlerinin tamamını kapsamına alamayan sîgaları umûm olarak nitelemediğini gösteren yukarıdaki ifadeler, Semerkandî’nin iddiasının aksine onun bir lafzın umûm sayılmasında istiğrak özelliğini şartı koştuğunu göstermektedir.⁵⁴ Sarıtaş’ın açık-

51 Cessâs, *el-Füsûl*, 1/52 akt. Sarıtaş, *Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi*, 48.

52 el-Ankebût, 29/14.

53 Cessâs, *el-Füsûl*, 1/65-66 akt. Sarıtaş, *Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi*, 49.

54 Sarıtaş, *Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi*, 48-49.

lamasını Heysem Hazne'nin değerlendirmesinin farklı bir ifade şekli olarak görebiliriz. Bu durumda Cessâs'ın umûm lafızlarda istiğrak özelliğini şart koştuğunu iddia edenlerin; *el-Füsûl*'de âm lafzın istiğrak anlamında kullanıldığı ifadeler ve Cessâs'a göre tahsis delilinin lafzı âm olmaktan çıkarması şeklinde temel iki argümanlarının bulunduğu söylenilebilir. Aksi görüşü savunanlar ise Cessâs'ın umûm tanımını delil getirmişler yahut Semerkandî'yi referans göstermişlerdir. Cessâs'ın bu iki görüşten hangisini benimsediğini tespit etmek için meseleyi iyi tetkik etmek ve tarafların argümanlarını *el-Füsûl*'de geçen ifadeler ışığında incelemek gerekmektedir. Bu yüzden şimdi Cessâs'ın konuyla ilgili görüşünü ortaya koymaya çalışacağız.

3. Cessâs'a Göre Âm Lafızda İstiğrak Şartı

Araştırmanın önceki kısımlarında belirttiğimiz üzere bir usûlcünün umûm ifade eden lafızlarda istiğrak özelliğini şart koşup koşmadığını anlamının çeşitli yolları vardır. Usûlcünün âm lafzın tanımında doğrudan istiğrak veya iştimal kaydına yer vermesi, ictimâ'/şümül ifade eden nekre cemilerin yer aldığı cümleleri âm kabul edip etmemesi ve muttasıl delillerle tahsis edilen âm lafzın tahsisten geriye kalan fertlere delaleti hakkındaki düşüncesi gibi hususlar onun bu konudaki görüşünü tespit etmeyi mümkün kılmaktadır. Cessâs'ın konuyla ilgili görüşünü de bu üç mesele çerçevesinde tespit etmeye çalışacağız.

İlk olarak Cessâs'ın “ما يَنْتَظِمُ جَمْعًا مِنَ الْأَسْمَاءِ أَوْ الْمَعَانِي” şeklindeki umûm tanımını ele aldığımızda onun tanımda açık bir şekilde ‘istiğrak’ veya ‘ictimâ’/iştimal’ kayıtlarına yer vermediğini görmekteyiz. Bununla birlikte Semerkandî, tanımda geçen “يَنْتَظِمُ” fiilinin “يَشْمَلُ” anlamında kullanıldığını açıklayarak hem Cessâs'ın hem de Semerkant meşâyihinin büyük çoğunluğunun bir lafzın âm sayılması için istiğrak özelliğini şart koşmadığını belirtmiş, sonra da istiğrak özelliğini şart koşan âlimlerin âm tanımlarına yer vermiştir.⁵⁵ Bunların bir tanesine göre âm, “Bir vaz‘ ile kapsamaya elverişli olduğu bütün fertleri içine alan lafız/وَاجِدٌ وَضَعٌ وَحَسَبٌ لَهُ يَضْلُحُ لَهُ بِحَسَبِ وَضَعِ وَاجِدٌ” olarak tanımlanmıştır. Aynı tanım daha sonra Abdülaziz Buhârî (öl. 730/1330) tarafından Irak Hanefî meşâyihine nispet edilmiştir.⁵⁶ Sözü geçen iki kaynakta “الْمُسْتَعْرَقُ”

55 Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 1/256-258.

56 Semerkandî'de bu tanım “بِحَسَبِ وَضَعِ وَاجِدٌ” kaydı hariç olarak yer almaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 1/257; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/33.

kaydı içeren bu tanımın mahiyeti itibariyle “يُنْتَظِمُ” fiili kullanılan tanımdan, başka bir deyişle Cessâs’ın umûm tanımından farklı olduğuna işaret edilmiştir.

Cessâs’tan bir asır sonra yaşayan usûlcülerden Debûsî (öl. 430/1039), Ebû’l-‘Usr el-Pezdevî (öl. 482/1089) ve Şemsüleimme es-Serahsî (öl. 483/1090) de âm lafzı tanımlamıştır. Bu tanımlar Cessâs’ın umûm tanımına çok benzemektedir. Dahası, birkaç kelime hariç neredeyse aynıdır. Söz gelimi Debûsî umûmu; “Lafız veya mana yönüyle bir grup ismi kapsamına alan lafız/مَنْ يَنْتَظِمُ جَمْعًا مِنْ لَفْظٍ أَوْ مَعْنَى الْأَسْمَاءِ لَفْظًا أَوْ مَعْنَى كَلِّ لَفْظٍ يَنْتَظِمُ جَمْعًا مِنْ الْأَسْمَاءِ لَفْظًا أَوْ الْأَسْمَاءِ لَفْظًا أَوْ مَعْنَى”⁵⁷ olarak, Pezdevî ve Serahsî de “Lafız veya mana yönüyle bir grup ismi kapsamına alan bütün lafızlar/مَنْ يَنْتَظِمُ جَمْعًا مِنْ الْأَسْمَاءِ لَفْظًا أَوْ الْأَسْمَاءِ لَفْظًا أَوْ مَعْنَى”⁵⁸ olarak tanımlamışlardır. Bu iki tanım “لَفْظًا” ve “مَعْنَى” kelimelerinin müfredat gelmesi dışında Cessâs’ın tanımıyla birebir aynıdır. Ayrıca Debûsî, Pezdevî ve Serahsî’nin “يُنْتَظِمُ” fiilini kullanmalarına rağmen umûm ifade eden lafızlarda istiğrak özelliğini şart koşmamaları, yanı sıra Buhârî ve Semerkandî’nin tanımında geçen “يُنْتَظِمُ” fiilini “يُشْمَلُ” manasında kullanması,⁵⁹ aynı ifadeye yer veren Cessâs’ın da bir lafzın umûm sayılması için istiğrak özelliğini şart koşmadığını göstermektedir. Başka bir deyişle Cessâs bir lafzın âm kabul edilmesi için sözün cemi anlamına delalet etmesini (ictimâ’) yeterli görmektedir. Çünkü aksi durumda onun tanımında “الْمُسْتَعْرَقُ” kaydına yer vermesi ve âmmı, Irak meşâyihine nispet edilen tanıma uygun bir mahiyette tanımlaması gerekirdi.

İkinci olarak, *el-Füsûl*’ü incelediğimizde Cessâs’ın bazen fertlerini genel itibariyle kapsayan lafızların umûm sayılacağını dile getirdiğini bazen de fikhî meselelerden misaller getirerek istiğrak özelliği taşımayan cem’-i münekkerlerin umûmlüğünden söz ettiğini görmekteyiz. Mesela Cessâs şöyle demektedir:

“... Cemi lafzı üç ve üçten daha fazla fert hakkında hakikattir. Onu üç fert için kullanan hakiki anlamında kullanmış olur.....Üç ferdin hakikaten cemi olması, lafzın kapsamını bu üç fertle sınırlı tutmayı gerektirmez. Çünkü lafzın umûmu üç ferdi kapsamına aldığı gibi daha fazla ferdi de kapsamına alabilir....Birisi şöyle derse: ‘(Bütün) müşrikleri öldürün! فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ’⁶⁰ sözü ile ‘müşrikleri öldürün! اقْتُلُوا مُشْرِكِينَ’ sözü arasındaki fark ortadadır.

57 Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, 94.

58 Pezdevî, *Kenzü’l-vüsûl*, 6; Serahsî, *Usûl*, 1/125.

59 Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/33.

60 et-Tevbe, 9/5.

Aynı şekilde ‘hırsızların (elini) kesin/أَقْطَعُوا سُرَّاقًا’ ile ‘bütün hırsızların (elini) kesin/أَقْطَعُوا السُّرَّاقَ’ sözleri aynı değildir. Çünkü ‘مُشْرِكِينَ’ ve ‘سُرَّاقًا’ lafızları cemi olmakla birlikte hükmün kapsamına isim oldukları bütün fertlerin girmesini gerektirmezler. Ona şöyle denilir: Onlar her ne kadar cemi olsalar da nekre oldukları için bütün fertlerini kapsamaları (istiğrak) gerekmez.... Bu iddiada bizim; ‘cemi lafzı üç ve üçten fazla ferde hakikaten delalet eder’ sözümüze halel getirecek bir şey yoktur. Lafız bu durumda fertlerinin bir kısmına diğerlerini kapsam dışında bırakarak tahsis edilmiş değildir...”⁶¹

Yukarıdaki alıntılardan da anlaşıldığı gibi Cessâs, kapsamına giren veya girmesi mümkün olan fertlerin herhangi üç tanesine delalet eden cemi isimleri istiğrak ifade etmemelerine rağmen âm kabul etmekte ve cem’-i münekkerlerin umûmluğuna itiraz eden muhalifleriyle tartışmaktadır. O, *el-Füsûl* ün farklı bir yerinde ise şöyle demektedir:

“...Âm lafız gibi ki o, dilin kökeninde şümul ve istiâb (istiğrak) anlamlarına vazolunmuştur. Bu yüzden mutlak olarak kullanıldığında onun umûm anlama hamledilmesi hususunda herhangi bir delile ihtiyaç yoktur.”⁶²

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı üzere Cessâs âm lafzın vaz’ı itibariyle hem istiğrak hem de şümul ifade eden lafızları kapsadığını açıklamış, böylece bir lafzın umûm anlamlı sayılması için istiğrak özelliğinin şart olmadığını, aksine hem ictimâ’ hem de istiğrak ifade eden lafızların umûm anlama delalet edeceklerini belirtmiştir. Onun konuyla ilgili açıklamaları bununla da sınırlı değildir. Mesela Allah’ın (c.c.) “....sizi tek bir nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan; ikisinden birçok erkek ve kadın meydana getirip yayan..الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً”⁶³ âyetinde geçen “رِجَالًا” ve “نِسَاءً” kelimeleri Cessâs’a göre cem’-i münekkerler olmalarına rağmen bütün erkek ve kadınları kapsayan umûm ifadelerdir.⁶⁴ Benzer şekilde bir kişi “Şu dirhemleri bir sene sonra adamlara ver” dediğinde hitapta geçen “dirhemler-derâhim” sözcüğü üçten itibaren sayısız dirhemi kapsamaya elverişli cem’-i münekker bir kelime olmasına rağmen söz sahibinin kaç dirhem kastettiği kesin olarak bilinmediği için bütün fertler yerine lafzın en az ferdi

61 Cessâs, *el-Füsûl*, 1/50-51.

62 Cessâs, *el-Füsûl*, 1/286.

63 en-Nisâ, 4/1.

64 Cessâs, *el-Füsûl*, 1/51.

olan üç dirheme göre hüküm verilir.⁶⁵ Bu, Cessâs'ın fikhî misallerde dahi istiğrak anlamı içermeyen nekre cemileri umûm kabul ettiğini, dolayısıyla bir lafzın umûm sayılmasında istiğrak özelliğini şart koşmadığını göstermektedir. Bundan da önemlisi, Cessâs'ın Hanefî mezhebinin kurucu imamlarının da bu görüşünü benimsediğini düşünmesidir. Zira mezhep imamları “Şayet kadınlarla “نساء” evlenirsem veya köleler “عبيدا” satın alırsam kölem hürdür” diyen kişinin -daha fazla sayı kastettiğine dair beyan gelmediği sürece- “üç kadın” ve “üç köle” kastettiğine göre hüküm vermişler, böylece misalde geçen cem'-i münekkerleri hakiki anlamlarında kullanmışlardır. Cessâs'a göre bu durum, Hanefî mezhebi imamlarının fertlerini genel itibariyle kapsayabilen (şümul) cem'-i münekkerleri umûm kabul ettiklerini göstermektedir.⁶⁶

Açıkça belirtmeliyiz ki bir usûlcünün istiğrak özelliğini şart koşmaması, onun istiğrak içeren sîgaları âm kabul etmediği anlamına gelmez. Zira fertlerinin en azına delalet eden cem'-i münekkerlerin bile âm sayıldığı bir yerde istiğrak ifade eden, bu nedenle bütün fertlerini hep birden kapsamına alan lafızların evleviyetle âm lafız sayılması gerekir. Ancak istiğrak özelliğini şart koşanlara göre cem'-i münekkerler âm lafız sayılmazlar. Başka bir deyişle, bir lafzın âm sayılması için ictimâ'ı yeterli görenlere göre hem bu şartı taşıyan sîgalar -mesela cem'-i münekkerler- hem de istiğrak ifade eden lafızlar âmmdır. Fakat istiğrak özelliğini şart koşanlara göre ictimâ'/şümul özelliği taşıyan, dolayısıyla bütün fertlerini istisnasız bir şekilde kapsamına alamayan cem'-i münekkerler âm lafız değildir. Nitekim Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (öl. 478/1085) cem'-i münekkerlerde istiğrak anlamının bulunmadığını söylemiş,⁶⁷ Râzî, Buhârî ve Zerkeşî gibi usûlcüler de âm lafzın tanımında yer alan istiğrak kaydı ile cem'-i münekkerlerin tanımdan çıkarıldıklarını belirtmişlerdir.⁶⁸ Cessâs ise tanımda istiğrak kaydına yer vermemiş, ilave olarak bütün fertlerini bir anda kapsamına alamayan cem'-i münekkerleri âm lafız kabul etmiştir. Bu, onun hem istiğrak ifade etmeyen cem'-i münekkerleri hem de istiğrak ifade eden sîgaları âm kabul ettiği anlamına gelmektedir.

65 Cessâs, *el-Füsûl*, 1/183.

66 Cessâs, *el-Füsûl*, 1/50-51. Benzer bir misal için bk. Cessâs, *el-Füsûl*, 1/183.

67 Basrî, *el-Mu'temed*, 1/187, 230; Ebü'l-Meâlî Rüknuddin Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyza (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/118.

68 Râzî, *el-Mahsûl*, 2/309-310; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/33; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 4/5-7.

Bundan ötürü Özen, Hazne ve Sarıtaş'ın, istiğrak anlamında kullanıldığı için âm kabul ettiği misallerden yahut istiğrak ifade eden sîgaların âm sayılacağını beyan ettiği sözlerinden hareket ederek Cessâs'ın âm lafızlarda istiğrak özelliğini şart koştuğunu iddia etmeleri kanaatimizce isabetli değildir.

Cessâs'ın aktardığına göre usûlcüler vaz'ı umûm olan bir lafızla husus anlamın kastedilmesinin caiz olup olmadığı hususunda farklı görüşler benimsenmiştir. Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) ashâbından Cessâs'ın kim olduklarını açıklamadığı bazı usûlcüler böyle bir kullanıma mutlak olarak karşı çıkmışlardır. Başka bir ifadeyle umûm ifade eden bir lafızla husus anlamın kastedilmesini caiz görmemişlerdir. Bunun nedeni, onların tahsis delilini istisna hükmünde kabul etmeleridir. Mesela onlara göre “*Onların arasında dokuz yüz elli sene kaldı/عَامًا أَلْفَ فِيهِمْ سِتَّةٌ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا*”⁶⁹ âyetindeki “الف” lafzı, tam anlamıyla “bin” sayısını kastetmek için kullanılmamıştır. Aksine mütekellimin ilk başta amacı “dokuz yüz elli yıl” anlamını kastetmektir.⁷⁰ Benzer şekilde “تِسْعَةٌ/dokuz” sayısı doğrudan “تِسْعَةٌ/dokuz” ifadesiyle veya “وَاحِدًا/ on, bir eksik” şeklinde iki farklı sîga ile ifade edilebilir. “اِثْنَانٍ” sayısı da doğrudan “اِثْنَانٍ/iki” veya “وَاحِدٌ وَوَاحِدٌ/bir ve bir” olarak ifade edilebilir. Her iki misalde kastedilen anlamın farklı bir ifade şekli olan “عَشْرَةٌ إِلَّا وَاحِدًا” ve “وَاحِدٌ وَوَاحِدٌ” lafızları “تِسْعَةٌ” ve “اِثْنَانٍ” anlamlarına hakikaten delalet etmektedirler.⁷¹ Bu nedenle onların delalet anlayışında âm lafza bitişen istisna gibi edatlar sîgayı has lafza çevirmemektedirler. Daha açık bir ifadeyle sözü edilen Hanefilere göre istisna ve benzeri delillerle aynı cümle içinde gelen âm görünümlü sîga aslında âm değildir. Aksine o, daha önce hiç âm olmamış medlûlüne hakikaten delalet eden bir has lafızdır. Açıkça görülüyor ki onların literatüründe *kendisiyle has anlam kastedilen âm lafız* adında bir kavram bulunmamaktadır.⁷² Ayrıca bu yaklaşım, Ebû Hanîfe'nin ashâbından bazılarının lafza itibar ederken sırf sîgadan hareket etmediklerini ve mütekellimin kastını ortaya çıkaran harici delilleri lafzın bir parçası olarak kabul ettiklerini göstermektedir.

69 el-Ankebût, 29/14)

70 Cessâs, *el-Füsûl*, 1/65-66.

71 Cessâs bu misali Kerhî'nin muttasıl delil bitişen âm lafızlarla ilgili görüşünü açıklarken vermektedir. Ne var ki Kerhî muttasıl delil bitişen âm lafızlarda sözü geçen Hanefilerle aynı görüşü paylaştığı için biz bu misali vermeyi uygun gördük. Burada asıl tahsis edilen âm lafzı hiç âm olmamış gibi has kabul eden Hanefilerin görüşlerini açıklamayı hedefledik. Ayrıntılı bilgi için bk. Cessâs, *el-Füsûl*, 1/132-133.

72 Cessâs, *el-Füsûl*, 1/65-66.

Cessâs'ın Hanefîlerden kimlerin benimsediğini açıklamadığı bu görüş meşâyih'in bir kısmı tarafından kabul görmemiştir. Söz gelimi İsa b. Ebân, ister muttasıl ister munfasıl olsun kendisine tahsis delili bitişen âm lafzın hususa ve mecaza dönüşeceğini benimsemiştir. İbnü's-Selcî (öl. 266/880) ve Kerhî (öl. 340/952) ise istisna gibi cümleye muttasıl delilleri tahsis delili kabul etmezken munfasıl tahsis delillerinin lafzı hususa ve mecaza dönüştüreceğini, yani tahsis edeceğini iddia etmişlerdir. Başka bir deyişle İsa b. Ebân âmın hem muttasıl hem de munfasıl delillerle tahsis edilebileceğini benimserken Selcî (öl. 266/880) ve Kerhî (öl. 340/952) sadece munfasıl delillerle tahsis edilebileceğini benimsemişlerdir.⁷³

Cessâs'ın görüşü meşâyih'ten sözünü ettiğimiz üç usûlcüden de farklıdır. Çünkü o, Selcî ve Kerhî'nin aksine tıpkı İsa b. Ebân gibi muttasıl tahsis delili bitişen âm lafzın hassa dönüşeceğini kabul etmiş, fakat bu durumda sözün delaletinin hakikat olacağını söyleyerek hem İsa b. Ebân'dan hem de Selcî ve Kerhî'den ayrılmıştır. Ayrıca eserlerinde geçen şu ifadeler, Cessâs'ın tahsis delili bitişen umûm sîgaları ashâb-ı Ebî Hanîfe'den sözü geçen usûlcüler gibi hakikaten has değil, sadece anlama delalet bakımından has (kendisiyle has anlam kastedilen âm lafız) kabul ettiğini göstermektedir.

“.....Âlimler arasında bu hitabın, vaz'ı âm olsa da kendisiyle has anlam kastedilen bir âyet olduğu hususunda bir ihtilaf yoktur. Zira onlar birçok alışveriş çeşidinin yasaklandığı hususunda ittifak etmişlerdir...”⁷⁴

“...Bu âyetlerin tamamı, ittifakla kendisiyle has anlam kastedilen âm lafızdır.”⁷⁵

“İlaveten tahsis delili istisna hükmündedir. ‘Onların arasında bin sene kaldı’⁷⁶ dedikten sonra ‘Elli sene dışında’ diyerek istisnanın cümleden ayrı olarak gelmesi caiz olmadığı gibi kendisiyle has anlam kastedilen âm lafzın da aynı şekilde cümleden ayrı olarak gelmemesi gerekir.”⁷⁷

Görüldüğü gibi Cessâs, tahsis edilen âm lafzı, kendisiyle has anlam kastedilen âm lafız kategorisine dâhil etmektedir. Hazne ve Sarıtâş'ın iddia ettiği

73 Cessâs, *el-Füsûl*, 1/64-67, 131-134; Bâkîllânî, *et-Takrîb*, 3/66.

74 Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî (Beyrut: Dar-ı İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1405/1985), 2/189.

75 Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 1/183.

76 el-Ankebût, 29/14.

77 Cessâs, *el-Füsûl*, 1/260-261.

gibi onu hakikaten has lafız kabul etmemektedir. Çünkü Cessâs'a göre bu tür lafızlar delalet itibariyle has olsa da sîga itibariyle âm lafızdırlar. Haddi zatında Hazne'nin ve Sarıtaş'ın, Cessâs'ın bu konuda Hanefilerden ilk kısma girenleri -tahsis delili bitişen âm lafız hakikaten has lafız kabul edenleri- takip ettiğine yönelik *el-Füsûl*'den yaptıkları alıntılar Cessâs'ın kendi görüşünü ortaya koyduğu ifadeler değildir. Aksine o, mezkûr alıntılarda ashâb-ı Ebî Hanîfe'den tahsis delili bitişen lafız hakikaten, sanki hiç âm olmamış gibi has kabul edenlerin görüş ve delillerini aktarmaktadır. Nitekim o, söze şu şekilde başlamıştır:

“Ashabımızdan bazıları dedi ki umûm ifade eden lafzın kendisiyle husus anlam kastedilmiş olarak bulunması caiz değildir. Çünkü husus anlamı gerektiren delil cümleye muttasıl istisna hükmündedir...../ *وَقَالَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا: لَا يَجُوزُ وُزُودُ لَفْظِ الْعَامِّ وَالْمُرَادُ بِهِ الْحُضُوضُ لِأَنَّ الدَّلَالَهَ الْمُوجِبَةَ لِلْحُضُوضِ بِمَنْزِلَةِ الْإِسْتِثْنَاءِ الْمُتَّصِلِ بِالْجُمْلَةِ*”⁷⁸

Hazne ve Sarıtaş yukarıda verdiğimiz alıntıları delil getirerek Cessâs'ın umûm ifade eden lafızlarda istiğrak özelliğini şart koştuğunu iddia etse de mezkûr ifadelerden yola çıkarak bir usûlcünün istiğrak özelliğini şart koşup koşmadığını tespit etmek mümkün gözükmemektedir. Zira sözün hakikaten has kabul edildiği bir durumda umûmluk söz konusu değildir ki sîganın istiğrak ifade edip etmediği tartışılabilir. Ayrıca Cessâs'ın ifadelerinden anladığımız kadarıyla tahsis delili bitişen sîgayı hakikaten has lafız kabul eden usûlcüler tahsis delilinin sîgayı değiştirdiğini düşündükleri için bu görüşe yönelmişlerdir. Yoksa Hazne ve Sarıtaş'ın iddia ettiği gibi lafız vaz'ındaki fertlerinin tamamına delalet edemediği için has lafız kabul etmiş değillerdir.⁷⁹ Sîganın umûmluğuna engel olan bu durum, onun istiğrak şartı bakımından tartışılmasına da engel olmaktadır. Hepsi bir yana, mezkûr usûlcülerin kendisine tahsis delili bitişmeyen cem'-i münekkerleri sîganın istiğrak ifade etmemesine rağmen âm kabul etmeleri de mümkündür.

Üçüncü olarak, Hanefî usûlcü Buhârî'nin de ifade ettiği gibi umûm sîgalarda istiğrak özelliğini şart koşan usûlcüler tahsisten sonra lafızla istidlâlin düşeceğine kanaat getirirler.⁸⁰ Çünkü onlara göre lafız tahsisten sonra mecaza dönüşür ve kendisiyle amel etmek için başka bir delile ihtiyaç duyulur.

78 Cessâs, *el-Füsûl*, 1/65.

79 Bk. Cessâs, *el-Füsûl*, 1/66.

80 Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/33.

Nitekim İsa b. Ebân mutlak olarak, Selcî ve Kerhî de istisna gibi delil bitişmeyen âm lafızlarda tahsisten sonra hitapla amelîni düşeceğini ve bunun için delil beklenilmesi gerekeceğini iddia etmişlerdir.⁸¹ Fakat istiğrak özelliğini şart koşmayan ve bir lafza âm denmesi için fertlerini genel itibariyle kapsamasını yeterli gören (ictimâ'/şümül) usûlcülere göre âm lafızla tahsisten sonra dahi amel edilebilir.⁸² Bu görüşü benimsemekle kalmayan Cessâs, istiğrak özelliğini şart koşmadıklarını düşündüğü Hanefî mezhep imamlarının dahi âm lafızla tahsisten sonra amel ettiklerini iddia etmiş ve İsa b. Ebân, Selcî ve Kerhî'yi bu konuda onlara muhalefet ettikleri gerekçesiyle eleştirmiştir.⁸³ Bütün bunlar, Hazne ve Sarıtaş'ın iddiasının aksine, Cessâs'ın âm lafzın tahsisten geriye kalan fertlere delaleti hakkındaki görüşünün, onun umûm ifade eden lafızlarda istiğrak özelliğini şart koşmadığına delalet ettiğini göstermektedir.

Sonuç

Bir lafzın umûm sayılmasında istiğrak özelliğinin şart olup olmaması, âm lafzın kapsamı çerçevesinde ele alınan usûl meselelerinden biridir. Cessâs'ın bu konudaki görüşü hakkında literatürde yaygın iki yaklaşım bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, Hanefî usûlcü Semerkandî ile onu takip eden bazı günümüz araştırmacılarına aittir. Semerkandî'ye göre Cessâs'ın âm tanımı onun umum ifade eden lafızlarda istiğrak özelliğini şart koşmadığını göstermektedir. Çünkü Cessâs'ın "مَا يَنْتَظِمُ جَمْعًا مِنَ الْأَسْمَاءِ أَوْ الْمَعَانِي" şeklindeki umum tanımında yer alan "يَنْتَظِمُ" fiili "يُشْمَلُ" anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla tanımda istiğrak özelliğini karşılayan bir ifade bulunmamaktadır. Bu konuda Semerkandî ile aynı görüşte olan günümüz araştırmacıları da Cessâs'ın âm tanımı delil getirmişler yahut Semerkandî'nin görüşünü nakletmişlerdir. Irak ve Semerkant Hanefîlerinin usûl düşüncesini inceleyen Özen, Hazne ve Sarıtaş ise Semerkandî'nin ve literatürde yaygın olarak bilinenin aksine Cessâs'ın âm lafızlarda istiğrak özelliğini şart koştuğunu iddia etmişlerdir. Onların bu husustaki delilleri ise istiğrak özelliğinin âm lafzın vaz'ındaki anlamlardan biri olduğuna yönelik *el-Füsûl*'de yer alan ifadeler ile Cessâs'ın husus anlamda

81 Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. İsmetullah İnaletullah Muhammed vd. (Beirut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1431/2010), 6/249-250.

82 Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/33.

83 Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 6/249-250.

kullanılan ve tahsis edilen âm lafzın delaleti hakkındaki görüşüdür. Şöyle ki Özen, Hazne ve Sarıtaş'a göre bütün fertlerini bir anda içeren lafızları âm kabul etmesi Cessâs'ın bir lafzın umum kabul edilmesi için istiğrak özelliğini şart koştuğunu göstermektedir. Bunun yanı sıra Hazne ve Sarıtaş, Cessâs'ın tahsis edilen âm lafzı hakikaten has lafız kabul ettiğini açıklamışlar, bunun da ancak umum ifade eden lafızlarda istiğrak özelliğinin şart koşulduğu bir durumda söz konusu olacağını söylemişlerdir. İki tarafın delillerinin incelenip tetkik edilmesi sonucunda Cessâs'ın, Semerkandî'nin ve onu referans gösterenlerin iddia ettikleri gibi bir lafzın umûm sayılması için istiğrak özelliğini şart koşmadığı, bunun için fertlerini genel itibariyle kapsamamasını yeterli gördüğü kanaatine varılmıştır. Çünkü kaynaklarda geçen bilgiler Cessâs'ın âm lafzı istiğrak kaydı kullanmadan tanımladığını göstermektedir. Ayrıca Cessâs, *el-Füsûl*'ün birçok yerinde istiğrak özelliği taşımayan cem'-i münekkerlerin umum ifade ettiklerini açıklamış ve âm lafzın tahsisten sonra dahi delil olarak kullanılmaya devam edeceğini savunmuştur. Özen, Hazne ve Sarıtaş'ın iddiaları Cessâs'ın, umûm sîganın muhtemel anlamlarından biri olan istiğrak için kullanıldığını beyan ettiği pasajlardan ve tahsis edilen âm lafızla ilgili Ebû Hanîfe'nin ashabından bazısına nispet edilen görüşten ibarettir.

Kaynakça

- Arvas, Mehmet Sait. *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi* "Hicri VII. Asra Kadar Hanefî Usûlü Bağlamında". Kayseri: Kimlik Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb. *el-Fakih ve'l-mütefakkih*. thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yûsuf. 2 Cilt. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 2. Basım, 1421/2000.
- Bâkullânî, Ebû Bekr Muhammed el-Basrî. *et-Takrîb ve'l-irşâd (es-Sagîr)*. thk. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd. 3 Cilt. b.y. Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1418/1998.
- Basrî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib. *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*. thk. Halil Meys. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1403/1982.
- Baysal, Sıddık. "Âmm Lafızların Delaleti Bağlamında Tefsir Fıkıh Usulü İlişkisi". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* c.y./50 (2018), 105-134.
- Buhârî, 'Abdülazîz 'Alâüddin b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr fi şerh-i Usûli'l-Pezdevî*. nşr. Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî. 4 Cilt. b.y., y.y., ts.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Füsûl fi'l-usûl*. thk. Muhammed Muhammed Tâmir. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1431/2010.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Abkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdik Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dar-ı İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, B.y., 1405/1985.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Şerhu Muhtasari'r-Tabâvî*. thk. İsmetullah İnyetullah Muhammed vd. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1431/2010.

Cürcâni, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif el-Hanefti. *et-Ta'rifât*. thk. Komisyon. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983/1403.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burbân fî usûli'l-fikh*. thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyza. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1418/1997.

Çalışkan, Kamil. *Fıkıh Usulünde Lafızlar Bahsi Bağlamında Umûm ve Husus Kavramları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Dağ, Zuhâl. "Alâuddîn Semerkandî'nin Mizânü'l-Usûlü Temelinde Semerkant Ekolünün Irak Ekolüne Muhalefet Ettiği Dil Bahisleri". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/4 (2017), 143-162.

Debûsî, Ebü Zeyd Abdillâh Muhammed b. Ömer b. İsâ *Takvîmü'l-edille fi'l-usûl*. thk. Halil el-Meys. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1421/2001.

Demir, Bayram. *Usûl-ü Fıkıh'ta Âmm Lafzın Delâleti ve Tahsîsi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993.

Güngör, Mevlüt. "Cessâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/427-428. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Hazne, Heysem Abdülhamit. *Tatavvurü'l-fikri'l-usûli el-Hanefti*. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1436/2015.

Koca, Ferhat. *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*. İstanbul: İsam Yayınları, 2. Basım, 2011.

Özen, Şükrü. *Ebü Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*. İstanbul, y.y., 2001

Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerim. *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'fretü'l-usûl*. nşr. Matbaatü Câvid. Karaçi: Matbaatü Câvid, b.y., ts.

Râzî, Ebü Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî. *el-Mahsûl*. thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşîrûn, 3. Basım, 1418/1997.

Saeedullah. "Life and Works of Abû Bakr al-Râzî al-Jassâs". *Islamic Studies* 16/2 (1977), 131-141.

Sarıtaş, Murat. *Irak ve Semerkant Hanefti Meşâyihinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî. *Kavâtü'ul-edille fi'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1418/1999.

Semerkandî, Ebü Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Mizânü'l-usûl fi netâ'ici'l-ükûl*. thk. Komisyon. 1 Cilt. Katar: Matâbiu'd-Doha el-Hadîse, 1. Basım, 1404/1984.

Serahsî, Ebü Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, b.y., ts.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki'l-Tenkîh*. nşr. Mektebetu Subeyh. 2 Cilt. Mısır: Mektebetu Subeyh. b.y., ts.

Topal, Şevket & Arvas, Mehmet S.. "Hanefti Usûlündeki Temel Yaklaşımlar (Hicri Altıncı Asrın Ortalarına Kadar)". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* c.y./13 (2018), 175-209.

Zerkeşî, Ebü Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî en-Minhâcî ez-Şâfiî. *el-Bahrü'l-muhîr fî usûli'l-fikh*. nşr. Dârü'l-Kütübî. 8 Cilt. b.y: Dârü'l-Kütübî, 1. Basım, 1414/1994.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN GÖZÜYLE
KELÂM'A BAKIŞ
(KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ ÖRNEĞİ)*

A PERSPECTIVE ON KALÂM FROM THE EYES OF THE FACULTY OF
THEOLOGY STUDENTS
(CASE OF KOCAELİ UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY)

Recai ÇETRES

Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Kocaeli/ Türkiye
recai.cetres@kocaeli.edu.tr orcid.org/0000-0003-3725-6280

Makale Bilgisi / Article Info

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 26 Nisan 2022 / 26 April 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 05 Haziran 2022 / 05 June 2022

Yayın Tarihi / Published: 25 Haziran 2022 / 25 June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran 2022 / June 2022

Cilt: 6, Sayı: 1 Volume: 6, Issue: 1, Sayfa / Pages: 174-208

Cite as / Atf: Çetres, Recai. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Gözüyle Kelâm'a Bakış (Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği) [A Perspective on Kalâm From The Eyes of The Faculty of Theology Students (Case of Kocaeli University Faculty of Theology)]". Kocaeli İlahiyat Dergisi-Kocaeli Teology Journal, 6/1 (Haziran/June 2022), 174-208.

İntihal: Bu makale, intihal tarama programlarıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned with plagiarism screening programs and plagiarism has not been detected.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği yazar(lar) tarafından beyan olunur.

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.



OPEN ACCESS

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kider>

* Etik kurulu belgesi makalenin sonuna eklenmiştir.

Öz

İslâmiyet, doğuşundan günümüze kadar geçen süre içerisinde insanlığın üzerinde yoğunlaşmış ilgi ve alakalarının olumlu veya olumsuz yönde arttığı bir din olduğunu müşahade etmekteyiz. Daha İslâmiyet'in doğuşunu izleyen ilk asırdan itibaren yakından ve uzaktan farklı inanç ve kültürlerle mensup toplumlar tarafından çeşitli yönleriyle incelenmeye alındığını görürüz. İslâmiyet'in fetihler sonucu hızlı bir şekilde yayılması, Müslümanların farklı dinlere mensup toplumlarla karşılaşması, farklı kültür ve ekonomik durumlarda dahil olmak üzere beklenmedik bir durumla karşılaştıkları bilinen bir gerçektir. Son din olan İslâm dininin bütün yönleriyle ele alınıp, farklı din ve inançlara karşı yerini ve konumunu belirleyip bunlar karşısında kendi bütünlüğünü koruma ihtiyacı hasıl olmuştur. Böylece bir yandan kendi müntesiplerinin inançlarını pekiştirirken diğer yandan karşı tarafın yanlışlarını ortaya koyarak bir sistem oluşturmuştur. Bu sistemi oluşturup İslâm dininin diğer inançlar karşısında yeri ve konumunu belirleyip sağlamlaştıran Akâid ve Kelâm ilmi olmuştur. Günümüzde İslâm inanç sistemine aykırı birçok düşüncenin oluştuğunu bunun asırlardan beri süre gelen tahribatının giderek arttığına şahit olmaktadır. Bugün farklı toplumlar tarafından kabul edilen Ateizm, Deizm, Pozitivizm, Rasyonalizm, Materyalizm, Nihilizm, Agnostisizm, Evrimcilik ve Darwinizm, Panteizm, Panenteizm ve Freud Psikanalizm gibi farklı düşüncelerle beslenen bu akımlarla mücadele zaruretinin hasıl olduğu izahtan varestedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Akaid, İlahiyat Fakültesi Öğrencileri, Kocaeli İlahiyat, müfredat

Abstract

We observe that Islam is a religion on which humanity has concentrated and their interest has increased in a positive or negative way, from its birth to the present. Since the first century following the birth of Islam, we see that it has been examined in various aspects by societies belonging to different beliefs and cultures from close and distant. It is a known fact that with the rapid spread of Islam as a result of the conquests, Muslims encountered societies belonging to different religions, and encountered unexpected situations, including different cultures and economic situations. The need to deal with all aspects of the last religion, Islam, to determine its place and position against different religions and beliefs, and to protect its integrity against them has emerged. Thus, while reinforcing the beliefs of his followers, on the other hand, he created a system by revealing the mistakes of the other party. It was the science of Akâid and Kalâm that established this system and determined and consolidated the place and position of the religion of Islam against other beliefs. Today, we are witnessing the emergence of many thoughts contrary to the Islamic belief system and the increasing destruction of this fact that has been going on for centuries. It is beyond the explanation that there is a necessity to struggle with these currents that are fed with different ideas such as Atheism, Deism, Positivism, Rationalism, Materialism, Nihilism, Agnosticism, Evolutionism and Darwinism, Pantheism, Panenteism and Freud Psychoanalysis, which are accepted by different societies today.

Key Words; Kalam, Akaid, Faculty of Theology Students, Kocaeli Theology, curriculum.

Giriş

Allah Teâlâ tarafından Cebrâil vasıtasıyla Hz. Muhammed'e gönderilen en son ve mükemmel din olan İslâm üç ana temel üzerine kurulmuştur. Bu temeller "İtikâdî", "Amelî" ve "Ahlakî hükümler olmak üzere üç kısımdır. Bunlardan İtikâdî hükümler akâid ve kelâm ilminin konusu, amelî hükümler fıkıhın konusu, ahlakî hükümler ise tasavvuf ve ahlak ilminin konusu şeklinde sistematize edilmiştir. Böylece ortaya şöyle bir ayırımın çıktığını söyleyebiliriz; Akâid, İslâm dininin inanç esaslarını, Kelâm İlmi ise inanç esaslarının çeşitli delillerle temellendirilmesidir.

Günümüzde Müslümanlar İslâm karşıtı ortaya çıkan çeşitli fikirler karşısında İslam inancını muhafaza etmek, yapılan saldırıları, eleştirileri, İslâm'ı dünya gündeminde hep olumsuz bir şekilde tutmaya çalışanlarla mücadele ile geçmektedir. İslâm karşıtı düşüncelerle mücadele etmek bütün Müslümanlar üzerine olmasa da İlâhiyat eğitimi almış olanların üzerine farz-ı kifâyedir. Müslüman toplumu bilhassa genç nesilleri bu zararlı akımlardan koruma, inancında sebat ettirme ve inancını savunma yeteneği kazandırıp sapkın düşünceleri etkisiz kılabilmeyi öğretme vazifesi öncelikle dini yüksek eğitim veren İlâhiyat Fakültelerindedir.

İlâhiyat Fakültesi öğrencilerinin Kelâm İlminin tarifinden yola çıkarak şöyle bir misyonunun olduğunu söylemek mümkündür. "Kelâm ilmi Allah Teâlâ'nın zât ve sıfatlarından, nübüvvet ve risâlete dair meselelerden, mebd'e ve mea'd itibariyle yaratılmışların hallerinden İslâm kanunu üzere bahseden bir ilimdir."¹ Bu tarifi açacak olursak İslâm inanç esaslarını, davranışlarla ilgili temel ilkelerini nasların bütünlüğünü göz önünde bulundurarak, aklî yöntemlerle delillendirip ayrıca karşı fikirleri eleştirip cevaplandırmaktır.² Kelâm İlmi İslâm dininin temel inançlarını ve doktrinlerini tartışan özgün bir İslâm disiplinedir. İslâm itikâdını diğer kültürlerle ait sapkın inanış ve düşüncelere karşı koruyan bir ilim dalıdır. Kelâm âlimleri, tarihin her döneminde toplum-

1 Ömer Nasuhi Bilmen, *Açıklamalı İlm-i Kelâm Dersleri Muvazzah İlm-i Kelâm*, (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2015), 17.

2 Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, (İstanbul: Damla Yayınevi, 1988), 49; *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, (İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 2004), 5.

da ortaya çıkan inançla ilgili problemleri çözmeye çalışmışlardır.³ Bugün bu misyonun öncelikle İlahiyat alanında görev yapan akademisyenlerin ve öğrencilerin uhdesinde olduğunu söyleyebiliriz.

İslâm kelâmı peygamberimizin vefatından sonra hatta peygamber döneminde kader, hür irâde ve Allah'ın zâtıyla ilgili konular zaman zaman gündeme gelmiştir. Daha sonra fetihlerle genişleyen İslâm coğrafyasında Müslümanları etkileyen yabancı düşünce ve akımlara karşı aklî ve mantıkî delillerle İslâm'ın Kur'an'dan alınan temel ilkelerinin savunmasını yaparak ortaya çıkan, sonrasın da ise Kur'an ve Hz. Peygamber'in sözlerinden ve aklî deliller getiren diğer ilimlerden de istifade ederek gelişen bir ilim dalı haline gelmiştir.

Sahih bir itikâda sahib olmanın temel şartı zihin ve gönül dünyamızı, tevhîd inancını bozan; şirk, küfür ve nifak gibi söz, düşünce ve fiillerden arındırmaktır.⁴ İslâm düşünce geleneğinde; itikâd asıl üzerine bina edilir. Onun için tarih boyunca İslâm düşünürü kelâmcılar İlm-i Tevhîd ile ilgili esasları öğrenmenin kadın ve erkek her Müslümanın üzerine farz-ı ayın olduğunu söylemişlerdir.

Dikkatlerinize sunmaya çalıştığımız İlahiyat Fakültelerindeki Kelâm derisiyle alakalı anket esaslı soru ve tablolardan oluşan bu makale İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin bu alana ilgi ve alakalarını arttırmaya yöneliktir. Bununla beraber onları motive ederek günümüz inanç problemleri ile nasıl mücadele edilmesi gerektiğini, bu tür yanlış ve sapkın fikirlere karşı gelişen günümüz bilimlerini de dikkate alarak yetkin ve donanımlı bir hale getirmektir. Sorular; İlahiyat Fakültelerindeki kelâm derslerinin niteliği çerçevesinde öğrencilerin görüşlerini alarak bir fikir edinmeye yöneliktir. İlahiyat Fakültelerindeki Kelâm derslerinin kısaca tarihi sürecine değindikten sonra, bu dersi veren öğretilerin, öğrencilerin fikir ve düşüncelerini ortaya koymaktır. Elde edilen tespitleri göz önünde bulundurarak daha anlaşılır ve pratikte faydalı olacak nasıl bir kelâm dersi verebilme ve bu derse karşı öğrencilerin ilgi ve alakalarını arttırmaktır.

3 Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 2002), 25/194-196.

4 İmâm-ı A'zam, *Fıkhu'l-Ekber*, tercüme ve şerh, Abdülvehhab Öztürk, (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2016), 90/5; Mağnisavî, *Şerhu Fıkhu'l-ekber*; (İstanbul: İsmailağa Yayınevi, 2018), 33; Ramazan Altıntaş, *Sana İtikattan Soruyorlar* (İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2018), 13.

Yine bu çalışmada İlahiyat Fakültelerinde verilen kelâm dersleri hakkında öğrencilerin görüşlerini alarak kelâm derslerine nasıl baktıkları ölçülmüştür. Bu çalışma öğrencilerin kelâm ilmiyle ilgili görüşlerini yansıtması açısından önemlidir. Bu kapsamda geçmişte yapılan kelâm eğitimine kısaca değinilmiş, bu eğitimin nasıl olduğuna dair araştırmalardan örnekler verilmiştir. Geçmişte verilen kelâm dersleri kısaca değerlendirilip sonra günümüzde verilen kelâm derslerine değinilmiştir. Ayrıca kelâm derslerinin Osmanlı'ya kadar olan dönemi, Osmanlı Dönemi, Cumhuriyet Döneminden kısaca bahsedilmiştir. Kelâm ilminin gelişim süreci ile birlikte genel tartışmalara da değinilerek özetlenmiştir.

Bu anket çalışması makalenin hedefi, 2021 yılında Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin katılımıyla yapmış olduğumuz araştırmadan elde ettiğimiz sonuçlarla, Muhammed Hüseyin Alin'in 2016'da yapmış olduğu "İlahiyat Fakültelerinde Kelâm Öğretimi: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği" çalışmasında olan sonuçları karşılaştıracaktır. Sonuç ve kısa bir değerlendirme ile beraber örnek olması bakımından farklı bir İlahiyat Fakültesi öğrencileri ile yapılan anket sonucunu karşılaştırarak bir fikir vermektir.

GEÇMİŞTE KELÂM EĞİTİMİ

Kelâm dersleri felsefi içeriği açısından bir meşruiyet sorunu yaşamıştır. Bu nedenle geleneksel eğitim kurumları olan medreselerin müfredatına girmesi zamanla olmuştur. Bundan dolayı onun diğer ilimlerle kıyaslanması ve aynı müfredatta yer alması tepkiyle karşılanmıştır.⁵ Osmanlıdaki medreselerin oluşum süreci, Nizâmiye Medreselerine dayalı olarak Sünnîliği savunmak ve öğretmek için bir araç olmuştur. Medreselerin oluşumundan hemen sonra kurulan Nizâmiye Medreselerinde fıkıh, usûl-i fıkıh, Kur'an dersleri okutulmak istenirken felsefi bir yapıya sahip olan kelâm ilimleri okutulmak istenmemiştir. Anadolu Selçuklu ve İlhanlılar döneminde varlığını koruyan medreselerde de aynı düşünceler hâkim olmuş yine kelâm dersi okutulmak istenmemiştir. Ancak Selçuklu medreselerinde fıkıh ve kelâmın yanında, mantık ve matematik gibi aklî ilimlerin okutulduğuna dair bilgiler mevcuttur.⁶ Selçuklularda

5 Osman Demirci, (2016) .Osmanlıda Kelam Eğitimi. *Türkiye Araştırmaları Dergisi*, 14-28, s.9.

6 Mustafa Said Yazıcıoğlu, "XV ve XVI Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelâm Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Yayınları*, sayı-4, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1980), 275.

medreselerden ziyade kelâm ilmi daha çok halk arasında yaygındı.⁷ Kelâm ilmine duyulan bu tepki nedeni ile Aziziye Medresesinde kelâm ve felsefe dersi veren Seyfeddin el-Âmidî'nin (öl. 631/1233) Diyarbekir'in eski hükümdarı ile gizlice mektuplaştığı ileriye sürülerek müderrislikten azledilmesine neden olmuştur.⁸ Osmanlı dönemine gelindiğinde ise kelâm ilminin en çok parladığı dönem Fatih (ö.886/1481) dönemidir.⁹ Sistemli ve hiyerarşik bir düzene sahip olan medreselerin kırılma noktası Kanûni (ö.974/1566) döneminde gerçekleşecek ve bu medreselerdeki ilmi faaliyetler Fatih dönemindeki seviyeye bir daha ulaşamayacaktır. Osmanlı döneminde en zengin kelâm öğretimi klasik dönemde olmuştur. Kelâm öğretimi klasik dönemden sonra geleneksel medreseler de giderek zayıflamaya başlamış müfredatta yer alan kelâm dersleri çıkartılmış, hiyerarşik sistem bozulmuştur. Geleneksel medresede kelâm ilminin durumu böyleyken Osmanlı Medreselerinde kelâm ilmi fıkıh ilmi gibi en temel ders olarak varlığını sürdürmüştür. Yapılan medrese ıslahatlarından sonra kelâm derslerine genişçe yer verilirken kelâm ilmine zemin hazırlayan diğer pozitif ilimlerde medrese müfredatında yer almıştır. Cumhuriyet döneminde kelâm eğitimi medreselerdeki ağırlıklı konumunu Dâr'ul-Fünûn'un¹⁰ kurulması ile artarak ve pekiştirerek sürdürmüştür. 1924 yılında eğitim ve öğretimin görüldüğü medreselerin kaldırılması ve dini eğitim veren medreseler yerine İlâhiyat Fakültesinin kurulması, kelâm ilminin nicelik ve de nitelik bakımından önemini arttıranın yanı sıra nitelik ve niceliğin fakülte müfredatına da yansındığını müşahede etmekteyiz. Çünkü Batı'da din ve dini anlayışa karşı, ortaya çıkan hususlar bunlarla ilgili gelişmeler Türkiye dahil bir çok Müslüman ülkede de etkisini göstermiştir. Türkiye'de dinin anlatım, ifade, yanlış kabul edilen fikir ve düşüncelere karşı savunma görevinin üstlenicisi olarak bilinen kelâm ilminin aynı zamanda önemli bir rol kazanmasını da

7 Yazıcıoğlu, "XV ve XVI Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelâm Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Yayınları*, sayı-4, 275.

8 Bk. Emrullah Yüksel, "Âmidî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1991), 3/57-58.

9 Osman Demirci, "Osmanlıda Kelam Eğitimi", *Türkiye Araştırmaları Dergisi*, 14-28, (2016), 11.

10 Osmanlı Devletinde XIX. yüzyılda kurulan yüksek öğretim müessesesi. Bk. Ekmeleddin İhsanoğlu, "Dârül-fünun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1993), 8/521-525.

beraberinde getirmiştir. 1950'li yıllarda kurulan İlahiyat Fakültesi ve Yüksek İslâm Enstitüleri ile beraber entelektüel ilgiye tekrar mazhar olan kelâm ilmi, bu ilgi ve mazhariyet paydasında gelişmesini her geçen gün artırarak sürdürmüştür. 2021 yılını örnek verecek olursak İlahiyat Fakültesi, İslâmî İlimler fakültesi ismi altında 116 Yüksek din Öğretimi veren eğitim kurumları vardır. Buralarda on bin civarında akademik personel görev yapmakta olup, örgün, ön lisans ve İLİTAM olmak üzere yaklaşık yüz elli altı bin öğrenci yüksek din öğretimi programlarında okumaktadır.¹¹ Yüksek din öğretim programlarının hepsinde İslâm İnanç Esasları, Kelâm Tarihi ve Sistematik Kelâm gibi zorunlu ve seçmeli kelâm dersleri verilmektedir. Kelâm dersleri bu öğretim kurumlarının müfredatında ağırlıklı yerini hala korumakta olduğunu söyleyebiliriz. Gelinen noktada hem akademisyen sayısı hem de hatırı sayılır bilimsel çalışma birikimi olarak belli bir düzeye ulaşmıştır. XIX. yüzyılın başlarında muhteva ve metot üzerinde belirgin bir şekilde etkilerinin görüldüğü müsteşriklerin yönlendirici ve belirleyicilikleri zaman içinde kırılarak artık özgün bir seviyeye geldiğini söyleyebiliriz. Kelâm ilmine dair yapılan bazı isimlendirmeler özellikle *Kur'an Kelâmı* ve *Geleneksel Kelâm* söylemleri kelâmın günümüzde de hala gündemde ve diri olduğunun kanıtıdır.¹²

GÜNÜMÜZDE KELÂM EĞİTİMİ

Günümüz Türkiye'sini göz önünde bulundurarak değerlendirdiğimizde kelâm ilminin medreselerdeki etkili konumu Dâru'l-Fünûn'un kurulmasıyla beraber artarak devam ettiğini söyleyebiliriz. 1924 yılında eğitim ve öğretimin görüldüğü medreselerin kaldırılması ve dini eğitim veren medreseler yerine İlahiyat Fakültesinin kurulması, kelâm ilminin nicelik ve de nitelik bakımın-

11 Muhammed Fatih Genç-Mehmet Ayhan, "İLİTAM Bölümü Öğrencilerinin Hadis Dersine Yönelik Tutumları", *Mizânü'l-Hak İslami İlimler Dergisi* 12, (Haziran2021), 105.

12 Geniş Bilgi İçin Bkz; Osman Demirci, (2016) ,Osmanlıda Kelâm Eğitimi. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*,14-28, (İstanbul: 2018); "Medrese Geleneğinde Akâid ve Kelâm İlmi" *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 11-1; Salih Zeki Zengin, II. Meşrutiyet Döneminde Osmanlılarda Medreselerin İslahı Çalışmaları (Teşkilat ve Ders Programları), *Diyanet İlmi Dergi*, (Ankara: Nisan- Mayıs-Haziran, 34/2, 1998), 43-52; Nesimi Yazıcı, Osmanlı Son Dönemi Taşra Medreseleri Üzerine Bazı Düşünceler, *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim: Milletlerarası Kongresi*, (12-15 Nisan 1999, 2001); Yurdagül Mehmedoğlu, *Tanzimat sonrasında okullarda din eğitimi 1838-1920*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 2001).

dan önemini arttırmının yanı sıra nitelik ve niceliğin fakülte müfredatına da yansıtıldığını müşahede etmekteyiz. Çünkü Batı'da din ve dini anlayışa karşı, ortaya çıkan hususlar bunlarla ilgili gelişmeler Türkiye dahil bir çok Müslüman ülkede de etkisini göstermiştir. Türkiye'de dinin anlatım, ifade, yanlış kabul edilen fikir ve düşüncelere karşı savunma görevinin üstlenicisi olarak bilinen kelâm ilminin aynı zamanda önemli bir rol kazanmasını da beraberinde getirmiştir. 1950'li yıllarda kurulan İlahiyat Fakültesi ve Yüksek İslâm Enstitüleri ile beraber entelektüel ilgiye tekrar mazhar olan kelâm ilmi, bu ilgi ve mazhariyet paydasında gelişmesini her geçen gün artırarak sürdürmüştür. 2021 yılını örnek verecek olursak İlahiyat Fakültesi, İslâmî İlimler fakültesi ismi altında 116 Yüksek din Öğretimi veren eğitim kurumları vardır. Bugün 116 İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri müfredatında ağırlıklı yerini hala korumaktadır. Geline noktada hem akademisyen sayısı hem de hatırı sayılır bilimsel çalışma birikimi olarak belli bir düzeye ulaşmıştır.¹³ Bu çalışmamızda İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kelâm derslerine yönelik tutumları incelenecektir.

2.1.Araştırmanın Yöntemi

Bu araştırmada hem nicel hem de nitel araştırma yöntemleri kullanılmıştır. Araştırmanın teorik çerçevesi oluşturulurken Kelâm ve Sistemik Kelâm alanlarıyla ilgili çalışmalar taranarak bunlardan yararlanılmıştır. Araştırmanın nicel boyutunda betimsel araştırma yöntemlerinden tarama modeli; nitel boyutunda ise yarı yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılmıştır. Verilerin yorumlanması sürecinde betimsel analiz ve içerik analizinden faydalanılmıştır. Betimsel analizde elde edilen veriler, daha önceden belirlenen temalara göre özetlenir ve yorumlanır. Betimsel analizde, görüşülen ya da gözlenen bireylerin görüşlerini çarpıcı bir biçimde yansıtmak amacıyla doğrudan alıntılanarak sık sık yer verilir. Bu tür analizde amaç, elde edilen bulguları düzenlenmiş ve yorumlanmış bir biçimde okuyucuya sunmaktır.¹⁴ İçerik analizi tekniği ise metin veya metinlerden oluşan bir kümenin içindeki belli kelimelerin veya

13 Çağfer Karadaş ‘‘Günümüz Türkiye’sinde Kelam İlmi’’ *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 2(1): 129-151, (2009).

14 Doğan S, Kavtelek, C, (2015), Hayat Boyu Öğrenme Kurum Yöneticilerinin Hayat Boyu Öğrenme Kavramına İlişkin Görüşleri, ‘‘Hayat Boyu Öğrenme İçin Bir Metafor Analizi’’, *Yüksek Öğretim Ve Bilim Dergisi*, 5(3) 292-303.

kavramların varlığını belirlemeye yönelik yapılır. Araştırmacılar bu kelime ve kavramların varlığını, anlamlarını ve ilişkilerini belirler ve analiz ederek metinlerdeki mesaja ilişkin çıkarımlarda bulunurlar.¹⁵ Araştırmada, çalışma materyali olarak Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kelâm dersi hakkında sorulan araştırma sorularına verdikleri cevaplar kullanılmıştır.

2.2. Araştırmanın Hipotezleri

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kelâm dersleri hakkındaki görüşleri, kelâm derslerinden beklentileri, kelâm dersleri öğretmenleri hakkındaki düşünceleri, dersi öğretmede kullanılan metot, yöntem ve materyallere karşı düşüncelerini almak için yapılan bu araştırmanın Kelâm dersleri öğrencilerinin dersin daha iyi bir şekilde işlemesine katkı sağlaması için neler yapması gerektiğini hedefleyen bu çalışmanın, problem ve amaçları doğrultusunda test edilecek hipotezler aşağıda belirtilmiştir.

1. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin kelâm derslerine yönelik tutum ve düşünceleri olumludur.
2. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kelâm dersleri hakkında İmam Hatip Liselerinden ve diğer liselerdeki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinden sınırlı da olsa bilgi birikimleri vardır.
3. İlahiyat Fakültesi öğrencileri Kelâm Derslerinde öğrendikleri bilgilerle Kelâm ile ilgili sorulara cevap vermektedirler.
4. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Kelâm dersinin diğer derslerle özellikle Temel İslâm Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri alanındaki derslerle ilişkili olduğunu düşünürler.
5. Kelâm dersi öğrencileri Temel dini konuları özellikle İnanç Esaslarını ve esasların delillendirilmesi hususlarını diğer derslerin öğrencilerine göre daha iyi bir şekilde anlatır.

15 Doğan S, Kavtelek, C, (2015), Hayat Boyu Öğrenme Kurum Yöneticilerinin Hayat Boyu Öğrenme Kavramına İlişkin Görüşleri, "Hayat Boyu Öğrenme İçin Bir Metafor Analizi" *Yüksek Öğretim Ve Bilim Dergisi* 5(3) 292-303.

2.3 Problem Cümlesi

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin gözünden kelâm derslerinin daha iyi bir şekilde öğretilmesine katkı sağlayan durumlar ve mevcut olan durum nasıldır? Bu bağlamda kelâm dersinde yöntem ve metotlar nasıl geliştirilebilir?

2.3.1. Alt Problemler

1. Kelâm dersi ve diğer dersler arasında bir ilişki var mıdır?
2. Sistematik Kelâm dersinde problemler mezhep görüşlerine göre aktarıldıktan sonra yeniden teolojik olarak değerlendirilmeli ve yeni fikirler ortaya konulmalı mıdır?
3. Kelâm derslerinde anlatılanlar yaklaşık 1400 yıl önce yapılan tartışmalara indirgenip aktarılması öğrencileri cezbetmekte midir?
4. Fakültede Kelâm dersleri için okutulan kaynaklar yeterli midir?
5. Kelâm derslerinde anlatılanlar günümüz ihtiyacını karşılıyor mu?
6. Bütün derslerde olduğu gibi, öğrencinin sağlam temeli yokken, kelâm dersinde tüm fikirler ve akımlar öğrenciye aktarılmalı mı?
7. Kelâm dersi hocaları ezberci bir sistem yerine eleştirel düşünceye dayalı bir metot izliyorlar mı?
8. Kelâm dersi hocaları konuları öğrenciler için cazip kılacak metot ve materyalleri kullanmaya özen gösteriyorlar mı?
9. Kelâm dersi sınavında hocanın anlattığını aynen ve tekraren yazmak yüksek not almak için yeterli midir?
10. Kelâm dersinin hocaları modern öğretim yöntemlerine göre ders anlatmakta mıdır?

2.4. Verilerin Toplanması ve Analizi

Bir anket formu hazırlanarak araştırmanın verileri toplanırken, bu anket formu hazırlanırken öğrencilerin kelâm dersine bakış açılarını tespit etmeye yönelik sorular sorulmaya özen gösterilmiştir. Anket sonuçları tablolar halinde verilerek Kullanılan anket içerisinde “Kesinlikle katılıyorum” “Katılıyorum”, “Kararsızım”, “Katılmıyorum”, “Kesinlikle Katılmıyorum” tarzında

34 soru¹⁶ sorulmuştur. yorumlanırken bu aşamada yüzde ve sayı yöntemi ile analiz yapılmıştır. Kullanılan anket içerisinde “Kesinlikle katılıyorum” “Katılıyorum”, “Kararsızım”, “Katılmıyorum”, “Kesinlikle Katılmıyorum” tarzında 34 soru¹⁷ sorulmuştur. Ankette yer alan öğrencilerin kelâm dersine yönelik görüş ve beklentileri, Kelâm dersine dair bilgileri, kelâm kaynaklarına olan hâkimiyetleri, kelâm dersinin diğer İslâmî ilimlerle olan ilişkisi, kelâm dersini alan öğrencilerin dersin öğreticilerine karşı tutumları gibi sorular sorulmuştur. Anket neticesinde ortaya konan verilerin çözümlenmesinde frekans ve yüzde teknikleri kullanılmıştır. Bunun yanı sıra her soru için ayrı ayrı tablolar hazırlanmıştır. Tabloların altına açıklamalar eklenerek veriler desteklenmiştir.

2.3.SONUÇLAR VE YORUMLAR

a) İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kelâm Derslerine Karşı Tutumları

Tablo: 1 Kelâm derslerinin haftalık programlardaki ders sayısı arttırılmalıdır.

	Frekans	%
Katılıyorum	54	27,4
Kesinlikle Katılıyorum	57	28,9
Kararsızım	40	20,3
Katılmıyorum	36	18,3
Kesinlikle Katılmıyorum	10	5,1
Toplam	197	100

İlahiyat Fakültesi öğrencilerine “Kelâm derslerinin haftalık programda ders sayısı arttırılmalıdır” sorusu sorulmuş; öğrencilerin %56,3’ü kelâm derslerinin haftalık programlarda ki ders sayısı arttırılsın derken, %23,4’ü kelâm derslerinin haftalık programda ki ders sayısının arttırılmamasını belirtmiş, %20,3’ü ise kararsız olduklarını belirtmişlerdir.

16 Bkz. Salih Kesgin, “İlahiyat Fakültelerinde Hadis Eğitiminin Dünü, Bugünü ve Yarını: Tespit ve Teklifler”, araştırma soruları, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt 16, Sayı 1, (2016), 9-45.

17 Bkz. Kesgin, “İlahiyat Fakültelerinde Hadis Eğitiminin Dünü, Bugünü ve Yarını: Tespit ve Teklifler”, araştırma soruları, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt 16, Sayı 1, (2016), 9-45.

Tablo: 2 Kelâm dersleri genellikle ilgi çekicidir.

	Frekans	%
Katılıyorum	81	41,5
Kesinlikle Katılıyorum	65	33
Kararsızım	25	12,7
Katılmıyorum	19	9,6
Kesinlikle Katılmıyorum	7	3,5
Toplam	197	100

İlahiyat Fakültesi öğrencilerine kelâm derslerinin ilgi çekici olup olmadığı hakkında soru sorulmuş; öğrencilerin %74,5'i kelâm derslerinin ilgi çekici olduğu görüşünü belirtirken, %13,1'i ise Kelâm derslerinin ilgi çekici olmadığını söylerken, %12,7'si ise kelâm derslerinin ilgi çekici olup olmaması bakımından kararsız olduklarını belirtmişlerdir. Çoğunluğa göre Fakültede okutulan kelâm dersleri ilgi çekicidir. Bu durum kelâm derslerine duyulan ihtiyacı ortaya koymaktadır.

Tablo: 3 Kelâm derslerinde edindiğim bilgilerin mezun olduktan sonra işime yarayacağını düşünmüyorum.

	Frekans	%
Katılıyorum	28	14,3
Kesinlikle Katılıyorum	35	17,8
Kararsızım	14	7,1
Katılmıyorum	63	32,1
Kesinlikle Katılmıyorum	56	28,6
Toplam	196	100

İlahiyat Fakültesi öğrencilerine kelâm derslerinde edindiği bilgilerin mezun olduktan sonra işlerine yarayıp yarayamayacağı hakkında soru sorulmuş olup öğrencilerin %60,8'i kelâm derslerinde edindikleri bilgilerin mezun olduktan sonra hayatlarında işlerine yarayacaklarını söylerlerken, %32,1'i ise işlerine yaraymayacağı görüşünü belirtmiş, %7,1'i ise bu konuda kararsız kaldıklarını ifade etmişlerdir. Bu durumdan yola çıkarak çoğunluğun görüşünün kelâm derslerinde anlatılan bilgilerin mezun olduktan sonra işlerine yarayacak olması,

İlahiyat Fakültesini okuyan ve bitirmiş olan öğrencilere gelen itikâdî sorulara cevap vermesi için kelâm derslerine ihtiyaç duyulması açısından kelâm dersleri İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin mezun olduktan sonra işlerine yarayacaktır.

Tablo: 4 Kelâm dersleri için ek bir çalışma yapmam sadece dersi geçmek için çalışırım.

	Frekans	%
Katılıyorum	32	16,3
Kesinlikle Katılıyorum	35	17,8
Kararsızım	27	13,8
Katılmıyorum	73	41,7
Kesinlikle Katılmıyorum	29	14,8
Toplam	196	100

İlahiyat Fakültesi öğrencilerine kelâm dersleri için ek bir çalışma yapıp yapmadıkları hakkında soru sorulmuş, öğrencilerin %34,1'i ek bir çalışma yapmadıklarını sadece kelâm derslerine sınavlardan geçmek için çalıştığını belirtirken %56,5'i ise kelâm dersi için ek bir çalışma yaptıklarını söylerken %13,8'i ise kararsız kaldıklarını söylemişlerdir. Kelâm dersleri İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kendilerini yetiştirmeleri için önemli bir ders olduğu, sadece derslerin geçilmesi için değil ayrıca ek çalışmalar da yapılmalıdır.

Tablo:5 Kelâm derslerinde anlatılanlar günümüz ihtiyacını karşılamıyor.

	Frekans	%
Katılıyorum	28	14,4
Kesinlikle Katılıyorum	29	14,8
Kararsızım	36	18,5
Katılmıyorum	74	37,9
Kesinlikle Katılmıyorum	28	14,3
Toplam	195	100

İlahiyat Fakültesi öğrencilerine kelâm derslerinde anlatılanların günümüz ihtiyacını karşılayıp karşılamadığı hakkında soru sorulmuş, %29,2'i günümüz

ihtiyacını karşılamadığı görüşünü belirtirken, %52,2'si ise günümüz ihtiyacını karşıladığını söylerken, %18,5'i ise kararsız kaldıklarını söylemişlerdir.

Tablo: 6 Fakültede kelâm dersleri için okutulan kaynaklar yeterlidir.

	Frekans	%
Katılıyorum	51	26,2
Kesinlikle Katılıyorum	32	16,4
Kararsızım	49	25,1
Katılmıyorum	51	26,1
Kesinlikle Katılmıyorum	12	6,1
Toplam	195	100

İlahiyat Fakültesi öğrencilerine kelâm dersleri için okutulan kaynaklar yeterli midir diye soru sorulmuş, öğrencilerin %42,6'sı okutulan kaynakların yeterli olduğunu söylerken, %32,2'si okutulan kaynakların yeterli olmadığını görüşünde olup %25,1'i kararsız kalmıştır. Öğrencilerin bu konuda hemen hemen ikiye ayrıldığı ancak çoğunluğun kelâm dersi için okutulan kaynakları yeterli gördüğü anlaşılmaktadır.

Tablo: 7 Kelâm derslerinde zorlanıyorum.

	Frekans	%
Katılıyorum	47	24,2
Kesinlikle Katılıyorum	29	14,9
Kararsızım	33	17
Katılmıyorum	63	32,5
Kesinlikle Katılmıyorum	22	11,3
Toplam	194	100

İlahiyat Fakültesi öğrencilerine kelâm derslerinde zorlanıp zorlanmadıkları konusunda soru sorulmuş, öğrencilerin %43,8 'i kelâm derslerinde zorlanmadıklarını belirtirken, öğrencilerin %39,1'i kelâm derslerinde zorlandıklarını belirtmişlerdir. %17'si ise kararsız olduklarını belirtmişlerdir. Çıkan sonuçlara göre öğrencilerin çoğunluğunun kelâm derslerinde zorlanmadıkları görülse de zorlanan öğrencilerin de fazla olduğu görülmektedir.

Tablo:8 Kelâm dersinde işlediğimiz bütün konuları hatırlıyorum

	Frekans	%
Katılıyorum	44	22,3
Kesinlikle Katılıyorum	32	16,2
Kararsızım	46	23,4
Katılmıyorum	66	33,5
Kesinlikle Katılmıyorum	9	4,6
Toplam	197	100

İlahiyat Fakültesi öğrencilerine kelâm derslerinde işledikleri bütün konuları hatırlayıp hatırlamadıkları konusunda soru sorulmuş, öğrencilerin % 38,5'i kelâm derslerinde işledikleri bütün konuları hatırladıklarını %38,1'i ise hatırlamadıklarını belirtirken, %46'sı kararsız görüş belirtmişlerdir. Çıkan sonuçlar, öğrencilerin hatırlayıp hatırlamama konusunda çekimser kaldığını göstermektedir.

Tablo: 9 Kelâm ile ilgili olan kavramları biliyorum.

	Frekans	%
Katılıyorum	70	34,9
Kesinlikle Katılıyorum	32	16,4
Kararsızım	50	25,6
Katılmıyorum	34	17,4
Kesinlikle Katılmıyorum	9	4,6
Toplam	195	100

İlahiyat Fakültesi öğrencilerine kelâm ile ilgili olan kavramları bilip bilmedikleri sorulmuş öğrencilerin %51,6'sı kavramları bildiklerini söylerken, %22'si bilmediklerini belirtmiş, %25,6'sı ise kararsız kaldıklarını belirtmişlerdir. Çıkan sonuçta çoğunluğun kelâm ile ilgili kavramları bildiğini görmekteyiz.

Tablo: 10 Kelâm dersleri genellikle ilgi çekicidir.

	Frekans	%
Katılıyorum	81	41,1
Kesinlikle Katılıyorum	65	33
Kararsızım	25	12,7
Katılmıyorum	19	9,6
Kesinlikle Katılmıyorum	7	3,5
Toplam	197	100

İlahiyat Fakültesi öğrencilerine kelâm derslerinin ilgi çekici olup olmadığı hakkında soru sorulmuş, öğrencilerin % 74,1'i kelâm derslerinin ilgi çekici olduğunu belirtirken, öğrencilerin 13,1'i kelâm dersinin ilgi çekici olmadığını belirtmiş, %12,7'si ise kararsız olduklarını belirtmişlerdir. Çıkan sonuçlara göre kelâm dersinin çoğunluğun görüşüyle ilgi çekici olduğu görülmektedir.

b) İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kelâm Dersleri ile İlgili Birikimlerine Bakışları

Tablo: 11 Kelâm derslerinin diğer derslerle ilişkili olduğunu düşünüyorum.

	Frekans	%
Katılıyorum	80	40,6
Kesinlikle Katılıyorum	62	31,5
Kararsızım	23	11,7
Katılmıyorum	18	9,1
Kesinlikle Katılmıyorum	14	7,1
Toplam	197	100

İlahiyat Fakültesi öğrencilerine Kelâm derslerinin diğer derslerle ilişkili olup olmadığı hakkında soru sorulmuş, öğrencilerin %72,1'i ilişkili olduğunu belirtirken, öğrencilerin %16,2'si ilişkili olmadığını söylemiş, %11,7'si kararsız olduklarını belirtmiştir. Çıkan sonuca göre öğrencilerin çoğunluğunun Kelâm

derslerinin diğer derslerle ilişkili olduğunu belirtmişlerdir. Din Felsefesi, İslâm Felsefesi derslerine baktığımızda bu derslerle ilişkili olduğunu görebiliriz.

Tablo: 12 Kelâm derslerinde itikadî mezheplerin düşünce sistemleri ve görüşleri karşılaştırmalı olarak öğretilmektedir.

	Frekans	%
Katılıyorum	69	35,2
Kesinlikle Katılıyorum	65	33,1
Kararsızım	30	15,3
Katılmıyorum	21	10,7
Kesinlikle Katılmıyorum	11	5,6
Toplam	196	100

İlahiyat Fakültesi öğrencilerine Kelâm derslerinde itikadî mezheplerin düşünce sistemleri ve görüşleri karşılaştırmalı olarak öğretilmekte mi öğretilmemektedir diye sorulmuş, öğrencilerin %68,3'ü öğretilmektedir derken, 16,3'ü öğretilmediğini belirtmişlerdir. Öğrencilerin %15,3'ü ise kararsız kaldıklarını söylemişlerdir.

Tablo: 13 Kelâm derslerinin inanç konularında öğretici olduğunu düşünüyorum.

	Frekans	%
Katılıyorum	83	42,8
Kesinlikle Katılıyorum	59	30,4
Kararsızım	27	13,9
Katılmıyorum	19	7,2
Kesinlikle Katılmıyorum	10	7,7
Toplam	194	100

İlahiyat Fakültesi öğrencilerine Kelâm derslerinin inanç konularında öğretici olup olmadığı sorulmuş, öğrencilerin %73,2'si inanç konusunda öğretici olduğunu belirtmiş, öğrencilerin %14,9'u inanç konusunda öğretici olmadığı görüşünü belirtirken, %13,9'u ise kararsız olduklarını söylemişlerdir. Çıkan sonuçta öğrencilerin çoğunluğunun kelâm derslerinin inanç konu-

sunda öğretici olduğunu söylediklerini görmekteyiz. Kelâm derslerinin bazı konuları inançla ilgili meselelerden oluşmaktadır. Bu yapısı itibariyle inanç konularını sistemli bir şekilde ele alıp öğretmektedir.

Tablo: 14 Kelâm derslerinin içeriği tarihsel bağlamından koparılmamak kaydıyla günümüz sorunlarına cevap verme konusunda farklı çalışmalar yapılmalı.

	Frekans	%
Katılıyorum	83	42,3
Kesinlikle Katılıyorum	58	29,6
Kararsızım	28	14,3
Katılmıyorum	18	9,2
Kesinlikle Katılmıyorum	9	4,6
Toplam	194	100

İlahiyat Fakültesi öğrencilerine Kelâm derslerinin içeriği tarihsel bağlamından koparılmamak kaydıyla günümüz sorunlarına cevap verme konusunda farklı çalışmalar yapılmalı mı diye soru sorulmuş, öğrencilerin %71,9'u yapılmalı diye yanıt verirken, %14,3'ü kararsız olduklarını belirtirken, öğrencilerin %13,8'i yapılmamalı görüşünü belirtmişlerdir. Değişen dünya ve beraberinde getirdiği yeni sorunlara karşı bu sorunlara cevap verebilmek için farklı çalışmalar yapılmalıdır.

Tablo: 15 Kelâm derslerinde problemler mezhep görüşlerine göre aktarıldıktan sonra yeniden teolojik olarak değerlendirilmeli ve yeni fikirler ortaya konulmalıdır.

	Frekans	%
Katılıyorum	51	25,9
Kesinlikle Katılıyorum	55	27,9
Kararsızım	51	25,9
Katılmıyorum	26	13,2
Kesinlikle Katılmıyorum	14	7,1
Toplam	197	100

İlahiyat Fakültesi öğrencilerine kelâm derslerinde problemler mezhep görüşlerine göre aktarıldıktan sonra yeniden teolojik olarak değerlendirilmesi ve yeni fikirler ortaya konulmalıdır diye bir soru sorulmuş, öğrencilerin %53,8'i bu soruya olumlu yönde kanaat belirtirken %25,9'u kararsız olduklarını belirtmiş; % 20'si ise olumsuz yönde görüş belirtmiştir.

Tablo: 16 Kelâm derslerinde anlatılanlar 1400 yıl önce yapılan tartışmalara indirgenip aktarılması öğrencileri cezbetmiyor.

	Frekans	%
Katılıyorum	39	19,9
Kesinlikle Katılıyorum	34	17,3
Kararsızım	36	18,4
Katılmıyorum	58	29,6
Kesinlikle Katılmıyorum	28	14,3
Toplam	196	100

İlahiyat Fakültesi öğrencilerine Kelâm derslerinde anlatılanlar 1400 yıl önce yapılan tartışmalara indirgenip aktarılması öğrencileri cezbetmiyor diye bir soru sorulmuş öğrencilerin %37,2'si bu duruma katıldıklarını söylerken, %18,4'ü kararsız kalmış, %43,9'u bu duruma katılmadıklarını belirtmişlerdir.

c) İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Kelâm Derslerinin İçeriği ve Kendi Hayatlarına Etkilerine Yönelik Bulgular

Tablo: 17 Kelâm dersleri Kur'an'a farklı bir pencereden bakmamızı sağlamaktadır.

	Frekans	%
Katılıyorum	77	39,5
Kesinlikle Katılıyorum	43	22
Kararsızım	38	19,5
Katılmıyorum	20	10,2
Kesinlikle Katılmıyorum	17	8,7
Toplam	196	100

İlahiyat Fakültesi öğrencilerine kelâm derslerinin Kur'an'a farklı pencereden bakmayı sağlayıp sağlamadığı hakkında soru sorulmuş, öğrencilerin % 61,5'i farklı pencereden bakıldığına dair görüş belirtmiş, %18,9 ise Kur'an'a farklı pencereden bakış sağlamadığına dair görüş belirtmiş, öğrencilerin % 19,5'i ise kararsız kaldıklarını ifade etmişlerdir. Çıkan sonuçlara göre öğrencilerin çoğunluğu kelâm dersinin Kur'an'a farklı pencereden bakmayı sağladığı görüşündedir.

Tablo: 18 Kelâm derslerinde okutulan kitaplar sayesinde günlük hayatta kelâm ile ilgili gelen sorulara rahatça cevap verebilirim

	Frekans	%
Katılıyorum	62	31,6
Kesinlikle Katılıyorum	34	17,3
Kararsızım	52	26,5
Katılmıyorum	32	16,3
Kesinlikle Katılmıyorum	16	8,1
Toplam	196	100

İlahiyat Fakültesi öğrencilerine kelâm derslerinde okutulan kitaplar sayesinde günlük hayatta kelâm ile ilgili gelen sorulara rahatça cevap verip vermeme konusunda bir soru sorulmuş, öğrencilerin %48,9'u rahatça cevap verdiklerini söylerken, %24,4'ü gelen sorulara rahatça cevap veremediklerini söylemiş, %26,5'u ise kararsız olduklarını söylemişlerdir. Çıkan sonuçlara göre çoğunluk kelâm derslerinde okutulan kitaplar sayesinde günlük hayatta kelâm ile ilgili gelen sorulara rahatça cevap verdiklerini söylemiştir.

Tablo: 19 Kelâm ilmi sayesinde çevremden gelen itikâdî problemlere çözüm üretebilirim

	Frekans	%
Katılıyorum	72	36,5
Kesinlikle Katılıyorum	33	16,7
Kararsızım	53	26,9
Katılmıyorum	25	12,7
Kesinlikle Katılmıyorum	14	7,1
Toplam	197	100

İlahiyat Fakültesi öğrencilerine almış oldukları kelâm sayesinde çevrelerinden gelen itikâdî problemlere çözüm üretip üretememe konusunda soru sorulmuş, öğrencilerin %53,2'si problemlere çözüm ürettiğini söylerken, %19,8'i çözüm üretemediklerini söylemişler, %26,9'u kararsız kaldıklarını ifade etmişlerdir. Çıkan sonuca göre kelâm dersleri sayesinde oluşan itikâdî problemlere çözüm ürettiklerini söylemişlerdir.

Tablo: 20 Kelâm dersleri ile ilgili ders kitabı haricinde Türkçe bir eser okudum.

	Frekans	%
Katılıyorum	56	28,7
Kesinlikle Katılıyorum	49	26,1
Kararsızım	22	11,3
Katılmıyorum	51	26,1
Kesinlikle Katılmıyorum	16	8,2
Toplam	195	100

İlahiyat Fakültesi öğrencilerine Kelâm ders kitapları haricinde, kelâmla ilgili Türkçe bir eser okuyup okumadıkları sorulmuş, öğrencilerin %53,8'i Kelâm ders kitapları haricinde kelâmla ilgili Türkçe bir eser okuduklarını belirtmiş, %34,3'ü ise okumadıklarını belirtmiş, %11,3'ü ise kararsız kaldıklarını ifade etmiştir. Çıkan sonuca göre kelâm ile ilgili ders kitabı haricinde Türkçe bir eser okuyan öğrencilerin sayısı okumayanlardan fazla çıkmıştır. Kelâm derslerine daha fazla ilgisi olan öğrenciler ders kitabıyla yetinmemiş kelâmla ilgili başka Türkçe eserlerde okumuştur.

Tablo: 21 Kelâm derslerinin yeri olmazsa olmaz bir derstir ve önemi çok büyüktür.

	Frekans	%
Katılıyorum	73	34,2
Kesinlikle Katılıyorum	74	37,7
Kararsızım	22	11,2
Katılmıyorum	14	7,1
Kesinlikle Katılmıyorum	13	6,6
Toplam	196	100

İlahiyat Fakültesi öğrencilerine kelâm derslerinin yeri olmazsa olmaz bir ders ve öneminin çok büyük olduğuna dair bir soru sorulmuş, öğrencilerin % 71,9'u kelâm derslerinin öneminin çok büyük olduğunu ve olmazsa olmaz bir ders olduğunu belirtmiş, % 13,7'si bu görüşe katılmadıklarını belirtmiş, %11,2'i ise kararsız kaldıklarını ifade etmişlerdir. Çıkan sonuca göre çoğunluk kelâm derslerinin öneminin büyük olduğunu ve olmazsa olmaz bir ders olduğu kanaatindedir. Kelâm Dersleri İlahiyat Fakültelerinde önemli olan bir ders olarak varlığını sürdürmektedir.

d) İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kelâm derslerinin diğer derslerle ilişkisine yönelik bulgular

Tablo: 22 Kelâm derslerinde işlenen konular ile İslâm felsefesi derslerinde işlenen konuları rahatlıkla karşılaştırabilirim

	Frekans	%
Katılıyorum	55	28,4
Kesinlikle Katılıyorum	40	20,6
Kararsızım	60	30,9
Katılmıyorum	27	13,9
Kesinlikle Katılmıyorum	12	6,1
Toplam	194	100

İlahiyat Fakültesi öğrencilerine kelâm derslerinde işlenen konular ile İslâm felsefesi derslerinde işlenen konuları rahatlıkla karşılaştırabilirler mi diye sorulmuş, öğrencilerin %49'u kelâm derslerinde işlenen konular ile İslâm felsefesi derslerinde işlenen konuları rahatlıkla karşılaştırabiliriz diye yanıt verirken, %20'si karşılaştıramadıklarını belirtmiş, %30,9'u kararsız kaldıklarını ifade etmişlerdir. Çıkan sonuçlara göre çoğunluğu oluşturan grubun görüşüne göre kelâm derslerinde işlenen konular ile İslâm felsefesi derslerinde işlenen konuları rahatlıkla karşılaştırabildikleri ortadadır. Kelâm dersleri ve İslâm Felsefesi derslerinin konularına baktığımız takdirde konu bakımından benzer özellikler görülmekte olup karşılaştırmanın kolaylıkla yapılabileceği ortadadır.

Tablo: 23 Kelâm derslerinde işlenen konular ile din felsefesi dersinde işlenen konular genellikle örtüşmektedir.

	Frekans	%
Katılıyorum	55	28,6
Kesinlikle Katılıyorum	38	19,8
Kararsızım	62	32,3
Katılmıyorum	26	13,5
Kesinlikle Katılmıyorum	11	5,7
Toplam	192	100

İlahiyat Fakültesi öğrencilerine kelâm derslerinde işlenen konular ile din felsefesi dersinde işlenen konular genellikle örtüşmekte midir diye sorulmuş, öğrencilerin %48,4'ü genellikle örtüşür diye cevap vermiş, öğrencilerin %19,2'si genellikle örtüşmez demiştir. Öğrencilerin %32,3'ü kararsız olduklarını söylemiştir. Çıkan sonuçlara göre çoğunluğun görüşü genellikle örtüşür olmuştur.

Tablo: 24 Kelâm derslerinde edindiğim birikim Mezhepler Tarihi kapsamında gelen sorulara rahatlıkla cevap vermeme sağlar.

	Frekans	%
Katılıyorum	68	34,9
Kesinlikle Katılıyorum	46	23,6
Kararsızım	53	27,2
Katılmıyorum	17	8,7
Kesinlikle Katılmıyorum	11	5,6
Toplam	195	100

İlahiyat Fakültesi öğrencilerine “kelâm derslerinde edindiğim birikim Mezhepler Tarihi kapsamında gelen sorulara rahatlıkla cevap vermeme sağlar mı sağlamaz mı” diye sorulmuş, öğrencilerin %58,5'i kelâm derslerinde edindiğim birikim Mezhepler Tarihi kapsamında gelen sorulara rahatlıkla cevap vermeme sağlar diye yanıt verirken, %14,3'ü rahatlıkla cevap veremediklerini söylemişleridir. %27'2'si ise bu konuda kararsız kaldıklarını ifade etmişlerdir. Çıkan sonuca göre “kelâm derslerinde edindiğim birikim Mezhepler Tarihi

kapsamında gelen sorulara rahatlıkla cevap vermemi sağlar” görüşü daha ağır basmaktadır. Genellikle konular benzerlik gösterdiği için böyle bir sonucun çıkması da olağan bir durumdur.

Tablo: 25 Kelâm derslerinde edindiğim birikim sayesinde İslâm Tarihi kapsamında gelen sorulara rahatlıkla cevap verebilirim.

	Frekans	%
Katılıyorum	55	28,5
Kesinlikle Katılıyorum	40	20,7
Kararsızım	49	25,4
Katılmıyorum	33	17,1
Kesinlikle Katılmıyorum	16	8,3
Toplam	193	100

İlahiyat Fakültesi öğrencilerine kelâm derslerinde edindiğim birikim sayesinde İslâm Tarihi kapsamında gelen sorulara rahatlıkla cevap verebilirim veremem diye soru sorulmuş, öğrencilerin % 49,2’si kelâm derslerinde edindiğim birikim sayesinde İslâm Tarihi kapsamında gelen sorulara rahatlıkla cevap verebilirim diye yanıt verirken, % 25,4’ü rahatlıkla cevap veremeyeceğini söylemiş, % 25,4’ü kararsız kaldıklarını ifade etmişlerdir. Çıkan sonuca göre Kelâm derslerinde edindiğim birikim sayesinde “İslâm Tarihi kapsamında gelen sorulara rahatlıkla cevap verebilirim” görüşü daha fazladır.

Tablo: 26 Kelâm derslerinde edindiğim bilgiler sayesinde Fıkıh kapsamında gelen sorulara rahatlıkla cevap verebilirim.

