



# ilahiyat

SAYI: 12 HAZİRAN 2024



**ilahiyat Dergisi**

**Yıl: 2024 Sayı: 12**

**Sahibi/Owner:**

**Doç. Dr. Muhammet Sacit KURT**

**Yazı İşleri Müdürü/Editor in Chief:**

**Doç. Dr. Tuğrul TEZCAN**

**e-ISSN:**

**2667-5153**

**Editör/Editor:**

**Doç. Dr. Tuğrul TEZCAN**

**Editör Yardımcısı/Editor Assistant:**

**Doç. Dr. Muhammet Sacit KURT**

**Danışma Kurulu:**

**Prof Dr. Mehmet OKUYAN**

**Prof. Dr. Mehmet TIRAŞCI**

**Prof. Dr. Fahrettin ATAR**

**Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER**

**Prof. Dr. Faruk SANCAR**

**Doç. Dr. Mustafa KARA**

**Doç. Dr. Necmettin PEHLİVAN**

**Dr. Öğr. Üyesi Mürsel AHISKALI**

**Yayın Kurulu:**

**Prof. Dr. Bekir KUZUDİŞLİ**

**Prof. Dr. Yasin YILMAZ**

**Prof. Dr. Sinan YILMAZ**

**Prof. Dr. Ayhan AK**

**Prof. Dr. Hamdi KIZILER**

**Prof. Dr. Halim GÜL**

**Prof. Dr. Dosay KENJETAY**

**Prof. Dr. Harun SAVUT**

**Doç. Dr. Harun ABACI**

**Doç. Dr. Tuğrul TEZCAN**

**Doç. Dr. Hasan YÜCEL**

**Doç. Dr. Timur KOZUKULOV**

**Doç. Dr. Zaynalabidin ACİMAMATOV**

**Doç. Dr. Uktambek SULTANOV**

**Doç. Dr. Ahmed NİYAZOV**

**Doç. Dr. Muhammet Sacit KURT**

**Doç. Dr. Bekir ÖZÜDOĞRU**

**Dr. Aitmat KARIEV**

**İlahiyat Dergisi**

**EBSCO Host**

**Central & Eastern European Academic Source**

**Database Coverage List**

**tarafından taranan uluslararası hakemli bir dergidir.**





# İÇİNDEKİLER

## MAKALELER/ARTICLES

AYŞE BETÜL ALGÜL

HÜKÜM İSTİNÂTINDA DELİL OLMASI BAKIMINDAN KÜLLÎ KÂİDELER

5 - 16

UNIVERSAL PRINCIPLES IN TERMS OF BEING EVIDENCE IN THE  
DEDUCTION OF JUDGMENT

İBRAHİM URGANCI

MUHAMMED İDRİS EL-KANDEHLEVÎ'NİN ET-TA'LÎKU'S-SABİH ALÂ  
MİŞKÂTİ'L-MESÂBİH'TEKİ ŞERH YÖNTEMİ VE ESERİN HADİS ŞERH  
LİTERATÜRÜNDEKİ YERİ

17 - 37

MUHAMMED IDRIS AL-KANDHLAWI'S COMMENTARY METHOD IN AL-  
TA'LIK AL-SABIH ALA MISHKAT AL-MASABIH AND THE PLACE OF THE  
WORK IN HADITH COMMENTARY LITERATURE



# HÜKÜM İSTİNBÂTINDA DELİL OLMASI BAKIMINDAN KÜLLÎ KÂİDELER UNIVERSAL PRINCIPLES IN TERMS OF BEING EVIDENCE IN THE DEDUCTION OF JUDGMENT

AYŞE BETÜL ALGÜL

DOKTORA ÖĞRENCİSİ  
KARABÜK ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ  
aysebetulalgul@gmail.com



## Öz:

Kâide; fıkıhın değişik bölümlerine ait meseleleri kuşatan tümel önermedir. Bir diğer deyişle küllî kâideler, fıkıh birikiminin sistematize edilerek belli esaslara göre bir araya getirildiği ilkesel prensiplerdir. Bu prensiplerin fikhî hüküm istinbâtındaki konumu hususunda farklı yaklaşımlar söz konusudur. Makalemizde mevzuya dair yaklaşımlar irdelenecek, delilleri ve karşı görüşlere itirazları ele alınacaktır. Bu bağlamda, lafız veya mânâ itibarıyla muayyen nasslara dayanan, Kitap, sünnet ve icmâdan vâzih deliller üzerine bina edilen kâidelerin tek başlarına hükme dayanak olabileceği hususunda ulemâ ittifak halindedir. Esasında burada hüküm kâideye değil, onun dayandığı muayyen nassa bina edilmektedir. Bunun dışında kalan kâidelerin hükme dayanak olması konusundaki yaklaşımları menfî ve müsbet olarak ikiye, müsbet yaklaşımı da müsbet-mukayyed ve müsbet-mutlak olarak yine ikiye ayırmak dayanmaktadır. Menfî yaklaşım, kâidelerin müstakillen delil olamayacağını, mevcut delilleri destekleyici konumda bulunduğunu savunur. Müsbet-mukayyed görüşe göre kâideler başka şer'î delil olmaması durumunda müstakillen hükme kaynaklık edebilir, aksi takdirde edemez. Müsbet-mutlak görüş ise başka şer'î delil olsa bile, icthadın kavâide dayalı olarak yapılması gerektiği kanaatinindedir. Menfî görüş, hükmü aranan meselede başka delil bulunmaması halinde bile kavâidin müstakil delil olamayacağına ısrar etmenin, meseleyi çözümsüz bırakmak sonucunu doğuracağı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Müsbet mutlak yaklaşım ise kavâidin İslam hukuku dışında başka herhangi bir hukuk sistemine de uyarlanabilecek bir yapıda olması gerekçesiyle eleştirilmiştir. Kavâidin bu esnek ve soyut yapısından dolayı sadece küllî kâidelere dayanarak hüküm istinbât edilmesi, ulaşılan hükmün şer'îliğini sorgulanabilir hale getirir. Zikredilen yaklaşımlar arasından, başka şer'î delil bulunmadığında kâideleri delil olarak kabul eden, müsbet-mukayyed yaklaşımın kavâidin hücciyeti meselesinde itidali temsil ettiği söylenebilir.

**Anahtar kelimeler:** Fıkıh, Küllî Kâide, Hüküm İstinbâtı, Delil, Hücciyet.

## Abstract:

A qāidah is a universal sentence that covers the issues belonging to different parts of fiqh. In other words, universal rules are principles in which the accumulation of fiqh is systematized and brought together according to certain principles. There are different approaches to the position of these principles in the deduction of fiqh rulings. In this article, we will examine the approaches to this issue and discuss their proofs and objections to the opposing views. In this context, scholars agree that the rules that are based on certain texts in terms of wording or meaning, and that are built on clear evidence from the Book, the Sunnah and the Ijma, can be the basis of judgement on their own. In fact, the judgement here is not based on the rule, but on the specific text on which it is based. It is possible to divide the approaches to the use of other than these rules as a basis for judgment as negative and positive and it is possible to divide the positive approach into two as positive-muqayyad and positive-mutlaq. The negative approach argues that the rules cannot be evidence on their own and that they are supportive of the existing evidence. According to the positive-muqayyad opinion, the rules can be a source of judgement independently in the absence of other shar'ah evidence, otherwise they cannot. The positive-mutlaq view holds that ijthad should be made based on the rules, even if there is other shar'ah evidence. The negative opinion has been criticized on the grounds that insisting that the qawā'id cannot be independent evidence, even if there is no other evidence on the issue for which judgment is sought, will result in leaving the issue unresolved. The positive-mutlaq approach was criticized on the grounds that the qawā'id had a content that could be adapted to any other legal system other than Islamic law. Due to this flexible and abstract content of qawā'id, deriving judgments based only on them makes the conformity of the judgement reached with the Shari'ah questionable. Among the approaches mentioned, it can be said that the positive-muqayyad approach, which accepts the qawā'id as evidence when there is no other shar'ah evidence, represents moderation in the issue of the validity of the qawā'id.

**Keywords:** Fiqh, universal principle, deduction of judgment, evidence, being evidence.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Araştırma Makalesi/Research Article	22.10.2023	27.06.2024	30.06.2024	0000-0001-8356-3447
İNTİHAL/PLAGIARISM		DOI NUMARASI/DOI NUMBER		
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.		<a href="https://doi.org/10.62188/ilahiyat.1379561">https://doi.org/10.62188/ilahiyat.1379561</a>		
ATIF/CITE AS				
Algül, Ayşe Betül. "Hüküm İstinbâtında Delil Olması Bakımından Küllî Kâideler / Universal Principles in Terms of Being Evidence in the Deduction of Judgment". <i>ilahiyat</i> 12 (Haziran/June 2024): 5-16.				



## GİRİŞ

Kâide kelimesi, oturmak anlamına gelen **قعد** kökünden türemiş olup bir şeyin aslı, esası, evin temeli, bir yapının kendisine dayandığı sütun demektir.<sup>1</sup> Küllî kâidelerin oluşması ve tanımlanma ihtiyacı sonraki dönemlerde ortaya çıktığından, küllî kâide terkibi içerisindeki istilâhi tanımlamaların VIII/XIV. yüzyıldan itibaren başladığı söylenebilir.<sup>2</sup> Yapılan tanımlara bakıldığında kavâid-i küllîye, kavâidü'l-fıkhîye veya kavâidü'l-fıkhîyyeti'l-küllîye terkiplerinin benzer anlam içeriklerini ifade etmek üzere kullanıldığını söylemek mümkündür.<sup>3</sup> Fukaha, kâidenin kapsamına yani küllî veya ağlebî oluşuna dair ihtilaflarının bir sonucu olarak, tanımında da ihtilaf etmişlerdir. Küllî olması açısından yaklaşan tanımların ortak noktası kâideyi, konusu kapsamına giren tüm cüz'iyatın hükümleri kendisi vasıtasıyla anlaşılacak küllî hüküm veya kazıyye olarak ele almalarıdır.<sup>4</sup> “Üzerlerinde düşünülerek cüz'î kazıyyelerin bulunduğu küllî kazıyyedir.”<sup>5</sup> ve “Cüz'iyatının tamamıyla uyumlu olan küllî emirdir.”<sup>6</sup> şeklindeki tanımlar bu kategoride değerlendirilebilir. Ağlebî olarak tanımlayan alimler, istisnaları olmasına dayanarak kâidenin, konusu kapsamına giren cüz'ilerin tamamıyla değil çoğunluğu ile uyumlu olduğunu ifade ederler.<sup>7</sup> “Ahkamı kendisi vasıtasıyla anlaşılacak cüz'iyatın çoğunluğu ile uyumlu olan küllî emirdir”<sup>8</sup> şeklindeki tanım bu kategoriye örnek verilebilir. Bazı alimler iki görüşü hâvi tanımlar yapmayı tercih etmiştir. Nitekim Ali Haydar Efendi'nin (v. 1935) *Dürrü'l-Hükkâm*'da yer alan “Cüz'iyatın ahkâmı bilinmek için o cüz'iyatın küllîsine veya ekserîsine muntabık ve muvâfık olan hüküm-i küllî veya ekserîdir.”<sup>9</sup> ve Mustafa Baktır'ın yaptığı “Hukukun temel ilkelerini yansıtan, farklı alanlardaki fer'î meselelerin hükümlerini tamamen veya büyük oranda kuşatan tümel önerme anlamındaki fıkıh terimi”<sup>10</sup> şeklindeki tanımları bu kapsamda değerlendirilebilir. Yine kâide tanımı yaparken “Kavâid-i Küllîye veya Ağlebiyye” şeklinde bir başlık açan İzmirli İsmail Hakkı da (v. 1946) kavâidi, “Kendisiyle cüz'iyatın ahkamı bilinmek için cem'î cüz'iyatına muntabık olan hüküm-i küllî veya ağlebî”<sup>11</sup> olarak tanımlar.<sup>12</sup> Son tanımların, kâidelerin tamamını bir kategoriye dahil etmek yerine, bir kısmının küllî bir kısmının ağlebî olduğunu ifham ettikleri de söylenebilir. Kâidelerin fûrû kaynaklardaki işlevinin göz önünde bulundurulması gerektiğini, özellikle modern dönemde yapılan kâide tanımlarının totolojik tanımlar olduğunu ifade eden Necmettin Kızılkaya'nın kâide tanımı şu şekildedir: “Kâide, fıkıhın değişik bölümlerine ait meseleleri kuşatan küllî kazıyyedir.”<sup>13</sup>

## 1. KÂİDELERİN OLUŞUM SÜRECİ

Küllî kâidelere dair müstakil eserler yazılması ve kavâidin müstakil bir ilim olarak teşekkülü, mezheplerin istikrar bulup fûrû ahkâmın olgunlaşmasından sonra gerçekleşmiştir.<sup>14</sup> Zira küllî kâideler fıkıhî birikimin geriye dönük okunması sonucu tikel fûrû çözümler ve meselelerden

<sup>1</sup> İsmail b. Hammâd Cevherî, “kaade”, *Tâcu'l-luğa ve sıhâh el-arabiyye*, thk. Ahmed Abdulfafur Attar (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1987), 2/525-527; Ebu'l-Fazl İbn Manzûr, “kaade”, *Lisânü'l-arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), 3: 357,361.

<sup>2</sup> Mustafa Baktır, “İslam Hukukunun Genel Prensipleri”, *Ekev Akademi Dergisi*, 34 (2008): 204; Necmettin Kızılkaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Külli Kâideler*, 3. Bs (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 43.

<sup>3</sup> Örn. bkz; İsmail Hakkı İzmirli, *İlm-i Hilaf*, thk. Eşref Hazari (İstanbul, 1330), 186; Yâkub b. Abdülvehhâb Bâhuseyn, *el-Kavâidü'l-fıkhîyye el-mebadî' - el-mukavvîmât - el-masâdir - ed-delîliyye - dirâsetü'n-nazariyyetün - tahlîliyyetün - ta'sîliyyetün - târîhiyyetün* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998); Muhammed Sıdkı b. Ahmed Bevernû, *el-Veciz fi İzahil-kavâidi'l-fıkhî'l-küllîyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996).

<sup>4</sup> Bevernû, *el-Veciz*, 15-16.

<sup>5</sup> Necmeddin Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin Türkî (Müessesetü'r-Risâle, 1987), 1: 120.

<sup>6</sup> Ahmed b. Muhammed Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr fi garîbi Şerhi'l-Kebîr* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, t.y.), 2: 510.

<sup>7</sup> Bevernû, *el-Veciz*, 16.

<sup>8</sup> Tâcüddin Abdülvehhâb Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1991), 1: 11.

<sup>9</sup> Hocaeminefendizade Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-Ahkâm* (İstanbul: DİB Yayınları, 2016), 1: 39.

<sup>10</sup> Mustafa Baktır, “Kâide”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24: 205.

<sup>11</sup> İzmirli, *İlm-i Hilaf*, 186.

<sup>12</sup> Kâide kelimesinin istilâhi tanımları hakkında geniş bilgi için bkz. Kızılkaya, *Küllî Kâideler*, 42-57.

<sup>13</sup> Kızılkaya, *Küllî Kâideler*, 53,57.

<sup>14</sup> Baktır, “Kâide”, 24: 207. 7





çkarılmıştır. Bu yönüyle kavâid, fıkıh ilminin teorik ve ilkesel yönünü temsil eder.<sup>15</sup> Sıralamanın önce fûrû sonra kavâid, diğer bir deyişle önce pratik sonra teori şeklinde gelişmesi kâidelerin oluşum süreci açısından anlaşılabilir bir özellik arz eder. Zira hayatın birçok alanında pratik teoriyi önceler. Doğrudan bireyin fiilleriyle ilgilenmesi hasebiyle hayatla birebir temas halinde olan fıkıh ilmi için de bu durumun geçerli olduğu söylenebilir.

Kâidelerin IV/X. yüzyıldan itibaren müstakil olarak bir araya getirilmeye başlansa da<sup>16</sup> kavâide dair ilk nüvelerin oluşumunu nüzul dönemine kadar götürmek mümkündür.<sup>17</sup> Kur'ân-ı Kerîm sadece belli bazı konuları detaylı hükme bağlamış, beşeri ve hukuki ilişkilere dair hükümleri ahlaki vurguyu ön planda tutarak genellikle küllî esaslar şeklinde vermiştir.<sup>18</sup> Kendisine “cevâmiu'l-kelim” verilen<sup>19</sup> Hz. Peygamber'in (sav) birçok hadis-i şerifi çok sayıda fikhî hükmün altında toplanabileceği genel kâide niteliğindedir.<sup>20</sup> Benzer şekilde sahabe ve tâbiûndan da genel kâide niteliğinde veciz ifadeler nakledilmiştir. Hz. Ömer'in Ebû Musa el-Eş'arî'ye yazdığı mektupta kâidelerle ilişkili olan eşbâh kavramının kullanılmış olması ve mektubun kâide niteliğinde ifadeler içermesi bu açıdan önemli bir örnek olabilir.<sup>21</sup> Hanefi mezhebinin kurucu müctehidlerinden İmam Ebu Yusuf'un (v. 182/798) *Kitabu'l-Harac*'ında<sup>22</sup> ve İmam Muhammed'in (v. 189/805) *el-Asl*'ında<sup>23</sup> birtakım kâideleri bulmak mümkündür. Bütün bunlar kavâid anlayışının ilk dönemlerden beri var olduğunu gösterir. Nitekim müteahhirûn ulemayı kavâidin cem ve tedvinine teşvik eden unsurlardan birinin de kendilerine ulaşan kâide niteliğindeki veciz nakiller olduğu ifade edilmektedir.<sup>24</sup> Zaten eldeki birikimden hareketle küllî kâidelerin oluşturulabilmesi, bu birikimi ortaya koyan fukahanın belli bir kavâid anlayışına sahip olduğunu gösterir.<sup>25</sup>

Kavâid anlayışı başlangıçtan itibaren mevcut olmasına rağmen, bir ilim dalı olarak teşekkülünün IV. yüzyıl ve sonrasına sarkması ilk dönemlerde kendisine ihtiyaç duyulmamasıyla açıklanmaktadır.<sup>26</sup> IV. yüzyıl ve sonrasında İslam hukukunun meseleci karakteri nedeniyle çok sayıda mesâil, fûrû ahkam ve fetvadan müteşekkil oldukça hacimli bir birikimi önlerinde bulan fukaha, bunları belli esaslar altında toplayarak sistematize etme gereği hissetmiştir.<sup>27</sup> Fıkhi kâidelerin bir araya toplanması ve hüküm verirken göz önünde bulundurulması faaliyeti Hanefilerle başlamıştır. Nitekim bazı kâideleri veciz bir üslupla ilk ifade eden alimin Hanefilerden Ebû Tahir ed-Debbâs (v. 4/10. yy) olduğu, günümüze ulaşan en eski kavâid kitabını Hanefi fakihî Kerhî'nin (v. 340/952) telif ettiği ifade edilmektedir.<sup>28</sup> Kâidelerin oluşum sürecinin iki temel aşamada ele alınabileceğini ifade eden Hatice Alsaç'a göre, ilk aşama kavâidin tedvinine tahsis edilmiş, ibarelerin Mecelle'deki gibi veciz kalıplara dökülmesi, ortak sigaların tespit edilmesi ise ikinci aşamayla gerçekleşmiştir.<sup>29</sup>

<sup>15</sup> Ahmet Yaman, “Bir Kavram Olarak Fıkıh Kâideleri Ya Da İslam Hukukunun Genel İlkeleri”, *Marife*, 1 (2001): 51-52; Kızılkaya, *Küllî Kâideler*, 21-22.

<sup>16</sup> Kızılkaya, *Küllî Kâideler*, 22.

<sup>17</sup> Ali Ahmed Nedvî, *el-Kavâidu'l-fıkhiyye mef'hûmuha, neş'etuha, tatavvuruha, dirasetü müellefatıha, edilletuha, mühimmetuha, tatbikâtıha*, 3. Bs (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1994), 90.

<sup>18</sup> Baktır, “Kâide”, 24: 207.

<sup>19</sup> Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır Nâsır (Dâru Tavku'n-Necat, 1422), “İ'tisâm”, 1 (No. 7273).

<sup>20</sup> İbnü'l-Kayyim Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkî'in an Rabbi'l-Âlemîn*, thk. Muhammed Abdüsselam İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1991), 1/251.

<sup>21</sup> Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkî'in*, 1/50; Hatice Alsaç, *Kavâid-i Külliye-i Kübra ve Mecelle'deki Tezahürleri* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2022), 89.

<sup>22</sup> Yakub b. İbrahim Ebû Yusuf, *el-Harâc*, thk. Taha Abdurrauf Sa'd ve Hasen Muhammed Sa'd (Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, t.y.), 78, 116, 202.

<sup>23</sup> Muhammed b. el-Hasen Şeybânî, *Kitâbu'l-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 2/251,272.

<sup>24</sup> Nedvî, *el-Kavâidu'l-fıkhiyye*, 90-98,104.

<sup>25</sup> Baktır, “Kâide”, 24: 206.

<sup>26</sup> Nedvî, *el-Kavâidu'l-fıkhiyye*, 104.

<sup>27</sup> Baktır, “İslam Hukukunun Genel Prensipleri”, 210.

<sup>28</sup> Celâleddin Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 7; Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 14; Alsaç, *Kavâid-i Külliye-i Kübra*, 94; Baktır, “Kâide”, 24: 207.

<sup>29</sup> Alsaç, *Kavâid-i Külliye-i Kübra*, 99.





Teşekkül süreci bu şekilde özetlenebilecek olan kavâid literatürü sonraki dönemlerde devam etmiş olup, günümüzde de daha önce tespit edilen kâideleri toplama, açıklama yönünden ele alan yeni telif eserlerle gelişimini sürdürmektedir.<sup>30</sup> Mezkur sürecin bir parçası olan bu makalede, gerek klasik gerek modern çalışmalardan istifade edilerek günümüze kadar serdedilen görüşler derli toplu şekilde sunulmaya çalışılmıştır. Bunun bir parçası olarak müstakillen küllî kâidelerle istidlâlin keyfiyeti konusundaki yaklaşımlar yeni bir tasnifle sunulmaya çalışılmıştır. Böylece ilk bakışta dağınık görünebilecek farklı görüşlerin meseleye vukufiyeti kolaylaştıracak şekilde sunulması, konunun okuyucu nazarında berraklaşmasına katkı sunulması amaçlanmıştır.

## 2. KÂİDELERİN ÖNEMİ VE YARARLARI

Fıkıh kelime olarak derinlemesine anlama, meselenin inceliklerini kavrama anlamına gelir.<sup>31</sup> Bu açıdan bakıldığında küllî kâidelerin hem ortaya çıkışı hem de neticeleri itibariyle fıkıh ilminde merkezî bir konuma sahip olduğu söylenebilir. Zira kâideler yüzyıllara yayılmış fıkıh birikiminin damıtılması ile elde edilir.<sup>32</sup> Dolayısıyla bir kâideyi oluşturabilmek, onun kapsamına giren çok sayıda fer'î meseleyi ezberlemenin ötesinde derinlemesine kavramayı (*fikhetmeyi*) gerektirir. Aynı zamanda bu kâideler, üzerinde yoğunlaşarak vukuf kesbeden şahısta bir *fikhetme* melekesi oluşmasını sağlar.<sup>33</sup> Bu melekeyi kazanan kişi, fıkıhın ruhunu, inceliklerini, muhtevasını, esaslarını, hikmetlerini, önceliklerini, makâsıdını kavrar.<sup>34</sup> En azından fetvada da olsa ichtihad derecesine yükselir.<sup>35</sup> Günümüz tabiriyle bir hukuk nosyonu elde eder. Kişinin fakih olması yönündeki en önemli adımın bu nosyon olduğu söylenebilir. Hatta Musa Cârullah'a (1875-1949) göre bu kâideleri ezberleyip anlayan tam manasıyla fakih olur.<sup>36</sup> Fıkıh melekesini kazanan kişi, sadece önceden verilmiş hüküm ve fetvaları önüne gelen meseleye doğru tatbik etmekle kalmaz, örneği bulunmayan yeni durumlar karşısında uygun ve isabetli ichtihatlarda da bulunabilir.<sup>37</sup>

Fıkıh talebesini ezbercilikten kurtarıp ichtihadların gerekçelerini, arka planını kavrama imkanı vermesi, meselelerin nasıl ele alınacağına dair yöntem kazandırması<sup>38</sup> ve fakih olma yolunda çok önemli basamaklardan birini teşkil etmesi nedeniyle, küllî kâidelerin belki de en önemli işlevinin bu fıkıh melekesi/hukuk nosyonu olduğunu söylemek mümkündür.

Küllî kâideler çok sayıda cüz'i meseleyi belli esaslara göre bir araya getirir. Bu yönüyle her bir kâide benzer olanları kapsamına alıp farklı olanları ayırır. Böylece fûrû ahkamı dağınıklıktan kurtarıp bir bütünlük oluşturur.<sup>39</sup> Bu bütünlük hem hüküm tahrir ederken tenâkuza düşmekten korur<sup>40</sup> hem de fıkıhın öğrenilmesini kolaylaştırır. Zira küllî olmaları hasebiyle, bir kâideyi kavrayarak öğrenmek, onun şumulüne giren fer'î meseleleri öğrenmek yerine kâim olur. Böylece çok sayıda meselenin öğrenilmesi çabasına gerek kalmaz.<sup>41</sup> Fûrû ahkam ve fetvalar uğraşılıp ezberlense dahi, tekrarlanmadığında unutulma ihtimali kâidelere oranla daha fazladır.