	Frekans	%
Katılıyorum	47	24,2
Kesinlikle Katılıyorum	30	15,4
Kararsızım	64	33
Katılmıyorum	37	19,1
Kesinlikle Katılmıyorum	16	8,2
Toplam	194	100

İlahiyat Fakültesi öğrencilerine “kelâm derslerinde edindiğim bilgiler sayesinde Fıkıh kapsamında gelen sorulara rahatlıkla cevap verebilir misiniz?

veremez misiniz?” diye sorulmuş, öğrencilerin %39,6’sı kelâm derslerinde edindiğim bilgiler sayesinde Fıkıh kapsamında gelen sorulara rahatlıkla cevap verebilirim diye yanıt verirken, %27,3’ü ise rahatlıkla cevap veremediklerini belirtmiş, %33’ü ise kararsız kaldıklarını ifade etmişlerdir. Çıkan sonuca göre çoğunluk “kelâm derslerinde edindiğim bilgiler sayesinde Fıkıh kapsamında gelen sorulara rahatlıkla cevap verebilirim” yanıtını vermiştir.

Tablo: 27 Kelâm derslerinde edindiğim bilgiler ile tefsir metotlarından kelâma dair yöntemler hakkında detaylı bilgi sahibi oldum.

	Frekans	%
Katılıyorum	63	32,6
Kesinlikle Katılıyorum	34	17,7
Kararsızım	52	26,9
Katılmıyorum	26	13,5
Kesinlikle Katılmıyorum	16	9,3
Toplam	194	100

İlahiyat Fakültesi öğrencilerine “kelâm derslerinde edindiğim bilgiler ile tefsir metotlarından kelâma dair yöntemler hakkında detaylı bilgi sahibi oldunuz mu? olmadınız mı?” diye soru sorulmuş, öğrencilerin %50,3’ü kelâm derslerinde edindiğim bilgiler ile tefsir metotlarından kelâma dair yöntemler hakkında detaylı bilgi sahibi oldum yanıtını verirken, %22,8’i ise bilgi sahibi olmadım yanıtını vermiştir. % 26,9’u ise kararsız kaldıklarını belirtmişlerdir. Çıkan sonuca göre “kelâm derslerinde edinilen bilgiler sayesinde kelâma dair yöntemler hakkında bilgi sahibi oldum” görüşü daha fazladır.

Tablo: 28 Kelâm derslerinde edindiğim bilgiler ile hadis derslerinde edindiğim bilgiler arasında herhangi bir çatışma yoktur.

	Frekans	%
Katılıyorum	52	27,2
Kesinlikle Katılıyorum	34	17,8
Kararsızım	58	30,4
Katılmıyorum	31	16,2
Kesinlikle Katılmıyorum	15	7,8
Toplam	191	100

İlahiyat fakültesi öğrencilerine kelâm derslerinde edindiğim bilgiler ile hadis derslerinde edindiğim bilgiler arasında herhangi bir çatışma yoktur diye bir soru sorulmuş öğrencilerin %45'i herhangi bir çatışma yoktur derken, %24'ü bu görüşe katılmadıklarını belirtmişlerdir. %30,4'ü ise kararsız kaldıklarını belirtmişleridir. Çıkan sonuca göre “kelâm derslerinde edindiğim bilgiler ile hadis derslerinde edindiğim bilgiler arasında herhangi bir çatışma yoktur” diyenler daha fazladır.

e) İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dersin öğreticilerine yönelik tutumu

Tablo: 29 Bütün derslerde olduğu gibi, öğrencinin sağlam temeli yokken, kelâm derslerinde tüm fikirler ve akımlar öğrenciye aktarılıyor.

	Frekans	%
Katılıyorum	53	27,5
Kesinlikle Katılıyorum	52	27
Kararsızım	34	17,6
Katılmıyorum	37	19,2
Kesinlikle Katılmıyorum	17	8,8
Toplam	193	100

İlahiyat Fakültesi öğrencilerine “bütün derslerde olduğu gibi, öğrencinin sağlam temeli yokken, kelâm dersinde tüm fikirler ve akımlar öğrenciye aktarılıyor mu? aktarılmıyor mu?” diye sorulmuş, öğrencilerin %54'ü aktarıldığını söylerken, % 28'i aktarılmadığını belirtmişlerdir. %17,6'sı ise kararsız kaldıklarını söylemişlerdir. Çıkan sonuca baktığımızda çoğunluğun görüşünün bütün derslerde olduğu gibi, öğrencinin sağlam temeli yokken, kelâm derslerinde tüm fikirler ve akımlar öğrenciye aktarıldığı görüşü fazla çıkmıştır. Üniversite dersleri daha akademik olduğu ve lisedeki derslere benzemediği için öğrencilere bu dersler ağır gelmiş olabilir. Önceden İmam Hatip Lisesinde okumamış öğrenciler bu derslerde daha da zorlanabilirler.

Tablo: 30 Kelâm dersi hocalarını diğer derslerin hocalarına göre dini anlatma noktasında daha rahat buluyorum

	Frekans	%
Katılıyorum	44	22,8
Kesinlikle Katılıyorum	50	25,9
Kararsızım	37	19,2
Katılmıyorum	45	23,3
Kesinlikle Katılmıyorum	17	8,8
Toplam	193	100

İlahiyat Fakültesi öğrencilerine kelâm dersi hocalarını diğer derslerin hocalarına göre dini anlatma noktasında daha rahat bulup bulmadıkları konusunda bir soru sorulmuş, öğrencilerin %48'i kelâm dersi hocalarını diğer derslerin hocalarına göre dini anlatmada daha rahat buluyorum cevabını verirken, %32,1'i ise kelâm dersi hocalarını diğer derslerin hocalarına göre dini anlamada daha rahat bulmadıklarını söylemişlerdir. Öğrencilerin %19,2'si ise kararsız kaldıklarını söylemişlerdir. Çıkan sonuca göre çoğunluğun görüşü kelâm dersleri hocalarını diğer derslerin hocalarına göre dini anlamada daha rahat buldukları görüş olmuştur. Kelâm dersleri konusu itibarıyla inanç konularını barındırdığı için öğrencilerine karşı böyle bir görüş belirtmeleri olağan bir durum olmuştur.

Tablo: 31 Kelâm dersi hocaları ezberci bir sistem yerine eleştirel düşünceye dayalı bir metot izliyorlar

	Frekans	%
Katılıyorum	56	28,5
Kesinlikle Katılıyorum	54	28,1
Kararsızım	47	27,5
Katılmıyorum	23	12
Kesinlikle Katılmıyorum	12	6,2
Toplam	192	100

İlahiyat Fakültesi öğrencilerine kelâm dersi hocaları ezberci bir sistem yerine eleştirel düşünceye dayalı bir metot izliyorlar mı? diye bir soru sorulmuş öğrencilerin % 56,6'sı böyle bir metot izlediklerini söylerken, öğrencilerin % 18,2'si böyle bir metot izlemediklerini söylemiş, % 27,5 'si ise kararsız kaldıklarını söy-

lemiştir. Çıkan sonuca göre kelâm dersleri hocaları ezberci bir sistem yerine eleştirel düşünceye dayalı bir metot izliyorlar düşüncesi daha fazla çıkmıştır.

Tablo: 32 Kelâm dersleri hocaları konuları öğrenciler için cazip kılacak metot ve materyalleri kullanmaya özen gösteriyorlar.

	Frekans	%
Katılıyorum	52	27,1
Kesinlikle Katılıyorum	44	22,9
Kararsızım	39	20,3
Katılmıyorum	40	20,8
Kesinlikle Katılmıyorum	17	8,8
Toplam	192	100

İlahiyat Fakültesi öğrencilerine kelâm dersleri hocaları konuları öğrenciler için cazip kılacak metot ve materyalleri kullanmaya özen gösteriyor mu? diye bir soru sorulmuş, öğrencilerin % 50'si kelâm dersleri hocaları konuları öğrenciler için cazip kılacak metot ve materyalleri kullanmaya özen gösteriyor, yanıtını verirken, %29,6'sı kelâm dersleri hocaları konuları öğrenciler için cazip kılacak metot ve materyalleri kullanmaya özen göstermediğini söylemiştir. Öğrencilerin %20,3'ü ise kararsız kaldıklarını söylemişlerdir. Çıkan sonuca baktığımızda kelâm dersleri hocaları konuları öğrenciler için cazip kılacak metot ve materyalleri kullanmaya özen gösteriyor yanıtı daha fazla çıkmıştır. Kelâm derslerinde farklı kaynaklara başvurarak günlük yaşamdan sorular ve örnekler vererek öğrenciler için konuları anlatmada daha cazip yöntemler olabilir.

Tablo: 33 Kelâm dersleri sınavında hocanın anlattığını aynen ve tekraren yazmak yüksek not almak için yeterli oluyor.

	Frekans	%
Katılıyorum	35	18,1
Kesinlikle Katılıyorum	44	22,8
Kararsızım	53	27,5
Katılmıyorum	44	22,8
Kesinlikle Katılmıyorum	17	8,8
Toplam	193	100

İlahiyat Fakültesi öğrencilerine kelâm dersleri sınavında hocanın anlattığını aynen ve tekraren yazmak yüksek not almak için yeterli oluyor mu diye bir soru sorulmuş, öğrencilerin %40,9'u yeterli olduğu kanaatindedir. Öğrencilerin %31,6'sı ise yeterli olmadığı kanaatindedir. Öğrencilerin %27,5'i ise kararsız olduklarını söylemişlerdir. Çıkan sonuca göre kelâm dersleri sınavında hocanın anlattığını aynen ve tekraren yazmak yüksek not almak için yeterli oluyor görüşü fazla çıkmıştır. Bu durum hocadan hocaya farklılık göstermektedir. Bazı hocalar sınavları test formatında yaparken bazı hocalarda kitabın aynısını istemektedir.

Tablo: 34 Kelâm derslerinde bazı hocaların modern öğretim yöntemlerine önem vermemesi, kendi oluşturdukları şablonu sunmaları ezber yöntemiyle bilgiyi öğretme sistemleri vardır.

	Frekans	%
Katılıyorum	56	28,7
Kesinlikle Katılıyorum	44	22
Kararsızım	43	22,1
Katılmıyorum	34	17,4
Kesinlikle Katılmıyorum	19	9,7
Toplam	195	100

İlahiyat Fakültesi öğrencilerine kelâm derslerinde bazı hocaların modern öğretim yöntemlerine önem vermemesi, kendi oluşturdukları şablonu sunmaları ezber yöntemiyle bilgiyi öğretme sistemleri var mıdır? diye bir soru sorulmuş öğrencilerin %30,7'si kelâm derslerinde bazı hocaların modern öğretim yöntemlerine önem vermemesi, kendi oluşturdukları şablonu sunmaları ezber yöntemiyle bilgiyi öğretme sistemleri vardır demişlerdir. Öğrencilerin %27,1'i ise böyle bir sistemleri yoktur demiş,% 22,1'i ise kararsız kaldıklarını ifade etmişlerdir. Çıkan sonuca göre kelâm derslerinde bazı hocaların modern öğretim yöntemlerine önem vermemesi, kendi oluşturdukları şablonları sunmaları ezber yöntemiyle bilgiyi öğretme sistemleri var demişlerdir. Bazı hocalar ezber yöntemiyle değil ama kendi anlatma stilleriyle dersi anlatmaktadırlar. Kendi şablonlarını sunup bazı olay ve örneklerle ilişkilendirip anlatmaktadırlar.

2.4. Değerlendirme

Kelâm dersleri, günümüzde İlahiyat Fakültelerinde verilen dini eğitimin temel taşlarından biri olmuştur. Bununla birlikte İlahiyat Fakültelerinin geçmişinden bugününe varıncaya dek kelâm dersleri ile ilgili birçok program değişikliği yaşanmıştır. Nihayetinde kelâm günümüzde uygulanan ders programındaki yerini almıştır. İslâmî İlimlerin başında gelen kelâm dersinin, öğrenciler üzerindeki etkisini ortaya koyma amacıyla Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde yaptığımız araştırmaya dayanarak elde ettiğimiz sonuçlar, kelâm derslerine giren öğretim elemanlarının derslerle ilgili niteliksel anlamda adımlar atmasına olanak sağlayacaktır. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kelâm derslerine yönelik görüş ve beklentilerini incelediğimizde öğrenciler kelâm bilgisinin mezun olduktan sonra meslek hayatlarında ve günlük hayatlarında gerekli olduğunu ifade etmişlerdir. Öte yandan öğrencilerin çoğunluğu kelâm derslerinde sıkılmadıklarını belirterek derse yalnızca dersi geçmek için çalışmadıklarını bildirmişlerdir. Kelâm derslerinin konularını hatırlamada kararsız oldukları görülmüştür. Bununla beraber kelâm ile ilgili olan kavramları bildiklerini söylemişlerdir.

- Kelâm dersleri ile alakalı birikimleri ise şöyleledir; Kelâm derslerinin derslerinin diğer derslerle ilişkili olduğunu düşünmektedirler. İnanç konularında öğretici olduğunu bilhassa ifade etmektedirler. Sistemik Kelâm dersinde itikâdî mezheplerin görüşleri karşılaştırmalı olarak öğretilmektedir. Günümüz sorunlarına cevap verme konusunda farklı çalışmalar yapılmalıdır.

- Kelâm derslerinin içeriği ve kendi hayatlarına etkilerine yönelik görüşler: Kelâm dersleri Kur'an'a farklı bir pencereden bakmamızı sağlamaktadır. Kelâm derslerinde okutulan kitaplar sayesinde gelen sorulara rahatlıkla cevap verebilirim. İtikâdî problemlere çözüm üretebilirim. Kelâm ders kitapları dışında Türkçe bir eser okudum. Kelâm derslerinin yeri ve önemi çok büyük bir derstir.

- Kelâm derslerinin diğer derslerle ilişkisi hakkındaki görüşleri: Kelâm dersleri ile İslâm felsefesi konularını rahatlıkla karşılaştırabilirim. Kelâm derslerinde işlenen konular ile Din Felsefesi dersinde işlenen konular genellikle örtüşmektedir. Kelâm derslerinde edindiğim bilgiler ile Mezhepler Tarihi kapsamında gelen sorulara rahatlıkla cevap verebilirim. İslâm Tarihinde gelen sorulara rahatlıkla cevap verebilirim. Fıkıh kapsamında gelen sorulara rahat-

lıkla cevap verebilirim. Kelâm derslerinde edindiğim bilgiler ile Tefsir Metotlarından Kelâm'a dair yöntemler hakkında detaylı bilgi sahibi oldum.

- Öğrencilerin dersin öğreticilerine karşı tutumu ise şöyledir: Öğrencinin sağlam temeli yokken kelâm derslerinde tüm fikirler ve akımlar öğrenciye aktarılıyor. Kelâm dersleri hocalarını dini anlamda daha rahat buluyorum. Kelâm dersleri hocaları ezberci bir sistem yerine eleştirel düşünceye dayalı bir metot izliyorlar. Sınavda hocanın anlattıklarını birebir yazmak yüksek not almak için yeterlidir. Hocalar modern öğretim yöntemlerine önem vermez, kendi oluşturdukları şablonları sunar, ezber yöntemiyle bilgiyi öğretme sistemleri vardır.

Sonuç

İlahiyat Fakültesi öğrencilerine kelâm derslerine yönelik görüş ve beklentileriyle ilgili sorular yöneltilmiş ve bu sorulara verilen yanıtlarla birtakım analizler yapılmıştır. Örneğin Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri hakkındaki çalışma örneğinde “Kelâm derslerinin yeri ve önemi sorulduğunda öğrencilerin % 71,9’u kelâm derslerinin yeri ve önemi çoktur görüşünü belirtmiş, aynı soru Ankara İlahiyat Fakültesi Üniversitesi çalışması örneğinde ise İlahiyat Fakültesi öğrencilerine sorulduğunda öğrencilerin %68’i kelâm derslerinin yeri ve önemi çoktur görüşünü belirtmiştir. Bu sonuçlara göre kelâm derslerinin her iki çalışma örneğinde de yeri ve önemi çoktur görüşü daha fazla çıkmıştır.

İlahiyat Fakültelerinde kelâm derslerinin içeriği ile ilgili bulgular ise; İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kelâm derslerinde anlatılanların günümüz ihtiyacını karşılayıp karşılamadığı hakkındaki görüşleri şöyledir. Kocaeli İlahiyat Fakültesindeki çalışma örneğinde %52,2 oranında kelâm derslerinde anlatılanların günümüz ihtiyacını karşıladığı görüşü hâkim olmuştur. Ankara İlahiyat Fakültesi çalışma örneğinde ise yapılan görüşmede kelâm derslerinde anlatılanların günümüz ihtiyacını karşılamadığı görüşü hâkim olmuştur. Bu sonuçlara göre Kocaeli Üniversitesindeki çalışma örneğinde günümüz ihtiyacını karşıladığı görüşü hâkimken Ankara Üniversitesi çalışma örneğinde ise günümüz ihtiyacını karşılamadığı görüşü hâkim olmuştur.

İlahiyat Fakültelerinde kelâm derslerinin öğretim yöntemleri ile ilgili bulgular şöyledir: Ankara Üniversitesi çalışma örneğinde; Bazı öğretmenlerin, modern öğretim yöntemlerine gerekli önemi vermemesi, kendi oluşturdukları şablonu sunup tamamen ezberci bir sistem dayatıyorlar düşüncesi vardır. Kocaeli üniversitesi çalışma örneğinde ise öğrencilerin %30,7'sinin Bazı öğretmenlerin, modern öğretim yöntemlerine gerekli önemi vermemesi, kendi oluşturdukları şablonu sunup tamamen ezberci bir sistem dayatıyorlar düşüncesi vardır. Bu sonuçlara bakıldığında her iki çalışma örneğinde de olumsuz bir görüş karşımıza çıkmaktadır.

İlahiyat Fakültelerinde kelâm derslerinin öğretim materyalleri ile ilgili bulgular şöyledir. Ankara Üniversitesi çalışma örneğinde öğrencilerin görüşlerinden biri şöyledir: Olmayan şeyi değerlendiremem. Öğretim, materyalsiz ve tekdüze ilerliyor. Kocaeli Üniversitesi çalışma örneğinde ise öğrencilerin % 50'si kelâm dersi hocaları konuları öğrenciler için cazip kılacak metot ve materyalleri kullanmaya özen gösteriyor düşüncesi vardır. Bu sonuçlara baktığımızda Ankara Üniversitesi çalışma örneğinde bu konuda olumsuz bir görüş varken Kocaeli Üniversitesi çalışma örneğinde bu konuda olumlu bir görüş vardır.

Kelâm derslerinde kullanılan ölçme ve değerlendirme süreçleri ile ilgili bulgular şöyledir. Ankara Üniversitesi Çalışma örneğinde hocanın anlattığı aynen ve tekraren yazmak sınavda yüksek not almak için yeterli oluyor görüşü vardır. Kocaeli Üniversitesi çalışma örneğinde ise Kelâm dersleri sınavında hocanın anlattığını aynen ve tekraren yazmak yüksek not almak için yeterli midir sorusunda, öğrencilerin %40,9'u yeterli olduğu kanaatindedir. Bu sonuçlara göre her iki çalışma örneğinde de aynı görüşü görmekteyiz. Her iki çalışmada da kelâm dersleri sınavında hocanın anlattığını tekraren yazmak yüksek not almak için yeterlidir görüşü hâkimdir.

Kelâm derslerinde verilen bilgilerin öğrencilerin ihtiyaçlarını karşılayıp karşılamadığı ile ilgili bulgular şöyledir. Ankara Üniversitesi çalışma örneğinde kelâm dersinde öğretilen bilgiler yetersizdir çünkü gelecekte sorulacak sorulara bu bilgilerle tam olarak cevap veremeyiz görüşü vardır. Kocaeli Üniversitesi çalışması örneğinde ise öğrencilerin %48,9'u kelâm dersinde okutulan kitaplar sayesinde günlük hayatta kelâm ile ilgili gelen sorulara rahatça cevap

verdiklerini söylemişlerdir. Bu sonuçlara göre Ankara İlahiyat Fakültesi çalışma örneğinde kelâm derslerinin ihtiyacı karşılamadığı, sorulara bu bilgiler ile cevap veremeyecekleri görülmektedir. Kocaeli İlahiyat Fakültesi çalışma örneğinde ise durum tam tersi olarak karşımıza çıkmakta, Kelâm dersinde verilen bilgilerin ihtiyacı karşıladığı ve gelen sorulara bu bilgiler sayesinde cevap verebildikleri görüşü vardır.

Kelâm derslerinde alınan bilgilerin günlük hayatla ilişkilendirilmesi ile ilgili bulgular şöyledir. Ankara İlahiyat Fakültesi çalışma örneğinde kelâm derslerinde alınan bilgileri günlük hayatla bağı vardır görüşü hâkimdir. Kocaeli Üniversitesi çalışma örneğinde ise öğrencilerin %53'2'si kelâm ilmi sayesinde çevrelerinden gelen itikâdî problemlere çözüm ürettiklerini söylemiş kelâm ilmini bu yönüyle hayatlarıyla ilişkilendirebilmişlerdir.

Kaynakça

- Altıntaş, Ramazan. *Sana İtikattan Soruyorlar*, Kitaparası Yayınları, İstanbul 2018.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Açıklamalı İlm-i Kelâm Dersleri Muvazzah İlm-i Kelâm*, Semerkand Yayınları, İstanbul 2015.
- Demirci, Osman. *Osmanlıda Kelam Eğitimi, Türkiye Araştırmaları Dergisi*, 2016.
- Demirci, Osman. *İmâm-ı Azam, Fıkhu'l-Ekber*, tercüme ve şerh, Abdülvehhab Öztürk, Şamil Yayınevi, İstanbul 2016.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. "Dârül-fünun", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul 1993.
- Genç, Muhammed Fatih – Ayhan. Mehmet, "İLİTAM Bölümü Öğrencilerinin Hadis Dersine Yönelik Tutumları", Mizânü'l-Hak İslami İlimler Dergisi 12, 2021.
- Hüseyin, Ali Muhammed. "İlahiyat Fakültelerinde Kelam Eğitimi", Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2016.
- Karadaş, Çağfer. "Günümüz Türkiye'sinde Kelam İlmi" Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi 2(1): 129-151, 2009. -Kavtelek, Doğan S, Hayat Boyu Öğrenme Kurum Yöneticilerinin Hayat Boyu Öğrenme Kavramına İlişkin Görüşleri. Hayat Boyu Öğrenme İçin Bir Metafor Analizi" Yüksek Öğretim Ve Bilim Dergisi, 2015.
- Keşgin. "İlahiyat Fakültelerinde Hadis Eğitiminin Dünü, Bugünü ve Yarını", Tespit ve Tenkitler", araştırma soruları.
- Mağnisavî. *Şerhu Fıkhi'l-ekber*, İsmailağa Yayınevi, İstanbul 2018.
- Mehmedoğlu, Yurdağül. *Tanzimat sonrasında okullarda din eğitimi 1838-1920*, İstanbul Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), İstanbul 2001.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmi Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul 1988.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2004.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kelâm", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul 2002.
- Yazıcı Nesimi. "Osmanlı Son Dönemi Taşra Medreseleri Üzerine Bazı Düşünceler, Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim: Milletlerarası Kongresi" 12-15 Nisan, 1999/2001.

Yazıcıoğlu, Mustafa Said. "XV ve XVI Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelâm Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Yayınları, sayı-4, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1980.

Yüksel, Emrullah. "Âmidî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul 1991.



T.C.
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu



Sayı : E-10017888-010.99-222181
Konu : Dr.Öğr.Üyesi Recai ÇETRES

23.04.2022

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DEKANLIĞINA

İlgi : 14.04.2022 tarihli, 218749 sayılı ve "Anket Sorularının Etik Açısından Uygunluğu" konulu yazı

Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu'nun 21/04/2022 tarih ve 2022/05 no lu toplantısında alınan 13 sıra sayılı kararı aşağıda sunulmuştur.

Bilgilerinize arz ederim.

Karar No 13: İlahiyat Fakültesi Dekanlığının 14.04.2022 tarih ve 218749 sayılı yazısı görüşüldü. Temel İslam Bilimleri Bölümü öğretim üyesi Dr. Öğr. Üyesi Recai ÇETRES'in yürüttüğü "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Gözüyle Kelam'a Bakış (Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)" başlıklı bilimsel çalışmaları kapsamında yapacağı anket uygulamasında, bilimsel araştırma ve yayın etiği açısından bir sakınca olmadığına oy birliği ile karar verildi.

Prof.Dr. İbrahim ŞİRİN
Kurul Başkanı



MÜTEŞÂBİH AYETLERDE EŞ ANLAMLI ZANNEDİLEN BAZI OLUMSUZLUK
EDATLARI VE KÂNE'NİN MUZÂRİSİNDEN NÛN'UN HAZFİ

EXAMPLES OF NEGATIVE PREPOSITIONS CONSIDERED AS
SYNONYMOUS IN MUTASHABIH VERSES AND NUN'S HADF FROM
NEGATIVE MUDARIA OF THE VERB "KÂNE"

Ramazan ŞAHAN

Dr. Öğretim Üyesi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati, ramsahan@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-7277-4795>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 28 Nisan 2022 / 28 April 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 07 Haziran 2022 / 07 June 2022

Yayın Tarihi / Published: 25 Haziran 2022 / 25 June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran 2022 / June 2022

Cilt: 6, Sayı: 1 Volume: 6, Issue: 1, Sayfa / Pages: 209-254

Cite as / Atıf: Şahan, Ramazan. "Müteşâbih Ayetlerde Eş Anımlı Zannedilen Bazı Olumsuzluk Edatları ve Kâne'nin Muzârisinden Nûn'un Hazfı [Examples of Negative Prepositions Considered as Synonymous in Mutashabih Verses and Nun's HADF from Negative Mudaria of the Verb "Kâne"] Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal, 6/1 (Haziran/June 2022), 209-254.

İntihal: Bu makale, intihal tarama programlarıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned with plagiarism screening programs and plagiarism has not been detected.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği yazar(lar) tarafından beyan olunur.

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.



OPEN ACCESS

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kider>

Öz

Kur'an-ı Kerim'in kendine has ifade tarzları vardır. Kur'an'da eş anlamlı gibi zannedilen ancak üslûp zenginliğinden kaynaklanan farklı ifadeler ve nüanslar bulunmaktadır. Benzer bir konu bir ayette farklı bir lafız veya cümle ile anlatılırken, siyaka göre aynı konu başka bir ayette daha farklı bir üslûpla anlatılmaktadır. Bu ifade tarzları Kur'an'da geçen olumsuz cümlelerde de görülmektedir.

Bütün dillerde olduğu gibi Arapça'da dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'de de cümleyi olumsuz yapmak için kullanılan çeşitli edatlar bulunmaktadır. Cümleye olumsuzluk anlamı katan söz konusu edatların bazıları aynı anlam veya görevde kullanılmış olsalar da aralarında farklı anlam aralıkları bulunmaktadır. Bunlardan özellikle mazinin başına gelen "mâ" edatı ile muzarinin başına gelen "lem" edatının aynı anlamı verdiği zannedilebilir. Oysaki Kur'an-ı Kerim'de belli hikmetlerden ötürü aradaki anlam farkı gözetilerek cümleler yerine göre "mâ" ile yerine göre de "lem" ile olumsuz yapılmıştır.

Bir cümle olumsuz yapılacağı zaman mazi (kâne, ce'ale, ittehaze vb.) fiillerin başına "mâ"; muzari (yekûnu, yec'alu, yettehizu vb.) fiillerin başına "lem" edatı getirilir. Her iki olumsuzluk edatının amacı da geçmişe yönelik olumsuz bir anlam oluşturmak olsa bile anlamları tamamen aynı değildir. Ayrıca bir konu daha kapsamlı ve etkili bir tarzda olumsuz yapılmak isteniyorsa "lem" ile menfi yapılır, daha da pekiştirilmek istenirse "yekûnu" fiilinin sonundaki "nûn" harfi de hafzedilir, "lem yeku" olur.

Bu çalışmada benzer gibi görülen fakat harf ve kelimelerinde farklılık bulunan (lafzî müteşâbih) ayetlerde kullanılan bu ifade tarzlarındaki ince anlam farklarının manaya yansımaları incelenecek ve Kur'an-ı Kerim'deki ifade tarzlarının -kendine has bir üslûpla- farklılık arz ettiği izah edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kavramlar: Kur'an, Tefsîr, Müteşâbih, Olumsuzluk (Nefy), Edat (Harf)

Abstract:

The Qur'an has its own style of expression. In the Qur'an, there are different expressions and nuances that are thought to be synonymous, but stemming from the richness of style. While a similar subject is described in a different wording or sentence in a verse, the same subject is told in a different style in another verse, according to siyâq. These expressions are also seen in the negative sentences in the Qur'an.

As in all languages, there are various prepositions used to make the sentence negative in Arabic, and therefore in the Qur'an. Although some of the prepositions in question, which add a negative meaning to the sentence, are used with the same meaning or task, there are different meaning ranges between them. Among them, it can be thought that the preposition "mâ", which occurs especially in madhi, and the preposition "lam", which occurs in mudaria, give the same meaning. However, in the Qur'an, due to certain wisdoms, the sentences are made negative with "ma" depending on their place and with "lam" according to their place, considering the difference in meaning.

When a sentence is made in the negative, "mâ" at the beginning of past (kane, ja'ale, ittehadhe, etc.) verbs; The preposition "lam" is added to the beginning of mudaria (yekûnu, yaj'alu, yettehadhu, etc.) verbs. Even though the purpose of both negation prepositions is to create a negative meaning for the past, their meanings are not exactly the same. In addition, if a subject is wanted to be done negative in a more comprehensive and effective way, it is made negative with "lam".

In this study, the reflection of subtle semantic differences used in verses that seem similar but have differences in letters and words (literally mutashabih) will be examined and it will be tried to explain that the expression styles in the Qur'an -with a unique style- differ.

Keywords: The Qur'an, Tafseer, Muteshabih, Negativity (Nafy), Preposition (Letter)

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm birçok yönüyle mucize olduğu gibi edebî açıdan da sonsuz bir mucizedir. Bunun en önemli göstergelerinden biri şudur: Allah (c.c.), Kur'ân'ın nüzulünden itibaren insanlardan onun tamamının veya bir sûresinin benzerini getirmelerini, eğer bunu yapamıyorlarsa bu kutsal kitabın Allah (c.c.) tarafından indirilmiş olduğuna iman etmelerini istemiştir.¹ Hatta bir ayette² bütün insanların ve cinlerin bir araya gelip yardımlaşsalar bile Kur'ân'ın bir benzerini meydana getiremeyeceklerini ilan etmesine rağmen bugüne kadar bunun aksini ispat eden olmamıştır.³

Allah (c.c.) ebedî mucizesi Kur'ân'ı Arapça olarak indirmiş⁴ ve ilk etapta Arap muhataplarına seslenmiştir. Edebiyat, belagat ve fesahatin zirvesinde olan Araplar, Kur'ân'ın bu meydan okumasına cevap veremediklerine göre onun edebî bir dil mucizesi olduğu ortaya konulmuştur. Kur'ân'ı çeşitli açılardan ele alıp farklı mucizevi yönlerini sıralayanlar olmuşsa da onun asıl mucize oluşu Arap edebiyatı alanında olduğu söylenebilir.⁵ Dolayısıyla böyle bir kitabın tamamı olduğu gibi her bir sûresi veya ayeti de tek tek ele alınıp incelenebilir. Bu araştırmada aynı konuyu ele alan, aynı olaydan bahseden ve benzer gibi görünen fakat özünde farklı olan ifadelerin, özellikle de farklı olumsuzluk edatlarının kullanıldığı ayetler ele alınacak, benzer ve farklı yönleri tefsir ve belagat çerçevesinde incelenecektir.

1. Kur'ân-ı Kerîm'in Belâgat Yönüyle İncelenmesi

Sözün, fasîh olmakla birlikte hâlin gereğine uygun olmasına belagat denilmektedir.⁶ Yani söylenen söz hem akıcı, açık ve net hem de söylendiği ortama

1 Bakara 2/23-24; Yûnus 10/38; Hûd 11/13-14; Kasas 28/49; Tûr 52/33-34.

2 İsrâ 17/88.

3 Kur'ân'ın bu meydan okumaları (tehadî) ve karşılıklı düello (muaraza) konusunda geniş bilgi için bk. Mustafa Sâdık er-Râfî, *İ'câzu'l-Kur'an ve'l-Belâğatu'n-Nebeviyye*, (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2005), 115-130; M. Abdülazîm ez-Zurkânî, *Kur'ân İlimleri Menâbilü'l-İrfân Tercümesi*, trc. Halil Aldemir- Ramazan Şahan, (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2015), 2: 484-493.

4 Yûsuf 12/2; İbrâhim 14/4; Şuara 26/192-195; Fussilet 41/3; Şura 42/7; Zuhuruf 43/3; Duhan 44/58.

5 Avde Halil Ebû Avde, *Şevâhid fi'l-İ'câzi'l-Kur'ânî*, (Ammân: Dâru Ammâr, 1419/1998), 38, 41, 44; Salah Abdülfettah el-Halidî, *el-Beyân fi'l-İ'câzi'l-Kur'ân*, (Ammân: Dâru Ammâr, 1429/2008), 136-137.

6 Hulûsi Kılıç, "Belâgat", DİA, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi Yayınları, 1992), 5: 380.

ve muhatabın durumuna uygun söylenmiş olursa belâgat kurallarına uygun edebî bir ifade olur.⁷ Kur'ân-ı Kerîm Allah (c.c.) tarafından indirilmiş⁸ mucize bir kitap olduğuna göre onda belâgat kurallarına ve hikmete aykırı bir ifadenin bulunması düşünülemez. Onun her bir ayeti, ifadesi ve kelimesi yerli yerindedir.⁹

1.1. Belâgat İlminin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü

Kur'an'ın tamamını baştan sona ele alıp inceleyen tefsirler olduğu gibi herhangi bir sûreyi, konuyu veya bir kavramı inceleyen eserler de mevcuttur.¹⁰ Hatta bazıları Kur'an'ın kimi ayetlerini tek tek ele alıp incelemişlerdir.¹¹ Ancak bir ayeti anlayıp yorumlamaya çalışırken onun diğer ayetlerle de bağlantısını araştırıp genel bir sonuca varmak gerekir. Bir ayetin daha iyi anlaşılabilmesi için içindeki lafızların iyi tetkik edilmesi, önünde ve devamındaki ayetlerle (siyak ve sibakıyla) alakasının dikkate alınması, içinde yer aldığı sûredeki konunun tespit edilmesi ve nihayet Kur'an'ın genel bütünlüğü içinde, aynı konudaki benzer ayetlerle mukayese edilmesi oldukça önemlidir.¹²

Kur'an-ı Kerîm Arapça edebî bir mucize olduğu için hem dilbilgisi yönünden hem de belâgat açısından incelenmesi önem arz etmektedir. Bu alanın önde gelen alimlerinden biri olan Sekkâkî (ö. 626/1229) de ayetlerin belâgat yönüyle incelenmesinin önemine dikkat çekmiş, belirlediği kuralları ayetler üzerinde¹³ tek tek uygulamıştır.¹⁴ Belâgat açısından ayetler incelenirken ilgili

7 Tacettin Uzun vd., *Anlatımlı Belâgat*, (Konya: Sebat Ofset Matbaacılık, 2008), 1-2.

8 Mümin/Gâfir 40/1-2; Zümer 39/1; Casiye 45/2; Ahkaf 46/2; Şûrâ 42/3; Neml 27/6; Furkan 25/6; Hûd 11/1; Fussilet 41/3, 42, 44.

9 Muhtar Şakir Kemal, *Kur'an'ı Düşünmenin Gerekliliği ve Yöntemi*, çev. Ramazan Şahan, (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2017), 44.

10 Konulu Tefsîr (et-Tefsîru'l-Mevdûi) alanında yazılan eserler genelde bu tür konuları işler ve yazılan eserlere örnekler verirler. Bilgi için bk. Salâh Abdülfettah el-Halidî, *et-Tefsîrül-Mevzui Beyne'n-Nazariyyeti ve't-Tatbik*, (Amman: Dâru'n-Nefâis, 2001/1422).

11 Muhammed b. Abdullah Dırâz, *en-Nebeül-'Azîm Nazarâtün Cedîdetün fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, thk. Ahmed Mustafa Fadliyye, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1426/2005), 153.

12 Dırâz, *en-Nebeül-'Azîm*, 142.

13 Sekkâkî belirlemiş olduğu dört ana maddeyi ve ayrıntılarını Hûd 11/44. ayet üzerinde uygulamıştır.

14 Yusuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, thk. Naîm Zarzûr, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987), 1: 415-423; Muhammed Cemaluddin el-Kâsımî, *Mebâsinu't-Tevîl*, thk. Bâsil Uyûnu's-Sûd, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İmiyye, 1418/1997), 6:98-100; Sâid Havva, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, (Kahire: Dâru's-Selâm, 1424/2003), 5: 2561.

ayette geçen kelimelerin bulunduğu bağlamdaki anlamı, kelimelerin eş anlamlısı değil de söz konusu kelimenin niçin seçildiği ve ilgili kelimenin kullanım tarzı araştırılır. Bu nedenle başlangıçtan günümüze Kur'ân-ı Kerîm'i belâgat yönünden inceleyen ve onun edebî yönüne değinen pek çok eser yazılmıştır.¹⁵

1.2. Âyetlerde Müteşâbihlik

Kur'ân-ı Kerîm ayetlerinin müteşâbih oluşu iki yönden ele alınmaktadır:

1.2.1. Ayetlerin Muhkem ve Müteşâbih Oluşu

Ayetlerde Kur'an'ın bir kısmının muhkem, bir kısmının müteşâbih olduğu bildirildiği¹⁶ gibi Kur'an'ın tamamının muhkem¹⁷ veya tamamının müteşâbih¹⁸ olduğu da belirtilmiştir.

“Muhkem; manası açık ve net demektir.¹⁹ Muhkem istenen hakikati başkasından ayırır ve o şey başkasına benzemez. Muhkem; tek bir manadan başka bir şeye ihtimali olmayan, kendi başına anlaşılabilen ve herhangi bir açıklamaya ihtiyaç duymayan şeydir.²⁰ Allah (c.c.) katından indirilen Kur'an sapaşğlam (muhkem) bir kitap olup şeytanın ona herhangi bir dahli olma-

15 Bu alanda ilk dönemde yazılan eserlerden şunlar zikredilebilir: Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822), *Me'âni'l-Kur'an*; Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (ö. 209/824), *Mecâzü'l-Kur'an, İ'râbü'l-Kur'an ve Me'âni'l-Kur'an*; İbn Kuteybe (ö. 276/889), *T'evîlü müşkili'l-Kur'an*; Ebû İshâk ez-Zeccâc (ö. 311/923), *İ'râbü'l-Kur'an'ı ile Me'âni'l-Kur'an*; İbn Fâris (ö. 395/1004), *es-Sâhib*; Şerif er-Râdî (ö. 406/1015), *Telhîsü'l-beyân fî Mecâzâtî'l-Kur'an ve Mecâzâtü'l-âsârî'n-nebeviyye*. Farklı eserler için bk. Hulûsi Kılıç, “Belâgat”, DİA, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1992), 5: 380-383.f

16 Âl-i İmrân 3/7.

17 Hûd 11/1; Yunus 10/1; Lokman 31/1-2. Aynı manayı ifade eden bu ayetlerdeki nüanslar için bk. Ebû Cafer Ahmed b. İbrâhim İbnü'z-Zübeyr es-Sekafi el-Ğirnatî, *Milâkü't-T'evîli'l-Kâti' bi-zevî'l-İlhâdi ve't-Tâtil fî Tevcihi'l-Müteşâbihî'l-Lafzi min Âyi't-Tenzil*, thk. Mahmûd Kamil Ahmed, (Beirut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1985/1405), 1: 237; Fahrud-din er-Râzî Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Muhammed b. Ömer, *Mefatihul-Gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 7: 180.

18 Zümer 39/23.

19 Muhkem kavramıyla alakalı geniş bilgi için bk. Zürkânî, *Menâhil*, 2: 387-397.

20 İbn Kâsım, Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Âsımî el-Kahtânî el-Hanbelî en-Neccî, *Hâşiyetü Mukaddimetî't-Tefsîr*, (neşr y.y., 1410/1990), 58-59; İbrahim Muhammed el-Cürmî, *Mu'cemu 'Ulûmî'l-Kur'an*, (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1422/2001), 239-240.

miş, ona dair insanın (zihnine ve gönlüne) herhangi bir şey atamamıştır. Allah (c.c.) onu sapasağlam indirmiş, onun başkasıyla, başkalarının da ona karışmasını engellemiştir.²¹ Kur'an'da muhkem, müteşâbihin karşılığı olarak geldiği gibi²² nesh edilen şeyin karşılığı olarak da geldiği görülmektedir.²³ Bir ayete²⁴ göre de Kur'an'ın tamamı muhkemdir. Kur'an'ın geçerliliği kıyamete kadar ebedî olup bu açıdan da sapasağlam (muhkem) bir kitaptır. Kur'an daha önce konulan şer'î hükümleri kaldıran ama kendi hükümleri sabit bir kitaptır. Yine Kur'an'ın yorum ve manası sağlam (muhkem) olup ondaki hakikatler selim akla ve kesin ilmi gerçeklere uygun net bir şekilde ortaya çıkar.²⁵

Müteşâbih pek çok insana kapalı gelen, farklı manalara ihtimali olan ve açıklamaya ihtiyaç duyulan şeydir. Onun tamamının müteşâbih olması; sağlamlık, güzellik, lafız ve mana yönünden mucizevî olması gibi çeşitli açılardan ayetlerin birbirine benzer olması demektir. Öyle ki bu güzellik, sağlamlık ve i'câz konusunda onun kelimeleri ve ayetleri arasında bir farklılık ve üstünlük bulunmaz.²⁶ O sanki başlangıcı ve sonu bilinmeyen, sürekli dönen bir daire gibidir.²⁷

1.2.2. Ayetlerde Lafzî Müteşâbihlik

Kur'an'da birbirine benzer konuların farklı lafızlarla anlatılması da âlimlerin dikkatini çekmiş, "Lafzî Müteşâbih"²⁸ denilen bu konu hakkında

21 Hac 22/52.

22 Âl-i İmrân 3/7.

23 Hac 22/52.

24 Hüd 11/1.

25 İbn Kâsım, *Hâşiyetü Mukaddimeti'l-Tefsîr*, 58-59; el-Cürmî, *Mu'cemu 'Ulûmi'l-Kur'an*, 239-240.

26 Râzî, *Mefatihul-Gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, 7: 180.

27 Zurkânî, *Menâbil*, 2: 389.

28 Kur'an ilimlerinde "Müteşâbih" kavramı çeşitli anlamlarda kullanılır: a) Muhkemin zıddı olan müteşâbih, b) Kur'an hafızlarının okurken birbirine karıştırdıkları benzer ifadeler, c) Ayet sonlarının veya benzer konuların farklı kelime ve ifadelerle anlatılması. Bk. Müsâid b. Süleyman b. Nasır et-Tayyâr, *Envâu'l-Tasnîf el-Müteallikatu bi Tefsîri'l-Kur'an-ı Kerim*, (Riyad: Dâru İbnu'l-Cevzî, 1434/2013), 80; Heyet, *el-Mevsûatu'l-Kur'âniyyetu'l-Mutabassisa*, (Mısır: el-Meclisu'l-A'lâ li'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, 1423/2002), 245-246.

çeşitli eserler yazılmış,²⁹ konu farklı açılardan ele alınmış, benzer konulardaki bu ifade farklılığının sebepleri izah edilmiştir.³⁰

İfadenin gerektirdiği tarzda ayetler arasında bazı farklılıkların olmasına rağmen lafız ve manalardaki benzeşmelere lafzî müteşâbih denir.³¹ Ayetlerdeki bu benzerlik ve farklılık; bazen bir kelimedede ilave yapılmasıyla, bazen bir kelimenin öne veya sona alınmasıyla, bazen bir ismin nekre veya marife kılınmasıyla, bazen kelimenin tekil-ikil veya çoğul kullanımıyla, bazen bir kelimenin yerine farklı bir kelime veya farklı bir kalıp kullanılması vb. yollarla meydana gelmektedir.³²

Kur'an ayetleri birbirine benzer (müteşâbih)³³ ve onun bazı konuları farklı açılardan tekrar edilir mahiyette (mesânî) indirilmiştir.³⁴ Bu farklılık, çe-

29 Aralarında bazı nüanslar olan ancak birbirine benzeyen Kur'an ayetlerine dikkat çekip bunları inceleyen eserlerden bazıları şunlardır: Hatîb el-İşkâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-İsbehânî (ö. 420/1030), *Dürratu't-Tenzil ve Ğurratu't-Tevîl*, thk.: Muhammed Mustafa Aydın, Câmîatu Ummi'l-Kurâ, Mekke, 1422/2001; Kirmânî, Ebû'l-Kâsım Burhaneddin Tacülkurra Mahmûd b. Hamza Kirmânî (505/1110), *Esrârü't-Tekrâr fi'l-Kur'an/lel-Burbân fi Müteşâbihî'l-Kur'an limâ fibi mine'l-Hücceti ve'l-Beyân*, thk. Abdülkadir Ahmed Ata, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1986; el-Ğırrnâtî, Ebû Cafer Ahmed b. İbrâhim İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî (ö. 708/1308), thk. Mahmûd Kamil Ahmed, *Milâkü't-Tevîli'l-Kâti' bi-zevi'l-İlhâdi ve't-Ta'îl fi Tevcihi'l-Müteşâbihî'l-Lafzi min Âyi't-Tenzil*, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1985/1405.

30 Bedreddîn ez-Zerkeşi, *el-Burbân fi Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhim, (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1376/1957), 1: 112; Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâlüdin es-Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhim, (Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme, 1394/1974), 3: 339; Muhammed Fâdil Sâlih es-Sâmerrâi, *Dirâsetü'l-Müteşâbihî'l-Lafziyyi min Âyi't-Tenzil fi Kitaâbi Melâki't-Tevîl*, (Ammân: Dâru Ammâr, 2011), 22-26.

31 Lafzî müteşâbihin farklı tanımları için bk. Fatih Akbaş, *Kısmî Farklılık İçeren Lafzî Müteşâbih Ayetlerin Belâgat İlmi ve Filolojik Açıdan Değerlendirilmesi*, (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, 2020), 27-29.

32 ez-Zerkeşi, *el-Burbân*, 1: 112-132; İbrahim Muhammed el-Cürmî, *Mu'cemu 'Ulûmi'l-Kur'an*, 241-242; Akbaş, *Kısmî Farklılık İçeren Lafzî Müteşâbih Ayetlerin Belâgat İlmi ve Filolojik Açıdan Değerlendirilmesi*, 42-49.

33 Kur'an-ı Kerim'de lafzî müteşâbihin oluşu da onun icâz yönlerinden biridir. Bilgi için bk. Hatîb el-İşkâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-İsbehânî, *Dürratu't-Tenzil ve Ğurratu't-Tevîl*, thk.: Muhammed Mustafa Aydın, (Mekke: Câmîatu Ummi'l-Kurâ, 1422/2001), 1:56.

34 Zümer 39/23; Hicr 15/87. Bu ayetlerdeki "müteşâbih" ve "mesânî" kavramları üzerinde farklı yorum ve değerlendirmeler olsa da bir kısım ayetlerin lafzen ve manen birbirine benzediği inkâr edilemez bir hakikattir. bk. Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sadr, 1414/1993), 1: 313-314; Râğîb el-İsfehânî, *el-Müfredâtü fi Ğaribi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan ed-Davudî, (Dımaşk: Dâru'l-Kalem/Beyrut: ed-Dâruş-Şâmiyye, 1412/1992), 179, 443-445; Ebû İshâk İbrâhim b. es-Seriyyi ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve İ'râbuhu*, thk. Abdulcelil Abduhu Şelebî, (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988), 3: 185-186; İbrahim Muhammed el-Cürmî, *Mu'cemu 'Ulûmi'l-Kur'an*, 243-244.

şitli konu ve cümlelerde görüldüğü gibi kullanılan edatlarda ve fiil kalıplarında da hissedilmektedir. Aynı veya farklı sûrelerde benzer konuların zikredildiği ayetlerde farklı olumsuzluk edatları kullanılmıştır. Mesela bir ayette Hz. Zeke-riyyâ'nın duasında “*وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا* / *Rabbim, sana (ettiğim) dua sayesinde hiç bedbâht olmadım.*”³⁵ ifadesi kullanılırken, onu ikna için verilen cevapta “*وَلَمْ تَكُ شَيْئًا* / *sen hiçbir şey değildin*”³⁶ ifadesi kullanılmıştır. Bir önceki ayette de Hz. Zekeriyâ hanımından bahisle “*وَكَانَ امْرَأَتِي غَاقِرًا* / *karım da kısır idi*”³⁷ demiştir. Bunun devamında aslında “*مَا كُنْتُ* / *sen değildin/olmadın*” tarzında bir ifade beklenirken öyle denilmeyip “*وَلَمْ تَكُ شَيْئًا* / *sen hiçbir şey değildin*” denilmiş, olumsuz muzari formu kullanılmış ve fiilin sonundaki “nûn” (ن) harfi düşürülmüştür. Yine devam eden ayetlerde Hz. Yahya'dan bahisle “*وَلَمْ يَكُنْ جَبَّارًا* / *o, asla isyankâr bir zorba değildi.*”³⁸ denilmiştir. Aynı sûrede Hz. Meryem kendisinin iffetsiz biri olmadığını ifade etmek için “*أَنِّي يَكُونُ لِي غَلَامٌ وَلَمْ* / *Bana hiç bir insan (tek bir erkek) eli bile değmediği, asla iffetsiz (azgın-utanmaz) biri olmadığım halde benim nasıl çocuğum olabilir ki?*”³⁹ derken Hz. Meryem'in kucağında bir bebekle (Hz. İsa) huzurlarına gelmesini kabul edemeyen kavmi onun ana-babasının iffetsiz olmadığına dikkat çekerek “*مَا كَانَ أَبُوكَ أَمْرًا سَوْءًا وَمَا كَانَتْ أُمَّكَ بَغِيًّا* / *... Senin baban kötü bir kişi değildi; annen de iffetsiz (azgın-utanmaz) değildi.*”⁴⁰ demişlerdir. Bu ayetlerde bilinen kelimeler kullanılmasına rağmen Hz. Meryem'in anne-babasından bahsedilirken “*كَانَ*” fiilinin olumsuz mazi formu “*مَا كَانَ*” kullanılmış, kendisinden bahsedilirken “*مَا كُنْتُ*” demek yerine “*لَمْ أَكُ*” denilmiş, aynı zamanda fiilin sonundaki “nûn” (ن) harfi de hafzedilmiştir. Mezkûr ayetlerde görüldüğü gibi benzer ifadelerde farklı nefiy edatları ve farklı fiil kalıpları zikredilmiştir.

Olumsuzluk edatlarının kullanılmasına dair örnek ayetler sadece bunlardan ibaret olmayıp daha başka fiillerin farklı tarzlarda olumsuz yapıldığı ayetler de söz konusudur. Bu araştırmada öncelikle bu olumsuzlukların farkına dikkat çekilecek, daha sonra da “*كَانَ*” fiilinin olumsuz muzari formun-

35 Meryem 19/4.

36 Meryem 19/9.

37 Meryem 19/8.

38 Meryem 19/14.

39 Meryem 19/20.

40 Meryem 19/28.

dan “nûn” harfinin hazfedilmesi incelenecektir. Çünkü gramer bakımından aynı şartları taşımasına rağmen başına cezm edatının geldiği her muzari fiilin sonundan “nûn” harfi hazfedilmemektedir. Benzer iki ayetten birinde “كَانَ” fiilinin olumsuz muzari formunda “لَمْ أَكُنْ” veya “لَا تَكُنْ” denilirken diğerinde “لَمْ أَكُ” yahut “لَا تَكُ” şekli kullanılmaktadır.

2. Olumsuz Cümleler ve Olumsuzluk (Nefy/Nehy) Edatları

Bir söz ya olumludur ya olumsuzdur.⁴¹ Cümleyi olumsuz yapan kişi söylediği şeyde doğru sözlü (sadık) ise onun sözüne “nefy”, eğer olumsuz yaptığı şeyin yalan olduğunu bile bile olumsuzlaştırmışsa ona da “cahd/inkâr” denir. Buna göre nefyin, cahd kavramından daha genel olduğu söylenebilir.⁴² Mesela “مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ / Muhammed sizin adamlarınızdan hiç bir kimse- nin babası değildir.”⁴³ cümlesi nefyin örneğidir. Bu cümle olumsuzdur ama doğrudur. Firavun ve kavminin, Hz. Musa'nın mucizelerini olumsuz saymaları bir ayette⁴⁴ “cahd” kavramıyla ifade edilmiştir. Çünkü onlar ayetlerin Allah (c.c.) katından olduğunu bildikleri halde inkâr etmişlerdir.⁴⁵ Bazı alimler bu iki şiga (nefy ve cahd) arasında fark görmeseler de işin aslı anlatıldığı gibidir.⁴⁶

2.1. Genel Olarak Nefy (Olumsuzluk) Edatları

İsim cümlesinin başına gelen “ليس” vb. olumsuzluk edatları⁴⁷ olduğu gibi fiil cümlesinin başına gelen bazı olumsuzluk edatları da vardır. Bu olum-

41 Zerkeşi, *el-Burbân*, 2:375.

42 Zerkeşi, *el-Burbân*, 2:375-376; Süyûtî, *el-İtkan*, 3:261.

43 Ahzab 33/40.

44 Neml 27/14.

45 Ehl-i kitabın kendilerine gelen peygamberleri inkâr etmeleri (Maide 5/19) ve ayetlerde bunların yalancı olduklarının belirtilmesi (En'am 6/24), münafıkların küfür kelimesini söyledikleri halde Allah adına yemin edip “söylemedik” (Tevbe 9/74) demeleri de cahd/inkâr konusuna örnek verilmiştir.

46 İbnü's-Şeceri, *el-Emâlî*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1413/1992), 49-50 (nâşirin mukaddimesi, 28. md.), 1: 391-392; Zerkeşi, *el-Burbân*, 2:376.

47 Leyse'ye benzeyen yani onun gibi amel edip, isim cümlelerine olumsuzluk katan “لَا، لَا تَ، لَيْسَ” gibi dört edat daha bulunmaktadır. Bilgi için bk. Amr b. Osman b. Kanber el-Harisî, Sibeveyhî, *el-Kitab*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun, (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1408/1988), 1:57-66, 2:347-350; Fâdîl Sâlih es-Sâmerrâî, *Meâni'n-Nabv*, (Amman: Dâru'l-Fikr, 1420/2000), 1:250-260, 4: 206-210; Mehmet Talu, *Nahiv İlmî*, (İstanbul: yy., 1992), 78-81, 280.

suzluk edatlarından bazıları muzari fiilin sonunu nasb ettiği⁴⁸ gibi bazıları da cezmeder.⁴⁹ Bazıları ise i'raba etki etmeyip sadece manaya etki eder. Ayrıca mazi fiilin başına gelip manayı olumsuz yapan edatlar olsa da mazî fiil zaten mebnî olduğu için onda herhangi bir i'rab söz konusu olamaz. Burada kısaca nefy edatları verilip ayetlerden örneklerle araştırmanın asıl hedefi olan “ما” ve “لَمْ” edatının farkına değinilecektir.

Olumsuzluk (nefy) edatlarından “لَيْسَ” isim cümlesini olumsuz yapan bir edattır. Bu edat, كَانَ vb. nâkıs fiiller gibi yalın haldeki haberini mansûb yapar. Mutlak anlamda kullanılırsa hâli ifade eder, ancak karinelerle geçmiş, gelecek ve süreklilik anlamı da ifade edebilir.⁵⁰ Bazen de⁵¹ zamana bağlı kalmaksızın genel bir gerçeği ifade eder.⁵²

Arap dilinde fiilleri olumsuz yapan edatların aslı “lâ” (لا) ve “mâ” (ما) edatlarıdır. Olumsuzluk hem mazi fiillerde hem de muzari fiillerde söz konusudur. Ancak muzari fiilin olumsuz kalıpları mazi fiildekinden daha çoktur.⁵³ “لَا” edatı “مَا” edatından daha hafif olduğu için süreklilik yönüyle maziden daha fazla zamanı kapsayan muzari fiil için daha hafif olan “لَا” edatı tercih edilmiştir. Mazideki olumsuzluk ya devam eden ve süreklilik arz eden bir olumsuzluk olur ya da içinde çeşitli hükümleri barındıran bir olumsuzluk olur. Muzaride de durum budur. Böylece nefy (olumsuzluk) dört kısma ayrıl-

48 Nasb edatlarından sadece “لَمْ” edatı olumsuzluk yapar. Muzarinin başına gelip sonunu mansub yapar ve manayı da olumsuz geleceğe çevirir. Bakara 2/24, 80, 95, 111; Âl-i İmran 3/92; Nisa 4/141; Hac 22/73; Kiyame 75/3. vb. ayetler incelenebilir. Sibeveyh, *el-Kıtab*, 3:5; Mehmet Talu, *Nahiv İlmi*, 87.

49 Muzarinin başına gelip sonunu cezmeden edatlardan “لَمْ, لَمْ, لَمْ” edatları olumsuzluk anlamı katar. Bunlardan “lem ve lemmâ” muzarinin manasını olumsuz maziye çevirirken, “lâ” edatı ise fiile nehy (olumsuz emir, yasak) anlamı katar. Sibeveyh, *el-Kıtab*, 3:8; Mehmet Talu, *Nahiv İlmi*, 88-90.

50 Abdullah b. Abdurrahman el-'Ukayli, İbn Akil, *Şerhu İbni Akil alâ Elfiyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, (Kâhire: Dâru't-Turâs, 1400/1980), 1:263; Sâmerrâi, *Meâni'n-Nabv*, 4: 190.

51 Âl-i İmran 3/36; Şûrâ 42/11. ayetlerde olduğu gibi.

52 Sâmerrâi, *Meâni'n-Nabv*, 4: 191.

53 Mazi fiilin başına genelde “mâ” (neadiren “lâ”) edatı geldiği halde muzari fiilin başına nefy ve nehy edatları denen pek çok edat gelmektedir. Bilgi için bk. Mehmet Talu, *Sarf İlmi*, (İstanbul: yy., 1992), 51-52, 58-59, 63-64.

miş olup bunun için de “لَنْ”, “لَمْ”, “مَا” ve “لَا” şeklinde dört kelime seçilmiştir. “إِنَّ” ve “لَمَّا” ise sonradan bu gruba dahil edilmişlerdir.⁵⁴

“Mâ” ve “lâ” edatları genel olarak hem mazi fiilde hem de muzari fiilde kullanılırsalar da aslen “mâ” mazi fiilde, “lâ” ise muzari fiilde kullanılır. “Lem” ve “len” edatları da yine muzari fiilin başında ancak biri maziye yönelik diğeri istikbale yönelik olumsuzluk için kullanılır.⁵⁵

Muzari		Mazi	
Yazmıyor, Yazmaz	لَا يَكْتُبُ	Yazmamıştır	مَا كَتَبَ
Asla yazmayacak	لَنْ يَكْتُبَ	Yazmadı	لَمْ يَكْتُبْ

Pek çok görevde kullanılan “lâ” edatı olumsuzluk yapmak için hem isimlerin hem de fiillerin başına gelir. İsimlerin başına gelen “lâ” edatı ya “leyse” gibi amel eder, haberini mansub yapar⁵⁶ ya da cinsini nefyeder, inne vb. edatlardan biri olarak ismini mansûb yapar.⁵⁷ Bu iki şekilde isimlerin başına gelen “lâ” edatı fiillerin başına da gelir. Nefy-i istikbal (geniş ve gelecek zamanın olumsuzu) için kullanılan “lâ” edatı fiilin sonunu cezmetmez.⁵⁸ Ancak “lâ” edatı bazen fiilin sonunu cezmedip olumsuz emir yani yasaklama (nehy) bildirir,⁵⁹ bazen de farklı amaçlar için mazî fiilin başına da gelebilir.⁶⁰ Burada toparlayıcı özet bir bilgi olması açısından fiilin nasıl olumsuz yapıldığına dair Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) şu sözünü nakletmek yerinde olacaktır: “فَعَلٌ/yaptı” fiilinin olumsuzu “لَمْ يَفْعَلْ/yapmadı”, “فَعَلٌ/yapmıştır” fiilinin olumsuzu “لَمَّا يَفْعَلْ/hala yapmadı”, “لَقَدْ فَعَلٌ/andolsun ki yapmıştır” fiilinin olumsuzu “مَا فَعَلْ/kesinlikle yapmadı” şeklindedir. Fiili yaptığı anda “هُوَ يَفْعَلُ / O yapıyor” sözü “مَا يَفْعَلُ / O yapmıyor” şeklinde “مَا” ile, henüz fiil meydana

54 Zemaşşeri, *el-Mufasssal fî San'ati'l-İ'râb*, thk. Ali b. Mülham, (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993), 405; Zerkeşi, *el-Burbân*, 2:378.

55 Zerkeşi, *el-Burbân*, 2:379.

56 Mehmet Talu, *Nahiv İlmi*, 80, 280.

57 Mehmet Talu, *Nahiv İlmi*, 74, 280.

58 Mehmet Talu, *Nahiv İlmi*, 280; *Sarf İlmi*, 58.

59 Hucurat 49/11; Arâf 7/27; Neml 27/18. Mehmet Talu, *Nahiv İlmi*, 90, 280; *Sarf İlmi*, 63-64.

60 Râğıb, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'an*, 753-754.

gelmediği halde “هُوَ يَفْعَلُ / O yapar” sözü “لَا يَفْعَلُ / O yapmaz” şeklinde “لَا” ile olumsuz yapılıdır. “سَوْفَ يَفْعَلُ / O yapacak” sözü ise “لَنْ يَفْعَلَ / O yapmayacak” şeklinde olumsuz yapılıdır.⁶¹ “Nehy” denilen olumsuz emir “لَا تَفْعَلُ / yapma”; “لَا تَفْعَلُ / yapma” şeklinde “لَا” ile yapılıdır. Yine dualar da “لَا (لَا) ile olumsuz yapılıdır. “لَا رَعَاكَ اللهُ / Allah seni gözetmesin!”⁶² Bazen mazi fiil de “لَا” ile olumsuz yapılmıştır. “أَفَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّى / O ne (dini hükümleri) tasdik edip sadaka vermiş ne de namaz kılmıştır.”⁶³

Çeşitli görevlerde kullanılan “مَا” edatı⁶⁴ cümleye olumsuzluk anlamı da verir. İsim cümlesinin başında -birtakım şartlarla birlikte-⁶⁵ tıpkı leyse gibi amel eder ve manayı olumsuzlaştırır. “أما هذا بشرًا / Bu bir insan değildir”⁶⁶ ayetinde bunun örneği vardır. “Mâ” hem isim cümlesini hem de fiil cümlesini olumsuz yapmak için kullanılır. İsim cümlesinin başına geldiği zaman -tıpkı leyse gibi- mutlak olarak hale delalet eder. Ancak belirli kayıt ve şartlarla hal, geçmiş ve gelecek zaman için olumsuzluk ifade edebilir. “Mâ” kaseme cevap olabildiği için leyseden daha pekiştirmelidir. Yine kullanım alanı da “leyse”-den daha genel ve kapsamlıdır. Zira “leyse” sadece isim cümlelerinin başına gelirken “mâ” hem isim hem de fiil cümlelerinin başına gelebilmektedir.⁶⁷ “فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ / Sizden hiçbir kimse onu kurtaracak değildir”⁶⁸ ve yine “مَا لَهُمْ مِنْ مَّحِيصٍ / Onlar için hiçbir kurtarıcı yoktur.”⁶⁹ ayetlerinde olduğu gibi

61 Sibeveyhi, *el-Kitab*, 3: 117.

62 Zemahşeri, *el-Mufasssal*, 406.

63 Kıyame 75/31. Burada tekrar gerekir ve bir anlamda dua içerir. Genel olarak لَا mazide kullanılmaz. Sâmerri, *Meâni'n-Nahv*, 4:206.

64 Rağıb, Mâ'nın 10 farklı görevde kullanıldığını; bunların beşinin isim, beşinin harf (edat) olduğunu belirtmiştir. Mâ hakkında geniş bilgi için bkz. Rağıb, *el-Müfredât*, 785-786; Akdağ, Hasan, Arap Dilinde Edatlar, Tekin Dağıtım, Konya 19899, 387-392 (440. md.).

65 Mahmud b. Abdurrahim Sâfi, *el-Cedvel fi İrâbi'l-Kur'ân-ı Kerim*, (Dımaşk: Dâr'ur-Raşid, 1418/1997), 13:47-48. İlgili eserde mâ'nın leyse gibi amel etmesi için dört şart zikredilmiştir.

66 Yusuf 12/31.

67 Sibeveyhi, *el-Kitab*, 1:460; Zemahşeri, *el-Mufasssal*, 2:199; Sâmerri, *Meâni'n-Nahv*, 1: 252-257, 4: 191.

68 Hâkka 69/47.

69 Fussilet 41/48. Ayrıca bk. İbrahim 14/21; Şûrâ 42/35. Bu ayetlerdeki “min mehis” altında “mâ”nın ismidir, ancak başındaki min'den dolayı mecrur olmuştur.

bu “mâ” edatının ismine veya haberine manayı pekiştirmek için genelde “min” edatı getirilir. Yine “mâ” edatı fiilin (mâzi ve muzarinin) başına gelip olumsuz yapabilir. Muzarinin başına gelen “mâ” “مَا يَفْعُدُ/ oturmuyor” örneğindeki gibi nefy-i hâlde yani şimdiki zamanın olumsuzunda kullanılır. Mâzinin başına gelince de “مَا قَعَدَ/ oturmadı” örneğindeki gibi hâle yakın olumsuzluk ifade eder.⁷⁰

Olumsuzluk edatlarından “lem” (لم) muzarinin başına gelir ve “لم أذهب أمس / Dün gitmedim” örneğinde olduğu gibi manayı olumsuz maziye çevirir. “فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ” / *Onları siz öldürmediniz fakat Allah onları öldürdü*⁷¹ ayetinde olduğu gibi “فَعَلَ/ yaptı” kalıbının olumsuzu “لَمْ يَفْعَلْ/ yapmadı” şeklinde,⁷² “لَمْ يَحْفَظْ/ ezberledi” fiilinin olumsuzu da “لَمْ يَحْفَظْ/ ezberlemedi” şeklindedir.⁷³

“Lem” ile yapılan olumsuzluk bazen mazinin bir anında olmuş bitmiş olabilir. Örneğin; “لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا” / *O (insan); anılmayan ve tanınmayan bir şey idi*⁷⁴ Burada insanın mutlak tarzda hiçbir şey olmadığı sonradan yaratıldığı anlatılmaktadır. “لَمْ يَقُمْ خَالِدٌ أَمْسَ” / *Halid dün ayağa kalkmadı*” derken de daha sonra kalkmış olabilir. Buradaki olumsuzluk düne, geçmişe has bir durumdur. Bazen hâle bitişik olumsuzluk olabilir. Örneğin; Hz. Zekeriyâ “وَلَمْ أَكُنْ” / *Rabbim, sana (ettiğim) dua sayesinde hiç bedbaht olmadım.*⁷⁵ derken şu ana kadar demek istemiştir. Bazen de “لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ. وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا” / *O doğurmamış ve doğmamıştır. Ve hiçbir şey O'na denk olmamıştır.*⁷⁶ örneğinde olduğu gibi olumsuzluk süreklilik (ezelden ebede) arz eder.⁷⁷

70 Bilgi için bk. Sibeveyhi, Ebû Bişr, Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitab*, thk. Muhammed Kâzım el-Bekkâi, (Beyrut: Mektebetü Zeyni'l-Hukûkiyye ve'l-Edebiyye 1435/2015), 1:120, 217; Zemahşeri, *el-Mufasssal*, 405; Mehmet Talu, *Nahiv İlmi*, 78-80; 280; *Sarf İlmi*, 51, 58.

71 Enfâl 8/17.

72 Sibeveyhi, *el-Kitab*, 1:460.

73 Sâmerrâi, *Meâni'n-Nahv*, 4: 8.

74 İnsan 76/1.

75 Meryem 19/4. Yine Tevbe 9/4. ayetteki olumsuzluk da bunun gibidir.

76 İhlas 112/3-4. Muhammed 47/15. ayetteki olumsuzluk da böyledir.

77 Sâmerrâi, *Meâni'n-Nahv*, 4: 189-190.

“Lem” edatı “mâ” ve “lâ” edatlarının birleşimidir. Çünkü “lem” edatı lafzen muzariyi olumsuz yapar, manayı olumsuz maziye çevirir. Bunun içindeki “lâm” harfi muzari için kullanılan “lâ” edatından, “mîm” harfi de mazi için kullanılan “mâ” edatından alınmıştır. “Lem” edatında hem mazi hem de muzariyi ilgilendiren bir durum olduğunu göstermek için bu iki edat bir araya getirilmiştir. Olumsuzluk edatlarının aslı “lâ” olduğu için “lâm” harfi, “mim” harfinden önce getirilmiştir (لم denilmiş, مل denilmemiştir.) Bundan ötürü konuşma esnasında tekrar gerekirse “lâ” ile olumsuz yapılır ve “لَمْ يَفْعَلْ زَيْدٌ وَلَا” / Ne Zeyd yaptı ne Amr, ne Zeyd’i döveceğim ne de Amr’ı” denilir.⁷⁸

“لَمَّا” edatı “lem” ile “mâ” edatlarının birleşiminden meydana gelmiştir.⁷⁹ Adeta mazideki olumsuzluk manasını pekiştirmek ve muzari anlamı da vermek için terkip üstüne terkip yapılmıştır. Bu yüzden “lemmâ” istimrar/süreklilik anlamı ifade eder. Böyle olunca manasında da bir artış, beklenti ve fiilin zamanında bir uzama meydana gelmiştir. Nitekim “نَدِمَ زَيْدٌ وَلَمْ يَنْفَعْهُ” / Zeyd pişman oldu ve pişmanlık (sonuçta) ona hiçbir fayda vermedi” denildiği zaman yani pişmanlık anında fayda vermedi demektir. Ancak “نَدِمَ زَيْدٌ وَلَمْ يَنْفَعْهُ النَّدَمُ” / Zeyd pişman oldu ve hâla/henüz (şu ana kadar) pişmanlık ona fayda vermedi” denildiği zaman yani pişmanlık anında fayda vermedi ve fayda vermemesi (konuşma anına kadar) devam etti demektir.⁸⁰

“Lem” (لَمْ) ve “lemmâ” (لَمَّا) edatlarının her ikisi de muzari fiilin sonunu cezmedip manayı olumsuz maziye çevirmekle birlikte aralarında bazı farklar vardır. “لَمْ يَفْعَلْ” fiili “فَعَلَ”/Yaptı” fiilinin olumsuzu iken, “لَمَّا يَفْعَلْ/hâla yapmadı” fiili “قَدْ فَعَلَ”/yapmıştı” fiilinin olumsuzudur. Örneğin “قَدْ حَضَرَ /gelmiştir” fiilinin olumsuzu “لَمَّا يَحْضُرُ” /hala gelmemiştir.” şeklindedir. “Lemmâ” (لَمَّا) edatı da muzariyi olumsuz yapar ancak manayı sürekli olumsuz maziye (cahd-ı mustağrak) çevirir. “لَمَّا يَدْخُلُ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ” / İman

78 Zerkeşi, *el-Burhân*, 2:379. Olumsuzlukta “لَا” edatının tekrarına örnek ayetler için bk. Bakara 2/48,123,254; Âl-i İmrân 3/77; Nisa 4/137,168; Mâide 5/2,103; En’âm 6/148; Tevbe 9/29, 120; Yunus 10/16; Nahl 16/35; Meryem 19/42; Furkan 25/3; Ahzab 33/55; Rahman 55/56,74; Nuh 71/23; Cin 72/3; Kâfirûn 109/2-5.

79 Halil b. Ahmed, *Kitâbul-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâi, (Beyrut: Daru ve Meketebetü'l-Hilal, 1408/1988), 8/322.

80 Zemahşeri, *el-Mufasssal*, 406; Zerkeşi, *el-Burhân*, 2:379.

*hala kalplerinize girmemiştir*⁸¹ ayeti bunun örneğidir.⁸² “Lem” mazide olmuş, bitmiş veya süreklilik anlatan bir olumsuzluk olabilir. Ancak “lemmâ” konuşma anına kadar süreklilik arz eden bir olumsuzluk anlamı verir.⁸³ “Lemmâ” istiğrak anlamı ifade eder” demek şu ana kadar olay asla vuku bulmamış demektir. “Lem” ile ifade edilen konu geçmişin bir anında olmamış ise de daha sonra olay vuku bulmuş olabilir. Yine “lemmâ” hâle yakın bir olumsuzluktur, lem uzak geçmişte de yakın geçmişte de olabilir. “Lem” uzak geçmişte de yakın geçmişte de ifade edebilen “feale” kalıbının olumsuzu iken “lemma” ise yakın geçmişteki maziyi ifade eden “gad feale” kalıbının olumsuzudur. “Lemma” edatının kullanıldığı yerde olay olmamış ancak olması beklenebilir, “lem”de ise bir şey olmamış, olay bitmiş, konu kapanmıştır.⁸⁴

Olumsuzluk edatlarından “لَنْ” edatı gelecek zaman edatı olup “س” ve “سَوْفَ” ile yapılan muzari kalıbın olumsuzudur. Pekiştirme ifade etse de ebedilik ifade etmez.⁸⁵ *فَلَنْ أَكَلِمَ الْيَوْمَ أَنْسِيًّا* / *Bu gün hiçbir insanla konuşmaya-
cağım*⁸⁶ ayetindeki kullanım şekli ebedilik anlamının olmadığını gösterir.⁸⁷ “لَنْ” edatı “لَا” edatının verdiği manayı pekiştirmek için kullanılır. Örneğin; Hz. Musa; *إِلَّا أَبْرَحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ* / *İki denizin birleştiği yere ulaşincaya kadar durup dinlenmeden yoluma devam edeceğim.*⁸⁸ demiştir. Ancak daha da pekiştirmek ve vurgulamak istenildiği zaman; “لَنْ” edatı kullanılır. Nitekim Hz. Yusuf’un büyük kardeşi kararlılığını göstermek için *فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّىٰ* / *Ben, babam bana izin verinceye kadar bu yerden asla ayrılmayaca-*

81 Hucurât 49/14. Ayrıca bk. Sâd 38/8.

82 Sibeveyhi, *el-Kitab*, 1:460; Sâmerrâî, *Meâni'n-Nabv*, 4: 189.

83 *اَقَالَتِ الْأَعْرَابُ أُمَّتًا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ* / *Bedevilere* *‘iman ettik’ dediler. Deki: ‘Siz iman etmediniz’ fakat ‘teslim olduk’ deyiniz! Çünkü iman henüz kalplerinize girmemiştir* (Hucurât 49/14) ayetinde bu iki edat birlikte kullanılmış ve farkı ortaya konulmuştur.

84 Sâmerrâî, *Meâni'n-Nabv*, 4: 9-10; Mehmet Talu, *Sarf İlmi*, 58.

85 Sibeveyhi, *el-Kitab*, 3:115; Sâmerrâî, *Meâni'n-Nabv*, 4: 190; Mehmet Talu, *Nahiv İlmi*, 87.

86 Meryem 19/26.

87 Sâmerrâî, *Meâni'n-Nabv*, 4: 190.

88 Kehf 18/60.

ğim”⁸⁹ demiştir.⁹⁰ “لَنْ” edatının türevi ve terkihi hakkında da farklı görüşler olsa da.⁹¹ Sibeveh’e (ö. 180/796) göre bu edat kendi başına bir harftir.⁹²

“إِنَّ” edatı şimdiki hali olumsuz yapmak üzere “مَا” anlamını ifade etmektedir. Mazi ve muzari fiil cümlelerinde kullanıldığı gibi isim cümlesinde de kullanılmaktadır.⁹³ “إِنَّ” edatının olumsuzluk ifade etmesi için devamında “إِلَّا” istisna edatı bulunmaktadır.⁹⁴ Sibeveyhi’e göre; “إِنَّ” edatı “ليس” gibi mübtedanın haberini mansûb yapmaz, Müberred’e göre ise “ليس” “إِنَّ” gibi mübtedanın haberini mansûb eder.⁹⁵

Olumsuzluk edatları bu şekilde özetlenebilse de Kur’ân-ı Kerîm’in kendine has bir üslûbu ve anlatım tarzı olduğundan gerek kullandığı fiil kalıplarında ve gerekse olumsuzluk edatlarında kelimeler rastgele seçilmeyip her şey yerli yerinde kullanılmıştır. Kur’ân-ı Kerîm’de kullanılan kelime ve üsluplarda mutlaka bir incelik ve hikmet vardır. Şimdilik bazıları bilinip bazıları bilinmese de zamanla var olan bazı incelikler mutlaka ortaya çıkacaktır.⁹⁶

89 Yusuf 12/80.

90 Yine benzer iki ayetten Cuma 62/7. ayette “وَلَا يَتَمَوَّنُهُ” denilirken Bakara 2/95. ayette “وَلَنْ يَتَمَوَّنُهُ” denilmiştir. Bu iki ifadedeki farklı edat kullanımının sebebi için bk. Kirmânî, Ebû'l-Kâsım Burhaneddin Tacülkurra Mahmûd b. Hamza Kirmânî, *Esrârü't-Tekrâr fi'l-Kur'an/el-Burhân fi Müteşâbihî'l-Kur'an limâ fihî minel-Hücceti ve'l-Beyân*, thk. Abdülkadir Ahmed Ata, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 76; Ebû Abdillâh Bedreddîn Muhammed b. İbrâhim b. Sadullah Kinân Hamevi İbn Cema Bedruddin el-Kinânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrâhim b. Sa'dullah, *Keşfu'l-Meâni fi'l-Müteşâbihî minel-Mesâni*, thk.: Abdu'l-Cevâd Halef, (Karaçi: Dirasatî'l-İslâmiyye, 1410/1990), 103-104.

91 Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 8/350; Ebû'l-Beka Muvaffakuddin Yaîş b. Ali b. Yaîş el-Esedi İbn Yaîş, 643/1245. *Şerhu'l-Mufassal*, thk. İmil Bedî' Yakub, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 5:37-38.

92 Sibeveyhi, Ebû Bîşr, Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitab*, thk. Muhammed Kâzım el-Bekkâi, (Beyrut: Mektebetü Zeyni'l-Hukûkiyye ve'l-Edebiyye 1435/2015), 4:113-114.

93 Yasin 36/29, 53. ayetlerinde olumsuz mazi için, En'âm 6/148; İsrâ 17/47; Furkan 25/8 ayetlerinde olumsuz muzari için, En'âm 6/57; Yusuf 12/40, 67 ayetlerinde de olumsuz isim cümleleri için örnekler vardır.

94 Örnek için bk. En'âm 6/148; A'raf 7/184; Hûd 11/50, 88; Yusuf 12/31; Kehf 18/5; Sebe 34/43,46; Yasin 36/15; Sad 38/7; Zuhruf 43/20; Casiye 45/24,32; Ahkaf 46/9; Necm 53/23; Ahzab 33/2; Müllk 67/9.

95 Zemahşerî, *el-Mufassal*, 405-407; Sâmerri, *Meâni'n-Nahv*, 4: 198-204.

96 Mesela “gördün mü?” derken olumlu yapıda hep (أَرَأَيْتَ) kalıbı kullanılır. (En'âm 6/40, 46-47; Yunus 10/50, 59; Hûd 11/28, 63, 88; İsrâ 17/62; Kehf 18/63; Meryem 19/77, vb.). Olumlu

2.2. “Mâ” ile “Lem” Edatı Arasındaki Farklar

Daha önce de değinildiği gibi “lem” muzarının “mâ” ise mazinin başına gelip her ikisi de maziye yönelik olumsuzluk ifade ederler. Örneğin “gitmedim” ifadesi “لَمْ أَذْهَبْ / مَا ذَهَبْتُ” şeklinde söylenebilir. Her ne kadar bu iki edat eş anlamlı gibi zannedilse de aralarında bazı nüanslar vardır:

a) “Mâ” mazinin olumsuzu için kullanılır, hâle yakın bir olumsuzluk anlamı ifade eder. Ancak bu da mutlak olmayıp uzak geçmiş zamanı gösteren deliller de olabilir. Yine “mâ” şartın cevabı olduğu zaman gelecek zamanı da gösterebilir. Mâ genelde hâle yakın bir geçmişi olumsuz yapar, ancak lem edatında böyle bir zaman kayıtlaması yoktur.⁹⁷

b) “Mâ” edatı “Lem” edatından daha vurguludur. “Mâ” edatında te’kîd vardır. Zira bu “lekad” ile yapılan mazi kalıbının olumsuzudur. “لَقَدْ فَعَلَ / Kesinlikle yapmıştır” denildiği zaman bunun olumsuzu “مَا فَعَلَ / Kesinlikle yapmamıştır” şeklindedir. Çünkü “lem” edatında böyle bir durum söz konusu olmadığı halde “mâ” edatı sanki kaseme (yemin) cevap olarak gelmiş gibidir.⁹⁸ Nitekim şu ayetlerde durum böyledir: “رَبِّمِزِ اللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ / *Rabbimiz Allah’a yemin olsun ki biz kesinlikle müşrik değiliz.*”⁹⁹ Yine “يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا” / “*Kesimlikle söylemedik’ diye Allah’a yemin ederler. And olsun ki onlar küfür kelimesini kesinlikle söylemişlerdir...*”¹⁰⁰ Kasem/yemin pekiştirme bildirdiği gibi cevabı da pekiştirme bildirir. Yine “وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ” / *Bize kesinlikle hiçbir yorgunluk dokunmamıştır*”¹⁰¹ ayetinde olduğu gibi “mâ”

cümleler mazi formuyla verildiğine göre bu cümleler olumsuz yapılacağı zaman “görmedin” (مَا رَأَيْتَ) tarzında bir ifade beklenir ancak olumsuz formda “görmedin mi?” ifadesi hep menfi muzari/cahd-ı mutlak (أَلَمْ تَرَ) tarzında kullanılmıştır (Nahl 16/79; Neml 27/86; Yasin 36/31; Nuh 71/15; Fecr 89/6; Fil 105/1). Özellikle bu durum aynı süredeki peş peşe gelen ayetlerde (Furkan 25/43, 45) ve ardarda gelen surelerde (Fil 105/1; Mâûn 107/1) daha çok dikkat çekmektedir.

97 Sâmerrâî, *Meâni'n-Nabv*, 4: 192.

98 Sibeveyhi, *el-Kitab*, 1:460; Sâmerrâî, *Meâni'n-Nabv*, 4: 193.

99 En'âm 6/23.

100 Tevbe 9/74.

101 Kâf 50/38. Yine Müminun 23/91 ile Ahzâb 33/4 ayetlerinde de durum böyledir.

edatının olumsuz yaptığı şeyin başına çoğu kez “min” edatı bitişmektedir. Bu da hem süreklilik hem de pekiştirme bildirmektedir.¹⁰²

Kur’ân’da genelde “mâ” edatından sonra “min” edatı getirilmiştir, çok yerde geçmesine rağmen “lem” edatından sonra bir kere bile “min” edatı gelmemiştir. Bu da “mâ” edatının daha pekiştirmeli bir olumsuzluk edatı olduğunu göstermektedir. Olumsuzluk edatı “lâ”dan sonra da zâid olan “min” edatı pek az (bir-iki ayette)¹⁰³ kullanılmıştır.¹⁰⁴

c) “Mâ” ile yapılan olumsuzluk çoğu kez bir görüş, iddia ve söze reddiye/cevap olarak gelmektedir.¹⁰⁵ Örneğin; “هَلْ كَانَ / oldu mu?” diye sorulursa “مَا كَانَ /olmadı” şeklinde cevap verilir. “Lem” edatı ise doğrudan bilgilendirme ve haber verme adına olumsuz cümlelerde kullanılır ve daha uzun bir zaman dilimini kapsar. Şu ayet buna örnek verilebilir: “هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا / Gerçekten, insan; daha henüz kendisi hiç anılmayan ve tanınmayan bir şeyken (yaratılmamışken; üzerinden çok) uzun bir süre gelip geçmedi mi?”¹⁰⁶ Burada herhangi bir soru veya iddiaya cevap değil, insanın mutlak tarzda hiçbir şey olmadığı ve sonradan yaratıldığı hususunda bilgi verilmektedir.¹⁰⁷ Birisi “لَقَدْ ذَهَبَ سَالِمٌ إِلَى سَعِيدٍ / Sâlim Saîd’e gitmiştir” dediği zaman ona “مَا ذَهَبَ سَالِمٌ إِلَيْهِ / Sâlim ona gitmedi” denilir. Nitekim bir ayette şöyle buyrulmuştur: “وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَّوْهُ وَلَكِن تَشَابَهُ لَهُمْ / Bir de “Biz Allah’ın peygamberi Meryem oğlu İsa Mesih’i öldürdük” demelerinden dolayı (kalplerini mühürledik). Oysa onu öldürmediler ve asmadılar. Fakat onlara öyle gibi gösterildi...”¹⁰⁸ Bir başka ayette de “وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ / Bir zamanlar Allah: ‘Ey Meryem oğlu İsa! İnsanlara, «Beni ve anamı, Allah’tan başka iki tanrı bilin» diye sen mi dedin, buyurdu’...” şeklinde Hz. İsa’ya sorulunca buna

102 Sâmer râî, *Meâni’n-Nabv*, 4: 193.

103 Bakara 2/48; Ahzab 33/52.

104 Sâmer râî, *Meâni’n-Nabv*, 4: 194.

105 Sâmer râî, *Meâni’n-Nabv*, 4: 193, 194.

106 İnsan 76/1.

107 <https://www.m-a-arabia.com/vb/showthread.php?p=21538>; <http://www.alfaseeh.com/vb/archive/index.php/t-14738.html> / Fetva komisyonu: Abdurrahman Bûderî’, Muhammed Cemal Sakar, Abdulaziz b. Ali el-Harbî, Fetva no: 669.

108 Nisa 4/157.

cevap olarak Hz. İsa "أَمَّا أَمْرَتِي بِهِ / Ben onlara, ancak bana emrettiğini söyledim."¹⁰⁹ şeklinde cevap vermiştir. Yine Hz. Yusuf'a atılan iftirayı reddetmek için Mısırdaki hanımlar "حَاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سَوَاءٍ / Hâşâ! Allah için, biz ondan hiçbir kötülük görmedik"¹¹⁰ demişlerdi. Ayrıca peygamberlerini yalanlayanlar "مَا / Biz kesinlikle peygamberiz" diyen kişileri "مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذُوبُونَ / Siz de ancak bizim gibi insansınız. Rahmân, hiçbir şey indirmemiştir. Siz sadece yalan söylüyorsunuz."¹¹¹ diyerek yalanlamışlardır.