<sup>30</sup> Kâidelerin oluşum süreci hakkında detaylı bilgi için bkz: Alsaç, *Kavâid-i Külliye-i Kübra*, 80-101.

<sup>31</sup> Cevherî, "fkh", 6:2242-2243; Hayreddin Karaman, "Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 1.

<sup>32</sup> Kaya Kartal, "İslam Hukukunda ve Mecelle'de Külli Kâideler", *Genç Hukukçular Hukuk Okumaları Birlikleri -V-*, ed. Muharrem Balcı (İstanbul: Hukuk Vakfı Yayınları, 2016), 16.

<sup>33</sup> Baktır, "Kâide", 24: 28; Muhammed Zuhaylî, *el-Kavâidu'l-fıkhiyye ve tatbikâtuha fi'l-mezâhibi'l-erbaa* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2006), 28; Adnan Algül, *İzzüddin b. Abdisselam'ın İslam Hukuk Bilimindeki Yeri ve Önemi* (Doktora Tezi, Gaziantep Üniversitesi, 2016), 203.

<sup>34</sup> Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 6; Yaman, "Fıkıh Kâideleri", 61; Zuhaylî, *el-Kavâidu'l-fıkhiyye*, 28.

<sup>35</sup> İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 14.

<sup>36</sup> Musa Cârullah Bigiyef, *Kavâid-i Fıkhiyye İslam Hukukunun Genel İlkeleri*, ed. Ferhat Koca v.dğr. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 133.

<sup>37</sup> Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 6; Bâhuseyn, *el-Kavâidu'l-fıkhiyye*, 116.

<sup>38</sup> Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 6.

<sup>39</sup> Zuhaylî, *el-Kavâidu'l-fıkhiyye*, 28; Abdullah Demir, *Küllî Kâideler Ekolü ve Mecelle* (İzmir: Katre Yayınları, 2008), 86.

<sup>40</sup> Şehâbeddin Karafî, *Envâru'l-bürûk fi envâi'l-furûk* (Âlemü'l-Kütüb, t.y.), 3; Muhammed Zerkâ, *Şerhu kavâidi'l-fıkhiyye*, 2. Bs (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1989), 36; Bâhuseyn, *el-Kavâidu'l-fıkhiyye*, 116.

<sup>41</sup> Karafî, *el-Furûk*, 3.







Dolayısıyla gerektiğinde tekrar araştırılıp bulunması ihtiyacı hâsıl olur. Halbuki kâideleri kavrayan kişinin önüne çözüm gerektiren bir sorun geldiğinde, onunla ilgili kâideyi hatırlar, böylece çözüme ulaşması kolaylaşır. Kaldı ki kâideler vecize şeklinde kalıplara döküldüğünden akılda kalması çok daha kolay, unutulması daha zordur.<sup>42</sup>

Küllî kâideler, hüküm ve fetva verme konumunda olan şahıslar için özel önemi hâizdir. Gerektiğinde mevcut birikimden hüküm tahric etme, yeni bir hüküm/fetva verme konumunda bulunmaları; gerekli bilgileri öğrenmiş ve hazmetmiş olmalarını, buna bağlı olarak kısmen de olsa bir fıkıh melekesine sahip olmalarını gerektirir. Küllî kâideler hem öğrenmede kolaylık sağlama hem de fıkıh melekesi kazandırma işlevleriyle kadı ve müftüler için tabiri caizse vazgeçilmezdir. Nitekim kavâid-i fıkhiyyenin tedrisinin diğer insanlar için farz-ı kifaye olsa da müftü ve kadılar için farz-ı ayn olduğu ifade edilmiştir.<sup>43</sup>

### 3. KÜLLÎ KÂİDELERİN DELİL OLARAK KULLANILMASI

Küllî kâidelerin önemine ve yararlarına yapılan vurgu, onların hüküm çıkarmada delil olarak kullanılıp kullanılamayacağı sorusunu akla getirmektedir. Zira fıkhi çabanın semeresi<sup>44</sup> sayılmasından da anlaşılacağı üzere hükmün istinbâtı, fıkıhla alakalı tüm faaliyetlerin merkezinde yer alır. Fukaha tarafından oldukça önemsenen küllî kâidelerin bu *semere* ile ilişkisinin keyfiyeti, kâidelerin fıkıhın merkeziyle bağlantısını göstermesi açısından önemlidir. Doğrudan naslardan veya naslardan istinbât edilmiş fikhî hükümlerden tümevarım yoluyla üretilmiş birer ictihadi sonucu/semereyi teşkil eden küllî kâidelerin hüküm istinbâtında başka hükümler için birer delil/müsmir olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği hususunda farklı yaklaşımlar söz konusudur.

Hükme dayanak olma konusunda küllî kâidelerin hepsi aynı seviyede olmayıp aralarında hiyerarşik bir sıralama söz konusudur. Bazı kâideler, bizzat nassların lafızlarıyla veya anlama etkisi olmayacak hafif lafız değişikliğiyle kâide haline gelmiştir.<sup>45</sup> “Delil getirmek iddia edenin, yemin etmek (bu iddiayı) inkar edenin sorumluluğudur.”<sup>46</sup> ve “Bir şeyin nefi damânı mukabelesindedir.”<sup>47</sup> kâideleri bu bağlamda örnek olarak zikredilebilir.<sup>48</sup> Bu tür kâideler müstakil delil olma vasfını hâiz olup naslarla aynı işlevi görürler.<sup>49</sup> Zira bunlar lafız olarak kâide kalıbına dökülmeden önce zaten müstakil delil idiler. Kâide olduktan sonra da bu vasıfları devam eder.<sup>50</sup> Ayrıca üzerinde ihtilaf edilmeyip fakihlerin istisnasız kabul ettiği, İslam hukukunun müsellemtâtından sayılan, hukukun benimsediği değerlerin ve yüksek hakikatlerin ifadesi olan kâideler vardır.<sup>51</sup> “Şek ile yakîn zail olmaz.” “Zarar giderilir.” “Âdet muhakkemdir.” “Meşakkat teysîri celb eder.” ve “Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir.” kâideleri bu bağlamda zikredilebilir. Kavâid-i Külliye-i Kübra olarak nitelenen bu kâideler diğerlerinden ayrı tutulmuş,<sup>52</sup> İslam’ın beş esas üzerine kurulduğu gibi, fıkıhın da bu beş kâide üzerine bina edildiği söylenmiştir.<sup>53</sup> Bu derecedeki kavâidin müstakil delil olarak kullanılabileceği genel anlamda kabul

<sup>42</sup> Zuhaylî, *el-Kavâidu’l-fıkhiyye*, 27-28.

<sup>43</sup> Bevernû, *el-Vecîz*, 24.

<sup>44</sup> Bkz. Ebû Hamîd Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, thk. Muhammed Abdusselam Abduşşâfi (Beyrut: Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, 1993), 45.

<sup>45</sup> Bâhuseyn, *el-Kavâidu’l-fıkhiyye*, 278.

<sup>46</sup> البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه Ebû İsa Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşar İvad Marûf (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1998), “Ahkam”, 12 (No. 1341).

<sup>47</sup> الخراج باضمان Tirmizî, “Buyû”, 53 (No. 1285)

<sup>48</sup> Bâhuseyn, *el-Kavâidu’l-fıkhiyye*, 194-195; Baktır, “İslam Hukukunun Genel Prensipleri”, 208; Demir, *Küllî Kâideler Ekolü*, 31-32.

<sup>49</sup> Bâhuseyn, *el-Kavâidu’l-fıkhiyye*, 278.

<sup>50</sup> Bevernû, *el-Vecîz*, 40.

<sup>51</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, *Fıkıh ve Fıkıh Tarihi İncelemeleri*, ed. Tuncay Başoğlu, 2. Bs (Ankara: İsam Yayınları, 2018), 24; Necmettin Kızılakaya, *Kâsânî’nin Bedâi’i İsimli Eserinde Kavâid’in Yeri* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2005), 63.

<sup>52</sup> Süyûtî, *el-Eşbâh ve’-nezâir*, 7; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’-nezâir*, 14.

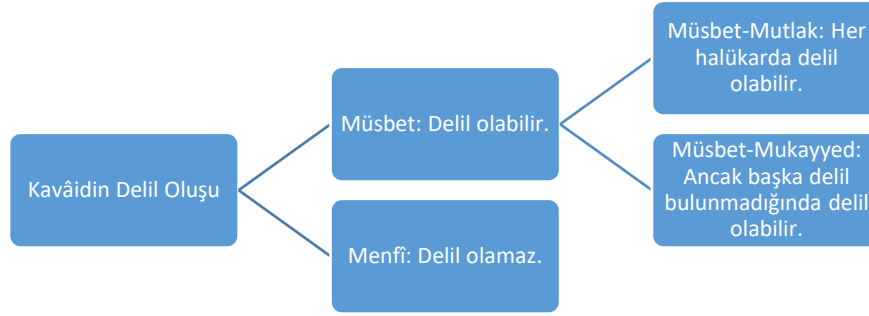
<sup>53</sup> Sübkî, *el-Eşbâh ve’-nezâir*, 1: 12. Bu ifadeyi Kadı Huseyn’den nakleden Sübkî, fıkıhın bu beş kâideye irca edilmesinin zorlama olduğunu söyler.





edilmektedir.<sup>54</sup> Hatta mahkemede verilen hükmün tartışmasız ve istisnasız kabul edilen bu kaidelerle çelişmesi, o hükmün bozulma sebepleri arasında zikredilmiştir.<sup>55</sup>

Bunlar dışında kalan kâidelerin tek başına hüküm istinbâtında isti'malinin keyfiyeti hususunda farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bu yaklaşımları temelde menfî ve müsbet şeklinde niteleyerek ikiye ayırmak mümkündür. Müsbet yaklaşım da yine kendi içinde mukayyed ve mutlak olarak ikiye ayrılabilir.



Şekil 1: Kâidelerin<sup>56</sup> müstakil delil oluşu hususundaki yaklaşımlar

Klasik dönemde kavâide dair eser telif eden alimlerin, yukarıda bahsedilen ve genel kabul görenlerin dışında kalan küllî kâidelerin hüküm istinbâtında delil olup olamayacağına dair açıklamalarının bulunmadığı söylenebilir. Benzer tutum Mecelle sonrası kavâid müelliflerinde de görülmektedir.<sup>57</sup> Dolayısıyla kavâidin hüküm istinbâtındaki yeri konusundaki tartışmaların son yüzyılda yoğunlaştığı söylenebilir.

### 3.1. MENFÎ YAKLAŞIM

Menfî görüşe göre kâideler müstakillen delil olmayıp, sadece kendisinden hüküm çıkarılan asıl delilin destekleyicisi konumundadırlar. Nitekim Mecelle'nin Esbâb-ı Mûcibe Mazbatası'nda hakimlerin sarîh bir nakil bulunmadıkça sadece küllî kâidelerle hükmedemeyeceği ifade edilir.<sup>58</sup> Uygulamada da bu kâidelerin hüküm istinbâtında kullanılmadığı, hüküm belirlendikten sonra onun illet ve hikmetini açıklama bağlamında zikredildiği görülür.<sup>59</sup> Zira Osmanlı'da sadece Mecelle'nin küllî kâidelerine dayanılarak verilen hükümlerin temyizde bozulduğu kaydedilir.<sup>60</sup> Hatta müstakil delil olması bir yana, kavâidin delil kapsamına bile girmediği, delillerden istinbat edilmiş hükümler olduğu ifade edilmektedir.<sup>61</sup>

Bu görüşün gerekçelerinden biri, kâidelerin küllî değil ağırlıklı olmasıdır.<sup>62</sup> Buna göre kâidelerin büyük çoğunluğunun istisnaları vardır. En temel kaidelerde bile kapsam dışı kalan bazı istinâî durum ve hükümler bulunabilir. Dolayısıyla kaideler her zaman değil çoğu zaman, herkes için değil çoğu kimse için geçerli olabilecek ilkelere dir.<sup>63</sup> Kâideye dayanılarak hükmü istinbât edilen mesele de kapsam dışı kalan istisnalardan olabilir. Bu nedenle tek başına kâideyle istidlal etmek caiz değildir. Bir diğer gerekçe ise; küllî kâidelere dayanarak hüküm istinbât etmenin bir nevi kısır

<sup>54</sup> Bevernû, *el-Vecîz*, 40-41.

<sup>55</sup> Karafî, *el-Furûk*, 4/40; Yaman, "Fıkıh Kaideleri", 63.

<sup>56</sup> Yukarıda belirtilen 5 küllî kâide "Kavâid-i Külliye-i Kübra" dışında kalanlardır.

<sup>57</sup> İhsan Akay, "Kavâid-i Fikhiyye'nin Müstakil Delil Olma Problemi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 31 (2018): 89-90.

<sup>58</sup> *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* (İstanbul: Matbaa-i Ahmed Kamil, 1329), Esbâb-ı Mûcibe Mazbatası, s. 8.

<sup>59</sup> Mustafa Baktır, *İslam Hukukunda Küllî Kâideler* (Yayınlanmamış Çalışma, Atatürk Üniversitesi, 1988), 21.

<sup>60</sup> Muhammed Rifat Bey, *Tevâfukât-ı Kavâid-i Külliye* (İzmir, 1313), 2.

<sup>61</sup> Takıyyüddin Nebhânî, *eş-Şahsiyyetü'l-İslâmiyye (Usulü'l-Fikh)*, 3. Bs (Beirut: Dâru'l-Ümme li't-Tabaât ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 2005), 3/444.

<sup>62</sup> Ahmed b. Muhammed Hamevî, *Gamz-u Uyûni'l-besâir fi şerh-i Eşbâh ve'n-Nezâir* (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 1: 37.

<sup>63</sup> Yaman, "Fıkıh Kaideleri", 50.





döngüye yol açacağı iddiasıdır. Şöyle ki; küllî kâideler zaten fûrû ahkâmın semereleri olup ortak noktalarının tespit edilmesi yoluyla oluşturulmuştur. Fûrû ahkâmın semeresi olan kâidelerin tekrar fûrû hüküm istinbâtında delil olarak kullanılması kısır döngü mahiyetinde olup makul değildir.<sup>64</sup>

Diğer yandan klasik dönemdeki fukahanın kavâidin müstakil delil olması keyfiyetini gündemlerine almamaları, kavâidin müstakil delil olamayacağını destekleyen bir argüman olarak sunulur. Buna göre, klasik kaynaklarda küllî kâidelerin fıkıh ilmindeki, yeri, yararları gibi pek çok konuya yer verilmişken kavâidin müstakil delil olması konusunun ihmal edilmesi, fukahanın mezkur kâidelerin müstakil delil olarak görmedikleri şeklinde bir intiba uyandırmaktadır.<sup>65</sup>

### 3.2. MÜSBET YAKLAŞIM

Kâidelerin müstakil delil olabileceği görüşünü, mukayyed ve mutlak olarak nitelenebilecek iki alt gruba ayırmak mümkündür.

#### 3.2.1. MÜSBET-MUKAYYED YAKLAŞIM

Bu yaklaşıma göre, kâideler mutlak anlamda müstakil delil değildir. Ancak, hükmü araştırılan meseleye dair başka bir şer'î delil bulunmadığı takdirde, müstakillen delil olarak isti'mal edilebilir. Mecelle'nin Esbâb-ı Mûcibe Mazbatası'nda hakimlerin sadece kavâide dayanarak hüküm vermesinin yasaklanmasının, istinad edilebilecek başka delilin bulunması durumunda geçerli olduğu ifade edilir.<sup>66</sup>

Kâidelerin müstakil delil olamayacağı görüşündekilerin yönelttiği itirazlara cevap sadedinde şunlar zikredilir: Kâidelerin ağırlığı hususu başlangıçta haklı gibi görünse de derinlemesine bakıldığında tartışmaya açıktır. Zira bu konuda bir inceleme yapıldığında aslında istisna addedilenlerin, istisna olmasından ziyade kâidenin kapsamına girmemesi sebebiyle dışarıda kaldığı görülür. Zira bu istisna sayılan meselede ya kâidenin menâti tahakkuk etmemiştir veya hüküm, kâidenin kapsamına girmesini sağlayan bazı şartlarını kaybetmiştir ya da kâidenin hükmünün ona uygulanmasını engelleyen bir şey vardır.<sup>67</sup> Zira bir meselenin, kâidelerin tamamının istisnası olup hepsinin kapsamının dışında kalması imkansızdır.<sup>68</sup> Nitekim küllî kâidelerin münferiden ele alındığında istisnaları olmakla birlikte, birinin diğerini tahsis ve takyid etmesinden dolayı, bir arada ele alındığında külliyet ve umumiyetlerine halel gelmeyeceği bizzat Mecelle'de ifade edilir.<sup>69</sup>

Kâidelerin hüküm istinbâtında delil olmasının kısır döngüye yol açacağı itirazı da ikna edici değildir. Zira her ilmin kâideleri o ilmin fûrû üzerine kurulur. Bizzat fûrû-u fıkıhtan üretilen fıkıh usulü bu konuda en yakın örnektir.<sup>70</sup> Özellikle Hanefî fakihler tarafından telif edilen fıkıh usulü eserlerinin fûrû-i fıkıhla yakından irtibatı bu konuda önemli bir örnek teşkil etmektedir. Aynı şekilde Arap dili kâideleri de fasih konuşan Arapların kullandıkları dile dayanılarak oluşturulmuştur.<sup>71</sup> Dolayısıyla sonradan tespit edilmiş olması sebebiyle usul kurallarının fikhî hükümler üzerinde, keza dil kurallarının dil üzerinde etkili olamayacağı nasıl ki söylenemezse, aynı şekilde sonradan tespit edilmiş olsa da küllî kâidelerin de fikhî hükümlerin tespitinde etkili olamayacağı söylenemez.

<sup>64</sup> Bevernû, *el-Vecîz*, 39-40; Nedvî, *el-Kavâidu'l-fikhiyye*, 330.

<sup>65</sup> Akay, "Kavâid-i Fikhiyye'nin Müstakil Delil Olma Problemi", 107-108,117.

<sup>66</sup> Nedvî, *el-Kavâidu'l-fikhiyye*, 331.

<sup>67</sup> Bâhuseyn, *el-Kavâidu'l-fikhiyye*, 273.

<sup>68</sup> Bevernû, *el-Vecîz*, 42.

<sup>69</sup> *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, 22.

<sup>70</sup> Bevernû, *el-Vecîz*, 42-43.

<sup>71</sup> Bevernû, *el-Vecîz*, 42-43.





Bu yaklaşıma göre, küllî kâideler fukahanın üzerinde önemli ölçüde mesai harcadığı bir alandır. Bu kâidelerin oluşturulması, düzenlenmesi, şerh edilmesi, ciddi emek gerektiren faaliyetlerdir. Ulemanın bu emeği sadece -kâidelerin yararları arasında yer alan- ezberlemeyi kolaylaştırma, meseleleri belli başlıklar altında toplama amacına matuf değildir. Zikredilen yararlarının yanında küllî kâideler, hakkında başka şer'î delil bulunmayan konularda kendisiyle ahkâmın bilinebileceği meşru kaynak olma vasfını haizdirler.<sup>72</sup>

### 3.2.2. MÜSBET-MUTLAK YAKLAŞIM

Müsbet-mutlak olarak nitelenebilecek diğer yaklaşım ise, başka şer'î delil bulunsa bile müstakillen kavâide dayanılarak hüküm istinbât edilebileceği görüşünü savunmaktadır. Küllî kâidelerin fıkıh usulü olduğunu da iddia eden<sup>73</sup> bu gruba örnek olarak Mansurizade Said Bey zikredilebilir. Ona göre icthad; küllî kâidelere uygun hüküm koymaktan ibarettir. İctihad etmenin tek yolu budur, başka yolu yoktur. Selef müctehidlerin icthadı aslında bu olup Şari de şer'î meseleleri bu esaslara uygun olarak vaz' etmiştir.<sup>74</sup> Hatta bizatihi nasslar küllî kâidelere belirtilen esaslara dayanmaktadır.<sup>75</sup>

Said Bey'in iddiasına göre, müctehidlerin hüküm istinbâtında kullandıkları fıkhi kıyas da aslında küllî kâidelere uygun hüküm koymaktan ibarettir.<sup>76</sup> Zira en kısa ifadesiyle kıyas, hükmü nassla belirlenmiş meselenin hükmünün benzer meseleye aktarılmasıdır. Hükmü belirleyen nasslar ise küllî kâidelere dayanmaktadır. Bu durumda nassa dayalı olarak yapılan kıyas da aslında küllî kâidelere dayalı olarak yapılmaktadır. Zira kıyasın hüküm kaynağı olan nasların kendisi de küllî kâidelere dayanmaktadır.<sup>77</sup> Müctehidler döneminde küllî kâideler henüz tedvin edilmediğinden onlar bu kâideleri nasslardan çıkarmak durumundaydılar. Dolayısıyla müctehidlerin doğrudan doğruya kavâide dayanmaları mümkün değildi. Artık kâideler müdevven bir şekilde elimizdedir. Dolayısıyla günümüzde icthad yapmak kolaylaşmıştır. Selef müctehidin esasında kavâide dayanarak ulaştığı ahkâm nasıl şer'î hüküm sayılıyorsa, bugün küllî kâidelere dayanarak elde edilen ahkâm da şer'î hüküm addedilebilir.<sup>78</sup>

Bu görüşe getirilen temel eleştiri, küllî kâidelerin soyut ve esnek bir yapıya sahip olması, her hukuk sitemine uyarlanabilir bir yapı arz etmesidir. Kaşif Hamdi Okur'un ifade ettiği gibi; kavâid her ne kadar nasslar ve nassların yorumuna dayalı kâideler olsa da farklı anlayışlar hatta dünya görüşleri ışığında anlaşılmaya müsait bir esnekliğe sahip olup, bağlamlarından koparıldığında İslam hukukundan çok farklı herhangi bir hukuk sistemine uygulanabilecek şekilde yorumlanmaya müsaittir.<sup>79</sup> Nitekim Mecelle'nin hükümlerini, meseleci olması ve zamanın ihtiyaçlarını karşılamaması iddialarıyla eleştiren Mustafa Reşit Belgesay'a (v. 1969) göre küllî kâideler "tabii hukuka ve modern hukukun hayli münakaşalardan sonra ulaştığı prensiplere" uygundur.<sup>80</sup> Belgesay bu ifadelerle yer verdiği araştırmasında küllî kâideleri fikhî bağlamlarından bağımsız "objektif bir varlık sayarak" anlamaya çalışmakta, yeni hukukun genel prensiplerini bu kâideler ışığında incelemektedir.<sup>81</sup> Kâidelerin bu tarz girişimlere imkan tanıyan esnek, soyut ve

<sup>72</sup> Bâhuseyn, *el-Kavâidu'l-fıkhiyye*, 280.

<sup>73</sup> Ali Suavi, "Yarım Fakih Din Yıkar", *İslamiyat*, nşr. Mehmet Görmez 1/1 (1998): 90.

<sup>74</sup> Mansurizade Said, *Usul-i İctihad* (İzmir: İzmir Vilayet Matbaası, t.y.), 4-5. (Aktaran: Kaşif Hamdi Okur, "İslam Hukuku Alanında Yenileşme Manifestolarından Bir Kesit: Hakikat-i İslam ve Usul-i İctihad", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 3 (2004): 51-52.)

<sup>75</sup> Mansurizade Said, *Hakikat-i İslam* (Aydın: Aydın Vilayet Matbaası, 1329), 16. (Aktaran: Okur, "Yenileşme Manifestolarından Bir Kesit", 50-51.)

<sup>76</sup> Said, *Usul-i İctihad*, 5,11.

<sup>77</sup> Said, *Hakikat-i İslam*, 16; Said, *Usul-i İctihad*, 5; Okur, "Yenileşme Manifestolarından Bir Kesit", 40.

<sup>78</sup> Said, *Usul-i İctihad*, 7,13,15-16; Okur, "Yenileşme Manifestolarından Bir Kesit", 40.

<sup>79</sup> Okur, "Yenileşme Manifestolarından Bir Kesit", 43; Kaşif Hamdi Okur, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Fıkıh Alanındaki Tartışma ve Yaklaşımlar", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014): 24.

<sup>80</sup> Mustafa Reşit Belgesay, *Mecellenin Külli Kâideleri ve Yeni Hukukun Ana Prensipleri* (İsmail Akgün Matbaası, 1947), 8.

<sup>81</sup> Belgesay, *Mecellenin Külli Kâideleri*, 8.





küllî-kuşatıcı yapıları nedeniyle, nasslardan sarf-ı nazar edilmek suretiyle salt kavâide dayanılarak istinbât edilen hükümlerin şer'î olarak nitelenmesi güç görünmektedir.