"Ma" ile olumsuz yapma durumu sadece fiil cümlelerinde değil, isim cümlelerinde de vuku bulmuştur. "إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ / Evlerimiz açık (korumasız)" diyerek Hz. Peygamber'den izin istemeye kalkışan münafıklara karşı "وَمَا هِيَ / Oysa evleri açık (korumasız) değildi."¹¹² diye reddiye yapılmıştır. Yine münafık oldukları halde bazı insanların "أَمْنَا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ / Allah'a ve ahiret gününe inandık" demelerine karşılık "لَوْسَا كِيْ عَلَيْهِمْ بِمُؤْمِنِينَ / Oysa ki onlar asla mümin değillerdir"¹¹³ denilerek yalanlama getirilmiştir.¹¹⁴

Benzer ayetlerde "ma" ve "lem" edatlarının farklı kullanımına dair şu ayetlerde örnek verilebilir. Mesela kâfirler "Allah (c.c.) çocuk edindi"¹¹⁵ iddiasında bulunmuşlar, Kur'an-ı Kerim'de de dört yerde "Allah (c.c.) hiçbir çocuk edinmedi..." ifadesi yer almıştır. Bunlardan ikisinde olumsuz yapmak için "ma" edatı, ikisinde "lem" edatı kullanılmış, bir ayette şöyle buyrulmuştur: "وَقُلْ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذَّلَالِ / Hamd, hiçbir çocuk edinmemiş olan, mülkte ortağı olmayan, zillet ve âcizliğin gerektirdiği bir yardımcıya ihtiyacı bulunmayan Allah'a mahsustur' de ve O'nu tekbir ile yüceltebildiğin kadar yücelt!"¹¹⁶ Yine "lem" edatının kul-

109 Mâide 5/116-117.

110 Yusuf 12/51. Aynı kadınlar daha önce de Hz. Yusuf'u ilk gördüklerinde şunu demişlerdi: "وَقُلْنَ «حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ / Allah'ı tenzih ederiz ama, bu insan değil ancak çok güzel bir melektir» dediler." (Yusuf 12/31).

111 Yasin 36/14-15.

112 Ahzab 33/13.

113 Bakara 2/8.

114 Sâmerrâi, *Meâni'n-Nabv*, 4: 194.

115 Bakara 2/116; Yunus 10/68; Kehf 18/4; Meryem 19/88; Enbiya 21/26.

116 İsrâ 17/111.

lanıldığı bir diğer ayette şöyle buyrulmuştur: “الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ / O, göklerin ve yeryüzününün mülkü (hükümranlığı) kendisine ait olandır. Asla hiçbir çocuk edinmemiştir. Mülkünde hiçbir ortağı da yoktur (olmamıştır, olamaz da...). O, her şeyi yaratmış ve yarattığı o şeyleri bir ölçüye göre takdir etmiştir.”¹¹⁷

“Allah Çocuk edinmedi” ifadesi iki ayette de “مَا” edatıyla olumsuz yapılmış, birinde şöyle buyrulmuştur: “مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ / Allah, hiçbir çocuk edinmemiştir. O’nunla birlikte başka hiçbir ilâh da yoktur. Öyle olsaydı, her ilâh kendi yarattığını alır götürür ve mutlaka birbirlerine üstün gelmeye çalışırlardı. Allah, onların yakıştırdığı nitelermelerden uzaktır.”¹¹⁸ Yine “مَا” edatının kullanıldığı bir diğer ayette şöyle buyrulmuştur: “وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا. / Doğrusu Rabbimizin şanı çok yücedir. O asla eş ve çocuk edinmemiştir. Doğrusu bizim beyinsiz olanımız (iblis veya azgın cinler), Allah hakkında pek aşırı yalanlar uyduruyormuş.”¹¹⁹

Aynı konuyu anlatan bu tür ayetlerde fiiller olumsuz yapılırken “مَا” ve “لَمْ” edatlarının kullanılmasının bir sebebi şudur: Genelde “مَا” ile olumsuz yapılırken bir söz ve iddiaya cevap verilmekte, “Falanca şöyle yaptı” denildiği zaman ona reddiye olarak “yapmadı” (مَا فَعَلَ) denilmektedir. “لَمْ” ise doğrudan doğruya bir durumdan haber vermek ve bilgi sunmak maksadıyla kullanılmakta, öncesinde herhangi bir iddia veya söz olmayıp “yapmadı” (لَمْ يَفْعَلْ) denilerek muhabata direkt bilgi verilmektedir.¹²⁰

İki edat arasında kapsam açısından zaman farkı bulunduğu için “لَمْ” ile olumsuz yapılan ayetlerde “hiçbir zaman böyle bir durum meydana gelmedi” manası söz konusu iken “مَا” ile olumsuz yapılan ayetlerde hem “وَلَدٌ” kelimesi nekre kullanılmış hem de “مِنْ” edatıyla iyice pekiştirilerek çocuk namına hiçbir durumun söz konusu olmadığı belirtilmiştir. Ayetler birlikte değerlendirilince

117 Furkan 25/2.

118 Müminun 23/91.

119 Cin 72/3.

120 <https://www.raya.com> 2021/07/30; <https://albayanalqurany.com/clause/>; عرض وقفة أسرار | تدارس القرآن الكريم <https://tadarcom> eloquence

rildiğinde “Hiçbir zaman hiçbir çocuk edinmemiştir” denebilir.¹²¹ “لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا” / O, asla çocuk edinmedi¹²² ayetinde Allah'ı (c.c.) övgü ve yüceltme makamında tüm zamanlarda O'nu tenzih etmek, O'nun şanını yüceltmek ve O'na dair direkt bilgi verme amacı güdüldüğü¹²³ için “لَمْ” edatı kullanılırken, “مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ” / O, hiçbir çocuk edinmedi¹²⁴ ayetinde bir görüş ve iddiayı reddetme¹²⁵ durumu söz konusu olup “مَا” edatı kullanılmıştır.¹²⁶

Ayetlerde dikkat çeken benzer lafızlardan (lafzî müteşâbih) biri de “Allah (c.c.) yapmadı, Biz yapmadık, O yapmadı” ifadeleridir. Bunun en belirgin örneklerinden biri şu ayet-i kerîmedir:

مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ وَمَا جَعَلَ أَرْوَاجَكُمْ اللَّائِي تَظَاهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكَمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ / Allah, bir adamın kendi (göğüs) boşluğu içinde iki kalp kılmanış (iki gönül yaratmamıştır. İmanla beraber inkârın ve nifakın bir kalpte barışık bulunması imkânsızdır). Ve kendilerini annelerinize benzeterek yemin konusu yaptığınız (zıharda bulunup “Artık bana annem gibisin” diyerek boşadığınız) eşlerinizi

121 Muhammed el-Emîn eş-Şankitî, *Edvâ'u'l-Beyân fî İzâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an*, (Riyâd: Dâru 'Atâti'l-İlm/Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1441/2019) 7:327-328.

122 İsra 17/111. Bu ayette iki kez daha yine “lem” (لَمْ) edatı kullanılmıştır. Yine benzer olan Furkan 25/2. ayette de olumsuzluk edatı “lem” (لَمْ) kullanılmıştır.

123 İsra suresinin başında “sübhân” denilerek Allah'ın (c.c.) yüceler yücesi olduğu bildirilirken bitiş kısmında da hamdin ona layık olduğu ve onun tekbirle yüceltilmesi gerektiği bildirilmiş, sure boyunca Allah'ın (c.c.) çocuk edindiğine dair müşriklerin herhangi bir iddiası söz konusu olmamıştır. Yüceler yücesi Allah (c.c.) hakkında direkt ve mutlak bilgi verilmiş, bu yüzden de “lem” edatı kullanılmıştır.

124 Müminun 23/91. Bu ayette “O'nunla beraber hiçbir tanrı da yoktur” (وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ) derken de olumsuzluk edatı “mâ” kullanılmıştır. Ayrıca bu konuya dair Meryem 19/35, 92; Cin 72/3 gibi benzer ayetlerde de yine olumsuzluk edatı “mâ” kullanılmıştır. Bu ayetlerin bağlamı incelendiğinde hep bir iddiaya cevap verildiği görülecektir. Meryem 19/34. ayette açıkça Hıristiyanların görüşleri belirtilip 35. ayette “mâ” ile olmuş yapılmış, 19/91. ayette ise onların açıkça Rahman'a çocuk iddiasında buldukları belirtilip 19/92. ayette bu iddiaları çürütülürken cümle yine “mâ” ile olmuş yapılmıştır. Cin 72/3. ayette ise Allah'ın (c.c.) eş ve çocuk sahibi olmadığı, olamayacağı “mâ” ile anlatılırken, bir sonraki 72/4. ayette bunu bir takım aptal cinlerin söylediği belirtilmiştir.

125 Hemen öncesinde Müminun 23/90. ayette “اونانهم لكانذبون” Onlar kesinlikle yalancılardır” denilmiş, 23/91. ayetin bitişinde de “الله عما يصفون” Allah onların nitelemelerinden alabildiğine yüce ve münezzehdir” denilerek onların görüşleri çürütülmüş, reddedilmiştir.

126 Zerkeşi, *el-Burbân*, 2:379.

sizin anneleriniz yapmamıştır; (başkalarından edindiğiniz) evlatlıklarınızı da sizin (öz) çocuklarınız saymamıştır. Bunlar sadece sizin ağzınızla söylediğiniz (boş laflardır. Her konuda elbette) Allah (c.c.) hakkı söyler ve sadece O (doğru olan) yola yönelip-iletir.”¹²⁷ Görüldüğü gibi bu ayette “Yapmadı, etmedi, eylemedi, kılmadı...” ifadeleri için “جَعَلَ” mazi fiili üç kez “مَا” edatı ile “مَا جَعَلَ” şeklinde olumsuz yapılmıştır.¹²⁸ “أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا” “Daha önce ona kimseyi adaş yapmadık.”¹²⁹ ve “أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا” “Biz yeryüzünü bir toplanma yeri kılmadık mı?”¹³⁰ ayetlerinde ise muzari fiilin başına “لَمْ” edatı getirilmek suretiyle “لَمْ يَجْعَلْ” formuyla olumsuz yapılmıştır. Ahzab 33/4. ayette onların ağızlarından çıkan birtakım iddialara cevap verilirken olumsuzluk “مَا” edatıyla ve mazi formuyla “مَا جَعَلَ” şeklinde ifade edilmiş, ilahî yasaların bildirdiği diğer bazı ayetlerde doğrudan bilgi ve haber verilirken olumsuzluk “لَمْ” edatıyla ve muzari formuyla “لَمْ يَجْعَلْ” şeklinde ifade edilmiştir.

“جَعَلَ” fiilinin geçtiği Meryem suresinde Hz. İsa'nın henüz beşikte iken konuşması olumlu cümlelerde “وَجَعَلَنِي نَبِيًّا وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا” / Beni peygamber yaptı, beni mübarek kıldı¹³¹ şeklinde mazi formu zikredilmiş, devamındaki olumsuz ifadelerde “مَا جَعَلَنِي” / Beni yapmadı, kılmadı” tarzında bir ifade beklenirken, ayette “وَلَمْ يَجْعَلَنِي جَبَّارًا شَقِيًّا” / “Beni asla bedbaht bir zorba yapmadı.”¹³² tarzında olumsuz mazi anlamı veren muzari formu kullanılmıştır.¹³³ Yani bu olumsuzluk bir kereye mahsus olmayıp, hayatı boyunca olmamış ve olamaz demektir. Ayrıca “مَا” edatının olduğu yerlerde zikredilen şeylerin tekrarlanıp yenilenmesi beklenmezken, “لَمْ” edatının olduğu yerlerde mezkûr şeyin tekrarlanması beklenebilir.¹³⁴

127 Ahzâb 33/4.

128 Evlatlık konusunda dönemin algı ve iddialarını reddeden bu ayetleri pekiştirmek üzere Ahzab 33/40. ayette de yine “أَمَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ” / Muhammed sizin adamlarınızdan hiç birinin babası değildir” buyrulmuş ve olumsuzluk edatı “مَا” kullanılmıştır.

129 Meryem 19/7.

130 Mürselât 77/25. Yine Nebe 78/6. ayetinde de “أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا” “Biz, yeryüzünü bir döşek kılmadık mı?” buyrulmuştur.

131 Meryem 19/30-31.

132 Meryem 19/32.

133 Benzer örnekler için bk. Duha 93/6-8; İnşirah 94/1-4.

134 Zerkeşi, *el-Burhan*, 2: 381.

d) Mazinin başına gelip olumsuz yapan “Mâ” ile muzarinin başına gelip olumsuz maziye çeviren “lem” arasındaki farka bir de şu açıdan bakılabilir: Bilindiği gibi mazi eylemin geçmişte olmuş bitmiş olduğunu, muzari ise eylemin bazen tekrar ettiğini, yenilendiğini ve uzayıp gittiğini gösterir. “كَتَبَ / Yazdı” fiili olayın bittiğini, sona erdiğini gösterirken “يَكْتُبُ / Yazar, yazıyor” fiili olayın devam ettiğini göstermektedir. O halde mazinin başına “mâ” geldiği zaman olayın mazide gerçekleşmediğini gösterir. Muzarinin başına “lem” geldiği zaman da olayın mazide ancak yenilenme ve süreklilik kalıbıyla gerçekleşmediğini gösterir. Yani geçmişte olup bitmiştir ancak uzun ve süregelen bir zaman diliminden bahsedilmektedir.¹³⁵ Mesela; bir ayette “وَلَقَدْ خَلَقْنَا وَالسَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ / *Andolsun, gökleri, yeri ve ikisi arasında bulunanları altı günde (evrede) yarattık. Bize hiç bir yorgunluk da dokunmamıştır.*”¹³⁶ buyurulmuş, başka bir ayette de “قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ / *(Meryem) dedi ki: 'Bana hiç bir insan (tek bir erkek) eli bile değmemiş, asla iffetsiz (azgın-utanmaz) biri de olmadığım halde benim nasıl çocuğum olabilir ki?'*”¹³⁷ denilmiştir. Görüldüğü gibi ilkinde “dokunmadı” derken “وَمَا مَسَّنَا” kalıbı, ikincisinde “وَلَمْ يَمَسِّنِي” kalıbı kullanılmıştır.

Birinci ayet “Allah yorulmuştur ve cumartesi günü dinlenmiştir”¹³⁸ diyen Yahudi zihniyetine cevap olarak gelmiştir. Onlara “mâ” ile cevap verilmiş, böyle bir şeyin asla olmadığını göstermek için de “min” ile süreklilik ve pekiştirme yapılmıştır. İkinci ayette ise böyle bir durum söz konusu olmayıp “Buna bir insan eli değdi” diyen birine cevap verilmemiş, Hz. Meryem doğrudan kendi durumunu haber vermiştir. Burada durum şu açıdan da değerlendirilebilir: Birinci ayette olay mazi sigasıyla gelmiş, çünkü olay (göklerin ve yerin yaratılışı) bir kereye mahsus olmuş bitmiştir. İkinci ayet ise erkeklerin kadınlara dokunma meselesi hakkındadır. Bu her zaman tekrar edebilir, meydana gelebilir. Bu nedenle Hz. Meryem bunu muzari kalıbıyla söyleyerek ömür boyu kimsenin kendisine dokunmadığını ifade etmiştir. Burada iki durum

135 Bu konunun detayları için bk. Zerkeşi, *el-Burhân*, 2:379-381.

136 Kâf 50/38.

137 Meryem 19/20.

138 el-Kitabu'l-Mukaddes, el-'Ahdu'l-Kadîm vel-'Ahdu'l-Cedîd, (Kahire: Dâru'l-Kitabu'l-Mukaddes, 2009), 2, Tekvin, 2.

birbirinden farklıdır ve ikinci durumun (erkeklerin kadınlara dokunmasının) her zaman olma ihtimali vardır. Oysaki işi takip eden yorgunluk bir kereye mahsustur ve o işle sınırlıdır, iş bitince yorgunlukta bitmiştir. Bu nedenle Hz. Meryem olayın bir anlık değil hayatı boyunca asla vuku bulmadığını ifade etmek için muzariyi olumsuz maziye çeviren ve süreklilik ifade eden “lem” edatını kullanmıştır.¹³⁹

“Mâ” ile “lem” edatının farkına dair şu iki ayet de incelenebilir. Mesela bir ayette şöyle buyrulmuştur: “حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطْلُعُ عَلَىٰ قَوْمٍ لَّمْ نَجْعَلْ لَهُم مِّن دُونِهَا سِتْرًا / Nihayet güneşin doğduğu yere ulaşıncaya onu, kendilerine güneşe karşı bir siper yapmadığımız bir kavmin üzerine doğar gördü.”¹⁴⁰ Bu ayette “yapmadık, kılmadık” derken “مَا جَعَلْنَا لَهُمْ” denilmeyip “لَمْ نَجْعَلْ” denilmiştir. Çünkü bu olay sürekli yenilenmekte ve tekrar edilmektedir. Her gün güneş onların üzerine doğmakta ve onların da üzerlerinde kendilerini güneşe karşı koruyacak bir örtüleri bulunmamaktadır. Ancak Hz. Peygamberin miracıyla ilgili bir ayette “وَمَا جَعَلْنَا الرُّءْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ / Sana gösterdiğimiz o rüyayı da, sırf insanları sınama gayesinden başka bir şey yapmadık”¹⁴¹ buyrulmuştur. Burada bu rüyanın tekrarlanması söz konusu değildir, bir kere olmuş bitmiştir. Ayrıca bu konu Hz. Peygamberin rüyasıyla dalga geçen kafirlere bir reddiye/cevap olarak gelmiştir. Oysaki birincide böyle bir cevap verme söz konusu olmayıp direkt bilgi verilmiştir. Bu nedenle ilk ayette “lem” ile olumsuz yapılırken ikinci ayette “mâ” ile olumsuz yapılmıştır.¹⁴²

e) “Lem” ile yapılan olumsuzun üzerine atıf yapıldığı zaman ma’ruf müspet/olumlu olur. “Mâ” ile yapılan olumsuzun üzerine atıf yapıldığı zaman ma’ruf menfi/olumsuz da müspet/olumlu da olabilir. Duha ve İnşirah surelerinde bunun örnekleri incelenebilir. İşin gerçeği de şudur ki olumsuzluk edatıyla beraber başa gelen soru takrir (muhataba onaylatmak) için olduğundan cümle olumsuz değil, olumlu sayılır. Devamındaki cümleler de müspet gelmiştir.¹⁴³

139 Sâmer râî, *Meâni'n-Nabv*, 4: 195.

140 Kehf 18/90.

141 İsrâ 17/60.

142 Sâmer râî, *Meâni'n-Nabv*, 4: 196.

143 Sâmer râî, *Meâni'n-Nabv*, 4: 197.

3. Ayetlerde “Kâne” Fiiline Dair Farklı Olumsuz Örnekler

Kur’ân-ı Kerim’de aynı konu benzer ayetlerde farklı ifadelerle anlatılmış ve farklı tarzlarda olumsuz yapılmıştır. Bu konunun çok farklı örnekleri olsa da burada özellikle “Kâne” nakıs fiilinin geçtiği ayetlerden örnekler verilecektir.

3.1. Hz. İbrahim’in Müşriklerden Olmayışı

Müşrikler kendilerini Hz. İbrahim’e nisbet etseler de ayetlerde Hz. İbrahim’in müşriklerden olmadığı ısrarla vurgulanmış, bir ayette şöyle buyrulmuştur: “*إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ*” *İbrahim, gerçekten Hak’a yönelen, Allah’a itaat eden bir önder idi; Allah’a ortak koşanlardan değildi.*¹⁴⁴ Aynı konu bir başka ayette ise şöyle anlatılmıştır: “*مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ*” *İbrahim, ne yahudi, ne de hristiyan idi; fakat o, Allah’ı bir tanıyan dosdoğru bir müslüman idi; müşriklerden de değildi.*¹⁴⁵ Görüldüğü gibi Hz. İbrahim’in ne olup olmadığını anlatan iki ayetteki ifadelerde bazı farklılıklar vardır. Âl-i İmrân suresinde (3/67) “*حَنِيفًا*” denilirken yanında “*مُسْلِمًا*” ilavesi de yer almıştır. Çünkü surede genel itibarıyla ehl-i kitaba karşı mücadele edilmekte ve hepsi İslam’a davet edilmektedir.¹⁴⁶ Gerek ehl-i kitap gerekse putperest müşriklerin Hz. İbrahim’i kendilerinden sayarak İslam’a ve Müslümanlara karşı savundukları görüş ve iddialarını çürütme makamında olumsuzluk edatı “*مَا*” kullanılmıştır.

Nahl suresinin genel konusu ise nimetler bağlamında Allah’ı (c.c.) tanıtmak ve Mekke müşriklerini şirk inancından kurtarıp ataları İbrahim’in tevhid yoluna iletebilmektir. Burada insanları Allah’a (c.c.) itaate çağırarak söz konusu olduğu için “*قَانِتًا*” ve “*حَنِيفًا*” ifadeleri yeterli görülmüş, “müslimen” sıfatına ihtiyaç duyulmamıştır. Ayrıca devam eden ayetlerde de Hz. İbrahim

144 Nahl 16/120.

145 Âl-i İmrân 3/67.

146 Nitekim Âl-i İmrân sûresinin bir ayetinde (3/19) “*إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ*” *Allah nezdinde yegane hak din İslâm’dır.*” buyrulmuş, bir başka ayetinde (3/64) ehl-i kitap açıkça tevhide ve İslâm’a davet edilmiş, bu çağrılara rağmen İslâm’ın dışında bir yol arayanlara da şu denilmiştir: “*وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ*” *Kim, İslâm’dan başka bir din ararsa, bilsin ki kendisinden (böyle bir din) asla kabul edilmeyecek ve o, ahirette ziyan edenlerden olacaktır.*” (Âl-i İmrân 3/85).

hakkında şu ifadelerle yer verilmiştir: شَاكِرًا لِأَنْعَمِهِ اجْتِبَاهُ وَهَدَاهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ. وَآتَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ. ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ. / *Allah'ın nimetlerine şükrediciydi. Çünkü Allah, onu seçmiş ve doğru yola iletmişti. Ona dünyada güzellik verdik. Muhakkak ki o, ahirette de sâlihlerdendir. Sonra da sana: 'Doğru yola yönelerek İbrahim'in dinine uy! O müşriklerden değildi' diye vahyettik.*¹⁴⁷

Nahl suresinde ilk başta Hz. İbrahim'in müşriklerden olmadığı وَلَمْ يَكُ şeklinde ifade edilirken ikinci kez konu – tıpkı Âl-i İmrân sureesindeki gibi- وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ şeklinde ifade edilmiştir. İlk bakışta gereksiz bir tekrar olduğu zannedilse de aslında bu, olayın pekiştirilerek vurgulanmasıdır. Zira ilkinde Hz. İbrahim'in seciyye ve karakteri ortaya konularak onun inancı hakkında bilgi verilmiş, doğumundan ölümüne asla şirke bulaşmadığı vurgulanmış, Peygamberimiz'e (s.a.v.) de Hz. İbrahim'in yoluna uyması emredilmiştir. Devamında ise onun müşrik olduğunu iddia edenlere karşı bir reddiye yapılmıştır. Zaten ayetin siyak ve sibakına bakıldığı zaman Hz. İbrahim'in de kendileri gibi olduğunu iddia eden Arap müşrikler ile Yahûdi, Hıristiyan ve diğer din mensuplarına cevap verildiği anlaşılmış olacaktır.¹⁴⁸

3.2. Hz. Meryem'in ve Ebeveyninin İffetsiz Olmaması

Meryem sûresinde İmrân ailesinden bahsedilirken¹⁴⁹ bazı olağanüstü hadiselerle de işaret edilmiş, benzer konular farklı ifadelerle anlatılmıştır. Mesela bu ayetlerin birinde Cebrâil (a.s.) gelip de Hz. Meryem'e bir çocuğu olacağını müjdeleyince¹⁵⁰ Hz. Meryem ona karşı أَنْتَى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَعْضًا Bana hiçbir insan (tek bir erkek) eli bile değmemiş, asla iffetsiz (azgın-utanmaz) biri de olmadığım halde benim nasıl çocuğum olabilir ki?¹⁵¹ demiştir. İlâhî iradenin gereği bu durumdan kaçınılmayacağı kendisine bildirilmiş, daha sonra Hz. Meryem hamile kalıp kucağındaki bebeği (Hz. İsa) ile

147 Nahl 16/121-123.

148 Abdulkadir b. Molla Huveyş es-Seyyid Mahmûd Âlu Ğâzî el-Ânî, *Tefsîru Beyâni'l-Me'ânî*, (Dımaşk: Matabaatu't-Terakkî, 1382/1965), 4:259, 5:91, 353. (Âl-i İmrân 3/67. ayetin tefsiri)

149 Meryem 19/1-35. ayetlerde İmrân ailesinden bahsedilmektedir. Aynı konular için bk. Âl-i İmrân 3/33-59.

150 Meryem 19/16-19.

151 Meryem 19/20.

kavminin huzuruna gelince¹⁵² onlar da Hz. Meryem'e "مَا كَانَ أَبُوكَ امْرَأًا سَوْءٍ وَمَا" / *Senin baban kötü bir kişi değildi; annen de iffetsiz (azgın-utanmaz) değildi.*"¹⁵³ şeklinde tepki vermişlerdir.

Yukarıdaki iki ayet incelendiğinde Hz. Meryem'in şunu vurguladığı anlaşılacaktır: "Şüphesiz ben var olduğum bütün zamanları düşündüm ve o zamanları gözümde canlandırdım ve şunu kesin biliyorum ki "لَمْ أَكُ بَعِيًّا" / *aslada iffetsiz olmadım.*" Bu anlatım tarzı tenzih/arındırma konusunda daha etkili bir anlatımdır. Zanda bulunan hiçbir kimse onun var olduğu (o geçmiş) zamanlardan bir kısmını unutmuş olarak tümden bir olumsuz ifade kullandığını zannetmez. Fakat onlar (Hz. Meryem'i kucagındaki Hz. İsa ile karşılayanlar): "وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَعِيًّا" / *Senin annen de iffetsiz (azgın-utanmaz) değildi.*" dediklerinde, annenin hayatındaki bütün zamanları inceledik ve her bir kimseden ötürü onun iffetsiz olmasını yok sayıyoruz demiş olmaları imkânsızdır. Çünkü bir insan başka birinin hayatının her aşamasını bilemez.¹⁵⁴

Hz. Meryem herhangi bir iddia karşısında birilerini ikna etmek için değil de kendi durumunu ifade etmek ve doğrudan bilgi vermek istediği için daha geniş bir zamanı, daha keskin ve etkili bir anlatım tarzını ifade eden "لَمْ أَكُ" ifadesini kullanmış, ancak onlar beşeri bir duruma tepki verip, durumu kabullenemedikleri için "مَا كَانَ" ifadesini kullanmışlardır.

3.3. Toplumların Helak Edilip Edilmemesi

Farklı olumsuzluk edatlarının kullanıldığı benzer ayetlere örnek olarak zulüm ve toplumsal helâk ilişkisini anlatan bazı ayetler vardır. Bu ayetlerin birinde "ذَلِكَ أَنْ لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ" / *Gerçek şu ki: Halkı habersizken, Rabbin zulüm sebebiyle ülkeleri helâk edici değildir.*"¹⁵⁵ buyrulmuştur. Aynı konu bir başka pasajda şu şekilde ifade edilmiştir: "وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمَمَةٍ رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ" / *Kendilerine ayetlerimizi okuyan bir peygamberi memleketlerin merkezine göndermedikçe, Rabbin o memleketleri helâk edici değildir. Zaten biz ancak halkı*

152 Meryem 19/21-27.

153 Meryem 19/28.

154 Zerkeşi, *el-Burbân*, 2: 380.

155 En'âm 6/131.

zalim olan memleketleri helâk etmişsinizdir."¹⁵⁶ Bir üçüncü ayette de şöyle buyrulmuştur: "وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقَرْيَةَ بِظُلْمٍ وَأَهْلِهَا مُصْلِحُونَ" / *Halkı dürüst hareket eden, hem kendi nefislerini, hem de birbirlerini düzeltmeye çalışan diyarları, Rabbin haksız yere asla helâk edecek değildir.*"¹⁵⁷

Bu ayetlerde aynı konu benzer ifadelerle anlatılıyor gibi gözükse de aslında gerek kullanılan kalıplar gerekse kelimeler açısından bazı nüanslar vardır. Ayetlerde altı çizilen kelimelerin her birinin yerli yerinde kullanılmış olması başlı başına bir araştırma konusudur.¹⁵⁸ Burada sadece bu çalışmanın konusunu ilgilendiren yönleri izah edilmeye çalışılacaktır. Bu çalışmanın konusuna yönelik asıl dikkat çeken husus şudur: İlk ayette (En'âm 6/131) geçmişe yönelik "لَمْ" edatı kullanılmış, "ذَلِكَ أَنْ لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ" denilmiştir. Çünkü iş dünyada olup bitmiş, bu da ahirete göre mazi sayılmaktadır. İkinci (Hûd 11/117) ayette ise süreklilik ve yenilenme anlamı veren muzarinin başına gelen "lâm-ı cühûd" ile ifade edilmiş ve (وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقَرْيَةَ) denilmiştir. Daha önce de değinildiği gibi "lem" edatı tüm zamanları, daha uzun bir süreyi kapsar. Ahiret söz konusu iken "Kâne"nin muzarisi kullanılmış ve "lem" edatı ile olumsuz yapılmış, dünya söz konusu iken "Kâne"nin mazisi kullanılmış ve "mâ" edatı ile olumsuz yapılmıştır. Zaman ve zemin açısından bu edatların kullanımını dikkat çekicidir. İki ayetten her birinin bitiş şeklinin de yine kendine özel bir durumu vardır. Olay kesinleşmiş ve ahirete intikal etmiş durumlar anlatılırken 6/131. ayette (غافلون) ifadesi kullanılmışken, dünyevi işlerin sonucuna dair 11/117. ayette ise (مُصْلِحُونَ) ifadesi kullanılmıştır. Dünyada hem kendini düzeltip salih amel işlemek gerekirken, hem de başkalarını düzeltmeye çalışmak (ıslah etmek) gerekmektedir.¹⁵⁹

156 Kasas 28/59. Hz. İbrahim'e uğrayıp konuk olan ve Lut kavmini helâk için geldiklerini söyleyen meleklar şehir halkının helâk sebebi olarak halkının zalim olmasını göstermiş ve şöyle demişlerdir: "وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبَشْرَى قَالُوا إِنَّا مُهْلِكُوا أَهْلَ هَذِهِ الْقَرْيَةِ إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ" / "Elçilerimiz İbrahim'e (iki oğul insan edeceğimize dair) müjdeyi getirdiklerinde şöyle dediler: Biz bu memleket halkını helâk edeceğiz. Çünkü oranın halkı zalim kimselerdir." (Ankebût 29/31) Meleklar her ne kadar "Biz bu memleket halkını helâk edeceğiz" deseler de onlar bir sebep (vesile/araç) olup asıl fail olan ve ülkeleri veya halkını gerçek anlamda helâk eden Allah'tır (c.c.).

157 Hûd 11/117.

158 Zerkeşi, *el-Burbân*, 2: 380.

159 Sâmerri, Fâdıl Sâlih, *et-Ta'biru'l-Kur'anî*, (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 1439/2018), 25-26.

Dikkat edilmesi gereken bir diğer konu da toplumların değişim durumuna göre eldeki nimetlerin değişmesi ve başlarına azabın gelip gelmemesi hususunda benzer ayetlerde kullanılan farklı edatlardır. Bir ayette sosyal değişime dikkat çekilerek “... *Şüphesiz ki, bir toplum kendi durumunu değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez...*”¹⁶⁰ buyrulmuştur. Bu ayette değişim için kullanılan muzari fiil “*lâ*” (لَا) edatı ile olumsuz yapılmıştır. Aynı konu bir başka ayette ise şu şekilde ifade edilmiştir: “... *Bu da, bir millet kendilerinde bulunanı (güzel ahlak ve meziyetleri) değiştirmeye kadar Allah'ın onlara verdiği nimeti değiştirmeyeceğinden dolaydır...*”¹⁶¹ Bu ayetin yer aldığı Enfâl suresinde toplumun cezalandırılıp cezalandırılmayacağı konusu bir başka ayette şu şekilde ifade edilmiştir:

“... *Oysa sen, işlerinde bulunduğu sürece, Allah onları azaplandırarak değildir. Ve onlar, bağışlanma dilemekteyken de, Allah onları azaplandırarak değildir.*”¹⁶²

Enfâl suresinde yer alan bu iki ayetin birinde “... *Bâni Allah'ın nimeti asla değiştirecek değildir, bu olacak şey değildir.*”¹⁶³ denilmiş, olumsuzluk için “*lâm*” edatı ve muzari fiil “*lâm*” kullanılmış, muzarinin sonundaki “*nûn*” harfi de düşürülmüştür. Bütün zamanlardaki hükme işaret için nimeti hatırlatırken “*lâm*”¹⁶⁴ denilmiştir. Enfâl 8/33. ise olumsuzluk için mazi fiil ve “*ma*” edatı (مَا كَانَ) kullanılmıştır. İlgili ayette azap da nimet de tekrar etmeyeceği için azabı zikrederken genel olarak bir kez olumsuzluk bildirmek üzere “*ma*” edatı kullanılmıştır. Amaç azabın veya nimetin tekrarı değil, rahmetin geniş olduğuna dikkat çekmektir.¹⁶⁵

160 Ra'd 13/11.

161 Enfâl 8/53.

162 Enfâl 8/33.

163 Enfâl 8/53.

164 İhtimali en aza indirmek için de (لَمْ يَكُنْ) yerine (لَمْ يَكُنْ) kullanılmış, nûn hazfedilmiştir.

165 Zerkeşi, *el-Burhan*, 2: 380-381.

4. “Kâne” Fiilinin Olumsuz Muzari Formundan “Nûn” Harfinin Hazfedilmesi

Aynı şartları taşımasına rağmen bazı ayetlerde “كَانَ” fiilinin olumsuz muzari formundan “nûn” harfi hazfedilirken bazılarında hazfedilmemiştir. Dikkatleri çeken bu durumun gramer/nahiv ve belagat açısından incelenmesi önemli bir husustur.

4.1. Nahiv Yönüyle Kâne'nin Muzarisinden Nûnun Hazfi

(يَكُ - تَكُ - أَكُ - نَكُ)

Kur'ân-ı Kerîm'de bazı ayetlerde yer alan “يَكُ” kelimesinin aslı يَكُونُ iken bazı yerlerde sonundaki “nûn” düşmüştür. Nahiv kitaplarında aşağıdaki şartlar dâhilinde hafifletmek amacıyla يَكُونُ fiilinin cezm halinde sonundaki nûn harfinin düşebileceği belirtilmiştir:

- a) Kâne fiili muzari meczûm, cezm alameti sükûn olacak.
- b) Nûndan sonraki harf harekeli olacak (sâkin olmayacak).
- c) Üzerinde vakıf yapılmayacak: Hazf, vasl halinde olacak, vakf halinde olmayacak.
- d) Fiile zamir bitişmemiş olacak.¹⁶⁶ Bu şartların tamamı gerçekleştiği zaman hafifletmek amacıyla “kâne” fiilinin muzarisinin nûnu hazf edilebilse de bu durum caiz olup “nûn” harfi düşebilir veya kalabilir. Nitekim İbn Malik Elfiye'sinde der ki:

وَمِنْ مَضَارِعِ لـ “كَانَ” مُنْجَزِمٌ - تُحذفُ نونٌ وهو حذفٌ ما التَّزِمُ

“Kâne'nin muzarisi cezm olduğu zaman / Gerekli görüldüğünde nûn hazfedilir.”¹⁶⁷

Bu şartları taşıyan fiillerden nûn'un düşmesine إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ “حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ” ayeti¹⁶⁸ ile

¹⁶⁶ Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, (Kâhire: Dâru'l-Maârif, ts.), 1: 588; Sâfi, *el-Cedvel*, 12/439 (Fevâid); Mehmet Talu, *Nahiv İlmi*, (İstanbul, 1992), 113.

¹⁶⁷ İbn Mâlik, Muhammed b. Abdullah, *Elfiyetü İbni Mâlik*, (ys: Dâru't-Teâvun, t), 19. Elfiye şarihlerinden İbn Akil de çeşitli ayetlerden ve hadislerden örneklerle bu nunun hazfinin veya zikrinin caiz olduğunu izah ve ispat etmektedir. İbn Akil, Abdullah b. Abdurrahman el-Hemedânî, *Şerhu İbn Akil alâ Elfiyeti İbni Mâlik*, thk.: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, (Kahire: Dâru't-Türâs, 1400/1980), 1: 298-300.

¹⁶⁸ Nahl 16/120.

”وَلَمْ أَكُ بِعِيًّا“ ayeti¹⁶⁹ örnek verilebilir. Bu şartlardan biri bulunmadığı takdirde nûn'un düşürülmesi caiz değildir.¹⁷⁰ Mesela ilk ayetteki “kâne” (كَانَ) muzari olmadığı için, ikinci ayetteki “yekûnu” (يَكُونُ) fiili de meczûm olmadığı için nûn hafzedilmemiştir. Yine nûnün hafzedilmeyip sabit kaldığına da “وَلَا تَكُونُوا”¹⁷¹ ayeti¹⁷¹ ile “كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ”¹⁷² ayeti¹⁷² ile örnek verilebilir. Çünkü bu ayetlerde şartlardan bir kısmı eksiktir. Mesela “وَلَا تَكُونُوا” kelimesinde “vav” zamiri bitiştigi için, لَمْ يَكُنْ fiilinde de kendinden sonraki kelimenin ilk harfi sakin olduğu için “nûn” düşmemiştir. Şartların gerçekleştiği yerde de “düşebilir” denilmiş, kesinlikle “düşecek, düşmesi gerekir” denilmemiştir. Nitekim hazfın mezkûr/geçen şartları var olmasına rağmen Kur'an-ı Kerim'deki pek çok ayette “nûn” hafzedilmemiştir.¹⁷³ Bu gramer açısından böyle olmakla birlikte aynı şartları taşıdığı halde bir ayette nûn'un düşmesi, benzer bir başka ayette ise düşmemesi gramerin ötesinde başka bir hikmetten kaynaklanmaktadır.

4.2. Belâgat ve Hikmet Yönüyle Kâne'nin Muzarisinden Nûnun Hazfi

“Kâne” (كَانَ) fiilinin muzarisi olan “Yekûnu”nün başına cezm edatı gelirse (يَكُونُ - لَمْ يَكُنْ - لَمْ يَكُ) şekillerini alabilmektedir. Nahiv kurallarına göre muzari fiilin başına cezm edatı gelirse sonu cezm/sakin olur, vav da sakin olunca iki sakin bir arada duramaz ve illet harfi olan vâv düşer. Daha önce belirtildiği gibi birtakım şartların ve sebeplerin bulunması durumunda kelimenin sonundaki nûn harfi de düşebilir.

169 Meryem 19/20.

170 Sâmer râî, *Meâni'n-Nabv*, 1:230.

171 Enfal 8/21.

172 Beyyine 98/1.

173 İsrâ sûresinde (17/111) geçen şu ayet bunlardan biridir: “وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذَّلِّ وَكَبِيرًا تَكْبِيرًا” Burada “Vav”, atf harfi olup “Lem” olumsuzluk ve cezm edatıdır. Yekûn (يَكُونُ): Meczûm muzari fiildir, cezm alameti sükun olup, iki sakin harfin yanyana gelmesinden ötürü vav hafz edilmiştir. Ancak diğer şartlar var olduğu halde “nûn” harfi düşürülmemiş, sabit kalmıştır.

Kur'an-ı Kerim'de 18 ayette (يَكُنْ - تَكُنْ - أَكُنْ - نَكُنْ)¹⁷⁴ tarzında muzarinin sonundan “vâv” ile beraber “nûn” harfi de hazf edilmiş, 62 ayette ise (يَكُنْ - تَكُنْ - أَكُنْ - نَكُنْ) tarzında muzari meczûm olduğu halde sonundaki nûn sabit kalmıştır.¹⁷⁵ Bunun açıklanabilen hikmetlerinden biri şudur: Söz konusu fiil neyle alakalıysa o şeyin basit, küçük, değersiz olduğunu göstermek için kelime küçültülebileceği kadar küçültülmüştür.¹⁷⁶

4.2.1. Meryem Suresinden Bazı Ayetlerin Mukayesesi

Bu konunun örnekleri Meryem suresinde daha belirgin bir şekilde dikkatleri çekmektedir. Örnek olması bakımından Hz. Zekeriyâ ve Hz. Meryem'e dair şu ayetler incelenebilir:

قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا. قَالَ
كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّئْ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا.
*(Zekeriyâ): 'Rabbim! dedi, karım kısır olduğu, ben de ihtiyarlığın son sınırına vardığım halde, benim nasıl oğlum olabilir?' dedi. (Allah): 'Öyledir', dedi; Rabbin: 'O bana kolaydır. Daha önce, sen hiçbir şey değilken seni de yaratmıştım', buyurdu.'*¹⁷⁷

قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَعْثًا. قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ
هُوَ عَلَيَّ هَيِّئْ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَفْضِيًّا
*(Meryem): 'Bana bir insan eli değmemişken, iffetsiz de olmadığım halde benim nasıl çocuğum olabilir?' dedi. Melek: 'Öyledir', dedi; (zira) Rabbin buyurdu ki: 'Bu bana kolaydır. Çünkü biz, onu insanlara bir delil ve kendimizden bir rahmet kılacağız. Bu, hüküm ve karara bağlanmış (ezelde olup bitmiş) bir iş idi.'*¹⁷⁸

Görüldüğü gibi bu ayetlerde gerekli şartları taşıyan kâne'nin meczûm muzarisinden nûn harfi hazfedilmiştir. Hz. Zekeriyâ, kendisi alabildiğine ihtiyar, hanımı da yaşlı ve kısır olduğu için çocuğunun olamayacağını dü-

174 Muhammed Fuad Abdülkâkî, *el-Mu'cem el-Mufehres li Elfaz el-Kur'an el-Kerim*, (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 1364/1945), 637-639; Abdullah Ahmetoğlu, *el-Mu'cem el-Mufehres li Elfaz el-Kur'an el-Kerim*, abdullahahmetoglu@hotmail.com www.hayran.cjb.net, 202-204.

175 Zerkeşi, *el-Burhân*, 1: 151-152; Suyûti, Celâlüddîn, *Mu'teraku'l-Ekrân fi İ'câzi'l-Kur'an/ İ'câzu'l-Kur'an ve Mu'teraku'l-Ekrân*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1988), 404-405.

176 Bilgi için bk. Zerkeşi, *el-Burhân*, 1: 151, 407-408.

177 Meryem 19/8-9.

178 Meryem 19/20-21.

şünüyordu. Ayette onun bu duygularını tamamen yok etmek ve “Rabbin istedikten sonra olmayacak bir şey olamaz” fikrini vermek için “وَلَمْ تَكُ شَيْئًا / *Sen daha önce en ufak, en küçük bir şey bile değildin... Yoktun yok!*” dercesine cümle olumsuz yapılırken fiilin sonundaki nûn harfi düşürülmüş, devamındaki “şey” kelimesi de nekre (el takısız, tenvinli) yapılmıştır. Olumsuz cümlede nekre (“el takısız” kelime) genelleme bildirir. (Siyâk-ı nefyde nekre umum ifade eder).¹⁷⁹ Mesela “وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً / *Onun hiçbir zaman herhangi bir eşi olmamıştır*”¹⁸⁰ gibi ayetlerde nekre kelimeler olumsuz bağlamda geldiği için genel (“bir” değil, “hiçbir”) anlam ifade ederler.¹⁸¹ Dolayısıyla hem nûnün hazfi hem de nekre kelime kullanılmak suretiyle Hz. Zekeriyâ’ya adeta “*Sen akla hayale gelebilecek çok cüz’î bir şey değilken seni bile yarattım...*” denilmiştir.

Hz. Meryem ise bakire bir kız olduğundan Hz. İsa’ya hamile kalıp onu doğurmasını bir türlü aklı almamaktadır. Olayın alabildiğine imkânsızlaştırılması ve fiilin alabildiğine olumsuz yapılabilmesi için sonundaki nûn harfi bile hafzedilmiş, kısaca “*Ben hayatım boyunca asla iffetsiz, fahişe biri olmadım, olmam da... Böyle bir şeyi hayal etmek bile mümkün değildir*” demek istemiştir.

Aynı Meryem suresinde gerekli şartları taşıdığı halde bazı ayetlerde nûn hafzedilmemiştir. Mesela Hz. Zekeriyâ’nın duası şöyle nakledilmiştir: “رَبِّ اِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاَسْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْئًا وَلَمْ اَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا / *Rabbim! Benden (vücudumdan), kemiklerim zayıfladı, saçım başım ağardı. Ve ben, Rabbim, sana (ettiğim) dua sayesinde hiç bedbaht olmadım.*”¹⁸² Bir diğer ayette ise oğlu Hz. Yahya’dan bahisle şöyle denilmiştir: “وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ وَلَمْ يَكُنْ جَبَّارًا عَصِيًّا / *(Yahya)*

179 İbn Melek, İzzeddin Abdüllatif b. Abdülaziz b. Eminateddin, *Şerhu'l-Menâr fi'l-Usûli li İbni Melek*, (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.), 91-93; Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed, İbn Kudame el-Makdisî, *Ravzatü'n-nâzır ve cennetü'l-münâzır fi usuli'l-fıkh ala mezhebi'l-imam Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdülkerim b. Ali Nemle, (Riyad: Müessesetü'r-Reyyân, 2002/1423), 2:13; Ebû Abdillâh Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *Bahrü'l-muhit fi usuli'l-fıkh*, (Kahire: Dâru'l-Kütübî, 1414/1994), 4: 149, 158-162.

180 Enâm 6/101. Ayrıca bk. Âl-i İmrân, 3/62; Nisâ, 4/36; Ahzab, 33/54; Kasas, 28/71.

181 el-Makdisî, *Ravzatü'n-nâzır ve cennetü'l-münâzır*, 2: 25-26, 28-31; Ahmed b. Ebû Saïd b. Abdullâh Leknevi Civen, *Nûru'l-envâr fi şerhi'l-Menar*, thk. Fethi Mevlan Abdülvahid el-Halid, Mahmud Ali Davud el-Ubeydi, Salim Hüseyin Timur eş-Şemerî, (Kerkük: Mektebetu Emir/ Dimaşk: Daru Nursabah, 2015), 1: 334-347.

182 Meryem 19/4.

Ana-babasına çok iyi davranırdı; o, isyankâr bir zorba değildi."¹⁸³ Kucağında Hz. İsa ile gelen Hz. Meryem'i karşılayan toplumun tepkisi de şu şekilde aktarılmıştır: "يَا أُخْتُ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ أَمْرًا سَوًّا وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَعِيًّا. / Ey Harun'un kız kardeşi! Senin baban kötü bir insan değildi; annen de iffetsiz değildi."¹⁸⁴

Bu ayetlerde abartılacak bir durum yoktur. Bunlar akıl sahibi ve vicdanlı her insanın kabul edebileceği normal şeylerdir. Normal bir anlatımda Hz. Zekeriyâ "Ben sana dua etmekle asla bedbaht olmadım" demesi, Hz. Yahya'nın ana babasına iyi davranması, Hz. Meryem'in anne babasının iffetli olması zaten toplum tarafından kabul edilen şeylerdir. Bu konular akli zorlayacak, insanı hayrete düşürecek, inanılması zor ve ispatı güç meselelerden değildir. O yüzden nûn harfini düşürmeye, olayı iyice küçültmeye veya büyültmeye gerek duyulmamış, olduğu gibi anlatılmıştır.

Yukarıdaki ayetlerde Zekeriyâ'yı ikna etmek, tereddüdünü gidermek ve Hz. Meryem'in de karşısındaki o toplumu ikna edip inandırması çok kolay ve sıradan şeyler değildir. O yüzden ilgili ayetlerde eğer normal, abartısız bir anlatım söz konusu ise nûn sabit kalmış, ama "asla ve kat'a olmadı, kesinlikle değildir..." denilmek istendiğinde fiilin sonundaki hareke düştüğü gibi nûn harfi de düşürülmüş, mümkün olduğu kadar kelimenin lafzı küçültülmüştür. Mesela Meryem suresi 19/4. ayette Zekeriyâ'nın "Ben olmadım" demesiyle 20. ayette Hz. Meryem'in "Ben olmadım" dediği konu çok farklıdır. Zekeriyâ dua eder, olur veya olmaz. Bunda abartılacak bir durum söz konusu değildir. Olmazsa olmaz, hayati bir tehlike yoktur. O sadece bir arzusunu dile getirmiştir. Ancak Hz. Meryem "ben asla kötü bir kadın değilim, ben hayatımda asla azgın, yoldan sapmış bir taşkın olmadım, olamam da" derken "lem ekün" (لَمْ أَكُنْ) demeyip "lem eku" (لَمْ أَكْ) demiştir, yani asla ve asla olmadım, hiçbir alakam da yoktur... demek istemiştir.

Nahiv yönünden aynı şartları taşıdığı halde aynı surede yer alan "وَلَمْ يَمَسَّسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكْ بَعِيًّا / Bana hiçbir insan temas etmemiş ve ben asla kötü kadın da olmamışım."¹⁸⁵ ayetinde "nûn" harfi düşürüldüğü halde "وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ وَلَمْ يَكُنْ"

183 Meryem 19/14.

184 Meryem 19/28.

185 Meryem 19/20.

جَبَّارًا عَصِيًّا / “O, anasına babasına karşı iyi davranan bir kimse idi, baş kaldıran bir zorba değildi.”¹⁸⁶ ayetinde nûnun düşürülmemiş olması gramerin ötesinde belâgat ve beyân yönünden başka bir hikmetten kaynaklanmaktadır.

Hz. Meryem'in iffetine dair ayetin bahsettiği duruma uygun düşmesi için sanki nûnun hazfı fiilin zamansal uzunluğundan daha az olmuştur. “وَلَمْ يَأْسَأْ بِعِيسَىٰ / *asla yolsuz/namussuz biri olmadım, olamam da...*” ifadesinde yolsuzluk ve fuhşiyat olayını inkâr etmeye uygun olarak nûn hazf edilmiştir. Yani Meryem'le alakalı herhangi bir yolsuzluk ne bildiniz ne de bileceksiniz. Çünkü onun hakkında böyle bir durumun olması bir yana, bu konu asla tasavvur bile edilemez. Kur'an-ı Kerim'de genelde icâz (sözü kısa tutup özlü anlatım) makamında nûn hazf edilir. Yine fiil alabildiğine bir durumu anlattığı zaman da abartılı bir kalıpla ifade edilir ve o zaman hazf daha mükemmel olur.”¹⁸⁷

4.2.2. “Daralma” Konusunda Nahl ve Neml Suresindeki Ayetlerin Mukayesesi

Bir konu alabildiğine zirve noktada gösterilip yok edilmek istenirse orada nun harfi hazfedilir. Eğer konu çok aşırı derecede vahim değilse kelimenin normal hali kullanılır, herhangi bir tahfife gidilmez.¹⁸⁸ Bunun için ayetlerin si-bak-siyak içinde (öncesiyle-sonrasıyla) değerlendirilmesi gerekir. Mesela Nahl suresinde bir ayette şöyle buyrulmuştur: “وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ وَلَا تَحْزَنْ” / “Sabret! Senin sabrın da ancak Allah'ın yardımını iledir. Onlardan dolayı kederlenme/mahzun olma, yaptıkları hilelerden dolayı da en ufak bir şekilde telaş edip darlanma.”¹⁸⁹

Neml suresinde ise benzer (lafzî müteşâbih) bir ayette şöyle buyrulmuştur: “وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُنْ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ” / “Sen onlardan ötürü sakın üzülme ve onların kuracakları tuzaklardan dolayı asla tasalanma.”¹⁹⁰ Burada benzer iki ayetten birinde nûn düşmüş, diğerinde ise düşmemiş, sabit kalmıştır.

186 Meryem 19/14.

187 Ebû'l-Hasen Umrân el-Libbî, Mısır: 07/10/2015, Fetva No: 3698 Nolu Genel Fetva.

188 Zerkeşi, *el-Burbân*, 1: 404-407; Sâmerrâî, *Meâni'n-Nabv*, 1:231-232.

189 Nahl 16/127.

190 Neml 27/70.

Nahl suresindeki ayet Uhud şehitlerinin ardından Peygamberimiz'i (s.a.v.) teselli makamında geldiği için işi hafifletmek, hüznü ve kederi gidermek üzere kelime de hafifletilmiştir. Yani göğsünde en küçük bir daralma olmasın diye manaya uygun şekilde lafızda da hafifletme yapılmıştır.¹⁹¹

Neml suresinin konusu insanları yeryüzünde gezip dolaşmaya davet olup¹⁹² o kadar şiddetli sıkıntı, keder ve üzüntüyü içerecek bir durum olmadığından nûn harfinin düşürülmesine, kelimenin tahfifine gerek duyulmamıştır. Ayrıca Nahl suresinde nûn harfinin düşürülmesi az öncesindeki Hz. İbrahim'le ilgili şu ayete de uyum sağlamıştır: “إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا” *İbrahim, gerçekten Hakk'a yönelen, Allah'a itaat eden bir önder, tek başına bir ümmet, idi; hiçbir zaman Allah'a en ufak bir şekilde ortak koşanlardan da değildi.*¹⁹³

Hz. İbrahim'in aslında şirkle, müşrikle alakası olmadığını bile söylemeye gerek yoktur. Ancak sırf onun soyundan geldiğini iddia eden ve onunla övünen Mekkelî müşriklere onun şükreden hanif bir kul olduğunu¹⁹⁴ ve asla müşriklerden olmadığını anlatmak için nûn harfi düşürülmüş, “*ve lem yeku*” (*وَلَمْ يَكُ*) denilmiştir. Yani burada iki sebepten ötürü “nûn” hafzedilmiştir:

a) Nahl sûresinin 120. ayetinde “*وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ*” ifadesi geçtiği için 16/127. ayetinde de buna uyum sağlanmış, “*وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ*” denilmiştir. Neml suresinde ise böyle bir durum söz konusu değildir.

b) Nahl sûresindeki bu ayet (16/127) Hz. Hamza'nın şehit edilmesi ve kendisine müsla yapıp organlarının parçalanması üzerine Hz. Peygamberi (s.a.v.) teselli etmek için indirilmiştir. Peygamberimiz (s.a.v.) bu olaya o ka-

191 Sâmerrâî, *Meâni'n-Nabv*, 1:231-232.

192 Neml suresinde bir önceki ayet (27/69) yeryüzünde dolaşp mücrimlerin sonunun nasıl olduğunu görüp ibret almayı öğütlemektedir. Öyle Uhud savaşındaki gibi can yakacak bir sıkıntı ve üzüntü söz konusu değildir.

193 Nahl 16/120.

194 Nitekim bir sonraki İsrâ suresinin giriş kısmında Hz. Nuh'un soyundan gelip üstün ırk (Sâmi Irkı) olduklarını iddia eden Yahudilere de aynı şekilde ta'rizde bulunulmuş (İsrâ 17/2-3), “*mademki siz Hz. Nuh'un soyundan olduğunuzu iddia ediyorsunuz, o halde Hz. Nuh çokça şükreden bir kuldu, buyurun -iddia ettiğiniz-atanızın yolundan yürüyün!*” denilmek istenmiştir. Bilgi için bk. Ahmet Nevfel, *Tefsîru Sûreti'l-İsrâ*, (Amman: Cemiyetu'l-Muhafezati ala'l-Kur'ân-ı Kerim, 1435/2014), 161-162.

dar üzölmüştür ki “kesinlikle aynısını yapacağım” diye yemin etmiştir. Bunun üzerine Allah (c.c.) sabrı tavsiye eden bu ayetleri indirmiş ve “وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ وَآصِبرْ وَ مَا صَبْرُكَ / Sen sabret! Senin sabrın da ancak Allah'ın yardımını ile ve Allah içindir. Onlardan dolayı kederlenme/mahzun olma, yaptıkları hilelerden dolayı da en ufak bir şekilde telaş edip darlanma.”¹⁹⁵ buyurmuştur.¹⁹⁶ Burada Hz. Peygamberi (s.a.v.) alabildiğine teselli etmek için kelimedeki nûn harfi hafzedilirken de mübalağa yapılmıştır. Neml sûresinde ise kelime normal duruma göre gelmiştir. Çünkü Nahl suresinde söz konusu olan hüzn Neml sûresinde yoktur.¹⁹⁷

4.2.3. “Şüpheye Düşme” Konusundaki Ayetlerin Mukayesesi

Burada örnek olarak ele alınacak ayetlerin metni ve meali şöyledir:

أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابٌ مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحْمَةً ۗ أُولَٰئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ مِنَ الْأَحْزَابِ فَالنَّارُ مَوْعِدُهُ فَلَا تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِنْهُ إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ ۗ رَبِّكَ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ ۗ / *Rabbin tarafından (gelmiş) açık bir delile dayanan ve kendisini Rabbinden bir şahidin izlediği, ayrıca kendisinden önce, bir önder ve bir rahmet olarak Musa'nın Kitab'ı (elinde) bulunan kimse (inkârcılar gibi) midir? Çünkü bunlar ona (Kur'an'a) inanırlar. Zümrelerden hangisi onu inkâr ederse işte cehennem ateşi onun varacağı yerdir, bundan en ufak bir şüphelen olmasın; zira bu, senin Rabbin tarafından bildirilmiş gerçektir; fakat insanların çoğu inanmazlar.*¹⁹⁸

وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ الْكِتَابَ فَلَا تَكُنْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَائِهِ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِبَنِي إِسْرَائِيلَ ۗ / *Şu bir gerçektir ki, sana verdiğimiz gibi Mûsâ'ya da kitap vermiş (sana vahyettiğimiz gibi ona da vah-*

195 Nahl 16/127.

196 Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez- Zemaşşerî, *el-Keşşaf an hakaiki't-tenzil ve uyunül-ekavil fi vücuhi't-tevil = el-Keşşaf an hakaiki gavamizi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fi vücuhi't-tevil*, (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1987/1407), 2:644-645; İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail ibn Ömer, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, thk.: Samî ibn Muhammed es-Selame, (Riyad: Dâru Tayyibe, 1420/1999), 4:613-615.

197 Kirmânî, Ebü'l-Kâsım Burhaneddin Tacülkurra Mahmûd b. Hamza Kirmânî (505/1110), *Esrârü't-Tekrâr fi'l-Kur'an/el-Burbân fi Müteşâbibi'l-Kur'an limâ fihî mine'l-Hücceti ve'l-Beyân*, thk. Abdülkadir Ahmed Ata, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 163; Sâmerrâî, *et-Ta'biru'l-Kur'ani*, 95-96.

198 Hûd 11/17.

yetmiş)tik. *Dolayısıyla onun da böyle bir vahiy aldığından hiç tereddüdüün olmasın (Sen ona kavuşacağından şüphe etme). Biz ona verdiğimiz kitabı, İsrailoğullarına rehber kıldık. Onlar sabrettiği ve âyetlerimize kesin olarak inandıkları müddetçe, biz, emir ve irşadımızla onlardan doğru yolu gösteren önderler tayin ettik.*¹⁹⁹

Hûd 11/17. âyette “nûn” harfi hazf edilmiş, “فَلَا تَكُ فِي مَرْيَةٍ مِنْهُ” denilmiş, Secde 32/23. âyette ise “nûn” harfi sabit tutulmuş, “فَلَا تَكُنْ فِي مَرْيَةٍ مِنْ لِقَائِهِ” denilmiştir. Çünkü iki ayetin bağlamı farklıdır. Birinci ayet, Peygamberimiz’in (s.a.v.) günlünü yatıştırmak, onun şek ve şüphe etmesini yasaklamaktadır. Söze Hz. Peygamberin Rabbinden bir belge üzerinde olmasıyla başlanılmış, sonra Rabbinden bir şahidin kendisini izlediği söylenmiş, sonra kendinden önceki Hz. Musa’nın kitabı da delil olarak gösterilmiş, ayetin sonu da “O, Rabbinden bir haktır” denilmiştir. İşte bu bağlamda en ufak bir şüphe kalmasın diye “فَلَا تَكُ فِي مَرْيَةٍ مِنْهُ / Bu konuya dair en ufak bir şüphe içinde olma” denilmiştir. Diğer ayette ise -bunun aksine- bu ayette yer alan gerekçeler bulunmamaktadır.

Birinci ayet (Hûd 11/17) her yönüyle, Peygamberimiz (s.a.v.) ve Kur’an-ı Kerim’in hak olduğunu ispata yönelik olduğundan en ufak bir şüpheyi bile akla getirmemek için orada *nûn* hazfedilmiş, iş hafifletilmiştir. İkinci ayet (Secde 32/23-24) ise tamamen Tevrat ve İsrailoğullarıyla alakalı olduğu için durum o kadar vahim değildir ve *nûn* harfinin düşürülmesine gerek duyulmamıştır.²⁰⁰ Ayrıca Hûd suresinin son kısmında da yine *nûn* düşürülmüş ve “فَلَا تَكُ فِي مَرْيَةٍ مِمَّا يَعْبُدُ هَؤُلَاءِ مَا يَعْبُدُونَ إِلَّا كَمَا يَعْبُدُ آبَاؤُهُمْ مِنْ قَبْلُ وَإِنَّا لَمُوقِفُوهُمْ” *Nesibîhüm Ğîr Menqoşîv. / “Bu putperestlerin taptıklarının batıl olduğunda şüphelen olmasın; daha önce babalarının tapmış oldukları gibi onlar da taparlar. Onlara paylarını şüphesiz eksiksiz olarak ödeyeceğiz.”*²⁰¹ denilmiştir. Böylece sure içinde de lafzî bir uyum sağlanmıştır.²⁰²

199 Secde 32/23-24.

200 Sâmerrâî, *et-Tabîru’l-Kur’anî*, 96-97.

201 Hûd 11/109.

202 Hatîb el-İşkâfî, *Dürratu’l-Tenzîl ve Ğurratu’l-Tevîl*, thk. Muhammed Mustafa Aydın, (Mekke: Câmîatu Ummî’l-Kurâ, 1422/2001), 1: 1068-1073.

4.2.4. Müddessir ve Kıyamet Surelerinde “Nûn” Harfinin Hazfine Örnekler

Aşağıdaki ayetlerde de “Nûn” harfi hazfedilmiştir. Müddessir suresindeki ayetler şöyledir:

“قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ. وَلَمْ نَكُ نُطْعِمِ الْمَسْكِينِ. / Onlar şöyle dediler: ‘Biz asla namaz kılanlardan değildik, asla fakirleri de doyurmadık, yedirmezdik.’”²⁰³

Bu ayetlerde “Asla namaz kılanlardan değildik...” derken ne Rabbimize ibadet ederdik ne de kendi cinsimizden olan mahlûkata iyi davranırdık yani Müslümanlığın gereklerini yapmazdık denilmiştir.²⁰⁴ Yani “Bizim namazla ve kılanlarla asla işimiz olmazdı” demektir. Dikkat edilirse olumsuz cümle kurmak için mazi formunda “değildik/mâ kunnâ” (مَا كُنَّا) denilmemiş, onun yerine muzari formu “lem neku” (لَمْ نَكُنْ) denilmiştir. Ancak oradan da “nûn” harfi hazfedilerek “lem neku” (لَمْ نَكُ) denilmiştir. Yani hiç mi hiç işimiz olmadı, olamazdı da denilmek istenmiş ve olumsuzluk yönünde alabildiğine bir abartma yapılmıştır. “Namaz kılan değildik” demek yerine “Asla namaz kılanlardan değildik” denilmiş, “min” edatıyla da alaka daha da uzaklaştırılmıştır. Ancak fiil olumsuz yapılırken nûnu da düşürülerek hiçbir alakanın olmadığı da vurgulanmıştır. Yine “لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ. وَلَمْ نَكُ نُطْعِمِ الْمَسْكِينِ. / Biz asla namaz kılanlardan değildik, asla fakirleri de doyurmadık, yedirmezdik.”²⁰⁵ ayetlerinde geçmişteki bir durum anlatılırken “lem” ve muzari fiil ile olumsuz yapılmıştır. Çünkü muzari tekrar ve yenilenmeyi göstermektedir. Ayette söz konusu olan namaz kılmak ve fakirleri doyurmak da her an yenilenmesi, tekrar edilmesi gereken bir durumdur.²⁰⁶

Kıyame suresinde de şöyle buyrulmuştur: “أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُُمْتَى. ثُمَّ / كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى. / O, (döl yatağına) akıtılan meninin içinden (yok denecek derecede ufak) bir nutfе (sperm) değil miydi? Sonra bu, alaka (aşılanmış yumurta) olmuş, derken Allah onu (insan biçiminde) yaratıp şekillendirmişti.”²⁰⁷

203 Müddessir 74/43-44.

204 İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, 8:273.

205 Müddessir 74/43-44.

206 Sâmer râî, *Meâni'n-Nabv*, 4: 196.

207 Kıyame 75/37-38.

Buradaki konuda da nutfe zaten küçücük, görülmeyen ve değersiz bir şeydir. Nekre/belirsiz kılınarak iyice değersizleştirilmiştir. Olumsuz cümlede daha da genelleştirilip “asla, hiç mi hiç” anlamı kazanmıştır. “Atılan herhangi bir meniden...” ifadesiyle insanın maddî yönüyle aslının değersiz bir hiç olduğu çok keskin bir şekilde vurgulanmıştır. Nûnun düşürülmesi ise hiçlik makamında fiile daha bir abartı katmıştır. Oysaki olumlu cümlede “*Sonra o bir alaka oldu* / *ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ*” denilirken olumsuz cümlede “*mâ kâne*” (مَا كَانَ) denilmeyip, onun yerine muzari formu “*lem yekun*” (لَمْ يَكُنْ) denilmiştir. Ancak oradan da “*nûn*” harfi hafzedilerek “*lem yeku*” (لَمْ يَكْ) denilmiştir. Yani yokluk makamında bir hiçti ve sonradan ilahî irade ile varlık âlemine çıkıp şekil aldı denilmiştir.

Burada söz konusu şeyin başlangıcının alabildiğine küçük ve değersiz olduğuna dikkat çekmek için filin sonundaki nûn (lâmu'l-fil) hafzedilmiş, sonra o şeyden gelişip artarak Allah'ın (c.c.) dışında hiç kimsenin bilemeyeceği bir şekle varacağı bildirilmiştir. Örneğin “*O, (döl yatağına) akıtılan meninin içinden (yok denecek derecede ufak) bir nutfe (sperm) değil miydi?*”²⁰⁸ ayetinde insanın başlangıçta ne kadar basit ve değersiz bir şey olduğuna dikkat çekmek için nûn hafzedilmiştir. Öyle ki kendi kendini bile kavrayamazken sonra çeşitli aşamalar geçirip varlık âlemine yükselir, “*Bir de bakarsın ki apaçık bir hasım kesilir*”²⁰⁹ Oysaki o varlığı eksik bir nutfe idi ve böylece vardığı her aşama bir sonrakine göre eksik idi. Onun dünyadaki bütün varlığı da ahiretteki varlığına göre eksiktir. Nitekim ayette “*وَإِنَّ أَلْدَارَ وَالْحَيَوَانَ* / *أَلْأَحْرَةَ لَهِيَ أَلْحَيَوَانُ* / *Asıl hayat ahiret yurdundaki hayattır.*”²¹⁰ buyrulmuştur.²¹¹

4.2.5. Lokman Suresinde “Nûn” Harfinin Hazfine ve İspatına Örnekler

Yine Lokman suresinde yer alan şu ayetteki iki kelime de nûnun hazfi ve sübûtu açısından dikkat çekmektedir: “*يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنِ* / *(Lokmân,* / *فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ*

208 Kıyame 75/37.

209 Yasin 36/77.

210 Ankebut 29/64.

211 Zerkeşi, *el-Burhân*, 1: 407.

öğütlerine şöyle devam etti:) “Yavrucuğum! Şüphesiz yapılan iş bir hardal tanesi ağırlığında (çok azıcık, küçük bir şeycik) olsa ve bir kayanın içinde yahut göklerde ya da yerin içinde bile olsa, Allah onu çıkarır getirir. Çünkü Allah, en gizli şeyleri bilendir, (her şeyden) hakkıyla haberdar olandır.”²¹² Bu ayette kâne'nin birinci muzarisinden nûn hafzedilirken ikincisinden hafzedilmemiştir. Birinci fiilde habbenin mekânı bile zikredilmemiş, yani o kadar küçücük bir şey olup mekânı bile olmayan böyle pek az ufacık bir şey olsa... demektir. Ancak ikincisinde bir kaya içinde, göklerde veya yerde bir mekân tutacak şeyden bahsedildiği için birinciye göre daha mükemmeldir ve orada nûn hafzedilmemiştir.²¹³

Buna benzer bazı ayetlerde nûn harfinin hafzedilip edilmemesine dair şu ayetler de incelenebilir:

“وَإِنْ تَكُ حَسَنَةً يَضَاعِفْهَا / En ufak bir iyilik olsa (Allah) onu kat kat artırır.”²¹⁴ ayetinde şuna dikkat çekilmek istenmiştir: O iyiliğin miktarı ne kadar küçük ve basit olursa olsun ona göre bir artışı olacaktır. Yine “أَوَلَمْ تَكُ تَأْتِيكُمْ رُسُلُكُمْ” / Size, belgelerle (apaçık ayetlerle/mucizelerle) peygamberleriniz gelmemiş miydi?²¹⁵ ayetinde de böyledir. Peygamberler onlara, akla ve düşünceye dokunabilecek derecede başlangıç seviyesinin en altında en iyi anlayabilecekleri bir beyan ile gelmiş, onları cehaletin en alt mertebesinde alıp ilim ve kesin bilginin en üst düzeyine çıkarmıştır. Yani bu ayetlerde konu anlatılırken mübalağa yapılmış, “kâne” fiilinin muzarisinden “nûn” harfi hafzedilmiştir. Ancak şu ayette durum farklıdır: “أَلَمْ تَكُنْ أَتَيْتَنِي تَتْلَىٰ عَلَيَّكُمْ” / Ayetlerim size okunmuyormuydu?²¹⁶ Burada ayetlerin okunuyor olması, oluşumu olgunlaşmış ve tamamlanmış normal bir durumdur. Yine “أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَتَهَاجِرُوا فِيهَا” / Allah'ın arzı geniş değil miydi? Hicret etseydiniz ya!²¹⁷ ayetinde de yeryüzü mükemmel ve yeterli olup hicret için şartlar uygun olduğu için nûn hafzedilmemiştir. Şu ayette de durum böyledir: “لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ” /

212 Lokman 31/16.

213 <https://pulpit.alwatanvoice.com> › content › print, في اللمة البيانية في حذف نون “تكن” في قوله تعالى “ولا تك في ... 2-3” <https://albayanalqurany.com/clause>.

214 Nisa 4/40.

215 Mu'min 40/50.

216 Muminun 23/105.

217 Nisa 4/97.

*Kitap ehlinden olan kafirler vazgeçecek değillerdi.*²¹⁸ Burada da onların bu yüksek gayeye (İslam'a) doğru ayrılmayacakları ve apaçık belge gelene kadar şirklerinden kopmayacakları kesinleşmiş bir şeydir.

Şu ayette ise durum farklıdır ve “nûn” harfi düşürülmüştür: “فَلَمْ يَكُ / يَنْفَعُهُمْ إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا / Bizim şiddetli azabımızı gördüklerinde inanmaları kendilerine en küçük bir fayda sağlamadı.”²¹⁹ Burada onların imanları aslı olmayacak kadar en ufak bir fayda vermeyecek derecede yok sayılmıştır.²²⁰

Sonuç

Nüzulünden günümüze Kur'an'ın tamamı açıklanıp tefsîr edilebildiği gibi bir sûresi, içinde geçen herhangi bir konu veya bir ayeti de açıklanabilmiştir. Ancak Kur'an'ın tamamı veya bir bölümü açıklanırken bütününden ve parçalarının birbiriyle alakasından haberdar olunmazsa istenilen gayenin elde edilemeyeceği anlaşılmaktadır. Çünkü Kur'an; beşeri bir tasarımın ürünü olmadığı gibi aynı konuyu ilgilendiren tüm ayetlerin bir arada derlenip yazıldığı bir kitap da değildir. Onun kendine has amaçları doğrultusunda ayetleri, farklı surelerin farklı bölümlerine yerleştirilmiş, aynı konu benzer veya farklı lafızlarla farklı pasajlarda yer alabilmiştir.

Arapça ve edebî bir kitap olan Kur'an-ı Kerîm'de olumlu isim veya fiil cümlesi kullanılabildiği gibi olumsuz cümle kalıpları da kullanılmıştır. Ancak zengin bir dil olan Arapça'da olumsuzluk edatları da çeşitlilik arz etmektedir. Kur'an-ı Kerîm'de edebî bir zenginlik olarak makama ve mukteza-i hale (durumun gereğine) göre uygun bir ifade seçilmiştir. Bazen Türkçemizde “yapmadı, etmedi, kılmadı, olmadı, edinmedi” vb. olumsuzluklar sadece fiile eklenen tek bir “ma-me” ekiyle yapılırken, Arapça'da bu ifade çok daha değişik şekillerde ifade edilmiştir. Ancak derinlemesine ve etraflıca incelendiği zaman eş anlamlı zannedilen bu durumun, aslında bazı farklı anlamlar barındırdığı anlaşılmıştır. Çeşitli terkiplerin oluşumuna müsait olan Arapça'da bazen “lâ” bazen de “mâ” olumsuzluk edatı kullanılırken, bazen de bunların birleşimin-

218 Beyyine 98/1.

219 Mu'min 40/85.

220 Zerkeşi, *el-Burhan*, 1: 407-408; Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih, *et-Ta'biru'l-Kur'ani*, 97-98.

den meydana gelen ve farklı anlamlar içeren “lem” ve “lemmâ” gibi kelimeler/ edatlar kullanılmıştır.

Arapça'da gerek “lâ”, gerekse “mâ” edatının farklı anlam ve görevleri olmakla birlikte daha çok olumsuzluk anlamı için kullanılmışlardır. “Lâ” edatı daha çok geniş ve gelecek zamanın olumsuzu için kullanılırken “mâ” edatı daha çok şimdiki zaman ve hale yakın mazinin olumsuzu için kullanılmıştır. Muzari fiilin başına gelip manayı olumsuz maziye çeviren “lem” edatı ile mâzi fiilin başına gelip manayı olumsuz maziye çeviren “mâ” edatı ilk bakışta eş anlamlı gibi zannedilseler de kullanım alanları ve anlamları açısından aralarında bazı farkların olduğu görülmüştür. Yine “lem” ve “lemmâ” edatlarının her ikisi de muzarinin başına gelip sonunu cizm ederek manayı olumsuz maziye çevirmekle birlikte bunların da fiile farklı olumsuzluk anlamı kattıkları anlaşılmıştır. Harflerin ve hareketlerin sayısı arttıkça manada da ilave bir artış meydana geldiği için “lem” ve “mâ” edatlarının birleşiminden meydana gelen “lemmâ” edatı daha sürekli bir olumsuzluk anlamı kazanmıştır. Yine “lâ” ve “len” edatlarının her ikisi de istikbâle yönelik olumsuzluk anlamı katmasına rağmen ayetlerdeki bağlamında “len” edatının daha kesin ve pekiştirmeli bir olumsuzluk anlamı kattığı görülmüştür.

Kullanılan edatların manaya etkisi olduğu gibi edattan sonra gelen fiilin mazi veya muzari formu da manaya etkisi bakımından önemlidir. “Mâ kâne” gibi olumsuz mazi ifadeler daha çok ya bir soru veya bir iddiaya cevap niteliğinde kullanılırken “lem yekûn” gibi ifadeler doğrudan bilgi verme amaçlı kullanılmışlardır. Ayrıca bunların ifade ettiği zaman ve süreç açısından da ayetlerdeki anlamlarının farklılık arz ettiği anlaşılmıştır. “Mâ kâne” şeklindeki menfi mazi geçmişin belirli bir anını tanımlarken, “lem yekun” tarzındaki muzari kalıbıyla oluşturulmuş menfi mazi ise daha geniş bir süreyi içine almaktadır. Muzari formundan “nûn” harfinin hafzedilmesi ise olumsuz sayılan olayın ve yok denilen şeyin daha ileri bir boyutunu, hiç denecek kadar olmadığını, en küçük bir tezahürünün bile meydana gelmediğini ifade ettiği anlaşılmıştır. Ayetler incelendiği zaman benzer konuların anlatıldığı ve eş anlamlı gibi zannedilen “mâ kâne” ve “lem yekûn” gibi ifadeler farklı sibak ve siyaka (bağlamına) göre farklı anlamlar içerdiği görülmüştür. Böylece aynı konu tekrara düşülmeden benzer ifadelerle fakat bazı nüanslarla anlatılmıştır.

Kur'an'daki lafız ve cümlelerin dizilişinde ahenge dikkat edilirken mana gözden kaçırılmadığı gibi manayı ifade etmek uğruna da ifade güzelliği ihlal edilmemiştir. Ayrıca bir ayetin ifade ettiği konu lafız ve anlam itibarıyla içinde bulunduğu surenin genel muhtevasına ya da önünde ve sonundaki ayetlere göre de farklı şekillerde ifade edilmiştir. İşte bu çalışmada bazı örnek ayetler incelendikten sonra bir kez daha “Bu kitap (Kur'an-ı Kerim), Allah (c.c.) tarafından gelmiş, eşsiz ve muciz edebî bir kitap olup onun bir benzeri yaratılmışlar tarafından asla meydana getirilemeyeceği, mahlukatın akıl, bilgi ve ferasetiyle böyle bir eser tanzim edilemeyeceği” söylenebilir. Ancak bu çalışmada sunulanlar deryadan bir katre misalidir. Bugüne kadar yazılan eserlere ilaveten bu konuda daha pek çok ilim erbabı nice faydalı eserler meydana getirebilir. Çünkü Kur'an; harikaları hiçbir zaman tükenmeyen ve okunup incelemekle eskimeyen edebî ve ebedî mucize bir kitaptır.

Kaynakça

Abdülkâkî, Muhammed Fuad. *el-Mu'cem el-Mufehres li Elfaz el-Kur'an el-Kerim*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1364/1945.

Ahmetoğlu, Abdullah. *el-Mu'cem el-Mufehres li Elfaz el-Kur'an el-Kerim*, abdullahahmetoglu@hotmail.com www.hayran.cjb.net.

Akbaş, Fatih. *Kısmi Farklılık İçeren Lafzî Müteşâbih Âyetlerin Belâgat İlmi ve Filolojik Açıdan Değerlendirilmesi*. Doktora Tezi. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, 2020.

el-Ânî, Abdulkadir b. Molla Huveyş es-Seyyid Mahmûd Âlu Ğâzî. *Tefsîru Beyâni'l-Me'âni*. Dımaşk: Matabaatu't-Terakkî, 1382/1965.

Avde Halil Ebû Avde, *Şevâhid fi'l-İcâzi'l-Kur'ani*. Ammân: Dâru Ammâr, 1419/1998.

el-Cürmî, İbrahim Muhammed. *Mu'cemu 'Ulûmi'l-Kur'an*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1422/2001.

Dırâz, Muhammed b. Abdullah. *en-Nebeü'l-'Azîm Nazarâtün Cedidetün fi'l-Kur'ani'l-Kerim*. thk. Ahmed Mustafa Fadliyye. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1426/2005.

el-Ğirnatî, Ebû Cafer Ahmed b. İbrâhim İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî. *Milâkü't-Tevîli'l-Kâti' bi-zevî'l-İlbâdi ve't-Tâtil fi Tevcibi'l-Müteşâbihi'l-Lafzi min Âyi't-Tenzil*. thk. Mahmûd Kamil Ahmed. Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1985/1405.

el-Halidî, Salah Abdülfettah. *el-Beyân fi'l-İcâzi'l-Kur'an*. Amman: Dâru Ammâr, 1429/2008.

el-Halidî, Salah Abdülfettah. *et-Tefsîrül-mevzui beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbik*. Amman: Dâru'n-Nefâis, 2001/1422.

Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâi. Beyrut: Daru ve Meketebe-tü'l-Hilal, 1408/1988.

Hasan, Abbas. *en-Nabvu'l-Vâfi*. Kâhire: Dâru'l-Maârif, ts.

Heyet. *el-Mevsûatu'l-Kur'aniyyetu'l-Mutabassisa*. Mısır: el-Meclisu'l-A'lâ li'ş-Şüni'l-İslâmiyye, 1423/2002.

<https://pulpit.alwatanvoice.com> › content › print, “ ”
2-3 ... ”; <https://albayanalqurany.com/clause>.

<https://www.m-a-arabia.com/vb/showthread.php?p=21538>; <http://www.alfaseeh.com/vb/archive/index.php/t-14738.html> / Fetva komisyonu: Abdurrahman Büderi', Muhammed Cemal Sakar, Abdulaziz b. Ali el-Harbi, Fetva no: 669.

<https://www.raya.com> 2021/07/30; <https://albayanalqurany.com/clause/>; |
<https://tadarcom> eloquence)

İbn Akil, Abdullah b. Abdurrahman el-Hemedânî. *Şerhu İbn Akil alâ Elfiyeti İbni Mâlik*. thk.: Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd. Kahire: Dâru't-Türâs, 1400/1980.

İbn Cema, Ebû Abdillâh Bedreddîn Muhammed b. İbrahim b. Sadullah Kinân Hamevi Bedruddin el-Kinânî Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrahim b. Sâdullah. *Keşfu'l-Meânî fi'l-Müesâbibi mine'l-Mesâni*. thk.: Abdül-Cevâd Halef. Karaçi: Dirasatî'l-İslâmiyye, 1410/1990.

İbn Kâsım, Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Âsımî el-Kahtânî el-Hanbelî en-Necdî. *Hâşiyetü Mukaddimetü't-Tefsîr*. neşr y.y., 1410/1990.

İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail ibn Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*. thk.: Samî ibn Muhammed es-Selame. Rıyad: Dâru Tayyibe, 1420/1999.

İbn Kudame el-Makdisî, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed. *Ravzatü'n-nâzir ve cennetü'l-münâzir fi usulî'l-fıkıh ala mezhebi'l-imam Ahmed b. Hanbel*. thk. Abdülkerim b. Ali Nemle. Riyad: Müessesetü'r-Reyyân, 2002/1423.

İbn Mâlik, Muhammed b. Abdullah. *Elfiyetü İbni Mâlik*. ys: Dâru't-Teâvun, ty.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadr, 1414/1993.

İbn Melek, İzzeddin Abdülâtîf b. Abdülaziz b. Emineddin. *Şerhu'l-Menâr fi'l-Usûli İbni Melek*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.

İbn Yâiş, Ebü'l-Beka Muvaffakuddin Yâiş b. Ali b. Yâiş el-Esedî. *Şerhu'l-Mufasssal*, thk. İmil Bedî' Yakub. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.

İbnü'ş-Şecerî, *el-Emâli*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1413/1992.

el-İsfehânî, Râğîb. *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*. İstanbul: Kahraman Yayınevi, 1986.

el-İskâfî, Hatîb. Ebû Abdillâh Muhammed b. el-İsbehânî. *Dürratü'l-Tenzîl ve Ğurratü'l-Tevîl*. thk.: Muhammed Mustafa Aydın. Mekke: Câmîatu Ummi'l-Kurâ, 1422/2001.

el-Kâsımî, Muhammed Cemaluddin. *Mehâsinü'l-Tevîl*. thk. Bâsil Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.

Kemal, Muhtar Şakir. *Kur'an'ı Düşünmenin Gerekliliği ve Yöntemi*. çev. Ramazan Şahan. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2017.

Kılıç, Hulûsi. "Belâgat", DİA. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1992.

Kirmânî, Ebü'l-Kâsım Burhaneddin Tacülkurra Mahmûd b. Hamza. *Esrâru't-Tekrâr fi'l-Kur'an/el-Burhân fi Müteşâbibi'l-Kur'an limâ fihî mine'l-Hücceti ve'l-Beyân*. thk. Abdülkadir Ahmed Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.

el-Kitabu'l-Mukaddes, el-'Abdu'l-Kadîm vel-'Abdu'l-Cedid. Kahire: Dâru'l- Kitabu'l-Mukaddes, 2009.

Leknevî Civen, Ahmed b. Ebû Saîd b. Abdullah. *Nûru'l-envâr fi şerhi'l-Menar*. thk. Fethi Mevlan Abdülvahid el-Halid, Mahmud Ali Davud el-Ubeydi, Salim Hüseyin Timur eş-Şemerî. Kerkük: Mektebetu Emir/ Dımaşk: Daru Nursabah, 2015.

el-Libbî, Ebü'l-Hasen Umrân. Mısır: 07/10/2015, Fetva No: 3698 Nolu Genel Fetva.

Nevfel, Ahmet. *Tefsîru Sûreti'l-İsrâ*. Amman: Cemiyetu'l-Muhafezatî alâ'l-Kur'an-ı Kerîm, 1435/2014.

er-Râfî, Mustafa Sâdik. *İ'câzu'l-Kur'an ve'l-belâğatu'n-nebeviyye*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 2005.

er-Râzî, Fahrüddin, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Muhammed b. Ömer. *Mefatihü'l-Gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.

Sâfî, Mahmud b. Abdurrahim. *el-Cedvel fi İ'râbi'l-Kur'an-ı Kerîm*. Dımaşk: Dâru'r-Raşîd, 1418/1997.

Sâid Havva. *el-Esâs fi'l-Tefsîr*. Kahire: Dâru's-Selâm, 1424/2003.

es-Sâmerrâî, Muhammed Fâdil Sâlih. *Dirâsetu'l-Müteşâbühu'l-Lafzî min Âyi't-Tenzil fî Kitaâbi Melâki't-Tevîl*. Ammân: Dâru Ammâr, 2011.

es-Sâmerrâî, Muhammed Fâdil Sâlih. *et-Tâbiru'l-Kur'ânî*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1439/2018.

es-Sâmerrâî, Muhammed Fâdil Sâlih. *Meâni'n-Nabv*. Amman: Dâru'l-Fikr, 1420/2000.

es-Sekkâkî, Yusuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Ali. *Miftâhu'l-Ulûm*. thk. Naîm Zarzûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987.

Sibeveyhi, Ebû Bişr, Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kıtab*. thk. Muhammed Kâzım el-Bekkâî. Beyrut: Mektebetü Zeynî'l-Hukûkiyye ve'l-Edebiyye 1435/2015.

es-Süyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâlüdin. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahîm. Kâhire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Amme, 1394/1974.

es-Süyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâlüdin. *Mu'teraku'l-Ekrân fî İcâzi'l-Kur'an/ İcâzu'l-Kur'an ve Mu'teraku'l-Ekrân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1988.

eş-Şankitî, Muhammed el-Emîn. *Edvâu'l-Beyân fî İzâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an*. Riyâd: Dâru 'Atâati'l-İlm/Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1441/2019.

Talu, Mehmet. *Nahiv İlmi*. İstanbul: yy., 1992.

Talu, Mehmet. *Sarf İlmi*. İstanbul: yy., 1992.

et-Tayyâr, Müsâid b. Süleyman b. Nasır. *Envâu't-Tasnîf el-Müteallikatu bi Tefsîri'l-Kur'an-ı Kerîm*. Riyad: Dâru İbnu'l-Cevzî, 1434/2013.