Bu şekilde özetlenebilecek yaklaşımlara bakıldığında, kâidelerin hiçbir durumda müstakil delil olarak kullanılamayacağı görüşü ile ictihadın tek kaynağının kavâid olduğu görüşünün iki uçta durduğu söylenebilir. Başka delil bulunmaması halinde kavâidin müstakil kaynak olabileceği, aksi takdirde olamayacağı şeklindeki yorum ise iki yaklaşımın itidali gibi görünmektedir. Zira nasslardan sarf-ı nazar edip sadece kavâide dayanarak hüküm vermek, kavâidin yukarıda izah edilen yapısı nedeniyle, ulaşılan hükmün şer'î oluşu hususunda ciddi endişelere yol açmaktadır. Diğer yandan başka bir delilin olmadığı durumlarda da kâidelerin müstakil delil olamayacağı hususunda ısrar etmek, Ahmet Yaman'ın da belirttiği gibi, meselenin çözümsüz kalmasına sebep olur.<sup>82</sup>

## SONUÇ

Kâide, fıkıhın değişik bölümlerine ait meseleleri kuşatan küllî kazıyyedir. Ayet ve hadislerin kâidelere temel teşkil edecek veciz ibarelerinden hareketle, kâidelerin oluşumu Hz. Peygamber ve sahabe dönemine kadar götürülebilir. Bununla birlikte müstakil eser tedvini ve kavâidin bir ilim olarak teşekkülü, tikel ve fûrû meselelerden oluşan fıkhi birikimin geriye dönük okunması yöntemiyle IV./X. yüzyıl ve sonrasında gerçekleşmiştir.

Fıkıhın müslümanların pratik ihtiyaçlarına verdiği cevabın bir neticesi olarak ortaya çıkan küllî kâideler; fikhî yetkinlik, kaza, iftâ ve fıkıh eğitimi açısından birçok fonksiyon icra etmektedir. Fikhî kâidelerin hükme kaynak olmaları açısından tek sınıf olmadığı söylenebilir. Lafzen veya mefhumen muayyen nasslara dayanan, Kitap sünnet ve icmâdan vazih deliller üzerine bina edilen kâideler tek başlarına hükme dayanak olabilirler. Bunlar dışında kalan küllî kâidelerin delil olması konusundaki yaklaşımları, temelde menfî ve müsbet olarak ikiye, müsbet yaklaşımı da mutlak ve mukayyed şeklinde yine ikiye ayırmak mümkündür. Menfî olarak nitelediğimiz yaklaşım, kâidelerin hiçbir şekilde müstakil delil olamayacağı şeklindedir. Müsbet-mukayyed yaklaşıma göre, başka delil varken kâideler tek başına delil olamaz. Ancak başka delil bulunmaması durumunda salt kavâide dayanarak hüküm verilebilir. Müsbet-mutlak yaklaşıma göre kavâid her halükârda tek başına hükme dayanak olabilir, hatta ictihad etmenin tek yolu küllî kâidelere dayanarak hüküm üretmektir ve bunun başka yolu yoktur.

Bu yaklaşımlar incelendiğinde, müsbet-mukayyed olarak nitelenen yaklaşımın itidali temsil ettiği söylenebilir. Zira kavâide hüküm istinbâtında hiç alan tanımamak, başka delil bulunmaması durumunda tevakkuf etmek sonucunu doğurur. Diğer yandan yapısı itibariyle herhangi bir hukuk sitemine temel teşkil edebilecek nitelikte olması nedeniyle, kavâidi hüküm istinbâtında tek kaynak olarak kabul etmek, ulaşılan hükmün şer'îliğini sorgulanabilir kılar, İslam hukukunu diğer sistemlerden ayıran kendine has hükümlerini silikleştirir.

<sup>82</sup> Yaman, "Fıkıh Kâideleri", 65.





## KAYNAKÇA

- Akay, İhsan. "Kavaid-i Fıkhiyye'nin Müstakil Delil Olma Problemi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 31 (2018): 89-120.
- Algül, Adnan. *İzzüddin b. Abdisselam'ın İslam Hukuk Bilimindeki Yeri ve Önemi*. Doktora Tezi, Gaziantep Üniversitesi, 2016.
- Ali Haydar Efendi, Hocaeminefendizade. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. İstanbul: DİB Yayınları, 2016.
- Alsaç, Hatice. *Kavaid-i Külliye-i Kübra ve Mecelle'deki Tezahürleri*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2022.
- Bâhuseyn, Yâkub b. Abdilvehhâb. *el-Kavâidu'l-fıkhiyye el-mebadi' - el-mukavvimât - el-masâdır - ed-delîliyye - dirâsetü'n-nazariyyetün - tahlîliyyetün - ta'sîliyyetün - târîhiyyetün*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998.
- Baktır, Mustafa. *İslam Hukukunda Külli Kaideler*. Yayınlanmamış Çalışma, Atatürk Üniversitesi, 1988.
- Baktır, Mustafa. "İslam Hukukunun Genel Prensipleri". *Ekev Akademi Dergisi*. 34 (2008): 203-210.
- Baktır, Mustafa. "Kaide". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24: 205-210. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Belgesay, Mustafa Reşit. *Mecellenin Külli Kaideleri ve Yeni Hukukun Ana Prensipleri*. İsmail Akgün Matbaası, 1947.
- Bevernû, Muhammed Sıdkı b. Ahmed. *el-Vecîz fî îzahî'l-kavâidi'l-fıkhi'l-külliyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- Bigiyef, Musa Cârullah. *Kavâid-i Fıkhiyye İslam Hukukunun Genel İlkeleri*. Ed. Ferhat Koca - Fatih Karataş - Ahmet Yasin Küçüktiryaki. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır Nâsır. Dâru Tavku'n-Necat, 1422.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. "kaade". *Tâcu'l-luğa ve sıhâh el-arabiyye*. Thk. Ahmed Abdulgafur Attar. 525-527. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- Cevziyye, İbnü'l-Kayyım. *İ'lâmu'l-Muvakkî'în an Rabbi'l-Âlemîn*. Thk. Muhammed Abdüsselam İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- Demir, Abdullah. *Külli Kaideler Ekolü ve Mecelle*. İzmir: Katre Yayınları, 2008.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. *Fıkıh ve Fıkıh Tarihi İncelemeleri*. Ed. Tuncay Başoğlu. 2. Bs. Ankara: İsam Yayınları, 2018.
- Ebû Yusuf, Yakub b. İbrahim. *el-Harâc*. Thk. Taha Abdurrauf Sa'd - ve Hasen Muhammed Sa'd. Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, t.y.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed. *el-Misbâhu'l-münîr fî garîbi Şerhi'l-Kebîr*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, t.y.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd. *el-Müstasfâ*. Thk. Muhammed Abdüsselam Abduşşâfî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.







- Hamevî, Ahmed b. Muhammed. *Gamz-u Uyûni'l-besâir fî şerh-i Eşbâh ve'n-Nezâir*. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl. "kaade". *Lisânü'l-arab*. 3: 357-361. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.
- İbn Nüceym, Zeynüddin. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *İlm-i Hilaf*. Thk. Eşref Hazari. İstanbul, 1330.
- Karafî, Şehâbeddin. *Envâru'l-bürûk fî envâi'l-furûk*. Âlemü'l-Kütüb, t.y.
- Karaman, Hayreddin. "Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13: 1-14. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kartal, Kaya. "İslam Hukukunda ve Mecelle'de Külli Kaideler". *Genç Hukukçular Hukuk Okumaları Birikimler -V-*. Ed. Muharrem Balcı. 11-25. İstanbul: Hukuk Vakfı Yayınları, 2016.
- Kızılkaya, Necmettin. *Hanefi Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Külli Kaideler*. 3. Bs. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Kızılkaya, Necmettin. *Kâsânî'nin Bedâyi' İsimli Eserinde Kavaid'in Yeri*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2005.
- Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*. İstanbul: Matbaa-i Ahmed Kamil, 1329.
- Muhammed Rifat Bey. *Tevâfukât-ı Kavaid-i Külliye*. İzmir, 1313.
- Nebhânî, Takıyyüddin. *eş-Şahsiyyetü'l-İslâmiyye (Usulü'l-Fıkıh)*. 3. Bs. Beyrut: Dâru'l-Ümme li't-Tabaât ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2005.
- Nedvî, Ali Ahmed. *el-Kavâidu'l-fıkhiyye mefhûmuha, neş'etuha, tatavvuruha, dirasetü müellefatiha, edilletuha, mühimmetuha, tatbîkâtuha*. 3. Bs. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1994.
- Okur, Kaşif Hamdi. "İslam Hukuku Alanında Yenileşme Manifestolarından Bir Kesit: Hakikat-i İslam ve Usul-i İctihad". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 3 (2004): 35-54.
- Okur, Kaşif Hamdi. "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Fıkıh Alanındaki Tartışma ve Yaklaşımlar". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014): 9-31.
- Said, Mansurizade. *Hakikat-i İslam*. Aydın: Aydın Vilayet Matbaası, 1329.
- Said, Mansurizade. *Usul-i İctihad*. İzmir: İzmir Vilayet Matbaası, t.y.
- Suavi, Ali. "Yarım Fakih Din Yıkar". *İslamiyat*. Nşr. Mehmet Görmez 1/1 (1998): 89-98.
- Sübki, Tâcüddin Abdulvehhab. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- Süyûtî, Celâleddin. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen. *Kitâbu'l-Asl*. Thk. Mehmet Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Tirmizî, Ebû İsa. *es-Sünen*. Thk. Beşşar İvad Marûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Tûfî, Necmeddin. *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin Türkî. Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- Yaman, Ahmet. "Bir Kavram Olarak Fıkıh Kaideleri Ya Da İslam Hukukunun Genel İlkeleri". *Marife*. 1 (2001): 49-75.
- Zerkâ, Muhammed. *Şerhu kavâidi'l-fıkhiyye*. 2. Bs. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1989.





Zuhaylî, Muhammed. *el-Kavâidu'l-fıkhiyye ve tatbîkâtuha fi'l-mezâhibi'l-erbaa*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2006.







# MUHAMMED İDRİS EL-KANDEHLEVÎ'NİN ET-TA'LÎKU'S-SABÎH ALÂ MIŞKÂTÎ'L-MESÂBÎH'TEKİ ŞERH YÖNTEMİ VE ESERİN HADİS ŞERH LİTERATÜRÜNDEKİ YERİ\*

## MUHAMMED IDRIS AL-KANDHLAWI'S COMMENTARY METHOD IN AL-TA'LIK AL-SABIH ALA MISHKAT AL-MASABIH AND THE PLACE OF THE WORK IN HADITH COMMENTARY LITERATURE

İBRAHİM URGANCI

DOKTORA ÖĞRENCİSİ  
KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ, SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
[ibrahim\\_urganci@hotmail.com](mailto:ibrahim_urganci@hotmail.com)



### Öz:

Bu çalışma, modern dönemde yaşamış Pakistanlı hadis, tefsir ve kelim alimi Muhammed İdris el-Kandehlevî'nin (1899-1974) et-Ta'liku's-sabih alâ Mişkâtî'l-Mesâbih adlı hadis şerhini konu almaktadır. Bu şerh, Ferrâ el-Begavî'nin (ö. 516/1122) güvenilir hadis kaynaklarından derlediği Mesâbihi's-sünne adlı eserindeki hadisleri yeniden düzenleyip ekleyen Hatîb et-Tebrîzî'nin Mişkâtü'l-Mesâbih adlı eseri üzerine yapılmıştır. Makalede et-Ta'liku's-sabih'in yapısal özellikleri ve şerh metodu incelenerek şerh literatüründeki yeri vurgulanmıştır. et-Ta'liku's-sabih, Mişkâtü'l-Mesâbih üzerine yazılan diğer şerhler arasında eşsiz bir yer kazanmıştır. Yazar, gerektiğinde uzun alıntılar yaptığı yazarların görüşlerini aktararak kendi tercihini öne çıkarmış ve ilgili ayetlerle başladığı şerhini eğitim amaçlı kaleme almıştır.

Eser, zengin bir şerh birikimini yansıtmaya ve Mişkâtü'l-Mesâbih'in güncel bir şerhi olması açısından Hint Alt Kıtası'nda asırlar boyu oluşmuş hadis kültürü ve eğitiminde yüksek oranda rağbet görmüştür. Yalnızca bu özellik bile, müellifi el-Kandehlevî ve onun hadis alanında ilmi mesaisi etrafında bilgilendirme ve bir ilmi farkındalık oluşturma çabasını gerekli kılmaktadır. Hiç şüphesiz, herhangi bir telif, alanında kaleme alınmış diğer eserlere ilgisiz kalamayacağı gibi kendisine ait bir özgün kimlik inşa etmekten de uzak duramayacaktır. Dolayısıyla bu şerh çalışmasının gelenekten güncele uzanan seyirinde ana eserler, eserlerin kaynakları ve daha sonraki süreçte diğer şerh çalışmalarında hayat bulan görüntüleri de önem kazanmaktadır. Genelde tüm ilmi çalışmalar ve özelde et-Ta'liku's-sabih de bilgi ve esin kaynakları çerçevesinde değerlendirilmelidir. Bu bakımdan başta Mesâbihi's-sünne olmak üzere bu şerh çalışmasında izleri açık bir şekilde görülen eserlerin kısa tanıtımı ve belirgin özellikleri ana hatlarıyla zikredilecektir. Ardından müellifin tarihî-ilmî seyirden istifade edişi, seçiciliği, metodolojisi ve kısaca uzmanlığı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Hadis, Şerh, Mişkât, Mesâbih, et-Ta'liku's-sabih, Kandehlevî.

### Abstract:

This study focuses on the hadith commentary al-Taleeq al-Sabeeh ala Mishkat al-Masabih by the Pakistani scholar of hadith, tafsir, and theology, Muhammad Idris Kandhlawi (1899-1974), who lived in the modern era. This commentary is based on 'Mishkat al-Masabih' by KHatib al-Tabrizi, which restructured and added to the hadiths compiled from reliable sources by Farra al-Baghawi (d. 516/1122) in his work 'Masabih al-Sunnah.' The article examines the structural features and commentary method of al-Taleeq al-Sabeeh emphasizing its place in the commentary literature. al-Taleeq al-Sabeeh has earned a unique position among other commentaries on 'Mishkat al-Masabih.' The author highlighted his preferences by presenting the views of other authors, from whom he extensively quoted when necessary, and wrote his commentary, beginning with relevant verses, for educational purposes.

The work has been highly esteemed in the hadith culture and education of the Indian subcontinent, reflecting a rich commentary tradition and serving as an up-to-date commentary on 'Mishkat al-Masabih.' This distinctive feature alone necessitates an effort to inform and raise scholarly awareness around the author al-Kandhlawi and his academic work in the field of hadith. Undoubtedly, any authorship cannot remain indifferent to other works in its field nor avoid constructing its unique identity. Therefore, the primary works, their sources, and the subsequent manifestations in other commentary efforts become significant in the trajectory of this commentary from tradition to the present. In general, all scholarly works and specifically al-Taleeq al-Sabeeh should be evaluated within the framework of their information and inspiration sources. In this context, a brief introduction and the distinct characteristics of the works that are clearly reflected in this commentary, particularly 'Masabih al-Sunnah,' will be outlined. Following this, the author's utilization of the historical-academic trajectory, selectiveness, methodology, and expertise will be briefly discussed.

**Keywords:** Hadith, commentary, Mishkat, Masabih, al-Taleeq al-Sabeeh, Muhammad Idris Kandhlawi.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Araştırma Makalesi/Research Article	13.11.2023	27.12.2023	31.12.2023	0000-0003-1596-9458

İNTİHAL/PLAGIARISM	DOI NUMARASI/DOI NUMBER
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.	<a href="https://doi.org/10.62188/ilahiyat.1477952">https://doi.org/10.62188/ilahiyat.1477952</a>

ATIF/CITE AS
Urganci, İbrahim. "Muhammed İdris el-Kandehlevî'nin et-Ta'liku's-Sabih alâ Mişkâtî'l-Mesâbih'teki Şerh Yöntemi ve Eserin Hadis Şerh Literatüründeki Yeri / Muhammed Idris al-Kandhlawi's Commentary Method in al-Ta'lik al-Sabih ala Mishkat al-Masabih and the Place of the Work in Hadith Commentary Literature". <i>İlahiyat 12</i> (Haziran/June 2024): 17-37.

\* Bu çalışma, yazarın "et-Ta'liku's-sabih Özeline Muhammed İdris el-Kandehlevî'nin Hadis Şerhçiliği" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.



## GİRİŞ

Hadislerin aracısız iştilmesinde anlaşılması kişisel bir ihtiyaç iken, mana ile rivayette yaşanmışlığı tasvirde yetersiz kalan sözcüklerin oluşturulduğu anlam kaybı ve başkasından nakledilen haberlerin aktarılmasında görülen eksiklikler erken dönemde şerh ihtiyacı doğurmuştur.<sup>1</sup> Rivayetlerin naklinde görülen ziyade ve idraclar,<sup>2</sup> nakilde kullanılan garib lafızları<sup>3</sup> açıklama; şer'î hükme konu olan hadislerin delaleti konusunda ihtilafa sebep olan kapalılıkları giderme çabası da hadislerin şerh edilmesine bir gerekçe olmuştur. Hz. Peygamber döneminden başlayan anlama sorunu, sahabe ve sonraki dönemlerde de tabii bir şerh ihtiyacının yanında yeni şartlara sunulan çözümler ve fıkıh bağlamı bir mesai haline dönüşmüştür. Rivayetlerin metin haline dönüşmesi, farklı kültürlerle sahip milletlerin İslam'a girmesi, bid'at hareketleri; tefsir, kelam ve tasavvuf alanlarında hadislerin anlam ve yorumunda indirgemeci yaklaşımların ortaya çıkması da hadis şerh çalışmalarına hız kazandırmıştır. İlk bakışta birbirine aykırı görülen rivayetleri anlama ve yorumlama, Ehl-i re'y ve Ehl-i hadis arasındaki ihtilafların odağına ışık tutan tevbi ve tasnif hareketleriyle daha çok fıkıh merkezli hadis çalışmaları da hadis şerhinin yoğunlaştığı eksen olmuştur. Takip eden süreçte özellikle *Sahîhayn* gibi musannef eserlerin otorite kazanmış olması hadis şerh çalışmalarını bu eserler üzerine yöneltmiştir. Yalnızca hadis rivayetlerinin değil, aynı zamanda eserin tertip, metot ve içerik yönü de şerhe konu olmuş; hadis şerh türünün de sistematiğini etkilemiştir. Rivayetlerin ele alınma şekli, yorumların masaya yatırıldığı düzlem, şerhe konu olan asıl eserin sıhhatiyle ilgili fikirlerin bu rivayetleri değerlendirmedeki etkisi de hadis şerhlerine yansımıştır. İlerleyen aşamalarda hadis şerhi yalnızca bir anlama çalışması olmakla kalmamış, kavramsal hafızanın nesilden nesile aktarılmasında köprü görevi üstlenmiştir. Hadis şerhleri Hattâbî'nin (ö. 388/998) *Meâlimü's-sünen*'i gibi genellikle fıkıh merkezli; İbn Abdülber en-Nemerî (ö. 463/1071) tarafından yazılan *et-Temhîd* adlı şerh gibi ricâl merkezli ve yorumlarıyla diğer şerh çalışmalarından farklı görünen Hakîm Tirmizî'ye (ö. 320/932) ait *Nevâdirü'l-usûl* adlı şerh gibi tasavvuf ağırlıklı olarak öne çıkmıştır. Bununla birlikte hadis şerhlerinin ayrılmaz niteliği fıkıh ekseninden uzak durmamasıdır. Yeri geldiğinde fakih tavrı ortaya koysalar da şârihler mensup oldukları mezhebin etkisinde kalmışlar ve çoğu yerde de mezheplerinin görüşlerini temellendirme ve savunma yoluna gitmişlerdir. Rivayetlerin sıhhati, bab başlıklarının izahı ve bab-muhteva uyumu; hadis ilminin yanında tefsir, fıkıh, kelam vb. dinî ilimler; tıp, astronomi ve tarih gibi beşerî ilimler de hadis şerh edebiyatının bir arada sunduğu ve nakilde bulunduğu içeriklerden olmuştur. Bu açıdan bakıldığında hadis şerh çalışmalarının kültür tarihi, dilbilim ve İslâmî ilimlere dair metotları barındıran disiplinler arası bir yapı arz ettiği söylenebilir. Rivayetlerin dil açısından

<sup>1</sup> Hadisi bizzat işiten ya da başkasından nakil yoluyla alan kimsenin hadisi anlamada karşılaştığı şerh ihtiyacını gösteren örnekler için bk. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacri el-Mısri et-Tahâvî, *Şerhu Müşkîlî'l-âsar*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1994), 15/60; 1/49; 1/144 vd.

<sup>2</sup> İdrac, "Hadisin sened veya metnine, aslında olmayan bir şeyin karıştırılması"; müdrec ise "sened veya metnine aslında bulunmayan bir şey eklenmiş olan hadise denir." Abdullah Aydın, *Hadis İstihlaları Sözlüğü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 126, 196; Örneğin bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Ma'rîfetü ulûmî'l-hadis*, thk. es-Seyyid Muazzam Hüseyin (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1977), 1/39; İdracın kimi zaman bir hadis metninin sonuna gelip anlamını tekit eden bir ekleme olmuş, bazen de başka bir şey konuştuğu esnada hadis metnini nakletmeye başlayan raviden işiten talebenin bu sözlerin tamamını hadis zannederek rivayet metninin baş tarafına dahil etmesi şeklinde de olabiliyordu. Hadis rivayetine başlamış bir ravinin henüz söyleyecekleri bitmemişken konuyla ilgili de olsa rivayetin aslından olmayan bir sözü ekleyip sonra rivayet metnini nakletmeye devam etmesi de idracın bir türü olarak bilinmektedir. İdracın özellikleri, çeşitleri ve rivayete etkileri hususunda bk. Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. İsmâil es-San'ânî, *Tavzîhu'l-efkâr li-meânî Tenkîhi'l-enzâr*, thk. Ebû Abdirrahman Salâh Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 2/39-52.

<sup>3</sup> Garib lafız, "hadiste anlaşılması zor olan, açıklamayı gerektiren kelime, deyim ve ifade" demektir. Aydın, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, 86; Hz. Peygamber'in ilk muhataplarına hitap ederken kullandığı lafızlar arasında da garib lafızlar bulunuyordu. İslam coğrafyasının genişleyip farklı dilleri kullanan insanların da müslüman olması, hadislerin merkezinden uzak memleketlere ulaştırılması ve böylece Arap dilinin ilk dönemde kullanılan halinden uzaklaşması gibi sebeplerle bu türden kelimelerin sayısı zamanla artmıştır. Bu da hadislerin anlaşılması için müstakil bir "Garibü'l-hadis" edebiyatının oluşmasını sağlamıştır. Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Yusuf Akgül, *Edebi Tür Olarak Garibü'l-Hadis* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006).





değerlendirilmesi, sebab-i vürûd bilgilerinin kullanılması, nasih-mensuh ilişkisi; ayet, hadis ve Arap şiiiriyle istişhad, rivayet farklılıklarının konu edilmesi hadis şerhlerinin genel konuları arasında olmuştur. Hiç şüphesiz her edebiyat ürününde olduğu gibi hadis şerhleri de anlama ve yorumlamanın dışında ait olduğu zaman dilimiyle ilgili konular hakkında mesaj vermek ve fikir beyan etmenin bir aracı olmuştur.<sup>4</sup>

Bu makalede, Hint Alt Kıtasında sürdürülen hadis kültürü ve eğitim anlayışını yansıtan bir eser olarak modern dönem hadis şerhlerinden biri konu edilmiştir. Yukarıda sayılan özellikleri kendine has bir tarzda taşıyan ve en önemlisi tedris amaçlı kaleme alınan bu şerh, Muhammed İdrîs el-Kandehlevî'nin (1899-1974), Hatîb et-Tebrîzî'ye ait *Mişkâtü'l-Mesâbîh* adlı eser üzerine şerh olarak kaleme aldığı *et-Ta'liku's-sabîh alâ Mişkâti'l-Mesâbîh*'idir. Esasen *Mişkâtü'l-Mesâbîh* de Ferrâ el-Begavî'nin güvenilir hadis kaynaklarından derleyerek oluşturduğu eseri *Mesâbîhu's-sünne* üzerine yapılan eklemeler ve yeni düzenlemelerle oluşturulmuştur. Dolayısıyla öncelikle *et-Ta'liku's-sabîh*'in şerhe konu aldığı bu eserlere ve müelliflerine yer vermek uygun olacaktır.

### 1. FERRÂ EL-BEGAVÎ VE MESÂBÎHU' S-SÛNNE

Müfessir, muhaddis ve Şâfiî fakihî Ferrâ el-Begavî'nin doğum tarihi ve gençlik yılları ve kaç yıl yaşadığı hakkında kaynaklarda yeterli bilgi yer almasa da kuvvetli bir zanna göre hicrî 430 yılı başlarında doğduğu tahmin edilmektedir.<sup>5</sup> Horasan bölgesinde Merverrûz-Herat arasında kalan Bağşûr adlı küçük bir yörede doğmuş olması Begavî nisbesiyle; babasının kürkçülük mesleği de Ferrâ lakabıyla anılmasına sebep olmuştur.