Uzun, Tacettin vd. *Anlatımlı Belağat*. Konya: Sebat Ofset Matbaacılık, 2008.

ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrahîm b. es-Seriyyi. *Meâni'l-Kur'an ve İ'râbuhu*. thk. Abdulcelil Abduhu Şelebî. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988.

ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşaf an hakaiki't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fî vücuhî't-tevîl = el-Keşşaf an hakaiki gavamizi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fî vücuhî't-tevîl*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1987/1407.

_____. *el-Mufasssal fî San'ati'l-İ'râb*. thk. Ali b. Müllham. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993.

ez-Zerkeşi, Bedreddin. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahîm. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1376/1957.

ez-Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdillâh. *Bahrü'l-mubît fî usulî'l-fıkḥ*. Kâhire: Dâru'l-Kütübî, 1414/1994.

ez-Zurkânî, M. Abdülâzîm. *Kur'an İlimleri Menâbilu'l-İrfân Tercümesi*. trc. Halil Aldemir- Ramazan Şahan. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2015.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

MUHAMMED SALİH TANRIBUYRUĞU VE MUHİTÜ’T-TECVİD İSİMLİ RİSALESİ

MUHAMMAD SALIH’S TREATISE ON THE LAW OF GOD AND MUHITU’T-TAQWID

Muhammet Mustafa SERDAŞ

Y. Lisans Öğr. Yalova Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim
Dalı

muhammetmustafaserdas@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-5353-1433>

Ahmet GÖKDEMİR

Doç. Dr., Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kur’ân Okuma ve Kıraat Bilim Dalı,
ahmetgokdemir81@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-5436-0541>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 14 Mayıs 2022 / 14 May 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 25 Mayıs 2022 / 25 May 2022

Yayın Tarihi / Published: 25 Haziran 2022 / 25 June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran 2022 / June 2022

Cilt: 6, Sayı: 1 Volume: 6, Issue: 1, Sayfa / Pages: 255-276

Cite as / Atfı: Serdaş, Muhammet Mustafa – Gökdemir, Ahmet. “Muhammed Salih Tanrıbuyruğu Ve Muhitü’-Tecvid İsimli Risalesi [Muhammad Salih’s Treatise On The Law Of God And Muhitü’-Taqwid]”. Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal, 6/1 (Haziran/June 2022), 255-276.

İntihal: Bu makale, intihal tarama programlarıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned with plagiarism screening programs and plagiarism has not been detected.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği yazar(lar) tarafından beyan olunur.

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.



OPEN ACCESS

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kider>

Yazar(lar) / Author(s):**Muhammet Mustafa SERDAŞ - Ahmet GÖKDEMİR**

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları / Author Contributions:

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: MMS (%60), AG (%40)

Veri Toplanması / Data Collection: MMS (%70), AG (%30)

Veri Analizi / Data Analysis: MMS (%70), AG (%30)

Makalenin Yazımı / Writing up: MMS (%80), AG (%20)

Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: MMS (%80), AG (%20)

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that they have no competing interests.

Özet

Osmanlı tecvîd sahasında yapılan çalışmalardan biri de Osmanlı Devleti'nin son devrinde yaşayan ilim adamlarından Muhammed Salih Tanrıbuyruğu'na (ö. 1986) aittir. Onun *Muhitü't-tecvîd* isimli eseri, otuz bir sayfadan müteşekkil olup Osmanlıca'dır. Mezkûr risâle, yazarın ifadesiyle hafızlığa çalıştırdığı talebelerinin istifadesi için yazılmıştır. Salih Tanrıbuyruğu'nun bu risâlesi tecvîd konularının akıcı bir dil kullanılarak anlatıldığı kıymetli bir eserdir. Zira bu çalışma içeriğinde kolay ve özet bilgi niteliğindeki ayrıntularla son derece önemli bir telifdir.

Eserle ilgili bağımsız bir çalışma yapılmadığı görülmüştür. Dolayısıyla hem metot hem de içerik açısından, *Muhitü't-tecvîd* isimli eseri daha yakından tanıma ve sahadaki diğer eserlerle karşılaştırarak kaynaklardaki yerini belirlemek amacıyla bu çalışma kaleme alınmıştır. Bu bağlamda makalede öncelikle Muhammed Salih Tanrıbuyruğu'nun hayatı, ilmi kişiliği ve eserlerine değinildikten sonra *Muhitü't-tecvîd* adlı risâlesinin içeriği ele alınmıştır. İncelemeler sonucunda Muhammed Salih Tanrıbuyruğu'nun genel olarak tecvîd konularını ustaca ele aldığı bu risâlenin, Kur'ân tilâvetini yapanlar için önemli bir kaynak; kıraat ve Kur'an okutan üstatlara da başucu niteliğinde faydalı bir çalışma olduğu kanaatine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Kıraat, Tecvid, Muhammed Salih Tanrıbuyruğu, *Muhitü't-tecvîd*.

Abstract

One of the studies carried out in the field of Ottoman tajvîd belongs to Muhammed Salih Tanrıbuyruğu (d. 1986), one of the scholars who lived in the last period of the Ottoman Empire. His work, *Muhitü't-tecvîd*, consists of thirty-one pages and is in Ottoman Turkish. The aforementioned treatise was written for the benefit of his students, who, in the words of the author, were trained as hafiz. This treatise of Salih Tanrıbuyruğu is a valuable work in which the subjects of tajwid are explained using a fluent language. Because this work is an extremely important copyright with its easy and summary information in its content.

It has been observed that there has been no independent study on the work. Therefore, in terms of both method and content, this study has been written in order to get to know the work named *Muhitü't-tecvîd* more closely and to determine its place in the sources by comparing it with other works in the field. In this context, after the life, scientific personality and works of Muhammed Salih Tanrıbuyruğu are mentioned in the article, the content of his treatise named *Muhitü't-tecvîd* is discussed. As a result of the examinations, this treatise, in which Muhammad Salih Allah's commandment deals with the issues of tacvîd in general, is an important source for those who recite the Qur'ân; It has been concluded that it is a useful work as a bedside for the masters who teach recitation and the Qur'ân.

Keywords: The Qur'ân, Qiraat, Tajvîd, Muhammad Salih Tanrıbuyruk, *Muhitü't-Tecvid*.

GİRİŞ

Muhammed Salih Tanrıbuyruğu, *Muhîtü't-tecvîd* adlı risâlesinin mukadime bölümünde tecvidin tarifi, hükmü, kıraat imamları, Kur'ân öğrenmenin fazileti, İmam Âsım'ın ikinci râvîsi Hafs'ın rivâyetinin tercih edilmesi gibi konuları ele almıştır. Salih Efendi, sonrasında ise sade bir dille tecvid konularını işlemiştir. O, risâlenin uyarılar bölümünde imâle, teshîl, işmâm, secde âyetlerinin hükmü, sâd ve sîn okunan kelimeler, hâ-i sekt, sekte ve vakf konularını; faydalı bilgiler bölümünde ise istiâze-besmele, lahn, vakf ve vasl halinde farklı okunan vecihler ile Kur'ân kıraatinde usûller gibi meselelere yer vermiştir. Mezkûr risâlenin son bölümünde ise harflerin mahreçleri işlenerek eser tamamlanmıştır.

Bu çalışmada öncelikle, Muhammed Salih Tanrıbuyruğu'nun hayatı ve ilmi kişiliğine yer verilecek olup akabinde *Muhîtü't-tecvîd* isimli risâlenin değerlendirilmesi yapılacaktır.

1. Muhammed Salih Tanrıbuyruğu'nun Hayatı ve İlmî Kişiliği

Muhammed Sâlih Tanrıbuyruğu, 1892 yılında İzmir'in Konak ilçesinin Fâikpaşa Mahallesi'nde doğmuştur. Salih Efendi, ilim ehli olan Hacı Ahmed Efendi'nin torunudur. Ayrıca o, Hisar Camii'nin¹ imamlarından Keçecizâde ile amca oğludur. Anne-babasını erken yaşta kaybeden Tanrıbuyruğu, halası Fatma Hanım ve eniştesi tarafından yetiştirilmiştir.

Salih Efendi, on yaşında hafızlığını bitirip Sâlepçioğlu Medresesi'ne² giderek Arapça ve dinî ilimleri tahsil etmiştir. O, medrese eğitimini tamamlama-

1 İzmir Hisarönü'nde bulunan Hisar Camii'nin çeşitli kaynaklarda Latin Kilisesi'nden çevrildiği, bazı kaynaklarda ise Aydınöğlü Özdemiroğlu Molla Yakub Bey tarafından 1597-1598 senelerinde inşa edildiği rivâyet edilmiştir. Hisar Camii, ismini, Hisar'ın aşağısında bulunan kapının önünde olması sebebiyle almış; 1813, 1868 ve 1881 depremlerinde zarar görmüş ve sonrasında onarılmıştır. Moloz taş ve kesme taştan inşa edilen cami, kare şeklinde olup; sekiz sütun üzerine konulan merkezi ve onu taşıyan altı kubbe ile çevrilidir. Bk. Kültür ve Turizm Bakanlığı, "İzmir İl Kültür ve Turizm Bakanlığı", erişim: 21 Ekim 2021, <https://izmir.ktb.gov.tr/TR-210571/tarihi-camiler.html>.

2 İzmir Kemeraltı'ndaki bu yer, 1893 tarihine ait vakfiyede belirtildiğine göre, Sâlepçizâde Ahmed Ağa tarafından yaptırılmış olup, mektep, derşane ve medresesi bünyesinde içinde barındıran bir camidir. Bk. Mübahat S. Kütükoğlu, "İzmir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yayınları, 2001), 23/526.

dıktan sonra dönemin ileri gelen hocalarından kıraat ilmini³ okumuş; on sekiz yaşına gelince Kestanepazarı Camii'ne imam olarak atanmıştır. Tanrıbuyruğu, aynı zamanda burada Kur'ân kursunda öğrenci yetiştirmiş ve kırk altı sene bu hizmetleri aralıksız devam ettirmiştir. Onun yapmış olduğu bu hizmetler dönemin Diyanet İşleri Başkan yardımcısı olan Ahmed Hamdi Akseki⁴ tarafından görülmüş ve takdirle karşılanmıştır. Dolayısıyla Demircili Dersiâm Ali Rıza Efendi'nin de büyük katkılarıyla, Salih Tanrıbuyruğu, 1945 tarihinde Kestanepazarı Kur'ân Kursu'na resmî hüviyet kazandırmıştır.⁵ Salih Efendi, burada talebelere ders vermekle yetinmemiş aynı zamanda kursun barınma ve iâşe ihtiyaçlarını da karşılamak için gece gündüz çalışmıştır.⁶

Salih Efendi, Alaşehir'de yaklaşık iki yıl kadar müftülük vazifesini yürütmüştür. Bu süre zarfında irşad ve tebliğ hizmetlerinin yanında bir de Kur'ân Kursu açmıştır. O, Alaşehir'de İmam-Hatip okulu açıldığında, burada Kur'ân-ı Kerîm, fıkıh ve akâid dersleri vermiş; Şeyh Câmîi'nde ise bayanlara çarşamba günleri ders yapmış ve vaaz etmiştir.⁷ Salih Efendi, ömrünü Kur'ân'a adanmış ve birçok hâfız yetiştirmiştir. Salih Efendi'nin kıraat ilminde icazet verdiği talebeleri de olmuştur.⁸

Salih Efendi, 16 Mart 1986 tarihinde İzmir'deki evinde vefat etmiş ve Karşıyaka mezarlığına defnedilmiştir.⁹

- 3 Kıraat, Kur'ân kelimelerinin edâ keyfiyetlerinde ve yapılarında meydana gelen farklılıklardır. Bu farklılıkları, nakledenlerine (imam ve râvilerine) nispet ederek bildiren ilme de kıraat ilmi denilmektedir. Bk. Murat Akkuş, "İbnü'l-Cezerî'de İndirac Usûlü", *Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumu* (Ankara: DİB Yay, 2021), 551.
- 4 Ahmed Hamdi Akseki, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi hadis müderrisi, Diyanet İşleri Reisliği Hey'et-i Müşavere Âzâlığı ve Diyanet İşleri Başkan yardımcılığı vazifelerini yürütmüştür. Akseki, 1947 yılında üçüncü Diyanet İşleri Başkanı olmuş; 9 Ocak 1951 tarihinde görevi başında vefat etmiştir. Bk. Süleyman Hayri Bolay, "Akseki, Ahmet Hamdi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 1989), 2: 293-295.
- 5 Ahmet Ziya Zabtçı, *İbadetlerim* isimli kitabındaki takdim yazısında Hacı Salih Tanrıbuyruğu'nun Kestanepazarı Kur'ân Kursu'nun kurucusu olduğunu ifade edilmektedir. Bk. H. Salih Tanrıbuyruğu, *İslâm İtikadı ve Ehl-i Sünnet İtikatları, İmân'ın Şubeleri, İbadetlerimiz*, 18.
- 6 Tanrıbuyruğu, *İslâm İtikadı ve Ehl-i Sünnet İtikatları, İmân'ın Şubeleri, İbadetlerimiz*, 18.
- 7 Tanrıbuyruğu, *İslâm İtikadı ve Ehl-i Sünnet İtikatları, İmân'ın Şubeleri, İbadetlerimiz*, 19.
- 8 Tanrıbuyruğu, *İslâm İtikadı ve Ehl-i Sünnet İtikatları, İmân'ın Şubeleri, İbadetlerimiz*, 29.
- 9 Tanrıbuyruğu, *İslâm İtikadı ve Ehl-i Sünnet İtikatları, İmân'ın Şubeleri, İbadetlerimiz*, 29.

1.1. Eserleri

Salih Tanrıbuyruğu'nun üçü kıraat alanında olmak üzere toplamda on dört eseri bulunmaktadır. Onun kıraat alanındaki eserleri; *Muhîtü't-Tecvîd*, *Kur'an-ı Kerim Okunuş Usul Cedveli-1* ve *Kur'an-ı Kerim Okunuş Usul Cedveli-2*'dir.

1- *Muhîtü't-Tecvîd*: Eser, İmam Âsım'ın ikinci râvîsi olan Hafs'ın ri-vâyetlerine değinmiştir. Salih Efendi, risâleyi henüz on sekiz yaşında iken kaleme almıştır. Eser, Keşişyan Matbaası tarafından, İzmir'de 1329 yılında yayımlanmıştır.¹⁰

2- *Kur'an-ı Kerim Okunuş Usûl Cedveli-1*: Risâle, altında مد yazılan ve med yapılarak okunan kelimeler ve altında قصر yazılan ve med yapılmayan kelimeler olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Buna göre altında مد yazılan kelimeler; okunuşu ve yazılışı ayrı ayrı olacak şekilde tablolarda hazırlanmıştır. Altında قصر yazılan kelimeler de Kur'an'daki okunuşu, yazılışı ve vakf hali olmak üzere üç bölmeli bir tablo halinde hazırlanmıştır. Eser, Tarakçı Matbaası tarafından 1963'te yayınlanmıştır.¹¹

3- *Kur'an-ı Kerim Okunuş Usul Cedveli-2*: Eser, Kur'an'daki hemze-i kat', hemze-i vasl ve med harfinden sonra hemze-i kat'lı kelimeler olmak üzere üç başlıkta ele alınmıştır. Eser, Akay Matbaacılık ve Ticaret tarafından 1996'da telif edilmiştir.¹²

1. *Muhîtü't-Tecvîd*

Bu kısımda sırasıyla eserin yazılış amacı, mukaddimesi ve içerdiği konular ele alınacaktır. Bu esnada özellikle mezkûr risâleyi diğer tecvîd eserlerinden ayıran vasıflara değinilecektir.

2.1. Eserin Yazılış Amacı

Müellif, eserin yazılış amacını risâle başlıklı bölümde şöyle izah etmektedir: "Haddim olmayarak, Kur'an-ı 'Azîmü's-Şân'ı hızfa çalıştırdığım hâfiz

10 Salih Tanrıbuyruğu, *Muhîtü't-Tecvîd* (İzmir: keşişyan Matbaası, 1329), 1-31.

11 H. Salih Tanrıbuyruğu, *Kur'an-ı Kerim Usûl Cedveli-1* (İzmir: Tarakçı Matbaası, 1963), 3-10.

12 H. Salih Tanrıbuyruğu, *Kur'an-ı Kerim Okunuş Usûl Cedveli-2* (İzmir: Akay Matbaacılık ve Ticaret, 1996), 3-15; H. Salih Tanrıbuyruğu, *Muhîtü't-tecvîd, Kur'an-ı Kerim Okunuş Usûl Cedveli-1, Kur'an-ı Kerim Okunuş Usûl Cedveli-2* (İzmir: Albi Yayınları, 2014), 47-80.

efendilere tedris için tertibine muvaffak olduğum şu risâleyi; öğretmen ve öğretmen adayı olan bazı kişiler görüp, müslüman öğrencilerin istifadesi için yayın sahasına sürmem teklifinde bulundular. Bu ilme ait saygı değeri üstatların bunca değeri eserleri ve özellikle Karabâş-ı Velî hazretlerinin tecvidi varken, cürekârlık olur diye düşündümse de ısrar derecesine ulaşan tekliflere karşı ret cevabı vermeyi münasip görmedim. Risâlemizin tertibinde, *Cühdü'l-mukill*,¹³ *İthâfî fudalâi'l-beşer*,¹⁴ *İbn-i Kâsîh*¹⁵ ve *Cezerî Şerhleri*, değeri üstadlarımızdan

- 13 *Cühdü'l-mukill*, Saçaklızâde Mehmed Efendi tarafından kaleme alınmıştır. Bu kitabın mukaddime kısmında tecvid ilmi, kıraat imamları ve râvileri, lahn ve dişler konuları ele alınmış; daha sonraki kısımlarda ise maksat (harflerin sıfatları, on yedi mahreç, lâm ve râ harflerinin terkik ve tefhîmi, idğâm, vasl ve kat' hemzesi, med ve kasr, imâle, ictimâ'u'l-hemzeteyn, ٱ zamirinin (hâ) sı ve hâ-i kinâye, cemî mîmi ve vakf), tecvidü'l-Fâtîha, harfler ve (yâ)lar konuları işlenmiştir. İlgili eserde konular fasl, bahis, bâb, makâle ve hâl başlıkları altında açıklanmış; harflerin mahreç ve sıfatlarına değinilmiştir. Bu bağlamda tecvidin en önemli konusu olan harflerin mahreçleri ile harflerin terkibi ve zâtî sıfatları on bir ana başlıkta genişçe anlatılmıştır. Konuyla ilgili bk. Mustafa Kemal Önder, "Tecvid İlminin Temel Kaynakları Bağlamında Harflerin Mahrec ve Sıfatları" (Doktora Tezi, Süleyman Demirel Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2020), 24.
- 14 *İthâfî fudalâi'l-beşer*, Ahmed b. Muhammed b. Abdülğâni ed-Dimyâti el-Bennâ tarafından yazılmıştır. Müellif, hadis ve kıraat âlimi olup aynı zamanda Nakşibendî şeyhidir. Eser, on imamın kıraatlerine ek olarak İbn Muhaysın, Hasan-ı Basrî, Yezîdî ve A'meş'in kıraatlerini de içermektedir. Eserin giriş kısmında on dört imamla râvileri ve tarikleriyle ilgili bilgi verilmiş; ayrıca kıraat âdâbı, Hz. Osman'ın mushaflarındaki yazı kaideleri gibi konular ele alınmıştır. İsnâd ve dil açısından önemli açıklamaların yapıldığı ve sûrelerdeki kıraat farklılıklarının da işlendiği eserde yer yer âyetlerin sayılarından, resm-i hat farklılıklarından, farklı okuyuşların meydana getirdiği farklı manalardan ve fikhî meselelerden bahsedilmiştir. Eser Ali Muhammed ed-Dabbâ tarafından yapılan tahkikle Kahire'de (1359), tek cilt halinde İstanbul'da (1285) ve Şa'bân Muhammed İsmâil'in yaptığı tahkikle Beyrut'ta (1407/1987) yayın sahasına sürülmüştür. Bk. Tayyar Altıkulaç, "Bennâ, Ahmed b. Muhammed" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 5: 457-458.
- 15 3 Receb 716 yılında Bağdat'ta dünyaya gelmiş, Zilhicce 801 yılında vefat etmiştir. İlk öğrenimini Mısır'da tamamladıktan sonra arz yoluyla İsmâil b. Yûsuf el-Küfî'den Şâtıbî'nin Hırzûl-emânî isimli eserini okumuş; ayrıca Meydûmî, İbnü'l-Cündî, İbn Ebû'l-Havâfir gibi kıraat âlimlerinden aşereyi bitirmiş ve icâzet almıştır. Kıraat alanında *Sirâcü'l-kârîi'l-mübtedî ve tezkârü'l-mukrîi'l-müntehî*, *Telhisü'l-fevâid ve takrîbü'l-mütebâid*, *Kurretü'l-ayn fi'l-feth ve'l-imâle ve beyne'l-lafzayn*, *Mustalahü'l-işârât fi'l-kırâati's-selâsete aşere'l-merviyeyti ani's-sikât*, *Tuhfetü'l-enâm fi'l-vakfi ale'l-hemze li-Hamza ve Hişâm*, *el-Kasidetü'l-aleviyye fi'l-kırâati's-seb*, *el-Emâlî şerhu'l-Kasidetü'l-aleviyye fi'l-kırâati's-seb*, *Muhtasarü'l-Emâlî fi şerhi'l-Kasidetü'l-aleviyye fi'l-kırâati's-seb* eserlerini kaleme almıştır. İbnü'l-Kâsîh, döneminin ileri gelen âlimleri arasında sayılmıştır. Müellif, İbnü'l-Kâsîh'in hangi eserinden faydalandığını belirtmeden sadece ismini zikretmiştir. Bk. Mehmet Ali Sarı, "İbnü'l-Kâsîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 102-103.

faziletli Hacı Hâfız Süleyman Efendi'nin *Risâle-i Râiyye'si*¹⁶ ve diğer eserleri kaynak alınarak; gerekli olan konular metnen zikrolunmuş ve malûmat olmak üzere bazı hususlar dipnotta kaydedilmiştir. Ayrıca faydalı bilgiler başlığı altında bazı önemli bilgiler ilave edilmiştir. Mübtediliğime mebnî vâkî olan hatalarıma tesadüf olduğunda, muteber kaynaklara müracaatla tashîhine gayret gösterilmesini, bilhassa erbabından rica ederim.¹⁷

2.2. Eserin Mukaddimesi

Osmanlıca kaleme alınan risâlenin mukaddime kısmında müellif, tecvîd konularına giriş yaparak şunlara değinmiştir: “Tecvid; harfleri, mahrec ve sıfatlarına riâyetle nâzil olduğu vecih üzere okumaktır. Tecvîd ilminin nazârî konularını öğrenmek ve öğretmenin farz-ı kifâye, namazda okuyacağı kadar öğrenmenin de farz-ı ayn oluşunda âlimlerin ihtilafının olmadığını Âliyü'l-Kârî açıkça belirtmiştir. Bundan maksat, lahn-ı celîden muhafaza edecek kadar tecvîde riayet etmek gerekir. Hz. Peygamber (s.a.s), “Kur’ân-ı Kerîm’den bir âyeti öğrenmek, sizin için yüz rekat nafîle ibadetten hayırlıdır”¹⁸ buyurmuştur. İbadetlerde dört mezhep olup, bizim mezhebimiz İmâm-ı Âzam hazretlerinin mezhebi olduğu gibi; Kur’ân-ı Kerîm kıraatinde de on imam vardır. Bunlar; Nâfi, İbn-i Kesîr, Ebû Amr, İbn-i Âmir, Âsım, Hamza, Kisâî, Ca’fer, Ya’kûb ve Halef’tir. Her ne kadar bunlardan son üçünün kıraatinde ihtilaf ol-duysa da kabul edilen görüşe göre bunlar da mütevâtirdir. Bunlardan herhangi birine uyularak Kur’ân okunur. Her imamın ikişer çırağı vardır ki bunlara da râvî denir. Bizim kıraatimiz, İmâm Âsım’ın ikinci râvîsi olan Hafs’ın rivâyet ettiği kıraattir. En kolayı bu olduğundan gerek ülkemizde gerekse dünya ülke-

16 *Risâle-i râiyye*, Süleyman Vehbi Efendi tarafından kaleme alınmıştır. Eser, kıraat ilminin ve Kur’ân-ı Kerîm’in fazileti hakkında bilgi vererek başlayıp risâleyi yazma nedenleriyle devam etmektedir. Eser, ilm-i vücûh, tecvid ve kıraat ilminde râ harfini ele almaktadır. Süleyman Vehbi Efendi, eseri kaleme alırken *Neşr*, Nüveyrî’nin *Tayyibe Şerhi*, *Kitâbü’l-Hidâye*, *Kitâbü’l-Hâdî*, *Kitâbü’l-Tecrid*, *Zühri’l-erib*, *İbhâf’ile Zübde* adlı eserlerden istifade etmiştir. Bk. Ahmet Gökdemir, “Osmanlı Kıraat Eğitiminde XIX. Yüzyıl Mısır Tarikinin Arka Planı: Biyografik Bir İnceleme”, *İhya*, 5/1 (2019): 14, 15; <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/578575>.

17 Tanrıbuyruğu, *Mubtû’l-tecvîd*, 2.

18 Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezid b. Mâce Mevlâ Rabia el-Kavîni, *Sünen-İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi*, trc. Haydar Hatipoğlu (İstanbul: Karaman Yayınları, 2012), 380.

lerinde çoğunlukla bu kabul edilmekte ve okunmaktadır.¹⁹ Mushaf-ı şeriflerin yazısı ve tecvîdimiz hep bu kıraat üzere yazılmıştır.”²⁰

2.3. Eserde Yer Alan Konular

Eserdeki konular sırasıyla şu şekildedir:

1. Babü'l-Meddât
2. Medd-i Tabîî
3. Medd-i Muttasıl
4. Medd-i Munfasıl
5. Medd-i Lâzım
6. Medd-i Ârız
7. Medd-i Lîn
8. Tenvîn veya Nûn-u Sâkin
9. İhfâ
10. İzhâr
11. İklâb
12. İdgâm Me'al-Ğunne
13. İdgâm Bilâğunne
14. İdgâm Misleyn
15. İdgâm Mütecâniseyn
16. İdgâm Mütekâribeyn
17. İdgâm-ı Şemsiyye
18. İzhâr-ı Kameriyye
19. İdgâm
20. Kalkale
21. Lafzatullah
22. Hükümü'r-Râ
23. Zamir
24. Tenbîhât

19 İmam Nâfi'nin Kâlûn rivayeti Mısır ile Tunus'un bazı yörelerinin yanı sıra Libya'da; Vers rivayeti Tunus ile Mısır'ın bazı yöreleri, Cezayir'in tüm bölgeleri, Fas ve Sudan'da; Ebû Amr kıraati Sudan'da; Âsım'ın Hafs rivayeti ise tüm doğuda, Irak'ta ve Şam'da, Mısır'ın çoğu bölgesinde, Pakistan, Afganistan, Hindistan ve Türkiye'de okunmaktadır. Bk. Süleyman Kılıç-Murat Akkuş, "Mâide Süresi Bağlamında Nâfi', Ebû Amr ve Âsım Kıraatlerinin İncelenmesi", *İHYA/İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 7/1 (Ocak-2021): 69.

20 Tanrıbuyruğu, *Muhitü't-tecvîd*, 3.

25. Fevâid

26. Mehâric-i Hurûf

2.3.1. Babü'l-Meddât

Müellif, meddin tanımını “bir harfi uzatmaktır” şeklinde yaptıktan sonra uzaması caiz olan harfleri harf-i med ve harf-i lîn olarak ikiye ayırmıştır. O, harf-i meddin vâv, yâ ve elif olduğunu, vâvın *أَوْتُوا* örneğindeki gibi sakin olup kendisinden önceki harfin de ötreli, yânın *قِيلَ* örneğinde olduğu gibi sakin olup kendisinden öncekinin harfin de esreli, elif’in ise *أَمْنَا* örneğinde olduğu gibi sakin olup önceki harfin üstün olması durumunda med harfi olacağını beyan etmiştir.

Müellif, sebab-i meddin de hemze ve sükûn olmak üzere ikiye ayrıldığını söylemiştir. O, hemzenin iki çeşit olup ‘ayn ağzı (ء) şeklinde yazılırsa her zaman hemze; uzun l suretinde yazılırsa *أَخَذَ*, *سَأَلَ* örneklerindeki gibi harekeli ve *تَأْكُلُ* misalindeki gibi cezimli olursa yine hemze; eğer *قَالَ*, *وَمَا* sözcüklerindeki gibi hareke ve cezm olmazsa bu durumda elif olacağını ifade etmiştir. O, sükûnun ise cezm ve şedde olmak üzere iki çeşit olduğunu söylemiştir.

Müellif, med bahsini medd-i aslî ve medd-i fer’i olmak üzere ikiye ayırmaktadır. O, konuyla ilgili, medd-i aslînin medd-i tabîi olup bunu bir elif miktarı uzatmanın vacip olduğunu beyan etmiştir. O, medd-i fer’îyi ise medd-i tabîi üzerine ilave uzatmak şeklinde tanımlamıştır. O, fer’î meddi de beşe ayırır. Şöyle ki sebab-i med hemze olursa ya medd-i muttasıl ya da medd-i munfasıl; sükûn olursa medd-i lâzım, medd-i ârız veya medd-i lîn olur.²¹

2.3.2. Tenvîn veya Nûn-u Sâkin

Müellif, tenvîn ve nûn-u sâkinin kısa bir tanımını yapmış ve (أَيْمٍ) (عَظِيمًا) örneğindeki gibi iki esre ve iki ötrede durulduğunda cezm ile, (عَظِيمًا) örneğindeki olduğu gibi iki üstünle durulduğunda ise tenvinin elife çevrilerek vakfedildiğini beyan etmiştir. Ancak yazar, *خَالَفَةَ* örneğinde bulunan yuvarlak tâ üzerindeki tenvinin okunmayıp tâ’nin de hâ’ye çevrileceğini söylemiştir. Müellif, bu bölümün devamında konuyla doğrudan ilgili olduğu için ihfâ, izhâr, iklâb, idğâm me‘âl-ğunne, idğâm bilâğunne ve idğâm-ı misleyn konularını işlemiş ve örneklerle pekiştirmiştir.²²

21 Tanrıbuyruğu, *Mubîtü’l-tecvîd*, 9.

22 Tanrıbuyruğu, *Mubîtü’l-tecvîd*, 13.

2.3.3. İdğâm

Müellif, idğâm'ın tanımını “bir harfi diğerine katıp bir buçuk harf miktarı okumaktır” şeklinde yaparak; idğâmı, tam ve nakıs olmak üzere ikiye ayırmıştır. Salih Efendi, tam idğâmı, harfin zâtının ve sıfatının tamamen kaybolması; nâkıs idğâmı ise zâtının kaybolup sıfatının baki kalması şeklinde ifade etmiştir. Ayrıca o, nâkıs idğâmı; لئن بسطت örneğindeki gibi itbâk sıfatının, مَن يَقُولُ بِمَغْفِرَةٍ وَأَجْرٍ أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ misalindeki gibi isti'lâ sıfatının ve ifadelerinde olduğu üzere ğunne sıfatının baki kalması şeklinde üç başlıkta işlemiştir.

Ardından bu bölümde idğâm-ı misleyn, idğâm-ı mütecâniseyn, idğâm-ı mütekâribeyn, idğâm-ı şemsiyye ve izhâr-ı kameriyye konuları kısaca ele alınmıştır. İdğâm bahsinden sonra sırasıyla kalkale, lafzatullah, hükmür-râ ve zamirden bahsedilerek her birinin ahkâmına dair bilgiler verilmiştir.²³

2.3.4. Tenbîhât

Salih Efendi, bu başlık altında انا hükmünde olan kelimeler, imâle, işmâm, teshîl, sâd ve sîn şeklinde okunan kelimeler, secde âyetleri, sekte, hâ-i sekt ve vakf konularını ele almıştır.²⁴

2.3.4.1. انا hükmünde olan kelimeler

Bu kelimeler (قَوَارِيرًا),²⁵ (سَلَا سَلَا),²⁶ (السَّيِّلَا),²⁷ (الرَّسُولَا),²⁸ (الظُّنُونَا),²⁹ (لَكِنَّ هُوَ)³⁰ ve (أَنَا)'dir.³¹ Yazar, bu yedi kelimenin vakf halinde elifle vasl halinde ise elifsiz okunacağını ifade etmiştir.³²

23 Tanrıbuyruğu, *Muhîtü't-tecvîd*, 16, 21.

24 Tanrıbuyruğu, *Muhîtü't-tecvîd*, 22.

25 İnsân, 76/15.

26 İnsân, 76/4. سَلَا سَلَا kelimesini vakf halinde iki vecih okumak caiz iken, سَلَا سَلَا şeklinde yazıldığında, vakf halinde سَلَا سَلَا şeklinde tek vecihle okunur. Bk Mü'min, 40/71.

27 Ahzâb, 33/67.

28 Ahzâb, 33/66.

29 Ahzâb, 33/10.

30 Kehf, 18/38.

31 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirââti'l-âşr*, nşr. Ali Muhammed ed-Debbâ', (Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts), II, 142.

32 Tanrıbuyruğu, *Muhîtü't-tecvîd*, 22.

2.3.4.2. İmâle

Müellif, konunun Hafs rivâyetindeki tek örneği olan Hûd sûresindeki مَجْرِيهَا kelimesinin imâle ile okunacağını; yani râ'dan sonra olan elif'in yâ'ya meylettirilip râ'nın ince okunacağını beyan etmiştir.³³

2.3.4.3. İsmâm

Hafs rivâyetinde işmâmın iki çeşit olduğunu belirten müellif, ilk olarak medd-i ârızda sükundan sonra dudakların yumularak yapıldığı işmâmı, ikinci olarak da Yûsuf sûresinde bulunan (لَا تَوَمَّنًا)³⁴ kelimesindeki nûn'un üzerinde yapılan işmâmı açıklamıştır.³⁵

2.3.4.4. Teshîl

Salih efendi, Fussilet sûresindeki (ءَأَعْجَبِي)³⁶ kelimesindeki ikinci hemzenin hemze ile elif arasında bir sesle okunacağını ifade etmiştir.³⁷

2.3.4.5. Sâd ve Sîn Okunan Kelimeler

Müellif, Bakara (بَيِّضُ)³⁸ ve A'raf sûresindeki (بَضِطَّةً)³⁹ kelimelerinde sâd yerine sîn ile okunacağını; Tûr sûresindeki (أَمْ هُمُ الْمُصَيِّرُونَ)⁴⁰ ifadesinde ise hem sâd hem de sîn ile okumanın câiz olup öncelikli vechin sâd olduğunu belirtmiştir.⁴¹

2.3.4.6. Secde Âyetleri

Tanrıbuyruğu, Kur'ân'da bulunan on dört secde âyetinin hepsinde secde yapmanın vacip olduğunu beyan etmiştir.⁴²

33 Tanrıbuyruğu, *Mubîtü't-tecvîd*, 22.

34 Yûsuf, 12/11.

35 Tanrıbuyruğu, *Mubîtü't-tecvîd*, 22.

36 Fussilet, 41/44.

37 Tanrıbuyruğu, *Mubîtü't-tecvîd*, 22.

38 Bakara, 2/245.

39 A'râf, 7/69.

40 Tûr, 52/37.

41 Tanrıbuyruğu, *Mubîtü't-tecvîd*, 23.

42 Tanrıbuyruğu, *Mubîtü't-tecvîd*, 23.

2.3.4.7. Sekte

Yazar, mezkûr konuyu, “sekte, iki kelime arasında soluk almadan sesi kesmektir” şeklinde tanımlayıp Kur’ân’da geçen Kehf sûresinin 1 ve 2. âyetlerinde (مِنْ مَرِّ قَدَنَا *),⁴³ Yâsîn sûresi 52. âyette (مِنْ مَرِّ قَدَنَا *),⁴⁴ Kiyâme sûresi 27. âyette (رَاقٍ *),⁴⁵ ve Mutaffifin sûresi 14. âyette (رَانَ *),⁴⁶ sekte yapılacağını zikretmiştir. Ayrıca O, Kiyâme ve Mutaffifin’deki sektelelerin tek kelime olarak anlaşılma ihtimalinden dolayı sadece sekte vechiyle okunmasının elzem olduğunu söylemiştir.⁴⁷

2.3.4.8. Hâ-i Sekt

Hâ-i sektele, Kur’ân’ı Kerîm’de dokuz yerde yedi kelime olarak bulunmaktadır.⁴⁸ Bunlar sırasıyla şunlardır; (لَمْ يَسْتَنَّ),⁴⁹ (اِقْتَدِهْ),⁵⁰ (كِتَابِيَهْ),⁵¹ (حِسَابِيَهْ),⁵² (مَالِيَهْ),⁵³ (سُلْطَانِيَهْ),⁵⁴ (مَاهِيَهْ).⁵⁵ Müellif sonları cezmlı olan bu kelimelerin vasıl halinde sekte yapılarak okunması gerektiğini ifade etmiştir.⁵⁶

43 Bu ayette sekte yapılmasının nedeni ise (قَيْمًا) kelimesinin (عَوَجًا)ın sıfatı gibi anlaşılmasına engel olmaktır. Çünkü aralarında sıfat-mevsûf ilişkisi bulunmamaktadır. Bk. Abdurrahman Çetin, *Kur’an Okuma Esasları*, 53. Baskı (Bursa: Emin Yayınları, 2021), 254.

44 Bu âyette sekte yapılmasının nedeni, kâfirlerin sözünün (مِنْ مَرِّ قَدَنَا) kelimesinde bitip, müminlerin veya meleklerin sözünün (هَذَا) sözcüğüyle başlamasından dolayı, kâfirlerle müminlerin sözünü ayırt etmektir. Bk. Çetin, *Kur’an Okuma Esasları*, 254.

45 Burada sekte yapılmasının nedeni, (مِنْ) ve (رَاقٍ) kelimelerinin ayrı sözcük olduğunu belirtmek ve “çorbacı” anlamına gelen (مَرَّاقٍ) kelimesiyle karışmasının önüne geçmektir. Bk. Çetin, *Kur’an Okuma Esasları*, 254.

46 Bu ayette sekte yapılmasının nedeni, (رَانَ) ve (رَانَ) kelimelerinin ayrı birer sözcük olduğunu belirtmek ve “küpçü” anlamına gelen (رَانَ) kelimesiyle karışmasının önüne geçmektir. Bk. Çetin, *Kur’an Okuma Esasları*, 254.

47 Tanrıbuyruğu, *Muhîtü't-tecvîd*, 23.

48 İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, II, 142; Muhammed b. Ebî Bekir el-Mer’âşî, *Cühdü'l-mukull*, nşr. Sâlim Kaddûrî Hamed (Umman: Dâru'l-Ammâr, 1169/2001), 284-285.

49 Bakara, 2/259.

50 En’âm, 6/90

51 Hâkka, 69/19-25.

52 Hâkka, 69/20-26.

53 Hâkka, 69/28.

54 Hâkka, 69/29.

55 Kâria, 101/10.

56 Bazı kelimelerin harflerini veya hareketlerini belirtmek için kelimelerin sonuna ilave edilen sâkin hâ (ه)lara hâ-i sekt denmektedir. Bu harf, yazım açısından zamire benzenmektedir. Ancak zamirler harekeli, hâ-i sektele ise harekesizdirler. Bütün kıraat imamları vakf halinde ittifakla

2.3.4.9. Vakf

Müellif, vakfın tarifini “soluk almakla beraber sesi kesmektir” şeklinde yaparak durak işaretlerini gösteren ق ف ص ج ز ص ق ق ف harflerini zikretmiştir. O, bu secâvendlerin en kuvvetlesinin م (vakf-ı lâzım), ج ط ve ج ‘in olduğu kelimede durmanın daha faziletli, ق ف ص ج ز duraklarında ise geçmenin evla olduğunu söylemiştir. Ayrıca o, لا ، (•• .••)، ع duraklarına da değinmiştir.⁵⁷

2.3.5. Fevâid

Müellif, bu başlık altında sırasıyla istiâze, besmele, vakf ve vasl halinde iki vecih câiz olan kelimeler, vakf halinde iki, vasl halinde bir vecih olan sözcükler, vakf halinde bir vecih vasl halinde iki vecih olan ifadeler, kendisinden başlayınca iki vecih kendinden öncekine vasl halinde ise bir vecih câiz olanlarla lâhn ve Kur’ân kıraatinde usûller konularını ele almıştır. Bu konular sırasıyla aşağıda ele alınacaktır.⁵⁸

2.3.5.1. İstiâze

Eserdeki bilgilere göre Kur’ân okunmaya ilk defa başlanıldığında اَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنْ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ demek sünnettir. Tilâvet esnasında konuşma olduğunda eğer bu durum Kur’ân ile alakalı ise tekrar istiâze gerekmemektedir. Kur’ân’la ilgili değilse, velev ki selâm vermek olsun, yeniden eûzü çekmek gerekmektedir.⁵⁹

2.3.5.2. Besmele

Esere göre sûrelerin başında besmele, Hanefî mezhebinde Kur’ân’dan sayılıyor ise de o sûreden bir cüz olmayıp (sûrenin ilk âyeti değil) iki sûre arasını ayırmak için gelmiştir. Ayrıca besmele, Tевbe sûresinin evvelinde mekrûh

hâ-i sekt yapmışlar; vasl halinde hâ-i sekt hususunda ise ihtilaf etmişlerdir. İmâm Âsım, hem vasl hem de vakf halinde hâ-i sektleri sâkin olarak okumaktadır. Buna göre hâ-i sekitlerde hafif bir şekilde sekte yapmak câiz olduğu gibi terk etmek de câizdir. Ancak sekte yapmak daha evlâdır. Bk. Mustafa Kılıç, “Kıraat İlminde Hâ-i Sekt”, *Usul İslam Araştırmaları Dergisi*, 35 (2021), 21-54; Tanrıbuyruğu, *Muhîtü’l-tecvîd*, 23.

57 Tanrıbuyruğu, *Muhîtü’l-tecvîd*, 24-25.

58 Tanrıbuyruğu, *Muhîtü’l-tecvîd*, 26.

59 Tanrıbuyruğu, *Muhîtü’l-tecvîd*, 26.

olup, diğer sûrelerin başında ise sünnettir. Hz. İbn Abbâs, Hz. Ali'ye bu hususu sorduğunda; o, “Tevbe sûresi harp ve tehdit için indirildi; besmele ise rahmet ve kurtuluşa delâlet ettiğinden, terk olundu” cevabını vermiştir. Risâleyle göre Tevbe sûresi ve diğer sûrelerin ilk âyetlerinden başlamayan kimse muhayerdir. Zira müjde âyetlerinde besmele çekmek; azap âyetlerinde ise terk etmek evlâdır.

İki sûre arası besmele ile okunması meselesinde ise sûrenin son harfini besmeleye vaslederek besmele üzerinde vakf (durmak) câiz değildir ve yasaklanmıştır. Zira bu durum, bescmelenin, sûrenin son harfine bağılı olduğunu akla getirir; yani besmele sûrenin sonuna ait vehmini vermektedir.⁶⁰

2.3.5.3. Vakf ve Vasl Halinde İki Vech Câiz Olan Kelimeler

Müellif, bu kısımda İmâm Âsım'ın ikinci râvîsi Hafs'a göre vakf ve vasl halinde iki vecih ile kıraati câiz olan kelimelerin on beş tane olup bunların sırasıyla (كُلُّ) ⁶⁶, (كَهَيْعَصَ) ⁶⁵, (حَمَّ عَسَقَ) ⁶⁴, (لَا تَأْمَنَّا) ⁶³, (اللَّهُ) ⁶², (الْتَّنَ) ⁶¹, (الذَّكْرَيْنِ) ⁶⁷, (فَزِقِ) ⁶⁸, (ضَعْفًا) ⁶⁹, (الْمُصَيِّرُونَ) ⁷⁰, (الْمَ نَحْلُقُكُمْ) ⁷¹ ifadeleri olduğunu ve bunlarda öncelikli vecihleri ifade etmiştir.⁷²

2.3.5.4. Vakf Halinde İki, Vasl Halinde Bir Vecih Olan Kelimeler

Salih Efendi, bu başlık altında, Hafs rivâyetinde vakf halinde iki, vasl halinde bir vecih olan kelimelerin sayısının on üç tane ve bunların sırasıyla

60 Tanrıbuyruğu, *Muhîtü't-tecvîd*, 26.

61 En'âm, 6/143-144.

62 Yûnus, 10/51-91.

63 Yûnus, 10/59; Naml, 27/59.

64 Yûsuf, 12/11.

65 Şûrâ, 42/1-2.

66 Meryem, 19/1.

67 Şu'arâ, 26/45.

68 Rûm, 30/54. Aynı âyette iki tane çekmektedir.

69 Rûm, 30/54.

70 Tûr, 52/37.

71 Mürselât, 77/20.

72 Tanrıbuyruğu, *Muhîtü't-tecvîd*, 28.

(أَنْ أَسْرَ),⁷⁷ (فَأَسْرَ),⁷⁶ (مُلْكُ مِصْرَ),⁷⁵ (وَقَالُوا الدَّخُلُوا مِصْرَ),⁷⁴ (مِنْ مِصْرَ),⁷³ (بِمِصْرَ),⁷⁸ (عَيْنَ الْقِطْرِ),⁷⁹ (فَمَا أُتِينِ يَ),⁸⁰ (سَلَا سِلَا),⁸¹ kelimeleri olduğunu; ayrıca vakf halinde iki vecihten hangisinin öncelikli olduğunu beyan etmiştir.⁸²

2.3.5.5. Vakf Halinde Bir Vecih, Vasl Halinde

İki Vecih Olan Kelimeler

Müellif, Hafs rivayetine göre vakf halinde bir, vasl halinde ise iki vecihle okunan yerlerin Kur'ân-ı Kerîm'de sadece Âl-i İmrân sûresinin (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ * اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) ayetlerine ait olduğunu; yine لَمْ ile هُوَ arasındaki vasledilerek okunduğunda, لَمْ'in sonundaki mîmi üstünle (مِيمٌ) ve (مِيمٌ)deki meddin ise birinci vechinin tûlla (dört elif), ikinci vechinin de kasrla (bir elif) (أَلِفٌ لَّامٌ) olduğunu beyan etmiştir.⁸³

2.3.5.6. Kendisinden Başlanınca İki, Kendinden Öncekine

Vasl Halinde ise Bir Vechin Câiz Olduğu Kelimeler

Tanrıbuyruğu, Hucurât sûresindeki (بِئْسَ الْأِسْمُ)⁸⁵ lafzında (الْإِسْمُ) kelimelerinden başlanarak okunduğunda iki vechin söz konusu olduğunu söylemiştir. O, burada birinci vechin (الْإِسْمُ) şeklinde hemze ile ikincisinde ise hemzeyi terk ile (لِاسْمُ) suretinde; eğer (بِئْسَ) den başlanacak olursa bir vecihle (بِئْسَ الْأِسْمُ) şeklinde okunması gerektiğini açıkça belirtmiştir. Ayrıca o, birden fazla vecihle okunan yerlerin namazda okunacağı zamanlarda yalnız bir

73 Yûnus, 10/87.

74 Yûsuf, 12/21.

75 Yûsuf, 12/29.

76 Zuhruf, 43/51.

77 Hûd, 11/81; Hicr, 15/65; Duhân, 44/23.

78 Tâhâ, 20/77; Şu'arâ, 26/52

79 Sebe', 34/12.

80 Neml, 27/36.

81 İnsân, 76/4.

82 Tanrıbuyruğu, *Mubtû'ât-tecvîd*, 28.

83 Âl-i İmrân, 3/1-2.

84 Tanrıbuyruğu, *Mubtû'ât-tecvîd*, 28.

85 Hucurât, 49/11.

vecihle; namaz dışında ise fem-i muhsin ve üstattan okuyan kimseler için, her ikisinin de okunması gerektiğini beyan etmiştir.⁸⁶

2.3.5.7. Lahn

Müellif, konuyu, Hz. Peygamber'in, "أَقْرَأُوا الْقُرْآنَ بِلُحُونِ الْعَرَبِ وَأَصْوَاتِهَا" "Kur'an'ı Arap lahnı ve sesi üzerine okuyunuz. Sizi fisk ehli ve kitap ehlinin lahnleri üzere okumaktan sakındırırım"⁸⁷ hadisi bağlamında ele almıştır. Salih Efendi, burada kastedilen lahnın iki türlü olup birincisinin, iyi kabul edilen ve emredilen lahn anlamına gelip akıcı ve güzel bir sesle külfetsiz zorlama yapmadan okumak olduğunu; ikincisinin ise teğannî denilen ve yasaklanan lahn olduğunu beyan etmiştir. Ardından o, bu bahsi lahn-ı celî ve lahn-ı hafî şeklinde ikiye ayırmıştır. Yazar, lahn-ı celî'yi bir harfin lâzımı sıfatlarını terk ederek ve diğer harfe kalbederek⁸⁸ harfe yapılan ziyade⁸⁹ veya noksanlık (hareke ve sükûnları değiştirmek) olarak açıklamış ve bunun hükmünün haram olduğunu beyan etmiştir. O, lahn-ı hafî'yi de kendi içinde ikiye ayırarak ilkini âvâm tabakasının, dikkat edip ayırt edebileceği lahn, ikincisinin ise rânın tekrîri⁹⁰ ve nûnun tatnîni⁹¹ gibi sadece maharetli ve uzman okuyucuların fark edebileceği türden yanlışlar olduğunu ifade etmiştir.⁹²

2.3.5.8. Kur'an Kıraatinde Usûller

Salih Efendi, Kur'an kıraatindeki usulleri; tahkik, tedvîr ve hadr olmak üzere üçe ayırmaktadır. O, tahkiki, medlerde ve sıfatlarda câiz olduğu derece aşırılı titizlik göstererek yavaş okumak olarak tanımlar. Buna göre medd-i muttasıl ve medd-i munfasıl, dört yahut beş; medd-i lâzım ve medd-i ârız, dört; medd-i

86 Tanrıbuyruğu, *Muhitü't-tecvîd*, 28.

87 es-Süyûtî, *el-İtkân*, I, 256.

88 Meselâ dâd (ض) harfinin lâzımı sıfatlarından istifâledir ki mahrecinde uzayıp biraz vızıltı ile okunur. Bu sıfatı terk, lahn-ı celî olmakla haramdır. Genellikle kalın dâl (د) gibi okunan dâd, bu kabildendir. Bk. Tanrıbuyruğu, *Muhitü't-tecvîd*, 28.

89 Genellikle vakfederek med harfi ziyade ettikleri gibi. Zamanımızda pek çoktur. Burada kastedilen, bir elif meddi fazla uzatmayıp; med olmayan hareketli bir harfi medli gibi okumaktır. كَتَبَ yi كَتَّبَا demek gibi. Medd-i tabii'yi bir eliften fazla uzatmanın lahn-ı celî olmaması gerekir. Bk. Tanrıbuyruğu, *Muhitü't-tecvîd*, 32 .

90 Tekrîr: Tekrar edilmesi ve çatallı telaffuz edilmesidir. Bk. Tanrıbuyruğu, *Muhitü't-tecvîd*, 32 .

91 Tatnîn: Aşırı dalgalı gunne yapılmasıdır. Bk. Tanrıbuyruğu, *Muhitü't-tecvîd*, 32 .

92 Tanrıbuyruğu, *Muhitü't-tecvîd*, 28-29.

lîn ise üç elif çekilerek okunur. Yazar, hadr usûlunu ise tecvîd kâidelerini uygulayarak hızlı okumak şeklinde tanımlar. Buna göre medd-i muttasıl, iki; medd-i munfasıl ve medd-i ârız, bir; medd-i lâzım da üç elif uzatılarak okunur. Bir edvir vardır ki müellif, bunu, ayrıntısına girmeden, hadr ile tahkîk arasında bir okuyuş olarak tanımlamıştır. Ayrıca O, İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddimesi*'ndeki

”وَالْأَخْذُ بِالتَّجْوِيدِ حَتْمٌ لَّازِمٌ مَنْ لَمْ يُجَوِّدِ الْقُرْآنَ أَثِمَ“
 ”لِأَنَّهُ بِهِ الْإِلَهُ أَنْزَلَ وَهَكَذَا مِنْهُ إِلَيْنَا وَصَلَا“

(Kur'ân-ı Kerîm'i tecvid ile üstattan öğrenmek lâzımdır. Tecvîdsiz okuyan kimse günahkârdır. Zira Allah Teâlâ Hazretleri, onu tecvîd ile indirdi ve bizlere de böylece ulaştırıldı) beyitleriyle konuyu tamamlamıştır.⁹³

2.3.6. Mehâric-i Hurûf

Müellif, harflerin mahreçlerinin boğaz, dil, dudak, ağız boşluğu ve geniz olmak üzere beş azaya ayrıldığını ifade etmiştir. O, boğazda üç mahreç bölgesi bulunup en aşağısından (ا، ه) harflerinin, ortasından (ع، ح) harflerinin, en yukarısından ise (غ، خ) harflerin çıkacağını belirtmiştir. Salih Efendi, dil azasından on mahreç bulunup dilin kökü ile karşısından (ق), kâf (ق) mahrecinin bir parmak önünden (ك), dilin ortasından (ي، ش، ج)، yâ (ي) mahrecinin sol yahut sağ tarafından dil yanıyla onun hizasında (أَصْرَاشِ) tâbir olunan azı dişlerinden (ض)، sağ yahut sol dil ucuna doğru yanıyla karşısı olan damaktan (ل)، dil ucuyla üst ön dişlerin etlerinden (ن)، dilin gayet ucu, bir miktar arkasıyla karşısı olan damaktan (ر)، dil ucuyla üst ön dişlerin yarısından yukarıda (ط، ت، د)، dil ucuyla alt dişlerin yarısından yukarıda (ز، ص، س)، dil ucunun üstü ile üst dişlerin uçlarından ise (ظ، ذ، ث) harflerinin çıktığını beyan etmiştir. Yazar, dudak azasında da iki mahreç bölgesi bulunup ön dişler ile alt dudağın iç tarafından (ف)، iki dudağın arasından (و، م، ب) harflerinin çıktığını bâ (ب) ile mîm (م)'in dudağın birbirine değmesiyle, vâvın ise iki dudağın öne doğru uzamasıyla çıkacağını ifade etmiştir.

Müellif, boğaz, dil ve dudaktan çıkan mahreçlere muhakkak mahreç tabiri kullanıldığını belirtmiştir. Salih Efendi, ağız boşluğunun, med harfleri

93 Tanrıbuyruğu, *Mubtû'at-tecvîd*, 30.

olan (ا، و، ی) harflerinin; genizin ise gunnenin mahreci olduğunu belirtmiş ve bunlar için mukadder mahreç tabiri kullanıldığını ifade etmiştir. Müellif son olarak ağız boşluğu ve geniz ile beraber harflerin mahreçlerinin sayısının on yediye ulaştığını ifade ederek konuyu tamamlamıştır.⁹⁴

Müellif eserini aşağıdaki dua ile bitirmiştir.⁹⁵

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَحَدَّهُ أَوَّلًا وَآخِرًا وَظَاهِرًا وَبَاطِنًا
وَصَلَاتُهُ عَلَى سَيِّدِ الْخَلْقِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَامُهُ عَلَيْهِ وَعَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ
وَعَفَرَ اللَّهُ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ عَلَّمَنِي حَرْفًا
بِفَضْلِكَ وَإِحْسَانِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ.

Sonuç

Muhammed Salih Tanrıbuyruğu, Osmanlı'nın son devrinde yetişmiş, tecvid ve kıraat alanında telif ortaya koymuş kıymetli bir ilim adamıdır. Müellifin on dört eserinden biri olan *Muhîtü't-tecvîd* isimli bu risale içerdiği mevzular itibarıyla hem kıraat hem tecvîd ilmi açısından değerli bir çalışmadır. Haddizatında müellif, risâlenin yazılış amacını hâfızlık yapan kendi talebelerinin faydalanması için yazmıştır ve fakat Kur'ân öğretmenleri tarafından risâle kıymetli görülüp müelliften basımı talep edilince yazarınca yayınlanmasına karar verilmiştir. Eser, kıraat ve tecvîd mevzularıyla mündemiç olup Osmanlıca olarak kalemeye alınmıştır. Müellif, risâlede konuları anlaşılır ve sade bir dille ele almıştır.

Salih Efendi, mukaddime bölümünde tecvidin tarifi, hükmü, on imam, Kur'ân okumanın fazileti, İmâm-ı Âsım'ın ikinci râvîsi olan Hafs hazretlerinin rivâyetinin dünya genelinde rağbet edilme nedenleri, tecvidin ve mushafların Hafs rivâyeti üzerine yazılmasına değinmiş; bu kısmın devamında ise meddât, medd-i tabîi, medd-i munfasıl, medd-i muttasıl, medd-i lâzım, medd-i lîn, medd-i ârız, tenvîn veya nûn-u sâkin, izhâr, ihfâ, iklab, idğâm-ı bilâğunne, idğâm-ı mealğunne, idğâm-ı misleyn, idğâm-ı mütekâribeyn, idğâm-ı mü-

94 Tanrıbuyruğu, *Muhîtü't-tecvîd*, 30,31.

95 Hamd, önce ve sonda, zahirde ve bâtında tek olan Allah'a mahsustur. Salât ve selâm âlemlerin efendisi Muhammed'e, âline, ashabına ve bütün inananların üzerine olsun. Ey merhametlilerin en merhametlisi, lütuf ve ihsanıyla beni anna-babamı ve bana bir harf bile öğretenleri bağışla.

tenâniseyn, izhâr-ı kameriyye, idğâm-ı şemsiyye, idğâm, hükmü'r-râ, kalkale, zamir ve lafzatullah değinmiştir. Yazar, dipnotlarda ise hap bilgi niteliğindeki ayrıntılara yer vermiştir.

Risâlede tecvîd konuları akabinde fevâit, tenbihât ve mehâric-i hurûf başlıkları bulunmaktadır. Tenbihât kısmında نأ hükmünde olan kelimeler, iş-mâm, imâle, teshîl, sîn (س) sâd (ص) şeklinde okunan kelimeler, sekte, secde âyetinin hükmü vakf ve hâ-i sekt konularına yer verilirken; fevâid bölümünde ise istiâze, besmele, kendinden öncekine vasl halinde bir vech câiz olan kelimeler, vakfda iki, vasl halinde bir vech olan kelimeler, vakf ve vasl halinde iki vech câiz olan kelimeler, kendisinden başlayınca iki vech, vakf halinde bir vech, vasl halinde iki vech olan kelimeler, Kur'ân kıraatinde usûl ve lahn konuları kısa, öz ve sade bir dille işlenmiştir. Eserin mehâric-i hurûf kısmında ise harflerin mahreci beş azaya (boğaz, dudak, ağız boşluğu, dil ve geniz) ayrılmış ve harflerin bunların hangi kısmından çıktığı teker teker işlenmiştir.

Müellif, Risâleye kaynaklık edecek eserlerden bahsederken bazen eser ismini bazen de sadece müellif ismiyle yetinmiştir. Ayrıca müellifin faydalandığı kaynaklar eserin ifade kısmında zikredilmiş olmasına rağmen, hangi konuda hangi eserden istifade ettiğine değinilmemiştir. Risâlede konular işlenirken genel bilgiler ana metinde, ayrıntı sayılabilecek bilgiler ise dipnotta yer almaktadır.

Risâlede işlenen konular diğer eserlerle mukayese edildiğinde sistematik bir şekilde işlendiği görülmektedir. Diğer tecvid eserlerinden ayrılan yönü fevâit ve tenbihat başlıkları altında Kur'ân kıraatına dair önemli konuların işlenmesidir. Ayrıca eserde sıfatlar konusuna yer verilmemiştir.

Sonuç itibariyle Salih Tanrıbuyruğu'nun bu risâlesinde, Hafız rivâyetindeki konular, temel kaynaklardan faydalanılarak Kur'ân talebelerinin ve muallimlerinin kolaylıkla anlayabileceği şekilde hazırlanmıştır.

Kaynakça

Akkuş, Murat. "İbnü'l-Cezeri'de İndirac Usûlü", *Uluslararası İbnü'l-Cezeri Sempozyumu*. 1-25. Ankara: DİB Yay, 2021.

Altıkulaç, Tayyar. "Bennâ, Ahmed b. Muhammed" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 457-458. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Bolay, Süleyman Hayri. "Akseki, Ahmet Hamdi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 293-295. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

- Çetin, Abdurramhan. *Kur'an Okuma Esasları*. 53. Baskı. Bursa: Emin Yayınları, 2021.
- Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid b. Mâce Mevlâ Rabia el-Kazvîni. *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi*. trc. Haydar Hatipoğlu. İstanbul: Karaman Yayınları, 2012.
- Gökdemir, Ahmet. "Osmanlı Kıraat Eğitiminde XIX. Yüzyıl Mısır Tarikinin Arka Planı: Biyografik Bir İnceleme". *İhya*. 5/1 (2019): 14,15, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/578575>.
- İbnü'l-Cezerî. *en-Neşr fi'l-kırâati'l-âyr*. Thk. Ali Muhammed ed-Debbâ'. Mısır: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Kılıç, Mustafa. "Kıraat İlminde Hâ-i Sekt", *Usul İslam Araştırmaları Dergisi*, 21-54. 35, 2021.
- Kılıç, Süleyman - Akkuş,Murat. "Mâide Süresi Bağlamında Nâfi', Ebû Amr ve Âsım Kıraatlerinin İncelenmesi", *IHYA/İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 7/1 (Ocak-2021): 69-90.
- Kültür ve Turizm Bakanlığı. "İzmir İl Kültür ve Turizm Bakanlığı". erişim: 21 Ekim 2021: <https://izmir.ktb.gov.tr/TR-210571/tarihi-camiler.html>.
- Kütükoğlu, Mübahat. "İzmir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 526-529. İstanbul: TDV yayınları, 2001.
- Önder, Mustafa Kemal. *Tecvid İlminin Temel Kaynakları Bağlamında Harflerin Mahreç ve Sıfatları*. Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2020.
- Şaçaklızâde, Muhammed b. Ebî Bekr el-Mer'âşî. *Cühdül-mukill*. nşr. Salim Kudûrî Hamid, Umman: Dâru'l-Ammâr, 1169/2001.
- Sarı, Mehmet Ali. "İbnu'l Kâsîh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 102-103. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Tanrıbuyruğu, H. H. Salih. *İslâm İtikadı ve Ehli Sünnet İtikatları. İmân'ın Şubeleri, İbadetlerimiz*. İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2007.
- Tanrıbuyruğu, H. H. Salih. *Kur'an-ı Kerim Usûl Cedveli-1*. İzmir: Tarakçı Matbaası, 1963.
- Tanrıbuyruğu, H. H. Salih. *Kur'an-ı Kerim Usûl Cedveli-2*. İzmir: Akay Matbaacılık ve Ticaret, 1996.
- Tanrıbuyruğu, H. H. Salih. *Muhitü't-Tecvid, Kur'an-ı Kerim Okunuş Usûl Cedveli-1. Kur'an-ı Kerim Okunuş Usûl Cedveli-2*. İzmir: Albi Yayınları, 2014.
- Tanrıbuyruğu, Salih. *Muhitü't-tecvîd*, İzmir: Keşişyan Matbaası, 1329.



HADİS İLMİNDE “MANASI SAHİHTİR” DENİLEN HADİSLER ÜZERİNE BİR TASNİF DENEMESİ¹

A CLASSIFICATION ATTEMPT ON THE HADİTHS CALLED “THE MEANING IS AUTHENTIC” IN THE SCIENCE OF HADİTH

Kadir SEKMEN

Doktora öğrencisi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul/Türkiye;
İmam hatip, Şarköy İlçe Müftülüğü, Tekirdağ/Türkiye
k.sekmen69@gmail.com, [orcid.org/ 0000-0001-8685-8777](https://orcid.org/0000-0001-8685-8777)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 28 Nisan 2022 / 28 April 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 29 Mayıs 2022 / 29 May 2022

Yayın Tarihi / Published: 25 Haziran 2022 / 25 June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran 2022 / June 2022

Cilt: 6, Sayı: 1 Volume: 6, Issue: 1, Sayfa / Pages: 277-320

Cite as / Atıf: Sekmen, Kadir. “Hadis İlmінде “Manası Sahihdir” Denilen Hadisler Üzerine Bir Tasnif Denemesi [A Classification Attempt on the Hadiths Called “The Meaning is Authentic” in the Science of Hadith]”. Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal, 6/1 (Haziran/June 2022), 277-320.

İntihal: Bu makale, intihal tarama programlarıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned with plagiarism screening programs and plagiarism has not been detected.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği yazar(lar) tarafından beyan olunur.

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.



OPEN ACCESS

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kider>

1 Bu makale, 2018 yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde tarafımızca yazılan “Aclünü’nin Keşfü’l-hafâ Adlı Eserinde “Manası Sahih” Kavramı” başlıklı lisans bitirme tezinin kapsamı genişletilerek, muhtevası da farklı açılardan ele alınıp geliştirilerek hazırlanmıştır.

Öz

İslâm tarihi boyunca farklı zaman ve mekânlarda çeşitli sebeplerle birçok hadis uydurulmuştur. Uydurulan bu hadisler -günümüzde olduğu gibi- özellikle camilerdeki vaazlar yoluyla halk arasında yaygınlaşabilmiştir. Bu tür hadisler arasında manasının sahih olduğu ifade edilenlerin varlığı ise dikkat çekmektedir. Bu makalede, sened cihetiyle Hz. Peygamber'e dayanan herhangi bir aslı olmayan, mevzû olan veya zayıf bir hadisin manasını sahih kabul etmenin hangi açılardan doğru olup olmadığı, doğru kabul edileceklerinin belli sınırlarının ve şartlarının olup olmadığı, böyle bir hadisin manasının kim/ler tarafından hangi gerekçe veya gerekçelerle doğru kabul edildiği, bu gerekçelerin yeterli olup olmadığı tartışılacaktır. Özellikle ilgili rivayetleri belli bir tasnife tâbi tutarak bunlara doğru bir şekilde yaklaşmanın yolu aranacaktır. Mesele, halk arasında hadis olarak dolaşan sözlerin Resûlullah'a (s.a.s.) aidiyetinin doğru olup olmadığının tespit edilmeye çalışıldığı kitapların en genişlerinden biri olan Aclûnî'nin (öl. 1162/1749) *Keşfü'l-hafâ'sı* üzerinden sunulacaktır. Zira mezkûr eser incelendiğinde ekseriyetinin aslı olmadığı veya mevzû olduğu, çok az bir miktarının da zayıf olduğu tespit edilen birçok rivayet hakkında manasının sahih/sabit (doğru) olduğuna dair ifadelerin kullanıldığı gözlemlenmektedir.

Anahtar kelimeler: Hadis, Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, Mevzû Hadis, Zayıf Hadis, Kudsi Hadis

A Classification Attempt on the Hadiths Called "The Meaning is Authentic" in the Science of Hadith

Abstract

Throughout the history of Islam, many hadiths have been fabricated for diverse reasons in different times and places. These fabricated hadiths were able to become widespread among the people, especially through the sermons in mosques, as they are today. Among such hadiths, the existence of those whose meanings are stated to be authentic (sahih) draws attention. In this article, it will be discussed whether it is authentic to accept the meaning of a hadith that is based on the Prophet (pbuh), without any root and forged (mawdu') or weak (da'if) and if it is to be accepted as correct, whether there are certain limits and conditions, and who(s) determines the meaning of such a hadith. It will be discussed on what grounds or reasons it is accepted as correct, and whether this justifications is sufficient. In particular, by classifying the related narrations in a certain way, the way to approach them correctly will be sought. The issue will be presented through al-Ajlounia's (d. 1162/1749) *Kashf al-khafâ*, which is one of the largest books in which it is tried to determine if the words circulating as hadiths among the people are true or not, if they belong to the Messenger of Allah (pbuh). Because, when the aforementioned work is examined, it is observed that many of the narrations, of which most of them are rootless or forged, and a very small amount of them are weak, are expressed that their meaning is authentic/fixed (correct).

Keywords: Hadith, al-Ajlounia, *Kashf al-khafâ*, Forged Hadith, Weak Hadith, Qudsi Hadith

Giriş

İslâm'ın Kur'an'dan sonraki temel kaynağını hiç şüphesiz hadisler oluşturmaktadır. Hadisler ise en temelde, “söz, fiil ve takrirleri ile fizikî ve ahlâkî özellikleri olmak üzere Hz. Peygamber'e izafe edilenlerin sözlü ve yazılı olarak nakledilmiş hali”ni ifade etmektedir.² İslâm âlimlerinin titiz çabaları sayesinde büyük oranda korunarak günümüze intikal eden hadisler, Müslümanların hayatlarını şekillendirmelerinde son derece önemli bir yere sahiptir. Ne var ki bu önemli konumu, uydurucuların uydurduklarını, hadis ismi altında meşrulaştıracak bir otorite olarak gördükleri Allah Resûlü'ne dayandırmalarına yol açmıştır. Neticede Hz. Peygamber'in kendi adına yalan söyleyenleri cehennem azabıyla uyarmasına³ rağmen tarihî bir gerçek olarak birçok hadis uydurulmuştur.

Kötü niyetle olduğu gibi iyi niyetle de hadisler uydurulmuştur. Nitekim hadis uydurma sebepleri⁴ arasında “İslâm'a hizmet etme arzusu”nun sayılması bunun teorik bir göstergesidir. Bu bağlamda Müslümanları iyiliğe ve ibadete yönlendirmek ve kötülükten alıkoymak gibi duygularla tergîb ve terhîb içe-

2 “En temelde” ifadesini kullanmamızın sebebi, sahâbe ve tâbiûn söz ve fiillerinin de hadis (veya haber ve eser) olarak isimlendirilip hadislerin toplandığı kitaplara alınmasıdır. Dolayısıyla hadislerle en temelde Hz. Peygamber'e izafe edilen haberler, daha genelde ise sahâbe ve tâbiûna atfedilen haberlerin de eklendiği geniş bilgi malzemesi kastedilmektedir. Hatta sonraki dönemlerdeki bazı kişilerin veya zümrelerin söz ve görüşlerinin Hz. Peygamber'e izafe edilmesi, hadis olarak ifade edilen malzemenin ne kadar genişlediğini ve genişleyebileceğini göstermektedir.

3 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'us-sahîh* (Beirut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “İlim”, 38; “Cenâiz”, 33; “Enbiyâ”, 50; “Edep”, 109; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabîyye – Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1991), “Zühd”, 72.

4 Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-Mevzû'ât*, nşr. Nureddin b. Şükrü b. Ali Boyacılar (Riyad: Mektebetü Edvâi's-Selef, 1418/1997), 1/18-35; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerî'ati'l-merfû'a 'ani'l-abbâri's-şeni'ati'l-mevzû'a*, nşr. Abdülvehhâb Abdüllatif - Abdullah Muhammed es-Siddîk (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/11-16; M. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler (Menşei - Tanıma Yolları - Tenkidi)* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 27-61; Abdülfettâh Ebû Gudde, *Lemehât min târihi's-sünne ve 'ulümi'l-hadis* (Beirut: Mektebü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1404/1984), 46-71; *Mevzû Hadisler*, çev. Enbiya Yıldırım (Ankara: Takdim Yayınları, 2020), 99-137; Ömer b. Hasan Osman Fellâte, *el-Vaz' fi'l-hadis* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1437/2016), 1/307-391.

rikli rivayetler uydurulmuş, bundan sevap bile umulmuştur.⁵ İslâm'a hizmet etme arzusunun sebep olduğu iyi niyetle uydurulan bu hadislerden bazılarının metin açısından İslâm'ın temel ilkeleriyle uyuşması söz konusu olabilmektedir.⁶ Grup taraftarlığı veya mezhep taassupluğu olarak ifade edilebilecek kişi veya kişilerin kendi İslâm algılarını desteklemek ya da İslâm algılarına aykırı görünen durumları eleştirmek için düşüncelerini Hz. Peygamber'e izafe ederek sunmaları, konumuz açısından önemli bir başka hadis uydurma gerekçesidir. İlgili grubun mensubunun veya muhibbinin, hadisleş(tiril)miş bu sözleri anlam açısından doğru kabul etmesi ise beklenen bir durumdur. Buna karşın söz konusu gruba mensup olmayan veya karşı olan birinin bu rivayetleri mana cihetiyle doğru kabul etmemesi de imkân dâhilindedir. Dolayısıyla her manasının doğru olduğu söylenen hadisin İslâm'ın temel prensipleriyle uyumlu olup olmadığı, hangi hadisler hakkında manasının doğru olduğunun söylenip söylenemeyeceği ve bunun kime ve neye göre şekillendiği/şekilleneceği tartışılabilir/tartışılmalıdır. Bu yapılırken birine göre manası sahih sayılan bir rivayetin diğerine göre öyle olmayacağı ihtimali unutulmamalı, değerlendirmelerin ictihadî olduğu gerçeği yapılan incelemelerde göz önünde bulundurulmalıdır.

İslâm tarihinin farklı dönemlerinde hadis olarak kaynaklarda yer almasına veya mevzû olmasına rağmen bu gibi rivayetlerin manasının doğru olduğu söylenebilmiştir.⁷ Bu durum bazı âlimlerin uydurma olsa da bu tür riva-

5 Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvi fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâreyâbî (Beyrut: Mektebetü'l-Keveser, 2. Basım, 1415), 1/333; Kandemir, *Mevzû Hadisler*, 54, 56, 201-202; Ebû Gudde, *Lemehât*, 62-65; *Mevzû Hadisler*, 124-129.

6 İslâm'ın temel ilkeleriyle açık bir şekilde çelişmeyen mevzû rivayetleri tespit etmenin tek yolunun sened tenkidinden geçtiği söylenebilir. Bk. Muhammed b. Dervîş b. Muhammed el-Hût, *Esn'e'l-metâlib fî ehâdisi muhtelifi'l-merâtib*, nşr. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 338; Ebû Gudde, *Lemehât*, 122; *Mevzû Hadisler*, 248; Mehmed Said Hatiboğlu, *İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu* (Ankara: OTTO Yayınları, 2. Basım, 2016), 114; Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar* (Ankara: OTTO Yayınları, 2015), 117; Yavuz Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihinin Yeniden Bakış* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2013), 404.

7 Geçmişte hangi âlimlerin hangi hadisler hakkında bu ifadeleri kullandıkları konumuz dışında kaldığı için bununla ilgili bilgi aktarımına girmeyeceğiz. Mesele hakkında bilgi edinmek için bk. Sinan Pala, "Mânası Sahibtir" Tabiri ve Ali el-Kârî'nin el-Esrâru'l-merfû'asında Hakkında

yetleri bir konuyu anlatmak, açıklamak ve “aydınlatmak” için kullanmakta bir beis görmedikleri anlamına gelmektedir. Bu gibi rivayetlerin geçmişten günümüze özellikle halkın en kolay duyup kabul edebileceği vaaz kürsülerinde telaffuz edildiğini söylemek yanlış olmayacaktır.⁸ Bu münasebetle söz konusu rivayetlerin halk arasında yayılmasının doğal bir sürecin gereği olduğu söylenebilir.

Konuyla ilgili yapılan inceleme ve değerlendirmelere bakıldığında geçmişte Mizzî (öl. 742/1341), günümüzde ise Şuayb el-Arnaût (öl. 2016) gibi bazı âlimlerin ifadeleriyle karşılaşılmaktadır. Söz konusu rivayetlere karşı takınılması gereken tavırla ilgili kısa değerlendirmelerin ötesine geçmese de fikir vermesi açısından bu iki âlimin ifadeleri zikredilmeye değerdir.

Mizzî hem doğru olan her sözün Hz. Peygamber’e izafe edilemeyeceğini hem de bunun büyük bir sorumluluk ve vebali olan tehlikeli bir iş olduğunu şu sözleriyle ortaya koymaktadır:

Sözün kendisinde bir güzellik ve etkili bir nasihat olsa da hiç kimsenin, hoşuna giden bu sözden -söz kendi içinde doğru olsa bile- bir harf dahi Resûl’e (s.a.s.) nispet etme hakkı yoktur. Resûl’ün her dediği haklıdır; ancak her hak olanı Resûl dememiştir. Bu konu düşünülün. Zira bu, ayakların kaydığı ve zihinlerin kaybolduğu bir alandır. Resûl (s.a.s.) -sahih hadiste geçen- şu sözüyle bu konuda uyarısını yapmıştır: “Benim adıma

Bu İfadeyi Kullandığı Rivayetler” (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 39-46. Krş. a. mlf., ““Mânasî Sahihtir” Tabiri ve Hakkında Bu İfadenin Kullanıldığı Rivayetler”, *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 5/1 (2019), 120-127. Pala, Ehl-i sünnet ekolünden isimler üzerinden meseleyi ele almıştır. Bunun yanında Şîa içerisinde de bir rivayetin uydurma olmasına rağmen Kur’an, sünnet, icma gibi karînelere uygunluğu sebebiyle manasının sahih olabileceğine yönelik bir olgunun varlığına dair bk. Bekir Kuzudışlı, *Şîa ve Hadis Başlangıcından Kütüb-i Erbaa’ya Hadis Rivayeti ve İsnad* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 397-400. Farklı ekollerde karşılığı olan manasî sahihtir olgusu, değişik itikadî, tasavvufî ve fikhî ekoller(e mensup kişiler) dikkate alınarak çalışılabilir.

- 8 Vaaz kürsülerinde uydurma olduklarına değinmeden bu tür hadislerin zikredildiğine şahit olunmaktadır. Hâlbuki bu hadislerin mevzû olduğunu açıklamadan rivayet emenin herhangi bir gerekçeyle hiç kimse için helal olmadığı ifade edilmiştir (Ebû Amr Osman b. Abdîrahmân eş-Şehrezûrî İbnü’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadis*, nşr. Nüreddîn İtr (Dimaşk: Dâru’l-Fikr, 1406/1986), 98). Buna rağmen özellikle vaaz kürsülerinde bu hadislerin uydurma olduğunun söylenip nakledildiğinde bile cemaatten birçok kişinin bunu bir hadis gibi aktarması kuvvetle muhtemeldir. Dolayısıyla vaazlarda bu tür hadisleri zikretmemek, en uygun davranış olacaktır.

yalan söylemek başkası adına yalan söylemek gibi değildir. Kim benim adına bilerek yalan söylerse cehennemdeki yerini hazırlasın”⁹

Benzer bir değerlendirmede bulunan Şuayb el-Arnaût şöyle demektedir:

Bunlardan, İslam’ın genel prensipleriyle çelişmedikten sonra istifade edilebilir, güzel bir söz olarak nakledilebilir. İslam’ın prensipleriyle uyuştuğu zaman bunu söyleyebilirsin; ancak söylerken başına, “Hz. Peygamber şöyle buyurdu.” dememelisin. Rasulullah adına yalan uydurmamalısın. Çünkü “Hz. Peygamber şöyle buyurdu.” dediğin zaman, hem kendin hem de dinleyenler için uyulması gereken bir delil zikretmiş olmaktadır... Şu kadar var ki elimizde bulunan sahih hadisler dururken bizim bu mevzû rivayetlere ne ihtiyacımız ola ki? Doğru, bazı mevzû hadisler hikmet doludur, manaları latif ve insanları hayra yönlendiricidir. Bunları illa da nakledeceğim diyorsan “bir atasözünde”, “Bir hikmetli sözde şöyle geçmektedir.” diyerek naklet. Ama “Hz. Peygamber şöyle buyurdu.” demekten zinhar kaçın.¹⁰

Yukarıda aktarılan iki değerlendirmenin yanında konuyla ilgili müstakil çalışmalar da yapılmıştır. Şöyle ki yakın zamanda Sinan Pala tarafından yazılan yüksek lisans tezi ve bu tezin ikinci bölümünün neredeyse tamamını, üçüncü bölümünün de rivayetlerin ele alındığı kısmın birçoğunu olduğu gibi alarak¹¹ türettiği makalede¹² konu Ali el-Kârî’nin *el-Esrâru’l-merfû’â*’sı özelinde incelenirken vakıa ortaya konulmuş; ancak rivayetler herhangi bir tasnife tâbi tutulmadan sırayla zikredilip haklarındaki değerlendirmelere yer vermekle yetinilmiş, mesele çeşitli açılardan irdelenip zenginleştirilmemiştir. Yine Kadir Sekmen tarafından yazılan lisans bitirme tezi de bu konu hakkındadır. Ancak bu, rivayetlerin alfabetik bir düzende zikreden Aclûnî’nin *Keşfü’l-hafâ*’sının sadece elif maddesi üzerinde yapılan sınırlı bir çalışmadır. Dolayısıyla üzerinde

9 Süyûtî, *ez-Ziyâdât ‘ale’l-Mevzû’ât (Zeylül-Leâli’l-masnû’a)*, thk. Râmiz Hâlid Hâc Hasan (Riyad: Mektebetü’l-Me’ârif, 1431/2010), 2/790.

10 Yıldırım, *Hadisler ve Zihindeki Sorular Büyük Muhaddis Şuayb Arnavut’la Söyleşi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2019), 171-172.

11 Cümleler bir tarafa paragraflar bile ya olduğu gibi ya da birkaç kelime değiştirilerek alınmıştır. Tezden alınan birçok uzun paragraf makalede kesilmiş, kısa paragraflar birleştirilmiştir.

12 İlgili tez ve makalenin tam künyeleri altıncı dipnottadır.

çok az araştırmanın yapıldığı¹³ konu farklı açılardan çalışılmayı beklemekte, bu tür rivayetlerin vaazlarda ve başka vesilelerle oluşturulan ortamlarda kullanılmaya devam etmesi sebebiyle güncelliğini korumaktadır.

Bu makalede mesele, Aclûnî'nin halk arasında hadis olarak yaygınlaşmış rivayetlerin sıhhat açısından değerlendirmelerini yaptığı ve konumuzla ilgili olarak bazı aslı olmayan, mevzû veya (çok) zayıf olan rivayetlerin manasının doğru olduğuna dair ifadelerle birçok sayfasında yer verdiği *Keşfü'l-hafâ* adlı eseri üzerinden ele alınacaktır. Mesele ele alınırken bu tür rivayetlerin manasını sahih kabul etmenin hangi açılardan doğru olup olmadığı, doğru kabul edilecekse bunun belli sınırlarının ve şartlarının olup olmadığı, böyle bir hadisin manasının kim/ler tarafından hangi gerekçe veya gerekçelerle doğru kabul edildiği, bu gerekçelerin yeterli olup olmadığı tartışılacaktır. Özellikle ilgili rivayetleri belli bir tasnife tâbi tutarak bunlara doğru bir şekilde yaklaşmanın yolu aranacaktır. Bu minvalde gerekli görülen bazı tespit ve önerilere yer verilecektir. Aclûnî'nin *Keşfü'l-hafâ*'sı özelinde yaptığımız incelemede manasının sahih olduğuna değinildiği tespit edilen rivayet sayısı 99'dur. Ancak makale boyutundaki bir çalışmada bunların hepsine değinmek mümkün değildir. Bu sebeple konu sunulurken ilgili rivayetler arasından özellikle Türkiye'deki halkın daha çok muhatap olduğu vaazlar ve dinî sohbetlerde yaygın olarak kullanılanların 13'ü seçilmiştir. Örnekleme olarak seçilen bu rivayetler, tespit edilen toplam sayının yaklaşık %15'lik bir kısmına tekabül etse de benzer değerlendirmelere konu olan diğer rivayetlere nasıl yaklaşılacağına dair yeterli veri sağlamaktadır. Her başlık altında birkaç rivayetin değerlendirmesi şeklinde planlanan bu çalışmadaki rivayetler meselenin anlaşılmasına yetecek kadar bilgi üzerinden sunulacaktır.