Yaşadığı bölgede tatbik edilen Şâfiî mezhebine mensup olup mezhebin fıkhıta önemli bir kaynağı olan *et-Tehzîb*'i telif etmiş olsa da başka mezheplerden de istifade etmiş ve daha kuvvetli deliller olduğunda mezhep görüşünden farklı içtihatları tercih etmiştir. İlim yaymak arzusuyla telif ettiği eserler Muhyissünne (sünneti ihya eden) lakabıyla anılmasına neden olmuştur. İlim sevgisi onu Merverrûz'a gitmeye sevk etmiş fıkıh ve hadis tedris etmiştir. Horasan şehirlerini de aynı amaçla dolaşan el-Begavî, *Sahîh*, *Sünen*, *Müsned* adlarıyla anılan eserleri okuyarak hadis dersleri almıştır. Özellikle Şâfiî olmak üzere meşhur mezheplerin önde gelen hocalarından fıkıh dersleri tahsil etmiş, dil bilginlerinden gördüğü tedris ile *Garîbü'l-hadis* alanında çalışmalar ortaya koymuştur. İkinci vatan edindiği Merverrûz'da, vefat ettiği (516/1122) yılına kadar tefsir, hadis ve fıkıh alanlarında eserlerin telifi yanında büyük ilmi ve aydınlık fikirleriyle talebeler yetiştirmiştir.

Meşhur hocalarından bir kısmı şu isimlerdir: Hüseyin b. Muhammed el-Mervezî (ö. 462/1070), Ebû Ömer Abdülvâhid el-Melîhî (ö. 463/1071), Ebû'l-Hasan Ali el-Cüveynî (ö. 463/1071), Ebû Bekir Ya'kûb es-Sayrafî (ö. 466/1074), Ebû Ali Hassan b. Saîd el-Mervezî (ö. 463/1071), Ebû Bekr Muhammed b. Abdüssamed el-Mervezî (ö. 463/1071), Adülkerim b. Abdülmelik b. Talha en-Nîsâbü'rî (ö. 465/1073).

Mecdüddîn Ebû Mansur Muhammed b. Es'ad el-Atârî (ö. 571/1176) ve Ebû'l-Fütûh Muhammed b. Muhammed et-Tâî (ö. 555/1160) de onun meşhur talebelerindendir. Ayetler esas alınarak tenkit süzgecinden geçirilen hadislerin; sahâbe, tâbiîn ve sonraki dönem alimlerinin görüşleri esas alınarak açıklandığı *Me'âlimü't-tenzîl* adlı tefsiri; Şâfiî fıkının önemli bir kaynağı olan *et-Tehzîb*

<sup>4</sup> Zişan Türcan, *Hadis Literatüründe Şerh Geleneği ve Özellikleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008).

<sup>5</sup> Biyografi bilgileri için şu kaynaklara bk. Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1995), 1/468. Bu kaynaklardan yalnızca Hamevî doğum tarihinin hicrî 433 olduğu bilgisini vermiştir. Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *et-Tahbîr fi'l-Mu'cemi'l-Kebîr*, thk. Münire Naci Salim (Bağdat: Riâsetu Divani'l-Evkaf, 1975); Ebû'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-'Ayân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdir, 1900); Muhammed b. Ali b. Mahmud İbnü's-Sâbü'nî, *Tekmilietü İkmâli'l-İkmâl fi'l-ensâb ve'l-esmâi ve'l-elkâb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.); İmâdüddîn İsmâîl b. Alî b. Mahmûd Ebû'l-Fidâ', *el-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer* (Mısır: el-Matbaatü'l-Hüseyniyye el-Mısıriyye, ts.); Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd başkanlığında ilmi bir heyet. (Kahire: Müessesetü'r-Risale, 1985), 19/439-443.





MUHAMMED İDRİS EL-KANDEHLEVÎ'NİN ET-TA'LÎKU'S-SABÎH ALÂ MİŞKÂTÎ'L-  
MESÂBÎH'TEKİ ŞERH YÖNTEMİ VE ESERİN HADİS ŞERH LİTERATÜRÜNDEKİ YERİ

adlı eseri; meşhur muhaddislerin eserlerinden seçtiği hadislerin garîb lafızlarını açıklayıp hadislerden ulaştığı hükümleri açıkladığı *Şerhu's-sünne* en bilinen eserlerindedir.<sup>6</sup>

Müellif, kitabın ismini açıkça yazmamış, niteliğini belirtmeyi önceleyerek *Mesâbîhu'd-dücâ* (karanlığın kandilleri) ismini anmıştır.<sup>7</sup> Eserin adı kaynaklarda *Mesâbîh*<sup>8</sup>, *el-Mesâbîh fi's-sihâh ve'l-hisân*<sup>9</sup>, *Mesâbîhu's-sünne*<sup>10</sup>, *Misbâhu's-sünne*<sup>11</sup>, *Mesâbîhu'd-dücâ*<sup>12</sup>, *Mesâbîhu's-sünen*<sup>13</sup> şeklinde farklı isimlerde geçmekte olup Begavî'ye nispetinde herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Yakın dönem eserlerde ve ilim çevrelerinde meşhur adı *Mesâbîhu's-sünne* olarak geçmekte olduğu için çalışmamızda da eser bu isimle anılacaktır.<sup>14</sup>

*Mesâbîhu's-sünne* adlı eserin mukaddimesinde el-Begavî şunları kaydetmiştir: “Bu ifadeler nübüvvetin kaynağından çıkan lafızlar ve risalet madeninden yayılan sünnetler ve peygamberlerin efendisinden gelen hadislerdir.”<sup>15</sup> Hemen ardından kitabın hadislerini senedleri olmaksızın “Kitab, bâb” düzeninde fıkıh konulu başlıklarla vermiştir. Hadislerin senedlerini vermemesinin gerekçesini de uzatmaktan kaçınmak, nakilde bulunduğu hadis imamlarına olan güven duyması şeklinde ifade eden Begavî, bazen bir sebepten dolayı hadisi nakleden sahâbi ravi ismini zikretmiştir.<sup>16</sup> Müellif kaynakların bir kısmını tam olarak belirtmiş olmasa da bu çalışmaya eklemeye bulunan Hatîb et-Tebrîzî'nin de belirttiği gibi *Mesâbîhu's-sünne*'de kaynak alınan kitaplar Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875) ve Tirmizî'nin (ö. 279/892) *el-Câmiu's-sahîh*; Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Nesâî (ö. 303/915), İbn Mâce (ö. 273/887), Dârimî (ö. 255/869) ve Dârekutnî'nin (ö. 385/995) *es-Sünen*; Mâlik'in (ö. 179/795) *el-Muvatta'*, Şâfiî (ö. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *el-Müsned*, Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *Şu'abü'l-îmân* ve Rezî'nin b. Muâviye es-Sarakustî'nin (ö. 535/1140) *et-Tecrid li's-sihâh ve's-sünen* adlı eserleridir.<sup>17</sup> Begavî'nin eserinde nakledilen hadis sayısı Kâtip Çelebi'ye göre 4719 iken Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlı neşrinde toplam 4931 rivayet yer almaktadır.<sup>18</sup>

Begavî, her konu için verdiği hadisleri 'sihâh' ve 'hisân' olarak iki alt başlıkta toplamıştır. 'Sihâh' başlığı altındaki hadislerin kaynakları Buhârî ve Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh*'leri olmuştur. 'Hisân' başlığı altındaki hadisler ise diğer kaynaklardan alınmıştır. Müellif, bu hadislerin çoğunluğunun da âdil ravilerin yine âdil ravilerden rivayeti olarak sahih olduğunu; isnad sıhhati bakımından

<sup>6</sup> Tüm eserleri hakkında bk. Mevlüt Güngör, “Begavî, Ferrâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Nisan 2024).

<sup>7</sup> Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mesud Begavî, *Mesâbîhu's-sünne*, thk. Yusuf Abdurrahman Mar'aşlı (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1987), 1/55.

<sup>8</sup> İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 2/136; Ebû'l-Fidâ', *el-Muhtasar fi ahbâr'l-beşer*, 2/229; Ebû Adullah Muhammed b. Abdullah Hatib et-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbîh*, thk. Muhammed Nâsiruddin Elbânî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1979), 1/3; Zehebî, *Siyeru A'lâmî'n-Nübelâ*, 19/440; Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaûd - Mustafa Türki (Beyrut: Darü İhyâit-Türâs, 2000), 13/41; Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi Sübki, *Tabakatü'l-Şafiiyyeti'l-Kübra*, thk. Mahmûd Muhammed Tanahi - Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Hicr, 1992), 7/75; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tabakatü'l-huffâz* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1982), 456; Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî İbnü'l-îmâd, *Şezerâtü'z-zehab fi ahbâri men zehab*, thk. Mahmud Arnaûd (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1986), 6/80.

<sup>9</sup> Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Dârü'l-Fikr, 1986), 12/193.

<sup>10</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941), 2/1698 Kâtip Çelebi, Begavî'nin eserini bu isimle zikreden ilk müellif olmuştur. Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabi, 1951), 1/312; Carl Brockelmann, *Tarihü'l-edebî'l-Arabi*, çev. Abdülhalim en-Neccâr - Ramazan Abdüttevab (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1977), 6/235; Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ Serkis, *Mu'cemü'l-matbûâtü'l-Arabiyye ve'l-muarrebe* (Kahire: Matbaatu Serkis, 1928), 2/573.

<sup>11</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî'l-Feyz Ca'fer Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe*, thk. Muhammed el-Muntasir b. Muhammed Zemzemî (Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 2000), 1/177.

<sup>12</sup> Brockelmann, *Tarihü'l-edebî'l-Arabi*, 6/235.

<sup>13</sup> Brockelmann, *Tarihü'l-edebî'l-Arabi*, 6/235.

<sup>14</sup> Begavî, *Mesâbîhu's-sünne*, 1/54.

<sup>15</sup> Begavî, *Mesâbîhu's-sünne*, 1/55.

<sup>16</sup> Begavî, *Mesâbîhu's-sünne*, 1/109.

<sup>17</sup> Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbîh*, 1/4-5.

<sup>18</sup> Kâtip Çelebi, *Keşf*, 2/1698; Begavî, *Mesâbîhu's-sünne*, 4/233.





yüksek kıymette olan Buhârî ve Müslim'in şartlarını sağlamadığı halde de çoğunun hasen<sup>19</sup> tarik ile sabit olduğunu savunur. Yine de zayıf<sup>20</sup> ya da garib<sup>21</sup> rivayetler bulunduğu takdirde bunları belirtmiş; münker<sup>22</sup> ve mevzû<sup>23</sup> rivayetleri eserine almaktan uzak durduğunu beyan etmiştir.<sup>24</sup>

Sahâbî râvisi dışındaki râvi bilgisinin ilk defa terk edildiği bu eserin bu yönüyle tenkit edilmesine karşılık Hatîb et-Tebrîzî, müellifin hadis senedlerini bildiği, gerektiği takdirde *Şerhu's-sünne* ve *Meâlimü't-tenzîl* gibi diğer eserlerinde bu hadislerin senedlerine ulaşabileceklerini ifade ederek bu uygulamanın mahsurlu olmadığını savunmuştur.<sup>25</sup> Buhârî ve Müslim'in rivayetlerine 'Sihâh' başlığı altında yer verilmesi; diğer kaynakların da topluca 'hisân' başlığı altında nakledilmiş olması da bazı ilim erbabı tarafından hoş karşılanmamıştır. Bunun bir bakıma toptancı bir yaklaşım olduğu, sahih rivayetlerin yalnızca Buhârî ve Müslim'in eserlerinde yer almadığı gerçeğini göz ardı etmek anlamına geldiğini dile getiren İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), böyle bir ıstılahın oluşmadığını ve bu uygulamanın hadis alimleri açısından hoş görülmediğini ifade etmiş ve hiç doğru bulmamıştır. Nevevî de (ö. 676/1277) bu eserlerde tabii olarak sahih, hasen, zayıf ve münker rivayetlerin de var olabileceğine dikkat çekmiştir.<sup>26</sup> Zeynüddîn el-İrâkî (ö. 806/1404), müellifin, garib ya da zayıf olan rivayetler hakkında bilgi vermesine rağmen her rivayet hakkında sahih ya da hasen olduğu hususunda bilgi vermemesini eleştirmiştir.<sup>27</sup> Osmanlı âlimi Ebû Abdullah el-Kâfiyeci de (ö. 879/1474) et-Tebrîzî ile aynı görüşü paylaşmış bu eleştirilerin yersiz olduğunu savunmuştur. Ona göre bu uygulama kabul edilebilir ve anlaşılabilir bir yaklaşımdır. Begavî bunu yeni bir ıstılah olarak ortaya koymamış, bir fayda umarak yalnızca kendine has bir adlandırma olarak ifade etmiştir. Burada özellikle Buhârî ve Müslim'in eserlerinden alınan rivayetlerin diğer hadis imamlarından alınan nakillerden ayrı bir tasnife tâbi tutulması maksat edilmiştir.<sup>28</sup> Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201), mevzu olduğunu iddia ettiği rivayetleri<sup>29</sup> tahrir edip bu değerlendirmenin yanlış olduğunu ve rivayetlerin makbul olduğunu ortaya koymak üzere Ebû Saîd Salâhuddîn el-Alâî (ö. 761/1359), eser telif etmiştir.<sup>30</sup> Aynı konuda kendisine yöneltilen sorulara cevap olarak İbn Hacer el-Askalânî de (ö. 852/1448) *el-Ecvibe 'an ehâdis vakaât fi Mesâbihü's-sünne ve vusifet bi'l-vaz'* adlı risaleyi kaleme almış; bu rivayetlerin mevzu olmadığını ortaya koymuştur.<sup>31</sup>

Eser, üzerine yapılan 43 adet şerh çalışmasından da anlaşılacağı üzere kaleme alındığı günden itibaren ilim çevrelerinde itibar görmüştür.<sup>32</sup> *Mesâbihü's-sünne* ilk etapta tertibiyle dikkat çekmiş, fıkıh konuları merkezli bir tertip ile hadislerin şer'î hükümlere delil olmasını belli bir düzen içinde göstermesi ilim çevrelerinin takdirini kazanmıştır. Öyle ki kendi içindeki bu uyumluluk, içinden

<sup>19</sup> Hasen hadis: Adalet sahibi olsa da zabt niteliği tam olamayan; ama tek başına rivayet ettiği hadis de münker sayılmayan ravinin rivayeti olup şazz ve muallal de olmayan hadis. Bk. Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 111.

<sup>20</sup> Hasen ve sahih hadisin şartlarını kendisinde tam olarak bulundurmayan, bu şartlardan biri ya da birkaçının yok olduğu hadistir. Bk. Talât Koçyiğit, *Hadis İstılahları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1985), 467.

<sup>21</sup> Rivayet zayıf ravilerle birlikte yalnızca bir sika ravi tarafından nakledildiği takdirde garib hadis olur. Bir ravinin rivayetini nakledeken diğerlerinden biraz farklı rivayet etmesi de o hadis garib sayılır. Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 85.

<sup>22</sup> "Zayıf ravinin kendisinden daha iyi durumda olan raviye aykırı bir şekilde rivayet ettiği hadis (Daha iyi durumda olan ravinin hadisi ise ma'rûf ismini alır)." Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 210.

<sup>23</sup> "Söylemediği veya yapmadığı halde iftirayla Hz. Peygamber'e ait olduğu söylenen hadis." Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 183.

<sup>24</sup> Begavî, *Mesâbihü's-sünne*, 110.

<sup>25</sup> Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, 1/4.

<sup>26</sup> Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1986), 21; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'n-nezirî'l-beşîr*, thk. Muhammed Osman el-Hışt (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985), 30.

<sup>27</sup> Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdurrahim b. Hüseyin İrâkî, *et-Takjîd ve'l-izah şerhu mukaddimeti İbni's-Salah*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1969), 55.

<sup>28</sup> Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci, *el-Muhtasar fi ilmi'l-eser*, thk. Ali Zevin (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1987), 114.

<sup>29</sup> Örneğin bk. Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdisi'l-vâhiye*, thk. İrşâdü'lhak el-Eserî (Pakistan: İdâretü'l-Ulûm el-Eseriyye, 1981), 1/140.

<sup>30</sup> Bk. Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî el-Alâî, *en-Nakdu's-sahîh li-mâ u'turide min ehâdisi'l-Mesâbih*, thk. Abdurrahman Muhammed Ahmed Kaşkarî, 1985.

<sup>31</sup> Bu risale Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî tarafından hazırlanan neşrinde ek olarak verilmiştir. Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, 3/1773.

<sup>32</sup> Begavî, *Mesâbihü's-sünne*, 1/64-72.







bir hadisin yeri değiştirildiği takdirde daha uygun bir yer bulunamayacaktır.<sup>33</sup> İslâm coğrafyasında tedris alanında öne çıkan iki hadis eserinden biri olarak yaygın bir kabul görmüş,<sup>34</sup> Osmanlı dâruhadislerinde de okutulan eserler arasına girmiştir.<sup>35</sup> Eser, isnadları içermiyor olsa da literatürdeki hadis eserlerinin içerdiği rivâyetlerin bir arada genel bir şekilde görülmesine imkân sağlaması açısından değerlendirildiğinde hadis tedrisinde gördüğü ilgi daha çok anlaşılır.<sup>36</sup> Bu eserle ilgili şerh çalışmalarından önce bu eserin ilim talipleri arasında asırlarca elden ele dolaşmasına belki de en çok katkı sağlayan *Mişkâtü'l-Mesâbih* hakkında bilgi vermek isabetli olacaktır.

## 2. HATİB ET-TEBRİZÎ VE MİŞKÂTÜ'L-MESÂBÎH

Hatîb et-Tebrîzî'nin tam adı Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hatîb el-Ömerî et-Tebrîzî'dir. Sekizinci hicrî asırda yaşamış muhaddislerdendir. Doğum tarihi, doğum yeri, yetiştiği ortam hakkında yeterli bir bilgi kaynaklarda bulunmasa da günümüzde İran'ın kuzeybatısında bulunan Tebriz'e nisbetle anılması onun burada doğduğu ya da yaşadığı hakkında bir fikir vermektedir.<sup>37</sup>

Hocası muhaddis, müfessir ve dil bilgini Muhammed et-Tîbî (ö. 743/1343) ondan velî, salih, zahid ve âbid bir kimse olarak bahsetmiştir. Yaptıkları istişarenin sonunda *Mesâbihu's-sünne*'ye birtakım eklemeler yaparak tamamlanması hususunda ittifak ettiklerini ifade etmiştir.<sup>38</sup> et-Tebrîzî'nin *Mişkâtü'l-Mesâbih* dışında bu eserin ravileri hakkında bilgi veren *el-İkmâl fî esmâ'ir-ricâl* adında bir eseri daha vardır. Vefat tarihi hakkında da kaynaklarda net bir bilgi yer almasa da *Mişkâtü'l-Mesâbih*'i hicrî 737 yılı Ramazan ayı son cuma gününde bitirmiş olduğu bilinmektedir. Ayrıca diğer eseri olan *el-İkmâl fî esmâ'ir-ricâl*'i de hicrî 740 yılı Receb ayında bitirerek yardım ve himayesinden istifade ettiği hocası et-Tîbî'ye sunmuştur. Bu bilgiler ve hocasının vefat tarihi dikkate alındığında et-Tebrîzî'nin hicrî 741'de vefat ettiği söylenebilir.<sup>39</sup>

*Mesâbihu's-sünne* konulu çalışmalar içinde en çok bilinen ve yayılan eser Hatîb et-Tebrîzî tarafından, 1511 hadis eklenerek kaleme alınan *Mişkâtü'l-Mesâbih* olmuştur.<sup>40</sup> Eserin adını bizzat müellif vermiş, *Mesâbih*'in kitap ve bab sıralamalarını bozmamış; râvî bilgilerini vermiş ve hadisleri tahric etmiştir. Müellif, tasnif ve hadislerin bir araya getirilmesi bakımından övgüye layık gördüğü *Mesâbih*'e yöneltilen eleştirileri dikkate alarak isnad ve kaynak bilgilerini vermeyi amaçlamıştır. Hadislerin Buhârî, Müslim, Mâlik b. Enes ve eş-Şâfiî gibi musanniflerden nakledildiği yerlerde onlara nispet etmeyi yeterli görmüştür. Kitap ve bâb sıralamasında Begavî'nin uygulamasını esas almış ve her kısmı şu üç fasla ayırmıştır:

1. Begavî'ye ait 'Sihâh' başlığını olduğu gibi korumuş, burada Buhârî ve/veya Müslim'in rivayetlerine yer vermiştir. (Bazen başka bir hadis imamının rivayetini de bu fasılda ya da Buhârî ve/veya Müslim'in rivayetlerini ikinci fasılda verdiği olmuştur.)

<sup>33</sup> Kâtib Çelebi, *Keşf*, 2/1698.

<sup>34</sup> Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Abdullah ibn Battuta, *Rihletü İbn Battuta: Tuhfetü'n-nüzzar fî garaibi'l-emsar fî acâibi'l-esfar* (Dârü's-Şarki'l-Arabî, ts.), 1/155.

<sup>35</sup> Ahmed b. Mustafa b. Halil Ebu'l-Hayr Taşköprizâde, *eş-Şekaiku'n-nu'maniyye fî ulemai'd-Devleti'l-Osmaniyye* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 1/328.

<sup>36</sup> Selim Demirci, "Bir Tedris Metni Olarak Mişkâtü'l-Mesâbih", *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-br /> Balıkesir İlahiyat Dergisi <br /> Balıkesir Theology Journal* 14 (2021), 254.

<sup>37</sup> Biyografisi hakkında şu kaynaklara bakılabilir: Kâtib Çelebi, *Keşf*, 2/1698; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.), 10/211.

<sup>38</sup> Ebû Muhammed Şerefüddin Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *Şerhu't-Tîbî ala Mişkati'l-Mesâbih = el-Kaşif an hakaiki's-sünen*, thk. Abdülhamid Ahmed Yusuf Hindâvî (Riyad: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1997), 2/367.

<sup>39</sup> Tîbî, *Şerhu't-Tîbî*, 1/340; Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm* (Beyrut: Dârü'l-İlm ve'l-Melâ'în, 2002), 6/234.

<sup>40</sup> İbrahim Hatiboğlu, "Mesâbihu's-Sünne", *Tdv İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 17 Nisan 2024).





2. Asıl eserde olduğu gibi Buhârî ve Müslim'in dışında kalan hadis imamlarına ait nakilleri bu bölümde vermiştir.
3. Begavî'nin şartlarını da gözetererek konuyla ilgili anlamı içeren diğer nakilleri bu fasılda zikretmiştir. Bu bâbın tamamı yalnızca müellife ait bir ilave olarak ilk iki bâbta bulunmasını gerekli gördüğü hadislerden oluşmuştur.

*Mesâbîh*'te tekrar eden hadisleri *Mişkât*'ta tekrar etmemiş; bu maksatla bazı rivayetlerde ihtisar ya da ziyade yapmıştır. Tarihi farklı olduğu takdirde hadiste de değişiklik yapmıştır. Temel kaynaklarda bulamadığı ya da mevcut rivayetten farklı bulduğu rivayetleri de belirtmiştir. Ravi cerh ve ta'dili konusunda Begavî'nin değerlendirmesini aynen almış, onun sessiz kaldığı bazı yerler hariç o da bir değerlendirme yapmamıştır. Hakkında bilgi sahibi olmadığı raviler hakkında ise sessiz kalmıştır.<sup>41</sup>

İçeriğinin zengin ve kullanışlı olması, bir konuda gelen hadislerle kolayca ulaşma imkânı sunması, İslâm coğrafyasında geniş bir kabul görmüş olması ve özellikle tedris alanında kendisinden istifade edilmesi üstün görülen yönlerinden olmuştur.<sup>42</sup> İslâm ümmetine en büyük katkısı hadis ilimlerinde sunan Hint Alt Kıtası *Miškâtü'l-Mesâbîh*'in etkisi ve yaygınlığı hususunda dikkat çekmektedir. Hadis alanında okunan ve okutulan *Meşâriku'l-envâr*, *Mesâbîhu's-sünne* ve *Miškâtü'l-Mesâbîh* eserleri olmuştur. Bu durum, tarihsel süreçte farkı siyasi yapılarda bile değişmemiş; günümüzde de eğitim sisteminde *Miškâtü'l-Mesâbîh* temel bir metin olmuştur.<sup>43</sup> Sahih ve muteber hadislerin bir araya getirilmesi, tertibinin güzel olması, kapsamlı olması, okuyucuyu senedlerden ziyade mefhuma odaklanmaya sevk etmesi gibi yönleri de eserin okunması ve yaygın kabulün nedeni olarak görülmüştür.<sup>44</sup>

### 3. EL-MESÂBÎH VE MİŞKÂTÜ'L-MESÂBÎH ÜZERİNE YAPILMIŞ BAZI ŞERHLER

#### 3.1. TURİBİŞTÎ'NİN EL-MÜYESSER ADLI ÇALIŞMASI

Eserin müellifi Fazlullah b. Hasan b. Hüseyin et-Turibiştî (ö. 661/1262) Şirazlı olup sûfî bir âlimdir. Hakkında fazla bilgi bulunmayan müellifin Şâfiî ya da Hanefî olduğu şeklinde birbirinden farklı bilgiler mevcuttur. *el-Mu'temed fi'l-Mu'takad*, *Matlabu'n-nâsik fi ilmi'l-menâsik* ve *Tuhfetu'l-mürşidîn* adında eserler de onun telifleri arasında sayılmaktadır.<sup>45</sup>

Eserde müellifin hadisçi kimliği fakih kimliğinden daha ön plandadır. *Mesâbîh* üzerine yapılan bu şerh çalışması kaynak eserin tasnif ve tertibine sadık kalmıştır. el-Begavî'nin ismini anmadığı râvi hakkında şârih bilgi vermiş; garîb lafızları açıklamak, hadislerin fıkıh yönünü belirleme amacı gütmüştür. Şerh edilen hadisin tam metnini tekrar vermeyi gerekli görmemiş, bazen de kısaltma yaparak vermiştir. Müellif ilk önce garîb lafızları açıklamış, hadisten çıkarılacak fıkıh ve ulaşılabilecek sonuçlar üzerinde durmuştur. Önceki dönem âlimlerin fikirlerini zikretmiş; bu görüşlerin hadisle ilgili gördüğü yönlerine değinmiştir. İttifak edilen görüşleri naklederek tartışma konusu yapmamıştır. Şerhe konu olan rivayetin, özellikle görünüşte başka rivayetlerle çelişik olanların sıhhat seviyesi hakkındaki hükmü bildirmeye özen göstermiştir. Kaynak eserdeki rivayetlerin başka hadis kaynaklarındaki yerini bildirmiş, *Mesâbîh*'te muhtasar olarak geçen

<sup>41</sup> Tebrizî, *Miškâtü'l-Mesâbîh*, 1/1-8; Eserin yayın bilgileri hakkında bk. Hatiboğlu, "Mesâbîhu's-Sünne".

<sup>42</sup> Tîbî, *Şerhu't-Tîbî*, 1/31; Selim Demirci, "El-Hatîb et-Tebrizî ve Mişkâtü'l-Mesâbîh'i Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi* XII/2 (2014), 107.

<sup>43</sup> Mehmet Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 38-123.

<sup>44</sup> Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 71-72.

<sup>45</sup> Sübkî, *Tabakatü's-Şafiiyyeti'l-Kübra*, 5/146-148; Kâtib Çelebi, *Keşf*, 2/1698, 1699, 1719, 1733; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 2/625; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsarü'l-musannifin*, 1/821.





hadis metninin tamamını zikretmiştir. Senedde ismi verilen râviler hakkındaki bilgilerde gerekli düzeltmeleri yapmıştır.

Turibiştî, hadislerin farklı tariklerini rivayetleri desteklemek için bir arada değerlendirmiş, hadislerin anlamındaki kapalılığı açıklığa kavuşturmak için başka hadislerle şerh etmiştir. Bu da hadis dirâyeti ve hadis metinleri üzerinde engin bilgisini göstermektedir. Müşkil hadisleri beyan ederken diğer hadislerle arz etmesi, farklı rivayetleri cem etmesi, çelişik görünen hadislerin anlaşılmasında bazen de neshi uygun görmesi de aynı minvalde değerlendirilebilir. Şerh çalışmasıyla bid'at ehli ve cahil kimseler, batıl ve aşırı yorumlara karşı koyduğunu belirten müellif aklî delilleri mantık ilmini de kullanarak ortaya koymuştur. Özlü açıklamaları genelde tercih etse de gerekli gördüğü yerlerde başka konulara girmiş, karışıklıkları gidermek ve ihtimal dahilinde olan sorulara da cevap vermeyi önemsemiştir.<sup>46</sup>

### 3.2. MUZHİRÎ VE EL-MEFÂTÎH'İ

Muzhirüddîn el-Hüseyn b. Mahmud b. el-Hasan ez-Zeydânî el-Muzhirî el-Kûfî eş-Şîrâzî'nin (ö. 727/1327) kaleme aldığı *el-Mefâtîh fî Şerhi'l-Mesâbih* adlı eseri de el-Kandehlevî'nin çokça yararlandığı eserlerdendir.<sup>47</sup> Tîbî (ö.743/1343), Şemseddin el-Kirmânî (ö. 786/1384), Muhammed b. Abdüddâim el-Askalânî (ö. 831/1428), İbn Hacer el-Askalânî, el-Aynî (ö. 855/1451), el-Kastallânî (ö. 923/1517) gibi sonraki dönem şârihleri Muzhirî'den nakillerde bulunmuşlardır. Eseri tamamlamaya ömrü vefa etmese de talebesi tarafından aynı usul ile şerh tamamlanmıştır.<sup>48</sup>

Bu eserde müellif kelimelerin açıklanması, müşkil lafızların çözümü, ihtilaflı rivayetlerin bir araya getirilmesi, anlaşılamayan lafızların i'rabı , dört fıkıh imamının hadislerdeki delillerini ortaya koyma çabası mevcuttur. Mukaddimede anlaşılma yetersiz kalacak kısalık ve usandırarak uzunlukta olmayacak bir şerhi yazmayı amaçladığını ifade eden şârih<sup>49</sup>, yirmi çeşit olarak sunduğu hadis istihlaları ve hadis ilimi hakkında özet bilgiler sunmuştur. Kaynak eserde verilen râvi ismini tekrar etmemiş, kaynak eserde verilmediyse zikretmiştir. Şerh edilen eserin tertibini gözetmiş, her hadisi sırasıyla ve hiçbirini ihmal etmeden, neredeyse her kelimesini şerh etmiştir. Hadisten çıkarılacak manayı maddeler halinde vermesi konuyu toplu bir şekilde açıklama yapmasına imkân vermiştir. Akla gelebilecek muhtemel soruları da "Eğer denilirse..." lafzıyla başlayan bir pasaj halinde cevaplamayı uygun görmüştür.<sup>50</sup>

Garîb lafızların açıklanmasında İsmâil b. Hammâd el-Cevherî'nin (ö. 400/1009'dan önce) *es-Sihâh*, ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Fâik fî garîbi'l-hadis*'i gibi lügatları esas almış; okuyucunun anlayabileceği bir dil kullanarak açıklamalar eklemiştir. Sarf ve nahivle ilgili kullanım örnekleri vermesi de bu amaçla açıklanabilir. Hadislerden ulaşılabilecek fıkıh hükümleriyle ilgili konu başlıklarında önce Hanefî ve Şâfiî, daha sonra diğer fakihlerin görüşlerini vermiştir.<sup>51</sup> Hadisleri yorumlarken fiili ve haberî sıfatların tevtilinde Eş'arî mezhebi doğrultusunda değerlendirme yapmıştır.<sup>52</sup> *el-Mesâbih*'in nüshalarında mevcut hata ve farklılıklar üzerinde az da olsa

<sup>46</sup> Tahkik edenin mukaddimesi. Örnekler için bk. Ebû Abdullah Fazlullah b. Sadr Hasan et-Turibiştî, *Kitâbü'l-müeyesser fî şerhi Mesâbih'i's-sünne*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Suudi Arabistan: Mektebe Nizar Mustafa Bâz, 2008), 1/122, 148, 150; 2/257, 369, 410; 3/369.

<sup>47</sup> Kâtib Çelebi, *Keşf*, 2/1699; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhü'l-meknûn fi'z-Zeyl alâ Keşfi'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Kılıslı Rifat Bilge (Tahran: Mektebetü'l-İslamiyye, 1967), 2/536.

<sup>48</sup> Muzhirüddin el-Hüseyn b. Mahmud el-Muzhirî, *el-Mefâtîh fî Şerhi'l-Mesâbih*, thk. Nureddin Talib (Dımaşk: Darü'n-Nevâdir, 2012), 1/3.

<sup>49</sup> Muzhirî, *el-Mefâtîh*, 1/3.

<sup>50</sup> Muzhirî, *el-Mefâtîh*, 1/50.

<sup>51</sup> Muzhirî, *el-Mefâtîh*, 2/203.

<sup>52</sup> Muzhirî, *el-Mefâtîh*, 4/114.







durmuştur.<sup>53</sup> Kaynaklara başvurması ender bir durum olup ayrıntı vermeksizin çoğunlukla yalnızca râvî ismini anmakla yetinir.<sup>54</sup>

### 3.3. TÎBÎ'NİN EL-KÂŞİF'İ

el-Kandehlevî, genel olarak eserinde adını sıkça andığı Tîbî'den nakiller yapmıştır. Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdullâh b. Muhammed et-Tîbî, *el-Kâşif an hakâiki's-süneni'l-Muhammediyye* adlı eserinde talebesi et-Tebrîzî'nin derleme çalışması *Mesâbîhu's-sünne*'ye eklemeler yaparak oluşturduğu *Mişkât*'ı şerh etmiştir.<sup>55</sup>

Hadislerle bâb ilişkisini belirtmeye özen göstermiş, bir bütünlük içinde hadisleri konularıyla irtibat kurmak suretiyle şerh etmeye çalışmıştır.<sup>56</sup> Hadislerin yorumlanmasında en başta ayetlere başvurmuş,<sup>57</sup> ayetlerden sonra başka hadisleri de kimi zaman yorum yapmadan, kimi zaman da yorum ekleyerek vermiştir.<sup>58</sup> Hadisteki lafız farklılıklarını ortaya koymak ve kaynaklarını belirtmek amacıyla şerhe konu edilen eserin farklı nüshalarını bir arada değerlendirmeye de önem vermiştir.<sup>59</sup> Eserin şerhinde yalnızca açıklamalar yapmakla kalmayan şârih, yeri geldiğinde kaynak eser müellifine tenkitlerde bulunmuştur.<sup>60</sup> Tîbî şerhe başlamadan önce mukaddimede hadis usulü hakkında bilgi vermiş olsa da şerh esnasında yeri geldiğinde usul hakkında anlatımlarda bulunmuş ve terimlerin manalarını belirtmiştir.<sup>61</sup> Müellif sahabî râvî bilgisini kısaca vermiş, ismin doğru şeklini ifade ederek isnad hakkında açıklamalar yapmıştır.<sup>62</sup>

Şerh çalışmasında gereksiz tekrarların önüne geçmiş, önceden bahsedilen konuların yerlerini bildirerek konuyu açıklamaya devam etmiş,<sup>63</sup> bazı yerlerde de ahengi bozmadan, şerhe ihtiyaç duymadığı hadisleri,<sup>64</sup> benzer konuları içeren rivayetleri, uzun hadislerin gerekli görmediği kısımlarını şerh etmemiştir.<sup>65</sup> Dil, belâğât incelikleri üzerinde durmuş, muhtemel sorular dile getirip cevap ve açıklamalarla birtakım önemli hususlara değinmiş,<sup>66</sup> hadisten çıkarılacak kısa değerlendirmeleri belli ifadelerle zikretmiştir.<sup>67</sup>

Müellif çokça istifade ettiği kaynakları bazı remizlerle belirtmiş, aynen ya da kısmen alınan görüş ve değerlendirmelerin kaynağı ifade edilmiştir. Daha ziyade en-Nevevî'nin derli toplu ve nadir rivayetleri kayıt altına alan bir şerh olarak gördüğü *el-Minhâc* adlı şerhinden istifade etmiştir. Kaynak belirtmediği yerlerde şahsî görüşlerini zikretmiştir. Eserde Hattâbî'nin *Meâlimu's-süneni* خط , Ferrâ el-Beğavî'nin *Şerhu's-sünne*'si حس , Nevevî'nin *Şerhu Sahîh-i Müslim*'i (Minhâc) مح , Zemahşerî'nin *el-Fâik* isimli eseri فا , Rağîb el-İsfahânî'nin *el-Müfredât*'ı غب , İbnü'l-Esîr el-Cezerî'nin *en-Nihaye*'si نه , Turibiştî'nin *el-Müyesser*'i تو , Kadı Nasıruddin el-Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Tuhfetü'l-ibrâr*'ı قض , Muzhiruddin Hüseyin b. Muhammed'in *el-Mefâtîh*'i مظ işaretleriyle gösterilmiştir.<sup>68</sup> Bazen bu alıntılar kısa olmuş, bazen uzun tutulmuştur. En önemlisi

<sup>53</sup> Muzhirî, *el-Mefâtîh*, 1/146; 1/402, 277; 2/225, 501.

<sup>54</sup> Muzhirî, *el-Mefâtîh*, 2/444, 445.

<sup>55</sup> Kâtib Çelebi, *Keşf*, 2/1478; Ayrıca bakınız: Selim Demirci, *Tîbî'nin Mişkât Şerhi ve Hadis Literatüründeki Yeri* (Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)).

<sup>56</sup> Tîbî, *Şerhu't-Tîbî*, 2/438, 451, 513.

<sup>57</sup> Tîbî, *Şerhu't-Tîbî*, 11/3484.

<sup>58</sup> Tîbî, *Şerhu't-Tîbî*, 10/3282.

<sup>59</sup> Tîbî, *Şerhu't-Tîbî*, 2/541, 671; 6/1955; 7/2312; 12/3773.

<sup>60</sup> Tîbî, *Şerhu't-Tîbî*, 3/801; 4/1122.

<sup>61</sup> Örneğin, Tîbî, *Şerhu't-Tîbî*, 2/470; 3/901, 966, 1078; 7/2192.

<sup>62</sup> Tîbî, *Şerhu't-Tîbî*, 4/1358; 1411.

<sup>63</sup> Tîbî, *Şerhu't-Tîbî*, 2/490.

<sup>64</sup> Tîbî, *Şerhu't-Tîbî*, 4/1171, 1234, 1328.

<sup>65</sup> Tîbî, *Şerhu't-Tîbî*, 3/1002, 1003; 9/2864.

<sup>66</sup> Tîbî, *Şerhu't-Tîbî*, 4/1127.

<sup>67</sup> Tîbî, *Şerhu't-Tîbî*, 9/2869; 10/3214.

<sup>68</sup> Tîbî, *Şerhu't-Tîbî*, 2/369.





de bu alıntıların kaynakları hususunda net bilgi verilmiş olmasıdır. Çok bilinen bazı kaynaklar ise genel isimlerle verilmiş; “cumhur”, “Ehl-i sünnet”, “Âlimler” gibi konu ve dönem bilgisi olmayanlar için anlaşılması zor referanslar da şerh çalışmasında yer almıştır.<sup>69</sup>

Tîbî'nin musannifi yakından tanınması ve yazıldığı dönemde eserin ilk muhataplarından biri olarak eseri bilgi ve anlama süzgecinden geçirmesi, eseri yapı ve içerik bakımından muhkem hâle getirmiş, sonraki süreçte kaleme alınan şerhlerin de ilk ve en çok yararlandığı bir kaynak olmasına neden olmuştur.<sup>70</sup>

### 3.4. ALİ EL-KÂRÎ'NİN (Ö. 1014/1605) MİRKÂTÜ'L-MEFÂTÎH ADLI ŞERHİ

Ebü'l-Hasan Ali b. Sultan Muhammed adıyla bilinen müellif el-Kârî, el-Heravî, el-Mekki nisbeleriyle bilinir.<sup>71</sup> Horasan'ın Herat şehrinde, tahmini olarak h. 930 yılında doğmuş, 1014/1605 yılında Mekke'de vefat etmiştir.<sup>72</sup> İlim ve takvasıyla tanınan el-Kârî birçok eser telif etmiştir. Yaşadığı dönemde hadis ilmine rağbetin azalması ve ilimle amel hususunda gevşeklik görmesi üzerine *Mişkâtü'l-Mesâbih* üzerine *Mirkâtü'l-mefâtih* adlı şerhi kaleme almıştır.<sup>73</sup> Eserin kaleme alınmasının bir amacı da fikhî delilleri bilmeyen halkın, Hanefîlerin meselelerinin kendi delillerine aykırı olduğu şeklindeki yanlış zanlarına karşılık vermektir.<sup>74</sup> Eser Kahire (1892), Pakistan (1972) ve Beyrut'ta (1994) basılmıştır.

Bâb başlıklarının ardından bâb ile ilgili ayet ve hadisleri belirtmiş, bazen gerekli bilgiler vermiştir. İlk geçtiği yerde râvî bilgisini vermiş, tekrar geçtiği yerde daha kısa tutmuştur. Kelimelerin açıklamasında dil ve lügat kitaplarıyla şiiirlerden ve daha önceki şerhlerden istifade edilmiştir. Müellif, bazı yerlerde alıntı yaptığı şiiirleri övmüş; kimi zaman da kendi şiiirleriyle şerhe katkıda bulunmuştur. Güncel bilgi seviyesiyle tıp, ahlâk, psikoloji gibi ilim dallarından referanslar kullanmıştır. Muhtemel sorular sorulup cevaplar verilmiştir. Önceki âlimlerin görüşleri, yeri geldiğinde tenkit edilerek de olsa nakledilmiştir. Kısa ya da uzun açıklamalar yapıldıktan sonra şerh özetlenmiştir.

Kitab ve bâb başlıklarını şerh ederken kelimelerin sözlük ve ıstılah anlamlarını vermiş, ilgili gördüğü diğer konulara da temas etmiştir.<sup>75</sup> Bazı yerlerde oldukça ayrıntılı bilgiler veren müellif bazen de kısa bilgiler vermeyi yeterli görmüştür.<sup>76</sup> Bâb başlığıyla ilgili her zaman bir şey söyleme ihtiyacı hissetmemiş, bazı başlıklar hakkında sessiz kalmış, bazen de bâb başlığının yerini beğenmeyip tenkit etmiştir.<sup>77</sup> Bâb başlığıyla ilgili verdiği genel bilgiler bazen kendi görüşü olmuş, bazen de başka âlimlerin görüşü olmuştur.<sup>78</sup> Bâb başlığının hadis, dil bilgisi, fıkıh, mezheplerin görüşleri, tarih ve âlimlerin görüşlerinin dayanaklarıyla ilişkisi üzerinde durmuştur.<sup>79</sup>

<sup>69</sup> Tîbî, *Şerhu't-Tîbî*, 9/2993; 10/3148; 3/997; 7/2160; 10/ 3151; 4/1190; 2/485.

<sup>70</sup> Selim Demirci, “Şerafüddin et-Tîbî ve Eserleri”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 5 (2015), 250.

<sup>71</sup> Kâtib Çelebi, *Keşf*, 2/1159 Hayatı hakkında daha geniş bilgi için bk. İsmâî, Abdu'l-Melik, Semdün-Nücümü'l-Avâli fi Enbâi'l-Evâil ve't-Tevâli, Kahire 1379, IV, 394; Şevkânî, Kadî Muhammed ibn Ali, el-Bedru'd-Tâli' bi-Mehâsine men Bade'l-Karnî's-Sâbi', Beyrut trs., I, 305; Leknevî, Muhammed ibn Abdilhay, el-Fevâidü'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye ve Aleyhi Ta'likatü's-Seniyye ala'l-Fevâidü'l-Behiyye, Beyrut 1998, s. 515; Leknevî, et-Ta'lîku'l-Mumecced ala Muvattai'l-İmâm Muhammed, Beyrut 1991, I, 106-108; Kannûcî, Muhammed Ebu't-Tayyib, Tâcu'l-Mukellel min Cevâhir Meâsiri't-Tirazi'l-Âhir ve'l-Evvel, Beyrut 1983, s. 398; Zirikî, Hayreddîn, A'lâm, Beyrut 1990, V, 12; Semâ', Muhammed Abdurrahman, Molla Aliyyu'l-Kârî Fihrisu Muellefâtihî ve mâ Kutibe Anh, Dubâi 1993, s. 4; Merâğî, Mustafa, Fethu'l-Mubîn, fi Tabakâti'l-Usuliiyyin, Beyrut 1974, III, 89; Muhammed Muhibbî, *Hulâsâtü'l-eser fi a'yâni'l-karnî'l-hâdî aşar* (Beyrut, ts.), 3/185-186.

<sup>72</sup> Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî Ali el-Kârî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker*, thk. Abdülfettah Ebü Gudde (Beyrut: Dârü'l-Erkam, ts.), Tahkik edenin mukaddimesi.

<sup>73</sup> Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtih Şerhu Mişkâtî'l-mesâbih* (Beyrut, 2007), 1/36.

<sup>74</sup> Ali el-Kârî, *Mirkât*, 1/10.

<sup>75</sup> Ali el-Kârî, *Mirkât*, 1/405.

<sup>76</sup> Ali el-Kârî, *Mirkât*, 3/110.

<sup>77</sup> Ali el-Kârî, *Mirkât*, 4/299; 11/332.

<sup>78</sup> Ali el-Kârî, *Mirkât*, 5/5.

<sup>79</sup> Ali el-Kârî, *Mirkât*, 9/306; 4/3; 10/96; 6/261; 3/381; 5/378; 3/215.





Rivâyetlerin senedleri hakkında değerlendirmelerde bulunmuş, hadislerin sıhhatinde râvilerin sika olması ve senedde kopukluk olmaması şartını aramıştır. Kaynak eserde rivayetlerin sened olmaksızın verilmesine rağmen şârihin bu konudaki hassasiyet ve gayreti çok dikkat çekicidir.<sup>80</sup> Râvileri değerlendirmiş, onlarla ilgili bilgilerde düzeltmeler yapmış, isimlerinin okunuşu hakkında bilgi vermiş, tâbiûndan râvileri belirtmiş, sened hakkında nihâî bilgiyi vermiştir.<sup>81</sup> Metni tahlil ederken ihtilâfû'l-hadîs alanına girmiş, nesh, cem' ve telif gibi birbirine aykırı görünen hadislerin anlaşılmasında üretilen çözümler üzerinde durmuştur. Aynı amaçla nâsih-mensuh, esbâb-ı vürûdi'l-hadis ilimleri de istifade ettiği alanlardan olmuştur. Metnin ziyadelikleri, farklılıklarına değinmiş; kelime tahlillerine yer vermiştir.<sup>82</sup> Rivâyetlerin sıhhatini değerlendirirken cerh ve ta'dil bilgilerinden yararlanmış, özellikle şerhte verdiği hadislerin sıhhat seviyesi hakkında bilgi vermiş, bazen de zayıf rivâyetler kullanmış; bazı yerlerde de diğer âlimlerin hadisin güvenilirliği hususunda verdiği bilgilere itibar etmemiştir.<sup>83</sup>

Sade, anlaşılır bir dil kullanarak hadisleri ayetlerle açıklamış, ayet-hadis ilişkisi üzerinde durmuş, hadislerin ihtilâflı yönlerine ayet ile ışık tutmuş; hadisleri de ayetlerin tefsiri için kullanmıştır.<sup>84</sup> Başka âlimlerin görüşünü ifade etmekle kalmamış, kimi zaman onları onaylamış; bazen de tenkit ederek kendi görüşünü savunmuştur. Hanefî olmasından dolayı mezhebinin görüşlerini öne çıkararak savunmuştur. Bazen bu da uzun süren nakillerde bulunmasına neden olmuş, Hanefî mezhebi görüşlerine başvuruda önemli bir kaynak haline dönüşmüştür. Hadislerin güncel siyasi-kültürel hayata taşınması anlamına gelebilecek örf-âdet bilgileri; İslâm coğrafyasının güncel durumu gibi bilgiler de vermiştir. İstihlâları açıklamış; rivâyetler arasındaki ilişkiyi kurmuş ve hadisleri başka hadislerle, sahâbe, tâbûn ve diğer âlimlerin görüşleri, peygamberlerin sözleri, tasavvuf erbabının fikirleri gibi çok çeşitli kaynaklardan istifadeyle açıklama yoluna gitmiştir.<sup>85</sup> Yazıldığı dönemden günümüze kadar kendisinden bolca istifade edilmiştir.<sup>86</sup>

### 3.5. ED-DİHLEVÎ VE LEMEÂTÜ'T-TENKÎH ADLI ŞERHİ

Hindistan'a ilk göçenlerden Muhammed et-Türk el-Buhârî'nin (ö. 790/1388) soyundan gelen Abdülhak b. Seyfeddin ed-Dihlevî 958/1551 yılında Delhi'de doğdu. Hafızlık, Arapça öğrenimi ve İslâmî ilimleri tahsilini bitirdiğinde yirmi iki yaşındaydı. Bir süre hocalık yaptıktan sonra gittiği Hicaz'da *Kenzü'l-ummâl* müellifi Ali el-Müttakî'nin (ö. 975/1567) talebesi Abdülvehhâb b. Veliyyullah el-Muttakî'den iki yıl ders aldı. 1000/1592 yılında döndüğü Delhi'de medrese kurmuş; Hint yarımadasında hadis ilminin temelini atmıştır. Cehalet, sapık fırkalar, bozuk tasavvuf ekolleri, bid'at ve hurafenin kol gezdiği bölgede sünneti ihya etmek ve bid'atları ortadan kaldırmak amacıyla eserler telif etti. Tasavvufun fıkha muhtaç olduğunu ve şeriatla amelin her şeyden önce geldiğini savunan ed-Dihlevî hadis ilimlerinde uzun yıllar hocalık yapmış, Hanefî fıkhındaki derin anlayışı, yetiştirdiği talebeler, eserleri ile İslam'a hizmet etmiş lider bir mürşit olarak tanınmıştır. *Sahih-i Buhârî*'yi Farsçaya tercüme etmiş ve yüze yakın eserleri arasında *Lemeâtü't-tenkîh fî şerhi Mişkâti'l-Mesâbîh* adıyla Arapça, *Eşî'ati'l-lemeât* (Leknev, 1873) adıyla Farsça bir şerhiyle meşhur olmuştur. 1052/1642 yılında Delhi'de vefat etmiştir.<sup>87</sup>

*Lemeâtü't-tenkîh*, ed-Dihlevî'nin en kıymetli ve en büyük hacimli eserlerinden biridir. Daha önce, halkın kullandığı Farsça kaleme aldığı *Miškât* şerhini o günün şartlarında tam olarak tüm

<sup>80</sup> Ali el-Kârî, *Mirkât*, 1/519, 523, 528; 3/180; 1/92.