1. Manası Sahih Olduğu İfade Edilen Rivayetler

Aclûnî'nin *Keşfü'l-hafâ*'sında sübut açısından ciddi problemler içeren birçok hadisin manasının doğru olduğunu belirtmek için “معناه صحيح” (ma-

13 Tarafımızca ulaşılamayan “*et-Tenkîh li'l-ehâdîsi'lleti leyse lehâ aslun ve ma'nâhu sahihun (cem'an ve dirâseten bi't-tatbik 'alâ kitâbi'l-Makâsidi'l-hasene li'l-Hâfiz es-Sehavi*” başlıklı Arap dünyasında yazılmış bir çalışmadan bahseden Pala, bu çalışmada konunun yüzeysel olarak ele alındığını söylemektedir. Bk. Pala, ““Mânası Sahihdir” Tabiri ve Hakkında Bu İfadenin Kullanıldığı Rivayetler”, 117.

nası sahihtir),¹⁴ “صحيح المعنى” (manası sahihtir),¹⁵ “المنعنى صحيح” (mana sahihtir)¹⁶ ve “معناه ثابت” (manası sabittir),¹⁷ “كلام صحيح” ([manası] sahih bir sözdür)¹⁸ gibi ifadeler kullanılmıştır. Bir rivayetin manasının doğruluğunu belirtmek için kullanılan “يصح معناه” (manası sahihtir),¹⁹ “معناه ماخوذ/يؤخذ” (manası [şu kaynaktan] alınmıştır),²⁰ “معنى الاول صحيح” (ilkinin manası sa-

- 14 Hakkında bu ifadenin kullanıldığı 68 rivayet için bk. İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlül-İlbâs ammâ iştebera mine'l-ebâdîsî 'alâ elsineti'n-nâs* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 1408/1988), 1/32 (Rivayet no: 48), 34-35 (Rivayet no: 58), 70 (Rivayet no: 164), 77 (Rivayet no: 183), 87 (Rivayet no: 224), 155 (Rivayet no: 459), 194 (Rivayet no: 589), 211 (Rivayet no: 638), 212 (Rivayet no: 641), 240-241 (Rivayet no: 735), 305 (Rivayet no: 980), 305 (Rivayet no: 981), 311 (Rivayet no: 1005), 318 (Rivayet no: 1020), 337 (Rivayet no: 1087), 343 (Rivayet no: 1094), 345-346 (Rivayet no: 1102), 359 (Rivayet no: 1145), 365 (Rivayet no: 1163), 365 (Rivayet no: 1164), 369 (Rivayet no: 1184), 370 (Rivayet no: 1185), 372-373 (Rivayet no: 1192), 374-375 (Rivayet no: 1198), 375 (Rivayet no: 1200), 393 (Rivayet no: 1254), 396 (Rivayet no: 1267), 398 (Rivayet no: 1273), 409 (Rivayet no: 1313), 412 (Rivayet no: 1320), 414 (Rivayet no: 1327), 436 (Rivayet no: 1405), 442 (Rivayet no: 1438), 455 (Rivayet no: 1486); 2/11 (Rivayet no: 1558), 23 (Rivayet no: 1596), 29 (Rivayet no: 1610), 35 (Rivayet no: 1640), 38 (Rivayet no: 1651), 51 (Rivayet no: 1694), 58 (Rivayet no: 1723), 60 (Rivayet no: 1733), 68 (Rivayet no: 1767), 88 (Rivayet no: 1840), 119 (Rivayet no: 1961), 132 (Rivayet no: 2016), 159 (Rivayet no: 2108), 164 (Rivayet no: 2123), 166 (Rivayet no: 2131), 179 (Rivayet no: 2180), 180 (Rivayet no: 2185), 184 (Rivayet no: 2200), 189 (Rivayet no: 2218), 197 (Rivayet no: 2263), 220 (Rivayet no: 2346), 227 (Rivayet no: 2380), 243 (Rivayet no: 2449), 251 (Rivayet no: 2491), 261 (Rivayet no: 2526), 267 (Rivayet no: 2551), 276-277 (Rivayet no: 2600), 294 (Rivayet no: 2688), 295 (Rivayet no: 2691), 315 (Rivayet no: 2800), 359 (Rivayet no: 3041), 363 (Rivayet no: 3067), 363 (Rivayet no: 3068) 393 (Rivayet no: 3233).
- 15 Hakkında bu ifadenin kullanıldığı 9 rivayet için bk. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/17 (Rivayet no: 13), 44 (Rivayet no: 87), 218 (Rivayet no: 663), 437 (Rivayet no: 1410); 2/13 (Rivayet no: 1565), 28-29 (Rivayet no: 1609), 145 (Rivayet no: 2057), 145 (Rivayet no: 2058), 349 (Rivayet no: 2985).
- 16 Hakkında bu ifadenin kullanıldığı 2 rivayet için bk. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/216 (Rivayet no: 655); 2/230-231 (Rivayet no: 2394).
- 17 Hakkında bu ifadenin kullanıldığı 5 rivayet için bk. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/183-185 (Rivayet no: 546), 212 (Rivayet no: 641), 314-315 (Rivayet no: 1013); 2/287 (Rivayet no: 2659), 293 (Rivayet no: 2679).
- 18 Hakkında bu ifadenin kullanıldığı 11 rivayet için bk. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/321 (Rivayet no: 1025), 323 (Rivayet no: 1033), 420 (Rivayet no: 1349), 437 (Rivayet no: 1410), 451 (Rivayet no: 1471), 453 (Rivayet no: 1480); 2/7 (Rivayet no: 1544), 56 (Rivayet no: 1715), 68-69 (Rivayet no: 1767), 85 (Rivayet no: 1825), 166 (Rivayet no: 2131).
- 19 Hakkında bu ifadenin kullanıldığı 1 rivayet için bk. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/416 (Rivayet no: 1331).
- 20 Hakkında bu ifadenin kullanıldığı 2 rivayet için bk. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/253 (Rivayet no: 775); 2/184-185 (Rivayet no: 2201).

hihtir),²¹ “له معنى صحيح” (sahih bir manası vardır),²² “كان صحيحا عندنا معناه” (bize göre manası sahihtir),²³ “معناه صدق و صواب” (manası gerçek ve doğrudur)²⁴ ve “معناه يفهم مما صح” (manasının sahih olduğu anlaşılmaktadır)²⁵ şeklindeki ifadeler de bu bağlamda ele alınabilir. Toplamda 99 rivayet hakkında kullanıldığı tespit edilen bu ifadelerin²⁶ önceki âlimler tarafından telaffuz edilenlerinin olduğu gibi bizzat Aclûnî tarafından kullanılanları da vardır. Konumuz açısından iki durum arasında bir fark gözetilmediği için mesele, söz konusu ifadelerin kimin tarafından kullanıldığından çok bu ifadelerin kullanıldığı örnekler esas alınarak aşağıda aktarılacaktır. Her örnek ele alınırken genellikle önce rivayete, sonrasında Aclûnî'nin verdiği bilgilere, akabinde de Aclûnî'nin değinmediği bilgilere yer verilecek ve bir değerlendirmeye bitirilecektir. Örnekler, “muhteva açısından Allah ve Resûlü dışında birinin sözü olması muhtemel olup manasının sahih olduğu ifade edilen rivayetler” ve “muhteva açısından Allah ve Resûlü dışında birinin sözü olması muhtemel olmamasına rağmen manasının sahih olduğu ifade edilen rivayetler” olmak üzere iki ana kategoride ele alınacaktır.

2. Muhteva Açısından Allah ve Resûlü Dışında Birinin Sözü Olması Muhtemel Olan Rivayetler

Bu kısma dâhil olan rivayetler dikkate alındığında burada inceleme konusu yapılacak rivayetleri “gerekçesi belirtilerek manası sahih kabul edilen rivayetler” ve “gerekçesi belirtilmeden manası sahih kabul edilen rivayetler” şeklinde ikili bir taksime tâbi tutmak uygun olacaktır.

- 21 Hakkında bu ifadenin kullanıldığı 1 rivayet için bk. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/23 (Rivayet no: 25).
- 22 Hakkında bu ifadenin kullanıldığı 1 rivayet için bk. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/99-100 (Rivayet no: 1885).
- 23 Hakkında bu ifadenin kullanıldığı 1 rivayet için bk. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/213 (Rivayet no: 2313).
- 24 Hakkında bu ifadenin kullanıldığı 1 rivayet için bk. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/247 (Rivayet no: 2469).
- 25 Hakkında bu ifadenin kullanıldığı 1 rivayet için bk. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/5 (Rivayet no: 1534).
- 26 *Keşfü'l-hafâ*'da zikredilen ifadeler kullanılmadan da (dolaylı olarak) bir rivayetin manasının doğru olduğuna işaret eder şekilde sunulan örnekler vardır. Bazıları için bk. 1/44 (Rivayet no: 88), 72 (Rivayet no: 167), 88 (Rivayet no: 226), 97-98 (Rivayet no: 269), 132 (Rivayet no: 379), 146-147 (Rivayet no: 427), 161 (Rivayet no: 486), 239 (Rivayet no: 733), 332 (Rivayet no: 1070); 2/23 (Rivayet no: 1595), 36 (Rivayet no: 1642), 49 (Rivayet no: 1685), 215 (Rivayet no: 2326), 305 (Rivayet no: 2757), 311 (Rivayet no: 2789). Bu gibi örnekler dikkate alındığında sübut açısından problemlili olmasına rağmen manası doğru kabul edilen rivayet sayısının ifade olarak olmasa da olgu açısından yukarıda zikredilenin üstünde olduğu söylenebilir.

2.1. Gerekçesi Belirtilerek Manası Sahih Kabul Edilen Rivayetler

Genellikle hem âyet hem de hadislere muvafık olması, âyet(ler)e muvafık olması, hadis(ler)e muvafık olması gibi durumların, bir rivayetin manasının sahih olduğuna gerekçe gösterildiği müşahede edilmektedir.²⁷ Bu genel eğilim dikkate alınıp gerekçesi belirtilerek manası sahih kabul edilen rivayetler üçlü bir taksime tâbi tutularak incelenecektir.²⁸

2.1.1. Rivayetin Hem Âyet Hem de Hadislere Muvafık Olması

Konu kapsamına giren rivayetler arasından asker uğurlamalarında çokça zikredildiği için “Vatan sevgisi imandandır” ile birçok vaazda karşılaşılabileceğinden dolayı “Dünya ahiretin tarlasıdır” rivayetleri seçilmiştir.

Birinci rivayet: “حب الوطن من الايمان” (Vatan sevgisi imandandır)²⁹

Aclûnî'nin verdiği bilgilere göre, Sagânî (öl. 650/1252) rivayetin mevzû olduğunu söylerken,³⁰ Sehâvî (öl. 902/1497) *el-Makâsîd*'inde, herhangi bir aslını bulamadığı bu rivayetin manasının sahih olduğunu belirtmiştir.³¹ Ali el-Kârî (öl. 1014/1605) ise rivayetin manasının sahih olduğuna dair hükme katılmadığını ifade etmiştir. Bu minvalde vatan sevgisiyle iman arasında bir ilişkinin olmadığını söyleyen Ali el-Kârî, “Eğer biz onlara ‘Hayatlarınızı feda

27 Bunların yanında başka gerekçeler de zikredilmiştir. Örneğin Aclûnî, hadis olmadığını ifade ettiği “الضرورات تبيح المحظورات” (Zorunlu durumlar yasakları mübah kılar) rivayetinin manasının sahih olduğunu ifade etmiştir. Bunu, öleceğinden korkan kişinin kan ve içki gibi haram şeylerden ihtiyaç miktarınca gıdalanmasının helal olduğuna yönelik “fakihlerin kabulüne” dayandırmıştır (Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/35 (Rivayet no: 1640)). Ayrıca burada aslında fikhî bir hükmün zamanla hadis formatına sokularak aktarılmasının söz konusu olduğu da belirtilebilir.

28 Bu kısımdaki başlıklarda Kur'an ve sünnet yerine âyet ve hadis ifadelerini kullanmaktayız. Zira aşağıdaki rivayetlere yönelik değerlendirmeler incelendiğinde bütüncül bir yaklaşımla hareket edilip ilgili rivayetin Kur'an ve/veya sünnete uygunluğu değil, parçacı olarak âyet ve/veya hadislere uygunluğuna temas edildiği görülecektir. Buradan itibaren yazılanları yapılan değerlendirmelerin subjektifliğinin yanı sıra eksik tarafını ortaya koyan bu durumu dikkate alarak okumak yerinde olacaktır.

29 Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/345-346 (Rivayet no: 1102).

30 Ebü'l-Fezâil Hasan b. Muhammed b. Hasan es-Sagânî, *Mevzû'âtüs-Sagânî*, nşr. Necm Abdurrahman Halef (Beyrut: y.y. 1401/1980), 47.

31 Muhammed Abdurrahmân es-Sehâvî, *el-Makâsîdü'l-hasene fî beyâni kesirin mine'l-ehâdisi'l-müştehire 'ale'l-elsine*, nşr. Muhammed Osman el-Huşş (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405/1985), 297.

edin veya yurtlarınızdan çıkın’ diye yazmış olsaydık, onlardan pek azı hariç, bunu yapmazlardı...”³² âyetini görüşüne delil saymıştır. Zira ona göre, münafıklara hitap eden bu âyet, onların imanla ilgileri olmamasına rağmen vatanlarını sevdiklerine delalet etmektedir. Ancak Ali el-Kârî farklı açılardan yorumlayarak rivayetin manasının doğru olabileceği ihtimali üzerinde de durmaktadır. Örneğin mü’minlerden bahseden “Yurdumuzdan çıkarılmış olduğumuz halde Allah yolunda niye savaşmayalım?”³³ şeklindeki âyete göre rivayetin manasının sahih olduğu söylenebilir. Ancak bu âyetin -vatanı sevenin mümin olması açısından- önceki âyetle çeliştiğini³⁴ belirten Ali el-Kârî, eğer bir aslı varsa rivayetteki “vatan” ifadesiyle “cennet”, “Mekke” veya “Allah’a dönüş”ün kastedilmiş olabileceğine değinmektedir.³⁵ Mesela vatan ifadesiyle Mekke’nin kastedilebileceğine örnek olarak “Peygamber (s.a.s.) Mekke’den çıkıp Cuhfe’ye ulaştığında Mekke’yi özledi. Bunun üzerine Allah ‘Kur’an’ı sana farz kılan Allah, şüphesiz seni dönülecek bir yere döndürecek”³⁶ âyetini indirdi”³⁷ şeklindeki munkatı senedli bir hadis delil olarak getirilmektedir.³⁸

Yukarıdakilere ek olarak Zerkeşî (öl. 794/1392) bu rivayeti bulamadığını belirtmiş, Mu’inüddîn es-Safedî (öl. 764/1363) “sabit değildir” demiştir. Yine bunun seleften birinin sözü olduğu da söylenmiştir.³⁹ Ali el-Kârî *el-Mevzû’âtü’s-suğrâ*’sında, hadis ilminin önde gelen âlimlerine göre bu rivayetin aslının olmadığını ifade etmiştir.⁴⁰ Süyûtî (öl. 911/1505) rivayeti bulamadığını

32 en-Nisâ, 4/66.

33 el-Bakara, 2/246.

34 Aslında iki âyet arasında vatanı sevmeye açısından bir çelişki yoktur. Bu âyetlerden anlaşıldığına göre, salt vatanı sevmeye noktasında mü’min ile kâfir arasında bir ayırım yapmak doğru değildir. Nitekim ileride de değinileceği üzere bu minvalde görüş beyan eden birçok âlim vardır.

35 Buraya kadar aktarılan Ali el-Kârî’nin değerlendirmesi için bk. Nürüddîn Ali b. Muhammed el-Kârî, *el-Esrârü’l-merfû’a fi’l-abbâri’l-mevzû’a (el-Mevzû’âtü’l-kübrâ)*, nşr. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 2. Basım, 1406/1986), 189-191.

36 el-Kasas, 28/85.

37 Söz konusu rivayetin sahihliğine işaret etmesi açısından bu hadisi nakledenlerden biri Sehâvî’dir. Bk. Sehâvî, *el-Makâsîdü’l-basene*, 298.

38 Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ*, 1/345-346.

39 Ali el-Kârî, *el-Esrârü’l-merfû’a*, 190.

40 Ali el-Kârî, *el-Masnû’ fi ma’rifeti’l-hadisi’l-mevzû’a (el-Mevzû’âtü’s-suğrâ)*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebü’l-Marbû’âtü’l-İslâmiyye, 5. Basım, 1414/1994), 91.

söylemiş,⁴¹ Muhammed b. Dervîş el-Hût (öl. 1276/1860) ise mevzû bir hadis olduğunu belirtmiştir.⁴² Nâsirüddîn el-Elbânî (öl. 1999) rivayetin Sagânî ve diğerlerinin dediği gibi mevzû olduğuna değinmiştir. Ayrıca kişinin mü'min de olsa kâfir de olsa vatanını sevdiğine ve bu konuda mü'min ile kâfir ayrımı yapmanın doğru olmadığına temas ederek rivayetin manasının da doğru olmadığına dikkat çekmiştir.⁴³ Rivayetin Hz. Peygamber'den nakledilmesi açısından yalan olduğunu, bununla birlikte vatanı sadece vatan olmasından dolayı sevmenin imanla ilgisinin olmadığını, zira salt vatan uğruna savaşma açısından Müslüman ile kâfir arasında bir fark olmadığını; ancak İslâm yurdu olması hasebiyle sevilmesi ve korunması gerektiğini söyleyen⁴⁴ de vardır.

Tespit edilen bir senedi olmadığından rivayetin hadis olduğu söylene-
mez. Nitekim çoğu âlim rivayetin hadis olarak bilinmediğini ve uydurma ol-
duğunu ifade etmiştir. Bazı âyet ve hadislerden deliller getirilip farklı yorumlar
yapılarak manasının doğruluğuna işaret edenlere karşın rivayetin manasının
da doğru olmadığına yönelik değerlendirmeler yapılmıştır. Netice itibariyle
sübut açısından aslı olmadığı anlaşılan rivayetin, manasının doğruluğunda
ihtilafın varlığından bahsedilebilir. Bu durum yapılan değerlendirmelerin ic-
tihadî olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

İkinci rivayet: “الدنيا مزرعة الآخرة” (Dünya ahiretin tarlasıdır)⁴⁵

Aclûnî'nin verdiği bilgilere göre, Sehâvî *el-Makâsîd*’ında, Gazzâlî'nin
(öl. 505/1111) bu rivayeti *el-İhyâ*’da (herhangi bir sened zikretmeden Hz.
Peygamber’in sözü olarak) aktarmasına⁴⁶ rağmen kendisinin rivayetin bir as-

41 Süyûtî, *ed-Düverü'l-müntesire fi'l-ehâdisi'l-müştehire*, nşr. Muhammed b. Lutfi es-Sabbâğ (Riyad: Câmi'atü'l-Melik Su'ûd, ts.), 108.

42 Dervîş el-Hût, *Esne'l-metâlib*, 123.

43 Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-da'ife ve'l-mevzû'a ve eseruhes-seyyi'ü fi'l-ümme* (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1412/1992), 1/110.

44 Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn, *Şerhu Riyâzi's-sâlibîn min kelâmi seyyidi'l-mürselîn* (Riyad: Medâru'l-Vatan, 1426), 1/66.

45 Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/412 (Rivayet no: 1320).

46 *İhyâ*’da mekzûr ifade birçok kez geçerken bir yerde Hz. Peygamber’in sözü olduğuna değinilmektedir. İlgili yer için bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn ve bi-zeylihi Kitâbu'l-Muğni 'an hamli'l-esfâr fi'l-esfâr fi tahrîci mâ fi'l-İhyâ'i mine'l-abbâr* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1402/1982), 4/19.

lını bulamadığını söylemiştir.⁴⁷ Ali el-Kârî ise Allah Teâlâ'nın "Kim ahiret kazancını isterse, onun kazancını arttırırız"⁴⁸ şeklindeki kavlınden iktibas edilen bu rivayetin manasının sahih olduğunu ifade etmiştir.⁴⁹ Sehâvî, Deylemî'nin (öl. 509/1115) *el-Firdevs*'inde İbn Ömer'den (öl.73/693) senedsiz olarak gelen "Dünya ahirete köprüdür" şeklindeki merfû bir rivayet olduğuna,⁵⁰ Sagânî'nin "Dünyayı geçici bir yer olarak görün, kalıcı bir yer olarak görmeyin" şeklinde ahiret ifadesi olmadan bu rivayeti zikrettiğine,⁵¹ Ukaylî'nin (öl. 322/934) *ed-Duafâ'sı* ile (Ebû Bekr) İbn Lâl'ın *Mekârimü'l-ahlâk*'ında "Ahireti için dünyadan azık toplayan kişiye dünya ne güzel yerdir" şeklindeki merfû bir hadisin olduğuna⁵² değinmiştir. Ayrıca Hâkim'in (öl. 405/1014) (*Müstedrek*'inde zikrettiği) bu rivayeti sahih kabul ettiğine; ancak Zehebî'nin (öl. 748/1348) onu eleştirerek rivayetin münker olduğunu söylediğine ve râvisi Abdülcebbâr'ın tanınmadığını belirttiğine dair⁵³ bilgi vermiştir.⁵⁴ İbn Asâkir'in (öl. 571/1176) yer verdiği bir rivayete göre de Hz. İsa "Dünyayı geçici bir yer olarak görün, kalıcı bir yer olarak görmeyin. Dünya sevgisi her hatanın başıdır. Ona bakmak/yönelmek kalbe şehveti eker" demiştir.⁵⁵

Yukarıdakilere ek olarak Sagânî rivayetin mevzû olduğuna değinmiştir.⁵⁶ *İhyâ'daki* hadislerin tahrîcini yapan Irâkî (öl. 806/1404), rivayeti bu lafızla merfû olarak bulamadığını belirtmiş, Ukaylî ile İbn Lâl'ın naklettiği hadisin

47 Sehâvî, *el-Makâsüdü'l-hasene*, 351.

48 eş-Şûrâ, 42/20.

49 Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, 206.

50 Ebû Şücâ' Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye ed-Deylemî, *el-Firdevs bi-me'sûri'l-bitâb*, nşr. Saïd b. Besyânî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 2/228.

51 Sagânî, *Mevzû'ât*, 36.

52 Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ b. Hammâd el-Ukaylî, *Kitâbu'd-Du'afâ'i'l-kebir*, nşr. Abdülmütî Emîn Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1984), 3/89.

53 Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn ve bi-zeylihi el-Telhis li'z-Zehabi*, nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 4/312-313.

54 Sehâvî, *el-Makâsüdü'l-hasene*, 351.

55 Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetillâh İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dimaşk*, nşr. Muhibbuddin Ebû Saïd Ömer b. Garame el-'Amrevî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1997), 47/428-429.

56 Sagânî, *Mevzû'ât*, 55.

de isnadının zayıf olduğunu ifade etmiştir.⁵⁷ Sehâvî, her ne kadar ilgili rivayetin bir aslını bulamadığını belirtse de “Eken biçer” şeklindeki bir rivayetin manasının sahih olduğunu söyleyip “O gün herkes yaptığı iyiliği hazır bulacak”⁵⁸ şeklindeki âyetin buna işaret ettiğini söylemiş ve “Dünya ahiretin tarlasıdır” rivayetine önceden değindiğini belirtmiştir.⁵⁹ Aclûnî de “Eken biçer” rivayetine geldiğinde Sehâvî’nin değerlendirmesini vermekle yetinmiştir.⁶⁰ Dolayısıyla Sehâvî ve ona tâbi olan Aclûnî’nin doğrudan olmasa da “Eken biçer” rivayeti bağlamında ilgili rivayetin manasını doğru kabul ettikleri anlaşılmaktadır.

Netice itibarıyla rivayetin herhangi bir senedine rastlanmamıştır. Bu sebeple hadis olduğundan bahsedilemez. Ancak birçok âlim bazı âyet ve hadislerden delil getirerek manasının doğruluğuna değinmiştir. Bununla birlikte rivayetin manasının doğruluğunu engelleyen herhangi bir durum görünmemektedir. Tüm bu hususlar, hadis olduğunu söylememek kaydıyla ilgili ifadenin faydalı bir söz olarak kullanılabileceğini göstermektedir.

2.1.2. Rivayetin Âyet(ler)e Muvafık Olması

Bu başlıkta İslâm’ın kolaylık prensibini hatırlatan bir rivayet seçilmiştir.

Rivayet: “خذ ما تيسر واترك ما تعسر” (Kolay olanı al, zor olanı terk et)⁶¹

Aclûnî, Allah Teâlâ’nın “Allah, size kolaylık diler, zorluk dilemez”⁶² şeklindeki kavlini delil getirerek hadis olmadığını belirttiği bu rivayetin manasının sahih olduğunu ifade etmiştir.

Aclûnî’nin sadece bir âyetten delil getirmesi, başka delillerin olmadığı anlamına gelmez. Mesela “Kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız; müjdeleyiniz,

57 Ebü'l-Fazl Zeynüddin Abdürrahîm b. el-Hüseyn el-İrâkî, *el-Muğnî 'an hamli'l-esfâr fi'l-esfâr fi tabrici mâ fi'l-İhyâ'i mine'l-abbâr*, nşr. Ebû Muhammed Eşref b. Abdilmaksûd (Riyad: Mektebetü Taberiyye, 1415/1995), 2/992.

58 Âl-i İmrân, 3/30.

59 Sehâvî, *el-Makâsîdül-hasene*, 648.

60 Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/251 (Rivayet no: 2491).

61 Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/375 (Rivayet no: 1200). İlk bakışta böyle tercüme edilmesi doğru gibi görünse de (Bu şekildeki bir tercüme için bk. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ Halk Arasındaki Rivayetlerin İlmî Değeri*, çev. Mustafa Genç (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019), 2/330) ileride temas edileceği üzere yaptığımız inceleme neticesinde rivayetin manasının farklı olduğu anlaşılmıştır.

62 el-Bakara, 2/185.

nefret ettirmeyiniz”⁶³ anlamındaki Hz. Peygamber’in sözü ile “Resûlullah (s.a.s.) iki durum arasında muhayyer bırakıldığında, günah olmadığı müddetçe (mutlaka) en kolay olanını alırdı”⁶⁴ şeklindeki Hz. Âişe’nin (öl. 58/678) ifadesi bu rivayeti destekleyen hadislerdendir.

Rivayetin, Aclûnî’nin delil getirdiği âyet çerçevesinde anlamlandırılması dışında (ama yakın) bir anlama sahip olduğu söylenebilir.⁶⁵ Şöyle ki yaptığımız incelemede bu ifadelerin bir hadiste aynen geçtiği tespit edilmiştir. Bu hadise göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Hiç hayır işlemeyen bir adam vardı; [ancak] insanlara borç verir, alacağını toplamak üzere gönderdiği adamına da ‘Durumu iyi/Varlıklı olandan al, zorda/darda olanı bırak. Umulur ki Allah günahlarımızı bağışlar’ derdi. Adam ölünce Allah ona ‘Hiç hayırlı bir şey yaptın mı?’ buyurdu. Adam da ‘Hayır, ancak insanlara borç verirdim, onlardan alacağımı toplaması için gönderdiğim kişiye ‘Durumu iyi/Varlıklı olandan al, zorda/darda olanı bırak. Umulur ki Allah günahlarımızı affeder’ derdim’ dedi. Allah da ona ‘Seni bağışladım’ buyurdu.”⁶⁶ Dolayısıyla bu hadise göre, rivayette geçen ifadenin, “Kolay olanı al, zor olanı terk et” anlamında değil, “Durumu iyi/Varlıklı olandan al, zorda/darda olanı bırak” manasında olduğu anlaşılmaktadır.

Netice itibarıyla Aclûnî, âyete muvafık olmasından dolayı rivayetin manasının doğru olduğunu söylese de hadis olmadığını açıkça belirtmektedir. Buna rağmen rivayetin bir hadis içerisinde geçtiğinin tespit edilmesi, Aclûnî’nin “hadis değildir” gibi ifadelerle değerlendirdiği rivayetlerin aslının olabileceğini, dolayısıyla onun bu gibi değerlendirmelerine ihtiyatlı yaklaşılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca ilgili ifadenin, Hz. Peygamber’in bizzat kendi sözü değil, geçmişte yaşamış birinin sözünün Hz. Peygamber’in

63 Bu ifadelerin veya benzerlerinin yer aldığı hadisler için bk. Buhârî, “İlim”, 11; “Edeb”, 80; Müslim, “Cihâd ve’s-siyer”, 6-8; Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Riyad: Beytül-Efkârî’d-Devliyye, ts.), “Edeb”, 17.

64 Buhârî, “Menâkıb”, 23; “Edeb”, 80; Müslim, “Fezâil”, 77-78.

65 Birazdan nakledilecek hadis çerçevesinde farklı bir anlamından bahsedilebilecek ifadenin bu manası da zikredilen âyete muvafiktir.

66 Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsnedü’l-İmâm Ahmend b. Hanbel*, nşr. Şuayb Arnaût v. dğr. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1417/1997), 14/344-345 (Hadis no: 8730); Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sünenü’n-Nesâî*, nşr. Râid b. Sabri b. Ebî Alfa (Riyad: Dâru’l-Hadâra, 2. Basım, 1436/2015), “Büyü”, 104. Benzer manaya gelen hadisler için bk. Buhârî, “Büyü”, 18; “Enbiyâ”, 54, Müslim, “Musâkât”, 31. Bu durum, Hz. Peygamber’in aynı hikâyeyi farklı şekillerde anlatmasının yanında, hadisin mana ile rivayet edildiğini de düşündürmektedir.

diliyle telaffuzundan ibaret olduğu da görülmektedir.⁶⁷ Tüm bu durumlar bir tarafa, iki anlamından hangisi alınırsa alınsın ifadenin mana açısından doğru olduğunu söylemenin önünde bir engel görünmemektedir.

2.1.3. Rivayetin Hadis(ler)e Muvafık Olması

Bu başlık altında zikredilebilecek rivayetler arasından vaazlarda çokça karşılaşılabileceği için “İbadetlerin en faziletlisi en meşakkatli olandır” ile dünyadan elini eteğini çekmek gibi yanlış anlaşılmaya müsait olması ve tasavvufî öğretide benzer yaklaşımların varlığı sebebiyle “Dünya leştir, onu isteyenler de köpeklerdir” rivayetleri seçilmiştir.

Birinci rivayet: “أفضل العبادات -وفي رواية بالإنفراد- أحزمها” (İbadetlerin -bir rivayette [“ibadetin” şeklinde] müfrettir- en faziletlisi en meşakkatli olandır)⁶⁸

Aclûnî'nin verdiği bilgilere göre, Süyûtî *ed-Dürer*'de Zerkeşî'ye tâbi olarak bu rivayetin bilinmediğini söylemiş,⁶⁹ İbnü'l-Kayyim (öl. 751/1350) *Şerhu'l-Menâzil*'de aslının olmadığını belirtmiş,⁷⁰ Mizzî ise hadislerin gariblerinden (neredeyse hiç bilinmeyenlerinden) olduğunu ve *Kütüb-i Sitte*'nin hiçbi-

67 Geçmişteki bir kişinin veya grubun sözünün Hz. Peygamber'in dilinden söylenmesi, o sözü hadis kategorisinde değerlendirmeyi mümkün kılabilir. Ancak bağlamından koparılarak Hz. Peygamber'e izafe edilen bu gibi sözler, onun kendisine ait olması yönünden tartışmaya açıktır ve yanlış anlamalara müsaittir. Söz gelimi bir rivayete göre Ebû Hüreyre'nin (öl. 58/678) “Uğursuzluk üç şeydedir: evde, kadında ve atta” sözünü Hz. Peygamber'den naklettiği Hz. Âişe'ye haber verilince, o “Ebû Hüreyre [tam] ezberleyememiş. Çünkü Ebû Hüreyre, Resûlullah 'Allah yahudileri kahretsin. Onlar 'Uğursuzluk üç şeydedir: evde, kadında ve atta' derler' buyurduğunda içeri girmişti. Bundan dolayı o, sözün sonunu duymuş, başını duymamıştır” (Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cize: Dâru Hicr, 1420/1999), 3/124, hadis no: 1641) diyerek bu şekilde bir uğursuzluk inancının yahudilere ait olduğunu ve Hz. Peygamber tarafından kınandığını ortaya koymuştur. Başka bir rivayete göre, Ebû Hüreyre'nin uğursuzlukla ilgili yukarıda zikredilen sözü naklettiği Hz. Âişe'ye haber verildiğinde o, cahiliye insanların böyle bir inancının olduğunu belirtmiştir (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 42/88, hadis no: 25168; 43/158-159, hadis no: 26034; 197, hadis no: 26088).

68 Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/155 (Rivayet no: 459).

69 Süyûtî, *ed-Dürerü'l-müntesire*, 51.

70 İbn Kayyim'in *Menâzilü's-sâ'irin*'e yazdığı şerhi *Medâric*'deki ifadesi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikin beyne menâzili "ıyyâke ne'büdü ve ıyyâke neste'in"*, nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 7. Basım, 1423/2003), 1/106.

rinde rivayet edilmediğini ifade etmiştir. Ali el-Kârî *el-Mevzû‘âtü’l-kübrâ*’sında, Hz. Âişe’den nakledilen “Ecir, yorgunluk miktarıdır” şeklindeki bir *Sahîhayn* hadisinden⁷¹ dolayı manasının sahih olduğunu söylemiştir.⁷² Zerkeşî de *el-Leâli*’sinde, Hz. Âişe’nin “Şüphesiz ki ecrin, yorgunluğun miktarıdır” şeklindeki Müslim’in *es-Sahîb*’inde aktarılan⁷³ sözünü zikretmiştir.⁷⁴ İbnü’l-Esîr ise *en-Nihâye*’sinde senedini zikretmeden İbn Abbas’tan (öl. 68/687-88) nakledilen “Resûlullah’a (s.a.s.) ‘Amellerin hangisi daha/en faziletlidir?’ diye soruldu. O ‘En meşakkatli olan’ dedi”⁷⁵ şeklindeki rivayete yer vermiştir.⁷⁶

Netice itibarıyla bazı âlimler rivayetin bilinmediğini veya aslının olmadığını söylemekle yetinirken; Zerkeşî ve Ali el-Kârî gibi âlimler *Sahîhayn*’da geçen bir hadise uyumluluğuna değinerek mana açısından doğru olduğuna dikkat çekmişlerdir. Rivayetin manasının sahihliğini engelleyen bir durum görünmemektedir.

İkinci rivayet: “الدنيا جيفة وطلابها كلاب” (Dünya leştir, onu isteyenler de köpeklerdir)⁷⁷

Sagânî’nin rivayet hakkında “mevzûdur” dediğini⁷⁸ aktaran Aclûnî, kendi görüşünü “Manası sahih olsa da hadis değildir” diyerek ifade etmiştir. Akabinde verdiği bilgilere göre, Necmüddîn el-Gazzî (öl. 1061/1651) bu lafızla merfû bir rivayetin olmadığını söylemiştir. Bununla birlikte Hz. Ali’nin (öl. 40/661) “Dünya leştir. Onu isteyen, köpeklerin dostluğuna sabretsin!” şeklindeki bir sözünün Ebû Nuaym (öl. 430/1038) tarafından nakledildiği-

71 Lafız olarak *Sahîhayn*’da geçmeyen hadisin benzeri için bk. Buhârî, “Umre”, 8; Müslim, “Hac”, 126.

72 Ali el-Kârî’nin değerlendirmesi ve bu paragraftaki diğer birkaç bilgi için bk. Ali el-Kârî, *el-Esrârü’l-merfû‘a*, 123-124.

73 Müslim, “Hac”, 126.

74 Bedrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh *ez-Zerkeşî*, *el-Leâli’l-mensûre fi’l-ebâdîsi’l-meşhûre (et-Tezkire fi’l-ehâdîsi’l-müştehire)*, nşr. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1406/1986), 162.

75 Ebû’s-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Muhammed İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye fi garibi’l-hadîs ve’l-eser*, thk. Tâhir Ahmed *ez-Zâvî* - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Kahire: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 1383/1963), 1/440.

76 Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ*, 1/155.

77 Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ*, 1/409 (Rivayet no: 1313).

78 Sagânî, *Mevzû‘ât*, 36.

ne değinmiş,⁷⁹ İbn Ebî Şeybe'nin (öl. 235/849) ise bu rivayeti merfû olarak kitabına aldığından bahsetmiştir. Ayrıca Bezzâr'ın (öl. 292/905) Enes b. Mâlik'ten (öl. 93/711-12) "Bir münadi dünyayı onun ehline bırakın diye üç defa seslenir. Dünyadan kendisine yetenin üstünde bir şey alan kimse, hissetmese de kendi mezarını kazmıştır" şeklinde bir rivayet aktardığını belirtmiştir.⁸⁰ Süyûtî *ed-Dürrer*'inde rivayeti "Dünya leştir, insanlar onun köpekleridir" lafzıyla zikretmiş ve mevkuf olarak nakledildiğini söylemiştir.⁸¹

Tarafımızca yapılan incelemelerde İbn Ebî Şeybe ve Bezzâr da dâhil olmak üzere hicrî ilk üç asır âlimlerinin hiçbirinin eserinde yukarıda zikredilen rivayetlere rastlanılamamıştır.⁸² Hz. Ali'ye izafe edilen sözün geçtiği en erken kaynak olarak tespit edebildiğimiz eserler, Ebû İshak el-Müzekkî'nin (öl. 362/973) *el-Müzekkiyât*'ı⁸³ ile Ebû Tâlib el-Mekki'nin (öl. 386/996) *Kûtü'l-kulûb*'üdür.⁸⁴ Rivayet ilk eserde Hz. Ali'ye bu sözü izafe eden kişi olarak Yûsuf b. Esbât'a dayandırılırken ikincide senedsiz olarak yer almaktadır. *Hilyetü'l-evliyâ*'da senedli olarak aktarılan bu sözün senedindeki râvilerin durumu araştırıldığında, Hz. Ali'nin böyle söylediğini belirten ve rivayetin kaynağı durumundaki Yûsuf b. Esbât'ın, Irak asıllı zâhid ve âbid bir kişiliği olduğu, müstekimül-hadîs olmasının yanında bazen hata yaptığı ve 195 senesinde

79 Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1416/1996), 8/238.

80 Necmüddîn Muhammed b. Muhammed el-Gazzî, *İtkânü mâ yahsün mine'l-ahbârî'd-dâireti 'ale'l-elsün*, nşr. Halil b. Muhammed el-Arabî (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1415/1995), 1/267.

81 Süyûtî, *ed-Dürrerü'l-müntesire*, 119.

82 Ca'fer es-Sâdık'a (öl. 148/765) nispet edilen *Misbâhuş-şerî'a*'da "Dünya leştir, onu isteyen köpeklerdir" şeklindeki bir ifade senedsiz olarak Hz. Peygamber'e izafe edilmektedir (Ca'fer es-Sâdık, *Misbâhuş-şerî'a* (Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî, 2. Basım, 1403/1983), 138). Senedsiz olarak aktarılması, rivayeti hadis ilmi açısından tetkike elverişsiz kılmaktadır. Bunun yanında Ca'fer es-Sâdık ile Hz. Peygamber'in vefatı arasındaki zaman farkı da sünî paradigma içerisinde rivayete şüpheyi yaklaşmayı gerektirmektedir.

83 Ebû İshak İbrahim b. Muhammed b. Yahyâ el-Müzekkî, *el-Müzekkiyât*, nşr. Ahmed b. Fâris es-Selûm (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1425/2004), 250-251.

84 Ebû Tâlib Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Mekki, *Kûtü'l-kulûb fi mu'ameleti'l-mahbûb ve vasfi tariki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, nşr. Âsim İbrahim el-Ke(i)yâlî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 1/407. Bu bilgiye el-Mektebetü'ş-şâmile programı üzerinden ulaşıldığı ifade edilmelidir.

vefat ettiği kaydedilmektedir.⁸⁵ Bunun yanında kitaplarını gömdüğü, sonra hafızasından hadis rivayet ettiği ve çokça hata yaptığı, salih bir kimse olsa da hadisyle ihticâc edilmeyeceği ve Yahya b. Maîn’in onun sika biri olduğunu ifade ettiği verilen bilgiler arasındadır.⁸⁶ Binaenaleyh zikredilen bilgilerde râvinin hata yapan kişiliğine özellikle temas edilmektedir. Ayrıca hicrî 40 yılında vefat eden Hz. Ali ile bu râvi arasındaki uzun zaman farkı, senedin munkatı olduğunun bir göstergesidir. Hadis ilmi açısından ise senedi munkatı olan böyle bir rivayetin itibar edilecek seviyede olmadığı bilinmektedir.

Rivayetin uydurma olduğuna değinilip bu lafızlarla merfû bir hadisin olmadığını söylenmesine karşın; rivayetin muhtevasını destekleyecek (sıhhatiyle ilgili herhangi bir şey denilmemiş) başka rivayetlerin varlığından hareketle mezkûr rivayetin manasının sahih olduğu ifade edilmektedir. Bu iki yaklaşım bir tarafa bırakılıp bazı âyetlere bakıldığında bile rivayetin manasının sahih olduğuna yönelik değerlendirmelerin tartışmaya açık olduğu söylenebilir. Şöyle ki “Kim ahiret kazancını isterse onun kazancını arttırırız, kim de dünya kazancını isterse ona da ondan veririz; ama onun ahirette hiçbir nasibi yoktur”⁸⁷ şeklindeki bir âyete bakıldığında, ahiret hayatını bir kenara bırakıp sadece dünyayı istemenin kötülüğünden bahsedilebilir ve rivayetin içeriğinin

85 Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Ebî Hâtim, Kitâbü’s-Sikât (Haydarabad: Dâiretü’l-Me’ârifî’l-Osmâniyye, 1393/1973), 7/638.

86 Buhârî, *et-Târihu’l-kebir*, nşr. Hâşim en-Nedvî v. dğr. (b.y.: Dâiretü’l-Me’ârifî’l-Osmâniyye, ts.), 8/385; Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve’t-tâdil*, nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Mu’allimî el-Yemânî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1371-73/1952-53), 9/218; İbnü’l-Cevzî, *ed-Du’afâ ve’l-metrûkin*, nşr. Ebü’l-Fidâ Abdullah el-Kâdi (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1406/1986), 3/219. Yapılan değerlendirmelerden hareketle bu râvi hakkında şartlı cerh-ta’dilden (Şartlı cerh-ta’dile dair geniş bilgi için bk. Emin Âşıkcutlu, “Bir İsnad Tenkid Yöntemi Olarak Şartlı Cerh-Ta’diller ve Uygulamadaki Sonuçları”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2001), 49-80) bahsedilebilir. Buna göre söz konusu râvi normalde güvenilir biridir. Ancak kitaplarını gömdükten sonra hafızasından naklettiği hadislerde hatalar yapmaya başlamıştır. Bu durumda mümkünse râvinin kitaplarını gömdüğü tarih tespit edilmelidir. Böylece râvinin bu tarihten önceki rivayetlerinin makbul, sonrakilerin ise gayr-ı makbul olduğu söylenebilir. Ancak yukarıdaki rivayet özelinde bu rivayetin söz konusu tarihten önce olması da sorunu çözmemektedir. Zira senedinin munkatı olması, varsa muttasıl bir hali bulunana ve bu halindeki râvilerin itibar edilebilir olduğu tespit edilene kadar rivayetin hadis ilmi açısından muteber olmadığını değiştirmeyecektir.

87 eş-Şûrâ, 42/20.

bu bağlamda doğru bir şeye işaret ettiği belirtilebilir.⁸⁸ Ancak mezkûr rivayetin sadece bu açıdan bir doğruluk payının olduğu söylenebilirse de ağır ifadelerle dünyayı tamamen değersizmiş gibi gösteren bu rivayete muhteva açısından birçok itiraz gelebilir. Mesela “Rabbimiz! Bize dünyada da iyilik ver, ahirette de iyilik ver”,⁸⁹ “Bizim için bu dünyada da iyilik yaz, ahirette de”,⁹⁰ “Allah’ın sana verdiği şeylerde ahiret yurdunu ara. Dünyadan da nasibini unutma”⁹¹ şeklinde hem dünyanın hem de ahiretin talep edilmesine yönelik âyetler vardır. Yine malları ve canlarıyla cihat edenler hakkındaki övgü dolu ifadelerin⁹² yer aldığı ve zekât vermeyi emreden⁹³ ve bunu yerine getirenleri öven⁹⁴ âyetler mevcuttur.

İslâm, dünya ve ahiret saadetini tesis eden bir dindir. Dolayısıyla dünyayı hiçbir değeri olmayan bir leş gibi görmesi/göstermesi söz konusu olamaz. Bu minvalde Müslümanın mal açısından zenginleşmesine de menfi bakmaz/baktırmaz. Zaten asli ihtiyaçlarından fazlasına sahip kişinin belli bir miktarı geçen malının zekâtını verebileceği dikkate alındığında, İslâm’ın kişinin mal biriktirmesine karşı olmadığı daha iyi anlaşılabilir. Bu bağlamda belki şöyle denebilir: “İslâm, kişinin (daha iyi) yaşamak için mal biriktirmesine değil, mal biriktirmek için yaşamasına karşıdır.” Başka bir çıkarım olarak “İslâm, insanın mal biriktirmesine değil, haksız kazanç elde etmesine; malını harcamasına değil, kötülük/günah üzere yemesine karşıdır.” Tüm bu zikredilenler bir arada

88 Bu minvalde anlaşılmaya müsait bir hadise göre Hz. Peygamber insanların dünya meşğalesine daldığı en yoğun ortamlardan biri olan çarşıya gitmiş, etrafındaki insanlarla yaptığı diyalog sonucunda dünyanın Allah katındaki değerinin elindeki ölü oğlak kadar olmadığını vurgulamıştır (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 23/194-195, hadis no: 14930; Müslim, “Zühd ve’re-rekâik”, 2). Bu ve bunun gibi hadisler dünya ile ahiret karşılaştırması yapıldığında dünyanın değerinin pek olmadığı, sadece dünyaya yönelmenin yerildiği, Allah’tan alıkoyan dünya meşğalesinin kötülendiği (Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. İbrahim el-Kurtubî, *el-Müfhim limâ eşkele min Telhîsi kitâbi Müslim*, nşr. Muhyiddin Dîb Müstü v. dğr. (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1417/1996), 7/109) şeklinde anlaşılmaktadır.

89 el-Bakara, 2/201.

90 el-A’râf, 7/156.

91 el-Kasas, 28/77.

92 en-Nisâ, 4/95; el-Enfâl, 8/72; et-Tevbe, 9/20, 88; el-Hucurât, 49/15; es-Saf, 61/11.

93 el-Bakara, 2/43, en-Nür, 24/56; el-Ahzâb, 33/33; el-Mücâdele, 58/13; el-Müzzemmil, 73/20; el-Beyyine, 98/5.

94 el-Bakara, 2/110, 277; en-Nisâ, 4/162; el-Mâide, 5/12, 55; el-A’râf, 7/156; et-Tevbe, 9/18, 71; el-Mü’minûn, 23/4

düşünüldüğünde, dünyayı kendisinden uzak durulması gereken bir leş olarak gösteren ve insanın kendine yetenden fazlasını edinmesi sebebiyle kınayan, dolayısıyla bir nevi fakirliğe ve dünyadan elini eteğini çekmeye teşvik eden bu rivayetlere ihtiyatlı yaklaşmak gerekmektedir. Ayrıca zikredildiğinde dünyanın kötü ve kendisinden uzak durulması gereken bir şey gibi algılanmasına sebep olan bu rivayetin, çalışmamak ve inzivaya çekilmek gibi pasif bir Müslüman modelinin oluşmasına sebep olabileceği, oluşan bu modelin Müslümanları fakir ve güçsüz hale getireceği dikkate alınmalıdır. Bu menfi ve İslâm'ın teşvik ettiği genel Müslüman profiline aykırı olan yapısı sebebiyle söz konusu rivayetin halk arasında dillendirilmesinin de sakıncalı olduğu belirtilmelidir.

Netice itibariyle uydurma olduğu ifade edilen rivayetin herhangi bir senedine de rastlanmadığından dolayı aslının olmadığı söylenebilir. Rivayeti desteklemek için nakledilen hadislerin ya kaynaklarda tespit edilemediği için asıllarının olmadığı ya da hadis ilmi açısından muteber kabul edilemeyecek seviyede oldukları görülmektedir. Üzerinde durulan meseleler doğrultusunda, söz konusu rivayetin manasının sahih olduğunu söylemek de zordur. Bu sebeple Aclûnî'nin değerlendirmesine ihtiyatla yaklaşılmalıdır.

Bütün bu rivayetlerden anlaşıldığına göre, İslâm âlimleri sübut açısından problemlili olan rivayetlerin manasının doğru olduğunu ifade ederken âyet ve/veya hadislerden deliller getirmişlerdir. Ancak delil olarak zikredilen hadislerin sahih veya zayıf olması arasında herhangi bir ayırım yapmamışlardır. Ayrıca bir rivayetin manasının doğru olup olmadığına yönelik değerlendirmelerin ihtilafı olduğu görülmüştür. Dolayısıyla bir rivayetin sıhhatiyle ilgili verilen hükümlerin icthadî olması⁹⁵ gibi manasının sahih olduğuna yönelik değerlendirmelerin de icthadî olduğu netlik kazanmıştır.

95 Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman *ez-Zehabî, el-Mûkızâ fî 'ilmi mustalahi'l-hadis*, nşr. Abdülfetâh Ebû Gudde (Halep: Mektebü'l-Matbû'ati'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1416), 28-29; *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, ts.), 1/1. Bu minvalde hadislerin hem senedin(deki râviler) hem de metnine yönelik tenkitlerin icthadî olduğu söylenmiştir. Bk. Zafer Ahmed el-Osmânî et-Tehânevî, *Kavâ'id fî 'ulûmi'l-hadis*, nşr. Abdülfetâh Ebû Gudde (Riyad: Mektebetü'l-Matbû'ati'l-İslâmiyye, 5. Basım, 1404/1984), 49-55; Salahattin Polat vd., *Hadis Araştırma ve Tenkit Kılavuzu* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2017), 7-10, 123, 186, 201.

2.2. Gerekçesi Belirtilmeden Manası Sahih Kabul Edilen Rivayetler

Gerekçesi belirtilenlerin yanında gerekçesiz olarak manasının sahih olduğu söylenen rivayetler de vardır. Her ne kadar bu rivayetler hakkında ilgili tabir kullanılsa da bunların dayandığı bazı gerekçelerin de olduğu tespit edilmiştir. Bu minvalde ilgili gerekçelerin neler olabileceğine dair ek bir inceleme yapılacak bu kısma dâhil olabilecekler içinden dört rivayet seçilmiştir. “([Allah] verdiği aldığında sorumlu tuttuğunu düşürür”, “Su geldiğinde teyemmüm batıl olur” ve “Üç kere mazmaza ve istinşak yapmak cünübe farzdır” şeklindeki ilk üç rivayet fikhî boyutu olması ve birer fikhî kaide hüviyetinde çokça zikredilmesi hasebiyle tercih edilmiştir. Özellikle üçüncü rivayet, manası sahih olgusunun kişiye ve gruba göre değişkenlik arz edeceğini açıkça göstermesi sebebiyle seçilmiştir. “Hüküm Allah’a aittir” şeklindeki son rivayet ise hakkı ortaya koymasının yanında yanlış anlaşıldığında ne gibi problemlere sebep olabileceğini göstermesinden dolayı zikredilmiştir. Bu minvalde manası doğru görünse ve kabul edilse de her bilgiyi olduğu gibi uygulamaya geçirmenin tehlikeli olabileceği ve kişinin bu gibi rivayetlere yaklaşırken ihtiyatı elden bırakmaması gerektiğini ortaya koyması açısından önemli görülmüştür.

Birinci rivayet: “إذا أخذ ما أوهب أسقط ما أوجب” ([Allah] verdiği aldığında sorumlu tuttuğunu düşürür)⁹⁶

Aclûnî, rivayet hakkında “Manası sahihtir. Hadis olup olmadığına bakılsın” demekle yetinmiştir.

İnsanın Allah tarafından sorumlu tutulmasını sağlayan, kendisine verilen akıldır. Dolayısıyla Allah, verdiği akı tamamen aldığında kuldan dini sorumluluklar düşer. Akı belli bir süre aldığında ise dini sorumluluklarının gerektirdiği günahlar düşer. Mesela akı yerine gelene kadar deliden/bunamıştan, uyanana kadar uyuyandan ve ergenlik çağına gelene kadar çocuktan işledikleri günahların sorumluluğunun kaldırıldığını ifade eden hadis⁹⁷ bu

96 Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/77 (Rivayet no: 183).

97 Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünen*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1418/1998), “Talak”, 15; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 17; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmi'û's-sahih (Sünenü't-Tirmizî)*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir v. dğr. (b.y.: y.y., ts.), “Hudûd”, 1.

bağlamda değerlendirilmesi mümkündür.⁹⁸ Bu çerçevede ilgili rivayetin mana açısından doğru olduğunu söylemekte bir sakınca yoktur. Ancak tarafımızca yapılan incelemede rivayet, hadis olarak tespit edilememiştir. Bu sebeple herhangi bir veriye ulaşmadan söz konusu rivayete hadis dememek en uygundur. Nitekim Aclûnî de ilmî bir tutum sergileyerek rivayete hadis dememiş, hadis olup olmadığının incelenmesi yönünde bir talepte bulunmuştur.

İkinci rivayet: “إذا حضر الماء بطل التيمم” (Su geldiğinde teyemmüm batıl olur)⁹⁹

Aclûnî, manası sahih olsa da bu rivayeti hadis olarak bilmediğini ifade etmiştir.

“Su bulamazsanız temiz toprağa teyemmüm edin”¹⁰⁰ âyeti, rivayetteki ifadenin manasının doğru olduğunu göstermektedir. İlgili mananın doğru olduğuna dair hadis de vardır. Örneğin Buhârî’de (öl. 256/870) geçen bir hadise göre, seferdeyken cemaatle namaz kılmaktan kaçınan bir adam vardı. Hz. Peygamber ona bu davranışının sebebini sorulunca adam, cünüp olmasının yanında su da bulamadığını söyledi. Bunun üzerine Allah Resûlü adama temiz toprakla teyemmüm almasının yeterli olacağını bildirdi. Daha sonra su getirildi. Hz. Peygamber suyu adama verip bununla gusül almasını emretti.¹⁰¹ Bu hadisin su bulunduğu teyemmümün batıl olacağına delil teşkil ettiği belirtilmiştir. Bunun bir kaide olduğu, hatta insanların “Su geldiğinde teyemmüm batıl olur” dedikleri, yani kaidenin insanlar arasında bu şekilde yaygınlık kazandığı söylenmiştir.¹⁰²

98 Mesele akıl cihetiyle sınırlı değildir. Bu bağlamda malî ve bedenî birçok konu buna dâhil edilebilir. Söz gelimi Allah’ın nisab miktarı mal ihsan ettiği Müslümanın zekât vermesi farzdır. Ancak bu kişinin malî zikredilen miktarın altına düştüğünde üzerine farz olan zekât sorumluluğu düşmüş olur. Oruç tutamayacak seviyede sağlığı elinden gitmiş kişiden de oruç tutma sorumluluğu düşer.

99 Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ*, 1/87 (Rivayet no: 224).

100 en-Nisâ, 4/43; el-Mâide, 5/6.

101 Buhârî, “Teyemmüm”, 6.

102 ‘Useymîn, *Şerhu Riyâzi’s-sâlihîn*, 1/365.

Hanefî ve Mâlikîler'e göre zaruri ihtiyaç dışında abdeste yetecek suyu görmek veya kullanmaya güç yetirmek, Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise abdeste yetecek miktarda olmasa da suyun varlığı teyemmümü bozmaktadır.¹⁰³ Buradan hareketle suyun kemiyeti ve keyfiyetine (ulaşılabilir/kullanılabilir olma) yönelik zikredilen şartlara bakmadan genel olarak suyun varlığının teyemmümü batıl hale getirdiği söylenebilir. Ayrıca ilgili kaidenin dini asıllardan çıkarıldığı da belirtilebilir. Netice itibarıyla tarafımızca hadis olduğu tespit edilmiş rivayetin manasına sahih denmesinde bir mahzur görünmemektedir. Bununla birlikte dini asıllardan hareketle oluşturulan bir kaidenin zamanla hadisleşmesi dikkat çeken bir husustur.

Üçüncü rivayet: “المضمضة والاستنشاق ثلاثا فريضة للجنب” (Üç kere mazmaza ve istinşak yapmak cünübe farzdır)¹⁰⁴

Aclûnî, Ali el-Kârî'nin rivayetin manasının kendilerine göre sahih olsa da mevzû olduğuna dair değerlendirmesini¹⁰⁵ nakletmekle yetinmiştir.

İlk mevzûât müelliflerinden biri olan İbnü'l-Kayserânî (öl. 507/1113), bu hadisi nakleden Bereke b. Muhammed el-Halebî'nin yalancı olduğuna temas etmiştir.¹⁰⁶ İbnü'l-Cevzî, iki senedle naklettiği hadisin uydurma olduğundan şüphe etmediğini söylemiş, her iki tarikteki ağır cerhlere uğramış Bereke ve Hemmâm b. Müslim isimli râvilere değinmiştir. Ayrıca o, bir grubun gusûlde mazmaza (ağza su vermek) ve istinşakı (burna su çekmek) farz, bir grubun sadece istinşakı farz, bir grubun her ikisini de sünnet gördüğünü, bazılarının da üç değil, bir kere olmasını farz saydığını belirtip bu hadisin fakihlerin icmaına aykırı olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁷ Böylece o, rivayetin manasının da doğru kabul edilemeyeceğini kendince ortaya koymuş olmaktadır. Bir eserinde Zehebî, İbnü'l-Cevzî'nin iki senedinde tenkit ettiği iki râviye te-

103 Mehmet Boynukalin, “Teyemmüm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 2012), 41/52.

104 Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/213 (Rivayet no: 2313).

105 Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, 309.

106 Muhammed b. Tâhir el-Makdisî İbnü'l-Kayserânî, *Zehîratü'l-huffâz el-muharrec 'ale'l-hurûfi ve'l-elfâz*, thk. Abdurrahman b. Abdilcebbâr el-Ferivâî (Riyad: Dâru's-Selef, 1416/1996), 2/715.

107 İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevzû'ât*, 2/360-362.

mas etmekle yetinerek,¹⁰⁸ Süyûtî ve İbn Arrâk¹⁰⁹ (öl. 963/1556) benzer bilgileri aktarıp Zehebî'nin hadise *el-Mizân*'ında batıl dediğini¹¹⁰ de ekleyerek,¹¹¹ Şevkânî (öl. 1250/1834) ise rivayetin Bereke tarafından uydurulduğunu söyleyerek,¹¹² aynı kanaatte olduklarını göstermişlerdir.

Sübut açısından uydurma olduğu anlaşılan rivayetin muhtevasının da herkes için doğru olduğunu söylemek zordur. Zira İbnü'l-Cevzî'nin de temas ettiği gibi fakihler bu konuda farklı kanaatler serdetmişlerdir. Şöyle ki gusülde bütün bedeninin kuru yer kalmayacak şekilde yıkanması gerekmektedir. Ancak bunun keyfiyeti hususunda bazı ihtilaflar vardır. Söz gelimi Hanefî ve Hanbelîler'e göre ağız ve burnun içi bedeninin dışından sayıldığı için gusülde mazma ve istinşak farzdır. Mâlikî ve Şâfiîler'e ile Şâ'dan Ca'ferîler'e göre ise ağız ve burnun içi bedeninin dışından sayılmadığından dolayı gusülde yıkanmaları farz değil, sünnettir.¹¹³ Netice itibarıyla bir Hanefî fakihî olan Ali el-Kârî tarafından rivayetin manasının sahih kabul edilmesi normaldir. Zaten o, bunun kendilerine göre olduğunu özellikle belirtmiştir. Böylece ilgili değerlendirmenin icthadî olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Mâlikî, Şâfiî ve Ca'ferîler'in söz konusu kanaatte olmamaları, onların rivayetin muhtevasını doğru kabul etmedikleri şeklinde yorumlanabilir.

Dördüncü rivayet: “الحكم لله” (Hüküm Allah'a aittir)¹¹⁴

Rivayet hakkında Aclûnî, “Hadis değildir; ancak manası sahihtir” demiştir.

108 Zehebî, *Tertîbü'l-mevzû'ât*, nşr. Kemal b. Besyûnî Zağlûl (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 150. Ayrıca bk. a. mlf., *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963), 1/303; 4/308.

109 Son zamanlarda asıl adının “İbn İrâk” olduğuna dair tespitler dillendirilse de yaygın kullanım ve zikredildiğinde doğrudan kim olduğunun anlaşılması dikkate alınarak bu makalede “İbn Arrâk” kullanımını tercih etmekteyiz.

110 Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4/308.

111 Süyûtî, *el-Leâli'l-masnû'a fî'l-ehâdisi'l-mevzû'a* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1395/1975), 2/7; İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerî'a*, 2/167.

112 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *el-Fevâidü'l-mecmû'a fî'l-ehâdisi'd-da'ife ve'l-mevzû'a*, thk. Rıdvan Câmi Rıdvan (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, ts.), 1/23.

113 Mehmet Şener, “Gusül”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/213.

114 Aclûnî, *Kesfü'l-hafâ*, 1/365 (Rivayet no: 1164).

Aclûnî, manasının sahih olduğunu ifade ederken rivayeti destekleyen herhangi bir delil getirmeyi gerekli görmemiştir. Rivayeti herkesçe bilinen “إنّ الله فالحكم لله العلى الكبير” (Hüküm yalnızca Allah’a aittir)¹¹⁵ ile “فالحكم لله العلى الكبير” (Artık hüküm yüce ve büyük Allah’a aittir)¹¹⁶ şeklindeki âyetlere muvafık, hatta ikincisiyle neredeyse aynı olması sebebiyle, zikretmeye gerek duymamış olabilir. Bu durum, Aclûnî’nin her Müslüman tarafından kabul edilen bir yargı olmasından dolayı böyle bir tavır sergilediğini düşündürmektedir. Ancak tarihte siyasî bir ihtilafın çözüme kavuşturulması için hakem tayin edenleri bu ifadeye dayanarak Allah’a şirk koşmakla itham edip tekfir eden Hârîcîler unutulmamalıdır. Dolayısıyla bu ifadelerin manası sahihtir denilip geçilemeyeceği, devamında sahih bir açıklamaya ihtiyaç duyduğu anlaşılmaktadır.

Bütün bu rivayetlerden anlaşıldığına göre, Aclûnî’nin hadis olarak bilmemekle birlikte herhangi bir gerekçe zikretmeyip manasının doğru olduğunu söylediği rivayetlerin birçoğunu teyit eden âyet ve hadisler tespit edilmiştir. Ayrıca rivayetlerin manasının doğruluğu kişiye/gruba göre değişmektedir. Bu minvalde bir rivayetin manasının sahih olduğuna yönelik değerlendirmelerde, kişinin/grubun peygamber tasavvuru, İslâm algısı ve ön anlamalarıyla uyuşması, çelişmemesi ya da Müslümanlar tarafından onaylandığını ve genel kabul gördüğünü düşünmesi gibi sebeplerin etkili olduğu söylenebilir.

3. Muhteva Açısından Allah ve Resûlü Dışında Birinin Sözü Olması Muhtemel Olmayan Rivayetler

Bu kısma dâhil olan rivayetlerin olduğu gibi söylenmesini bir “problem” addettiğimiz için ilgili yaklaşımımızı “Kudsî Hadislerde “Manası Sahih-tir” Problematikliği” ve “Hz. Peygamber’in Şahsına Münhasır Durumlarda “Manası Sahih-tir” Problematikliği” şeklinde aşağıdaki her iki başlığa yansıttık. Problem olarak görülen bu durumların nasıl aşılabileceğine yönelik her bir rivayet hakkındaki görüşler aktarıldıktan sonra gerekli değerlendirmelerde bulunduk.

115 el-En’âm, 6/57; Yûsuf, 12/40, 67.

116 el-Mû’min, 40/12.

3.1. Kudsi Hadislerde “Manası Sahihtir” Problematigi

Her ne kadar özel olarak çalışılmayı hak etse de burada kudsi hadisler hakkında manası sahihtir ifadesinin kullanıldığı iki örnek ele alınmıştır. Özellikle temel tasavvufi öğretilerini anlatırken mutasavvıfların sıklıkla başvurdukları rivayetlerden olması hasebiyle bu başlıkta “kenz-i mahfi” ve “lev-lâke” olarak meşhur rivayetler seçilmiştir. Konunun önemine binaen verilen bilgilerin önceliklere göre biraz daha uzun tutulacağı şimdiden belirtilmeli, bu rivayetlerin manası doğru kabul edildiği takdirde nasıl telaffuz edilmesi gerektiği üzerinde yapılan değerlendirmelere dikkat edilmelidir.

Birinci rivayet: “كنت كترًا لا أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت خلقًا فعرفتهم” (Bilinmeyen bir hazineydim. Bilinmek istedim. Bunun için mah-lûkatı yarattım. Onlara kendimi tanıttım. Onlar da beni tanıdılar)¹¹⁷

Aclûnî'nin verdiği bilgilere göre, İbn Teymiyye (öl. 728/1328) bunun Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sözü olmadığını söylemiş, rivayetin ne sahih ne de zayıf bir senedinin bilinmediğini ifade etmiştir.¹¹⁸ Zerkeşi,¹¹⁹ İbn Hacer (öl. 852/1449), Süyûtî¹²⁰ ve diğer birçok âlim bu konuda İbn Teymiyye'nin kanaatindedir. Ali el-Kârî ise “Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım”¹²¹ âyetini delil getirmiş, İbn Abbas'ın bu âyeti tefsir ederken dediği gibi buradaki “bana kulluk etsinler diye” ifadesinin “beni tanısinlar diye” anlamına geldiği üzerinde durarak rivayetin manasının sahih olduğunu belirtmiştir.¹²² Yukarıdaki sözün dillerde meşhur olan şekli şöyledir: “Gizli bir

117 Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/132 (Rivayet no: 2016).

118 Takiyüddin Ahmed Abdülhalim İbn Teymiyye, *Ehâdisü'l-kussâs*, nşr. Ahmed Abdullah Bâcûz (b.y.: Dâru'l-Mısriyyeti'l-Lübnâniyye, 1413/1993), 35.

119 Zerkeşi, *el-Leâli'l-mensûre*, 136.

120 Süyûtî, rivayetin aslının olmadığını söylemiştir. Bk. Süyûtî, *ed-Dürerül-müntesire*, 163. Ayrıca o, İbn Teymiyye'nin mevzû dediği ve kendisinin onunla aynı görüşte olduğunu ifade ettiği birtakım rivayetleri zikrettiği kısımda bu hadise de yer vermiştir. Bk. Süyûtî, *ez-Ziyâdât 'ale'l-Mevzû'ât*, 2/793.

121 ez-Zâriyât, 51/56.

122 Ali el-Kârî, *el-Esrârül-merfû'a*, 269. Eserin muhakkiki olan Muhammed b. Lutfi es-Sabbâğ, müellifin yaptığı yorumla söz konusu rivayetin manasının sahih olduğunu ispatlamaya çalışmasına karşıdır. Nitekim düştüğü dipnotta, bu rivayetin Allah'ın sıfatlarıyla ilgili Kur'an'daki bilgilerle çeliştiğini iddia etmiştir. Allah'ın bilinmeyen bir hazine nasıl olabileceğine yönelik istihâm-ı inkârî şeklinde sorduğu sorudan sonra Allah'ın bu gibi bir durumun üstünde bir konuma sahip olduğuna değinmiştir. Ayta İbn Abbas'a izafe edilen sözün ona ait olup olmadığının tespit edilmesi gerektiği üzerinde durmaktadır.

hazineydim. Bilinmek istedim. Bunun için mahlûkatı yarattım. Onlar da beni bildiler.” Bu, sufiler arasında çokça dolaşan bir sözdür. Onlar bu söze dayanır- lar ve asıllarını bu söz üzerine bina ederler.

Yukarıdakilere ek olarak Sehâvî, İbn Teymiyye'nin sözünü aktarmış, Zerkeşî ve İbn Hacer'in onun kanaatinde olduklarını kaydetmiştir.¹²³ Bu bilgileri zikretmekle yetinen Sehâvî'nin rivayet hakkında mezkûr âlimlerle aynı kanaati paylaştığı söylenebilir. İbnü'd-Deyba' (öl. 944/1537) da Sehâvî'nin *el-Makâsîd*'inin muhtasarı olan eseri *Temyüzü't-tayyib*'de herhangi bir ekleme veya çıkarmada bulunmadan Sehâvî'nin verdiği bilgileri aynen zikretmiştir.¹²⁴ Bu durum, onun da rivayet hakkında öncekiler gibi düşündüğüne işaret etmektedir. Bir mevzûât müellifi olan İbn Arrâk'ın, *Tenzihü's-şerî'a*'sında İbn Teymiyye'nin rivayetinin mevzû olduğuna yönelik hükmünü vermekle yetindiği görülmektedir.¹²⁵ Dervîş el-Hût da aynı bilgileri vermekte ve mutasavvıfların bu rivayeti kudsî hadisler içinde zikretmelerini, onların mütesâhil yaklaşımlarından kaynaklandığına hamletmektedir.¹²⁶ Ali el-Kârî her ne kadar mevzûât kitaplarından birinde rivayetinin mana açısından sahih olduğunu ispatlamaya çalışsa da diğer mevzûât eserinde başka âlimlerin dediği gibi rivayetinin aslının olmadığını söylemekle iktifa etmiştir.¹²⁷

Buraya kadarki kişilere ve görüşlere değinen Elbânî'nin verdiği ek bilgiye göre, Âlûsî (öl. 1270/1854) tefsirinde İbn Teymiyye'nin söz konusu değerlendirmesinden sonra sufilerden bunu aktaranların nakil açısından rivayetinin sabit olmadığını itiraf ettiklerini belirtmiş; ancak rivayetinin keşfen sabit olduğunu söylemiştir.¹²⁸ Mutasavvıfların şeyhül-ekber (en büyük şeyh) ve hâtemül-evliyâ (evliyaların sonuncusu) şeklinde vasıflayarak tasavvuftaki otoritesini kabullendikleri Muhyiddîn İbn Arabî (öl. 638/1240), rivayetinin keşfen sahih olmasına rağmen Hz. Peygamber'den nakil olarak sabit olmadığını ifade etmiştir.¹²⁹

123 Sehâvî, *el-Makâsîdül-hasene*, 521.

124 Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'd-Deyba', *Temyüzü't-tayyib minel-habis fî mâ yedüru 'alâ elsineti'n-nâs minel-hadis* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405/1985), 126.

125 İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerî'a*, 1/148.

126 Dervîş el-Hût, *Esnel-metâlib*, 221.

127 Ali el-Kârî, *el-Masnû'*, 141.

128 Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-da'ife vel-mevzû'a*, 13/50-51.

129 Ebû Bekr Muhyiddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999), 4/43.

Söz konusu hadisle ilgili *Kenz-i Mahfi* ismiyle bir kitap yazan İsmail Hakkı Bursevî'nin (öl. 1137/1725) tasavvuf ehlinin bu gibi hadislere yaklaşımını göstermesi cihetiyle önemli olan şu değerlendirmesi kayda değerdir:

Keşif ehline göre, bu Hadis-i Şerif sahihtir. İsterse, hadis ezbercilerine göre sahih olmasın. Zira keşif ehli olanlar, bizzat Peygamber S.A. efendimizden alır söylerler. Hadis ezbercileri ise, nakil yolu ile rivayet ederler. Sonra bir şeyin belli bir senedi olmayınca sabit olmadığını icab ettirmez. Şu da kat'idir: Keşif itibarı ile, sahih olan bir şey, nakil yoluyla gelenden daha sahihtir.. Zira, keşif halinde; vehim ve hayal olmaz. Onda tam bir açıklık ve hakk'al-yakîn hali vardır.¹³⁰

Hakkındaki değerlendirmelere bakıldığında Elbânî'nin de ifade ettiği gibi rivayetin aslının olmadığı hususunda ittifaktan bahsetmek¹³¹ mümkündür. Zaten kâinatın yaratılışı hakkındaki görüşlerinin önemli bir dayanağı olan bu rivayeti kullanan mutasavvıflar bile rivayetin naklî olarak sabit olmadığını söylemişler; ancak keşfen sabit olduğu üzerinde durmuşlardır.¹³² Ne var ki burada mezkûr söze diğer rivayetlerdeki gibi önceki birine ait faydalı bir ifade olarak bakmak ve böyle bir değerlendirmede bulunmak mümkün değildir. Zira rivayete göre konuşan bizzat Allah olup Hz. Peygamber'e nispeti cihetiyle uydurma olduğu tespit edildikten sonra “Mahlûkatı yarattım” gibi bir sözü Allah dışında birinin kullanması muhaldir. Bu durum, rivayeti olduğu gibi kullanmaya engel teşkil etmektedir. Dolayısıyla mutasavvıfların bile kendi İslâm anlayışlarında böyle bir durumun varlığını ille de telaffuz edeceklerse “Gizli bir hazineydim. Bilinmek istedim. Mahlûkatı yarattım” şeklinde değil, “Allah gizli bir hazineydi. Bilinmek istedi. Mahlûkatı yarattı” şeklinde kullanabilecekleri belirtilmelidir. Zira ilkinde göre Allah adına yalan söylenmesi; ikincide ise bir görüşün ifade edilmesi söz konusu olmaktadır. Bu sebeple ilgili rivayeti ikinci telaffuzundan başka bir şekilde nakletmek uygun değildir. Ayrıca yukarıdaki değerlendirmelerin çoğunda rivayetin aslının olmadığı ve uydurma olduğuna değinilirken, sadece Ali el-Kârî'nin rivayetin manasının sahihliğine işaret etmesi, söz konusu değerlendirmenin sübjektifliğini göstermesi açısından önemlidir.

130 İsmail Hakkı Bursevî, *Kenz-i Mahfi Gizli Hazine*, sad. Abdulkadir Akçipek (İstanbul: Rahmet Yayınları, 1967), 12-13.

131 Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi'd-da'ife ve'l-mevzû'a*, 13/50.

132 Tasavvuf ehlinin ilham, keşif ve rüya yoluyla hadis rivayet ve tashih işlemine ve hadisçilerin bu yönetime yönelttikleri eleştirilere dair bk. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2013), 50-60.

İkinci rivayet: “لولاك لولاك ما خلقت الأفلاك” (Sen olmasaydın, sen olmasaydın, âlemleri yaratmazdım)¹³³

Aclûnî, rivayet hakkında Sagânî'nin “mevzûdur” dediğini¹³⁴ aktardıktan sonra “hadis olmasa da manası sahihtir” diyerek kendi gerekçesiz değerlendirmesini vermekle yetinmiştir.

İbnü'l-Cevzî, sonunda “Sen olmasaydın ey Muhammed! Dünyayı yaratmazdım” şeklinde bir ifadenin bulunduğu uzunca bir rivayet hakkında “Bu mevzû bir hadistir, mevzû olduğunda hiçbir şüphe yoktur” derken¹³⁵ Zehebî, Süyûtî ve İbn Arrâk gibi âlimler onunla aynı kanaatte olduklarını göstermişlerdir.¹³⁶ Fettenî (öl. 986/1578) ve Şevkânî de Sagânî'nin “mevzûdur” sözünü nakletmeyi yeterli görmüşlerdir.¹³⁷ Ali el-Kârî ise Sagânî'nin hadise mevzû dediğini aktarmış; ancak hadisin manasının sahih olduğunu da ifade etmiştir. Ayrıca Deylemî'nin İbn Abbas'tan merfû olarak “Cibrîl bana gelip ‘Ey Muhammed! Sen olmasaydın cennet yaratılmazdı, sen olmasaydın cehennem yaratılmazdı’ dedi” şeklinde bir rivayette bulunduğunu,¹³⁸ İbn Asâkir'deki rivayette ise ifadenin “Sen olmasaydın dünya yaratılmazdı” formatında¹³⁹ olduğunu söylemiştir.¹⁴⁰ Hadisin mevzû olduğunu belirten Elbânî, Ali el-Kârî'nin Deylemî'nin teferrüt ettiği bir rivayet üzerinden hadisin manasını doğru kabul etmesini yanlış bulduğunu, İbn Asâkir'in rivayetinin de İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzû'ât*'ında geçtiğini belirtmiştir.¹⁴¹ Böylece o, her iki rivayetin de bir rivayetin manasını doğru kabul etmek için uygun olmadığını ifade etmiş olmaktadır. Tüm bunların yanında her ne kadar Hâkim, biri Allah'ın Hz. İsa'ya “Mu-

133 Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/164 (Rivayet no: 2123).

134 Sagânî, *Mevzû'ât*, 46.

135 İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevzû'ât*, 2/18-19.

136 Zehebî, *Tertîbü'l-mevzû'ât*, 77-78; Süyûtî, *el-Leâli'l-masnû'a*, 1/272; İbn Arrâk, *Tenzîhü's-şerî'a*, 1/324-325.

137 Cemâlüddîn Muhammed Tâhir b. Ali el-Fettenî, *Tezkiretü'l-mevzû'ât (Kânûnü'l-mevzû'ât ve'd-du'afâ adlı kendi eseriyle birlikte)* (b.y.: y.y., ts.), 86; Şevkânî, *el-Fevâidü'l-mecmû'a*, 1/411.

138 Deylemî, *el-Firdevs*, 5/227. Senedsiz nakledilen rivayetin ilgili yerdeki şeklinde Cebrail değil, Allah Teâlâ peygamberine şöyle hitap etmektedir: “İzzetim ve celalime yemin olsun ki sen olmasaydın cenneti yaratmazdım, sen olmasaydın dünyayı yaratmazdım.”

139 İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dımaşk*, 3/518.

140 Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, 288.

141 Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-da'ife ve'l-mevzû'a*, 1/450-451.

hammed olmasaydı Âdem’i yaratmazdım. Muhammed olmasaydı cenneti ve cehennemi yaratmazdım”, diğeri Allah’ın Hz. Âdem’e “Muhammed olmasaydı seni yaratmazdım” şeklinde hitap ettiğine dair naklettiği iki hadisin senedinin sahih olduğundan bahsetse de Zehebî, bu hadislerden ilkinin mevzû olduğunu zannettiğini söylemiş, ikincisi için ise doğrudan “mevzûdur” demiştir.¹⁴²

İbn Teymiyye kendisine sorulması üzerine konuya dair değerlendirme yaparken insanların önderi, yaratılmışların en faziletlisi ve en değerlisi olması cihetinden Hz. Muhammed (s.a.s.) hakkında “Allah âlemi onun için yaratmış, o olmasaydı Allah arşı, kürsiyi, semayı, yeri, güneşi ve ayı yaratmazdı” denilebileceğine temas etmiştir. Ancak bununla ilgili Hz. Peygamber’den nakledilen sahih ve zayıf herhangi bir hadisin olmadığını, hadis âlimlerinden hiçbirinin bu minvalde bir hadis nakletmediğini, hatta sahâbeden kimsenin böyle bir hadis rivayet ettiğinin bilinmediğini söylemiştir. Devamında bunun, söyleyeni bilinmeyen bir söz olduğunu ifade etmiştir. Rivayet olarak sabit olmasa bile bu anlayışın sahih bir açıklamasını yapmanın mümkün olduğuna değinen İbn Teymiyye, “Göktekileri ve yerdekini sizin hizmetinize verendir.”¹⁴³ ve “Emri gereğince denizde yüzmek üzere gemileri emrinize veren, nehirleri de hizmetinize sunandır. O, âdetleri üzere hareket eden güneşi ve ayı sizin hizmetinize sunan, geceyi ve gündüzü sizin emrinize verendir.”¹⁴⁴ gibi mahlûkatın insan için yaratıldığını açıklayan âyetler üzerinden böyle bir yorum yapılabileceğine değinmiştir. Meseleye bu açıdan bakıldığında İbn Teymiyye’ye göre, insan mahlûkatın sonu ve ondaki olanları kendisinde toplaması açısından mahlûkatın en değerlisi olmaktadır. Hz. Muhammed (s.a.s.) de bu açıdan insan ve insanların önderi olduğundan mahlûkattaki gayelerin gayesi gibi olmaktadır. Zikredilen bu durumlar göz önüne alındığında “mahlûkatın hepsi onun için yaratıldı ve o olmasaydı yaratılmazdı” diyenin sözü reddedilmez.¹⁴⁵ Dolayısıyla İbn Teymiyye bu çerçevedeki hadislerin sübut açısından bir aslının olmadığına; ancak bazı âyetler üzerinden manasının kabul edilebileceğine temas etmiştir. Bunu söylerken de Allah’ı birinci tekil şahıs konumuna sokmadan,

142 Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, 2/614-615.

143 el-Câsiye, 45/13.

144 İbrâhîm, 14/32-33.

145 İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, nşr. Âmir el-Cezzâr - Enver el-Bâz (b.y.: Dâru’l-Vefâ, 3. Basım, 1426/2005), 11/57-58.

yani Allah adına konuşmadan bir görüş olarak “mahlûkatın hepsi onun için yaratıldı ve o olmasaydı yaratılmazdı” şeklinde bir kullanımı tercih etmiştir.

Günümüz akademisyenlerinden Osman Arpaçukuru'nun rivayetin manasının doğruluğu üzerine yaptığı şu değerlendirmesi de kayda değerdir:

Kaldı ki biz sadece bu sözün Hz. Peygamber'e ait olmadığını değil, anlamının da doğru olmadığını görüyoruz. Zira bu söz “yaratılışın amacının, isim ve sıfatlarıyla Allah'ı tanımak ve sadece O'na kulluk etmek” olduğunu haber veren apaçık Kur'ân ayetlerine ters düşmektedir. Yüce Allah bu ayetlerden birinde insanların ve cinlerin yaratılış sebebi ve gerekçesini haber vererek: “Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım”¹⁴⁶ buyurmaktadır. Hz. Muhammed (sav) de insanlardan biridir... Ayetler, varoluşun temel sebebinin Allah'a kulluk olduğunu haber verirken hadis diye uydurulmuş bu söz, varoluşun sebebinin Hz. Peygamber olarak göstermekte ve her şeyin O'nun yüzü suyu hürmetine, Allah'ın ona olan sevgisinin tezahürü olarak ve O'nun hatırına yarattığını bildirmektedir. Bu sözün ifade ettiği anlamın ayetlerle çeliştiği açıktır; dolayısıyla yanlışlığı ortadadır.¹⁴⁷

Yukarıdaki değerlendirmeler dikkate alındığında, hadis âlimlerinin ilgili rivayetin sübut açısından uydurma olduğunda ittifak ettikleri söylenebilir. Bunun yanında sözün manasının doğruluğu tartışmalıdır. Çoğu âlim manasının doğruluğuna temas etmeden mevzû olduğunu söylemekle yetinirken; Ali el-Kârî ve Aclûnî gibi âlimler rivayetin mana açısından doğru olduğunu söylemişlerdir. Ancak Ali el-Kârî'nin sunduğu gerekçelerin itibara alınamayacak seviyede olması, Aclûnî'nin ise herhangi bir gerekçe zikretmemesi açısından söz konusu değerlendirmeler muğlak ve yetersiz kalmaktadır. Bu noktada İbn Teymiyye'nin rivayetdeki sözü Allah'a söylettirmeden bir görüş olarak sunulabileceği yönündeki yaklaşımı dikkat çekmektedir. Eğer mana doğru kabul edilecekse İbn Teymiyye'nin izlediği yolla bunun “Allah âlemi onun için yaratmış” ve “Hz. Muhammed olmasaydı Allah âlemi yaratmazdı” vb. şekillerde ifade edilmesi uygun görünmektedir. Bununla birlikte Elbânî'nin rivayetin mana açısından da doğru olduğunun söylenemeyeceği ve Osman Arpaçukuru'nun

¹⁴⁶ ez-Zâriyât, 51/56.

¹⁴⁷ Bk. <https://sonpeygamber.info/hadis-olarak-bilinen-asilsiz-sozler-ii> (Erişim: 5.03.2022)

âyetlerle çelişmesini gerekçe göstererek aynı görüşü paylaşması, rivayetin manasının sahih olduğuna dair değerlendirmelerin ictihadiliğini göstermektedir.

3.2. Hz. Peygamber’in Şahsına Münhasır Durumlarda “Manası Sahihdir” Problematiği

Sadece Allah Resûlü tarafından söylenebilecek ifadelerin bulunduğu ve manasının sahih olduğuna değinilen rivayetleri ikiye ayırmak mümkündür. Bunlardan ilk gruba girenler sıhhat açısından problemler içerse de bir aslı olduğu anlaşılan hadislerdir. İkinci gruba dâhil olanlar ise sıhhat açısından aslı olmamasına rağmen Hz. Peygamber’e izafe edilenlerdir. Makalenin uzamaması için her iki guruba dair birer örnek vermekle yetinilecektir.

3.2.1. Bir Aslı Olduğu Anlaşılanlar

Aşağıdaki rivayet yaygın olarak kullanıldığını düşündüğümüz için konuya dâhil olanlar arasından seçilmiştir.

Rivayet: “أدبني ربي فأحسن تأديبي” (Beni Rabbim terbiye etti, terbiyemi güzel etti)¹⁴⁸

Sehâvî’nin senedinin çok zayıf olduğu gibi olumsuz değerlendirmelere maruz kaldığını söylemesine rağmen manasının sahih olduğuna dair sözünü ve bu doğrultuda getirdiği delilleri¹⁴⁹ nakleden Aclûnî, bu iddiayı desteklemek için zikredilen delilleri aktarmaya çalışmıştır. Şöyle ki munkatı olduğu ifade edilen bir senedle Abdullah b. Mes’ûd’a (öl. 32/652-53) dayandırılan bir rivayete göre Allah Resûlü (s.a.s) “Muhakkak ki Allah beni terbiye etti, terbiyemi de güzel etti. Sonra bana ahlakın güzelliklerini emretti” buyurmuştur. Bu sözün akabinde (Hz. Peygamber veya İbn Mes’ûd) “Sen af yolunu tut ve iyiliği emret”¹⁵⁰ âyetini okumuştur. Senedinin kusurlu olduğu belirtilen bir rivayet ise şöyledir: Benî Süleym’den bir adam Hz. Peygamber’e “Ey Allah’ın Resûlü! Adamın eli hanımına gider mi?” diye sormuş, O (s.a.s.) da “Evet, felçli de olsa” diye cevap vermiştir. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir (öl. 13/634) “Ey

148 Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ*, 1/70 (Rivayet no: 164).

149 Sehâvî, *el-Makâsîdül-hasene*, 73-74.

150 el-A’râf, 7/199.

Allah'ın Resûlü! Adam sana ne dedi? Sen ona ne dedin?” diye sormuş, Hz. Peygamber de bu soruyu “O bana ‘Adam hanımına borçlanır mı?’ dedi. Ben de ona ‘Evet, iflas etmiş olsa da’ dedim” diye cevaplamıştır. Bu sefer Hz. Ebû Bekir “Senden daha fasih konuşan görmedim, seni kim terbiye etti?” diye sormuş, Allah Resûlü de “Beni Rabbim terbiye etti ve ben Benî Sa’d’ın içinde yetiştim” demiştir. İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) bu rivayetin sahih olmadığını ve senedinde zayıf râvilerin bulunduğunu söylemiş, İbn Teymiyye sabit bir isnadının bilinmediğini belirtmiş,¹⁵¹ Zerkeşî ise *el-Leâli'*sinde manasının sahih olduğunu; ancak sahih bir tarikle gelmediğini ifade etmiştir.¹⁵² Bunların yanında rivayete sahih diyene de rastlanmıştır. Bir başka rivayete göre Hz. Peygamber, Hz. Ali'nin “Hepimiz Arap olmamıza rağmen seni en fasihimiz yapan da nedir?” şeklindeki sorusuna “Cebrail bana İsmail'in dilini getirdi, onu diğer dillerden ayırdı ve bana öğretti”¹⁵³ diyerek cevap vermiştir.¹⁵⁴

Aclûnî'nin delil olarak aktardığı ilk âyet ve senedi munkatı olduğu belirtilen hadise göre Allah, Hz. Peygamber'i ahlak/edep açısından terbiye etmiştir. Senedinin kusurlu olduğuna temas edilen ikinci hadise göre Allah, üçüncü hadise göre Cebrail, Hz. Peygamber'i dil/ediplik açısından terbiye etmiştir.¹⁵⁵ Netice itibarıyla İbn Teymiyye, Zerkeşî, Sehâvî gibi birçok âlim, rivayetin sened açısından problemliliğinden dolayı manasının doğru olduğuna temas etmektedir. Aclûnî de rivayetin anlaşılabilirliği muhtemel iki anlamını da destekleyecek -sened açısından zayıf da olsa- hadislerle ve bir âyete dayanarak senedinin çok zayıf olduğu -uydurma değil- belirtilen bu rivayetin manasının doğru olduğu yargısına varmaktadır.

151 Aslında İbn Teymiyye rivayet hakkında “Mana sahihtir; ancak sabit bir isnadı yoktur” değerlendirmesinde bulunmuştur. Bk. Takiyüddin Ahmed Abdülhalim İbn Teymiyye, *Ehâdisü'l-kussâs*, nşr. Ahmed Abdullah Bâcûz (b.y.: Dâru'l-Mısriyyeti'l-Lübânîyye, 1413/1993), 27.

152 Zerkeşî'nin ilgili ifadesi ve devamındaki değerlendirmesi için bk. Zerkeşî, *el-Leâli'l-mensûre*, 160-161.

153 Ebü'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızıoğlu Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi tevârihi'l-a'yân*, nşr. Muhammed Berekât v. dğr. (Dımaşk: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 1434/2013), 4/364. Rivayet tarafımızca yapılan incelemede temel hadis kaynaklarında tespit edilememiştir. Mezkûr eserinde muhakikler de rivayeti bulamadıklarını söylemişlerdir.

154 Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/70.

155 Ünlü dil âlimi İbnü'l-Esir (öl. 606/1210) de rivayetlerde geçen nadir kelimeleri açıkladığı eserinde, senedsiz olarak zikrettiği söz konusu rivayeti Hz. Peygamber'in dil açısından terbiye edilmesi şeklinde aktarmakta ve anlamlandırmaktadır. Bk. İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, 1/4.