<sup>81</sup> Ali el-Kârî, *Mirkât*, 1/493; 5/144; 1/161, 468; 4/154; 3/211.

<sup>82</sup> Ali el-Kârî, *Mirkât*, 3/57, 135; 1/144, 149.

<sup>83</sup> Ali el-Kârî, *Mirkât*, 1/508; 3/200; 1/142, 246; 4/390.

<sup>84</sup> Ali el-Kârî, *Mirkât*, 1/147; 11/295; 5/171; 3/178; 1/162, 464.

<sup>85</sup> Ali el-Kârî, *Mirkât*, 3/69, 154, 247; 1/158; 5/170; 3/216; 5/126, 4; 1/477; 5/189.

<sup>86</sup> Daha geniş bilgi için bakınız: Rufet Şirinov, *Ali el-Kârî ve Şerh Metodu ( Mirkâtul'l-Mefâtih Örneği )* (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)).

<sup>87</sup> İsmail Hakkı Ünal, "Dihlevî, Abdülhak b. Seyfeddin", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28 Nisan 2024).





## MUHAMMED İDRİS EL-KANDEHLEVÎ'NİN ET-TA'LÎKU'S-SABÎH ALÂ MİŞKÂTÎ'L-MESÂBÎH'TEKİ ŞERH YÖNTEMİ VE ESERİN HADİS ŞERH LİTERATÜRÜNDEKİ YERİ

güzelliğiyle telif edemediğini düşünmesi ve ilim erbabının da faydalanmasını istediğinden dolayı Arapça olarak *Lemeât*'ı telif etmiştir.<sup>88</sup>

Şârih 1025/1616 yılında tamamladığı eserinde dil kaynaklı anlaşılmazlıkları çözüme kavuşturmak, fıkıh meselelerini de gayet anlaşılır ve kolay bir üslupla açıklamayı amaçlamıştır. Nitekim böylece Hanefî fıkhıyla hadislerin arasındaki uyumu da ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Dil kurallarına bağlı olarak manaları açıklamak, nahiv ilkelerinin uygun gördüğü çeşitli yapıların irablarını yapmak müellifin ana hedeflerinden olmuştur. ed-Dihlevî, bu şerhi kaleme alırken güncel faydaları kapsayan, fıkıh meselelerini içine alan bir arayışla anlama ve kavrama çeşitliliğini belirtmek ve lafızların tam zaptını netleştirmek gibi yol ve yöntem belirlemiştir. Aynı zamanda râvi isimlerindeki hataları düzeltmek, bir yerde râvi bilgisi verildiğinde tekrar vermemek, gereksiz ve usandırıcı uzunluktan ve anlamayı yetersiz kılacak kısalıktan kaçınmak düşüncesini de konuyla ilgili birçok eser telif etmiş olmanın verdiği bir güvenle savunmuştur. Eserin başında bazı hadis ıstılahları hakkında açıklayıcı bilgiler verdiği bir mukaddime yazan şârih bu mukaddimeyi de fazla uzatmak istememiştir. *Miškât*'ın ilk şârihi et-Tîbî'den ve diğer şârihlerden gerektiğinde nakiller yaptığını belirten müellif, bu nakilleri kimi yerde uzunca; kimi yerlerde de kısaca yaptığını ifade etmektedir. Nakil yapmak ya da terk etmeyi de ancak belli bir maksat ve ifade ediş tarzıyla yapmış, bunu ancak anlayış kabiliyeti olan ve basiret sahibi kimselerin anlayabileceğini kaydetmiştir. Abdülaziz el-Ebherî'nin (ö. 895/1492) *Minhâcu'l-Miškât*, İbn Hacer el-Heytemî'nin (ö. 974/1567) *Fethu'l-ilâh fi şerhi'l-Miškât*, Muhammed Tâhir b. Alî el-Fettenî'nin (ö. 986/1578) *Mecma'u bihâri'l-envâr fi garâ'ibi't-tenzîl ve letâ'ifi'l-ahbâr*, İbn Hacer el-Askalânî'nin *Fethu'l-Bârî*, Atâullah İbnü'l-Emir el-Heravî'nin (ö. 1000/1592) *Ravzatü'l-ahbâb* adlı eserlerinden bolca istifade etmiştir.

Kâdî İyâz el-Yahsubî'nin (ö. 544/1149) *Meşâriku'l-envâr*, Hanbelî mezhebinin görüşlerini aldığı Ömer b. Hüseyin el-Hırakî'nin (ö. 334/946) *Muhtasar*, Şâfiî mezhebi için Abdülgaffâr el-Kazvî'nin (ö. 665/1266) *el-Hâvi's-sağir*, Mâlikî mezhebinde Abdullah b. Ebî Zeyd el-Kayrevânî'nin (ö. 386/996) *Risâle* adlı eserlerini esas almıştır. Taassuptan uzak bir şekilde Hanefî mezhebi için de Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) *Hidâye* şerhi *Fethu'l-kadîr* adlı eserden yararlanmıştır.

Şerh etmediği çok az hadis bırakarak ilk şârihlerin aksine, kaynak kitabı neredeyse tamamen şerh etmeye çalışmıştır. Her râvi ismini tüm fasıllarda yazmış, her biri için bir rakam vermiştir. Sahâbi ismini yazmış, bâb başlıklarının anlam ve hükmünü belirtmeyi çok önemsemiştir. Bunu gerçekleştirmek için tüm ilmîni kullanmıştır. Şerhin adını bizzat koyan şârih, bu çalışmanın karşılığında Allah'tan bir ecir umarak, bir başkasından hiçbir karşılık beklemediğini dile getirmiştir.<sup>89</sup>

*Mesâbihu's-sünne* ve *Miškâtü'l-Mesâbih* ile musannifleri; *Miškâtü'l-Mesâbih* üzerine yapılan şerh çalışmaları hakkında verilen genel bilgilerden sonra *et-Ta'lîku's-sabîh alâ Miškâtü'l-Mesâbih*'in telifinde takip edilen yöntem ve eserin diğer şerhler arasındaki yeri üzerinde durulacaktır.

#### 4. MUHAMMED İDRİS EL-KANDEHLEVÎ ET-TA'LÎKU'S-SABÎH ALÂ MİŞKÂTÎ'L-MESÂBÎH

Muhaddis, fakih, sûfî, çok kıymetli eserleriyle tanınan bir din alimi Muhammed İdrîs el-Kandehlevî'nin tam adı Mevlâna Muhammed İdrîs bin Muhammed İsmail bin Muhammed İshak bin Ebi'l-Kasım Muhammed bin el-Müftü ilâhi Bahş'tır. Nesep bakımından anne tarafı Hz. Ebû Bekr es-Sıddîk'a (ö. 13/634) dayandığı için Sıddîkî; baba tarafı Hz. Ömer'e (ö. 23/644) dayandığından dolayı el-Fârûkî, doğum yeri itibarıyla Kandehlevî, mezhep bakımından Hanefî-Mâtürîdî

<sup>88</sup> Ebü'l-Mecd Abdülhak b. Seyfiddîn b. Sa'dillâh ed-Dihlevî, *Lemeâtü't-tenkih fi şerhi Miškâtü'l-Mesâbih*, thk. Takiyyüddîn Nedvî (Dâru'n-Nevâdir, 2014), 1/88.

<sup>89</sup> Dihlevî, *Lemeâtü't-tenkih fi şerhi Miškâtü'l-Mesâbih*, 1/84-97.





nisbeleriyle tanınmıştır. Hicrî 1317/miladi 1899 yılında Hindistan'ın Madhya Pradesh eyaletinin merkezi olan Bhopal kentinde doğdu.<sup>90</sup>

Dokuz yaşında hafızlığını ikmâl etti. Tehâne Bon'da Muhammed Eşref Ali Tehânevî'nin (ö. 1362/1943) medresesinde Arapça, Farsça, sarf, nahiv ve diğer ilimleri öğrendi. Mevlânâ Abdullah Gangohî'den (ö. 1360/1941) mantık ilmini aldı. Bu ilk öğrenimden sonra Mezâhirü'l-ulûm'da lügat, akaid, fıkıh, fıkıh usulü, hadis, hadis usulü, tefsir ve tefsir usulü gibi birçok ilim dalında eğitim alarak on dokuz yaşında mezun oldu.

Dârü'l-Ulûm Diyobend'de önde gelen muhaddislerinden Enver Şah el-Keşmîrî (ö. 1352/1933), *Fethu'l-mülhim bi-şerhi Sahîh-i Müslim* müellifi Şebbîr Ahmed Osmânî (ö. 1369/1949), Müftü Azizurrahman (ö. 1347/1928) ve Seyyid Asgar Hüseyin (ö. 1364/1945) gibi hocalardan hadis eğitimini tamamlayarak 1920 yılında mezun oldu.<sup>91</sup>

Naklî ve aklî ilimleri tahsilin ardından Delhi'de Medrese-i Emîniyye, Dârü'l-Ulûm Diyobend, Haydarâbâd Dekken gibi dönemin ünlü ilim merkezlerinde toplamda yaklaşık on yıl boyunca müderrislik yaptı. Bir taraftan da telif çalışmalarına devam etti. *et-Ta'liku's-sabîh alâ Mişkâtî'l-Mesâbîh* adlı eserin basımından sonra İbn Hacer el-Askalânî'nin *Fethu'l-bârî* adlı eserini mütalaa etti.<sup>92</sup>

Bahâvalpûr valisinin daveti üzerine Câmia-i Abbâsiyye'de şeyhü'l-hadîs olarak eğitim verdi. Müftü Mahmud Hasan'ın (ö. 1339/1920) isteği üzerine Lahor'daki Câmia-i Eşrefiyye'de baş müderris olarak vefatına kadar hadis ve tefsir hocalığı yaptı. 7 Receb 1394/27 Temmuz 1974 tarihinde vefat etti.<sup>93</sup>

Halil Ahmed es-Sehârenpûrî (ö. 1346/1927), Müftü Azizurrahman Osmânî, Habîburrahman Osmânî (ö. 1348/1929), Muhammed Enver Şah el-Keşmirî, Eşref Ali et-Tehânevî, Asgar Hüseyin ed-Diyobendî (ö. 1364/1945), Şebbîr Ahmed Osmanî, Zafer Ahmed et-Tehânevî (ö. 1394/1974) gibi isimler meşhur hocaları arasındadır. Muhammed Yusuf el-Bennûrî (ö.1397/1977), Müftü Atîkurrahman Osmânî (ö. 1404/1948), Mevlânâ Ubeydullah Enver (?), Reşid Ahmed el-Calenderî (?) de bilinen talebelerindendir.<sup>94</sup>

el-Kandehlevî'nin kaleme aldığı çok kıymetli eserlerden biri de *et-Ta'liku's-sabîh alâ Mişkâtî'l-Mesâbîh*'dir.<sup>95</sup> Müellif, hayatını hadis ilminin öğretilmesine yönelik bir hizmet anlayışıyla vakfetmiş ve bu alanda iyi eğitim almış ve bilgilerini ilim taliplerine öğreten, eser üreten alimlerden biri olarak tanınmıştır. *Miškât* üzerine kaleme aldığı şerh de bu eserlerden biri olmuştur. Daha önce bu hadis eseri üzerine telif edilen şerhler arasında da el-Kandehlevî'nin çalışması ayrı bir değer ifade etmektedir.

Müellif, bu çalışmayı hocası Enver Şah el-Keşmîrî'nin teşvik ve talebiyle yazmaya koyulmuştur. Bu da hocanın ilmini takdir ettiği öğrencisine anlamlı bir iltifatı olarak dikkat çekmektedir. İlk olarak dört cilt halinde Dimaşk'ta 1354/1934 yılında basılan bu eserin müellifi genel olarak hadislerin inceliklerini, onlardan çıkartılacak dersleri, gizli kalmış hikmetli yönlerini, hakikatlerini ortaya koyup beyan etmeyi esas almıştır. Derinlikli yönlerini, hassas

<sup>90</sup> Ahter Râhî, *Tezkire-i ulemâ-i Pencab* (Lahor, 1981), 2/609; Muhammed Miyan Siddîkî, *Tezkire-i Mevlânâ Muhammed İdris Kandehlevî* (Lahor: Mektebe-i Osmâniyye, 1977), 31.

<sup>91</sup> Siddîkî, *Tezkire-i Mevlânâ Muhammed İdris Kandehlevî*, 35; Kârî Füyûzurrahman, *Meşâhîr-i Ulemâ* (Lahor: Frontier Publishing Company, ts.), 1/432.

<sup>92</sup> Abdülhamit Birişik, "Kandehlevî, Muhammed İdrîs", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).

<sup>93</sup> Füyûzurrahman, *Meşâhîr-i Ulemâ*, 1/439, 443.

<sup>94</sup> Muhammed Sa'd Siddîkî, *İlm-i hadis or Pakistan me uski hidmet* (Lahor, 1988), 366.

<sup>95</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla müellifin 44 adet eseri olduğu bilinmektedir. Çalışmamız özellikle *et-Ta'liku's-sabîh* üzerine odaklandığı için diğer eser bilgileri burada verilmemiştir. Diğer eserler hakkında bilgi için bk. İbrahim Urgancı, *et-Ta'liku's-sabîh Özelinde Muhammed İdris el-Kandehlevî'nin Hadis Şerhçiliği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 31-37; Birişik, "Kandehlevî, Muhammed İdrîs".







değerlendirmeleriyle dil ilimleri ışığında ifade eden el-Kandehlevî, bu alanda uzmanlığıyla bilinen diğer alimlerin eserlerinden de istifade etmiştir.

#### 4.1. EL-KANDEHLEVÎ'NİN ET-TA'LÎKU'S-SABÎH'TEKİ ŞERH METOTU

Müellif, rivâyetlerde yer alan kapalı kelimeleri açıklarken, üzerinde durulmasını gerekli gördüğü ifadeler için Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm (ö. 224/838), el-Herevî (ö. 401/1011), İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210), Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415), Tahir b. Ali el-Fettenî gibi lügat âlimlerinin eserlerine başvurmuştur.<sup>96</sup> Bazı yerlerde de garib lafızlar hakkında bizzat açıklamalarda bulunmuştur.<sup>97</sup> Eserinde metinlerin tamamıyla ilgili gramer tahlili yapmamış olsa da özellikle hükmün yapısını belirleyecek yerlerde cümle yapısının anlaşılması ve öğeleri arasındaki ilişkiyi tespit ederek gramer tahlillerinde bulunmuştur.<sup>98</sup> Kelimelerin anlamını açıklamada semantik tahliller yapmış kök anlamı bakımından kelimeyi tahkik etmeye çalışmıştır.<sup>99</sup> Lafız manasını tespitinde dil kaidelerinden istifade eden şârih, bu maksatla Arap şiirindeki kullanımları delil göstermiştir.<sup>100</sup> Diğer şârihlerde olduğu gibi hadislerde geçen kelime ve ifadelerin anlaşılması için ayetleri tüm kitab ve bâb başlarında delil göstermiş, ayetlerin ışığında hadislerin anlaşılmasında Kur'an-sünnet bütünlüğünü vurgulamıştır.<sup>101</sup>

Hadislerin anlaşılmasında diğer hadislerin pekiştirici, açıklayıcı, ihtilafları giderici mahiyette bir başvuru kaynağı olması el-Kandehlevî için de bir esastır.<sup>102</sup> Şârih, hadisleri doğru anlama ve anlamlandırma maksadıyla kaleme aldığı eserinde yalnızca metin içi verilerden yararlanmış değildir. Yalnızca literal bakış açısıyla şerh yapmakla kalmamış, metin dışı bilgilerden de yararlanmıştır.<sup>103</sup> Muhtelif rivayetler ve farklı tarikler de el-Kandehlevî'nin hadis anlamada ihmal etmediği kaynaklar olmuş, hadislere bütüncül bir bakış açısına sahip olduğunu göstermiştir.<sup>104</sup> İlk bakışta çelişik görülen hadisler için yerine göre te'vîl, cem' ve telif ile nesih, tercih ve tedricilik yollarını çözüm olarak önermiştir.<sup>105</sup>

Şerh çalışmasında rivâyetleri değerlendirirken yeri geldiğinde kelâmî konulara değinen müellif, itikadî tartışmaları konu edinmiş; mensup olduğu Ehl-i sünnet anlayışının yaklaşımını belirtmiş ve en isabetli bakış açısı olarak delillerle savunmuştur.<sup>106</sup> Sahâbî râviler dışındaki râviler yazılmamış olsa da el-Kandehlevî, belli yerlerde rivâyetlerin sıhhat seviyesi ve râvilerin biyografileri hakkında bilgiler vermiştir. Fakat sened tahlili yapmış olması ya da senedin sıhhatini dikkate almasının yanında yeri geldiğinde başka sıhhatli hadislerle uyumlu olduğunda bu rivâyeti de değerlendirmiştir.<sup>107</sup>

Müellif eserinde fikhî değerlendirmelere de yer vermiştir. Fakihlerin delilleri ve yorumlarını mezheplerin temel kaynaklarından yararlanarak nakletmesi, bir başka ifadeyle mukayeseli bir fıkıh bilgisi vermiş olması eserin en çok öne çıkan yönlerindenidir. Bu bakımdan zengin bir kaynak olan *Mirkâtü'l-mefâtih* çokça iktibaslar yaptığı eserlerden olmuştur. Diğer mezheplerin görüşlerini de vermiş olsa da özellikle Hanefî fikhını tercih edilme yönlerini vurgulayarak zikretmiştir.<sup>108</sup> Fikhî görüşlere yer vermesi bu şerhin yalnızca fıkıh eksenli bir şerh olduğunu göstermez. Bilakis

<sup>96</sup> Muhammed İdris el-Kandehlevî, *et-Ta'liku's-sabih alâ Mişkâtî'l-Mesâbih* (Beyrut, 2004), 5/141.

<sup>97</sup> Kandehlevî, *et-Ta'lik*, 3/188.

<sup>98</sup> Kandehlevî, *et-Ta'lik*, 2/7; 5/254.

<sup>99</sup> Kandehlevî, *et-Ta'lik*, 2/357, 412.

<sup>100</sup> Kandehlevî, *et-Ta'lik*, 3/474.

<sup>101</sup> Kandehlevî, *et-Ta'lik*, 5/172.

<sup>102</sup> Kandehlevî, *et-Ta'lik*, 3/355.

<sup>103</sup> Kandehlevî, *et-Ta'lik*, 3/50.

<sup>104</sup> Kandehlevî, *et-Ta'lik*, 4/145; 3/441, 459.

<sup>105</sup> Kandehlevî, *et-Ta'lik*, 6/258, 46; 4/342; 3/386; 3/464; 2/17, 122.

<sup>106</sup> Kandehlevî, *et-Ta'lik*, 6/386, 397.

<sup>107</sup> Kandehlevî, *et-Ta'lik*, 4/70; 6/15; 1/293.

<sup>108</sup> Kandehlevî, *et-Ta'lik*, 3/354-503; 4/5.





şârih birçok yerde fikhî hükümler ekseninden öte genel İslâmî ilkeler açısından okuyucuya bilgiler vermiştir.<sup>109</sup>

Hadis ve sünnet anlayışının bir yansıması olarak el-Kandehlevî, rivâyetlerin bağlayıcılığı üzerinde durmuş, hadislerden hangi hükümlere ulaşılabileceğini özellikle izah ederken bir fakih tavrından uzak olsa da fıkıh ilminin ilke ve kavramlarını kullanmış, şer'î delillerden hükme ulaşma usulleri hakkında da okuyucuyu bilgilendirmiştir.<sup>110</sup> Şerhin yalnızca kelime ve cümle anlamlarını vermekle kalmamış, şer'î hükümlere esas olan illetleri tespit ve naslarda gözetilen gayelerin tespiti konusuna yer vermiştir.<sup>111</sup>

el-Muhâsibî (ö. 243/857), Ebû Talib el-Mekkî, el-Kuşeyrî (ö. 465/1073), es-Serrâc (ö. 378/988), el-Hucvirî (ö. 470/1077), el-Gazâlî (ö. 505/1111), İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) gibi mutasavvıfların yorumlarından yararlanan şârih, işârî açıklamalar barındıran tasavvuf geleneğinin hadis şerhçiliği anlayışından örnekler sunmuştur.<sup>112</sup>

Yararlandığı eser ve müelliflerin görüşlerini verirken önce isim bilgisi belirtmekte, ardından bu görüşleri genel manada ifade edecek özet ya da metni aynen vermektedir.<sup>113</sup> Nakilde bulunduğu bilgileri kendisine ait görüşlerden ayırt edilecek şekilde, nakledilen kaynaktaki orijinal haline bir müdahalede bulunmadan aktarmaktadır. Bunun için nakillerin ardından kaynak bilgisi için remizler kullanmaktadır.<sup>114</sup> Başkasına ait olup kendisinin de onayladığı görüşler dışında yalnızca kendi adına açıklamada bulunduğu ise alçakgönüllü bir eda ile “قال العبد الضعيف”, zayıf kul dedi ki”, sözlerini kullanmaktadır.<sup>115</sup> “فائدة”, “Fâide” başlıkları ardından konuda önemli gördüğü hususları açıklamış ve uyarılarda bulunarak hadisin anlam kapsamını tamamlayacak ek bilgiler sunmuştur.<sup>116</sup> Soru-cevap faslı açarak, ya da “تنبيه = Tenbih” şeklindeki başlıklarla hadisin kendisine has özellikleri, sünnet kültürü içindeki yeri ve konumu, İslâm âlimlerinin değerlendirmelerini nakledip açıklamaktadır.<sup>117</sup> Kaynak eserin kitab-bâb isimlendirmelerine riâyet etmekle birlikte gerekli gördüğü bazı konuları “حقيقة التوكل = Tevekkülün Hakikati”, “بيان فضيلة الصبر = Sabrın Üstünlüğünü Beyan” başlıkları gibi alt başlık mahiyetinde attığı başlıklar altında işlemiştir.<sup>118</sup>

#### 4.2. ET-TA'LÎKU'S-SABÎH'İN YAPISAL ÖZELLİKLERİ

el-Kandehlevî şerh ettiği *Miškât*'ın rivayetleri üzerinde herhangi bir tasarrufta bulunmamış, gerek tasnif ve gerekse tertip bakımından şerh çalışmasında aynı metodu takip etmiştir. Harfi harfine ya da her bir kelime üzerinde durarak şerh yapmayı uygun bulmamış, birden fazla bâb ve rivâyet demetini birlikte ele almıştır. Bazen de uzunca bir metni topluca şerh etmeyi tercih etmiştir. Sayfa başında *Miškât* metni yer almış, bir çizgiyle şerh metninden ayrılmış; şerh metninden daha büyük bir puntuyla yazılmıştır. Ne kaynak eserdeki bir rivayeti özet olarak kaydetmiş; ne de tamamen ihmal etmiştir. Şerh edilecek metnin şerh ile aynı sayfada görülmesine özen gösterilmiş, asıl kaynaktaki metinden aynı sayfada şerh edilmeyecek kısım sonraki sayfada verilmiştir.

<sup>109</sup> Kandehlevî, *et-Ta'lik*, 3/70, 354.

<sup>110</sup> Kandehlevî, *et-Ta'lik*, 1/173; 5/119; 3/356.

<sup>111</sup> Kandehlevî, *et-Ta'lik*, 2/263; 6/80.

<sup>112</sup> Kandehlevî, *et-Ta'lik*, 1/74.

<sup>113</sup> Kandehlevî, *et-Ta'lik*, 1/61; 2/411.

<sup>114</sup> Kandehlevî, *et-Ta'lik*, 2/52, 171, 157.

<sup>115</sup> Kandehlevî, *et-Ta'lik*, 2/40, 7.

<sup>116</sup> Kandehlevî, *et-Ta'lik*, 1/67.

<sup>117</sup> Kandehlevî, *et-Ta'lik*, 1/72.

<sup>118</sup> Kandehlevî, *et-Ta'lik*, 6/71,72.





Her kelime/cümle şerh edilmese de şerh edilecek metinden bir parça zikredilir ve ardından gerektiği kadar açıklama yapılır. Okuyucu kaynak eserdeki metni orijinal haliyle görebildiği için hangi kelime/cümle odağında açıklama yapıldığını ve kaynak eserdeki karşılığını idrak etme imkânına sahip kılınmıştır. Her bir kelime, cümle ya da rivayet şerh edilmiş olmasa da kaynak eserde geçen ifadeler pasaj olarak ve genel çerçeve bakımından topluca şerhe konu edilmiştir.<sup>119</sup>

Şerh edilen eser müellifinin verdiği bâb başlıkları şerhe pek konu edilmemiş olsa da kitab-bâb uyumu konusyla hiç ilgilenmediği anlamına gelmez.<sup>120</sup> Şârih yalnızca şerh kaynak eserdeki rivâyetlerle yetinmez. Bu da kaynak eserde sınırlı tutulan rivâyet sayısını çoğaltmış ve ilgili başka rivâyetleri de bir araya toplayan bir çalışma anlamına gelmektedir. Bu durum bir görüşe delil getirme, muhtelif icthadların neden ve dayanaklarını açıklama maksadı taşır. Bu da sonuçta şerh çalışmasında kaynak eserle sınırlı kalmama çabasına işaret eder. Ayrıca kaynak eser içeriğine ek olarak zikredilen ayet, hadis ve bazı alimlerin görüşleri, ilgili kitab-bâb başlıklarıyla yapı ve anlam bakımından bir uyum arz etmektedir.<sup>121</sup>

Bu bilgiler, şârihin kendisini kaynak eserle sınırlamadığını, zengin bir içerik katkısı sunarak diğer alimlerin de görüşlerinden yararlanmak suretiyle kapsamlı ve uyumlu bir şerh taslağını hayata geçirebildiğini göstermektedir. Başka bir ifadeyle şârih, belli rivâyetlerin belirlediği yapıyı zenginleştirmekle kalmamış, yeni bir yapı ve istikamet ortaya koyarak daha geniş bir perspektif tasarlamıştır.

*et-Ta'liku's-sabîh* müellifi esere engin Kur'ân ve hadis bilgisini yansıtmış; tefsir, hadis, kelâm eserlerinden ve özellikle Hint Alt Kitası İslâm âlimlerinden çokça yararlanmıştır. Eserde en çok istifade edilen 47 kaynaktan özellikle *Mişkât* şerhlerinden *et-Turibiştî'nin el-Müyesser*, *Tîbî'nin el-Kâsif*, *Ali el-Kârî'nin Mirkât*, *Abdülhak b. Seyfeddin ed-Dihlevî'nin* (ö. 1052/1642) *Lemeât* ve *Muzhiruddin el-Muzhirî'nin el-Mefâtih* adlı şerh çalışmaları dikkat çekmektedir.<sup>122</sup>

*Mesâbihu's-sünne* ve *Miškâtul-Mesâbih* konulu şerhlerden hepsini mukayese etmek çalışmamızın hacmini aşacaktır. Burada özellikle el-Kandehlevî'nin şerhi ile onun eserinde en çok istifade ettiği şerhler arasında bir karşılaştırma yapmak uygun olacaktır. Böylece *et-Ta'liku's-sabîh*'in bu şerhler arasında edindiği konumu anlamak mümkün olacaktır.

#### 4.3. ET-TA'LİKU'S-SABÎH İLE DİĞER ŞERHLERİN KARŞILAŞTIRILMASI

el-Kandehlevî'nin yararlandığı bu şerhler hakkında yukarıda verilen genel bilgiler ışığında bu şerhler ile *et-Ta'liku's-sabîh* arasında mukayese yapıldığında ortak yön ve özelliklerinin çok olduğu, hadisi anlama ve yorumlama bakımından aynı amaç, metot ve içeriklere sahip olduğu

<sup>119</sup> "İbn Ömer'den naklen haber verildi ki, Hz. Peygamber (s.a.v) şığardan nehiy buyurmuşlardır" şeklinde geçen rivâyet hakkında hiçbir açıklama ya da yoruma gidilmemesi bu uygulamanın bir örneği olarak zikredilebilir. Bk. Kandehlevî, *et-Ta'lik*, 4/29.

<sup>120</sup> "باب غسل الميت و تكفينه" = Cenazeyi Yıkama ve Tekfin" başlığı altındaki hadisleri şerh etmeye başlamadan aynı başlığı

atıp "أى هذا باب فى بيان حكم غسل الميت وهو مشتمل على أمور" = Bu bâb cenazenin yıkanması hükümleri hakkındadır ve birtakım konuları kapsar" lafzıyla konuya giriş yapması örneğinde olduğu gibi birçok yerde bu uyuma üstü kapalı bir gönderme yapmıştır. Kandehlevî, *et-Ta'lik*, 2/301.

<sup>121</sup> Şu örnekler bk. *بيان حقيقة النبوة* (Beyânu Hakikati'n-Nübüvve), *باب بدء الخلق وذكر الأنبياء* (Bâbu Bed-i'l-halk ve Zikri'l-Enbiya), *بيان معنى العصمة* (Beyânu Ismeti'l-enbiyâi'l-kirâm aleyhimu's-salâtu ve's-selâm), *بيان معنى العصمة* (Beyânu Ma'ne'l-Isme ve'l-Ma'siyye), *بيان معنى العصمة* (Beyânu Ma'ne'l-Isme), *بيان طريق معرفة الأنبياء عليهم الصلاة والمعصية* (Beyânu Tarik-i Ma'rifeti'l-Enbiyâ aleyhimu's-salâtu ve's-selâm) Kandehlevî, *et-Ta'lik*, 7/5-13.

<sup>122</sup> Diğer kaynak eserler hakkında bakınız: Urgancı, *et-Ta'liku's-sabîh Özelinde Muhammed İdris el-Kandehlevî'nin Hadis Şerhçiliği*, 116-120.







söylenbilir. Burada özellikle kronolojik olarak en son kaleme alınmış olan *et-Ta'liku's-sabih*'in diğerlerinden ayrı olarak sahip olduğu nitelikler maddeler halinde, kısaca ifade edilebilir:

1. Yukarıda verilen bilgilerden anlaşılmaktadır ki el-Kandehlevî eserini telif ederken bu eserlerden bolca istifade etmiş, her birinin en yararlı bilgilerini aynen ya da dolaylı olarak eserine dahil etmiştir. Bu da okuyucuya aynı zamanda bu eserlerin içeriğinden istifade imkânı sunarak zengin bir birikimi nakleden bu esere bir seçkinlik kazandırmıştır.
2. Bu eser yalnızca nakillerden oluşmadığı gibi kendi sistematığı içinde orijinal alt başlıklarla kaynak eser ve diğer şerhlerden güncel fayda bakımından ayrılmaktadır. Nitekim bu eser güncel siyâsî, kültürel ve sosyal konular/öncelikli sorunlarla ilgili olarak sünnet verilerini tekrar değerlendirmiştir. Bu da sünnetin anlaşılmasında bir güncelleme yapmak anlamına gelmektedir.
3. Diğer şerhlere kıyasla sened tahlili ve hadisin sıhhat değerlendirmesiyle çok daha az ilgili görülen bu eser, metinle ilgilenmektedir. Metin tahlili eksenli bir yaklaşım, daha önceki eserlerde görülen sened tahliline odaklanmaya ihtiyaç kalmadığı ya da rivayet birikimini en doğru şekilde anlama çabasına imkân arayışı olarak değerlendirilebilir. Bu anlamda şârih ihtiyacı görmüş ve diğer eserlerden farklı olarak metin üzerinde çalışmıştır.
4. Hadis usulü ilmi hakkında genel ve özet bilgiler sunulan önceki şerhlerin aksine az da olsa bu konulara yer veren *et-Ta'liku's-sabih*, müstakil başka eserlerle sunulan bu konularla okuyucuyu meşgul etmemiş, orta seviyede dil bilen kimselerin rahatlıkla anlayabileceği bir metot ve üslup kullanmayı tercih etmiştir.
5. Özellikle hadis edebiyatından birçok eserin okunduğu ilim çevrelerinde hadis kültürünü nesilden nesile ulaştıran ve tedris sahasında asırlardır itibar gören hadis derlemelerinin okunması, anlaşılması ve modern dönemde ortaya çıkan sorunlar çerçevesinde istifadeye sunulması derin bir ilim ve geniş bir ufuk gerektirir. el-Kandehlevî de çağdaş meseleleri gelenekten beslenerek çözmeye çalışan, sünneti de ihya etmeye çalışan biri olarak bu şerhi üretmiş ve istifadeye sunmuştur. Eser, başta Hint Alt Kıtası ve çevresinin son yüzyılda yaşadığı krizler olmak üzere İslâm coğrafyasına bütüncül reçeteler sunmak gibi rol üstlenmiştir.

## SONUÇ

Eserinde hadisleri şerh eden, sağlam bir tahlil sonucu elde edilen incelik ve hikmetleri ortaya koyan el-Kandehlevî, hadislerdeki gaye ve hakikatleri anlatmaya çalışmış ilmî derinliğini eserine yansıtmıştır. Bu kabiliyetini meânî ve beyân ilminin usullerini gözeterek ve alanında uzman âlimlerin görüş ve yorumlarından yararlanarak sergilemiştir. Özellikle *el-Müyesser*, *el-Kâşif an hakâiki's-sünen* gibi eserleri ana dayanak olarak almış, hadislerin i'rabı ve sağlam kaydı için *Mirkâtü'l-mefâtih* i esas kabul etmiştir.

Âyetler ile başladığı hadis şerhini kelime kelime yapmamış, anlaşılmasında zorluk olan kısımlar ya da konu bağlamı şerhler yapmıştır. Yararlandığı eserleri, kaynak bilgisi ve daha çok ayrıntılı bilgilere ulaşılması için belirten şârih Hanefî mezhebini ön plana çıkarsa da diğer mezheplerin görüşlerine de yer vermiştir.

Güzel yönleriyle birlikte, eserin tedris amaçlı telifi ya da beşer ürünü olduğunu hissettiren bazı eksiklikler dikkat çekmektedir. Yararlandığı kaynak ya da müellif bilgilerini verirken her zaman yeteri kadar hassas davranmayı; şerhe konu edilen hadislerin bazı yerlerde birbirleriyle karıştırılacak düzeyde art arda ele alınması; alıntılarının başlangıç ve bitiş yerlerinin birçok yerde açık olmayışı bu eksikliklerden bir kısmıdır. Ayet tefsirleri ve hadis şerhlerinin bazı bölümlerde





MUHAMMED İDRİS EL-KANDEHLEVÎ'NİN ET-TA'LÎKU'S-SABÎH ALÂ MİŞKÂTİ'L-  
MESÂBÎH'TEKİ ŞERH YÖNTEMİ VE ESERİN HADİS ŞERH LİTERATÜRÜNDEKİ YERİ

---

birbirinden ayıramayışı, konu başlangıç ve bitiş noktalarını anlamada okuyucunun zorlandığı yerlerin olduğu da bu bağlamda zikredilebilir.

Zengin bir şerh kültür ve birikimini özlü bir şekilde sunarken geniş bir ufuk ve ciddi bir gayretin ürünü bu eserin özellikle orta-ileri seviyede hadis eğitiminde hadis ve şerh bilgisi bakımından büyük katkısı olacağı açıktır.





## KAYNAKÇA

- Akgül, Yusuf. *Edebi Tür Olarak Garîbü'l-Hadis*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Alâî, Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî el-. *en-Nakdu's-sahîh li-mâ u'turide min ehâdîsi'l-Mesâbîh*. thk. Abdurrahman Muhammed Ahmed Kaşkarî. 1 Cilt, 1985.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed. *Mirkâtü'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâtî'l-mesâbîh*. 11 Cilt. Beyrut, 2007.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasan Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *Şerhu Nuhbeti'l-fiker*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Erkam, ts.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 8. Basım, 2015.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsâru'l-musannifin*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1951.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Îzâhü'l-meknûn fi'z-Zeyl alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. Kilisli Rifat Bilge. 2 Cilt. Tahran: Mektebetü'l-İslamiyye, 3. Basım, 1967.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mesud. *Mesâbîhü's-sünne*. thk. Yusuf Abdurrahman Mar'aşli. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1. Basım, 1987.
- Birişik, Abdülhamit. "Kandehlevî, Muhammed İdrîs". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 24/294-295. İstanbul: TDV Yayınları, 2001. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kandehlevi-muhammed-idris>
- Brockelmann, Carl. *Tarihü'l-edebî'l-Arabi*. çev. Abdülhalim en-Neccâr - Ramazan Abdüttevab. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, 5. Basım, 1977.
- Demirci, Selim. "Bir Tedris Metni Olarak Mişkâtü'l-Mesâbîh". *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* <br /> *Balıkesir İlahiyat Dergisi* <br /> *Balikesir Theology Journal* 14 (2021), 251-273.
- Demirci, Selim. "El-Hatîb et-Tebrizî ve Mişkâtü'l-Mesâbîh'i Üzerine". *Hadis Tetkikleri Dergisi* XII/2 (2014), 95-113.
- Demirci, Selim. "Şerafüddin et-Tîbî ve Eserleri". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 5 (2015), 233-259.
- Demirci, Selim. *Tîbî'nin Mişkât Şerhi ve Hadis Literatüründeki Yeri*. Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi). <http://ktp.isam.org.tr/detayilhtezt.php?navdil=tr&tidno=6727&Tur=Doktora&HazirlayanAra=selim+demirci>
- Dihlevî, Ebû'l-Mecd Abdülhak b. Seyfiddîn b. Sa'dillâh ed-. *Lemeâtü't-tenkih fî şerhi Mişkâtî'l-Mesâbîh*. thk. Takiyyüddîn Nedvî. 10 Cilt. Dâru'n-Nevâdir, 1. Basım, 2014.
- Ebû'l-Fidâ, İmâdüddîn İsmâîl b. Alî b. Mahmûd. *el-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer*. 4 Cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-Hüseyniyye el-Mısriyye, 1. Basım, ts.
- Füyûzrahman, Kârî. *Meşâhîr-i Ulemâ*. 3 Cilt. Lahor: Frontier Publishing Company, ts.
- Güngör, Mevlüt. "Begavî, Ferrâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Nisan 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/begavi-ferra>
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 2. Basım, 1995.





MUHAMMED İDRİS EL-KANDEHLEVÎ'NİN ET-TA'LÎKU'S-SABÎH ALÂ MIŞKÂTÎ'L-  
MESÂBÎH'TEKİ ŞERH YÖNTEMİ VE ESERİN HADİS ŞERH LİTERATÜRÜNDEKİ YERİ

Hatiboğlu, İbrahim. "Mesâbîhu's-Sünne". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Nisan 2024.  
<https://islamansiklopedisi.org.tr/mesabihus-sunne>

İrâkî, Ebû'l-Fazl Zeynüddin Abdürrahim b. Hüseyin. *et-Takyid ve'l-izah şerhu mukaddimeti İbni's-Salah*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. 1 Cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1. Basım, 1969.

İbn Battuta, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Abdullah. *Rihletu İbn Battuta: Tuhfetü'n-nüzzar fî garaibi'l-emsar fî acâibi'l-esfar*. 2 Cilt. Dârü's-Şarki'l-Arabî, ts.

İbn Hallikan, Ebû'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-A'yân*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1. Basım, 1900.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Dâru'l-Fikr, 1986.

İbnu's-Sâbûnî, Muhammed b. Ali b. Mahmud. *Tekmiletü İkmâli'l-İkmâl fi'l-ensâb ve'l-esmâi ve'l-alkâb*. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *el-İlelü'l-mütenâhiye fî'l-ehâdisi'l-vâhiye*. thk. İrşâdülhak el-Eserî. 2 Cilt. Pakistan: İdâretü'l-Ulûm el-Eseriyye, 2. Basım, 1981.

İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. thk. Mahmud Arnaûd. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1. Basım, 1986.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Ulûmü'l-hadis*. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1986.

Kâfiyeci, Muhammed b. Süleyman el-. *el-Muhtasar fî ilmi'l-eser*. thk. Ali Zevin. 1 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1987.

Kandehlevî, Muhammed İdris el-. *et-Ta'lîku's-sabîh alâ Mişkâtî'l-Mesâbîh*. 7 Cilt. Beyrut, 2004.

Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 6 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifin*. 13 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.

Kettânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebi'l-Feyz Ca'fer. *er-Risâletü'l-müstetrafe*. thk. Muhammed el-Muntasir b. Muhammed Zemzemî. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 6. Basım, 2000.

Koçyiğit, Talât. *Hadis İstihlaları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2. Basım, 1985.

Muhibbî, Muhammed. *Hulâsâtü'l-eser fî a'yâni'l-karni'l-hâdî aşar*. Beyrut, ts.

Muzhirî, Muzhirüddin el-Hüseyin b. Mahmud el-. *el-Mefâtîh fi Şerhi'l-Mesâbîh*. thk. Nureddin Talib. Dimaşk: Darü'n-Nevâdir, 2012.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-. *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'n-nezîri'l-beşîr*. thk. Muhammed Osman el-Hışt. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1. Basım, 1985.

Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-. *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*. thk. es-Seyyid Muazzam Hüseyin. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1977.

Özşenel, Mehmet. *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2014.

Râhî, Ahter. *Tezkire-i ulemâ-i Pencab*. 2 Cilt. Lahor, 1981.





- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaûd - Mustafa Türkî. 29 Cilt. Beyrut: Darü İhyâi't-Türâs, 2000.
- San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. İsmâîl es-. *Tavzîhu'l-efkâr li-meânî Tenkîhi'l-enzâr*. thk. Ebû Abdîrrahman Salâh Muhammed. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-. *et-Tahbîr fî'l-Mu'cemi'l-Kebîr*. thk. Münire Naci Salim. 2 Cilt. Bağdat: Riâsetu Divani'l-Evkaf, 1. Basım, 1975.
- Serkis, Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ. *Mu'cemü'l-matbûâtî'l-Arabiyye ve'l-muarrebe*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatu Serkis, 1928.
- Siddîkî, Muhammed Sa'd. *İlm-i hadis or Pakistan me uski hidmet*. Lahor, 1988.
- Siddîkî, Muhammed Miyan. *Tezkire-i Mevlânâ Muhammed İdris Kandehlevî*. Lahor: Mektebe-i Osmâniyye, 1977.
- Sübki, Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi. *Tabakatü's-Şafiyyeti'l-Kübra*. thk. Mahmûd Muhammed Tanahi - Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Kahire: Hicr, 2. Basım, 1992.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *Tabakatü'l-huffâz*. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1982.
- Şirinov, Rufet. *Ali el-Kâri ve Şerh Metodu ( Mirkâtul'l-Mefâtîh Örneği )*. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi).  
<http://ktp.isam.org.tr/detayilhtezt.php?navdil=tr&tidno=3133&TezAdiAra=mirkat>
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî et-. *Şerhu Müşkili'l-âsar*. thk. Şuayb el-Arnaûd. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1. Basım, 1994.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa b. Halil Ebu'l-Hayr. *eş-Şekaiku'n-nu'maniyye fî ulemai'd-Devleti'l-Osmaniyye*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Tebrîzî, Ebû Adullah Muhammed b. Abdullah Hatib et-. *Mişkâtü'l-Mesâbih*. thk. Muhammed Nâsiruddin Elbânî. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmi, 2. Basım, 1979.
- Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-. *Şerhu't-Tîbî ala Mişkati'l-Mesâbih = el-Kaşif an hakaiki's-sünen*. thk. Abdülhamid Ahmed Yusuf Hindâvî. 13 Cilt. Riyad: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1. Basım, 1997.
- Turibiştî, Ebû Abdullah Fazlullah b. Sadr Hasan et-. *Kitâbü'l-müyesser fî şerhi Mesâbihî's-sünne*. thk. Abdülhamid Hindâvî. Suudi Arabistan: Mektebe Nizar Mustafa Bâz, 2. Basım, 2008.
- Türcan, Zişan. *Hadis Literatüründe Şerh Geleneği ve Özellikleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Urgancı, İbrahim. *et-Ta'lîku's-sabîh Özelinde Muhammed İdris el-Kandehlevî'nin Hadis Şerhçiliği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Ünal, İsmail Hakkı. "Dihlevî, Abdülhak b. Seyfeddin". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 28 Nisan 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/dihlevi-abdulhak-b-seyfeddin>
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaûd başkanlığında ilmî bir heyet. 25 Cilt. Kahire: Müessesetü'r-Risale, 3. Basım, 1985.
- Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm*. Beyrut: Dârü'l-İlm ve'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.







## LÜTFİ PAŞA'NIN MEZHEPLERE BAKIŞI\*

### LUTFI PASHA'S VIEW ON SECT

İSMAİL ÖZTÜRK – MUSTAFA GÖREGEN

YÜKSEK LİSANS ÖĞRENCİSİ – DR. ÖĞR. ÜYESİ

KARABÜK ÜNİVERSİTESİ LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ – KARABÜK ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ  
eflanili.Ozturk78@gmail.com – mustafagoregen@karabuk.edu.tr



#### Öz:

Lütfi Paşa dinin temel ilke ve prensiplerine yönelik değerlendirmelerini var olan mezhepler üzerinden yapmıştır. Erken dönemden itibaren meydana gelen mezhepleri hak ve bâtil olmak üzere iki sınıfa ayırarak, hak mezhebin Ehl-i sünnet, diğerlerinin bâtil olduğunu vurgulamış, bu konuda katı bir tutum ve davranış sergilemiştir. Öyle ki, Eş'arîler'in, Mâtürîdîler'den farklı görüşlere sahip olmasına bile tahammül edememiştir. Lütfi Paşa'nın katı tasavvufî ve fıkhi bakış açısı mezhepleri değerlendirme konusunda da belirleyici bir unsur olmuştur. Ehl-i sünnete sınıksız bağlı olan Lütfi Paşa bu anlayışın kapsam ve sınırlarını Mâtürîdî geleneği takip ederek Kur'an ve sünnet ölçüsünde belirleme gayreti içine girmiştir. Ehl-i sünnet dairesi dışında kalan tüm fiil, davranış ve düşünceleri sert bir dille eleştirmiştir. Bu inanç ve anlayışlara sahip tüm oluşumları İslam inanç ve düşünce sistemi dışında bırakarak bâtil oluşumlar olarak nitelendirmiştir. Bu çalışmamızda, Lütfi Paşa'nın konuya ilişkin Hayat-ı Ebedî adlı eserinde ortaya koyduğu fikir ve görüşler çerçevesinde, yazarın mezhep tanımları ve tasnifleri değerlendirilecektir. Lütfi Paşa'nın yapmış olduğu tasnif incelendiğinde öteden beri yapılmış Hanefî-Mâtürîdî itikadi çerçevesinde olduğu görülmüştür. Lütfi Paşa 73 fırka hadisinden hareketle tasniflemesini yapmıştır. Yapmış olduğu tasniflemede 6 büyük ekolün her birinin 12'şer tali fırkasının olduğunu varsaymıştır. Son olarak ise fırka-i nâciye olarak Ehl-i sünneti işaret etmiştir. Lütfi Paşa'nın eserlerinde, Ehl-i sünnet dairesine girebilmek için yapılması gereken fiiller, düşünceler ve takınılması gereken tavırlar genişçe yer bulmuştur. Lütfi Paşa'nın Ehl-i bid'at olarak nitelendirdiği fırkaların konuları ve düşünce sistemleri de eserlerinde irdelenmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Mezhep, Tarih, 73 Fırka, Ehl-i Sünnet, Lütfi Paşa.

#### Abstract:

Lutfi Pasha made his evaluations of the basic principles and principles of religion based on existing sects. He divided the sects that emerged from the early period into two classes, namely true and false, and emphasized that the true sect was the Sunni and the others were false, and displayed a strict attitude and behavior on this issue. So much so that he could not even tolerate the Asharites having different views from the Maturidis. Lutfi Pasha's strict mystical and fiqh perspective has also been a determining factor in evaluating sects. Lutfi Pasha, who was a firm adherent of the Sunnah, endeavored to determine the scope and limits of this understanding in accordance with the Quran and Sunnah, following the Maturidi tradition. He harshly criticized all actual behavior and thoughts outside the circle of Sunni, and did not evaluate all formations with these beliefs and understandings within the Islamic belief and thought system, and described them as superstitious formations. In this study, Lutfi Pasha's sect definitions and classifications will be evaluated within the framework of the ideas and opinions put forward in his work titled Hayat-i Abadi. When the classification made by Lutfi Pasha was analysed, it was seen that it was within the framework of the Hanafi-Maturidi theology. Lutfi Pasha made his classification based on the hadith of 73 factions. In his classification, he assumed that each of the 6 major sects had 12 secondary sects. Lastly, he pointed to the Ahl al-Sunnah as the fırka-i nâciye. In Lutfi Pasha's works, the actions, thoughts and attitudes to be adopted in order to enter the circle of Ahl al-Sunnah are widely covered. The positions and systems of thought of the sects that Lutfi Pasha labelled as Ahl al-bid'at were also examined in his works.

**Keywords:** History, Sects, 73 Sects, Ahl al-sunnah, Lutfi Pasha.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Araştırma Makalesi/Research Article	25.09.2023	29.06.2024	30.06.2024	0009-0000-3573-7051 0000-0003-2546-2810

İNTİHAL/PLAGIARISM	DOI NUMARASI/DOI NUMBER
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.	<a href="https://doi.org/10.62188/ilahiyat.1366073">https://doi.org/10.62188/ilahiyat.1366073</a>

#### ATIF/CITE AS

Öztürk, İsmail –Göregen, Mustafa. "Lütfi Paşa'nın Mezheplere Bakışı / Lutfi Pasha's View on Sect". *ilahiyat 12* (Haziran/June 2024): 39-52.

\* Bu çalışma, yazarın "Lütfi Paşa'nın İtikadi Görüşleri ve 73 Fırka: Hayat-ı Ebedî Örneği" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.



## 1. LÜTFİ PAŞA'NIN EHL-İ SÜNNET TANIMI

Lütfi Paşa Osmanlı sarayına devşirme olarak girmiş yetenekli ve disiplinli bir politikacıdır. Bulduğu konum gereği disiplinli yaşama önem vermiş, devlet terbiyesi almış, kanun ve nizamdan tarafa olmuş, ahlaklı siyaset yürütmeye çalışmıştır. Bu yaşayış tarzı inancına da yansımış ve inancı gereği Hanefi-Mâtürîdî çizgiye sıkı sıkıya bağlılık göstermiştir. Nitekim Ehl-i sünnet çizgisinde olmasına rağmen Eş'arîlerin görüşlerini dahî kuvvetle eleştirdiği eserlerinde görülmektedir.