Zikrediliş bağlamı düşünüldüğünde yukarıdaki hadisteki ifadelerin sadece Hz. Peygamber tarafından kullanılabileceği, başka bir ifadeyle ondan başkasının bu sözleri Peygamber (s.a.s.) dışında birine izafe edemeyeceği anlaşılabilir. Mevcut bilgilerden hadisin bir aslının olduğu da söylenebilir. Netice itibarıyla bu tür hadislerin manasının sahih olduğuna değinerek nakletmekte bir mahzur görünmemektedir.

3.2.2. Bir Aslı Olmayanlar

Aşağıdaki rivayet Aclûnî'nin *Keşfü'l-hafâ'sı* özelinde yaptığımız incelemede konuyla ilgili olduğunu düşündüğümüz tek örnek olması sebebiyle seçilmiştir.

Rivayet: “الخیر فی وفي أمّتی إلى یوم القيامة” (Hayır, kıyamet gününe kadar bende ve ümmetimdedir)¹⁵⁶

Aclûnî'nin verdiği bilgilere göre, Sehâvî *el-Makâsıd*'da “Hocamız [İbn Hacer] ‘Onu bilmiyorum’ dedi” dedikten sonra “ancak manası sahihtir” ilavesini yapmıştır. O, ifadenin muhteva açısından doğru olduğunu “Ümmetimden bir topluluk kıyamet kopana kadar hak üzere olmaya devam edecektir” şeklindeki hadise dayandırmıştır.¹⁵⁷ İbn Hacer el-Mekkî (öl. 974/1567) de *el-Fetâvâ'l-hadisîyye*'sinde rivayetdeki lafızla bir hadisin gelmediğini, bununla birlikte “Ümmetimden bir topluluk hak üzere olmaya devam edecek; muhalifleri de onlara zarar veremeyecektir”¹⁵⁸ şeklindeki meşhur hadisin, rivayetin manasının (ın doğru olduğun)a delalet ettiğini söylemiştir.¹⁵⁹

Yukarıdakilere ek olarak Ali el-Kârî, İbn Hacer'in hadisi bilmediğine dair sözünü aktardıktan sonra “ancak manası sahihtir” demiş, ardından Sehâvî'nin naklettiği hadise değinerek bunun gerekçesini göstermiş,¹⁶⁰ Necmüddîn el-Gazzî de İbn Hacer'in hadisi bilmediği şeklindeki sözüne yer ver-

156 Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/396-397 (Rivayet no: 1267).

157 Sehâvî, *el-Makâsıdül-hasene*, 336-337.

158 Bu ve buna benzer ifadelerin bulunduğu hadisler için bk. Müslim, “İman”, 247; “İmâre”, 170-176; Ebû Dâvûd, “Cihad”, 4; “Fiten ve'l-melâhim”, 1; Tirmizî, “Fiten”, 27, 51.

159 Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hacer el-Heytemî el-Mekkî, *el-Fetâvâ'l-hadisîyye* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 184.

160 Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, 202.

miş, ancak manasının sahih olduğunu da eklemiştir.¹⁶¹ Süyûtî, İbnü'd-Deyba' ve Dervîş el-Hût gibi âlimler ise sadece İbn Hacer'in bu hadisi bilmediğini söylediğine değinmekle yetinmişlerdir.¹⁶²

Netice itibariyle herhangi bir aslının olduğu tespit edilemeyen rivayet hakkında bazı âlimler meşhur bir hadise binaen, bir kısmı da gerekçe göstermeden manasının sahih olduğu üzerinde dururken; diğerleri İbn Hacer'in hadisi bilmediğine dair sözünü nakletmekle yetinmiştir. Bu kısma dâhil olan bir rivayetin kudsî hadis kısmındakine benzer şekilde değerlendirilmesi uygun olacaktır. Buna göre bu tür bir rivayeti Hz. Peygamber'i birinci tekil şahıs konumuna sokmadan, yani Allah Resûlü adına konuşmadan bir görüş olarak sunmaktan başka bir yol görünmemektedir. Dolayısıyla yukarıdaki rivayet ancak "Hayır, kıyamet gününe kadar Hz. Peygamber ve ümmetindedir" şeklinde ifade edilebilir. Ayrıca muteber hadis kitaplarında bulunan "Ümmetimden bir topluluk hak üzere olmaya devam edecektir" şeklindeki hadis, ilgili rivayete gerek bırakmamaktadır. Bu tür hadislerin manalarının doğru olduğunu belirterek aktarmanın yeterli olduğunu söylemek de zordur, hatta mümkün değildir. Zira burada Allah Resûlü adına ortaya atılan bir yalan söz konusudur.

Değerlendirme ve Sonuç

İslâm âlimleri manasının doğruluğuna işaret ederken rivayetin sened olarak bir aslının olmaması, bilinmemesi, uydurma olması, çok zayıf veya zayıf olması arasında fark gözetmemişlerdir. Yine ifadenin Hz. Peygamber'in sözü veya Allah'ın kelâmı gibi aktarılması arasında da herhangi bir ayırım yapmamışlardır. Dolayısıyla sübut açısından nasıl bir probleme maruz kalırsa kalsın, kime nispet edilirse edilsin, onu destekleyen âyet ve/veya hadisler varsa bunu ilgili rivayetin manasının doğruluğunu ifade etmek için yeterli saymışlardır. Burada destekleyici hadislerin sübut açısından problemlili olup olmasının da onlar için önemli olmadığı söylenebilir. Anlaşılan o ki âlimler, bu gibi rivayetleri İslâmî ilkelerle çelişmediği veya uyumlu olduğu müddetçe kullanmakta bir sakınca görmemişlerdir.

¹⁶¹ Necmüddin el-Gazzî, *İtkân*, 1/256.

¹⁶² Süyûtî, *ed-Dürrerü'l-müntesire*, 116; *ez-Ziyâdât 'ale'l-Mevzû'ât*, 2/801; İbnü'd-Deyba', *Temyizü't-tayyib*, 77; Dervîş el-Hût, *Esne'l-metâlib*, 138.

Manasînin sahih olduğuna değinilen rivayetlerin çoğunu asılsız/senedsiz ve mevzû, çok az bir kısmını ise zayıf hadislerin oluşturduğu gözlemlenmiştir. Sübut açısından problemliliğiyle birlikte manasînin doğruluğuna değinilen rivayetlerin ikiye ayrılarak incelenmesi gerektiği kanaatindeyiz. İlk kısma girenler, “muhteva açısından Allah ve Resûlü dışında birinin sözü olması muhtemel olup manasînin sahih olduğu ifade edilen rivayetler”dir. Bu kısma dâhil olan ifadelerin, Hz. Peygamber’e ait olup olmadığına değinmeden, önceki birine ait faydalı bir söz olarak kullanılmasında bir sakınca görünmemektedir. Kudsî hadislerde hitap eden bizzat Allah olduğu için Hz. Peygamber’e izafeti açısından uydurma olduğu tespit edildikten sonra bunun başka birinin faydalı bir sözü olup olmaması ihtimaline ise hiç girilmez. Ayrıca manasînin sahih olduğu ifade edilirken gerekçe zikredip zikretmeme arasında pek bir fark yoktur. Zira yapılan incelemelerde gerekçesi belirtilmeyenlerin birçoğunun da bazı âyet ve/veya hadislerle dayandığı müşahede edilmiştir. İkinci kısma dâhil olanlar, “muhteva açısından Allah ve Resûlü dışında birinin sözü olması muhtemel olmamasına rağmen manasînin sahih olduğu ifade edilen rivayetler”dir. “Sen olmasaydın âlemleri ‘yaratmazdım” veya “Gizli bir hazineydin, bilmek istedim, ‘mahlûkatı yarattım” gibi herhangi bir mahlûka izafe edilmesi mümkün olmayan kudsî hadisler ile “Hayır, kıyamet gününe kadar ‘bende’ ve ‘ümmetimde”dir” gibi Hz. Peygamber’in şahsına münhasır olması açısından bu kısma giren rivayetleri, Allah’a ve Resûlü’ne ait olmasa bile birine ait yararlı bir söz olarak kabul etmek doğru değildir. Bu doğrultuda kudsî hadislerle Hz. Peygamber’in şahsına münhasır olan bu ifadeleri, normalleştirip kullanmak yerine, doğrudan Allah ve Resûlü adına yalan söylemek olarak telakki edip uzak durmak daha doğrudur. Dolayısıyla manasînin doğru olduğu belirtilen rivayetler arasında ikinci kategoriye girenlerin ayrılması ve bu gibi rivayetlerin halk arasında kullanılmaması gerekmektedir. Bu minvalde genel olarak Müslümanlar, özelden ise âlimler/hocalar/vaizler, bu tür rivayetleri kullanmaktan azami ölçüde sakınmalıdır. Ayrıca bu sözlere, birilerinin İslâm anlayışlarını Allah’a ve Resûlü’ne söyletirme olarak bakıldığında, durumun hiç de hafife alınacak bir tarafının olmadığı daha iyi anlaşılacaktır. İlmî bir platformda ise her türlü rivayeti kullanmak ve üzerine konuşup tartışmak mümkün olmasının ötesinde gereklidir.

Tüm bunlara rağmen kudsi veya Hz. Peygamber'in şahsına münhasır olan ikinci kategorideki rivayetlerin bazı şartlar doğrultusunda kullanılabileceğinden de bahsedilebilir. Şöyle ki "Sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım" sözünü aynen bu şekilde birinci tekil şahıs şıgasıyla Allah dışında birinin söylemesi muhaldir. Uydurma olmasına rağmen muhtevası doğru kabul edildiğinde ise bunu "Allah âlemleri Peygamberi hürmetine yarattı" şeklinde üçüncü tekil şahıs ağzıyla aktarmaktan başka yol yoktur. Aynı durum Hz. Peygamber'in şahsına münhasır olup bir aslı olmayan hadisler için de geçerlidir. Buna göre "Hayır, kıyamet gününe kadar 'bende' ve 'ümmetimde'dir" şeklinde birinci tekil şahıs şıgasındaki rivayeti, ancak "Hayır, kıyamet gününe kadar Hz. Peygamber ve ümmetindedir" şeklinde üçüncü tekil şahıs şıgasıyla zikretmek mümkündür. Hz. Peygamber'in şahsına münhasır olup bir aslı olduğu anlaşılan rivayetlerin ise manasının doğru olduğu söylenebilir. Söz gelimi çok zayıf olmasına rağmen "Beni Rabbim terbiye etti, terbiyemi güzel etti" rivayetinin manası doğru kabul edilebilir.

Bunlar, söz konusu rivayetlerin manalarını doğru kabul edenler içindir. Ancak bunlara sadece Allah ve Resülü adına uydurulan sözler olarak bakanlar, zaten böyle bir duruma girmeyeceklerdir. İhtiyat açısından da hadis külliyyatındaki hadisleri bırakıp bu tür rivayetlere tutunmak doğru değildir. Bunun sebebi söz konusu ifadelerin uydurma hadislere normal bakma anlayışını etkilemesidir. Hâlbuki âlimlerimizin ifade ettiği gibi uydurma bir hadisin ancak uydurma olduğunu ifade etmek üzere nakledilmesi caizdir. Ancak görünen o ki vaazlarda bu gibi rivayetler kullanılırken bunların aslının olmadığı veya uydurma olduğu üzerinde pek, hatta hiç durulmamaktadır. Ayrıca vaiz ne kadar dikkat ederse etsin halkın duyduğu bu ifadeleri sohbetten çıktıktan sonra Hz. Peygamber'in sözü zannedip zikretmesi de kuvvetle muhtemeldir. Bu gerçek göz önünde bulundurularak özellikle halka karşı yapılan hitaplarda bu tür rivayetlerden kaçınmanın daha doğru olacağı ve böyle bir tavrın temelleri sağlam kaynaklara dayanan bir İslâmî anlatıma vesile olacağı düşünülmektedir.

Bir rivayetin Hz. Peygamber'e ait olmasa da manası doğru olduğu zaman kabul edilmesine yönelik "Size benden hakka muvafık bir hadis nakledildiğinde -ben demiş olayım veya olmayayım- onu alın"¹⁶³ şeklinde hadis bile uydu-

163 İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevzû'ât*, 1/420-421; Sehâvî, *el-Makâsîdü'l-basene*, 83; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/86; Dervîş el-Hût, *Esne'l-metâlib*, 40.

rumuştur. Bu gibi rivayetlerin uydurma bir hadis hakkında “manası sahihtir/sabittir (doğrudur)” gibi değerlendirmelerin yapılmasında ve kabul edilmesinde müsamahakâr davranma kapısını açtığı düşünülebilir. Zira bu yaklaşımlar, insanların bu sözleri uydurma da olsa Resûlullah’a isnad edip kullanmaya devam etmelerine sebep olmaktadır. Günümüzde birçok imamın camilerde vaaz verirken kullandığı bu tür ifadeleri, Resûlullah’a izafe etmemeleri üzerinde şiddetle durulmalıdır. Durum herhangi bir şekilde yumuşatıldığında ilgili rivayetlerin Hz. Peygamber’e izafe edilerek aktarılması devam edecektir. Yapılması gereken bu tarz bilgileri Resûlullah’a izafe etmeden kullanmaktır. Zira bunu Resûlullah’a nispet ederek O’nun hakkında yalan söylenmiş olunmaktadır. Onun hakkında yalan söyleyene ise bizzat kendisinin “Kim benim adıma yalan söylerse cehennemdeki yerine hazırlansın” şeklindeki ikazı yeterlidir. Ancak üzülmek ifade etmeliyiz ki söz konusu peygamberî uyarıya rağmen aslı olmayan birçok rivayet “manası sahihtir” ifadesiyle yumuşatılmakta ve halk arasında Peygamber sözü zannedilerek yayılmaya devam etmektedir. Bu gibi rivayetlerin ilim meclisleri dışında Hz. Peygamber’e ait olmadığını belirterek nakletmenin de birçok sakınca içerdiği söylenebilir. Bu doğrultuda makalenin girişinde değerlendirmeleri aktarılan Mizzî ve Şuayb el-Arnaût’un haklı oldukları söylenebilir.

Bir rivayetin manasının doğru olup olmaması yönünde ihtilafların olduğu da görülmüştür. Dolayısıyla bir rivayetin manasının doğruluğuna yönelik yapılan değerlendirmelerin ictehadî olduğu söylenebilir. Bu durum manası sahih olduğu ifade edilen her rivayetin öyle olmak zorunda olmadığını göstermektedir. Bu sebeple manasının doğruluğuna işaret edilen rivayetler hemen doğru kabul edilmemeli, dikkatli bir incelemeye tâbi tutulmalıdır. Nitekim Aclûnî’nin hadis olmadığını söylemesine rağmen manası sahih dediği her rivayetin mutlak olarak öyle olmadığı ortaya konulmuştur. Bu bağlamda Aclûnî’nin gizlilikleri açığa kavuşturduğundan (keşfü’l-hafâ) ve karışıklıkları giderdiğinden (müzilü’l-ilibâs) tam olarak bahsetmek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla hâlâ keşfedilmeyi bekleyen gizliliklerin ve giderilmesi gereken karışıklıkların olduğu söylenebilir. Ayrıca konumuz dışında kalsa da önceki cümlelerdeki yargıları desteklediği için zikredilmesinde fayda olan bir durum da şudur: *Keşfü’l-hafâ*’daki bazı rivayetlerin sadece aktarılması veya “bakılsın/

incelensin” gibi geçiştirici bir ifadeyle ilgisine havale edilmesi,¹⁶⁴ “keşfü’l-hafâ ve müzilü’l-ilibâs”ın eserdeki her rivayet için yapılmadığını göstermektedir.

Doğru olarak kabul edilemeyecek bir husus da “manası sahihtir” ifadesinin uydurma hadislerin yumuşatılması yolunda kullanılmasıdır. Her ne kadar kullananların böyle bir niyetleri olmayabilirse de vakıada bu yumuşatma hissedilmektedir. Dolayısıyla 1) Ortada bir yalan atf söz konusudur ve bu yalanın vurgulanması elzemdir. 2) Bir yargının manasının sahihliği kişiseldir ve kişiye göre değişir. Birine göre manası sahih olan diğerine göre batıl olabilir. 3) Bu tür hadislerin Hz. Peygamber’e ve Allah’a izafe edilmeden söylenmesi bir zarurettir. Yapılması gereken bu tür hadislerin mümkünse söylenenine atfedilmesi, mümkün değilse herhangi bir atıfta bulunmadan bir söz olarak telaffuz edilmesidir.

Zikredilen rivayetlere bakıldığında bazılarının önceden fikhî bir kaide veya bir âlimin yahut zahidin sözü iken daha sonraları hadismiş gibi nakledilmeye başlandığı anlaşılmaktadır. Söz konusu rivayetlerin, uyduruldukları dönemin anlaşılmasına ışık tutacağı da bir gerçektir. Bu münasebetle bu rivayetleri hiçbir işe yaramayan bir bilgi yığını olarak görmek yanlıştır. İlgili kaide ve sözlerin hangi etkenlere maruz kalıp hangi süreçlerden geçerek hadisleşti(rildi)ği üzerine yapılacak incelemeler, bu tür rivayetlerin uyduruldukları dönemin ve geçirdiği sürecin anlaşılmasını sağlayacağından faydalı olacaktır. Bu minvalde manası sahihtir olgusunun hadis ilmindeki yerine dair geniş veya itikadî, tasavvufî ve fikhî ekoller içerisindeki yerini tespit etmeye yönelik nispeten dar çerçevede ya da “kudsî hadisler özelinde” sınırlandırarak yapılacak çalışmaların meseleyi daha anlaşılır kılacağı aşîkârdır.

Kaynakça

Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü’l-hafâ ve müzilü’l-ilibâs ‘ammâ iştebera mine’l-ehâdisi ‘alâ elsineti’n-nâs*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 3. Basım, 1408/1988.

164 Örnek rivayetler için bk. Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ*, 1/91 (Rivayet no: 247), 206 (Rivayet no: 625), 261 (Rivayet no: 805), 426 (Rivayet no: 1367); 2/9 (Rivayet no: 1548), 2/19 (Rivayet no: 1583), 91 (Rivayet no: 1858), 125 (Rivayet no: 1987), 151 (Rivayet no: 2081), 165 (Rivayet no: 2129), 183 (Rivayet no: 2195), 185 (Rivayet no: 2203), 186 (Rivayet no: 2206), 216 (Rivayet no: 2333), 216 (Rivayet no: 2334), 251 (Rivayet no: 2493), 272 (Rivayet no: 2578), 273 (Rivayet no: 2583), 295 (Rivayet no: 2696), 355 (Rivayet no: 3019), 376 (Rivayet no: 3144), 395 (Rivayet no: 3246).

Alcunı, İsmail b. Muhammed. *Kesfül-hafâ Halk Arasındaki Rivayetlerin İlmî Değeri*. çev. Mustafa Genç. 4 Cilt. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019.

Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmmed b. Hanbel*. nşr. Şuayb Arnaût v. dğr. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995-1421/2001.

Ali el-Kârî, Nürüddin Ali b. Muhammed. *el-Esrârü'l-merfû'a fi'l-abbâri'l-mevzû'a (el-Mevzû'âtü'l-kübârâ)*. nşr. Muhammed b. Lutfi es-Sabbâğ, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1406/1986.

Ali el-Kârî, Nürüddin Ali b. Muhammed. *el-Masnû' fi ma'rifeti'l-hadisi'l-mevzû' (el-Mevzû'âtü's-suğrâ)*. nşr. Abdülfettâh Ebü Gudd. Halep: Mektebü'l-Matbû'âtü'l-İslâmiyye, 5. Basım, 1414/1994.

Âşıkıktulu, Emin. “Bir İsnad Tenkid Yöntemi Olarak Şartlı Cerh-Tâdiller ve Uygulamadaki Sonuçları”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2001), 49-80.

Boynukalın, Mehmet. “Teyemmüm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/52. İstanbul, TDV Yayınları, 2012.

Buhârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî. *el-Câmi'us-sahîb*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Ne-cât, 1422/2001.

Buhârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmail. *et-Târihu'l-kebîr*. nşr. Hâşim en-Nedvî v. dğr. 9 Cilt. b.y.: Dâiretü'l-Me'ârifü'l-Osmâniyye, ts.

Bursevî, İsmail Hakkı. *Kenz-i Mahfi Gizli Hazine*. sad. Abdulkadir Akççek. İstanbul: Rahmet Yayınları, 1967. Ca'fer es-Sâdik. *Misbâhu's-serî'a*. Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî, 2. Basım, 1403/1983.

Deylemî, Ebü Şücâ' Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye. *el-Firdevs bi-me'sûri'l-hitâb*. nşr. Said b. Besyûni Zağlûl. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406/1986.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Riyad: Beytü'l-Efkârü'd-Devliyye, ts.

Ebû Gudd, Abdülfettâh. *Lemehât min târihi's-sünne ve 'ulümi'l-hadis*. Beyrut: Mektebü'l-Matbû'âtü'l-İslâmiyye, 1404/1984.

Ebû Gudd, Abdülfettâh. *Mevzû Hadisler*. çev. Enbiya Yıldırım. Ankara: Takdim Yayınları, 2020.

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1416/1996.

Ebû Tâlib el-Mekki, Muhammed b. Ali b. Atıyye. *Kütü'l-kulûb fi mu'ameleti'l-mabbûb ve vasfi tariki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*. nşr. Âsım İbrahim el-Ke(i)yâli. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426/2005.

Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn. *Silsiletü'l-ehâdisi'd-da'ife ve'l-mevzû'a ve eserühe's-seyyi'ü fi'l-ümme*, 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1412/1992-1425/2004.

Fellâte, Ömer b. Hasan Osman. *el-Vaz' fi'l-hadis*. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1437/2016.

Fettenî, Cemâlüddin Muhammed Tâhir b. Ali. *Tezkiretü'l-mevzû'ât (Kânünü'l-mevzû'ât ve'd-du'afâ adlı kendi eseriyile birlikte)*. b.y.: y.y., ts.

Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ'ü 'ulümi'd-dîn ve bi-zeylihi Kitâbu'l-Muğni 'an hamli'l-esfâr fi'l-esfâr fi tabrici mâ fi'l-İhyâ'i minel-abbâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1402/1982.

Hâkim en-Nisâbüri. Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek 'ales-Sahihayn ve bi-zeylihi el-Telhis li'z-Zehabi*. nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Marâşli. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Hatiboğlu, Mehmed Said. *İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*. Ankara: OTTO Yayınları, 2. Basım, 2016.

Hût, Muhammed b. Derviş b. Muhammed. *Esne'l-metâlib fi ehâdisi muhtelifi'l-merâtib*. nşr. Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997.

İrâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddin Abdurrahîm b. el-Hüseyn. *el-Muğni 'an hamli'l-esfâr fi'l-esfâr fi tabrici mâ fi'l-İhyâ'i minel-abbâr*. nşr. Ebü Muhammed Eşref b. Abdilmaksûd. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü Taberiyye, 1415/1995.

İbn Arabî, Ebü Bekr Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Muhammed. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. nşr. Ahmed Şemsüddin. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1420/1999.

İbn Arrâk, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali. *Tenzihü's-şerî'ati'l-merfû'a 'ani'l-abbâri's-seni'ati'l-mev-zû'a*. nşr. Abdülvehhâb Abdüllatif - Abdullah Muhammed es-Siddik. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetillâh. *Târihu medineti Dımaşk*. nşr. Muhibbuddîn Ebû Saîd Ömer b. Garamel-el-'Amrevî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415-1995-1421/2000.

İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtım er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dil*. nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Mu'allimî el-Yemânî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1371-73/1952-53.

İbn Hacer el-Heytemî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Mekki. *el-Fetâval-hadisîyye*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Ebî Hâtım. Kitâbü's-Sikât. 10 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973.

İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb. *Medâriciü's-sâlikin beyne menâzili 'ıyyâke ne'büdü ve ıyyâke neste'in*. nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 7. Basım, 1423/2003.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Sünen*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1418/1998.

İbn Teymiyye, Takiyüddîn Ahmed Abdülhalim. *Ehâdisü'l-kussâs*. nşr. Ahmed Abdullah Bâcûz. b.y.: Dâru'l-Mısıryeti'l-Lübânîyye, 1413/1993.

İbn Teymiyye, Takiyüddîn Ahmed Abdülhalim. *Mecmû'atü'l-fetâvâ*. nşr. Âmir el-Cezzâr - Enver el-Bâz. 37 Cilt. b.y.: Dâru'l-Vefâ, 3. Basım, 1426/2005.

İbnü'd-Dejba', Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Temyizü't-tayyib mine'l-habis fima yedüru 'alâ el-sine-ti'n-nâs mine'l-hadis*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1405/1985.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *ed-Du'âfâ ve'l-metrükîn*. nşr. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Kitâbü'l-Mevzû'ât*. nşr. Nureddin b. Şükrü b. Ali Boyacılar. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü Edvâi's-Selef, 1418/1997.

İbnü'l-Esir, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Muhammed. *en-Nihâye fi garibi'l-hadis ve'l-eser*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 5 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1383/1963.

İbnü'l-Kayserânî, Muhammed b. Tâhir el-Makdisî. *Zehiratü'l-buffâz el-muharrec 'alâ'l-hurûfi ve'l-elfâz*. thk. Abdurrahman b. Abdilcebâr el-Ferivâî. 5 Cilt. Riyad: Dâru's-Selef, 1416/1996.

İbnü's-Salâh. Ebû Amr Osman b. Abdirrahmân eş-Şehrezûrî. *'Ulümü'l-hadis*. nşr. Nüreddin İtr. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.

Kandemir, M. Yaşar. *Mevzû Hadisler (Menşei - Tanıma Yolları - Tenkid)*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.

Kurtubî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. İbrahim. *el-Müfhim limâ eşkele min Telhisi kitâbi Müslim*. nşr. Muhyiddin Dîb Müstü v. dğr. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1417/1996.

Kuzudışlı, Bekir. *Şîa ve Hadis Başlangıcından Kütüb-i Erba'ya Hadis Rivayeti ve İsnad*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim. *Sahihu Müslim*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabîyye - Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1991.

Müzekki, Ebû İshak İbrahim b. Muhammed b. Yahyâ. *el-Müzekkiyât*. nşr. Ahmed b. Fâris es-Selûm. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1425/2004.

Necmüddîn el-Gazzî, Muhammed b. Muhammed. *İtkânü mâ yahsün mine'l-abbâri'd-dâireti 'alâ'l-elsün*. nşr. Halîl b. Muhammed el-Arabî. 2 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadise, 1415/1995.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. nşr. Râid b. Sabri b. Ebî Alfa. Riyad: Dâru'l-Hadâra, 2. Basım, 1436/2015.

Pala, Sinan. ““Mânastı Sahihdir” Tabiri ve Ali el-Kâri'nin el-Esrâru'l-merfû'asında Hakkında Bu İfadeyi Kullandığı Rivâyetler”. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Pala, Sinan. ““Mânastı Sahihdir” Tabiri ve Hakkında Bu İfadenin Kullanıldığı Rivâyetler”. *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 5/1 (2019), 115-153.

Polat, Salahattin vd. *Hadis Araştırma ve Tenkit Kılavuzu*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2017.

Sagâni, Ebü'l-Fezâil Hasan b. Muhammed b. Hasan. *Mevzû'âtü's-Sagâni*. nşr. Necm Abdurrahman Halef. Beyrut: y.y. 1401/1980.

Şehâvî, Muhammed Abdurrahmân. *el-Makâsîdü'l-hasene fi beyâni kesirin mine'l-ehâdisi'l-müştehire 'ale'l-elsine*. nşr. Muhammed Osman el-Huş. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405/1985.

Sıbt İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızıoğlu. *Mir'âtü'z-zamân fi tevârihi'l-a'yân*. nşr. Muhammed Berekât v. dğr. 23 Cilt. Dımaşk: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 1434/2013.

Süyûtî, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *ed-Düerü'l-müntesire fi'l-ehâdisi'l-müştehire*. nşr. Muhammed b. Lutfi es-Sabbâğ. Riyad: Câmi'atü'l-Melik Su'ûd, ts.

Süyûtî, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-Leâli'l-masnû'a fi'l-ehâdisi'l-mevzû'a*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1395/1975.

Süyûtî, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *es-Ziyâdât 'ale'l-Mevzû'ât (Zeylül-Leâli'l-masnû'a)*. thk. Râmiz Hâlid Hâc Hasan. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1431/2010.

Süyûtî, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Tedribü'r-râvi fi şerhi Takribi'n-Nevevi*. nşr. Ebü Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâreyâbi. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Kevser, 2. Basım, 1415.

Şener, Mehmet. “Gusül”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/213. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Şevkânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed. *el-Fevâidü'l-mecmû'a fi'l-ehâdisi'd-da'ife ve'l-mevzû'a*. thk. Rıdvan Câmi Rıdvan. 2 Cilt. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, ts.

Tayâlisî, Ebü Dâvûd Süleyman b. Dâvûd. *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Cize: Dâru Hicr, 1420/1999.

Tehânevî, Zafer Ahmed el-Osmânî. *Kavâ'id fi' ulûmi'l-hadis*. nşr. Abdülfettâh Ebü Gudde. Riyad: Mektebetü'l-Matbû'âtü'l-İslâmiyye, 5. Basım, 1404/1984.

Tirmizî, Ebü İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmi'us-sahib (Sünenü't-Tirmizî)*. nşr. Ahmed Muhammed Şakir v. dğr. 5 Cilt. b.y.: y.y., ts.

Ukaylî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ b. Hammâd. *Kitâbu'd-Du'afâi'l-kebir*. nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acı. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1404/1984.

'Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Şerhu Riyâzi's-sâlibin min kelâmi seyyidi'l-mürselin*. 6 Cilt. Riyad: Medâru'l-Vatan, 1426.

Ünal, Yavuz. *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2013.

Yıldırım, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2013.

Yıldırım, Enbiya. *Hadisler ve Zibindeki Sorular Büyük Muhaddis Şuayp Arnavu'la Söyleşi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2019.

Yıldırım, Enbiya. *Hadiste Metin Tenkidi Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar*. Ankara: OTTO Yayınları, 2015.

Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963.

Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-Mükzâ fi' ilmi mustalabi'l-hadis*. nşr. Abdülfettâh Ebü Gudde. Halep: Mektebetü'l-Matbû'âtü'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1416.

Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tertibü'l-mevzû'ât*. nşr. Kemal b. Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezkiretü'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabi, ts.

Zerkeşî, Bedrüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Leâli'l-mensûre fi'l-ehâdisi'l-meshûre (et-Tezkire fi'l-ehâdisi'l-müştehire)*. nşr. Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

HZ. PEYGAMBER DÖNEMİNDE KEFALETİN SOSYAL BARIŞA KATKISI KABİSA'NIN (R.A) KEFİLLİĞİNİN İNCELENMESİ BAĞLAMINDA¹

THE CONTRIBUTION OF THE GUARANTEE CONTRACT TO SOCIAL PEACE IN THE PERIOD OF THE PROPHET PBUH -IN THE CONTEXT OF EXAMINING THE SURETY OF KABİSA (R.A)-

Osman Nedim YEKTAR

Dr. Öğr. Üyesi, Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri, Tekirdağ/Türkiye
osmannedimyehtar@hotmail.com – [orcid.org/ 0000-0001-9525-2312](https://orcid.org/0000-0001-9525-2312)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 07 Şubat 2022 / 07 February 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 26 Nisan 2022 / 26 April 2022

Yayın Tarihi / Published: 25 Haziran 2022 / 25 June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran 2022 / June 2022

Cilt: 6, Sayı: 1 Volume: 6, Issue: 1, Sayfa / Pages: 321-356

Cite as / Atıf: Yektar, Osman Nedim. “Hz. Peygamber Döneminde Kefaletin Sosyal Barışa Katkısı Kabîsa'nın (R.A) Kefillîğinin İncelenmesi Bağlamında [The Contribution of the Guarantee Contract to Social Peace in the Period of the Prophet PbuH -in the Context of Examining the Surety of Kabisa (r.a)-]”. Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal, 6/1 (Haziran/June 2022), 321-356.

1 Bu çalışmanın genişletilmiş özeti, “Kefalet/İpotek İle Malına El Konan Kişiyi Nebevî Bir Bakış -Kabîsa b. Mühârik el-Hilâlî el-Becîlî'nin Örneği-” başlığıyla 25-26 Mart tarihlerinde yapılan, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fak. Uluslararası İslâmî Sigortacılık-Finans Sempozyumunda tebliğ metni olarak sunulmuştur. Genişletilmiş özet, internet ortamında basılmıştır.

İntihal: Bu makale, intihal tarama programlarıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned with plagiarism screening programs and plagiarism has not been detected.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği yazar(lar) tarafından beyan olunur.

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.



Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kider>

Öz

Kabîsa b. Mühârik el-Hilâli el-Becîlî r.a., Hz. Peygamber s.a.s.'den hadîs rivayetleri bulunan bir sahâbîydi. O, kavminin ödemek zorunda olup da ödeyemediği diyet borçlarına kefil olduğu sırada, evlenmek üzere olan birisi onun malından yardım istemiş. O da malını artık kullanamayacağı için, o kişiye, “*ağır bir borca kefil olduğu*” cevabını vermişti. Ardından Hz. Peygamber s.a.s.'den bu borcu ödeme hususunda, yardım almak üzere onun yanına gitmişti. Hz. Peygamber bu borcu, onun adına yüklenmiş. Ardından Hz. Peygamber, kefil olan birisinin başkasından bir şey istemesinin helal olduğunu, ona ifade etmişti. Böylece zengin olduğu halde, başkasından bir şey istemek zorunda kalan Kabîsa r.a.'nın üzüntüsünü hafifletmiş. Onun üstlendiği borcu zekât develerinden karşılamıştı.

Bu çalışmada yukarıda kısaca özeti sunulan olay, ele alınacaktır. Osmanlı Döneminden sonra kefalet akdinin sosyal güvenlik akdine dönüşümüne temas edilecektir. Bu çalışmanın günümüzde başkasına kefil olup, malına el koyulan veya sosyal güvencesi olmadığı için mağdur bırakılan kişilere nebevî yaklaşıma ulaşmada örnek olması amaçlanmıştır. Hadîs alanında kefaletle ilgili Hz. Peygamber s.a.s. dönemine ait bir olay incelemesi yapılmamış olması, bu alandaki boşluğun doldurulmasına katkı sağlayacağı düşünülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Kabîsa, Borç, Kefil, Kefalet, Sulh.

Abstract

Kabîsa b. Mühârik al-Hilâli el-Becîlî r.a. was a Sahâbî who had hadith narrations from the Muhammed s.a.s.. While he vouched for the diets debts his tribe had to pay but could not pay, someone about to get married sought help from his property. Since he could no longer use his property, he replied that he was “a guarantor for a heavy debt”. Then Hz. He went to the Messenger of Allah s.a.s. to get help in paying this debt. The Prophet s.a.s. borrowed this debt in his name. The Prophet s.a.s. stated to him that it is permissible for a surety to ask someone else for something. Thus, Kabîsa r.a. alleviated the sadness of, who had to ask for something from someone else although he was rich. The debt he assumed was paid by zakat camels. Kabîsa r.a. is descended was given the nickname “al-Meysera” in order to emphasize her facilitation. The sahâbî father of Kabîsa, who has a hadith from the Prophet s.a.s., was also referred to by the society as “al-Muhârik” “Extraordinary benevolent”. Kabîsa r.a. had kinship ties with people close to the Prophet s.a.s.. His ancestry, ethics and His closeness to theThe Prophet s.a.s. was instrumental in paying the debts of the victims. The generous character of Kabîsa r.a. was also effective in calming the hatred and hatred between the two tribes who were fighting because of unpaid diets.

When the Sahâbîs migrated to Madinah-i Münevvere, “Muhâcir-Ansar brotherhood” was established. The hadiths that Bukhârî presented under the title of “Kitabu'l-Kefâlet” in his work “Sahih” will be briefly discussed in this section. In the body text of the article, the word derivatives of the “guarantee” contract in the Quran will be mentioned. With the information contained in the commentaries on this hadith, the issue of guarantee will be discussed. Resources in the fields of Law, History, Insurance and Communication will be utilized.

Keywords: Kabîsa, Diyet, Debt, Guarantee, Garantor, Peace.

Giriş

Başkasına yardım etme fikrinden hareketle ortaya çıkan kefil olma isteği, bazen bireyler arasında husumete dönüşebilmektedir. Günümüzdeki kefalet sisteminin pek çoğu, faiz akdine dayalı sözleşmelerin güvence altına alınması için yapılmaktadır. Borçların katlanması neticesinde, bazen asıl borçlu sıkıntıya girerek borcunu ödeyememektedir. Bunun neticesinde kefil, tahmin edemediği borç yükünün altında ezilmektedir. Burada temel çözüm, Hz. Peygamber'in hayatında aranmalıdır.

Hız. Peygamber sas., Medine'ye vardığında Medine ticaretinde Müslümanların söz sahibi olmaları için bazı adımlar atmıştır. O, borç yükü altında ezilen Müslümanlara yardımcı olmaya çalışmıştır. Bu sayede, toplumda ekonomik sebeplerden dolayı oluşabilecek gerginliklerin önüne geçmiştir. Hz. Peygamber'in bu amaç doğrultusunda yardımcı olduğu sahâbesi, Kabîsa r.a.'dır. Kabîsa r.a., kavminin ödemek zorunda olduğu diyetlere kefil olmuş. Hz. Peygamber de ona destek olmuştur.

Kefalet konusuna Hz. Peygamber s.a.s. döneminde nasıl bakıldığını tespit etmek, konumuzun başlıca hedefidir. Bu hedefe ulaşmada Kabîsa r.a.'ın kefilliği adeta örnek bir olay incelemesi niteliğindedir. Hadîs alanında kefalet konusuyla ilgili Hz. Peygamber dönemine ait bir çalışma yapılmaması, yapılan çalışmaların fıkıh, hukuk ve tarih alanlarında olması, bizi bu konuyu çalışmaya iten sebepler olmuştur.

Bu çalışma, Hz. Peygamber dönemine ait sathi bilgi sunamaktan öte, kefalet akdinin mantığı, sahâbe toplumuna katkısı, şekilleri, evreleri ve temel unsurlarını ortaya koyabilmek, bu çalışmayı orijinal hale getirecek hususlardır.

Kefalet "*teberrû*" türünden maddi karşılık beklenmeden yapılan bir akitir.² Fıkıhçılar, "*el-Kefâletu bi'l-mâl*" "*Mala kefil olma*" ve "*el-Kefâletu bi'n-nefs*" "*Canın teslimine kefil olma*"³ şeklinde kefaleti, ikiye ayırırlar.⁴ Kefalet ve rehin

2 Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi'üs-sânâ'i fî tertibiş-şerâ'i* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986), 4/93, 144.

3 Bu konuda bk. Abdullah Kahraman, "İslâm Hukuku'nda Şahsa (Nefse) Kefalet Müessesesi Türk Ceza Muhakemeleri Hukuku'ndaki Teminatla Salıverme Müessesesi ile Mukayesesi", *Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 1/1 (1998), 301, 302.

4 Kâsânî, *Bedâi'üs-sânâ'i*, 4/144, 145.

akitlerini, alacaklının “*Teveşük*” elde etmesi şeklinde anlarlar.⁵ Özellikle kefil, asıl borçluyu (mekfûlun ‘ânh) borcunu ödemeye sıkıştırır. Böylece alacaklı (mekfûlun leh), paraya veya nefse (mekfûlün bihe) kavuşmuş olur. Bu açıdan bakıldığında kefalet akdi, borcunu ödemeyen asıl borçluyu alacaklı arasındaki oluşabilecek gerginliği, ortadan kaldıran, bir akittir.⁶ Teberru türü bir akit olması sebebiyle Allah c.c. rızası için başkasına yardım amacı güdülerek yapılmasının yanı sıra toplumda birbirine düşman olan iki grup arasındaki ülfeti sağlar. Bizim bu çalışmamızda inceleyeceğimiz Kabîsa r.a.’ın kefaleti de bu türdendir.

el-Buhârî (ö.256/870) el-*Câmiu’s-Sahîh*, adlı eserinde, “*Kitâbu’l-Kefâlet*” başlığında bazı hadîsleri nakleder. el-Buhârî (ö.256/870), sened ve metin yönünden sahih kabul ettiği kefaletle ilgili hadîslere müstakil bir bölüm ayırmasını ve hepsini peş peşe vermesini, Hz. Peygamber s.a.s.’in hayatındaki kefalet akdini anlamamıza yardımcı olacağını düşünüyoruz. Kabîsa b. Züeyb r.a.’ın kefaletini anlayabilmemiz için öncelikle sahabe dönemindeki kefalet akdini anlamamız gerekir. Bu sebeple el-Buhârî (ö.256/870)’nin “*Kitâbu’l-Kefâlet*” başlığında beş bâbda sunduğu hadîslere işaret etmek istiyoruz. Her bâbın ardından Sahîhu’l-Buhârî şarihlerinden Bedreddin el-Aynî (ö.855/1451)’nin kefalet akdi açısından “*‘Ûmdetu’l-Kârî*”’de verdiği bilgileri de sunmak istiyoruz:

Hz. Peygamber s.a.s.’den merfû’ olarak, kefalet ile ilgili İsrail oğullarından bir adamın başka bir adamdan borç almasını aktarır. Hz. Peygamber s.a.s., deniz yoluyla yolculuğa çıkacak birisinin, bir kişiden borç (para) istediğini anlatır. Ancak, borç istenen şahıs bu borcu vermesi için, yola çıkacak kişiden şahitler ister. Yolcu, “*Allah c.c. tanık olarak yeter.*” der. Borç verecek şahıs, kefil ister. Yolcu, “*Allah c.c., kefil olarak yeter.*” karşılığını verir. Boru verecek, “*Sen doğru söyledin.*” der. Aralarında belli bir vadeye kadar anlaşılırlar. Yolcu, borcu alır ve gemiye yola çıkar. Borcunu gittiği yerde hazırlar. Borcun vadesi geldiği anda gemiye binip alacaklıya borcu eda etmek ister. Ancak, herhangi bir gemi bulamaz. Odun parçasının içini oyar, ödeyeceği bin dinarı bir mektupla beraber içerisine koyar. Şöyle dua eder: “*Ey Allah c.c. ’ım sen biliyorsun ki ben, fîlandan bin dinar borç istemiştim. O, benden kefil istemiş, ben de “Kefil olarak Allah c.c. yeter.” demiştim, O da sana razı olmuştu. Benden şahit istemiş. Ben de*

5 Kâsânî, *Bedâi’ü’s-sânâ’i*, 4/202.

6 bk. Kâsânî, *Bedâi’ü’s-sânâ’i*, 5/179.

“Tanık olarak Allah c.c. yeter.” demiştim. O da sana razı olmuştu. Benim ona ait borcu götürmem için, gemi arayıp güç yetirmediğimi de biliyorsun. Muhakkak ben, “Bu paranın vedîaten/muhafazasını sana bırakıyorum.””

(Borç alan), bu duadan sonra odunu denize attı... Alacaklı kişi kendisine va'd edilen anda borcunun geleceği gemiyi beklemek üzere, denizin kenarına geldi... Ancak (içerisinde para olan) odun parçasını farkedip yakacak odunu yapmak üzere ailesine götürdü. Odunu yardığında içerisinde alacağı parayı ve mektubu buldu.⁷

Aynî (ö.855/1451), karz (ödünç para vermekte) veya buyû' (paraların mallarla takaslarında) oluşan borçlardaki kefalet konularında, yukarıda el-Buhârî'nin naklettiği hadîsin aslî delil olduğunu söyler.⁸

el-Buhârî (ö.256/870), yukarıdaki rivayeti “*Karz ve Borç (Muamelelerinde)*”⁹ *Bedenler Diğer Hususlar Karşılığındaki Kefaletin Bâbı*”nı *Kefâlet* kitabının birinci bâbında verir. Şahsa/bedene kefaletle ilgili başka bir hadisi de bu bâb da verir.¹⁰ Aynî, bu bâbtaki hadîslerin sadece kefâlet akdine değil; havale akdine de delil olabileceğini söyler. Çünkü iki akitte de borcun bir zimmetten başka birisinin zimmetine nakli vardır.¹¹

el-Buhârî (ö.256/870), “*Kefâlet*” kitabının ikinci bâbı, “(Erkek ve kadından) her biri için ana, baba ve akrabanın bıraktığından hissedârlar kıldık. Yeminlerinizin bağladığı kimselere paylarını verin. Çünkü Allah c.c. her şeye tanıktır.”¹² ayeti, bâb başlığıdır.

el-Buhârî, ikinci bâbta Hz. Peygamber s.a.s’in Medine’ye teşrif ettiğinde muhacirden bir kişinin ensârdan birisiyle kardeş yapıldığı ve ensârın bu ayet inene kadar, muhacire akrabalık bağı olmadan, miras bırakabildiği hadisi

7 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Buhârî, *el-Câmiû’s-sabîh*, thk. Muhammed Ahmed el-Hallâf (Lübnan: Dâru İhyâu’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), “Kefâlet”, 1(2290).

8 Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed b. Hüseyin el-Gaytâbi el-Hanefî Bedruddin el-Aynî, *Umdetu’l-kârî şerhu sahibî’l-Buhârî*, nşr. Muhammed Ahmed el-Hallâf (Beyrut: Dâru İhyâi’-Türâsi’l-Arabî, 1431/2010.), 12/170.

9 Aynî, *Umde*, 12/170.

10 Buhârî, “Kefâlet”, 1(2290).

11 Aynî, *Umde*, 12/170.

12 en-Nisâ, 4/33.

verir.¹³ Abdurrahman b. Avf r.a. ile Sa'd b. er-Rebî'in kardeş yapıldığını anlatan hadisle¹⁴ sahâbenin Enes b. Mâlik r.a.'in evinde kardeş yapılmalarından bahseden hadîsleri de bu bâbın altında nakleder.¹⁵

Hz. Peygamebr s.a.s.'in hicretten evvel de muhacirleri birbirine kardeş yaptığı nakledilmiştir.¹⁶

Aynî (ö.855/1451), bu bâbdaki hadîslerin ilk bâbdaki hadîsler gibi, kefalet ve havale akitlerine delil olduğunu söyler. Her iki akitte de borcun intikali vardır.¹⁷

Borç, kefâlet akdinde kefile; havâle akdinde ise, garîme (muhâlung aleyhe) intikal ettiği gibi, hadiste muhacirin bıraktığı miras,¹⁸ vârise intikal edecekken, hilfe (muhacire) intikal eder. Dolayısıyla Aynî (ö.855/1451), el-Buhârî (ö.256/870)'nin sahâbe arasında mal intikalini ifade eden hadîsleri, "Kefâlet" kitabındaki bâblara (terâcumu) uygun düştüğünü söyler.¹⁹

el-Buhârî "Kefâlet" kitabının üçüncü bâbında Hz. Peygamber s.a.s.'in borçlu ölenin cenaze namazını kılmayınca sahâbeden ölünün borcuna kefil olmasını anlatan hadisle,²⁰ şu hadisi nakleder: Hz. Peygamber s.a.s. vefat etmeden evvel Cabir r.a.'e hitâben "Bahreyn'den mal gelmiş olduğunda sana şöyle söyle mal vermiş (olurum.)" buyurmuş. Ancak Hz. Peygamber s.a.s., Bahreyn'den (zekât) malı gelmeden vefat edince, Hz. Ebûbekir r.a., "Hz. Peygamber s.a.s.'e ait bir vaat veya borç kim de varsa, bize gelsin." ilanda bulundu. Bunun üzerine Cabir r.a., Hz. Ebûbekir r.a.'in yanına gitti. Ardından, Hz. Peygamber s.a.s.'in kendisine vaat ettiği meblağı aldı.²¹

13 Buhârî, "Kefâlet", 2(2292).

14 Buhârî, "Kefâlet", 2(2293).

15 Buhârî, "Kefâlet", 2(2294).

16 Ebû Ömer Cemâleddin Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed el-Kurtubî İbn Abdî'l-Berr en-Nemerî, *el-İstiâb fî mârifeti'l-ashâb* (Lübnan: Mektebetü'l-Asriyye, 1431/2010), 2/205.

17 Aradaki fark, havale akdinde borçlunun (muhîlin) zimmetindeki borç, tamamen muhâlung aleyhin zimmetine intikal ederken; Kefâlette asıl borçlunun (mekfûlung anh)'in zimmetindeki borç, düşürülmeden kefilin zimmetine eklenir.

18 Buhârî, "Kefâlet", 2(2292).

19 Aynî, *Umde*, 12/176.

20 Buhârî, "Kefâlet", 3(2295).

21 Buhârî, "Kefâlet", 3(2296).

Aynî (ö.855/1451), Hz. Ebûbekir r.a. Rasûlullah s.a.s.’ın makamına geçince, onun Rasûlullah s.a.s.’ın üzerindeki borcu tekeffül ettiğini bildirir. Hz. Ebûbekir r.a.’ın bu sorumluluğu zimmetine alınca, Rasûlullah s.a.s.’a ait tüm borçları ve vaatleri ödemeye kefil olduğunu, haber verir.²²

el-Buhârî “*Kefâlet*” kitabının dördüncü bâbında hicretten önce İbnü’d-Dagine’nin Hz. Ebûbekir r.a.’e kefil oluşunu nakleder. İbnü’d-Dagine, Ebûbekir r.a.’ın Mekke’de evinde ibadet edebilmesine, namazını rahat biçimde kılabilmesine ve dilediği şekilde Kur’an-ı Kerim okuyabilmesine müşriklere karşı kefil olmuştu.²³

Aynî (ö.855/1451), bu rivayetin “*Kefâletü’l-ebdân*” (*Şahıslara kefil) olabilmeye*” örnek olmaya münasip olduğunu belirtir.²⁴

el-Buhârî “*Kefâlet*” kitabının beşinci bâbında Hz. Peygamber s.a.s.’ın ölenin cenaze namazını kıldırırken, ölenin borcunun olup olmadığını sorduğunu, borcu varsa cenaze namazını kılmadığını, ancak Allah c.c., Hz. Peygamber s.a.s.’ine fetihler bahşedince borçlu ölenler hakkında Hz. Peygamber s.a.s.’ın “*Müminlerden her kim vefat ettiyse ve geriye borç bıraktıysa borcun edası (kadâsı) bana aittir.*” buyurduğunu nakleder.²⁵

Aynî, Hz. Peygamber s.a.s.’ın borçluların namazlarını kılmadığını ifade eden hadîslerin mensuh, bu rivayetin nâsîh olduğunu bildirir.²⁶

el-Buhârî’nin Hz. Peygamber s.a.s. dönemindeki kefaletle ilgili rivayetlerini düşündüğümüzde, “nâsîh-mensûh” ilişkisini de göz önüne alarak, bu dönemi iki başlıkta özetleyebiliriz:

1. Hz. Peygamber s.a.s.’e Miras Ayetleri İnmeden Evvelki Dönem ve Sonrası:

a) Miras ayetleri²⁷ inmeden evvelki dönem: O, bu döneme kadar önce muhâcir-ensâr kardeşliğini tesis etti. Ensârdan birisi r.a., muhacire vasiyetle

22 Aynî, *Umde*, 12/179.

23 Buhârî, “*Kefâlet*”, 4(2297).

24 Aynî, *Umde*, 12/182.

25 Buhârî, “*Kefâlet*”, 5(2298).

26 Aynî, *Umde*, 12/187.

27 en-Nisâ, 4/11, 12, 33.

miras bırakıyordu. Böylece sahâbe r.hum. arasındaki “zengin-fakir” arasındaki uçurum ortadan kalkmaya başladı.

b) Miras ayetleri indikten sonraki dönem: İbn Abbâs r.a., daha evvel mirastan pay alan kardeş sahâbî miras alaması dahi, din kardeşinden “en-nasr (yardım) – er-rifade (Kureyşten kalan arka çıkma) - nasihat” almaya devam ettiğini belirtir.²⁸ Bu üç husus, nesh edilmedi. Ayetin²⁹ neshettiği sadece miras bırakamama hususudur. Yoksa kefalet, hibe gibi hususlar devam etti.³⁰

2.Fetihlerden Evvelki Dönem ve Sonrası:

a) Hz. Peygamber s.a.s. borçlu ölen kişiye, bir başka sahâbî borcuna kefil olunca cenaze namazını kıldırıyordu. Fetihlerden sonra Hz. Peygamber s.a.s. bizzat borçlu ölenlerin borçlarını üstlendi.

Hz. Ebûbekir r.a. Dönemi: Hz. Peygamber'in hayatındayken vaat ettiği maddi hususlara ve borçlara Ebûbekir r.a.'ın devlet başkanı olarak kefil oldu.

Yukarıda aktarılan el-Buhârî (ö. 256/870) rivayetlerinin yanı sıra, başka rivayetlerde de kefaletle ilgili hadîsler vardır.

Hz. Peygamber hayattayken büyük bir borca kefil olan ve kefaletine Hz. Peygamber tarafından yardım edilen başka bir sahâbî, Kabîsa b. Mühârik el-Hilâli el-Becîlî r.a.'dır. Bu sahâbî, iki topluluk arasında savaşların durdurulması için, ölenlerin diyetlerini ödemeye tek başına kefil olmuştur. Maddi durumu oldukça yerinde olan, toplum tarafından sayılan hayırsever bir aileye mensuptur.³¹

Kabîsa r.a., Rasûlullah s.a.s.'a gelerek büyük bir borca kefil olduğunu ona anlattı. Rasûlullah s.a.s.'de ona “*Senin adına borcu biz yükleniyoruz (kefiliz).*”³² buyurdu ve onun kefaletinden doğan borcu ödemesine yardımcı oldu. Adeta müteselsil bir kefalet, söz konusu oluştu.

28 Buhârî, “Kefâlet”, 3(2292).

29 en-Nisâ, 4/33.

30 Aynî, *Umde*, 12/177.

31 bk. İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhanned b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî el-Bustî, *es-Sîratu'n-nebeviyye ve ebbâru'l-hulefâi* (Beyrut: Kütübü's-Sekâfiyye, 1417), 1/405.

32 İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhanned b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî el-Bustî (ö.354/965), *Sabîhu İbnu Hibbân bi tertibi İbn Belbân*, thk. Şuayb el-Arnâvût (Beyrut: Müessesetür-Risâle el-Âlemiyye, 1432/2011), 11/161.

H.z. Peygamber, Kabîsa r.a.'ya zekât malları gelene kadar yanında beklemesini, bu mallar gelince ona verilmesini emredeceğini ifade etmiş. Kabîsa r.a., zekât mallarının gelmesini beklerken, H.z. Peygamber üç çeşit insanın başkasından bir şey istemesinin helal olabileceğini Kabîsa r.a.'ya anlatmış. Bu kişiler:

1. Başkasına kefil olup, hiç bir şeyi kalmayan kişidir. Bu kişinin kefil olduğu borcu karşıladıktan sonra başkasından bir şey istemesi uygun olmaz.

2. Kendisine ait neyi varsa herhangi bir afet isabet edip yaşamını idame ettirebileceği hususlara kavuşana kadar başkasından bir şey isteyen kişidir.

3. Kendisine fakirliğin isabet ettiği, kavminden ilim sahibi üç kişinin, "And olsun filana fakirlik isabet etmiştir." diye hakkında şahitlik yaptıkları kişidir.³³ Hadîste geçen bir kavmin fakirini tespit etmede görevlendirilecek kişiler, Osmanlı Dönemi'nde her mahalle için başta imam olmak üzere, "*Müezzîn-Kethûta*" tarafından belirlendiği söylenebilir.³⁴

Yukarıda birinci sırada ifade edilen kişilerin sınıfına, "*Başkasının borcuna kefil olan, gayr-ı menkullerini ipotek ettiren*" kişiler girmektedir. Bu durumdaki borcunu ödeyemeyen, bankalar ve finans kurumları tarafından mallarına haciz işlemi uygulanan binlerce insan ülkemizde mevcuttur. Bu insanlar, varlıktan bir anda yokluğun içerisine düşmelerinden ötürü, bir takım psikolojik sorunlar içerisine girmektedirler.

Günümüzde 2019 tuik verilerine göre icra iflas kanununa muhalefetten dolayı cezaevlerine giren hükümlü sayısı 2010 yılında 27. 362 kişi iken, 2019 yılında 15.233 kişiye düşmüştür. Ceza infaz kurumuna 1 Ocak-31 Aralık 2019 tarihleri arasında giren hükümlülerin %15,2'si hırsızlık suçunu işleyerek ilk sırada yer aldılar. %5,4'ü İcra İflas Kanunu'na muhalefet suçunu işleyenler dördüncü sırada yer aldılar. Dolayısıyla her on suçludan ikisi mala karşı işledikleri suçlardan hüküm giymişlerdir.³⁵

33 Ebû'l-Hüseyin b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbüri, *Sabihu Müslim*, I-XVIII, (Kahire: Mektebetü's-Safâ, 1424/2003), "Zekât", 109(1044).

34 Tahsin Özcan, "Osmanlı Mahallesi: Sosyal Kontrol ve Kefalet Sistemi", *Marife Bilimsel Birikim* 1/1 (2001), 140.

35 Türkiye İstatistik Kurumu (TİK), "<https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Ceza-Infaz-Kurumu-Istatistikleri>" (Erişim 07.03.2021).

Sosyal alanda ıslahı hedefleyen her çalışmanın, muhakkak topluma bakan bir yüzü vardır. Mala ve paraya dayalı sorunların çözümünde bu çalışmayla katkı sağlamak hedeflenmektedir. Bu çalışmada, Kabîsa r.a.'nın kefaleti, rivayet edilen hadîsler bağlamında incelenecektir. Elde edilen sonuçlarla sigortacılık, sosyal güvenlik kavramlarına sosyal, tarih açısından bakış sağlamak hedeflenmektedir. Konu, sırasıyla şu başlıklarla ele alınacaktır:

“*Kefâlet*” Kavramı” başlığında Kur'an-ı Kerim'de, Hadîs-i Şeriflerde kefalet anlamında kullanılan kelime çeşitlerine örnekler sunulacaktır.

“*Kabîsa r.a.'nın Kefaleti*” başlığında öncelikli olarak Kabîsa r.a. hakkında biyografik bilgiler sunulacak. Ardından hadîsin farklı tarikleri değerlendirilecek, şarihlerin Kabîsa r.a.'nın kefaleti üzerinden yaptıkları, “*Kefalet*” tanımı, kefaletin oluşma şartları, nedenleriyle ilgili görüşleri irdelenecektir. Kefaletin ödenmesinde sahâbe toplumunun yaklaşımına yer verilecektir. Bu hadisteki kefalet ile “*Bireysel hayat sigortası*” arasındaki ortak noktalar, İslâm toplumdaki süreç tespit edilmeye çalışılacaktır.

Konu işlenirken hadîs kitapları, şerhler, biyografik eserlerden faydalanılacaktır. Bununla birlikte, borçlar kanunu, tarih, adalet, iletişim ve sosyal güvenlik alanlarındaki çalışmalardan istifade edilecektir.

1. KABİSA R.A. ve KEFÂLET HADİSİ

1.1. Kabîsa'nın r.a. Soyu

Kabîsatu'bnu'l-Mühârik b. Abdillâh b. Şeddâd b. Mu'âviye b. Ebî Rabî'âh b. Nehîk b. Hilâl b. Âmir b. Sa'sa'âh³⁶ b. Mu'âviye b. Bekir b. Hevâzin b. Mansûr b. 'Îkrime b. Hasfah b. Kays 'Âylân b. Mudar³⁷ (el-Hilâlî³⁸ / el-Becîlî)³⁹ r.a.'ın soyu, arapların dört ana kolundan birisi olan, Benî Mudar'a da-

36 Ebû Nu'âym Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshâk b. Mûsâ b. Mehrân Ebû Nu'âym el-İsbehânî, *Mârifetu's-sahâbe*, thk. Adil b. Yûsuf el-Azzâzi (Riyad: Dâru'l Vatan, 1419/1998), 4/2332.

37 Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990)*, 8/217.

38 Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *el-Cüz'ü-l-mütemmim li-tabakâti'bni-Sâd (et-Tabakâtü'r-râbi'âtu min'es-Sahâbeti mimmen esleme 'inde fethi Mekkete ve mâ bâde zâlik)*, thk. Dr. Abdulaziz Abdillâh es-Selûmî (Tâif: Mektebetu's-Siddik, 1416), 621, 622.

39 el-İsbehânî, *Mârifetu's-sahâbe*, 4/2336.

yanır.⁴⁰ Hz. Peygamber s.a.s., Mekke’li müşriklerden bahsederken, “*Mudar*” kabilesinin ismini de zikreder.⁴¹

Mudar kabilesi, İslâmiyet’ten önce Hindif ve Kays Âylân adında iki kola ayrılmıştı. Hindif kolundan Hz. Peygamber s.a.s.’in soyu olan, Kureys gelmektedir. Kays Âylân kolundan ise, Kabîsa r.a.’nın soyu gelmektedir.⁴²

Kabîsa r.a.’nın Hz. Peygamber s.a.s. ile sıhriyet bakımından akrabalığı vardır. Hz. Peygamber s.a.s.’in eşi, Zeynep bintu Huzeyme b. el-Hâris b. Abdullah b. Amr b. Abdi Menâf Hilâl b. Âmir b. Sa’sa’âh r.ha.’yla Kabîsa r.a., aynı soydan gelmektedirler.⁴³ Hz. Peygamber’in amcası Abbâs r.a.’ın eşi,⁴⁴ Ümmü’l-Fadl Lübâbetü’l-Kübrâ bintu’l-Hâris’in⁴⁵ ve Ebû Süfyân b. Harb’in, Abdullah b. Ma’bed’in,⁴⁶ Abdullah b. es-Sâib’in,⁴⁷ Süfyân b. ‘Uyeyne’nin,⁴⁸ Hâlid b. el-Velid r.hum.’in,⁴⁹ Meymûne bintu’l-Hâris r.ha.’in⁵⁰ soyları da aynı soya (Âmir b. Sa’sa’âh)’ya dayanır.⁵¹

Kabîsa’nın soy ağacında toplumda cömertliğiyle ün salmış kişiler vardır. *Sa’sa’âh*, bu kişilerden birisidir. *Sa’sa’âh*, kavmi arasında “*Ümmü’l-Mesâkin*” *misakinlerin annesi* diye nitelenmiştir.⁵² Kabîsa r.a.’nın babası da cömert birisidir. Asıl adı *Abdullah b. Şeddâd* olan bu kişi, kavmi arasında “*el-Muhârik*” “*المُخَارِق*” diye anılmıştır. “*el-Muhârik*”, “*الخِرْق*” “*el-Hirku*” mastarından türemiştir. “*el-Hirku: Hayırlar konusunda alışılmışın dışında “Kerîm / cömert kişi”*

40 İbn Sâd, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 8/217.

41 Buhârî, “Cihâd”, 98; Müslim, “Mesâcid”, 294-295.

42 Küçükaşçı, Mustafa Sabri, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mudar-beni-mudar>, (Erişim Tarihi: 04.04.2021)

43 İbn Hibbân, *es-Siretu’n-nebeviyye*, 1/405.

44 Asıl Annesi, Ümmü’l-Veled’dir. Adı, “*Ümmü Kesîr b. el-Abbâs*”dır. İbn Sâd, *et-Tabakât li’bni-Sâd (Mütemmim)*, 223.

45 İbn Sâd, *et-Tabakât li’bni-Sâd (Mütemmim)*, 212; İbn Sâd, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 4/40.

46 İbn Sâd, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 5/242.

47 İbn Sâd, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 6/4.

48 İbn Sâd, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 6/41.

49 İbn Sâd, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 7/276.

50 İbn Sâd, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 8/104.

51 İbn Sâd, *et-Tabakât li’bni-Sâd (Mütemmim)*, 66.

52 İbn Sâd, *et-Tabakât li’bni-Sâd (Mütemmim)*, 621, 622; İbn Hibbân, *es-Siratu’n-nebeviyye*, 1/405.

diye açıklanmıştır.⁵³ Kabîsa r.a.'nın da cömertliği konusunda babası gibi lakabı vardır. Onun lakabı, "Ebû Bîşr"dir.⁵⁴ Bu lakap, *müjdenin babası* anlamına gelir.

1.2. Hayatı

Kabîsa b. Mühârik el-Hilâlî el-Becîlî r.a.'nin doğum tarihi konusunda bir bilgiye rastlanmadı. Ancak onun Basra'da yaşadığına,⁵⁵ kavmi adına Hz. Peygamber s.a.s.'e gelerek Müslüman olduğuna,⁵⁶ -bu andan itibaren muhtemelen- Hz. Peygamber s.a.s.'in elçisi olduğuna dair bilgiler mevcuttur.⁵⁷

İbn Sa'd (ö.230/845), Kabîsa r.a.'nın Hz. Peygamber s.a.s.'den hadisler naklettiği bilgisini verir.⁵⁸ Kabîsa r.a.'nın vefatı hakkında net bir bilgi, "*et-Terâcüm ve't-Tabakât*" kitaplarında geçmemekle birlikte⁵⁹ Tâbiün'dan Ebû Osman en-Nehdî (ö.100/718-19), ondan hadis nakletmiştir.⁶⁰ Kinâne b. Nu'âyem, Ebû Kılâbe ve Kabîsa r.a.'nın oğlu Katan b. Kabîsa r.a. da ondan hadis nakledenler arasındadır.⁶¹

Kabîsa r.a.'nın vefatından sonra, oğlu Katan b. Kabîsa, torunları Harb b. Katan,⁶² ve Muhammed b. Harb b. Katan b. Kabîsa b. el-Muhârik'de Basra'da yaşamışlardır.⁶³

53 Ebû bekir Muhammed b. el-Hasan Derîd el-Ezdî, *İstikâk*, nşr. Abdusselam Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1411/1991), 293.

54 Muhammed Ali b. Muhammed b. 'Âlân b. İbrahim el-Bekrî es-Siddîkî eş-Şâfi'î, *Delîlü'l-fâlihîn li-tarîki riyâzû's-sâlihîn* (Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, 1425/2004), 4/517.

55 Ebû'l-Kasım Abdullah b. Muhamed b. Abdi'l-azîz b. el-Merzubân b. Sâbûr b. Şâhneşâh el-Beğavî, *Mu'cemu's-sahâbe*, thk. Muhammedü'l-Emîn b. Muhammed el-Çeknî (Kuveyt: Dâru'l-Beyân, 1421/2000.), 5/57.

56 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/25.

57 el-Beğavî, *Mu'cemu's-sahâbe*, 5/57.

58 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/25.

59 www, el-Mektebetü's-Şâmîle. Com (Oluşturma Tarihi: 01.03.2016 - Boyut: 445 KB – Dosya Sürümü: 6.0.1.4

60 İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhanned b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî el-Bustî, *es-Sikât* (Hindistan: Dâiratü'l-Meârif, 1393/1973), 3/345.

61 Ebû Ömer Cemâleddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed el-Kurtubî İbn Abdi'l-Berr en-Nemerî, *el-İstiâb fi marîfeti'l-ashâb* (Lübnan: Mektebetü'l-Asriyye, 1431/2010), *el-İstiâb*, 2/308.

62 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/25.

63 İbn Sa'd, *et-Tabakât li'bni-Sa'd (Mütemmim)*, 622.

1.3. Kefâlet Hadisi

Kabîsa b. Mühârik el-Hilâlî el-Becîlî r.a.'nin Hz. Peygamber'den naklettiği hadîs, kefaletle ilgilidir. Kabîsa r.a., kabilesinin başka kabileye olan diyet borçlarını ödemeğe kefil olmuş. Ardından Hz. Peygamber'e gelmiş. Böylelikle iki kabile arasında oluşabilecek husumete engel olmuştur. Onun bu fedakârlığı, Hz. Peygamber tarafından da takdirle karşılanmıştır.⁶⁴

Kabîsa r.a.'nın kefalet hadîsi, başta Müslim (ö.261/874)'in "*Sahîb*"inde⁶⁵ geçmektedir. Hadisi sıhhat açısından değerlendirmek gerekirse, Müslim'in nakletmesinden hareketle hadîsin Müslim'in şartlarına göre, "*sahîb*" olduğu söylenebilir. Kütüb-ü Sitte'nin diğer müelliflerinden Ebû Dâvûd (ö.275/889)'un ve Nesâî (ö.303/915)'nin "*Sünen*"lerinde de geçmektedir.⁶⁶

Kütüb-ü Sitte Müelliflerinin dışında Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) "*Müsned*"inde⁶⁷ Dârimî (ö.255/868) "*Sünen*"inde,⁶⁸ İbn Ebî Şeybe (ö.235/849)⁶⁹ "*Musannef*"inde ve İbn Hibbân, (ö.354/965) "*Sahîb*"inde hadisi nakletmişlerdir.

Rivayetler içerisinde konunun anlaşılmasına yardımcı olacak en kapsamlı rivayetler, İbn Hibbân (ö.354/965)'in "*Sahîb*"inde geçmektedir. Konuyla ilgili örnek hadîs şu şekildedir:

Kabîsa b. Muhârik el-Hilâlî r.a.'den nakledildiğine göre, o şöyle dedi: "Kavmim adına bir borca kefil olmuştum. Ardından Ben Rasûlullah s.a.s.'a:

"Ey Allah c.c.'in Rasûlu s.a.s.! Muhakkak ben, kavmim adına bir borca kefil oldum. Bana bu konuda yardımcı ol!" dedim.

64 Müslim, "Zekât", 109.

65 Müslim, "Zekât", 109.

66 Süleyman b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Sünen*, thk. Abdullah Nu'mânî (Beyrut: Dâru İbnu Hazm, 1426/2005), "Zekât", 26(1640);Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *Sünen* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1421/2000), "Zekât", 80(2579).

67 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl eş-Şeybânî, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvût (Beyrut: Müessesetür-Risâle, 1429/2008), 3/477(15916).

68 Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahman b. el-Fadl b. Mehrâm b. Abdussamed ed-Dârimî, *es-Müsnedü'd-Dârimî (Sünenü'd-Dârimî)*, thk. Hüseyin Selim (Riyad: Dâru'l-Muğni, 1421/2000), 2/1044.

69 Ebûbekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Kûfî, *el-Kitâbu'l-musannef fi'l-ehâdisi ve'l-âsâr*, thk. Kemal Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetür-Rüşd, 1409), 2/426.

Rasûlullah s.a.s.: “*Bilakis biz, senin adına o borcu karşılacağız.*”⁷⁰ buyurdu.

Kabîsa r.a.: Rasûlullah s.a.s., “*Develer geldiğinde zekât develeri hakkında, bunlar senindir.*” buyurdu.

Rasûlullah s.a.s.: “*Ey Kabîsa b. Muhârik r.a., Muhakkak bir şey istemek, şu üç kişiden birisi dışında kimseye helal olmaz. İslâh etmeyi murat ederek kavmi adına bir kefaletin altına girmiş kişi, (meğer ki) kendisini güvence altına alana dek, istemeye devam etmiş olsun. Sonra (istemekten) geri durur.*” buyurdu.⁷¹

1.3.1. Rivayetlerin Metin Değerlendirmeleri

Kabîsa r.a.’ın kefalet hadîsinde, rivayetlerin metinleri arasında farklılıklar vardır. Bu durum, hadîsin mânâ ile rivayet edilmesinden kaynaklanabilir. Bunun yanı sıra ortak lafızlarla nakledilen kısımlar da vardır. Buna göre metinlerdeki ortak ve farklı yönler şu şekilde ele alınabilir.

1.3.1.1. Metinlerin Ortak Yönleri

Müslim (ö.261/874)’in, Ebû Dâvûd (ö.275/889)’un ve Nesâî (ö.303/915)’nin rivayetlerinde Kabîsa r.a.’nın ifadesi, “*تحملت حمالة*” “*Tehammel-tu Hamâleten*” “*Ben, bir borca kefil oldum.*”⁷² şeklinde yer bulmuştur.

Müslim (ö.261/874)’in, Ebû Dâvûd (ö.275/889)’un ve Nesâî (ö.303/915)’nin rivayetlerinde “*لا تحل إلا لأحد*” “*Muhakkak istemek üç kişi dışında kimseye helal olmaz.*”⁷³ şeklinde hadîsler ortak lafızla gelmiştir.

Müslim (ö.261/874)’in, Ebû Dâvûd (ö.275/889)’un ve Nesâî (ö.303/915)’nin rivayetlerinde Hz. Peygamber’in Kabîsa r.a.’ya “*أقم حتى تأتينا*”

70 Bu ifadenin başka bir rivayetinde “*بَلْ نَحْمِلُهَا عَنْكَ يَا قَبِيصَةَ، وَنُرَدِّبُهَا إِلَيْهِمْ مِنْ إِبْلِ الصَّدَقَةِ*” “*Ey Kabîsa r.a. bu borcu, senin adına biz yükleniyoruz. Onlara borcu zekât develerinden edâ edeceğiz.*” şeklinde geçmektedir. (İbn Hibbân, *Sahihu İbnu Hibbân*, 8/86.)

71 İbn Hibbân, *Sahihu İbnu Hibbân*, 11/161.

72 Müslim, “Zekât”, 109; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 26(1640); en-Nesâî, *Sünen* (Riyad: Dâru’s-Selâm, 1421/2000), “Zekât”, 80(2579).

73 Müslim, “Zekât”, 109(1044); Ebû Dâvûd, “Zekât”, 26(1640); Nesâî, “Zekât”, 80(2580).

الصدقة، فنأمر لك “Bize zekât malları gelene kadar dur. Biz, senin için emrederiz.”⁷⁴ şeklindeki hitabı ortak metin olarak görülebilir.

Dolayısıyla Kütüb-ü Sitte'nin üç müellifinin naklettikleri hadîslerin kefâletle ilgili kısımlarının ortak metinlerinden hareketle Kabîsa r.a.'nın “Ben, bir borca kefil oldum.” ifadesinin yanı sıra, Hz. Peygamber'in “Muhakkak istemek üç kişi dışında kimseye helal olmaz. Bize zekât malları gelene kadar dur. Biz, senin için emrederiz.” ifadesi birleştirilmiş metin olabilir.

1.3.1.2. Metinlerden Hareketle Bazı Bulgular

1.3.1.2.1. Nesâî'nin Rivayetleri Arasındaki Farklılıklar

- Nesâî (ö.303/915)'nin konuyla ilgili rivayetlerin metinleri *es-Sünen* içerisinde farklı ifadelerle nakledilmiştir. Bu hususta şunlar dikkati çekmektedir:

Nesâî (ö.303/915)'nin bir rivayetinde, “إن الصدقة لا تحل إلا لأحد ثلاثة” “Muhakkak sadaka, üç kişi dışında kimseye helal olmaz.”⁷⁵ şeklinde nakledilmişken, başka rivayetinde; “Üç kişi dışında insanlardan bir şey istemek uygun olmaz / لا تصلح” şeklinde nakledilmiştir.⁷⁶

Ayrıca, kefilin insanlardan bir şey istemesinin helal olma zamanını açıklayan ifadelerde de farklılıklar vardır. Bir rivayette “فيسأل حتى يؤدي إليهم حمالتهم” “Kefil olduğu borcu alacaklılara eda edene kadar isteyebilir.”⁷⁷ şeklinde nakledilmişken; rivayetin diğerinde ise, “فحلت له المسألة حتى يصيب قواما من عيش” “Maişetini ayakta tutma kıvamına ulaşına kadar, kefile istemesi helal oldu.”⁷⁸ şeklinde nakledilmiştir.

Nesâî'nin Rivayetinin Müslim'e ve Ebû Dâvûd'a Olan Farkları

-Nesâî (ö.303/915)'nin rivayetlerini, Müslim (ö.261/874)'in ve Ebû Dâvûd (ö.275/889)'un rivayetlerine göre farklılıklar bulunmaktadır:

Müslim (ö.261/874)'in ve Ebû Dâvûd (ö.275/889)'un rivayetlerinde, Hz. Peygamber, insanlardan (zekât) istemesi helal olan üç kişiyi sayarken kefil

74 Müslim, “Zekât”, 109(1044); Ebû Dâvûd, “Zekât”, 26(1640); Nesâî, “Zekât”, 80(2580).

75 Nesâî, “Zekât”, 80(2580).

76 Nesâî, “Zekât”, 86(2591).

77 Nesâî, “Zekât”, 86(2591).

78 Nesâî, “Zekât”, 80(2580).

olan kişi ilk sırada saymıştır.⁷⁹ Nesâî'nin konuyla ilgili rivayetinde ise, Hz. Peygamber'in kefil olanı ikinci sırada saydığı görülmektedir.⁸⁰

1.3.1.2.2. Kütüb-ü Sitte Dışındaki Bazı Müelliflerin Eserlerindeki Farklılıklar

-Hz. Peygamber'in, *borcu zekât develerinden ödeyeceğini bildirmesi*, Ahmed b. Hanbel'in "*Müsned*"inde⁸¹ ve İbn Hibbân (ö.354/965)'ın, "*Sabîh*"inde⁸² geçmektedir.

-Kefilin başkasından bir şey isteme hususunu anlatan, Hz. Peygamber'in, "تحمل حمالة عن قومه إرادة الإصلاح" "*Islâh etmeyi murat ederek kavmi adına bir kefaletin altına girmiş kişi*," ifadesi bütün rivayetlerin içerisinde sadece İbn Hibbân (ö.354/965) rivayetinde geçmektedir.⁸³

1.3.1.3. Hadisteki Kefaletin Sosyal Barışı Hedeflemesi

Hz. Peygamber s.a.s. döneminde bir adam, kavminin borçlarına kefil olabiliyordu. Bu durum, iki topluluk arasında öldürülmüş kişilerin diyetlerini alacaklılara ödeme hususunda da görülebiliyordu. Böylece iki kabile arasında savaş çıkması veya kan davası güdülmesi engellenirdi. Dolayısıyla kefalet, barışı sağlamakta araç olabiliyordu.⁸⁴

Bu tarz bir kefalet, toplum içerisinde itibarı olan kişilerce yapıldığında ancak, kabul görürdü. İncelediğimiz hadiste Kabîsa b. Muhârik r.a., kavminin önde gelen birisiydi. Evlenmek için parası olmayan kişi(ler) dahi ona başvururdu. Böylesi bir olayla diyetlerin ödenme zamanı, Kabîsa r.a. için aynı ana denk gelmişti. Oda biriken borçlar yüzünden Rasûlullah s.a.s.'dan yardım istemek zorunda kalmıştı.⁸⁵

79 Müslim, "Zekât", 109(1044); Ebû Dâvûd, "Zekât", 26(1640);

80 Nesâî, "Zekât", 86(2591).

81 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/477.

82 İbn Hibbân, *Sabîhu İbnu Hibbân*, 8/86.

83 İbn Hibbân, *Sabîhu İbnu Hibbân*, 11/161.

84 bk. İbnu'l-Cevzî, *Garibu'l-hadis*, 1/243.

85 bk. İbn Hibbân, *Sabîhu İbnu Hibbân*, 8/86.

Yukarıdaki hadisin metinlerinden elde edile bilgiler ışığında şu söylenebilir: Kabîsa r.a., kan davasını engellemek ve sosyal barışı sağlamak adına, savaşta ölenlerin diyetlerini ödemeye kefil olmuştur.⁸⁶

1.3.1.4. Hadîsteki Kefalet Teriminin Anlamı-Tanımı

Kabîsa r.a.'nın “تحملت حمالة” “*Tehammeltu Hamâleten*” “*Ben, bir borca kefil oldum.*” ifadesinden hareketle en-Nevevî (ö.676/1277), “الحمالة” “*el-Hamâletu*” mastarı üzerinden “*Kefâlet*” kavramını kelime ve terim olarak ele alır. O, “الحمالة” “*el-Hamâletu*” kelimesinin anlamını, “*İnsanın (ödeme şartıyla) yüklendiği mal*”, şeklinde açıklar.⁸⁷

Aynî (ö.855/1451), yukarıdaki hadîsin şerhinde “*el-Hamâletu*” kelimesinin anlamını, “الحمالة وهي الكفالة” “*el-Hamâletu; O, Kefalettir.*” şeklinde anlamlandırır. Bir diğer eş anlamlı kelime olarak “الحميل”⁸⁸ “*el-Hamîl*” “الضمين” “*ed-Damîn*” kelimelerinin, “*el-Kefîl*” kelimesinin eş anlamlıları olduğunu söyler.⁸⁹

Terim anlamını ise, en-Nevevî (ö.676/1277), “*Yüklendiği / Kefil olduğu mal sayesinde insanın borç yapabilmesi*” şekliyle ifade eder.⁹⁰

en-Nevevî (ö.676/1277)'nin “الحمالة” “*el-Hamâletu*” kelimesinden hareketle yukarıda verilen hadîs bağlamında “*Kefâlet*” terimini bir başka şekliyle şöyle tanımlar:

“*İki kabile*⁹¹/*topluluk arasındaki ıslahı, kişinin borca aracılık etmek istediği malını, karşı tarafa (alacaklılara) vererek apaçık bir ıslaha vb. hususlara aracılık etmesidir.*”⁹²

86 İbnu'l Esir, *en-Nihâye*, 1/442.

87 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Minhâc şerhu sabîhu Müslim İbnu'l-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1392), 7/133.

88 Mektebe nüshasında “الجميل” “*el-Cemil*” şeklinde yanlış yazılmış. (bk. Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed b. Hüseyin el-Gaytâbî el-Hanefî Bedruddin el-Aynî, Şerhu süneni Ebî Dâvûd, nşr. Ebu'l-Münzir Halid b. İbrahim (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/1999), 6/383.)

89 Aynî, *Şerhu süneni Ebî Dâvûd*, 6/384, 385..

90 Nevevî, *Minhâc*, 7/133.

91 Aynî, *Şerhu süneni Ebî Dâvûd*, 6/383.

92 Nevevî, *Minhâc*, 7/133.

1.3.1.4.1. Modern Hukuk Tanımlarıyla Kıyaslanması

TBK. (Türk Borçlar Kanunu)'nun 483. Maddesindeki Kefalet akdi şöyle tanımlanır:

*“Kefalet bir akittir ki, onunla bir kimse borçlunun akdettiği borcun edasını temin etmeği alacaklıya karşı, taahhüt eder.”*⁹³

-Bu tanıma medeni hukuk uzmanlarından Halûk TANDOĞAN üç açıdan karşı çıkar:

1. Tanımda kefiliden bahsederken, *“...Borçlunun akdettiği borcun edasını temin etmeği... taahhüt eder.”* ifadesi yerine, *“...Borçlunun borcunu ödememesi halinde bundan şahsen sorumlu olmayı taahhüt eder.”* olması gerektiğini söyler.⁹⁴

Aradaki fark, TBK. (Türk Borçlar Kanunu)'nun 483. maddesinde borçlunun akdettiği borcu ödeyememe durumuna değinmeden kefilin sorumluluğuna geçilmesidir.

2. TANDOĞAN, kanunda ifade edilen *“akitten doğan borç”tan dolayı kefil olunabileceği* ifadesine de karşı çıkar. Burada *“hukûkî sebep”* üzerinden durur. Haksız fiil, sebepsiz zenginleşme ve nafaka borcu gibi kanundan doğan bir borca da kefil olunabileceği vurgusunu yapar.⁹⁵

TBK. (Türk Borçlar Kanunu)'nın ve Tandoğan'ın *“Kanundan doğan borç”* ilkesiyle Kabîsa r.a.'nın kefaletinden doğan borç arasında benzerlik vardır.

Karşılaştırma

- en-Nevevî (ö.676/1277)'nin Kabîsa b. Muhârik r.a. hadisi üzerinden yaptığı tanımda kefalet akdinde kefil, alacaklıyla borçlu arasındaki ıslahı sağlama rolündedir. Ancak modern hukuk kurallarında ise kefil, alacaklının borcuna karşılık teminattır.⁹⁶

93 Halûk Tandoğan, *Borçlar Hukuku / Özel Borç İlişkileri - İstisna (Eser) ve Vekalet Sözleşmeleri Vekaletsiz İş Görme Kefalet ve Garanti Sözleşmeleri* (İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2010), 2/693.

94 Tandoğan, *Borçlar Hukuku*, 2/693.

95 Tandoğan, *Borçlar Hukuku*, 2/693.

96 bk. Nevevî, *Minhâc*, 7/133; Tandoğan, *Borçlar Hukuku*, 2/694.

- Ele alınan hadîse bakıldığında Hz. Peygamber s.a.s., Kabîsa r.a.'nın kefaletinden doğan borcu üstlenmişti.⁹⁷ Çünkü ortada yakınları öldürülmüş, fakat diyetleri ödenmemiş maktul velileri vardı. Bu kişilere “*diyet*” ödenmesi hususu Kur'an-ı Kerim'de ve Sünnet'te kanun olarak vardı. Şöyle ki;

Kur'an-ı Kerim, hatâen öldürülen kişinin yakınlarının kabulleri şartıyla, diyeti kanunlaştırmıştı.⁹⁸ Hz. Peygamber s.a.s., ayette geçen “*diyet*” ifadesini, türleriyle birlikte “*yüz deve*” olacağını beyân etmişti.⁹⁹

Hz. Peygamber s.a.s., İbn Mâce'nin naklettiği hadiste öldürme suçu toplumdaki tamamen kalktığı bir dönemde, kasten adam öldürene bile iki kat diyet ödetmişti.¹⁰⁰ Fâilî meçhul cinayetlerde, “*Kasâme*” sistemini getirmiş, ödenecek diyet miktarını ölünün cesedinin bulunduğu yerin etrafındaki elli haneye pay etmişti. Eğer diyeti onlar ödememişse, kendisi devlet başkanı olarak ödemişti.¹⁰¹

Neticede diyetin ödenmesi amacıyla Kabîsa r.a.'nın, kavminin ödeyeceği diyetler kefil olması, “*hukûki*”dir. Ancak, TBK. (Türk Borçlar Kanunu)'nın ve Tandoğan'ın kefaletin tanımlarındaki “*hukuki*” olma anlayışıyla, Kabîsa r.a.'nın kefaletindeki “*hukuki*” olmanın içerikleri birbirlerinden farklıdır. Çünkü TBK.'nin tanımından, Tandoğan'ın kendi ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, “*Haksız fiil*” ve “*Sebepsiz zenginleşme*”ye dayalı kefalet akdi yapılabılırken, Kur'an ve Sünnet böyle bir kefaleti bey' akdi kapsamında ele alırken “*Bâtıl*”,¹⁰² “*el-İsm/günah*”,¹⁰³ “*Zulüm*”,¹⁰⁴ “*Aldatıcı akitler*”¹⁰⁵ olarak kabul eder.

3. Tandoğan, İsviçre Borçlar Kanunu (İBK.)'nin Almanca metnini verip, ardından kendisi bir tanım yapar. İBK.'nin “*Kefalet*” tanımı şöyledir:

97 İbn Hibbân, *Sahihu İbnu Hibbân*, 8/86.

98 en-Nisâ, 4/92.

99 İbn Mâce, “*Diyât*”, 5.

100 İbn Mâce, “*Diyât*”, 4; Timizî, “*Diyât*”, 1.

101 Müslim, “*Kasâme*”, 3; İbn Mâce, “*Diyât*”, 28.

102 el-Bakara, 2/188.

103 el-Bakara, 2/188.

104 “*Zengininin borcunu uzatması (ödememesi), zulümdür.*” (Müslim, “*Müsakât*”, 33.

105 Müslim, “*Buyû*”, 11.

*“Kefalet akdi ile kefil, asıl borçlunun alacaklısına karşı, borcun yerine getirilmesi için sorumlu tutulmayı yükümlenir.”*¹⁰⁶

Tandoğan ise en sonunda kendisi, şu tanımlamayı yapar:

*“Kefalet bir akittir ki onunla bir kimse borçlunun borcunu ödememesi halinde bu borçtan şahsen sorumlu olmayı alacaklıya karşı taahhüt eder.”*¹⁰⁷

-Son iki tanım değerlendirildiğinde borçlunun borcunu ödememe durumunda adeta bir suçlu aranırçasına İBK.'da “Yükümlülük”, Tandoğan'ın kendi tanımında ise, “Sorumluluk” tabiriyle kefil, borcu ödemeye mecbur edilmiştir. Kefil, borcu ödemezse, “hükümlü” veya “sorumlu” kişi, pozisyonundadır; Ancak en-Nevevi'nin hadisten çıkarttığı tanımda kefil, “toplumda apaçık bir ıslaha vb. hususlara aracılık eden” kişi olarak nitelenmiştir.¹⁰⁸

-Hz. Peygamber s.a.s. Kabîsa r.a.'nın kefaletini “*Bilakis biz, senin adına o borcu karşılayacağız.*”¹⁰⁹ şeklinde onaylaması, kefaleti üzerine aldığı veya TBK.'nın 582. ve 584. maddeleri uyarınca “Gerçek birlikte kefalet” anlamına geldiğinden söz edilebilir. Ancak, Zekât devaleri geldiğinde Hz. Peygamber s.a.s.'in Kabîsa r.a.'ya “*Bunlar senindir.*”¹¹⁰ buyurması, borcun Kabîsa r.a.'nın zimmetinde olduğunu gösterir.

*Birden fazla kişinin, ortaklaşa olarak aynı borca kefil olması halinde gerçek birlikte kefaletten söz edilebilir. Burada kefillerin teminat altına aldıkları “asıl borcun ayniyeti” “ortaklaşa kefil olma (nitelikli varsayım)”ın gerçekleşmesi icap eder.*¹¹¹

Dolayısıyla Kabîsa r.a.'nın kefaletinde olduğu gibi, günümüz müteselsil kefalet sisteminde de kefil ve asıl borçlu, alacaklıya karşı sorumludur.¹¹²

106 Tandoğan, *Borçlar Hukuku*, 693.

107 Tandoğan, *Borçlar Hukuku*, 693.

108 Nevevi, *Minhâc*, 7/133.

109 “*بَلْ نَحْمِلُهَا عَنْكَ يَا قَبِيصَةَ، وَنُؤَدِّيَهَا إِلَيْهِمْ مِنْ إِبْلِ الصَّدَقَةِ*” “*Ey Kabîsa r.a. bu borcu, senin adına biz yükleniyoruz. Onlara borcu zekât devalerinden edâ edeceğiz.*” şeklinde geçmektedir. (İbn Hibbân, *Sabihu İbnu Hibbân*, 8/86.)

110 İbn Hibbân, *Sabihu İbnu Hibbân*, 11/161.

111 Hüseyin Hatemi, Rona Serozan, Abdulkadir Arpacı, *Borçlar Hukuku Özel Bölüm* (İstanbul: Filiz Kitabevi), 1992, 530; Tandoğan, *Borçlar Hukuku*, 2/771; Efe Can Yıldırım, *Birlikte Kefalet* (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık A.Ş.), 9. Karşılaştırmak için bk. Abdullah Kahraman, *İslam Borçlar Hukukunda Kefalet Sözleşmesi ve Günümüzdeki Tatbikatı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008). 54- 57.

112 Kahraman, *İslam Borçlar Hukukunda Kefalet*, 55.

- Hz. Peygamber s.a.s. Kabîsa r.a.'nın kefaletini onaylaması, TBK.'nın 582. ve 584. maddeleri uyarınca "Gerçek birlikte kefaletten" de söz edilebilir.

1.3.1.4.2. Geçerlilik Koşullarının Kıyaslanması

Hz. Peygamber s.a.s. döneminde Kabîsa b. Muhârik r.a.'in kefilliğinin Modern hukukta kefalet akdinin genel geçerlilik koşullarıyla, kıyaslaması yapılsa şunlar söylenebilir:

1. Karşılıklı ve birbirine uygun irade beyanlarının varlığı:

TBK. (Türk Borçlar Kanunu)'nun 2. Maddesinde tarafların irade beyanlarının aranması gereği dikkate alınmıştır. Buna göre, "İlgili madde gereğince kefalet sözleşmesi, kefil ile alacaklıların karşılıklı ve birbirlerine uygun irade beyanlarıyla kurulması gerekir." Buna göre kefalet teklifi kefilden gelmişse, onun kefil olduğu hususların temel noktaları, karşı tarafa iletilmiş olması gerekir. Karşı tarafın, bunu kabul etmesi gerekir. Bu kabul örtülü, yani sükûtî veya kefilin verdiği yazılı teklifi alıp iade etmemeleri şeklinde de olabilir.¹¹³

Örnek hadisimizde kefalet antlaşması teklifi (İcap), –rivayetler açısından bakıldığında- Kabîsa b. Muhârik r.a.'ten gelmiştir. Kavminin savaştığı kabilenin diyetlerini ödeme teklifini açıkça beyan etmiştir. Karşı kabileden de Kabîsa ra.'nın teklifini reddettilerine dair bir beyanları onlardan nakledilmemiştir.

2. Hukuka, ahlâka, kişilik haklarına ve emredici hükümlere uygunluk,

Yukarıda TANDOĞAN'dan aktardığımız bilgilerde bu madde kıyaslanmıştır.

3. "Hata-Hile-Tehtid-Gabin" şeklinde tezahür eden irade sakatlığının bulunmaması:

Bu maddede ele alınan geçerlilik şartları, BK.'da ve TANDOĞAN'ın verdiği tanımlarda yer almamış. Geçerlilik şartları arasında zikredilmiş, Ancak en-Nevevî'nin tanımında "Apaçık bir ıslaha vb. hususlara" şeklinde ilgili hadisten hareketle tanımı yapmıştır.

¹¹³ Serkan Ayan, *Kefalet Sözleşmesi –Özellikle Kefalet Sözleşmesinin Geçerlilik Koşulları ve Türleri Kefilin Takibi Kefilin Sorumluluğunun Kapsamı Kefilin Sorumluluğunun Sona Ermesi/ Sınırlanması* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2018), 81.

Burada “*Gabin*” “Aldatmaya” dayalı kefaleti geçersiz saymıştır. Ancak yukarıda TANDOĞAN’ın verdiği tanımda “*Gabin*” hukûkî bir tezahüre bürünürse bunda şeklen bir problemin olamayacağı şeklinde anlaşılabilir. Maalesef günümüzde borçlu iflas ettiğinde, bazı kefiller, üzerlerindeki mallarını üçüncü bir kişiye bey’ akdiyle devrederek kefaletten kurtulmaya çalışıyorlar. Eğer kefilin malları üzerinde haciz işlemi gerçekleşmemişse bu sefer borç, kefilin zimmetinde kalmış oluyor. Böyle bir durum, ancak bir şikâyet ile fark edilebiliyor.

2. Kefaletin Sosyal Fonksiyonu

Kabîsa r.a.’nın kefil olarak, yakınları ölenlere ödediği borç konusunda sosyal açıdan bazı değerlendirmeler yapılmıştır. Önce bu değerlendirmeleri vermek istiyoruz. Ardından Anadolu Selçuklu ve Osmanlı dönemlerindeki kefaletin sosyal fonksiyonunu, bu değerlendirmeler ışığında ele alacağız.

2.1. Kefilin Zimmetindeki Borcun Sosyal Dayanışmayla Ödenmesi

İlk Ebû Dâvûd şârihi olarak bilinen el-Hattâbî (ö.388/988), zengin bir kimsenin zekât malından pay alıp alamayacağını irdeler. Kabîsa’nın kefilliğinden hareketle şu kanaata varır. Kin ve kan davası gibi sosyal olayları önlemek için, zenginin zekât malından pay alabileceğini söyler. Ancak bunu yaparken açık şekilde ıslahı amaç edindiğini açıklamasını şart koşar.¹¹⁴ Ki, bu sayede töhmet altında kalmamış olur. Çünkü bu kişinin zenginken zekât malından pay alması, başkaları tarafından yanlış anlaşılabilir.

Aynî (ö.855/1451), konuya tam anlamıyla sosyolojik açıdan yaklaşır. Kabîsa r.a.’nın kefil olarak zimmetindeki borç, aslında toplumun huzuru için yapılmıştır. Böyle bir kişinin, zimmetindeki borcu ödeyebilmesi için topluma sorumluluk düştüğünü belirtir.¹¹⁵

Azîmâbâdî (ö.1329/1911) ise, tarihi süreci de işin içine katarak, kefaletin sosyal boyutunu daha de ötelere götürür. Arapların, toplumda fitneyi önlemek amacıyla bir hususa kefil olan birisini duyduklarında ona yardım

114 Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrahim b. el-Hattâb el-Bustî el-Ma’rûf bi’l-Hattâbî, *Me’âlimu’s-süneni şerhu süneni Ebi Dâvûd* (Halep: el-Matbaatu’l-İlmiyye, 1351, 1932), 2/66, 67.

115 Aynî, *Şerhu süneni Ebi Dâvûd*, 6/385.

etmek ve onun zimmetindeki borcu düşürebilmek için birbirleriyle yarıştıklarını haber verir. Böyle bir insan onlardan bir şey isteyecek olsa ona karşı, kusura işlememeğe özen gösterdiklerini ve ondan övgüyle bahsettiklerini anlatır. Ondan övgüyle bahsederlerdi.¹¹⁶

Hz. Peygamber döneminde Kabîsa r.a'nın kendi malını hîbe etmeği göze alarak büyük bir borca kefil olması,¹¹⁷ tabii ki takdire şâyandır. Sadece bir ölünün diyeti yüz deve olduğu düşünüldüğünde, sayısı hakkında kesin bir rakama ulaşamadığımız diğer ölülerin diyetleriyle büyük bir meblağ yapmaktadır. Kabîsa r.a.'nın mal varlığının çok olması, babadan ve atadan kalma "cömertlik" ahlâkı ve Hz. Peygamber'in etkisi düşünüldüğünde, onun böyle bir borca kefil olma arzusu takdir edilmelidir. Ancak bu kefaletin üstesinden gelmeleri, başta irade sahibi bir yönetici konumundaki Hz. Peygamber, herkesin hakkıyla zekâtını veriyor olması ve toplumsal dayanışma sayesinde olmuştur.

2.2. Sosyal Dayanışmanın Sosyal Güvenliğe Evrilmesi -Osmanlı Örneği-

Sosyal güvenliğin temelini, sosyal dayanışma kültürü oluşturur. Hz. Peygamberin sünnetinde vermek erdem olarak görüldüğü gibi, hak etmediğini almamak da bir erdemdir. Aslında insan, hak etmediği bir görevi almakla başkasının hakkına girdiği gibi, farkında olmadan sosyal dayanışmaya da zarar verir. Hz. Peygamber s.a.s.'in tasavvurunda "sosyal dayanışma" farklı taşların, bir binada yekvücut olmasıdır.

Hz. Peygamber dönemine baktığımızda İslâm Devleti'ne bağlı zekât memurları vardır. Hadîslerde bu görevlerde çalışan memur sahâbe hakkında bilgiler yer alır.

116 Muhammed Eşref b. Emîr b. Ali Mustafa b. Haydar Ebû Abdîrrahman Azîmâbâdî (ö.1329/1911), *Avnu'l-mâ'bûd alâ şerhi sünen-i Ebî Dâvûd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1415), 5/35.

117 Nevevî (ö.676/1277), olaya farklı bir açıdan yaklaşır. Kefilin, başkasının borcunu ödeme adına malını kaybetmesi ve muhtaç duruma düşmesini irdeler. Böyle bir kefil, iflas eden durumundadır. İflâs eden kişi, ihtiyacı kadarını nasıl zekât malından alabiliyorsa, böyle bir kefil de -ödeyeceği borçlara ilaveten- ihtiyacı olan bir miktarı zekât malından alabilir. Bu konuda, alınan miktarın ve çeşidin asli ihtiyacı karşılayabilir olması, günah olan yerlere harcanmaması şarttır. (Nevevî, *Minhâc*, 7/133.)

Ebû Dâvûd (ö.275/889), “Zengin Olduğu Halde Zekât malından pay alması Helal Olan Kimse” başlığı altında, “Allah c.c. yolunda gazi olan, Allah c.c. yolunda çalışan (zekât memuru), ... ” hadisini verir.¹¹⁸

Aslında Hz. Peygamber döneminde çalışan zekât memurları içerisinde sadece fakirler memurluk yapmıyordu. Zengin sahâbeden çalışanlar da vardı. Hz. Peygamber s.a.s.’in zekât malları konusunda çalıştırmayı kesin bir dille reddettiği kişiler, onun ehli beytiydi. Bu konuda amcasının oğlu el-Fadl b. Abbâs r.a. ile diğer amcasının torunu Abdulmuttalip b. Rabîa b. el-Hârîs’in zekât memuru olarak tayin tekliflerini reddetmesi örnektir. Evlenmek için işleri olmadığı tezinden hareketle Hz. Peygamber s.a.s.’e gönderilen bu iki genç, “... Biz, sana şu zekât mallarının bir kısmı hakkında bizi memur tayin edersen diye, insanların yerine getirdikleri gibi, biz de bu görevi sana karşı yerine getirebiliriz diye ve onların aldıkları payı biz de alalım diye sana geldik.” dediklerinde Hz. Peygamber s.a.s., “Muhakkak zekât, Muhammed s.a.s.’e ve ailesine gerekli olamaz. Zekât, ancak insanların pislikleridir.” buyurmuş. Yanına gelen bu iki akrabasına nikâhlanacak eş bulmuş, gelin adaylarına mehirlerini ödemeleri üzere, iki damat adayına ganimet malından belirli seviyede pay verilmesini emir buyurmuştu. Böylece o iki gencin de gönlünü almıştı.¹¹⁹

Hz. Peygamber’den tevarüs etmiş olan hakkına razı olma, genel içerisinde hususi kuralları olanları ilkeli davranması, sahâbenin onun sünnetine sarılmasına etkili olmuştu. Bu durum, Osmanlı’da varlığını göstermekteydi. Şehirler bir Müslümanın İslâm’ı yaşayacağı tarzda kurulur. Fertler, İslâmî prensipler çerçevesinde yetiştirilir. Resmî otoritelerin müdahalesine gerek kalmadan mahalle içi otokontrol bağlamında maddi ihtiyaçlar bu kontrole göre işlerdi. Hayat ahlâk ve manevî ilkelerle kendi akışında seyredirdi. Karşılık kefalet sistemi, adeta mahallede işlerdi.¹²⁰

Şer’î kanunlarda yazılı olan kefalet sistemine halk tarafından uyulması veya fukahanın kitaplarındaki kefalet ile ilgili belirledikleri ilkelerin mahkemelerde işletilmesi arasında ahenk söz konusuydu.¹²¹

118 Ebû Dâvûd, “Zekât”, 24(1635).

119 Müslim, “Zekât”, 167(1072).

120 Özcan, “Kefalet Sistemi”, 150, 151.

121 Osman Safa Bursalı, “Galata ve İstanbul Mahkemelerinde Kefalet Sözleşmesinin Görünümleri, 1791-1795”, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 9/1 (2010), 82, 83.

Ekonomiye dayalı, sosyal dayanışma, Selçukî Loncaları ve Osmanlı âhîlik teşkilatlarında kendisini hissettiriyordu. Bu teşkilatlar, tüccarların meslekte iyi bir seviyeye gelmelerini teşvik etmekle kalmıyorlar; onların ahlâk dışı davranışlarına, hak etmedikleri görevlere ve mesleklere atanmalarına da engel oluyordular. Maalesef günümüzdeki meslek odalarını “*ahîlik*” şeklinde görmek, son derece yanlış olur. Günümüzdeki meslek odaları meslektaşlarının sorunlarıyla veya onların ahlâki durumlarıyla tam anlamıyla ilgilendiklerini söylemek güçtür.¹²²

Osmanlı döneminde kefalet akdi kullanılarak esnaf arasında sıkı bir bağ kurulması hedeflenmiştir. Kendisine kefil bulan esnaflar, iş hayatında destek görmüşlerdir. Kefalet sistemi çerçevesinde kefilli nizama bağlanan esnaf birliklerinin icra edebildikleri iş ve mesleği, kefilsiz iş yapan esnaflar icra edemiyorlardı. Böylece, belirli iş yapma hakkı (ruhsatı) kefilli iş yapan esnafa veriliyordu. Devletin böyle bir adımı atmasındaki temel sebep, bazı esnafın iş ve insan sağlığına dikkat etmeden işçi çalıştırmasıydı. Bunların sebep oldukları maddi zarar ekonomiye de zarar veriyordu. Osmanlı Devletinin kefalet sistemini esnaf arasında teşviki sayesinde esnaf arasındaki farklı gruplar, birbirlerini tanıma, anlama fırsatı yakalamıştı.¹²³

Teknik anlamda sosyal güvenlik kavramları, ilk defa Osmanlı Devleti zamanında sanayi devrimi sonrası loncalarda ve el sanatlarında çalışan işçilerin ve ustaların fabrikalara girmeleriyle konuşulmaya başlandı.¹²⁴ İlk olarak işçiler için “*Maden nizamnâmeleri*” kapsamında bazı tedbirler alındı. Kamu sektöründe çalışan daimi işçiler için sigorta benzeri sandıklar oluşturuldu.¹²⁵

1866 yılında “Askerî tekaud” sandığı kuruldu. Bu sandık, üyelerinin emeklilik işlevlerini deruhte ediyordu. Askerlerin dışında çalışan memurlar için ise, 1881 yılında tekaud sandığı kurulmuş. 1890’da “*Seyru sefain tekaud sandığı*”, 1909’da askeri ve mülki sandıklar kuruldu. 16 Nisan 1909’da “*Tersane-i âmire-ye mensup işçi ve sairenin tekâudiyeleri hakkında nizamnâme*” ile kurulan sandık, kişilerin yaşlılık ve malullükteki durumlarına destek amacını

122 Ortaylı, *Son İmparatorluk Osmanlı*, 95.

123 Sevgi Işık Erol, *Osmanlı Devleti’nde Çalışma Hayatı ve Sosyal Güvenlik Açısından: Ahîlik Teşkilatı* (İstanbul: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 2017), 12.

124 Erol, *Ahîlik Teşkilatı*, 3.

125 Erol, *Ahîlik Teşkilatı*, 16.

taşıyordu. Ardından tersanelerde çalışanlara, 16 Nisan 1910 yılında Hicaz demiryolunda çalışan memur ve müstahdemlerine hastalık ve kaza hallerine yardımda bulunan bir sandık daha kurulmuştur. 1917 yılında “*Şirketi aidiyye sandığı*” kuruldu.¹²⁶

Türk toplumunda sağlık, emeklilik ve hayat sigortaları geleneksel yardımlaşma kültürünün zayıflaması ve bireyselleşme süreci neticesinde ortaya çıktı. Sigortacılığın temel nedenleri “Korunma-yardım-öngörme” olarak görülebilir.¹²⁷

Neticede yardımlaşma kültürünün sahâbeden itibaren İslâm toplumunda yerleşmesi, esnaf arasında Osmanlı'da kefalet sisteminin gelişmesine yol açtı. Tezgahların kapanıp sanayileşmeye geçilince sosyal güvenliğin bir ihtiyaç halini aldığı anlaşılmaktadır.

3. Kabîsa r.a.'nın Kefilliğini Anlamada

Yaşanabilecek Bazı Yanlışlar

3.1. Kavramsal Yanlışla Düşmemek

Kabîsa r.a., yaşadığı toplumda kargaşa çıkmaması için, ölenlerin diyetlerini ödemeyi üstlenmiştir. Hz. Peygamber, sahâbîsinin bu davranışını onaylamakla kalmamış, devlet başkanı sıfatıyla ödenecek diyetleri üstlenmiştir. Ardından Kabîsa r.a.'nın kavminin de ödenecek diyetlere maddi olarak destek verdikleri, ortaya çıkmıştır. Netice itibariyle iki kabîlenin çatışması sonucu ölenlerin yakınları mağdur edilmemiştir. Bundan hareketle, “*Bu İslâmî sigortacılıktır*” kavramını ortaya atmak veya olayı kendi döneminin şartlarından çıkartıp bu yüzyılda yaşanmış gibi algılamak yanlış olduğu gibi, “Kabîsa r.a.'nın kefilliği o döneme aittir. “*Günümüzde kan parası ödenmemiş mağdurların haklarını savunmayla alakası yok.*” demekte son derece yanlıştır. Kabîsa r.a.'nın olayı üzerinden kavram yanlışına düşmemek gerekir.

Tarihte yaşanan olaylardan hareketle, günümüz sorunlarını isimlendirmede yanlışlar yapılmaktadır. Örneğin “*-Ahilikte- sosyal sigortalar orada da var.*”

126 Erol, *Ahilik Teşkilatı*, 15, 16.

127 Davud Karaman, *Sigortacılık (Yeni Mevzuat ve 5684 Sayılı Sigortacılık Kanunu İlaveli)* (İstanbul: Beta Basım Yayın, 2010), 2, 5.

demek, yanlıştır. Bunun sebebi, “Ahilik teşkilatını” tanımamaktan bunu yanında “Sosyal sigorta” kavramının ortaya çıkışından habersiz olmaktan ileri gelir.¹²⁸

Batı toplumunda iflas eden veya ihtiyarladı diye işten atılan adama, mahallesinde veya çevresinde kimse bakmaz. Adam acından dilenirdi. Bu yüzden “sosyal sigortacılık” kavramı geçen asırda ortaya çıkan bir kavramdır. Zayıf aile yapısına ve akraba bağlarına sahip batı toplumunda işçi sınıfının haklarını korumak amacıyla ortaya konmuş bir müessesedir. Bu kavramı da zoraki uzantı yorumlar yaparak anlamamak gerekir.¹²⁹

Dolayısıyla her kavramın ortaya çıktığı toplumsal alan, durum ve şartlar iyi tahlil edilerek kullanılmalıdır. İlahiyat ilimlerinde de bu yanlışlar bazen olmaktadır. Örneğin “Zübeyr r.a.’in Bankacılığı” deniyor. Şu soruyu sormak icap ediyor, “Hz. Peygamber döneminde günümüzdeki anlamıyla banka mı vardı?” da Zübeyr r.a., bankacı olsun?”. Bunun gibi, “Kabîsa r.a.’nın Bireysel Hayat Sigortacılığı” demek de yanlış olur.

3.2. Sahâbedeki Sosyal Dayanışmayı Anlayamamak

Kabîsa r.a.’nın kefilliğinde toplumsal dayanışmayı sağlayan faktörleri anlayamamak bir sorundur. Aynı şekilde sahâbenin başardığı toplumsal dayanışmayı o güne has kabul etmek de bir sorundur. Dolayısıyla çağımızın sosyal sorunlarına cevap ararken, bu iki husus dikkate alınmalıdır.

İlber ORTAYLI, bu konuda şunları söyler:

“Eğer insanlar, her devrin yani kendi gününün ihtiyacına ve problemine göre yeni baştan din yorumlamaya ve vaaz etmeye kalksaydı, iş karman-çorman olurdu. Çünkü dinin ve vahyin esası, bütün zamanları ve mekânları kapsayan bir mesaj olmasıdır. Tebliğe vesile olmasındadır....”¹³⁰

Sahâbe döneminde Kabîsa r.a.’nın öncülük ettiği dayanışmayı sadece o döneme has bir durum değildir. Günümüze de ışık tutacak seviyededir. Çünkü yukarıdaki incelenen hadîste görüldüğü üzere, vahyin muhatabı ve

128 İlber Ortaylı, *Son İmparatorluk Osmanlı* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2006), 94.

129 Ortaylı, *Son İmparatorluk Osmanlı*, 94.

130 Ortaylı, *Son İmparatorluk Osmanlı*, 93, 94.

uygulayıcısı Rasûlullah s.a.s.'a öğretilen “İslâm” dini, o dönemde en büyük kıvamına ulaşmıştı ve toplumun tamamı tarafından -ortak noktalar olmak kaydıyla- yaşanmıştı. Bu sebeple günün sorunlarına çözüm ararken, dinin en ideal kıvamda yaşadığı ortamda aramak icap eder.

Batıda başkasına yardım kavramı, daha ziyade felsefî ve psikolojik açıdan ele alınır. Batıda yapılan araştırmalarda başkasına maddi destekte bulunan birisinin bu yardımı, iki teoriden dolayı yapıldığı var sayılır. Birinci teoriye göre, maddi yardımda bulunan birisinin en başlıca özelliğinin, zor durumda olan borçluya empati yapabilmesidir. Yani yardım yapacak kişi, borçlu olan kişinin halini önce anlar. Anladığı için, sıkıntı duyar. İçinde duyduğu sıkıntısını gidermek için de ona yardım eder. Bunun temelinde egoistik içgüdü vardır. İkinci teoriye göre ise, kendisi iç sıkıntısını gidermek amacıyla değil de karşıdaki borçlunun sıkıntı duygusunu rahatlatmak için ona yardımcı olur. Bu yardımı, diğergam/altruistic bir içgüdü sebebiyle yapar.¹³¹

Batının hukuksal değerleri beşerî yaklaşımların ürünüdür. Türk medeni kanunun temeli ve iskeleti de İsviçre Medeni Kanunu'nudur. Bazı özel kanunlar, tüzükler, yönetmelikler ve mahkeme içtihatlarıyla şekillenmiştir. Kefalet ile ilgili düzenlemelerde de aynı hüviyete sahiptir.¹³² Batının yardımlaşma kültürü, vahiyden ve nebevî zeminden uzaktır. Bu bağlamdan bakıldığında, hicretin akabinde Hz. Peygamber s.a.s.'in getirdiği “İman bağından kaynaklı kardeşlik sözleşmesi, hibe, kefalet, havale, bedâ, vakıf, vasiyet, mudarebe, sadaka, karz vb.” teberru nitelikli akitler fıkıh kültürümüzün zenginliğidir. Bu akitlerin kaynağı vahye, Hz. Peygamber s.a.s.'e ve sahâbenin hayatına dayanır.

Dolayısıyla günümüzde sigortacılık müessesinin unsurları nelerdir? Ne-faz şartları, sıhhat şartları nelerdir? Bunların Kur'an ve sünnete dayalı temellere oturtulması icap ediyor. Bunu yapacak kişiler, elbette fıkıh uzmanlarıdır. Hadîşçiler olarak bizlere düşen, onlara sahih kaynakları tespit etmek ve “*Fıkhu'l-hadîs*” çalışmaları yapmaktır.

131 Üstün Dökmen, *İletişim Çatışmaları ve Empati* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2008), 168.

132 Reşat Kaynar, *Medeni Hukuk Ders Kitabı Temel Bilgiler-Eşya Hukuku* (İstanbul: Sulhi Garan Matbaası Varisleri Koll. Şirketi, 1970), 10-12, 24.

Yaşam sigortacılığı konusuna “*Kefalet, diyet vb.*” tek yönlü de bakmak yanlışır. Rasûlullah s.a.s. devrinde sahâbe hem cihada gidiyordu hem de cihaddan geri döndüğünde kendi özel işlerine bakıyordu. Günümüzdeki anlamda devlete bağlı memur statüsünde askerlik yoktu. Buna rağmen cihatta ölenlerin yetimleri, eşleri hakkında Kur’an-ı Kerim’de müteaddid ayet-i kerimeler vardır.¹³³ Rasûlullah s.a.s., “*Eğer istediyseniz, “Hz. Peygamber s.a.s., müminlere canlarından daha yakındır.”¹³⁴ ayetini okuyunuz! Hangi mümin ölüp, geriye mal bırakmışsa malına asâbesi olanlar mirasçı olsunlar. Her kim borç veya muhtaç bıraktıysa, onu bana getiriniz. Ben onun mevlâsıyım.*” buyurur.¹³⁵

Bu sebeple, başlarına bir şey geldiğinde ölenlerin yakınları, Hz. Peygamber döneminde ortada bırakılmadığı açıktır. Bundan hareketle, devlete veya işverene bağlı çalışan işçilerin ve memurların veya sosyal bir kuruma bağlı çalışan meslek sahiplerinin “*Hastalandıklarında, iş göremez hale geldiklerinde*” bir mâli güvence almaları gereklidir.

Sahâbe devrinden sonra, fıkıh terminolojisine “*Ecîri hâs*” kavramı girmiştir. Ecîri has olarak çalıştırılan işçilerin veya kölelerin eğitim, sağlık giderleri konusunda hadîs kitaplarında hiçbir kapalılık yoktur. Hz. Peygamber s.a.s. “*Her kimin câriyesi (kadın kölesi) olur, ona gıda temin ettiyse ve gıdasını en güzel şekilde sağladıysa ardından câriyesini eğittiyse ve eğitimini güzel verdiyse... ona iki ecir vardır.*”¹³⁶ buyurur.

İşçilerin sosyal haklarının, çalışma şartlarının belirlenmesinde Mûsâ a.s.’nın Hz. Şu’âyb a.s. ile yaptığı anlaşma, örnek bir işçi-işveren sözleşmesidir. Şu’âyb a.s. Mûsâ a.s.’a, yanında sekiz sene çalışmasını, kızıyla evlenmesinin mehri olarak bu çalışmayı saymasını teklif etmişti. Sekiz seneden sonra eğer Mûsâ a.s. on sene çalışırsa, bunun kabulünü Mûsâ a.s.’a bıraktığını söylediğinde,¹³⁷ Mûsâ a.s., “*Bu (kaç sene çalışacağım) konusu, seninle benim aramdaki, mevzudur. Ben iki zaman diliminden hangisine karar vermiş olsam, bana*

133 el-Enfâl, 8/41; en-Nisâ, 4/2.

134 el-Ahzâb, 33/6.

135 Buhârî, “Tefsir”, 33(4781).

136 Müslim, “İman”, 154(241).

137 el-Kasas, 27/28.

*düşmanlık etmek, yok! Allah c.c. söylediklerimize vekildir.*¹³⁸ şeklinde cevap vermiştir. Bu diyalog, işçinin işveren karşısında kendi şartlarının da işveren tarafından dikkate alınması gerektiğine örnektir.

Sonuç

Hadisler ışığında Kefalet ile ilgili temel öğeler şöyledir:

1. Zimmet: Fıkhî olarak, kefalet akdinde asıl borçlunun üstündeki borcun kefile eklenmesinde unsur olarak karşımıza çıkan zimmet, Buhârî'nin naklettiği örneklerde şu şekildedir: - İsrail oğullarında borç alan adamın bu borcu kendi zimmetiyle beraber Allah c.c.'in zimmetine eklettiğini, - Hz. Peygamber s.a.s., borçlu ölen sahâbîlerin borçlarını fetihlerden evvel, başka sahâbîlerin zimmetlerine almalarına müsaade etmiş. Fetihlerden sonra bu tür borçları devlet başkanı sıfatıyla kendi zimmetinde gördüğünü söyleyebiliriz. – Hz. Ebûbekir r.a., Rasûlullah s.a.s.'in hayattayken ödemeyi vaat ettiği borçları, devletin zimmetinde görmüştür. –Hicretten sonra muhacirle ensarın kardeşliğinde, muhacirin zimmeti ensara eklenmiştir. Miras ayeti inene kadar, bu kişilerin birbirleriyle olan zimmet ilişkisi “muris-vâris” ilişkisi olarak görülmüş. Sonraki dönemde miras bırakma dışındaki bütün lehte görülen hususlar, varlığını devam ettirmiştir. Konumuzun özünü oluşturan hadiste Kabîsa r.a.'nın kavminin zimmeti, Kabîsa r.a.'ya, ondan Rasûlullah s.a.s.'a eklenmiştir.

2. Alacaklı: Hz. Peygamber s.a.s., borcun oluşma çeşidine göre, alacaklının öncelikli olarak borçludan borcu tahsil ettirecek adımları atmış. Borcun ödenmemesi durumunda kefilliği devreye sokmuştur. Kabîsa r.a.'nın kefaletinde “diyet kâtillerin asabesi” tarafından ödenmeyince, kefilin ödemesini uygun bulmuştur. Fâili meçhul cinayetlerde “Kasâme sistemini” ortaya koymuş. Maktûlun velileri, haklarını alamayınca, kendisi ödemiştir.

3. Diyetlerin edası: İlk önce “*Borçludan sonra kefiliden, o da ödemezse devlet malından*” sıralamasını getirmiştir. Bireysel borçlarda borçlunun cenazesini kıldırarak, önce vârislerinin, onlar borcu ödemezse borcu ödeyecek kefilin çıkmasını beklemiş. Kefil çıkmazsa cenaze namazını kıldırılmamıştır. “*Arkadaşınızın cenazesini kılınız!*” buyurarak kul hakkının bu dünyada edasını

138 el-Kasas, 28/28.

öncelediğini fiili olarak anlatmıştır. Dolayısıyla onun sünnetinde borcun eda edilmesinde temel sorumluluk, borcu yapana aittir.

Diğer hususlar:

4. Toplum fertleri arasında kul hakkından doğan mağduriyetlerin önüne geçen ve bu konuda sorumluluk alan kişiler, İslâm'dan evvel de saygıyla karşılandığı görülmüştür. Hz. Ebûbekir r.a., hicretten önce Mekke'de “*elbisesi olmayanı giydirmesi, sıla-i rahime önem vermesi, yetimi ve yaşlıyı kollaması, mi-safire ikramı ve felaketzedelere yardımı*” sebebiyle ün salmıştı.

Müşriklerden İbnu'd-Değine, açıktan ibadet yapamaması sebebiyle Habeşistan'a hicrete karar veren Hz. Ebûbekir r.a.'a engel olmuş. Ebûbekir r.a.'e hitaben “*Senin gibi birisi yurdundan çıkamaz, çıkarılamaz.*” demiş. Ardından bütün müşrik liderleri dolaşarak, Ebûbekir r.a.'e “*kefil*” olduğunu ilan etmiştir.

5. Sahâbenin zor durumlarında kefalet akdine yöneldikleri görülmüştür. Buradaki zorluk, “*Kabîsa hadisinde meblağı yüksek miktardaki diyetler*” olarak göze çarpmaktadır. Bu borcu Hz. Peygamber s.a.s, yüklenmiş. Burada diyet ödenmesine sebep olanların, “*Kabîsa ve Hz. Peygamber s.a.s., nasıl olsa borca kefil oldular.*” diyerek, geri çekilmemişler. Onlarda Kabîsa r.a.'da toplanan paralara güçleri nisbetinde destek olmuşlardır.

Dolayısıyla Hz. Peygamber s.a.s.'in sünnetinde hiçbir alacaklının borcu, keyfi olarak kefile yüklenmemiştir. Bu sebeple Hz. Peygamber s.a.s., “*Zengin'in borcu ödememesi, zulümdür.*” buyurmuştur. Onun sünnetinde hicretten öncesi ve sonrasıyla “*Şahsa, paraya, mala, ve diyetlere kefalet*” şeklinde kefaletle konu olan öğeler, ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber “Alacaklı-borçlu-kefil” arasında hassas bir denge kurmuş. Bu üçünün şahidi ve samimi borçluların da kefil Allah c.c. olduğunu ümmetine öğretmiştir.

6. İXX. Y.Y.'ın başlarında “*Borçlar kanununu*” düzenleyen Alman ve İsviçre hukukunda “Kefalet”, İslâm fıkıh literatüründeki tanımdan hareketle, “Zimmetin zimmete” eklenmesi şeklinde tanımlanmış. Ancak borcun edasında “*Asıl borçlunun*” birinci derece sorumluluğu tanımda hafif tutulmuş, bununla birlikte kefile hüküm giydirmeye yönelik dille kaleme alınmışlardır. Bunun yanı sıra Kabîsa r.a.'nın kefaletinde sahabe arasındaki diğer kefaletler-

de “illet” veya toplumsal menfaat, “fitneyi ve savaşı önlemek, açık bir ıslaha aracılık etmek” şeklinde tezahür etmiştir.

7. Kabîsa r.a.'ın kefaletinin başta Rasûlullah s.a.s. olmak üzere toplumun bütün kesimlerince onaylanmasında, Kabîsa r.a.'nın normal zamanlarda da oldukça cömert bir karakterde olmasının yanı sıra, soyunun da eskiden beri “yardımsever bir aileye dayanması” etkili olmuştur. Bu durum, onun oğlu Katan b. Kabîsa r.a.'da da görülmüştür.

8. Sosyal güvenlik konularının sanayi devrimi sonrası Avrupa'da ortaya çıkmasıyla Osmanlı Devleti'nde el sanatlarında ve iş tezgahlarında çalışan işçilerin ve ustaların şehirlere göç etmesi ve bu kişilerin, fabrikalarda çalışmasıyla sosyal güvenlik konuları gündeme gelmiştir. Günümüzde sosyal güvenlik alanındaki sorunlara sadece kefalet veya icare akitleri açısından bakmanın eksik kalacağı düşünülmüş. Hz. Peygamber'in fetihlerden önce ve sonrasında devletin zenginleşmesine göre, meseleye yaklaştığı, izlenimi oluşmuştur. Bunun yanı sıra sosyal konular ele alınırken, “kefalet” akdinde olduğu gibi, onun sünnetinden hareketle, “işçi-işveren” ve “kul hakkı-kamu menfaati” şeklindeki dengelere ve bunlardaki önceliklere dikkat edilmesi gereği fark edilmiştir.

9. Osmanlı Devleti'nde, Tanzimat Dönemi'nden sonra kurulan fabrikalarda ortaya çıkan iş kazalarında ölenlerin mağduriyetlerini karşılamak amacıyla, bazı sandıklar kurmuş. Ölenlerin yakınları, mağdur edilmemiştir. Devlete bağlı çalışan işçi ve memurlara emeklilik “tekâud” sandıkları kurulmuş. İşin ağırlığı, devlet hizmetine adanan ömür”, mantığıyla adeta hareket edilerek, önce devamlı askerlerlik hizmeti sunanların, tersanede çalışanların ve Hicaz demiryolunda çalışanların emekliliklerine yönelik düzenlemeler yapılmıştır.

10. Son olarak, toplumdaki ekonomik dengelerin ayarlanmasında Hz. Peygamber s.a.s.'in sünnetinde “Uhuvvet, hibe, kefalet, vakıf, havale, karz-ı hasen vb.” kavramlarının dönemsel olarak, onun hayatındaki tahlillerin iyi yapılması gereği ortaya çıkmıştır. Bu konularda söz söylerken “nesh, tahsis gibi usul konularının yanı sıra, aynı konudaki hadîslerin ve ayetlerin “kesiştikleri ve sebep-sonuç ilişkisine girdikleri noktalar” iyi tespit edilmelidir. “Enine düşünme sistemi” denilen bu tekniğin yanı sıra, ayetlerin ve hadîslerin başta “sebebu'n-nuzûl-sebebu'l-vurud” ilimlerinden faydalanarak öncelik ve sonra-

lıklarına da dikkat edilmelidir. Buna ilaveten, “ümmetin salih amel niyetiyle günümüze taşıdıkları” uygulamalar da düşünülerek, “boyuna düşünme sistemi” gerçekleştirilmesinin önemi anlaşılmıştır. Bu şekildeki yaklaşımın günümüzde çıkan problemlere Kitabullah c.c.’a, sünnete uygun, ümmetin sorunlarına çözüm sunan yaklaşım biçimi olacağını düşünüyoruz.

11. Kefâlet konusunda hadîs alanında farklı çalışmalara ihtiyaç olduğu ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber dönemindeki kefâletin ve kefâlet ile ilgili hadîslerin, günümüzdeki pozitif ilimlerle ele alınarak aktarılması, faydalı olacaktır.

KAYNAKÇA

Abdurrezzâk, Ebûbekir Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San’ânî. *el-Musannef*. thk. Habib el-A’zamî. Pakistan: Meclis İlmî, 1996/1416.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl eş-Şeybânî (ö.241/855). *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvût. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1429/2008.

Ayan, Serkan. *Kefalet Sözleşmesi –Özellikle Kefalet Sözleşmesinin Geçerlilik Koşulları ve Türleri Keflin Takibi Keflin Sorumluluğunun Kapsamı Keflin Sorumluluğunun Sona Ermesi/Sınırlanması*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2018.

Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed b. Hüseyin el-Gaytâbî el-Hanefî Bedruddin el-Aynî (ö.855/1451). *Meğâni’l-ebyhâr fî şerhi esâmî ricâli me’âni’l-âsâr*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1427/2006.

Aynî. *Şerhu süneni Ebi Dâvûd*. nşr. Ebu’l-Münzir Halid b. İbrahim. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1420/1999.

Aynî. *Ümdetu’l-kârî şerhu sabîbi’l-Buhârî*. nşr. Muhammed Ahmed el-Hallâf. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’-Türâsi’l-Arabî, 1431/2010.

Azîmâbâdî, Muhammed Eşref b. Emîr b. Ali Mustafa b. Haydar Ebû Abdirrahman (ö.1329/1911). *Avn-ül-ma’bûd alâ şerhi sünen-i Ebi Dâvûd*. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415.

Beğavî, Ebû’l-Kasım Abdullah b. Muhamed b. Abdî’l-azîz b. el-Merzubân b. Sâbûr b. Şâhneşâh el-Beğavî (ö.510/1116). *Mu’cemûs-sahâbe*. thk. Muhammedü’l-Emîn b. Muhammed el-Çeknî. Kuveyt: Dâru’l-Beyân, 1421/2000.

Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzurî (ö.279/892-93). *Cemel min- ensâbi’l-eyrâf*. nşr. Süheyl Zekkâr – Riyâd ez-Zerkelî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1417/1996.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Buhârî (ö.256/870). *el-Câmiu’s-Sahih*. thk. Muhammed Ahmed el-Hallâf. Lübnan: Dâru İhyâu’t-Türâsi’l-Arabî, ts.

Buhârî. *et-Târihu’l-Kebîr*. 8 Cilt. Pakistan: ed-Dâiratu’l-Meârifî’l-Osmanî, ts.

Bursalı, Osman Safa. “Galata ve İstanbul Mahkemelerinde Kefalet Sözleşmesinin Görünümleri, 1791-1795”. *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2010), 37-87.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman b. el-Fadl b. Mehrâm b. Abdussamed ed-Dârimî (ö.255/868). *es-Müsnedü’l-Dârimî (Sünenü’l-Dârimî)*. thk. Hüseyin Selim. 4 Cilt. Riyad: Dâru’l-Muğni, 1421/2000.

Dökmen, Üstün. *İletişim Çatışmaları ve Empati*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2008.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş’as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî (ö.275/889). *Sünen*. thk. Abdullah Nu’mânî. Beyrut: Dâru İbnu Hazm, 1426/2005.

Erol, Sevgi Işık. *Osmanlı Devleti'nde Çalışma Hayatı ve Sosyal Güvenlik Açısından: Ahilik Teşkilatı*. İstanbul: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 2017.

Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrahim b. el-Hattâb el-Bustî el-Mârûf bi'l-Hattâbî (ö.388/988). *Me'âlimûs-sünen şerhu süneni Ebî Dâvûd*. Halep: el-Matbaatu'l-İlmiyye, 1351, 1932.

Ezdî, Ebû bekir Muhammed b. el-Hasan Derîd el-Ezdî (ö.321/933). *İştikâk*. nşr. Abdusselam Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1411/1991.

Hatemi, Hüseyin- Rona Serozan, Abdulkadir Arpacı. *Borçlar Hukuku Özel Bölüm*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1992.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâluddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed el-Kurtubi İbn Abdî'l-Berr en-Nemerî (ö.463/1070). *el-İstiâb fi mârifeti'l-ashâb*. 3 Cilt. Lübnan: Mektebetü'l-Asriyye, 1431/2010.

İbn Ebî Şeybe, Ebûbekir Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Kûfî (ö.235/849). *el-Kitâbu'l-musannef fi'l-ehâdisi ve'l-âsar*. thk. Kemal Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.

İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî *el-İsâbe fi'temyizi's-sahâbe*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Mu'âvvid. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.

İbn Hacer. *Tehzîbu't-tehziib*. 12 Cilt. Hindistan: Dâiratu'l-Meârif en-Nizâmîyye, 1326.

İbn Hayyât, Ebû Amr Halife b. Hayyât b. Halife eş-Şeybânî el-Âsarî el-Basrî. *Târîhu Halifetu'bnu Hayyât*. nşr. Ekrem Ziyâ el-Ümerî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1397.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî el-Bustî. *es-Sikât*. Hindistan: Dâiratu'l-Meârif, 1393/1973.

İbn Hibbân. *es-Sıratu'n-nebeviyye ve ehbâru'l-hulefâi*. 2 Cilt. Beyrut: Kütübü's-Sekâfiyye, 1417.

İbn Hibbân. *Sahihu İbnu Hibbân bi tertîbi İbn Belbân*. Şuayb el-Arnâvût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle el-Âlemiyye, 1432/2011.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni (ö.273/887). *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.

İbn Manzur, Ebû'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzur. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *el-Cüz'ül-mütemmim li-tabakâti'bni-Sa'd (et-Tabakâtür-râbi'âtu mine's-Sahâbeti mimmen esleme 'inde fethi Mekkete ve mâ bade zâlik)*. thk. Dr. Abdulaziz Abdullâh es-Selûmî. Tâif: Mektebetu's-Siddîk, 1416.

İbn Sa'd. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.

İbnu'l-Cevzî, Cemaeddin Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. el-Cevzî (ö.597/1201). *Garibu'l-hadis*. nşr. Abdulmutî Emin el-Kal'âcî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405, 1985.

İbnu'l-Esir el-Cezerî, Mecdu'd-Din Ebû's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Abdül-Kerim eş-Şeybânî (ö.606/1209) *en-Nihâye fi garibi'l-hadisî ve'l-eser*. nşr. Tahir Ahmed es-Zâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1399/1979.

İsbehânî, Ebû Nu'âym el-İsbehânî Ebû Nu'âym Ahmed b. Abdullâh b. Ahmed b. İshâk b. Mûsâ b. Meh-rân el-İsbehânî (ö.430/1038). *Mârifetu's-sahâbe*. thk. Adil b. Yûsuf el-Azzâzî. 7 Cilt. Riyad: Dâru'l Vatan, 1419/1998.

İsbehânî. *Târîhu İsbehân*. nşr. Seyit Küsrevî Hasan. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/190.

İsfehâni, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgib el-İsfehâni (ö.506/1112). *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1427-2006.

Kahraman, Abdullâh. "İslâm Hukuku'nda Şahsa (Nefse) Kefalet Müessesesi Türk Ceza Muhakemeleri Hukuku'ndaki Teminatla Salıverme Müessesesi ile Mukayesesi". *Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 1/1 (1998), 301-328.

Kahraman, Abdullâh. *İslâm Borçlar Hukukunda Kefalet Sözleşmesi ve Günümüzdeki Tatbikatı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008.

Karaman, Davut. *Sigortacılık (Yeni Mevzuat ve 5684 Sayılı Sigortacılık Kanunu İlaveli)*. İstanbul: Beta Basım Yayın, 2010.

Kāsānī, Alāüddīn Ebū Bekr b. Mes'ūd b. Ahmed el-Kāsānī (ö.587/1191). *Bedāi'ü's-sânā'i fī tertibi'ş-şerā'i*. 7 Cilt. Beyrut: Dāru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406/1986.

Kaynar, Reşat. *Medeni Hukuk Ders Kitabı Temel Bilgiler-Eşya Hukuku*. İstanbul: Sulhi Garan Matbaası Varisleri Koll. Şirketi, 1970.

Küçükaşçı, Mustafa Sabri, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mudar-beni-mudar>, (Erişim: 04.04.2021)

Mizzī, Ebū'l-Haccāc Cemaeddin Yūsuf b. Abdirrahman b. Yūsuf el-Mizzī (ö.742/1341). *Tehzibü'l-kemāl fī esmāi'r-ricāl*. 35 Cilt. thk. Beşşār Avvad Ma'rūf, (Beyrut: Müessesetü'r-Risāle, 1400/1980.

Müslim, Ebū'l-Hüseyn b. El-Haccāc el-Kuşeyrī en-Neysābü'rī (ö.261/874). *el-Müsnedü's-sabihu'l-muhtasar bi nakli'l-üddli 'anı'l-âdli ilâ Rasûlillâhi sallallahu aleyhi ve sellem - Sabihu Müslim*. 18 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Safâ, 1424/2003.

Nesâi, Ebū Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâi (ö.303/915). *Sünen*. Riyad: Dāru's-Selâm, 1421/2000.

Nevevî, Ebū Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî (ö.676/1277). (*Minhâc*) şerhu sabihu Müslim İbnu'l-Haccâc. 18 Cilt. Beyrut: Dāru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392.

Ortaylı, İlber. *Son İmparatorluk Osmanlı*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2006.

Özcan, Tahsin. "Osmanlı Mahallesi: Sosyal Kontrol ve Kefalet Sistemi". *Marife Bilimsel Birikim* 1/1 (2001), 129-151.

Siddîkî, Muhammed Ali b. Muhammed b. Âlân b. İbrahim el-Bekrî es-Siddîkî eş-Şâfi'î (ö.1057/1646). *Delîlül-fâlihîn li-tariki riyâzü's-sâlihîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dāru'l-Ma'rife, 1425/2004.

Taberânî, Ebū'l-Kāsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî (ö.360/971). *Mu'cemmu'l-kebir*. nşr. Hamdi b. Abdilmecit es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü'bnü-Teymiyye, 1415, 1994.

Taberî, Muhammed b. Cerir b. Yezid b. Kesir Galib el-Âmulî Ebū Cafer et-Taberî (ö. 310/923). *Tarihü'l-Taberî – Tarihü'r-rusul ve'l-mülük ve siletu târihu'r-Taberî*. Beyrut: Dāru't-Türâs, 1387.

Tandoğan, Halûk. *Borçlar Hukuku / Özel Borç İlişkileri - İstisna (Eser) ve Vekalet Sözleşmeleri Vekaletsiz İş Görme Kefalet ve Garanti Sözleşmeleri*. İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2010.

Türkiye İstatistik Kurumu (TİK), "<https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Ceza-Infaz-Kurumu-Istatistikleri>" (Erişim 07.03.2021).

Yıldırım, Efe Can. *Birlikte Kefalet*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık A.Ş., ts.



MUHAMMED BÂKIR EL-MECLİSÎ'NİN *MİR'ÂTÜ'L-'UKÛL* ADLI
ESERİNDEKİ HADİS ŞERHÇİLİĞİ¹

THE HADITH SHARH (COMMENTARY) IN MUHAMMAD BÂQİR
AL-MAJLİSÎ'S *MİR'ÂT AL-UQÛL*

Said KOBAK

Doktora Öğrencisi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, İzmir/Türkiye
saidkobak@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-2122-1334

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 26 Nisan 2022 / 26 April 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 12 Haziran 2022 / 12 June 2022

Yayın Tarihi / Published: 25 Haziran 2022 / 25 June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran 2022 / June 2022

Cilt: 6, Sayı: 1 Volume: 6, Issue: 1, Sayfa / Pages: 357-392

Cite as / Atıf: Kobak, Said. "Muhammed Bâkir el-Meclisî'nin Mir'âtü'l-'Ukûl Adlı Eserindeki Hadis Şerhçiliği [The Hadith Sharh (Commentary) In Muhammad Bâqir Al-Majlisî's *Mir'ât Al-Uqûl*].

Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal, , 6/1 (Haziran/June 2022), 357-392.

İntihal: Bu makale, intihal tarama programlarıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned with plagiarism screening programs and plagiarism has not been detected.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği yazar(lar) tarafından beyan olunur.

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.



OPEN ACCESS

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kider>

1 Makale, "Şia Hadis Şerhçiliği, Meclisî (ö. 1110/1698-1699 [?]), Mir'âtü'l-'Ukûl Örneği" başlıklı doktora tezimizden oluşturulmuştur.

Öz

Hadisleri anlamak için yapılan çalışmalar olarak ifade edilebilecek şerh faaliyetleri, Ehl-i sünnet ve Şîa ilim çevrelerinde farklı zamanlarda ortaya çıkmış ve yaygınlaşmıştır. Şîa'da ahbârla ilgili şerh çalışmaları genellikle belirli eserler üzerine yapılmıştır. Bunlar arasında en fazla şerhi yapılan eserler *Sahîfetü's-Seccâdiye* ve *Kütüb-i erbaa*'dır. *Kütüb-i erbaa*; *el-Kâfi*, *Men lâ yahduruhu'l-fakih*, *Tehzîbül-ahkâm* ve *el-İstibsâr* adlı eserlerden müteşekkildir. Bunlardan *el-Kâfi* üzerine yapılan şerhler önemli yer tutar. Şîa şerh çalışmaları genellikle hadis tarihinin tekmil ve tanzim dönemi olarak isimlendirilen asırda gerçekleşmiştir. Muhammed Bâkır el-Meclisî (ö. 1110/1698-99 [?]) de bu çağda yaşamıştır. O, *Mir'âtü'l-'ukûl fî şerhi ahbâri âli'r-resûl* ve *Melâzu'l-ahbâr fî fehmi tehzîbi'l-ahbâr* adlarında iki şerh kaleme almıştır. Meclisî'nin *Mir'âtü'l-'ukûl* şerhi, daha önce yazılan *el-Kâfi* şerhlerinden *Usûl*, *Fürû'* ve *Ravza* bölümlerini içermesi yönüyle ayrılmaktadır. Fakat eserin bazı bölümlerinin ona ait olup olmadığı hususu ihtilafıdır. Bu çalışmada Meclisî'nin *Mir'âtü'l-'Ukûl* adlı eserindeki şerh metodu tespit edilmeye çalışılacaktır. Şerhin cilt sayısının fazla olmasından dolayı çalışma on iki ciltten oluşan *Usûl* bölümüyle sınırlandırılacaktır. Onun şerhinde ahbârı anlama noktasında ortaya koymaya çalıştığı üslup ve metodu; hadis usulü ve tarihi, hadislerin isnad ve metinleri şeklindeki başlıklardan hareketle belirtilmeye çalışılacaktır. Ülkemizde hadis şerhleri alanında yürütülen faaliyetler arasında Şîa'nın hadis şerhçiliği üzerine yapılan çalışmalar neredeyse yok denecek kadar azdır. İşte Şîa hadis şerhçiliğine dair ilk olan bu çalışma, taraflar arasındaki etki-leşimi de tespit etmeye vesile olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Şîa, Muhammed Bâkır el-Meclisî, Mir'âtü'l-'Ukûl, Şerh.

Abstract

The sharh (commentary) activities, which are described as the practice of understanding hadîths, have appeared and become widespread at different times in Sunnî and Shîite scientific circles. In Shîa, the works related to the *akhbâr* were usually carried out on certain works. Among these, the most sharh works are *Sahîfa al-Sajjâjiya* and *al-Kutub al-Arbaa*. Among the four books, sharhs of al-Kâfi are in the first place. Some Shîite scholars have published different books at the same time. Muhammad Bâqir al-Majlisî, who lived during the period of completion and perfection (*takmil*) and regulation (*tanzim*), is one of them. Muhammad Bâqir al-Majlisî, has written two *sharhs*, *Mir'ât al-uqûl fî sharh akhbâr âli al-Rasûl* and *Malâzu'l-akhbâr fî fahm tahzîbi'l-akhbâr*. The *Mir'ât al-uqûl* of Majlisî is separated from the previously written *sharhs* on *al-Kâfi* in the direction that the work contains the *Usûl*, *Fürû'* and *Rawda* sections. However, whether parts of the work belong to him is disputed.

In this study, we will try to determine the method of sharh of Majlisî who followed them in his *Mir'ât al-uqûl*. Due to the high number of volumes of sharh, we will limit our work to the *Usûl* section. We will try to determine his style and method which he followed and demonstrated in his *sharh* via the differences between its several copies, under the titles such as his hadith methodology and history, *isnad* and texts of hadîths. In addition, many studies have been carried out in the field of hadith sharh in our country. Since these are usually on works of Sunni scholars, our study on Shiite hadith sharh, which can be regarded almost first work, will also help to determine the interaction between two *madhabs*.

Keywords: Hadîth, Shîa, Muhammad Bâqir al-Majlisî, Mir'âtü'l-'Ukûl al-Kâfi, Sharh.

Giriş

Hz. Peygamber (a.s.m.) sonrası tarihî süreç içerisinde her mezhep, olayları kendi bakış açısına göre yorumlamıştır. Şii düşünce de, Hz. Ali (ö. 40/661) ve onun neslinden gelenlere tevellâ ve teberrâ üzerine kurulmuştur ve bu sevgi onları, İslâm tarihindeki olayları farklı yorumlamaya sevk etmiştir.² Fikriyatta oluşan Ehl-i beyt'e bağlılığının izlerini tefsir, fıkıh ve kelâm gibi temel İslâmî disiplinlerle, diğer alanlarda İmâmîyye âlimleri tarafından telif edilen çok sayıda eserde görmek mümkündür.³ Tanımlardan, dönemlerin tespit ve tasnifine kadar hadis ilmi de bu durumdan nasibine düşeni almıştır.⁴ Meselâ, İmâmîyye muhaddislerinin çoğunluğuna göre hadis, mâsumlardan (Hz. Peygamber, Hz. Fâtıma (ö. 11/632) ve on iki imam) gelen söz, fiil ve onaylara denir.⁵

Şîa, hadis tarihi dönemlerinin tespiti hususunda Ehl-i sünnet'ten ayrılır. Muasır Şii araştırmacı Nâsırî, üç noktada bu ayrılığın olduğunu belirtir:

1. Ehl-i sünnet'teki hadis tarihinin başlangıcını oluşturan, hadis yazımının yasaklanmasıyla ilgili bir döneme Şîa hadis tarihinde rastlanmamaktadır. Dolayısıyla Şîa hadis tarihinin ilk dönemi, kitâbetle başlamaktadır.

2. Ehl-i sünnet'in ilk hadis mecmuaları, şifahî olarak derlenen hadislerden oluşmaktadır.⁶ Oysa Şîa'nın ilk hadis mecmualarını derleyenler, *Usul-i erbaa mie*⁷ gibi yazılı metinlerden faydalanmışlardır.

2 Mehmet Saffet Sarıkaya, *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler* (Isparta: Tuğra Matbaası, 2001), 155.

3 İlyas Üzümlü, "Şîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/122.

4 bk. Ömer Özpınar, *Şii Hadis Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 145.

5 Zeynüddin b. Ali b. Ahmed eş-Şehidüs-Sâni, *Şerhu'l-bidâye fi ilmi'd-dirâye*, thk. Muhammed Rızâ el-Hüseynî el-Celâlî (Kum: Menşûrâtü Ziyâ'i'l-Feyrûzâbâdi, 1432/2011), 7; Muhammed Bâkır Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl fi şerhi abbâri âli'r-resûl*, thk. Hâşim Resûlî (Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1385), 1/166.

6 Sünnî hadis mecmualarının doğrudan veya dolaylı olarak kaynaklığını, erken dönemde yazılan Sahife ve Cüz'lerin oluşturduğuna dair yapılan çalışmalar, bu noktada bir ayrılıktan bahsedilemeyeceğini ortaya koymaktadır. bk. M. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 52-67; Muhammed Hamidullah, *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sabife-i Hemam ibn Münnebbih*, çev. Kemal Kuşçu (İstanbul: Beyan Yayınları, 2004), 44-79.

7 Detaylı bilgi için bk. Bekir Kuzudişli, *Şîa ve Hadis* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 187.

3. Şîa hadis dönemlerinde yasak ve kesintinin olmayışı, hadislerin yazılı metne dayanması ve bir nevi Ehl-i beyt imamlarının bu sahîfelere nezaret etmesiyle sahte ve uydurma hadis meselesi Ehl-i sünnet'e nazaran daha azdır.⁸

Hadis tarihinin bölümlere ayrılmasında da İmâmîyye Şîa'sı farklılığını devam ettirmektedir. Şîa hadis tarihinin aşamaları, genel Şîa tarihiyle uyumlu ve imâmet düşüncesi temel alınarak değerlendirilmektedir.⁹ Bundan dolayı Nâsırî'ye ait tasnifin hadis tarihine dair safhaları daha net ifade ettiği kanaatindeyiz. Ona göre hadis tarihi altı kısımdan müteşekkildir.

1. İlk sahifelerin ortaya çıkışı
2. *Usul-i erbaa mie* adıyla Şîa hadis mirasının oluşması
3. İlk hadis mecmualarının tedvin dönemi
4. Hadis mecmualarının tekmîl ve tanzîm dönemi
5. Hadis ilminin zayıflama ve durgunluk dönemi
6. Tekrar canlanma ve hadis ilmine müracaat dönemi.¹⁰

Şîa hadis tarihine göre, çalışmamızla alâkalı olan bölüm, X/XVI. yüzyılın ortalarından itibaren başlayıp¹¹ XII/XVIII. yüzyıla kadar devam eden hadis mecmualarının tekmîl ve tanzîm dönemi olan dördüncü safhadır. Bahse

8 Ali Nasırî, *Hadis İlimlerine Giriş*, çev. Muhammet Mehti Turan (İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2014), 45. Mezkûr görüşler hakkında Şîi ve Sünnî müelliflerin yaptığı eleştiriler için bk. Muhammed Bâkır el-Behbûdî, *Sahibu'l-Kâfi* (b.y.: ed-Dârü'l-İslâmiyye, 1401/1981), 1-1; Hâşim Ma'rûf el-Hasenî, *el-Mevzûât fi'l-âsâr ve'l-abbâr arz ve dirâse* (Beyrut: Dârü't-Taâruf li'l-Matbûât, 1407/1987), 176-319; Peyman Ünügür, *Şîada Metin Tenkidi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 233-265; Muhammed Meşârib Şah Sayed, "İsbâtü'n-Nakdi'l-Metnî fi'l-Hadîs 'inde'-Şî'a, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 19/1 (Haziran 2021), 67-82; Yusuf Suiçmez, *Şîa Hadis Tarihi Hz. Muhammed'in Söz ile Fiillerinin Şîi İmamlara Nispeti* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 119; Necmi Sarı, "Çocukların Yedi Günlükken Sünnet Edilmesine Yönelik Hadislerin Sened ve Metin Yönünden Değerlendirilmesi", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Temmuz 2021), 640-642.

9 Şîa hadis tarihinin dönemlerine ait farklı isimlendirmeler için detaylı bilgi için bk. Özpınar, *Şîi Hadis Tarihi*, 214-219.

10 Nasırî, *Hadis İlimlerine Giriş*, 46. bk. Özpınar, *Şîi Hadis Tarihi*, 247-257. Ehl-i sünnet ise, hadis edebiyatının safhalarını hıfz (hadislerin ezberlenmesi), kitâbet (hadislerin yazıya geçirilmesi), tedvin (hadislerin toplanması), tasnîf (hadislerin konularına göre ayrılması), sonraki çalışmalar (hadis usûlü, ricâl, şerh edebiyatı vb. çalışmaların yapıldığı dönem) olarak beş başlık altında incelemiştir. bk. İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2003), 45.

11 Ali Nakî Hüdâyârî - İlyâs Pürekber, *Tarih-i Hadis-i Şîa Der Sedehâ-yi Heştum Tâ Yazdehum* (PDF: Müessese-i İlmî-yi Ferhengî-yi Dâri'l-Hadîs, 1390), 420.

konu olan dönemin en bâriz özelliği, Kütüb-i erbaa ve hadis alanındaki diğer kitaplar üzerine birçok şerh ve hâşiye yazılmasıdır.¹² Âgâ Büzürg-i Tahrânî (ö. 1970), bu dönemde *Sahîfetü's-Seccâdiye* üzerine 25, *el-Kâfi (Usûl, Furû'* ve *Ravza'*dan oluşan) üzerine ise farklı özellikte ve Meclisî'nin (ö. 1110/1698-99 [?]) *Mir'âtü'l-'ukûl* ü gibi müstakil isimli 20, *Men lâ yahduruhu'l-fakîh* üzerine 5, *Tehzîbü'l-ahkâm* üzerine 12, *İstibsâr* üzerine 6 ve dağınık olarak 24 değişik şerh yazıldığını kaydeder. Bunların haricinde farklı rivayetleri şerh sadedinde yazılan eserler de vardır.¹³ Şîa açısından bu kadar şerhin yazıldığı bir zaman dilimini şerh dönemi diye isimlendirmek de mümkündür.

Şîa hadis şerhçiliğini sadece bu dönemlerle sınırlamak uygun olmadığı gibi mümkün de değildir. Çünkü bu bir süreç olup ne zaman başladığı tam olarak tespit edilemese de tekâmül ve tanzîm dönemiyle zirveye çıkmıştır. Benzer bir seyir, Ehl-i sünnet hadis şerhçiliğinde de göze çarpmaktadır. Orada ilk şerh çalışması Hattâbî'nin (ö. 388/998) *Me'âlimü's-sünen* adlı eseridir ki IV/X. asırda yazılmış, IX/XV. asırda da şerhçilik en üst seviyeye ulaşmıştır.¹⁴

Şîa hadis edebiyatında ilk şerhin hangi esere kimin tarafından yapıldığı konusunda kesin bir bilgiye rastlayamadık. Bu durum ele alınan zaman dilimi ve müellife göre farklılık arz etmektedir. Meselâ, çağdaş Şîi âlim Muhammed Kâzım Tabâtabâi, en eski şerhlerden birisi olarak *Sahîfetü's-Seccâdiye* üzerine yapılan tamamlanmamış bir şerhi gösterir.¹⁵ Ali Nakî Hüdâyârî ve İlyâs Pûrekber ise şerh dönemi olarak nitelendirilen zaman dilimi içerisinde ilk şerh faaliyetini yapanın Şehîd-i Sâni (ö. 965/1559) olduğunu belirtirler. Onlara göre Şehîd-i Sâni, bu dönemde şerh yazıcılığını ihyâ edenlerin başında gelir. O, *Bidâyetu'd-Dirâye* adıyla dirâyet ilmi konusunda daha önce yazdığı eserini, ilgililerin rahatlıkla istifade edebilmesi için mezcî üslûpla şerhetmiş ve ona

12 Hüdâyârî - Pûrekber, *Târih-i Hadîs-i Şîa*, 420; Mecîd Maârif, "Şîa'da Hadis Eserleri Üzerine Yazılan Şerh ve Haşiyeler", çev. Peyman Ünügür, *İlahiyat Akademisi* 7-8 (Ocak 2018), 376.

13 Hüdâyârî - Pûrekber, *Târih-i Hadîs-i Şîa*, 425. Ayrıca yazılan şerhlerin isimleri için bk. 425 dip. 2.

14 Talat Sakallı, *Aynî ve Hadis Yorumu/Şerh Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2013), 267.

15 Şeyh Bahâi (ö. 1031/1622) tarafından yazıldığı belirtilen şerhin ismi, kaynak eserde zikredilmemekte ve bu eserin bir kısmının *Hadâ'iku'l-hilâliyye* adlı şerh içinde yer aldığına değinilmektedir. Muhammed Kâzım Tabâtabâi, *Târih-i Hadîs-i Şîa 2* (PDF: Müessese-i İlmî-yi Ferhengî-yi Dâri'l-Hadîs, 1390), 190.

Şerhu Bidâyeti'd-Dirâye ismini vermiştir. Böylece Bidâye'nin konuları daha ayrıntılı ve anlaşılır şekilde ortaya konmuştur.¹⁶

1. Mir'âtü'l-'Ukûl

*Mir'âtü'l-'ukûl; Usûl, Furû' ve Ravza*¹⁷ adlarında üç bölümden müteşekkil el-Kâfi'nin tamamının şerhidir.¹⁸ *Mir'âtü'l-'ukûl*, bu yönüyle el-Kâfi üzerine yazılan diğer şerhlerden ayrılır. Meclisî'nin *Mir'âtü'l-'ukûl*de çok az da olsa bir derleme çalışması yaptığı görülmektedir. Meselâ, *Kitâbü'l-hums* bölümü müstakil olarak el-Kâfi'nin aslında bulunmamaktadır. Bununla birlikte *Kitâbü'l-hums* başlığı altında yer alan *ahbâr, el-Kâfi* nin diğer bölümlerinde dağınık vaziyette mevcuttur. Mezkûr ahbâr, Meclisî tarafından buralardan toplanmış ve *Furû'* adını taşıyan bölümde *Kitâbü'l-hums* başlığı ile bir araya getirilmiştir.¹⁹

Müellifin hayatı ve eserleri hakkında bilgi veren kaynaklara göre *Mir'âtü'l-'ukûl*ün bazı bölümlerinin şerhi yarım kalmıştır. Buna bağlı olarak *Usûl* bölümünde *Kitâbü'd-du'a* nın yarısı, *Furû'* kısmında *Kitâbü'l-işret*²⁰ ile *Kitâbü's-salât* nın yarısı, *Kitâbü'z-zekât* ve *Kitâbü'l-hums*'ün ise tamamı şerhedilmemiştir. Eser, ilk kez 1321/1903'te taş baskı ile İran'da dört cilt olarak basılmıştır.²¹ İkinci basımı ise Muhammed Ahundî'nin (ö. 2006) gayretleriyle Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye tarafından yapılmıştır.²²

16 Hüdâyârî - Pürekber, *Târih-i Hadis-i Şia*, 420; Muhammed Muhsin b. Ali Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânifi Şi'a* (Beyrut: Dâru'l-Ehûk, 1403/1983), 13/123; Maârif, "Şi'ada Hadis Eserleri Üzerine Yazılan Şerh ve Haşiyeler", 376.

17 Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânifi Şi'a*, 20/279. Ayrıca bk. Abdülhâdî Fadlî, *Usûlü'l-hadis* (Beyrut: Merkezü'l-Gadîr, 1430/2009), 82; İbrahim Kutluay, *İmâmîyye Şiası'na Göre Cerh ve Ta'dil* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), 127; Kuzudışlı, *Şia ve Hadis*, 408.

18 Nahle Garavî Nâinî, Eymen Abdullâh Mahmûd Ebû Hamîş, "Menhecü'l-Allâme Meclisî fi Mir'âti'l-'Ukûl (fi Kitâbi'l-'Akl ve'l-Cehl)", *Dirâsât fi'l-'Ulûmi'l-İnsâniye* 8/2 (Bahâr 1385), 12.

19 Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânifi Şi'a*, 20/279. Meclisî'nin diğer eserlerindeki eksikliklerin tamamlanması yönündeki vasiyeti için bk. 16/380.

20 Ne kadarının şerhedilmediğine değinilmemiştir. Hüseyin b. Muhammed Takî Nûrî, "el-Feyzu'l-kudsî fi tercemeti'l-Allâmeti'l-Meclisî", *Bihâru'l-envâri'l-câmia li düreri abbâri'l-eimmeti'l-ethâr* (Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1403/1983), 102/46.

21 Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânifi Şi'a*, 20/279.

22 Hâşim er-Resûlî, "Kelimetü'l-musahhih", *Mir'âtü'l-'ukûl fi şerhi ahbâri Âli'r-Rasûl*, Muhammed Bâkır el-Meclisî, thk. Hâşim er-Resûlî (Tahrân: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1404), 1/3.

2. *Mir'âtü'l-'ukûl* ün Kaynakları

Meclisî, cem' türü hadis kitabı olan *Bihâru'l-envâr* adlı eserinin mukadimesinde kitabın tasnif ve telifinde istifade ettiği kaynakların isimlerine yer verir.²³ *Mir'âtü'l-'ukûl* ün önsözünde ise benzer bir bilgilendirmeyi yapma ihtiyacı hissetmez.²⁴ Bu durum, iki eserde de yararlanılan kitapların aynı olması ile açıklanabilir. Çünkü *Mir'âtü'l-'ukûl*; *Bihâru'l-envâr*, *el-Fevâidü't-tarîfe fi şerhi's-Sahîfe*,²⁵ *Aynü'l-hayât*²⁶ gibi eserlerden sonra kaleme alınmıştır ve müellif şerhinde eserlerine, özellikle *Bihâru'l-envâr*'a çokça atıfta bulunur. Meselâ, ilk yaratılan şeyin ne olduğu ile ilgili rivayetlerde geçen ifadeleri karşılaştırırken *كما بيناه في كتاب السماء والعالم من كتابنا الكبير "Hacimli kitabımızın Kitâbü's-semâ' ve'l-âlem bahsinde açıkladığımız gibi"*²⁷ ya da *كما أورده في كتاب البحار "Bihâru'l-envâr adlı kitab(ımız)da onu zikrettiğimiz gibi"*²⁸ vb. kalıpları kullanılarak *Bihâru'l-envâr*'da ve diğer eserlerinde konunun incelendiğini ifade eder. Bu örnekler *Mir'âtü'l-'ukûl* ün kaynaklarıyla ilgili görüşümüzü destekler mahiyettedir. Ayrıca *Mir'âtü'l-'ukûl*, *Bihâr*'dan sonra yazıldığından Meclisî, ister istemez daha önceki eserine gönderme yapma ihtiyacı hissetmektedir.

Müellif, şerhinin girişinde müracaat ettiği kitapların isimlerine değinmeyeceğini²⁹ ifade etmesine rağmen çoğunlukla ya müellif³⁰ ya da eser ismini³¹ zikreder.³² Ayrıca rivayette geçen bir kelimenin nasıl okunacağına dair alıntı yaparken *كما صححه الشيخ البهائي قدس سره في مفتاح الفلاح "Miftâhu'l-felâh'da*

23 Meclisî, *Bihâru'l-envâr*'i'l-câmia li düveri abbâri'l-eimmeti'l-ethâr (Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1403/1983), 1/7-48.

24 Sünnî şerhler içerisinde benzer bir durum için bk. Sakallı, *Aynî ve Hadis Yorumu/Şerh Yöntemi*, 79.

25 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 1/30; 2/41; 12/88, 389. Eserin yazımında *fevâ'id-ferâ'id* şeklinde farklılık vardır.

26 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 3/236; 7/128; 8/92, 285; 11/369; 12/21, 88. Diğer eserleri için bk. *Risâletü'l-'akâ'id (el-İtikâdât)*, 8/92.

27 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 1/28; 6/205; 13/312; 18/316; 25/221.

28 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 1/66; 2/289; 4/313; 5/5; 8/215; 15/450; 19/338; 26/496.

29 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 1/3.

30 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 1/105; 4/112; 10/12; 11/23, 200; 17/303; 20/86.

31 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 1/46; 6/95; 9/139; 13/217; 16/66; 21/226.

32 bk. Nâinî - Ebû Hamîş, "Menhecü'l-Allâme Meclisî fi Mir'âti'l-'Ukûl (fi Kitâbi'l-'Akl ve'l-Cehl)", 26.

Şeyh Bahâî'nin (ö. 1031/1622[k.s.]) onu tashih ettiği üzere” ifadesinde olduğu gibi hem müellif hem de eser adını belirterek yaptığı iktibaslar da vardır.³³

Meclisî, müellif ve eser adını anmaksızın قال بعض المحققين “muahakkiklerin bazıları dedi”,³⁴ قال بعض الأفاضل “uzmanlardan bazıları dedi”,³⁵ قال بعض مشايخنا “hocalarımızın bazıları dedi”³⁶ vb. ifadelerle iktibaslarda bulunur.³⁷ Müellif, yerine göre kaynak ve müellif ismi belirtmeden قيل lafzını kullanarak haberdeki kelime ve cümleler hakkında farklı görüşlere yer verir.³⁸ Bazen de aktarılan görüşten sonra “sonra sen bil ki” diyerek konuyla ilgili kendi görüşüne yer verir.³⁹ فإن قلت “Eğer dersensin derim”,⁴⁰ فإن قيل “eğer denilirse, قلنا deriz” gibi ifadelerle soru cevap üslûbunu kullanır.⁴¹

Fikirlerine yer verilip ismi belirtilmeyen İbn Sînâ (ö. 428/1037), Fârâbî (ö. 339/950) gibi müellifler de vardır. Meselâ: Şârih, İbn Sînâ'nın⁴² ve Fârâbî'nin⁴³ aklın dereceleri ile ilgili düşüncelerini aktarmasına rağmen onların isimlerine yer vermezken tek bir yerde “Fârâbî dedi” diyerek onun görüşünü aktarır.⁴⁴ Meclisî, musannif adını zikrettiği hâlde alıntıyı başka bir eserden

33 Meclisî, *Mir'âtü'l-ukûl*, 1/31; 3/232; 12/264; 12/308.

34 Meclisî, *Mir'âtü'l-ukûl*, 1/242, 292, 325; 2/16; 7/328; 10/65, 231, 395; 12/367; 16/284; 21/154.

35 Meclisî, *Mir'âtü'l-ukûl*, 1/55, 59, 69, 70, 85, 123, 134, 136, 140, 145, 175, 195; 5/2; 6/216; 9/228, 366; 10/339; 11/145; 12/431; 26/590.

36 Meclisî, *Mir'âtü'l-ukûl*, 1/61. Benzer kalıplar için bk. 6/16; 7/7, 55, 59; 8/404, 406, 409; 10/116; 13/96.

37 Farklı bir görüş için bk. Ali Ekber Huddâmiyânârânî, “Reveş-i Fikihî'l-Hadîsî Allâme Meclisî der Mir'âti'l-'Ukûl”, *Hadîs-i Havze* 8/4 (Bahâr ve Tâbistân 1393), 20 dip. 5. Karşılaştırma için bk. Sakallı, *Aynî ve Hadis Yorumu/Şerh Yöntemi*, 79-82.

38 Meclisî, *Mir'âtü'l-ukûl*, 1/46, 112; 2/93, 100, 101; 3/42; 7/216, 314; 10/227, 230; 11/300; 12/193.

39 Meclisî, *Mir'âtü'l-ukûl*, 1/84, 121, 347; 3/65, 77, 306; 4/74, 82; 5/137, 344; 7/330; 9/345; 10/78; 11/186; 12/145, 393.

40 Meclisî, *Mir'âtü'l-ukûl*, 1/261; 2/284; 7/368; 8/63; 9/80; 10/275; 11/291; 13/21; 16/225; 26/501.

41 Meclisî, *Mir'âtü'l-ukûl*, 2/447; 3/47, 129; 5/153, 191; 6/268; 7/107; 8/139; 9/63, 248, 318; 10/133; 11/25, 26, 320; 12/2, 114, 204; 15/23; 17/188.

42 Meclisî, *Mir'âtü'l-ukûl*, 1/26; 3/166.

43 Meclisî, *Mir'âtü'l-ukûl*, 1/27.

44 Meclisî, *Mir'âtü'l-ukûl*, 1/286.

yapar; fakat kaynağını belirtmez. İyâz (ö. 544/1149), Mâzerî (ö. 536/1141), Übbî (ö. 828/1425), Nevevî (ö. 676/1277) ve Kurtubî'den (ö. 671/1273) yaptığı nakiller genellikle Mâzenderânî'nin şerhindendir. Şerhi okuyan kişi, sanki onun temel kaynaktan aktardığı izlenimine sahip olur.⁴⁵ Garip olan bir diğer husus ise yapmış olduğu alıntının kaynak eserde yer almamasıdır. Zümer sûresi 20. âyetin şerhi sadedinde Kurtubî ismini vererek aktardığı paragraf buna örnek olarak verilebilir.⁴⁶

Müellif, alıntı yaptığı metnin bittiğini okuyucusuna bildirmek için genellikle انتهى ifadesini kullanır.⁴⁷ Bazı yerlerde de naklin yapıldığı açıkça belirtilmesine rağmen düşüncenin nerede son bulduğuna değinmemektedir. Bu durum, metnin kısa veya anlam bütünlüğünün⁴⁸ olduğu yerlerde herhangi bir problem çıkarmazken, biraz uzun denebilecek cümlelerde ise sözün kime ait olduğunun tespitini zorlaştırmaktadır.⁴⁹

3. Meclisî'nin *Mir'âtü'l-'Ukûl*'deki Üslûp ve Metodu

Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*'ün mukaddimesinde “Tafsilâta girmeden, ahbârın temeli kabul edilen senedle alakalı açıklanması gereken hususlarda bilgi verilecek; anlaşılması zor olan lafızlara açıklık getirilecektir. Konunun kavranmasına mâni olacak bölümler, buradaki ince ve gizli hakikatler, insanların anlayacağı kadarıyla şerh edilecektir. Ele alınan mevzu ile alakalı, bazı önemli âlimlerin görüşlerine yer verilecektir ve bu fikirlere herhangi bir reddiye yapıl-

45 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 3/77; 5/179; 8/234, 330, 364, 365; 9/75, 276, 348; 10/281, 341; 11/324-325; 12/307. Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl fî şerhi abbâri âli'r-resûl*, thk. Mustafa Subhî el-Hadar (Beirut: Şeriketü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1433/2012), 6/458 dip. 3; 7/12 dip. 2. Karşılaştırma için bk. Muhammed Sâlih el-Mâzenderânî, *Şerhu Usûli'l-Kâfi*, thk. Seyyid Ali Âşûr (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1429/2008), 6/8; 7/143; 8/333, 398; 9/9, 63, 179, 216, 365, 406; 10/187-188, 359.

46 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 9/105. Benzer örnekler için bk. 12/129; 20/348, 426. bk. Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an ve'l-mübeyyin limâ tezammenehâ minê's-sünneti ve âyi'l-furkân*, thk. Abdullah b. Abdilhasen et-Türki vd. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006), 18/262.

47 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 1/55, 85, 88, 103, 105, 123, 125, 133, 152, 164; 2/121, 180; 3/175; 7/216, 314; 10/174, 203; 11/100; 12/226. Bu ifade müellif, eser ismi zikredilmeden veya alıntı yapıldığına işaret eden قیل ifadesi kullanılmadan da paragraf sonlarında yer alır. 7/240-241.

48 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 1/59-60, 69, 70, 85, 113, 140, 152; 2/122.

49 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 1/87, 88, 134, 136, 145, 247; 2/185.

mayacaktır” diyerek şerhinde takip edeceği metodu beyan eder.⁵⁰ Ancak müellifin uygulayacağını ifade ettiği usûle tam mânasıyla bağlı kaldığı söylenemez. Çünkü Meclisî, yer yer قول “Ben diyorum ki” şeklinde başlayan ifadelerle, aktardığı düşüncelere reddiyede bulunur⁵¹ ya da gerekli gördüğü açıklamaları bu tür ibarelerden sonra yapar.⁵²

Meclisî, şerhinin genelinde “kavlühû” tarzı bir şerh usûlünü benimser. Bir diğer deyişle, haberin metnini tamamen vermez.⁵³ Meselâ قوله عليه السلام قوله كثيره كقوله كثيره إن العلم ذو فضائل كثيرة mü “kavlühû” ifadesinden sonra aktararak, o metnin şerhini yapmaya çalışır.⁵⁴ Bazen de “kavlühû” yerine “وأذنه الفهم” ibaresinde olduğu gibi rivayet metninin şerh metninden ayrılması için tırnak işareti kullanır.⁵⁵ Bu uygulamanın müellif tarafından yapıldığını veya yapılmadığını söylemek ise ancak asıl şerh nüshalarını görmekle mümkün olacaktır.⁵⁶ Hangi kelimenin şerhedildiğini belirtmeden doğrudan kelimenin sözlükteki kullanımına yer verdiği de olmaktadır.⁵⁷ Buna bağlı olarak okuyucu, genel prensipten hareketle müellifin yeni bir kelimenin şerhine geçtiğini anlayamamaktadır.

Müellif, şerhine nâdir de olsa kitap ve bâb başlıklarından sonra yaptığı açıklamalarla başlar. Bu uygulama, yerine göre bâbın niçin oluşturulduğu sorusuna cevap vermek için yapılır. Meselâ: *Kitâbü fadli'l-ilm* içerisinde yer alan bâb başlıklarından birisi *bâbü'n-nevâdir*'dir. Bu bâbda yer alan rivayetlerin muhteviyatı, daha önceki bölümlerin içeriklerine uygundur. Fakat bu rivayetler, söz konusu bölümlere dahil edilmediği gibi, ayrı bir bölümde de

50 Meclisî, *Mir'âtü'l-ukûl*, 1/3. bk. 4/245.

51 Meclisî, *Mir'âtü'l-ukûl*, 1/192; 3/175, 289; 4/299; 10/367, 390; 11/117, 204; 12/25, 108, 301, 313, 382.

52 Meclisî, *Mir'âtü'l-ukûl*, 1/151, 290; 2/355; 5/251; 6/72; 7/22; 8/42, 97, 99, 363; 10/4, 47, 156, 178; 11/23, 103, 203, 289; 12/76, 128, 401; 16/268.

53 bk. Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 181.

54 Meclisî, *Mir'âtü'l-ukûl*, 1/155; 2/50; 3/324; 4/346; 6/25; 11/49.

55 Meclisî, *Mir'âtü'l-ukûl*, 1/156, 157; 2/110; 3/269, 340; 4/30, 117; 12/135.

56 Çalışma esnasında *Mir'âtü'l-ukûl*'ün nüshalarına ulaşamadığımızdan konuyla alakalı kesin bir görüş beyan edemedik. Ayrıca Şîa eserlerinin tanıtıldığı *Keşfü'l-hucub ve'l-estâr, ez-Zerî'a ilâ tasâni'î-Şî'a* gibi temel kaynaklarda da şerhin nüshalarına dair net bir bilgiye ulaşamadık.

57 Meclisî, *Mir'âtü'l-ukûl*, 4/186; 12/468, 472.

toplanmamıştır; çünkü her bir rivayetin konusu, tek başlık altında bir araya getirilemeyecek kadar farklıdır.⁵⁸

Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*'deki her haberi yani hadisi doğrudan şerhetmez. Bazı ahbârı farklı eserlerden yapılan nakillerle açıklamaya çalışır. *el-Kâfi*'de içinde âyetin zikredildiği bir haberi Tabersî'den (ö. 548/1153) yaptığı alıntıyla şerheder.⁵⁹ Şârih, kendi fikrini açıklamadan konuyu özetleyen alıntılara yer verir. Meselâ muhâliflerin dünya ve âhiretteki durumları ile ilgili görüşleri aktardıktan sonra *küfür* kelimesinin çok anlamı olduğunu ve konuya dair farklı hükümlerin bulunduğunu söyler, Şehîd-i-Sânî'nin görüşlerini aktararak haberin şerhini tamamlar.⁶⁰ Bazen de kelimelerle ve konuyla ilgili düşüncesinden sonra farklı fikirleri zikrederek onları değerlendirir ve “En uygun olanını söyledik, bu tür zorlamalara gerek yoktur” der.⁶¹

Meclisî, şerhini yapmaya başladığı rivayetin nâdiren sıhhatini, çoğunlukla mânasını teyit etmek için iki farklı yol izler. Öncelikle haberin metnini, sıhhati ve mânası ile ilgili kendi görüşünü, *el-Kâfi* dışında aşağıda isimlerine yer verilen eserlerden birisini referans göstererek desteklemeye gayret eder. Bu da genellikle *el-Kâfi* rivayetlerini, *Nehcül-belâga*,⁶² *Besâ'iru'd-derecât*,⁶³ *Tuhafü'l-ukûl*,⁶⁴ *et-Tevhîd*,⁶⁵ *İlelü's-şerâ'i*,⁶⁶ *el-Mehâsin*,⁶⁷ *el-İrşâd*,⁶⁸ *el-Hisâl*,⁶⁹ *Tehzîbü'l-ahkâm*,⁷⁰ *Men lâ yahdurühü'l-fakîh*,⁷¹ *Uyûnü ahbâri'r-Rızâ*⁷² gibi Şîa

58 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 1/154, 235, 338/2/227; 4/219; 5/1; 7/16, 164; 8/105, 316; 9/374; 10/361; 11/344. Ayrıca bk. Kuleynî, *Usul-u Kâfi*, 1/56.

59 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 5/87; 6/106, 161; 7/113; 8/238, 336, 370; 9/89, 402; 12/549.

60 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 11/191.

61 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 4/105; 5/32; 6/185; 7/285/10/345.

62 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 3/293; 5/296; 8/35, 219, 271; 11/86.

63 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 2/421; 3/178; 4/260, 262; 6/19; 10/29, 38.

64 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 1/41, 46, 51, 56, 58.

65 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 1/257, 298; 2/180, 222; 3/25; 7; 363; 10/42; 12/370.

66 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 1/31; 3/49, 209; 5/187; 13/345; 14/239; 26/239.

67 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 4/260; 12/198.

68 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 1/192; 3/333; 6/182.

69 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 2/246; 7/363; 8/318; 11/394.

70 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 5/275; 17/40.

71 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 3/78, 185; 7/238; 10/42; 12/121.

72 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 2/53, 84, 157, 206; 3/359; 6/89; 8/359; 12: 539.

tarafından muteber kabul edilen eserlerle karşılaştırma şeklinde olur.⁷³ Ayrıca bu metot, *ed-Dürü'l-mensûr*, *el-Câmi'us-sabîh*, *Mişkâtü'l-mesâbîh* gibi Sünnî eserlere ve rivayetlere müracaat şeklinde de karşımıza çıkmaktadır.⁷⁴ Meselâ: Hz. Ali'nin Allah elçisinin şahidi olduğunu anlatan haber, ona göre zayıftır. Fakat rivayetin mazmunu Ehl-i sünnet kaynaklarında meşhur ve mütevâtir olarak aktarılmıştır.⁷⁵ Bu rivayetlerin çoğunu kendisi *Bihâru'l-envâr*'da, diğer Şîi müellifler de eserlerinde muhâliflerin kitaplarından değişik senedlerle zikretmişlerdir.⁷⁶ Görebildiğimiz kadarıyla destek amaçlı rivayetlerine yer verilen eser, *Mir'âtü'l-'ukûl*'ün konularına göre farklılık arz etmektedir.⁷⁷

Meclisî'nin bu hususta uygulamaya çalıştığı ikinci metot ise, mâna yönüyle birbirini teyit eden ve irtibatlı olan *el-Kâfi* rivayetlerini nakletmesidir. Meselâ: "Âlimleri, insanların kitabı (Kur'ân) gözetmemeleri yani onu anlama ve uygulama noktasındaki eksiklikleri üzerken, cahiller rivayetleri ezberleyememe endişesinden korktuklarından üzülürler."⁷⁸ haberini, *el-Kâfi*'nin *Ravza* bölümünde aktarılan ve İmâmiyye Şîasi'nin 5. imamı Muhammed el-Bâkir (ö. 114/733[?]) tarafından Sa'd el-Hayr'a yazılan mektup anlam olarak desteklemektedir.⁷⁹ *el-Kâfi* haberlerindeki kelime farklılıklarını başka bir esere müracaat ederek tashih etmeye çalışır. İsnâaşeriyye'nin 4. imamı Ali b. el-Hüseyn'in (ö. 94/712) Hz. Hüseyin'in (ö. 61/680) şehit edilmesinden sonra otuz beş sene yaşadığını ifade eden rivayeti, *el-Kâfi*'nin başka bir haberi ile karşılaştırır. Hz. Hüseyin'in *şehâdeti bâbında* otuz dört sene ibaresi zikredilmişti bu da İbnü'l-Haşşâb'ın (ö. 567/1172) İmâmiyye'nin 6. imamı Ca'fer es-Sâdık'tan (ö.

73 Diğer eserler için bk. Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 3/78, 80, 92, 186, 314; 5/297; 7/70, 232; 8/151, 214, 256, 323; 9/10, 339; 10/20, 133, 146, 147; 12/198, 502.

74 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 4/351; 8/151; 10/146, 264; 12/14, 29.

75 bk. Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 17/209; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-mesûr*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Kahire: Merkez Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1424/2003), 8/28.

76 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 2/341. Diğer örnekler için bk. 351; 7/331, 12/202

77 bk. Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 3/359; 5/178; 12/29.

78 Kuleynî, *Usul-u Kâfi*, 1/59.

79 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 1/164; 3/44, 186; 4/303; 5/181; 8/108, 215, 253, 399; 9/208, 268; 11/25, 26, 122, 376, 394.

148/765) aktardığı “İmam Hüseyin’in şehâdeti altmış senesinde oldu” şeklindeki habere uygundur.⁸⁰

el-Kâfi metninde iki farklı rivayetmiş gibi anlaşılabilir yerler vardır. Müellif, buna benzer metinler geldiğinde açıklama yapma ihtiyacı hisseder. *Sefhlik bâbının* ikinci rivayetinde iki farklı haber aktarılmıştır. İkinci haber, birinciye ilâve veya başka *mürsel*⁸¹ bir haberdir.⁸² Meclisî, bazı ahbârın *el-Kâfi* metninde bulunmayan bölümünü, gerekçesini de açıklayarak farklı eserlerden aktarır. Rivayetteki *فأخبرني متى كان* sorusunun cevabının *el-Kâfi* müstensihlerinin kaleminden düştüğüne değinir. “Şeyh Sadûk’un (ö. 381/991) *et-Tevhîd*’inde şöyledir”⁸³ diyerek rivayetin geri kalan kısmını tamamlar.

Meclisî, felsefecilere ait görüşlere, felsefeyle ilgili kelimelerin ıstılah mânalarını verirken değinir.⁸⁴ Meselâ, *Kitâbü'l-akl ve'l-cehl* hadisleri şerh edilirken felsefecilerin akı, fiil ve zât yönünden madde ile ilgisi olmayan; eski, soyut bir öz olarak kabul etmeleri üzerinde durur. Ona göre, felsefeciler bu görüşleriyle âlemin yaratılışı gibi konularda dinin zaruriyâtından olan birçok meseleyi inkâr etmişlerdir. Eski Yunan felsefesinden etkilenen İslâm felsefecileri de akılla ilgili yeni görüşler ortaya koymak suretiyle, dinin belirlenen esaslarından çoğunu reddetmişlerdir. Meclisî, felsefecilerin argümanlarını, Şîî hadis literatüründeki ahbârla değerlendirmeye çalışır. Buna göre Allah haricinde soyut bir varlık yoktur. Ortaya atılan bu fikirler, delili olmayan şüpheli birtakım bilgilerin yanlış olarak aktarılması ya da güzel ifadelerle süslenmiş hayal mahsulü, tuhaf şeylerdir.⁸⁵ Felsefeciler, Hz. Peygamber ve imamlara tabi olmayıp kendi fikirlerine uyduklarından hata yapmışlar, akıllar icat edip onlar hakkında fuzûlî olarak konuşmuşlardır.⁸⁶

80 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 6/12.

81 Râvinin kendisi yetişemediği halde mâsum'dan (Hz. Peygamber ve on iki imam) rivayet etmesidir. bk. Serdar Demirel, *Ehl-i Sünnet İle İmâmiye Şıası Arası Karşılaştırmalı Hadis İlimleri* (İstanbul: Karınca & Polen Yayınları, 2014), 227.

82 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 10/263; 12/105, 124, 232, 352.

83 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 1/255, 290; 4/46; 11/193; 12/469.

84 bk. Nâînî - Ebû Hamîş, “Menhecü'l-Allâme Meclisî fî Mir'âtü'l-'Ukûl (fî Kitâbi'l-'Akl ve'l-Cehl)”, 21; Nâînî vd., “Berresî Reveş-i Fıkhî'l-Hadisî Allâme Meclisî der Şerhi'l-Kâfi (Kitâbi'l-Hucce)”, 106.

85 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 1/27. Ayrıca bk. 5/192.

86 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 1/30. Felsefecilere ait diğer görüşler için bk. 1/235; 3/166

*Mir'âtü'l-'ukûl*de müellif tarafından kullanılan dil, sade ve anlaşılırdır. Bu da eserden istifadeyi kolaylaştırmıştır.⁸⁷ Eserde yer alan konular, detaylı olarak incelenir. Meclisi, bu eserde kendi gayretiyle hadislerin isnadlarının durumunu ortaya koymayı, müşkil lafızların ve zorluk içeren konuların ehl-i tahkik tarafından kolaylıkla ve çabucak anlaşılmasını sağlamayı hedeflemiştir.⁸⁸

Eserin çok ciltli olması ve yazılan metnin kontrolünün günümüzdeki gibi rahatlıkla yapılamaması vb. sebeplerle, şârih tekrara düşmekten kurtulamamıştır. Buna bağlı olarak bazı ifade ve alıntılarının, eserin farklı ciltlerinde tekrarlandığı dikkat çekmektedir.⁸⁹ Meselâ Allah'ın âhirette gözle görülüp görülmeyeceği ile ilgili tartışmalar, birkaç bölümde olduğu gibi tekrar edilmiştir.⁹⁰

3. 1. Rivayetlerdeki İbare Farklılıklarına Dair Açıklamalar

Meclisî, *Nehcü'l-belâga*, *Besâ'iru'd-derecât* vb. yukarıda zikredilen eserlerde *el-Kâfi*'den farklı yazılan kelimeler nelerdir, hangisi daha doğrudur? gibi sorularla habere en uygun ifadeyi tespit etmeye gayret eder.⁹¹ Farklılıklarla ortaya çıkan mânalara işaret eder. Müellif bu uygulamasıyla kaynaklardan hareketle yeni bir metnin nasıl oluşturulacağına (metin inşası) dair güzel örnekler sunar. Meselâ: *فالعلماء يحزنهم ترك الرعاية والجهال يحزنهم حفظ الرواية* “Âlimleri, insanların kitabı (Kur'ân) gözetmemeleri yani onu anlama ve uygulama noktasındaki eksiklikleri üzerken, cahiller rivayetleri ezberleyememe endişesinden korktuklarından üzürlüler.”⁹² cümlesinde müstensihlerden kaynaklanan bir yazım hatasının olma ihtimalini göz önünde bulundurur. Çünkü İbn İdrîs'in (ö. 598/1202) *Serâ'ir* adlı eserindeki aynı rivayette “riayet” kelimesi yerine dirâyet ibaresi geçmektedir.⁹³ Şârihe göre، *والعلماء يحزنهم الدراية*

87 Tahranî, *ez-Zerî'a ilâ tesânifi Şi'a*, 20/279.

88 Hüdâyârî ve Pürekber, *Târih-i Hadîs-i Şi'a*, 423.

89 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 1/121; 2/378; 3/257; 4/245; 5/281; 8/315; 26/266.

90 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 1/325-338, 327-344.

91 bk. Nâinî - Ebû Hamîş, “Menhecü'l-Allâme Meclisî fi Mir'âtü'l-'Ukûl (fi Kitâbi'l-'Akl ve'l-Cehl)”, 26.

92 bk. Muhammed b. Yakub b. İshak el-Kuleynî, *Usul-u Kâfi*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Daru'l-Hikem, 2008), 1/59.

93 Muhammed b. Mansûr b. Ahmed b. İdrîs el-Hillî, *Kitâbü's-Serâ'ir*, thk. Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1410), 3/640.

الرواية والجهال يحزنهم ifadeindeki “dirâyet ve rivayet” sözcükleri arasında bir uyum vardır. Ancak *el-Kâfi* mentinde böyle bir uyumdan söz edilemez.⁹⁴

Şârih, *el-Kâfi*'deki bazı ahbârın kelimelerini başka Şîî kaynaklarla tashih eder. Bazen de *el-Kâfi* dışındaki diğer eserlerde yer alan ibarelerin metne uygunluk arz etmediğini belirtir. *İmam Ali er-Rızâ'ya* (ö. 203/819)⁹⁵ *yönelik işaretleme ve naslar bâbının* on altıncı haberindeki *ومن الذي يكون بعده* ifadesi Şeyh Müfid'in (ö. 413/1022) *el-İrşâd* ve Tabersî'nin *İ'lâmü'l-verâ* adlı eserlerinde *ولا من الذي* şeklindedir.⁹⁶ Müellife göre bu kelimenin kullanılması ihtimal dahilinde değildir.⁹⁷

Meclisî, ahbârı aynı kaynaktan alan iki eser arasındaki farklılığa işaret eder. Haber, *İ'lâmü'l-verâ*'da Küleynî'den (ö. 329/941) nakledildiği halde *el-Kâfi* metninde geçen *وروضات باسرات* ifadesi *İ'lâmü'l-verâ*'da yer almaz.⁹⁸ Bunun tam tersi de mümkündür. *el-Kâfi*'de yer alan *من غير تيسم* ibaresi *İkmâlü'd-dîn*, *İ'lâmü'l-verâ* ve bu ikisi dışındaki eserlerde yoktur.⁹⁹ Ayrıca Küleynî'nin ihtisar yaptığı rivayetleri diğer kaynaklardan aktararak tamamlar. Bir yahudi tarafından sorulan “yeryüzüne konulan ilk taş, yeryüzünde dikilen ilk ağaç ve akan ilk pınar hangisidir?”¹⁰⁰ sorularının cevabı musannif tarafından esere alınmamıştır. Burada bir ihtisar söz konusudur. Meclisî, bu soruların cevaplarını *İkmâlü'd-dîn* ve diğer eserlerden nakleder.¹⁰¹

94 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 1/164; 3/366. Diğer örnekler için bk. 1/245, 246, 293, 309; 2/24, 57, 405; 3/10, 40, 86, 308, 332, 360, 390; 4/19, 36, 104, 197, 259; 6/33; 7/232, 299, 301; 8/50, 51, 206; 9/106; 11/335; 12/14, 198, 205, 223, 281, 374, 463. Dirâyet ve rivayete teşvik için bk. 7/301.

95 İsnâşeriyye'nin 8. imamı.

96 Müfid Muhamed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî, *el-İrşâd fî ma'rifeti hucejillâhi 'ale'l-ibâd*, thk. Müessesetü Âli'l-Beyti li-İhyâi't-Türâs (Beyrut: Müessesetü Âli'l-Beyti li-İhyâi't-Türâs, 1429/2008), 2/253; el-Fadl b. el-Hasen b. el-Fadl et-Tabersî, *İ'lâmü'l-verâ bi-a'lâmi'l-hüdâ*, thk. Müessesetü Âli'l-Beyti li-İhyâi't-Türâs (Kum: Müessesetü Âli'l-Beyti li-İhyâi't-Türâs, 1417), 2/51.

97 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 3/371.

98 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 6/115. bk. Tabersî, *İ'lâmü'l-verâ*, 2/126.

99 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 6/218. Benzer farklılıklar için bk. 6/224; 7/300, 318; 12/246, 361. Karşılaştırma için bk. Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Bâbeveyh el-Kummî, *Kemâlü'd-dîn ve tamâmü'n-ni'me*, tsh. Hüseyin el-A'lemî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1412/1991), 283; Tabersî, *İ'lâmü'l-verâ*, 2/169.

100 bk. Kuleynî, *Usul-u Kâfi*, 1/924.

101 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 6/226

el-Kâfi'de nakledilen ahbârdan yola çıkarak diğer eserlerde müellif ve müstensihlerin düşürdüğü ibareleri açıklar. Metne yazılmayan kelimeyi Şiî eserlerden alıntıyla tespit etmeye çalışır. Cafer es-Sâdık'ın dört erkeğe ve kadına her namazdan sonra lanet ettiğinden bahseden haber, Meclisî tarafından Sehl b. Ziyâd sebebiyle meçhul olarak derecelendirilir.¹⁰² Şârihe göre rivayet, aynen Şeyh Tûsî'nin (ö. 460/1067) *Tehzîbü'l-ahkâm*'ında da geçer. *el-Kâfi* senedinin râvilerinden olan el-Hayberî, *Tehzîbü'l-ahkâm*'daki senedde zikredilmez.¹⁰³ Böyle olduğu halde haber, ashâba göre sahih olarak kabul edilir. Açık olan ise Kâzerûnî'nin (ö. 697/1298), *el-Müntekâ* adlı eserinde geçtiği gibi râvinin ismi Şeyh Tûsî ya da müstensihler tarafından yazılmamıştır.¹⁰⁴

Müellif, *Mir'âtü'l-ukûl*'de *el-Kâfi* metnindeki tashîflere değinir. يقوم بأمر نفسه وأخواته “Kendi işlerini ve kız kardeşlerinin işlerini yapar.”¹⁰⁵ cümlesindeki أخواته ibaresinde tashîf olabilir.¹⁰⁶ *el-Kâfi* ahbârında meydana gelen düşme ve tashîfe başka eserlerden getirdiği delillerle işaret etmeye çalışır. Meselâ Ca'fer es-Sâdık bir âyet hakkında soru soran üç kişiye farklı cevaplar vermiştir. İmamın birbiriyle çelişen açıklamaları karşısında râvi İbn Eysem, “San-ki kalbimi bıçaklarla doğruyorlardı. Kendi kendime şunları söyledim: ‘Ebu Katade gibi, bir vav harfinde bile yanılmayan birini Şam'da bıraktım, bunca hataları yapan şu adama geldim...’ der. Meclisî, haberde düşme ve tashîf olabileceğine değinir, misâl olarak da Saffâr'dan (ö. 290/902) benzer rivayetleri aktarır. Saffâr'ın naklettiği rivayetlerde ise yukarıdaki metin yer almamaktadır.¹⁰⁷ *Mir'âtü'l-ukûl*'de sadece *el-Kâfi* ahbârındaki tashîflerle yetinilmez bazen müracaat edilen eserlerdeki tashîfi de zikreder. Meclisî, şerh edilecek metindeki muhtemel tashîfi delillendirmek için yine *Besâ'ir*'den alıntı yapar ve onda da bir tashîf olabileceği ihtimali üzerinde durur.¹⁰⁸

102 bk. Meclisî, *Mir'âtü'l-ukûl*, 15/316 dip. 1.

103 bk. Muhammed b. el-Hasen b. Ali et-Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm fî şerhi'l-Muknî'a*, thk. Hasan el-Müsevî (Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1390HŞ), 2/321.

104 Meclisî, *Mir'âtü'l-ukûl*, 15/174. Kâzerûnî'nin mezkûr eserine ulaşamadık.

105 bk. Kuleynî, *Usul-u Kâfi*, 1/587.

106 Meclisî, *Mir'âtü'l-ukûl*, 3/386; 4/3, 250; 7/156; 11/76.

107 Meclisî, *Mir'âtü'l-ukûl*, 3/148; 4/192; 5/328; 7/239; 8/410; 9/236; 10/147; 12/554. bk. Muhammed b. el-Hasen b. Ferrûh es-Saffâr, *Besâ'iru'd-derecâti'l-kübrâ fî fedâ'ili âli Muhammed*, thk. Seyyid Muhammed Seyyid Hüseyin el-Muallim (b.y.: İntişârâtü'l-Mektebeti'l-Haydariyye, 1426/1384HŞ), 2/237.

108 Meclisî, *Mir'âtü'l-ukûl*, 4/221; 5/324. bk. Saffâr, *Besâ'iru'd-derecât*, 1/49.

Meclisî, nâdir de olsa Âmme¹⁰⁹ eserlerinde yer alan rivayetlerle, *el-Kâfi* haberlerini karşılaştırır. Yukarıda da görüldüğü üzere Şîî ahbârı arasında metne uygun kelimeyi seçmeye çalışan şârih, Sünnî rivayetler söz konusu olunca ibareler arasında her hangi bir tercihte bulunmaz. Sadece farklılığa işaretle yetinir. يا نار هيديه ifadeyi bazı Âmme rivayetlerinde لا تهيديه bu şekilde zikredilir. Müellifin bu uygulamada esas aldığı kaynak ise *en-Nihâye fi garibi'l-hadis ve'l-eser*'dir.¹¹⁰

3. 2. Lugavî İzahları

Müellif, kelimeleri, sarf ilmi açısından değerlendirir,¹¹¹ onların hangi bâbdan geldiklerini açıklar. Meselâ, تسربل fiili tefâ'ale kalıbındandır.¹¹² فيكذبون kelimesi meçhul sîgasıyla tef'îl kalıbı üzeredir.¹¹³ Bâblara ait Kur'an'dan örnekleri nakleder. أوفى kelimesi بَعْدَكُمْ أوفى âyetinde¹¹⁴ olduğu gibi if'âl bâbındandır. وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى âyetindeki¹¹⁵ gibi tef'îl babına göre de okunabilir. Birincisi daha açıktır.¹¹⁶ Bâbların hangi mânaya geldikleri hakkında bilgi verir. وصابروا وصابر على cümlesindeki mufâale sîgası belki bu durumda mübalağa içindir. Çünkü iki kişi arasında olan şey, orada daha önemlidir veya şeytan ve nefsin direnmesi vardır.¹¹⁷ Fiilin hangi bâba göre okunacağı yani mevzununu aktarır. ينكل kelimesi ضرب و نصر و علم bâblarına göre okunabilir.¹¹⁸ Fiilin hangi fiil

109 İmâmiyye Şiasî'nin, kendilerine muhâlif olarak gördükleri Ehl-i sünnet mensuplarını kast ederek kullandığı bir kavramdır. bk. Kutluay, *İmâmiyye Şiasî'na Göre Cerh ve Ta'dîl*, 43; Özpınar, *Şîî Hadîs Tarihi*, 150.

110 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 9/92; 12/241, 499.

111 Diğer örnekler için bk. Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 1/102, 105, 108. bk. Nâinî - Ebû Hamîş, "Menhecül-Allâme Meclisî fi Mir'âti'l-'Ukûl (fi Kitâbi'l-'Akl ve'l-Cehl)", 22; Nâinî vd., "Berresî Reveş-i Fıkhî'l-Hadîsî Allâme Meclisî der Şerhi'l-Kâfi (Kitâbi'l-Hucce)", 99. Huddâmîyânârânî, "Reveş-i Fıkhî'l-Hadîsî Allâme Meclisî der Mir'âti'l-'Ukûl", 12.

112 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 1/160.

113 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 2/342. bk. 6/63; 11/334; 12/171, 174, 416.

114 *Kur'an Yolu Meâlî*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), el-Bakara 2/40.

115 en-Necm 53/37.

116 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 12/263.

117 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 8/80, 287. Mübalağa sîgası için bk. 12/9, 389.

118 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 2/394; 3/262; 4/266; 5/193, 301; 8/169, 176, 221; 9/33, 356; 10/321.

grubundan olduğuna işaret eder. فأجدني ifadesindeki fiil, ef'âl-i kulûbdandır, bu tür fiillerin özelliği ise fâilleri ve mef'ullerinin bir olmasının câizliğidir.¹¹⁹

Meclisî, nahiv ilmi kaidelerine de temas ederek kelimelerin i'rabına dâir bilgileri aktarır.¹²⁰ Niçin kelime veya fiilin sonu farklı bir hareke ile okunmuş gibi akla gelebilecek soruları cevaplar. Meselâ, من نصب نفسه للقياس لم يزل دهره، “Kim kıyasla çok uğraşırsa hayatı karışıklıklar içerisinde geçer” cümlesindeki دهره ibaresi zarf olduğundan mansûbur. İsnad-ı mecazi olduğu varsayılarak merfû okunması ise zordur.¹²¹ قدرة بان بها من الأشياء وبانت الأشياء منه “O, kudretiyle varlıklardan ayrıdır ve varlıklar da O’ndan ayrıdır.” cümlesinin başındaki قدرة ifadesi *et-Tevhîd*’de قدرته şeklinde olup¹²² mübtedâdır, وبأن بها veya كافية ibareleri onun haberidir, bundan dolayı cümle istînâfiyye cümlesi olur.¹²³ عنى بها قريشا قاطبة ifadesindeki قاطبة kelimesi hepsi mânasındadır ve sadece hal olarak kullanılır.¹²⁴

Müellif, şerhinde ifadelerin daha net anlaşılması için takdir edilen ifadeyi bulma çabasıdır.¹²⁵ Bu da nereden çıktı? gibi bir algının önüne geçmek için yapılan takdirlerde herhangi bir tekellüfün söz konusu olmadığını ifade eder. Ona göre, belki takdir edilen harf mâna yönünden daha uygun olabilir. Meselâ: Müellif, إن الله خص عباده بآيتين من كتابه أن لا يقولوا حتى يعلموا ولا يردوا، “Allah onları iki ayetle kendi kitabından ayırdı ki onlar söylemeden önce bilmesinler ve onlara cevap vermesinler” ifadesinde يردوا fiilinin bazı nüshalarda خص şeklinde yazıldığını zikreder. Fiilin teşvik etme anlamına geldiğini ve يقولوا أن ibaresinin

119 Meclisî, *Mir'âtü'l-ûkûl*, 3/311. Diğer örnekleri için bk. 3/330, 365; 4/327; 6/262; 7/240; 9/44.

120 bk. Nâinî - Ebû Hamîş, “Menhecü'l-Allâme Meclisî fi Mir'âti'l-'Ukûl (fi Kitâbi'l-'Akl ve'l-Cehl)”, 22; Nâinî vd., “Berresî Reveş-i Fıkhî'l-Hadîsî Allâme Meclisî der Şerhi'l-Kâfi (Kitâbi'l-Hucce)”, 100. Huddâmiyânârânî, “Reveş-i Fıkhî'l-Hadîsî Allâme Meclisî der Mir'âti'l-'Ukûl”, 13.

121 Meclisî, *Mir'âtü'l-ûkûl*, 1/198. Mansûb örnekleri için bk. 3/120, 256, 279; 5/52; 6/20, 45; 8/111, 220, 349; 9/86, 88; 11/66, 118; 12/105, 345; 16/403; 19/26. İğra ile mansûb örnekleri için bk. 3/296; 4/328, 337; 5/201; 6/279; 11/398. Merfû örnekleri için bk. 3/122, 279; 4/324; 8/352; 11/372; 12/462; 21/55. Mecrur örnekleri için bk. 3/96; 5/268; 11/369; 12/75, 195; 18/60.

122 Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Bâbeveyh el-Kummî, *et-Tevhîd*, thk. Hâşim el-Hüseyinî et-Tahrânî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1430), 42.

123 Meclisî, *Mir'âtü'l-ûkûl*, 2/85.

124 Meclisî, *Mir'âtü'l-ûkûl*, 2/49.

125 bk. Nâinî - Ebû Hamîş, “Menhecü'l-Allâme Meclisî fi Mir'âti'l-'Ukûl (fi Kitâbi'l-'Akl ve'l-Cehl)”, 23.

öncesine *على* harf-i cerrinin takdir edileceğini söyler. Buna bağlı olarak cümlenin anlamı “Allah, kitabındaki iki âyetle kullarını bilmediklerini söylememeye ve bilgi sahibi oldukları konularda da kendilerine soru soranları geri çevirmeye teşvik etmiştir.” olacaktır.¹²⁶ *لا يقولوا* ibaresinin Allah'ın teşvikini tefsir ettiğini, *لا*'nın da bir yerde nehy ve nefy için kullanıldığına değinir.¹²⁷

Meclisî, *el-Kâfi* ve diğer eserlerde geçen rivayetleri belâgat ilmi açısından değerlendirir.¹²⁸ Dinin ortaya koyduğu hakikat ile belâgat'ın edebî kuralları arasında bir tezadın olmadığını ifade eder. Dünyanın yılanı benzetildiği rivayetin *el-Kâfi*'deki son iki cümlesi müşebbeh bihi (benzetilen), *Nehcü'l-belâga*'dakiler ise müşebbehi (benzeyen) açıklamak içindir.¹²⁹ Her iki haberde aksi de muhtemeldir. Müellif göre, dünyayı talep edene dünyanın verdiği zarar, yılanı dokunan insanın gördüğü zarardan daha şiddetlidir. Bu durum, müşebbeh bih daha kuvvetli olmalıdır kuralıyla zıtlık oluşturmaz. Buradaki muhataplar, dünyanın cezbesine kapılmış ve onun zararından gafil olan ehl-i dünyadır. Onlara göre yılanın vereceği zarar ise daha şiddetli ve açıktır.¹³⁰

3. 3. Rivayetin Sihatine Dair Değerlendirmeleri

Müellif, neredeyse her rivayetin kaynağını ve sıhatini açıklar. Bunu yaşadığı döneme kadar kullanılan terimlerle veya kendine özgü yeni ıstılahlarla yapar. İlk defa onun tarafından zikredilen ifadeler, Şîî hadis literatüründe bir yenilik olarak kabul edilir.¹³¹ Meclisî şerhinde, ahbârın senedleriyle ilgili değeri-

126 Diğer anlam için bk. Kuleynî, *Usul-u Kâfi*, 1/45.

127 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 1/139; 2/33; 3/208, 313; 5/186; 6/32; 8/86; 10/82, 288.

128 bk. Nâinî - Ebû Hamîş, “Menhecü'l-Allâme Meclisî fî Mir'âti'l-'Ukûl (fî Kitâbi'l-'Akl ve'l-Cehl)”, 22; Nâinî vd., “Berresî Reveş-i Fıkhî'l-Hadîsî Allâme Meclisî der Şerhi'l-Kâfi (Kitâbi'l-Hucce)”, 101; Huddâmiyânârânî, “Reveş-i Fıkhî'l-Hadîsî Allâme Meclisî der Mir'âti'l-'Ukûl”, 14.

129 Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ eş-Şerîf er-Radî, *Nehcü'l-belâga*, tsh. Muhammed Deştî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1408), 161.

130 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 8/309. Benzer örnekler için bk. 9/12.

131 Hâdî Hüccet, “Erzebâyâ İsnâd el-Kâfi ez Menzar Allâme Meclisî der Mir'âti'l-'Ukûl”, *Ulum-i Hadîs* 12/45-46 (Pâyiz ve Zemistân 1386), 176; Nahle Garevî Nâinî vd., “Berresî Reveş-i Fıkhî'l-Hadîsî Allâme Meclisî der Şerhi'l-Kâfi (Kitâbi'l-Hucce)”, *Tabkikât-ı Ulûmi Kur'ân ve Hadîs* 10/1 (Bahâr ve Tâbistân 1392), 97;

dirmesini مرفوع “merfûdur”,¹³² صحيح “sahihtir”,¹³³ موثق “müvessaktır”,¹³⁴ حسن “hasendir”,¹³⁵ ضعيف “zayıftır”,¹³⁶ مرسل “mürseldir”,¹³⁷ مجهول “meçhuldür”,¹³⁸ مختلف فيه “ihtilâflıdır”,¹³⁹ şeklindeki genel kavramlar üzerinden aktarır.¹⁴⁰

Şârih, ahbârın sıhhatini belirlemede bahsi geçen ıstıhlardan bazılarını birleştirerek tek rivayet için kullanır ve özgülüğünü ortaya koyar: حسن موثق “Hasen müvessaktır”.¹⁴¹ Bazen de kavramlar arasını أو veya بل vb. ifadelerle ayırır ve ilk derecelendirmeye ilâve bir görüş daha sunar: حسن أو موثق “Hasendir veya müvessaktır”,¹⁴² مجهول أو حسن “meçhuldür veya hasendir.”¹⁴³ مجهول كالصحيح بل أعلى من الصحيح kabul edilse de bilakis sahihtir,¹⁴⁴ بل صحيح الصحيح “sahih gibi hatta sahihten daha yüksektir”.¹⁴⁵ Sened hakkındaki değerlendirilmeyi başka bir terime benzeterek naklettiği örnekler de mevcuttur: موثق كالصحيح “Sahih gibi müvessaktır”,¹⁴⁶ حسن كالصحيح “sahih gibi hasendir”.¹⁴⁷ Bunlara ek o, كذلك / مثل السابق / كالسابق “bunun gibi, önceki gibi”

132 Meclisi, *Mir'âtü'l-ukûl*, 1/116, 120; 3/13; 9/233; 15/448; 20/335.

133 Meclisi, *Mir'âtü'l-ukûl*, 1/25; 7/73; 10/139; 16/35; 24/85.

134 Meclisi, *Mir'âtü'l-ukûl*, 1/93; 8/252; 14/142; 17/151; 21/150. Müvessak, Şîa'ya has bir terim olup muttasıl bir senedle mâsuma ulaşan ve senedinde İmâmiyye itikadında olmasa da sika olduğuna hükmedilen bir râvinin bulunduğu hadistir. bk. İbrahim Kutluay, *Şîa'da Hadis Usûlü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020), 236.

135 Meclisi, *Mir'âtü'l-ukûl*, 1/123; 2/83; 12/567; 16/155; 20/219.

136 Meclisi, *Mir'âtü'l-ukûl*, 1/32; 8/38; 12/543; 18/406; 22/201.

137 Meclisi, *Mir'âtü'l-ukûl*, 1/32; 5/1; 14/113; 19/36; 24/284.

138 Meclisi, *Mir'âtü'l-ukûl*, 1/78; 6/153; 15/491; 20/139/26/287.

139 Meclisi, *Mir'âtü'l-ukûl*, 2/303; 5/362; 9/191; 14/1; 17/124; 21/130.

140 bk. Nâîni - Ebû Hamîş, “Menhecü'l-Allâme Meclisî fi Mir'âti'l-Ukûl (fi Kitâbi'l-'Akl ve'l-Cehl)”, 15.

141 Meclisi, *Mir'âtü'l-ukûl*, 3/164; 9/76, 146; 11/4; 16/84; 20/387. bk. Hücçet, “Erzebâyâ İsnâd el-Kâfi ez Menzar Allâme Meclisî der Mir'âti'l-'Ukûl”, 172.

142 Meclisi, *Mir'âtü'l-ukûl*, 1/218; 6/273; 8/66, 373; 9/352; 12/450, 558, 573, 574.

143 Meclisi, *Mir'âtü'l-ukûl*, 11/92. bk. Hücçet, “Erzebâyâ İsnâd el-Kâfi ez Menzar Allâme Meclisî der Mir'âti'l-'Ukûl”, 171.

144 Meclisi, *Mir'âtü'l-ukûl*, 2/333; 5/311.

145 Meclisi, *Mir'âtü'l-ukûl*, 9/326. bk. Hücçet, “Erzebâyâ İsnâd el-Kâfi ez Menzar Allâme Meclisî der Mir'âti'l-'Ukûl”, 173.

146 Meclisi, *Mir'âtü'l-ukûl*, 1/180, 185; 8/48; 10/402; 11/332; 18/223; 23/198

147 Meclisi, *Mir'âtü'l-ukûl*, 1/152; 7/73; 10/215, 402; 12/255, 262; 17/136; 23/30. bk. Hücçet, “Erzebâyâ İsnâd el-Kâfi ez Menzar Allâme Meclisî der Mir'âti'l-'Ukûl”, 172.

ibaresiyle rivayetin daha önce geçen rivayetle aynı sıhhat derecesine sahip olduğunu belirtir.¹⁴⁸

Bazı senedlerin başı ve sonu için farklı değerlendirmelerde bulunur. Meselâ, *mâbud bâbının* ilk hadisi Meclisî'ye göre *صحيح وآخره مرسل* "sahihtir ve onun sonu mürseldir."¹⁴⁹ Rivayetin iki senedi olduğunu ifade eder ve her senedi ayrı değerlendirir. Misal: *له سندان : الأول مجهول ، والثاني حسن أو موثق* "İlim öğrenmek için bir yola giren kişinin karşılaşacağı güzelliklerin anlatıldığı haberin iki senedir vardır. Bunlardan birincisi meçhuldür, ikincisi hasen ya da sahih derecesine ulaşmamış müvessaktır."¹⁵⁰ Rivayet hakkında sıhhat açısından fikir beyan etmediği de olur.¹⁵¹

Çağdaş Şii âlim Haydarî'ye göre Meclisî'nin rivayetler hakkında böyle değerlendirmelerde bulunması onları derecelendirmek içindir. Çünkü o, "ılımlı"¹⁵² diye nitelendirilse de Ahbârî ekolüne¹⁵³ mensuptur ve ona göre *el-Kâfi* içerisinde yer alan rivayetlerin hepsi muteberdir.¹⁵⁴ Onun, bu genel düşünceden hareketle *el-Kâfi* rivayetlerini sıhhat açısından ele alırken farklı yöntemlere başvurması beklenen bir sonuç olarak kabul edilebilir. Buna göre Meclisî, âlimlerin ikiye ayrıldığını bildiren hadis hakkında *ضعيف على المشهور معتبر عندي* "meşhur görüşe göre zayıftır" şeklinde fikir beyan etmesine rağmen *معتبر عندي* ifadesiyle haberi kendisinin muteber kabul ettiğine değinir.¹⁵⁵

148 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 2/413; 5/164; 6/157-164, 193; 8/87; 9/59, 103, 121, 366; 10/136, 232, 236; 12/124, 151, 224, 227; 18/321.

149 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 1/303; 4/369; 8/79; 9/317; 13/185; 20/184; 24/29.

150 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 1/111; 2/357; 3/106, 108, 183; 5/92; 6/223; 7/355; 11/250.

151 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 3/14.

152 Haydar Hubbullah, *Nazarîyyetü's-sünne fi'l-fikri'l-İmâmîyyi's-Şî'i: et-tekevün ve's-sayrûre* (Beyrut: el-İntişârü'l-Arabî, 2006), 309; Colin Turner, *et-Teşeyyü' ve't-tahavvül fi'l-asri's-Safevî*, çev. Hüseyin Ali Abdüssâtir (Bağdad: Menşûrâtü'l-Cemel, 2008), 263.

153 İmâmîyye Şîası'nda dini bilginin kaynağı olarak imamlardan gelen haberleri esas alıp akıl ve içtihadı karşı olanlara verilen isimdir. Bunların karşısında olanlara ise Usûlî denilir. Onlar da fıkıh ve kelâmda akli temel kabul edip ondan geniş ölçüde istifade etmeye çalışırlar. bk. Mazlum Uyar, *İmâmîyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri: Abbârilik* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000), 64.

154 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 1/21-22. bk. Haydarî, "Küllü rivâyâtü'l-Kâfi mu'teberetün 'inde'l-Meclisî", YouTube (13 Temmuz 2014), 00:00:15-00:03:04; Hücet, "Erzebâyâ İsnâd el-Kâfi ez Menzar Allâme Meclisî der Mir'âti'l-'Ukûl", 167;

155 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 1/142, 147; 3/153, 193; 4/312; 7/289; 9/20, 93; 10/430; 11/209; 12/287

Meclisî'nin senedlerle ilgili görüşleri başka muasır Şîî araştırmacılar tarafından da değerlendirilmiştir. Meselâ, Maârif, "Meclisî rivayetlerin senedinin durumunu açıklarken onların sadece zayıf, sahih, hasen, merfû, meçhul, mürsel türlerinden hangisine dahil olduğunu söylemekte, hangi yönden sahih ya da zayıf olduklarına dair açıklamada bulunmamaktadır"¹⁵⁶ demektedir. Çalışmada tespit edildiği üzere Maârif, bu görüşünde hatalıdır.¹⁵⁷ Onu, bu düşünceye sevk eden Meclisî'nin genelde böyle bir uygulama yapmaması olabilir.

Müellif, nüshalarda yer alan senedlerdeki yanlışlıkları düzeltir. أحمد بن إدريس ، عن محمد بن عبد الجبار ، عن أبي القاسم الكوفي ، عن محمد بن سهل ، عن إبراهيم بن أبي البلاد ، عن إسماعيل بن محمد بن عبد الله بن علي بن الحسين ، عن أبي عن إسماعيل بن محمد بن محمد بن عن عبد الله شكله من الله bahseder. Çünkü Ali b. el-Hüseyn'in üçüncü neslinin Muhammed el-Bâkır'dan rivayeti imkânsızdır. Onun İmam Muhammed et-Tâkî el-Cevâd (ö. 220/835)¹⁵⁸ olduğunun farzedilmesi daha uzaktır. Zira İbrâhim b. el-Bilâd, onunla karşılaşmadı, nasıl ondan rivayet edebilir? *el-Besâ'ir*'de İbrâhim b. Ebi'l-Bilâd → İsa b. Abdillâh b. Ömer → Ca'fer b. Muhammed şeklinde yer alan sened daha açıktır.¹⁵⁹

Müellif, nakilde bulunduğu rivayetlerin durumu hakkında da bilgi verir. Alıntılanan ahbârı, her zaman olmasa da senedleriyle vermeye çalışır. Bu uygulaması, rivayet zincirindeki tüm râvileri kapsamaz. Sadece imamdan rivayette bulunan râvi ile sınırlıdır. Meselâ, Şeyh Sadûk, *Men lâ yahduru-hül-fakih*'te sahih bir senedle Muâviye b. Ammâr → Cafer es-Sâdık şeklinde haberi rivayet etmiştir.¹⁶⁰

156 Maârif, "Şia'da Hadis Eserleri Üzerine Yazılan Şerh ve Haşiyeler", 378.

157 Hz. Ali'nin kendi özelliklerinden söz ettiği rivayet, senedinde yer alan Hişâm b. Ebî Umâre el-Cenbî sebebiyle meçhul olduğunu belirtir. Meclisî, *Mir'âtü'l-ukûl*, 2/120. Diğer örnekler için bk. 3/321, 338; 4/11, 33, 51, 94; 5/33(282), كالتابع ، والظاهر عبد الرحمن بن كثير. 12/314 ;250 ,124 ,11/90 ;10/405 ;8/59 ;7/272 ;280 ,182 ,138 ,130 ,41 ,6/15. Detaylı bilgi için bk. Hüccet, "Erzebâyâ İsnâd el-Kâfi ez Menzar Allâme Meclisî der Mir'âti'l-Ukûl", 180.

158 İsnâşeriyye'nin 9. İmamı.

159 Meclisî, *Mir'âtü'l-ukûl*, 3/322. bk. Saffâr, *Besâ'iru'd-derecât*, 1/361.

160 Meclisî, *Mir'âtü'l-ukûl*, 12/295, 297, 502. bk. Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Bâbeveyh el-Kummî, *Men lâ yahduru-hül-fakih*, tsh. Hüseyin el-A'lemî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1406/1986), 1/315.

3. 4. Râvinin Kimliğine Dair İzahları

Meclisî, haberin senedindeki râvileri tek tek değerlendirmez. Lüzum gördüğü râvi hakkındaki görüşünü beyan eder. Bu da farklı şekillerde olmaktadır. Öncelikle râvilerin isimlerinin nasıl okunacağına dair bilgiler verir. Meselâ: *مسعر بن كدام* adlı râvinin isminin doğru okunması için *مسعر* mîm'in kesre, *ayn*'in fetha, *sîn*'in sükûn, *râ* harfinin de noktasız telaffuz edilmesi gerektiğine değinir. İyiyeye yorma amaçlı mîm fethalı da okunur. *كدام* ibaresindeki *kâf*'in kesreli, *dâl*'in noktasız, şeddesiz okunacağını ifade eder.¹⁶¹

Meclisî, râvinin isminin yanlış yazıldığını söyler. Rivayette *الجعفري* şeklinde yazılan isim aslında *الجعفي*'dir. O, *ricâl* kitaplarında bulunmaktadır ve *Kitabü'l-îmân ve'l-küfî*'ün başlarında haber aynen gelecektir ve orada da *الجعفي*'dir.¹⁶² *Ricâl* eserlerinin nüshalarında ismi farklı kaydedilen râvilere işaret eder. Hüseyin b. Ömer (şerhte Amr), *ricâl* kaynaklarında *ابن سلمان* veya *بن سليمان*'dır.¹⁶³ Nüshalarda râvi isimlerinin farklı yazıldığını dile getirir ve doğru olan kişiyi *ricâl* kitaplarından faydalanarak tespit etmeye çalışır. Nüshaların çoğunda Ebû Akîl, bazısında da Ebû Akîle diye nakledilen kişi Eyyûb b. Ebî Gafîle'dir. Ondan Şeyh Tûsî, *el-Fihrist*'te el-Hasen b. Eyyûb b. Ebî Gafîle diye bahsetmiştir.¹⁶⁴ Necâşî de ona ait asıl kitabı¹⁶⁵ olduğunu aktarır.¹⁶⁶ Meclisî, onun asıl kitabı olmasını da göz önünde bulundurarak "onun benim yanımda büyük bir medhi vardır" diyerek meçhul olan haberi, hasen müvessak kabul ederek yeniden derecelendirir.¹⁶⁷

Meclisî, seneddeki râvinin tespitini Küleynî'nin kendilerinden sıkça rivayet aktardığı silsileden hareketle yapmaya çalışır. *عن عدة من أصحابنا ، أحمد ، عن علي بن أسباط ، عن محمد بن عبد الله بن زرارة ، عن بعض آل أعين ، عن أبي عبد*

161 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 1/129, 140, 171, 244, 256; 3/347; 4/219; 5/97; 6/105, 229; 8/23; 10/430.

162 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 5/161; 6/35.

163 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 10/405.

164 Kaynakta İbn Ebî Akîle şeklinde geçmektedir. bk. Muhammed b. el-Hasen b. Ali et-Tûsî, *el-Fihrist*, thk. Muhammed Sâdık Âl-i Bahrilulûm (Necf: Matbaatü'l-Haydariyye, 1380/1960), 75.

165 Asıl, mâsum imamın döneminde yazılan kitaplardan bazılarına verilen özel isimdir. bilgi için bk. Kutluay, *İmâmiyye Şîası'na Göre Cerh ve Ta'dil*, 116-125.

166 Ahmed b. Ali b. Ahmed en-Necâşî, *Ricâlün-Necâşî* (Beyrut: Şeriketü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1431/2010), 52.

167 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 10/123.

'*Uyûnü abbâri'r-Rızâ* adlı eserinde عن محمد بن الحسن بن الوليد عن محمد بن الحسن الصفار عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب عن محمد بن الفضيل عن عبد الحارث بن الحارث الله بن السenediyle geçmektedir.¹⁷⁴ Şeyh Sadûk'un eserindeki senedin ortaya koyduğu üzere Mahzûmî, Abdullah b. el-Hâris'tir. Mahzumî'nin mezkûr kaynaklardan hareketle, el-Mugîre b. Nevbe veya Abdullah b. el-Hâris olduğu kabul edilse de Meclisî'ye göre iki râvide meçhuldür.¹⁷⁵

3. 5. Güvenilirliği Bakımından Râvileri Değerlendirmesi

Müellif şerhinde, bazı ahbârın kendisine göre geçerli olduğunu farklı gerekçelerle açıklar: Şârih, seneddeki râvinin kim olduğuna bakarak sıhhat açısından verdiği hükmü değiştirir.¹⁷⁶ Meselâ, İmam Ca'fer es-Sâdık, ashâbının dinde derin kavrayışa ulaşınca kadar başlarına kırbaçlar vurulmasını isteyeceğini ifade eder.¹⁷⁷ Meclisî, râvi Muhammed b. İsmâil sebebiyle rivayeti meçhul kabul etmiştir. Sonrasında da onun icâzet şeyhlerinden olmasını göz önünde bulundurmuş ve sahih kuvvetindedir, onun cehâleti zarar vermez demiştir.¹⁷⁸

Meclisî'nin kütüphanesindeki eserlerden birisinde şerhedilen rivayete ilgili bilgileri görmesi veya râvi hakkında ricâl kitaplarında ve diğer eserlerde ortaya konulan farklı görüşlere sahip olması, onun haber için verdiği hükmü değiştirmesinde etkilidir. Meselâ, *ihtilâfü'l-hadis babının* ilk haberi, genel görüşe göre zayıftır, şârihe göre ise muteberdir. Zira Süleym b. Kays'ın (ö. 76/695) kitabı¹⁷⁹ Meclisî'nin yanında bulunmaktadır ve haberin sıhhati hakkında kuvvetli zan oluşturan şeyi, o kitapta gördüğünü belirtir.¹⁸⁰ Bu uygulama, subjektif olduğundan rivayet hakkında net bir hükmün verilmesini zorlaştıracaktır.

174 bk. Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Bâbeveyh el-Kummî, '*Uyûnü abbâri'r-Rızâ*, tsh. Hüseyin el-A'lemî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1404/1984), 2/36.

175 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 3/344; 12/388.

176 Râvileri ta'dil ve tevsik çeşitleri için bk. Kutluay, *İmâmiyye Şiâsi'na Göre Cerh ve Ta'dil*, 255-295.

177 bk. Kuleynî, *Usul-u Kâfi*, 1/29.

178 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 1/101; 8/223; 10/28.

179 Süleym b. Kays, tâbiin neslinden Şii âlimidir. Eseri, Şi'a'ya dair temel itikadî dayanaklarla ilgili rivayetleri içerir. bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Süleym b. Kays", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), Ek-2/334.

180 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 1/210; 3/193; 7/213.

Müellif, kütübür-ricâl'den yapılan aktarımlardan sonra haberden dolayı metindeki şahsı ta'dil eder. Meymûnül-Kaddâh, Mekkelidir. Şeyh Tûsî *er-Ricâl*'de, onun Benî Hâşim'in kölesi,¹⁸¹ İbn Dâvûd (ö. 707/1307) ise lanetli ve önemsiz birisi olduğunu söyler.¹⁸² Müellife göre o, imamların faziletini bildiğinden isminin içerisinde geçtiği haber onun medhine delildir.¹⁸³

Müellif, ricâl eserlerinde medih ve tevsik olmadan yer alan râvilerle değinir. Meselâ, Dâvûd el-Hammâr'ı Şeyh Tûsî, *el-Fibrîst*'te medh ve tevsik¹⁸⁴ olmadan zikretmiştir.¹⁸⁵ Ayrıca bu tür eserlerde râviler tanıtılırken yapılan yanlışlıklara yer verir. Meselâ: Meclisî, şerhte isimlerine yer vermediği ricâl müelliflerinin, Ya'kûb b. İshâk'ı İbn Sikkât (ö. 244/858) zannettiklerine değinir. Şârihe göre gerçekte o, başka bir kişidir. Çünkü İbn Sikkât, İmâmiyye Şiâsi'nin 10. imamı Ali en-Nakî el-Hâdî (ö. 254/868) zamanında el-Mütevekkil (ö. 247/861) tarafından öldürülmüştür. 11. imam Hasan b. Ali el-Askerî'ye (ö. 260/874) yetişemediği için de ondan rivayet etmesi mümkün değildir.¹⁸⁶

3. 6. Rivayetler Arası Zıtlıkları Değerlendirmesi

Meclisî şerhinde, iki haber arasında görülen ihtilâfın nasıl çözüleceğine dair temel kâideleri aktarır. Buna göre:

a) İhtilâf, hüküm ve fetvâ içeren konularda ise ertelenir (ircâ). Amelî meselelerde olursa iki haberden birisi tercih (tahyîr) edilir.

b) İhtilâf edilen mevzû hususunda imama ulaşma imkânı varsa ircâ, böyle bir durum mümkün değilse tahyîr yapılır. Meclisî burada kendi yaşadığı dönemi kasteder.

c) İhtilâf, muâmelât ile ilgili hususlardaysa ircâ, ibadet konularında ise tahyîr uygulanır. Muâmelât bahislerinde de tahyîr yapılacağına dair haberler vardır.

181 Muhammed b. el-Hasen b. Ali et-Tûsî, *Ricâlü'l-Tûsî*, thk. Cevâd el-Kayyûmî el-İsfihânî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1373HŞ), 309.

182 Takıyyüddin b. el-Hasen b. Ali b. Dâvûd, *Kitâbü'r-ricâl*, tsh. Seyyid Kâzım el-Müsevî (Tâhran: Çâphâne-i Dânişgâh, 1342HŞ/1962), 522.

183 Meclisî, *Mir'âtü'l-ukûl*, 4/312; 6/41; 11/124.

184 Tûsî, *el-Fibrîst*, 94.

185 Meclisî, *Mir'âtü'l-ukûl*, 12/134.

186 Meclisî, *Mir'âtü'l-ukûl*, 1/327; 3/326, 327. bk. Kuleynî, *Usul-u Kâfi*, 1/21.

d) İhtilâf edilen iki rivayetten birisiyle amel etme mecburiyeti olmadığına ircâ, onun yapılmasının mümkün olduğu yere has kılınır. Kişinin iki haberden birisi ile muhakkak amel etmesi gerekiyorsa o zaman da tahyîr yapılır.

e) İhtilâfın olduğu durumlarda ircâ müstehâblığa, tahyîr de cevaza hamledilir.¹⁸⁷

Müellif, ihtilâfı giderme yolları olarak saydığı maddelerin dışında uygulamalarıyla da hangi yöntemin nasıl kullanılacağına işaret eder. Onlardan birincisi cem'dir:¹⁸⁸ Kur'an ile ahbâr arasında bir tezat görünüyorsa cem' metoduna başvurulur. Meselâ, Ca'fer es-Sâdık'a göre "Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: 'Ruhun ne olduğunu ancak rabbim bilir...'¹⁸⁹ âyetindeki ruhun maksat, Cebrail ve Mikail'den büyük bir varlıktır. Ruh, sadece Hz. Peygamber'le ve imamlarla beraberdir.¹⁹⁰ Meclisî'ye göre haber, ruhun Resûlullah'ın ve imamların hizmetine verildiğine delâlet eder. Bunun yanında birçok haber, Rûhulkudüs'ün peygamberlerde özellikle onlardan ülü'l-azm olanlarda olduğu mânasını içerir. Âyet ise bu ifadeyi Hz. Îsâ'ya has kılar.¹⁹¹ İki vecihle aralarını cem' etmek mümkündür. Öncelikle Rûhulkudüs ortak bir kavramdır, Allah'ın bilgisi dahilinde olan ruh ise özeldir. Bazı ahbâr, Ruhulkudüs ve ruhun farklılıklarını belirtir. İkincisi: Rûhulkudüs, bünyesinde birçok fert bulunan bir türdür. Burada müellif, Ruhulkudüs'ün altındaki fert ve sınıf ifadelerini açıklar. Ona göre: Fert, Hz. Peygamber ve imamları içine alır. Sınıf da daha önce yaşayanlarla beraber olmayıp sadece Allah elçisi ve imamları kapsar. Sınıf ibaresinin kullanımına bağlı olarak, yeni bir zıtlık ortaya çıkar. O da Hz. Peygamber'in vefatından sonra ruhun imama geçişini belirten haber ve imamın doğumunda ruhun imamla beraber olduğunu ortaya koyan haber

187 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 1/218-219. Haml, zahiren birbirine zıt görünen hadislerin; her birinin değişik olaylara, şahıslara veya mânalara yorulmasıyla aralarının bağdaştırılmasıdır. Abdullah Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2009), 109.

188 bk. Nâinî - Ebû Hamîş, "Menhecü'l-Allâme Meclisî fî Mir'âti'l-'Ukûl (fî Kitâbi'l-'Akl ve'l-Cehl)", 20; Nâinî vd., "Berresi Reveş-i Fıkhî'l-Hadisî Allâme Meclisî der Şerhi'l-Kâfi (Kitâbi'l-Hucce)", 108.

189 el-İsrâ 17/85.

190 Kuleynî, *Usul-u Kâfi*, 1/460.

191 bk. el-Bakara 2/87, 283; el-Mâide 5/110.

arasındaki tenâkuzun artmasıdır.¹⁹² Meclisî, bu çelişkiyle alakalı herhangi bir görüş beyan etmez.

Meclisî, ahhbârın birbiriyle tezat oluşturmadığını tevil yoluyla anlatmaya çalışır. Örneğin Hz. Âdem'in kendisine sunulan akıl, haya ve din seçeneklerinden akli seçmesi ile ilgili rivayette bir zıtlığın olmadığına değinir. Olayın yaşandığı anda bahsi geçen üç özellik Hz. Âdem'de bulunmaktaydı. Hz. Âdem tarafından aklın seçilmesi, onda akıl olmadığı anlamına gelmez. Hz. Âdem'in kabiliyetine göre zikri geçen üç haslettaki kemâl noktası kastedilmiş olabilir.¹⁹³

Şârih, rivayetlerde işkâlin¹⁹⁴ olduğunu ifade eder ve tevil metoduyla belirsizliği gidermeye gayret eder. Misal, "Allah'ın hayvanı yoktur. Eğer bir eşeği olsaydı, onu burada güderdik, otlatırdık. Çünkü yeryüzündeki otlar kuruyup zayi oluyor." diyen âbidin, aklının seviyesine göre sevap kazandığından¹⁹⁵ bahseden haberde bir işkâl vardır. Ona göre bunun ortadan kaldırılması sadedinde şunlar söylenebilir: Haberin zâhirinden hareketle âbidin, Allah hakkındaecessümü çağrıştıran ifadeler kullanması mutlak olarak sevap kazanmasına mânidir. Ancak bozuk itikâdına rağmen akıl azlığı sebebiyle sevap alması da mümkündür. ليس لربنا بهيمة cümlesindeki لربنا ifadesinde yer alan lâm, melek için olup faydalanma mânasına değildir. Otlardan istifade etmeyi sadece hayvanlarla sınırlamak, Allah'ın yarattığı varlıklardaki faydaları bilmemeye işarettir. Halbuki otlardan faydalanabilecek başka hayvanların da o mekânda bulunabileceği ihtimali vardır. Bu ve benzeri düşüncelerden dolayı temennî mânasına da gelebilir. Allahın var ettiği birçok hayvan ot yer. Bu, o mekânda eşeğin var olmasını gerektirmez. Bilakis kendisi de o otlardan faydalanabilir mânasında istifhâm-ı inkârî de olabilir. Lâm'ın ihtisas mânasına gelmesi de muhtemeldir. Çünkü nasıl ihtiyacı olmadığı halde ev Allah'a tahsis ediliyorsa aynı durum hayvan içinde geçerli olabilir.¹⁹⁶

192 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 3/172. bk. Nâinî - Ebû Hamîş, "Menhecü'l-Allâme Meclisî fî Mir'âti'l-'Ukûl (fî Kitâbi'l-'Akl ve'l-Cehl)", 23.

193 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 1/32; 3/124.

194 İşkâl, hadiste açıklanması gereken, anlaşılması zor olan husustur. Aydınlı, *Hadis Istılabları Sözlüğü*, 142.

195 Kuleynî, *Usul-u Kâfi*, 1/5.

196 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 1/35. İşkâlin ve zıtlığın olduğunu belirttiği diğer rivayetler ve onların arasını bulma misalleri için bk. 1/223; 2/135, 216, 236, 243, 281, 289; 3/18, 36, 176, 260,

Şârihin rivayetler arası ihtilâfları gidermede kullandığı bir diğer metod ise hamldir. Meselâ: “Bir âlim, kendisine bir soru yöneltildiğinde bunun cevabını bilmiyorsa: ‘Allah daha iyi bilir’ diyebilir. Âlimden başkası bunu söyleyemez.”¹⁹⁷ rivayeti, “Bir şey biliyorsanız söyleyin, bilmiyorsanız: ‘Allah daha iyi bilir’ deyin.”¹⁹⁸ rivayetiyle zıt gibi gözükmemektedir. Müellif, bu zıtlığı ortadan kaldırmak için ikinci rivayette yer alan “Allah daha iyi bilir” ifadesini söyleyenin âlim (yaşadığı çağda müçtehid) kişi olduğunu farzeder ve zıtlığı ortadan kaldırır.¹⁹⁹ İnsanların kıyamet günü çıplak haşrolunacaklarına dair rivayetin Sünnîler tarafından da rivayet edildiğini belirtir ve ilgili hadisi alıntılar. Daha sonra bizim ahbârımızdan onun benzeri olanın takıyyeye hamli mümkündür der.²⁰⁰ Âmme rivayetlerini destek amaçlı kullanmada bir sakınca görmeyen Meclisî'nin bu tavrı, Sünnîler'e muhâlefet düsturu ile açıklanabilir.²⁰¹

3. 7. Mevzû Rivayetleri Kullanması

Meclisî, *el-Kâfi* metninde geçen bazı rivayetlerin aslının olmadığını dile getirir. Niçin böyle bir kanıya vardığını ise belirtmez. Hz. Hüseyin'in cesedinin atlar tarafından çiğnenmesini engellemek için onun başında bekleyen aslan rivayeti buna örnektir.²⁰² *el-Kâfi*'nin Türkçe tercümesinde ise rivayetin

330, 355; 4/3, 176, 220, 305; 5/113, 153; 6/220, 226, 272; 7/94, 105, 157, 349; 8/57, 247; 9/41, 122, 166, 176, 301, 334, 403; 10/26, 299, 329; 11/46, 282, 368, 378; 12/47, 52, 55, 278, 347, 382, 431, 478; 16/232; 24/217, 333, 400. Nakillerdeki zıtlıklar için bk. 10/105.

197 Kuleynî, *Usul-u Kâfi*, 1/44.

198 Kuleynî, *Usul-u Kâfi*, 1/45.

199 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 1/138; 5/201; 6/267.

200 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 5/278, 361-362. bk. Yusuf Oktan, “Erken Dönem Şîa'da Rivâyetlerin Takıyyeye Hamledilmesi Üzerine Bir İnceleme”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2021), 280.

201 Şîa, Ehl-i sünnet'in görüşlerine uyan ahbârı terk eder, zıt olanları kabul eder. Böyle bir haberin Şîa kaynaklarında yer alması meselesi de takıyyeye hamledilerek çözülmeye çalışılır. Bunun temel sebepleri ise şunlardır: İmâmîyye Şîası, kendi mezheplerini hak, diğer mezhepleri bâtil kabul etmeleri. Ehl-i sünnet kaynaklarındaki hadisleri, muteber saymamaları. Sünnî kaynakların fâsık râvilerden nakledilmesi ve sıhhatlerine dair bir onayın olmaması. İmâmîyye'nin kendisini Ehl-i sünnet'e muhâlif olarak konumlandırması. Şîa'nın tarihi süreçte karşılaştığı sıkıntılarının intikam duygusuyla hareket etmeyi ve muhâlif olmayı netice vermesi. bk. Kutluay, “Şîa'da Hadisler Arasındaki İhtilafı Gidermede Ehl-i Sünnet'in Görüşüne Muhâlif Olan Rivayeti Esas Alma: et-Tûsî'nin *el-İstîsâr*'ı Özelinde”, *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 10 (Haziran 2020), 43-49.

202 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 5/371.

tarihi özellik taşıması ve masum imama dayanmaması sebebiyle böyle bir neticeye varıldığı bilgisine yer verilir.²⁰³ Hz. Hüseyin öldürüldüğü zaman onun yasını tutan eşine kendilerinden yararlanması için verilen kuşlarla ilgili rivayeti de lafız ve mâna yönünden karışık olarak değerlendirir.²⁰⁴

Meclisî, ahbârî olduğundan her rivayeti kabul eder şeklindeki kesin algı, yukarıda belirtildiği üzere onun *el-Kâfi*'deki uydurma rivayetlere değinmesiyle bir nebze olsun hafifledi denebilir. Bu uygulama, acaba şârih aynı hassasiyeti şerhinde fikrini teyit etmek için kullandığı rivayetlerde de göstermiş midir? sorusunu sormamıza sebep oldu. Şerhe bakıldığında müellif, Sünnî kaynaklarda mevzû kabul edilen rivayetleri kullanır. İmâmiyye'ye ait mevzû hadislerle ilgili bilgi sahibi olmadığımızdan şerhteki rivayetleri Sünnî eserlerden istifadeyle değerlendirmeye çalıştık. Mesela: Sila-i rahimle alakalı haberi açıklarken bütün mevcudâtın yaratılış sebebi olarak Hz. Peygamber'i ve Hz. Ali'yi gösterir. Bu görüşünü desteklemek için de kudûsî hadis diye nitelendirdiği *لولا كما لما خلق الأفلاك* haberini aktarır. Rivayet, mevzûdur, hadis olarak kabul edilmese de mânası sahihtir.²⁰⁵ Allah'ın eşyanın hepsine sınır koyduğunu anlatan ibarenin şerhinde *فخلقت الخلق لأعرف*,²⁰⁶ mârifetin tanımıyla ilgili açıklamalarında da *من عرف نفسه فقد عرف ربه* rivayetini nakleder.²⁰⁷ Bu iki rivayet de Sünnî kaynaklara göre uydurmadır.²⁰⁸ Hz. Peygamber'in doğum zamanı belirlemek için yer verdiği "ben âdil yönetici Anûşîrevân'ın zamanında dünyaya geldim"²⁰⁹ rivayeti de aynı şekilde Sünnî âlimler tarafından uydurma kabul edilmiştir.²¹⁰

203 bk. Kuleynî, *Usul-u Kâfi*, 1/817 dip. 1.

204 Meclisî, *Mir'âtü'l-ukûl*, 5/373. bk. Kuleynî, *Usul-u Kâfi*, 1/818.

205 Rivayet, metinde bu şekilde geçmektedir. Meclisî, *Mir'âtü'l-ukûl*, 8/367. Ayrıca bk. 2/117, 286. bk. İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlül-ilbâs 'amm'eştehere mine'l-ehîdî 'alâ elsineti'n-nâs*, thk. Yûsuf b. Mahmûd el-Hâc Ahmed (Dimaşk: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadis, 1421/2000), 2/191.

206 Meclisî, *Mir'âtü'l-ukûl*, 2/87.

207 Meclisî, *Mir'âtü'l-ukûl*, 2/221.

208 bk. Muhammed b. Abdîrahmân es-Sehavî, *el-Makâsîdül-hasene fî beyâni kesîrin mine'l-ehâdisi'l-müştehire 'alâ'l-elsine*, thk. Abdullah Muhammed es-Sadîk (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1399/1979), 327, 419; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/155, 309.

209 Meclisî, *Mir'âtü'l-ukûl*, 5/170.

210 Rivayet hakkında bilgi için bk. Sehavî, *el-Makâsîdül-hasene*, 454.

3. 8. Metin Tenkidi Yapması

Rivayetleri metin tenkidi yönünden değerlendirmek için ortaya konulan temel prensipler vardır. Bunların başında rivayet metninin Kur'an'a arzı gelmektedir. Meclisî, bu metodu şerhinde kullanırken rivayetin sıhhatine yönelik kesin bir tavır ortaya koymaz. Bir diğer ifadeyle âyete muhâlif olan rivayetin imamdan nakledilse bile kabul edilmemesi gerektiğine dair herhangi bir görüş beyan etmez. Aksine rivayeti te'vil eder. Arkasından da âyete atıfta bulunur. Bunda da içerisinde yetiştiği ahabî ekolünün etkisini görmek mümkündür. Mesela, Ca'fer es-Sâdık *كل مطلق ذواق* "Allah, keyfi boşamayı çok yapan herkese kızar" rivayetini babasından işittiğini nakleder. Rivayet, müvessak gibidir.²¹¹ Sonraki bâbın dördüncü haberinde de Hz. Ali'nin minbere çıkararak "Hasan'la (ö. 49/669) evlenmeyiniz. Çünkü o, boşamayı çok yapan bir adamdır" dediği aktarılır. Müellif, burada Hz. Ali'nin gayesinin onların durumu ve imanlarının mertebeleri hakkında bilgi vermek olabileceğini belirtir. Bu ifadeler, Allah tarafından teyit edilmiş evladını yerme mânasına gelmez.²¹² Meclisî şerhinde, Hz. Hasan'ı teyit eden âyetin hangisi olduğunu açıklamaz. Haydarî ise, tathîr âyeti olarak bilinen Ahzâb sûresi 23. âyetin kastedildiğine değinir. Boşamayı sıkça yapmasına bağlı olarak Allah'ın gazabına uğrayacak olması, babasının sözünü dinlememesi neticesinde Hz. Ali'nin onu insanlara şikâyet etmesi gibi hususlar, Hz. Hasan'ın ismetine ve mezkûr âyete zıttır. Burada Meclisî'den beklenen yukarıda bazı rivayetlerin aslının olmadığını ifade ettiği gibi herhangi bir teville başvurmadan rivayetin Kur'an'a zıt olduğunu söylemesidir. Fakat şârih, bunu yapamaz.²¹³

Meclisî'nin uygulamaya çalıştığı bir diğer metin tenkidi uygulaması ise rivayeti tarihî bilgilere arz etmedir.²¹⁴ O, rivayette geçen kişilerin aynı zaman diliminde yaşadıklarını ispat etmek için bu metodu kullanır. Meselâ, İmam Muhammed el-Bâkır ile İbn Abbas (ö. 68/687-88) arasında geçen bir tartışmanın şerhinde, imamın İbn Abbas ile görüşmesinin mümkünlüğünü

211 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 21/94.

212 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 21/96.

213 bk. Haydarî, "Hel İmâmü'l-Hasen mebgûzun 'indellâh", YouTube (24 Eylül 2019), 00:00:35-00:07:50.

214 bk. Nâinî vd., "Berresi Reveş-i Fıkhi'l-Hadisî Allâme Meclisî der Şerhi'l-Kâfi (Kitâbî'l-Hucce)", 104.

mezkûr metoda başvurarak anlatmaya gayret eder. Buna göre bahsi geçen münâzara imamın çocukluğunda meydana gelmiştir. İmamın doğuşu hicrî 57, İbn Abbas'ın vefatı da hicrî 68'dir. Aynı zaman diliminde Ali b. el-Hüseyin de hayattadır. Çünkü onun vefatı hicrî 95'tir.²¹⁵

Sonuç

Muhammed Bâkır el-Meclisî, Şiî müellifler tarafından tanzim ve tek-mil döneminin başlangıcı kabul edilen XI. (XVII.) yüzyılda yaşamıştır. Bu dönemin en bâriz özelliği ise Şîa hadis şerhçilik faaliyetlerinin hız kazanmaya başlamış olmasıdır. Farklı eserlerin şerhedildiği bu döneme, Meclisî de *el-Kâfi* ve *Tehzîbü'l-ahkâm* üzerine yaptığı iki şerhle katkı sunmuştur.

Mir'âtü'l-ukûl, *el-Kâfi* nin *Usûl*, *Fürû'* ve *Ravza* bölümlerini içermesiyle mezkûr çağda yazılan diğer *el-Kâfi* şerhlerinden ayrılır. Eser, "kavlühü" tarzı bir şerhtir. Müellif, *el-Kâfi*deki her haberi şerhetmez. Hadisi veya görüşünü destekleyen rivayetlere yer verir. Bu hususta mezhep ayrımı gözetmez. Şiî ve Sünnî eserlerden faydalanır. Bazen Sünnî rivayetlerin aktarımı sonrasında açıklama yapma ihtiyacı hisseder. Ahbârdaki eksiklik ve tashîfleri tespit eder, farklı kaynaklardaki rivayetlerle karşılaştırır. Sonrasında da yeni bir metin oluşturmaya gayret eder.

Müellif, metnin anlaşılmasını kolaylaştıracak kelime ve cümleleri şerhe-der. Bunu yaparken Kur'an'dan, ahbârdan, sözlüklerden; sarf, nahiv ve belâgat ilimlerinden faydalanır. Kendisi Ahbârî olmakla birlikte eserinde rivayetleri derecelendirmek için onlar hakkındaki sıhhat hükmünü açıklar. Eser, bu yönüyle özgündür. Râvileri tanıtır, künye vb. kullanımlarda şahsın kim olduğunu tespit etmeye çalışır. Güvenilir olup olmamaları yönüyle râvileri değerlendiren. Bunda ricâl ile ilgili *el-Vecîze fi'ricâl* adlı eseri yazmasının da katkısı vardır. Aynı zamanda diğer ricâl eserlerinden de nakiller yapar. Bu vb. özelliklerin, onu ve eserini müracaat edilen bir kaynak hâline getirdiği söylenebilir.

Ahbâr arasındaki zıtlıkları, cem', tevil, haml gibi yollarla gidermeye çalışır. Tezat olduğu düşünülen yerlerde açıklamalar yaparak işkâli giderir. Bazı ri-

²¹⁵ Meclisî, *Mir'âtü'l-ukûl*, 3/77. bk. Peyman Ünügür, "III-XI. (IX-XVII) Asırlar Arasında İmâmiyye Şîasının Rivayetleri Değerlendirmede Metin Tenkidi Kullanımı", *İlahiyat Akademi Dergisi* 7-8 (2018).

vayetlerin aslının olmadığını belirtir ki Ahbarî düşüncüyü benimseyen bir müellifin böyle davranması manidardır. Yine bazı ahbârın şerhinde görüşünü desteklemek için Ehl-i sünnet tarafından mevzu kabul edilen rivayetleri kullanmakta bir sakınca görmez. Rivayetleri metin tenkidine tabi tutar. Bunu Kur'an'a ve tarihe arz metoduyla yapmaya gayret eder. Ne var ki Kur'an'a arz metodu net değildir. Meclisî, senedlerin sıhhat durumunu açıklamayı haricinde mezkûr şerh metodunda, bazı Şii âlimlerin bilhassa Mâzenderânî'nin etkisi görülmektedir.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlül-ilbâs 'amme'stehere mine'l-ehâdis 'alâ elsineti'n-nâs*. thk. Yûsuf b. Mahmûd el-Hâc Ahmed. 2 Cilt. Dımaşk: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadis, 1421/2000.
- Aydınli, Abdullah. *Hadis İstılabları Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Behbûdî, Muhammed Bâkır. *Sabihul-Kâfi*. b.y.: ed-Dâru'l-İslâmiyye, 1401/1981.
- Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi*. çev. Ahmet Arslan. 2 Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- Çakan, İsmail Lütfî. *Hadis Edebiyatı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2003.
- Demirel, Serdar. *Ehl-i Sünnet İle İmâmîye Şiasî Arası Karşılaştırmalı Hadis İlimleri*. İstanbul: Karınca & Polen Yayınları, 2014.
- Fadli, Abdülhâdî. *Usûlül-hadis*. Beyrut: Merkezül-Gadir, 2. Basım, 1430/2009.
- Hamidullah, Muhammed. *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemam ibn Münebbih*. çev. Kemal Kuşçu. İstanbul: Beyan Yayınları, 2004.
- Hasenî, Hâşim Ma'rûf. *el-Mevzûât fi'l-âsar ve'l-abbâr arz ve dirâse*. Beyrut: Dâru't-Taâruf li'l-Matbûât, 1407/1987.
- Hâtûnâbâdî, Mîr Muhammed Sâlih b. Abdilvâsî Hüseyinî. *Hadâ'iku'l-mukarrebîn*. Tahran: Şirket-i Çâp ve Neşri Beyne'l-Milel, 1389.
- Haydarî, Seyyid Kemâl. "Küllü rivâyâtü'l-Kâfi mu'teberetün 'inde'l-Meclisî". YouTube. Yayın Tarihi 13 Temmuz 2014.
<https://www.youtube.com/watch?v=YsHrdYLD7jk>
- Haydarî, Seyyid Kemâl. "Hel İmâmü'l-Hasen mebgûzun 'indellâh". YouTube. Yayın Tarihi 24 Eylül 2019.
<https://www.youtube.com/watch?v=SZQPyovvHcY>
- Hillî, el-Hasen b. Yûsuf b. Ali İbnü'l-Mutahhar. *İzâbul-iştibâh*. thk. Muhammed el-Hassûn. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1411.
- Hubbullah, Haydar. *Nazariyyetü's-sünne fi'l-fikri'l-İmâmîyyi's-Şi'î: et-tekevün ve's-sayrûre*. Beyrut: el-İntişârü'l-Arabî, 2006.
- Huddâmîyânârânî, Ali Ekber. "Reves-i Fikhî'l-Hadisî Allâme Meclisî der Mir'âtü'l-'Ukûl", *Hadis-i Havze* 8/4 (Bahâr ve Tâbistân 1393), 93-115 (1-26).
- Hüccet, Hâdî. "Erzebâyâ İsnâd el-Kâfi ez Menzar Allâme Meclisî der Mir'âtü'l-'ukûl", *Ulum-i Hadis* 12/45-46 (Pâyiz ve Zemistân 1386), 166-192.
- Hüdâyârî, Ali Nakî - Püreker, İlyâs. *Tarih-i Hadis-i Şia Der Sedehâ-yi Heştum Tâ Yazdehum*. PDF: Müessesetü'n-Neşri'l-İlmi-yi Ferhengî-yi Dâri'l-Hadis, 1390.

İbn Bâbeveyh, Muhammed b. Ali b. Hüseyin el-Kummî. *‘Uyünü abbâri’-Rızâ*. tsh. Hüseyin el-A’lemî. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü’l-A’lemî li’l-Matbûât, 1404/1984.

İbn Bâbeveyh, Muhammed b. Ali b. Hüseyin el-Kummî. *Men lâ yahdurühül-fakih*. tsh. Hüseyin el-A’lemî. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü’l-A’lemî li’l-Matbûât, 1406/1986.

İbn Bâbeveyh, Muhammed b. Ali b. Hüseyin el-Kummî. *Kemâlü’d-din ve tamâmü’n-ni’me*. tsh. Hüseyin el-A’lemî. Beyrut: Müessesetü’l-A’lemî li’l-Matbûât, 1412/1991.

İbn Bâbeveyh, Muhammed b. Ali b. Hüseyin el-Kummî. *et-Tevhid*. thk. Hâşim el-Hüseyinî et-Tahrânî. Kum: Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, 10. Basım, 1430.

İbn Dâvûd, Takıyyüddin b. el-Hasen b. Ali. *Kitâbü’r-ricâl*. tsh. Seyyid Kâzım el-Müsevi. Tahrân: Çâphâne-i Dânişgâh, 1342HŞ/1962.

İbn İdrîs, Muhammed b. Mansûr b. Ahmed el-Hillî. *Kitâbü’s-Serâ’ir*. thk. Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî. 3 Cilt. Kum: Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, 2. Basım, 1410.

<https://www.noorlib.ir/View/fa/Book/BookView/Image/25423>.

Kantârî, İ’câz Hüseyin. *Keşfü’l-hucub ve’l-estâr*. Kum: Mektebetü Âyetullahi’l-Uzmâ el-Mer’âşî, 1409.

Karacabey, Salih. *Hattâbî’nin Hadis İlimindeki Yeri ve Şerh Metodu*. Bursa: Sır Yayıncılık, 2001.

Keşşî, Muhammed b. Ömer b. Abdilaziz. *Ricâlü’l-Keşşî*. tsh. Ahmed el-Hüseyinî. Beyrut: Müessesetü’l-A’lemî li’l-Matbûât, 1430/2009.

Kuleynî, Muhammed b. Yakub b. İshak. *Usul-u Kâfi*. çev. Vahdettin İnce. 2 Cilt. İstanbul: Daru’l-Hikem, 2008.

Kur’an Yolu Meâlî. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 2016.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân ve’l-mübeyyin limâ tezammenehü minê’s-sünneti ve âyi’l-furkân*. thk. Abdullah b. Abdilhasen et-Türki vd. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1427/2006

Kutluay, İbrahim. *İmâmiyye Şiâsına Göre Cerh ve Tâdil*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2012.

Kutluay, İbrahim. *Şiâda Hadis Usûlü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2020.

Kutluay, İbrahim. “Şiâda Hadisler Arasındaki İhtilafı Gidermede Ehl-i Sünnet’in Görüşüne Muhalif Olan Rivayeti Esas Alma: et-Tüsî’nin el-İstıbsâr’ı Üzerinde”. *Mizânü’l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 10 (Haziran 2020), 13-55.

Kuzudışlı, Bekir. *Şiâ ve Hadis*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Maârif, Mecîd. “Şiâda Hadis Eserleri Üzerine Yazılan Şerh ve Haşiyeler”. çev. Peyman Ünügür. *İlahiyat Akademi Dergisi* 7-8 (Ocak 2018), 375-382.

Mâzenderânî, Muhammed Sâlih. *Şerhu Usûli’l-Kâfi*. thk. Seyyid Ali Âşûr. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 2. Basım, 1429/2008.

Meclîsî, Muhammed Bâkır. *Bihârul-envâri’l-câmia li dürreri abbâri’l-eimmeti’l-ethbâr*. 110 Cilt. Beyrut: Müessesetü’l-Vefâ, 1403/1983.

Meclîsî, Muhammed Bâkır. *Mir’âtü’l-ukûl fi şerhi abbâri âli’r-resûl*. thk. Hâşim Resûlî. 26 Cilt. Tahrân: Dâru’l-Kütübî’l-İslâmiyye, 2. Basım, 1385.

Meclîsî, Muhammed Bâkır. *Mir’âtü’l-ukûl fi şerhi abbâri âli’r-resûl*. thk. Mustafa Subhî el-Hadar. 22 Cilt. Beyrut: Şeriketü’l-A’lemî li’l-Matbûât, 1433/2012.

Müfid, Muhamed b. Muhammed b. en-Nu’mân el-Hârisî. *el-İrşâd fi ma’rifeti hüceillâbi ‘ale’l-ibâd*. thk. Müessesetü Âli’l-Beyti li-İhyâi’t-Türâs. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü Âli’l-Beyti li-İhyâi’t-Türâs, 2. Basım, 1429/2008.

Nâinî, Nahle Garavî, Ebû Hamîş, Eymen Abdullâh Ebû Hamîş. “Menhecü’l-Allâme Meclîsî fi Mir’ât-il-‘Ukûl (fi Kitâbi’l-‘Akl ve’l-Cehl)”. *Dirâsât fi’l-‘Ulûmi’l-İnsâniye* 8/2 (Bahâr 1385), 12-29.

Nâinî, Nahle Garevî vd. “Berresî Reveş-i Fıkh’l-Hadisî Allâme Meclîsî der Şerhi’l-Kâfi (Kitâbi’l-Hucce)”. *Tahkikât-ı Ulûmi Kur’ân ve Hadis* 10/1 (Bahâr ve Tâbistân 1392), 95-110.

Nasrî, Ali. *Hadis İlimlerine Giriş*. çev. Muhammed Mehti Turan. İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2014.

Nasr, Seyyid Hüseyin. *Molla Sadrâ ve İlahî Hikmet*. çev. Mustafa Armağan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2009.

Necâşî, Ahmed b. Ali b. Ahmed. *Ricâlü'n-Necâşî*. Beyrut: Şeriketü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1431/2010.

Nûrî, Hüseyin b. Muhammed Takî. "el-Feyzû'l-kudsî fi tercemeti'l-Allâmeti'l-Meclisî". *Bihârü'l-envârî'l-câ-mia li düveri abbâri'l-eimmeti'l-ethâr*. Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1403/1983.

Oktan, Yusuf. "Erken Dönem Şî'a'da Rivâyetlerin Takıyyeye Hamledilmesi Üzerine Bir İnceleme". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2021), 273-293.

Özpinar, Ömer. *Şîi Hadîs Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

Öztürk, Mustafa. *Tefsirde Ehl-i sünnet & Şîa Polemikleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2015.

Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihü'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1401/1981.

Resûlî, Hâşim. "Kelimetü'l-musahhih". *Mir'âtü'l-ukûl fi şerhi abbâri âli'r-resûl*. mlf. Muhammed Bâkır el-Meclisî. thk. Seyyid Hâşim er-Resûlî. 3: 4-5. Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1404.

Saffâr, Muhammed b. el-Hasen b. Ferrüh. *Besâ'iru'd-derecâti'l-kübrâ fi fedâ'ili âli Muhammed*. thk. Seyyid Muhammed Seyyid Hüseyin el-Muallim. 2 Cilt. b.y.: İntişârâtü'l-Mektebeti'l-Haydariyye, 1426/1384HŞ.

Sakallı, Talat. *Aynî ve Hadîs Yorum/Şerh Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2013.

Sarı, Necmi. "Çocukların Yedi Günlükken Sünnet Edilmesine Yönelik Hadislerin Sened ve Metin Yönünden Değerlendirilmesi". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Temmuz 2021), 616-656.

Sarıkaya, Mehmet Saffet. *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*. Isparta: Tuğra Matbaası, 2001.

Sayed, Muhammed Meşârib Şah. "İsbâtü'n-Nakdi'l-Metnî fi'l-Hadis 'inde-ş-Şî'a". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 19/1 (Haziran 2021), 67-82.

Şehavî, Muhammed b. Abdîrrahman. *el-Makâsîdü'l-hasene fi beyâni kesirin mine'l-ehâdisi'l-müştehire 'ale'l-el-sine*. thk. Abdullah Muhammed es-Sadîk. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1399/1979.

Sezgin, M. Fuad. *Buhârî'nin Kaynakları*. Ankara: Otto Yayınları, 4. Basım, 2015.

Suiçmez, Yusuf. *Şîa Hadîs Tarihi Hz. Muhammed'in Söz ile Fiillerinin Şîi İmamlara Nispeti*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.

Süyûtî, Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *ed-Dürü'l-mensûr fi'l-tefsîr bi'l-mesûr*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 17 Cilt. Kahire: Merkez Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1424/2003.

Şehid-i Sâni, Zeynüddin b. Ali b. Ahmed. *Şerhu'l-bidâye fi ilmi'd-dirâye*. thk. Muhammed Rızâ el-Hüseyinî el-Celâli. Kum: Menşûrâtü Ziyâ'i'l-Feyrûzâbâdi, 1432/2011.

Şerîf er-Radî, Muhammed b. el-Hüseyin b. Mûsâ. *Nehcü'l-belâga*. tsh. Muhammed Deştî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1408.

Tabâtâbâ, Muhammed Kâzım. *Tarih-i Hadîs-i Şîa* 2. PDF: Müessesese-i İlmi-yi Ferheng-i-yi Dâri'l-Hadis, 1390. <https://www.noorlib.ir/View/fa/Book/BookView/Image/25536>

Tabersî, el-Fadl b. el-Hasen b. el-Fadl. *İ'lâmü'l-verâ bi-a'lâmi'l-hüdâ*. thk. Müessesetü Âli'l-Beyti li-İhyâi't-Türâs. 2 Cilt. Kum: Müessesetü Âli'l-Beyti li-İhyâi't-Türâs, 1417.

Tahrâni, Muhammed Muhsin b. Ali Âgâ Büzürg. *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi-Şî'a*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ehûk, 1403/1983.

Turner, Colin. *et-Teşeyyü' ve't-tahavvül fi'l-asri's-Safevî*. çev. Hüseyin Ali Abdüssâtir. Bağdad: Menşûrâtü'l-Cemel, 2008.

Tûsî, Muhammed b. el-Hasen b. Ali. *el-Fibrîst*. thk. Muhammed Sâdık Âl-i Bahrilulûm. Necef: Matbaa-tü'l-Haydariyye, 2. Basım, 1380/1960.

Tûsî, Muhammed b. el-Hasen b. Ali. *Ricâlü't-Tûsî*. thk. Cevâd el-Kayyûmî el-İsfihânî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1373HŞ.

Tüsi, Muhammed b. el-Hasen b. Ali. *Tehzibü'l-ahkâm fi şerhi'l-Mukni'a*. thk. Hasan el-Müsevi. 10 Cilt. Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1390HŞ.

Uyar, Mazlum. *İmâmiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri: Abbârilik*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.

Ünügür, Peyman. *Şiâ'da Metin Tenkidi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Ünügür, Peyman. "III-XI. (IX-XVII) Asırlar Arasında İmâmiyye Şiasının Rivayetleri Değerlendirmede Metin Tenkidi Kullanımı". *İlahiyat Akademi Dergisi* 7-8 (2018), 283-325.

Üzüm, İlyas. "Şia". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/121-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Süleym b. Kays". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-2/334-335. Ankara: TDV Yayınları, 3. Basım, 2019.