Lütfi Paşa ilmi yönünü daha çok fıkıh ve tasavvuf alanlarında geliştirmiştir. Yapmış olduğu çalışmalarda bu açıkça görülmektedir. Fakat dönemindeki Şii-Alevî siyasi politikalarının da etkisiyle Kelam ve İtikadi Mezhepler konularına da mesafeli kalmamış, bu konulardaki görüşlerini gerek *Hayat-ı Ebedî* isimli risalesinde, gerekse 73 fırka teorisinden hareketle ortaya koyduğu *Fırak ve Dalle* risalesinde açıkça belirtmiştir.

*Hayat-ı Ebedî* eserini 7 ana bölümde işlediği görülmüştür. Bu eser, genel olarak İtikadi Mezhepler ve Kelam olarak iki ana başlıkta özetlenebilir. Mezhepler konusuna bakışını 73 fırka hadisinden hareketle geliştirmiştir. Müellif kendi görüşlerini Ehl-i sünnetle bağdaştırmıştır. Ehl-i sünnetin görüşlerini aynı eserde 10 başlıkta sıralamıştır. Özetle Lütfi Paşa Ehl-i sünnetin şu özelliklerini vurguladığı söylenebilir:

1. “Namazların cemaatle kılınmasına riâyet etmek
2. Resulullah'ın ashabına saygı duymak ve onları eleştirmemek
3. Devlet başkanına isyan etmemek
4. İmanında şüpheye yer vermemek
5. Kader konusunu imandan sayıp, her şeyin Allah'ın takdiriyle olduğunu bilmek, bu konuda aksi görüşlerle ilgilenmemek
6. Dini düşüncelerin konuşulduğu yerlerde veya dinle alakalı fiillerin işlendiği yerlerde muhalefet etmemek veya mücadele içerisinde olmamak
7. Ehl-i tevhid olan bir kimseyi kafirlikle suçlamamak
8. Mesh üzerine meshi yolculuk durumu olsun, mukimlik olsun ya da korku durumu olsun caiz görmek
9. Ehl-i kible olan bir kişinin cenaze namazını kılmak.
10. Günahlardan en uzak kişinin imamlık yapmasına teşvik etmek.”<sup>1</sup>

Lütfi Paşa'nın yukarıda saymış olduğu Ehl-i sünnet düşünceleri, kendisinin yumuşak tarafını ortaya koymaktadır. O, İslamiyet'in doğru tanımlarını ve imanın gereklerini Ehl-i sünnetin Mâtürîdî çizgisiyle sınırlandırmıştır. Buna karşın eserin devamında Ehl-i bi'datı eleştirmek niyetiyle söylemleri, Ehl-i sünnet düşünce dışındakilerin İslamiyet'le bağdaştırmadığını ortaya koymaktadır. Burada Lütfi Paşa'nın kendinden olmayan düşüncelere kıymet vermediği, hatta küfür, şirk, bidat gibi söylemlerle itham ettiği açıkça görülmektedir.

Lütfi Paşa'nın Ehl-i sünnet tanımında en dikkat çekici nokta, Ehl-i tevhitte kimseyi tekfirle suçlamamasıdır. Ehl-i tevhid, bütün Müslümanların ortak paydası olan Allah'ın varlığına ve birliğine inanıp, Ona hiçbir şeyi benzetmeyip, ortak koşmamaktır. Lütfi Paşa'nın Ehl-i sünnet tarifindeki bu söylemi, diğer mezheplere bakış açısı değerlendirildiğinde, Lütfi Paşa'nın tutarsızlığı

<sup>1</sup> Abdul'mümin Lütfi Paşa, *Hayatü'l Ebedî* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, 953), 63b.







görülecektir. Nitekim O, bu ifadeye zıt bir şekilde kendinden olmayan bütün düşünceleri din dışı ilan edip, kafirlikle suçlamıştır.

Kaynaklarda, Hz. Peygamber'in tekfir konusundaki tutumunu ortaya koyan çeşitli hadiselere yer verilmiştir. Bunlardan biri, Resulullah'ın Mekke'nin fethi için yaptığı hazırlıkları öğrenip bir mektupla aynı yerdeki yakınlarına gizlice haber vermeye kalkışan, ancak bu girişimi hemen öğrenilen Hâtıb b. Ebî Beltea hakkındaki uygulamasıdır. Hz. Ömer onun münafıklığına hükmederek boynunu vurmak için izin talep edince Resûl-i Ekrem, Hâtıb'dan açıklama istemiştir. Hâtıb, bu işi Mekke'de bulunan akrabalarını korumak amacıyla yaptığını belirtmiştir. Hz. Peygamber, Bedir Savaşı'na katılan Hâtıb'ın bu davranışını hata diye nitelendirip onu affetmiştir.<sup>2</sup>

Anlaşılabileceği üzere Ehl-i tevhid olan bir kimsenin tekfir edilmesine sünnet izin vermemiştir. Hatta Ebu Hanife başta olmak üzere Ehl-i sünnet alimleri Ehl-i kibleyi tekfir etmeyi uygun bulmamıştır. Zira Ehl-i kiblenin dinin kesinlikle bilinen bütün ilkelere inandığı kabul edilir.<sup>3</sup>

Lütfi Paşa'nın Ehl-i sünnet hakkındaki bu mütevazî tanımlarının arkasında dikkatle incelendiğinde diğer mezheplerin İtikadi bazı görüşlerini eleştirdiğine ulaşılabılır. Örneğin "imanda şek" etme konusunda Ehl-i Sünnet-i Hassa olarak bilinen Selefilere ve Eş'arîlere eleştirdiği anlaşılabilir. Bu mezhep taraflarının büyük çoğunluğu imanın tanımında amellere yer vermiş, dolayısıyla amellerin nihai durumu bilinemediğinden imanlarında istisnaya yer vermişler ve şüpheli duruş sergilemişlerdir.

Yine örnek vermek gerekirse, Ehl-i sünnet olabilmek için hayır ve şerrin Allah'tan olduğunu kabul etmek gerektiğini eserinde belirtmiştir. İtikadi olarak düşünüldüğünde Mu'tezileyi bu noktada eleştirdiği söylenebilir. Zira genel kabul olarak amentü esaslarında Mu'tezile, hayır ve şerre yer vermemiştir. Eserde de geçtiği üzere Mu'tezile, Allah'a atfen yalnızca hayrı yarattığını, şerri kulların kendisi kazandığı veya şeytan tarafından nefislere yüklendiğinden bahsetmektedir. Mu'tezile açısından düşünüldüğünde ise, Mu'tezilenin temel prensiplerden biri olan adalet görüşüne bu husus uygun düşmemektedir. Çünkü insan kendi fiilini yaratır. Allah insanı kendi iradesinde hür bırakmıştır. Bu nedenle onları sorumlu varlıklar kabul etmiştir.<sup>4</sup>

*Hayat-ı Ebedî* eserinde Lütfi Paşa, Ehl-i sünnet hakkında bu şekilde görüş beyan ederek kendi düşüncelerini savunmuştur. Buna karşı düşünceleri de Ehl-i heva içerisinde tasnifleme yaparak belirtmiştir. Bu tasniflemeyi 73 fırka hadisinden de hareketle 6\*12+1 şeklinde yapmıştır. Bu formül açıkça ifade edildiğinde 6 tane ana ekolün her birinin 12'şer tane tali fırkasının olduğunu ifade etmiştir. Bu ifadeyi eserlerinde açıkça belirtmiş olsa da bu formülü uygulamadığı bizzat aynı eserlerinde gözlenebilmektedir. Nitekim Yahudi fırkası olan İnaniyye mezhebini dahi eserinde incelemiştir. Yine Dehriye ve Laedriyye (bilinememezlik) gibi felsefi düşüncelere yer vermiş olması bu formülde müellifin başarılı olamadığını göstermektedir. Kaldı ki Lütfi Paşa'nın bu tasnifinin tutarsızlığını bizzat kendisi de ifade etmiş olup, bu fırkaların Razi'den rivayetle 72 değil 700'e kadar çıkacağını ifade etmiştir.<sup>5</sup> Lütfi Paşa bu söylemde bulunmasına rağmen fırkaları 72'ye tamamlama gayreti gütmüş olması da fırka-i Naciye hadisi olarak bilinen hadise uygun davranma gayreti gütmüş olup, müellifin eleştirilme yönünü ortaya çıkarmıştır.

## 2. LÜTFİ PAŞA'NIN EHL-İ BİD'AT FIRKA TASNİFİ

İnsanoğlu öteden beri yaşamış olduğu topluma ya yön vermekte ya da o toplumun düşüncelerini benimsemektedir. Lütfi Paşa'nın dönemi mezhepsel olarak çalkantılı bir dönem olmasa da Osmanlı Devleti'nin siyasi politikalarının Şîa mezhebiyle uyumsuzluk gösterdiği de söylenebilir. Devlet yanlısı Lütfi Paşa'nın ise bu ortamda Şîa başta olmak üzere Ehl-i sünnet dışı bütün görüş ve

2 Yusuf Şevki Yavuz, "Tekfir", TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/351.

3 Yavuz, "Tekfir", 40/352.

4 Halil İbrahim Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi* (Ankara: DİB Yayınları, 2016), 212.

5 Lütfi Paşa, *Hayatü'l Ebedi*, 61a.





mezhepleri eleştirmesi kaçınılmaz bir sonuçtur. Lütfi Paşa'nın Devletteki rütbesi, şahsi olarak tanınmasına fırsat oluşturmuştur. Görüşlerinde döneminde benimsendiği tahmin edilebilir. Kaldı ki *Hayat-ı Ebedî* eserini yazma nedeni olarak dönemindeki Ehl-i bid'atı ve Ehl-i hevayı kendilerinden ayırt etmek isteyenlerin isteği üzerine eseri kaleme aldığını bizzat belirtmiştir.<sup>6</sup>

Bu duygularla birlikte Lütfi Paşa İtikadi Mezhepleri ele almıştır. 72 fırka geleneğinin bir örneğini teşkil edecek halde yazmış olduğu eserlerde Ehl-i heva mezhepleri 6 sınıfta tasnif etmiştir. Bu 6 sınıfa Haricilerle başlamış, Cebriye, Râfızîye, Mu'tezile, Müşebbihe ve Mürctie olarak devam etmiştir. Bu 6 sınıfın her birinin 12'şer kolu olduğunu söylese de bunu eserlerinde tam manasıyla uygulayamadığı görülmüştür. Eseri incelendiğinde en fazla Şîa gruba yer verdiği rahatlıkla anlaşılmıştır. Yapmış olduğu tasnifleme de 19 tane Râfızî- Şîi fırkaya ulaşılmıştır. Müellif, Râfızî fırkaları imamet yönünden eleştirmiş ve bu fırkaları tekfir etmiştir. Râfızîleri, Hz. Muhammed'den sonra halife olarak Hz. Ali'yi benimsedikleri gerekçesiyle tekfir etmiştir. Hatta bir adım daha öte geçerek Hz. Ali'yi dahi hakkı olan imamet için mücadele etmediğinden ötürü Rafızilerin Hz. Ali'yi tekfir ettiklerini belirtmiştir.

## 2.1. LÜTFİ PAŞA'NIN TASNİFİNDE RÂFİZİ FIRKALAR

Lütfi Paşa yukarıda belirttiğimiz gibi fırka tasnifinin büyük çoğunluğunu Râfızî gruplarla ilişkilendirmiştir. Lütfi Paşa'nın tasnifinde yer alan Râfızî fırkalar şunlardır: Lam Yezliyye, Cauderiyye, Zeydiyye, Keyfiyye, Muhtârîyye, Fâtımiyye, İsmâiliyye, Nusayrîyye, İshakiyye, Haddabiyye, Zurariyye, Sebeiyye, Süleymâniyye, Şîa, Gurabiyye, Mansûriyye, Mu'favızıyye ve Haşebiyye'dir. Bu fırkaların birkaçı günümüzde varlıklarını sürdürse de çoğunun ancak isimleri bilinmektedir. Lütfi Paşa, bu fırkaları genel olarak Hz. Ali ve onun soyundan olanlara yükledikleri imamet vasfından ötürü eleştirmiştir. Lütfi Paşa, Râfızîleri *Hayat-ı Ebedî* eserinde şu şekilde tanımlamıştır:

*"Evvel dahî bu i'tikadi bir kavimdir. Kimi sahabeleri tekfir ederler, Hazreti Resul'den sonra Hz. Ali'ye biat etmediklerinden ötürü... Ve dahî Hz. Ali'yi tekfir ederler. İmamet onun hakkı iken talep etmeyip terk ettikten ötürü... Bu kelâmı batıllarıyla ve bu i'tikadi fasideleriyle azıp helâk oldular."*<sup>7</sup>

Yukarıdaki tanımdan da anlaşıldığı üzere Lütfi Paşa Râfızîleri, sahabelere küfür itham ettiklerinden küffarlıkla suçlamıştır. Bununla da yetinmediklerini Hz. Ali'yi dahi tekfir ettiklerini söylemiştir. Müellifimiz tanımında Râfızî'lerin imamet konusundaki tavırlarından da bahsetmiştir. Onların ilk 3 halifeye biat eden sahabeleri tekfir ettiğini, hatta Hz. Ali'yi de hakkı olan halifelikten feragat ettiğinden ötürü tekfir ettiklerinden bahsetmiştir. Zamanla Şîa ve Râfızî isimlerinin birbirlerinin yerine geçtiği de olmuştur. Lütfi Paşa'da bu sebeple olsa gerek ki Şîa'yı farklı bir ana fırka olarak göstermemiştir. Bu haseple makalede Râfızî başlığı altında, Şîa ve tali fırkaları da işlenmiştir.

Lütfi Paşa'nın Râfızî fırkaları eleştiri noktası ve tekfir ediş sebepleri önemlerine binâen şu şekilde özetlenebilir:

**Lam Yezliyye:** Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'e iftira attıklarından dolayı müellif fırkayı tekfir etmiştir. Bu fırka hakkında bilgiler kısıtlıdır. Hâkim es-Semerkandi'nin tasnifinde Dehriye ile birlikte bu isim geçmektedir.<sup>8</sup>

6 Lütfi Paşa, *Hayatü'l Ebedi*, 59a-59b.

7 Lütfi Paşa, *Hayatü'l Ebedi*, 64a.

8 Kadir Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015), 278.





**Câuderiyye:** Bu fırka halifelerin imametini kabul etmezken, Hz. Resul'den sonra hilafetin asabelikten ötürü Hz. Abbas'a layık olduğunu söylemiştir. Zamanla Abbasilige dönüşen bu akım Şîa ile sürekli imamet konusunda mücadele içerisinde olmuştur.

**Zeydiyye:** Lutfi Paşa bu fırkanın liderliğini Zeyd b. Esed'in üstlendiğini belirtmiştir. Bu fırkayı ahir zamanda bir nebinin geleceğini düşündüklerinden ötürü tekfir ettiğini bildirmiştir. Zeydiyye'nin görüşlerini Kâsım b. İbrâhîm er-Ressî sistemli hale getirmiştir. Kendisine tabi grupların isyan başlatması için baskılarına rağmen O kendini, ilmi sahada geliştirmiştir. Geliştirdiği sistem Mu'tezile'nin 5 esasına yakın olup, akıl ön plandadır.<sup>9</sup> Lütfi Paşa'nın tanımında belirttiği Hz. Muhammed'in milletini nesh konusunda farklı kaynaklarda bilgi geçmemektedir. Zeydiler diğer itikadi konularda olduğu gibi nübüvvet konusunda da ehli sünnete yakın mutedil bir fırkadır.

**Keyfiyye:** Nübüvvet'in Hz. Ali'nin hakkı olduğunu fakat Cebrail'in hata ile Hz. Muhammed'e vahiy getirdiğini düşünmüşlerdir. Râfızî'lerden Gurâbiyye fırkasıda aynı düşüncüyü savunmuştur.

**Fâtımiyye:** Müellif bu fırkanın tanımında Hz. Fatıma'nın Hz. Aişe'den üstün olduğunu inananlar olarak tanımlama yapmıştır. Hz. Aişe'ye karşı tutumlarının arka planında Cemel savaşındaki karşı tavrı tahmin edilmektedir. Fırkanın çıkış nedenleri, imamet Hz. Fatıma soyundan olanların hakkı olduğunu düşünmeleridir.<sup>10</sup> İfrikiyye bölgesinde devlet kuran Fâtımiler, Mısır, Yemen, Kuzey Afrika gibi önemli yerleri ele geçirmişlerdir. Selahaddin Eyyübi önderliğinde yıkılıp, Abbasi halifeliğine bağlanmıştır.<sup>11</sup>

**Muhtâriyye:** Hz. Ali'den sonra hilafeti Muhtâr es-Sekaffî'ye layık görenlerin fırkasıdır.

**İsmâiliyye:** Allah'ın bütün sıfatlarını kabul etmeyip, imameti Cader es-Sadık'a layık görürler. İsmâiliyye'nin en bilindik özelliklerinden bir tanesi nasların zahiriliğini kabul etmeyip batını düşünceler geliştirmesidir. Tenasüh, recat, devir gibi inançları kabul ederken, iki imamın varlığına inanırlar. Bu imamlardan bir tanesi konuşan bir tanesi susandır.<sup>12</sup> İsmâilî'ler imamların insanüstü varlık olduklarına, hatta Hz. Peygamber'le birlikte sırayla Allah'ın nurunun imamlara geçtiğini kabul ederler.<sup>13</sup> İsmâillerde, İslam 7 temel esas üzerinedir. Bunlar velayet, taharet, namaz, zekât, oruç, hac ve cihattır.<sup>14</sup> Zekât ve sadakalarını imamlara vermeyi ve imamların kabirlerini ziyaret etmeyi zorunlu tutmuşlardır.<sup>15</sup>

**Nusayrîyye:** Hz. Ali'ye İlahlık vasfı yüklediklerinden müellif tarafından tekfir edilmişlerdir. Nusayrîlerin inanç sistemleri batını yorumlara dayanmaktadır. Onlara göre Allah 7 defa beşer olarak tezahür etmiş, son tezahüründe, Hz. Ali'ye hulûl etmiştir. Melek, vahiy, peygamber gibi inançları bulunmakla birlikte bu konularla ilgili batını yorumlar yapmışlardır. Selmân-ı Fârisî'yi bab olarak görmüşler ve Hz. Muhammed'e ancak onun vasıtasıyla ulaşılabilir. Dünyadaki olayları ve işlevleri Selmân'ın çocukları kabul ettikleri 5 eytam yerine getirmektedir.<sup>16</sup> Mercidabık savaşıyla Osmanlı'ya katılan fırkanın, ilk dönem Devlet yanlısı politikası, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde isyan hareketlerine dönüşmüştür. Fransa'nın yardımıyla 1922'de Alevî Devleti kurmuşlardır. 1942 yılında ise Suriye Devletine katılmışlardır.<sup>17</sup> 1960-1970 yıllarından itibaren Suriye Devleti'nde de yönetimi ele geçirmişlerdir. Bu durum günümüzde de devam etmektedir.

9 Bulut, İslam Mezhepleri Tarihi, 298.

10 Hâkim es-Semerkandî, Terceme-i Sevâdu'l-A'zam, thk. Abdülhayy Habîbi (Tahran: yy., 1348), 183.

11 Eymen Fuâd Seyyid, "Fâtımiler", TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/229.

12 Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, Kelam Terimler Sözlüğü (İstanbul: İsam, 2010), "Kelam Terimleri Sözlüğü", 163.

13 Bulut, İslam Mezhepleri Tarihi, 316.

14 Bulut, İslam Mezhepleri Tarihi, 321.

15 Ebu'l-Hüseyn Malâti, et-Tenbîh ve'r-Red, thk. Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2007), 32.

16 Bulut, İslam Mezhepleri Tarihi, 370-389.

17 İlyas Üzüm, "Nusayrîlik", TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/271.





Günümüzde Suriye, Türkiye ve Lübnan'da Nusayrîler bulunmaktadır.<sup>18</sup> Müellif İshâkiyye fırkasının da Nusayrîlerin görüşlerini benimsediğini bildirmiştir.

**Sebeiyye:** Hz. Ali'nin ölmediğine inanıp göğe çekildiğine inanan gruptur. Belli bir zaman sonra yeryüzüne ineceğini umut ederler. Sebeiyye imamet hakkındaki görüşleri ile bilinmektedir. Hz. Ali'nin ölmediğini, onun ölümsüz olduğunu iddia etmiştir. Onun, ölümsüz olduğunu savunmalarının altında Hz. Ali'yi ilah olarak görmeleri yatmaktadır. Hz. Ali'yi peygamberin vasi olarak tayin ettiğini de dile getirmişlerdir.<sup>19</sup>

**Süleymaniyye:** Fırkanın kurucusu Süleyman b. Cerîr'dir. Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in hilafetini kabul eden gruptur. Hz. Osman başta olmak üzere Hz. Aişe, Hz. Zübeyr ve Hz. Talha'yı tekfir etmişlerdir. Süleyman b. Cerîr imametini şura ile gerçekleşmesi gerektiğini savunur. Aynı zamanda Hz. Ali'nin imamete layık kişi olduğunu söylemiş olup, Hz. Ebu Bekir ile Hz. Ömer'in imametini kabul etmiştir. Hz. Osman'ı tekfir etme sebebi ise imamet konusu olmayıp, Osman döneminde süregelen olaylar olmuştur.<sup>20</sup> Hz. Ali'ye karşı çıkan ve onunla mücadeleye giren Hz. Aişe, Zübeyr ve Talha'nın da küfre düştüğünü söylemiştir. Takıyye, beda gibi inançlara karşı çıkan Süleyman b. Cerîr, bu inançlar sebebiyle Râfîzî'lerin de hak yolu terk ettiklerini söylemiştir.<sup>21</sup>

**Mansûriyye:** Kurucusu Mansûr el-İclî'dir. Resullerin sürekli geleceğini savunmuş olup kendisini ve kendisinden sonraki 6 oğlunun da Peygamber olduğunu savunmuştur. Cennet ve cehennemle ilgili görüşleri bulunmaktadır. Cennet iyiliği, dünya nimetlerini temsil ederken, cehennem dünyanın sıkıntısını ve kötülüğü temsil etmektedir. Cennet, cehennem ve haramı sembolleştiren Mansûr'a göre zina, içki, kumar, ölü hayvan ve kan gibi şeyler mübahtır. Kendisine katılmayanların mallarını helal görmüş, onların boğularak öldürülmesini emretmiştir. Aşırı görüşleri, Bahâilik, İsmâiliyye, Sûfiyye gibi fırkalar üzerinde etkili olmuştur.<sup>22</sup>

**Mu'favızıyye:** Mu'favızlara göre Allah dünyada hiçbir şey yaratmamıştır. Allah Muhammed'e (s.a.v) kudret vermiştir. Yaratılan her şeyi Peygamber yaratmıştır. Bu düşünceyi birçok Mufavvız, Hz. Ali için de söylemiştir.<sup>23</sup>

**Haşebiyye:** Lütfi Paşa bu fırkanın hangi ekolün tali fırkası olduğunu açıklamamıştır. Yapılan araştırmalar ve değerlendirmeler neticesinde fırkanın Râfîzî veya Cehmiyye ekolleriyle bağlantılı olabileceği tahmin edilmektedir. Haşebiyye ismi, Muhtâr es-Sekaffî'nin ordusunda elinde sadece silah olarak sopa bulunanları aşağılamak için kullanılmıştır. Kuran'ın mahluk olduğunu düşünmektedirler. Nesefi Cebriye fırkasında sayarken, Ebu Hanefî'nin tasnifinde Râfîzî olarak sayılmıştır.<sup>24</sup>

Bu sayılan tali fırkalar Lütfi Paşa'nın eserinde Râfîzî fırka olarak işlediği birkaç mezheptir. Râfîzî fırka başlığı altında Şîa'yı da müellif eserinde işlemiştir. Bu bize döneminde Râfîzîlik isminin daha yaygın olduğunu göstermektedir. Şîa'nın ise sadece bir tali fırka olarak işlenmesi dikkat çekici olmuştur.

18 Bulut, İslam Mezhepleri Tarihi, 370.

19 Mustafa Öz, "Gâliyye", TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/336.

20 Muhammed Aruçi, "Süleyman b. Cerîr", TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/82.

21 Muhammed Abdülkerim eş-Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal İslam Mezhepleri Tercüme, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 161.

22 Ethem Ruhi Fığlalı, "Ebû Mansûr el-İclî", TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/181.

23 Ebû'l-Hasan el-Eş'ari, İlk Dönem İslam Mezhepleri Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilafatü'l-Musallîn, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın (İstanbul: Kabcacı, 2005), 47-48.

24 Gömbeyaz, İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri, 271.





## 2.2. LUTFİ PAŞA’NIN TASNİFİNDE KADERİYYE FIRKALARI

Lutfi Paşa'nın işlemiş olduğu Ehl-i bid'at fırkalarının bir diğer ana ekolü Kaderiyye'dir. Râfızîlerden sonra müellif eserinde en fazla Kaderiyye ekolünün düşüncelerine yer vermiştir. Lutfi Paşa Kaderileri kader konusunda eleştirmiş olup, hayrın Allah tarafından, şerrin ise şeytan ve nefisten kaynaklı olduğunu belirtmiştir. Lutfi Paşa'nın tasnifindeki bazı Kaderi fırkalar şunlardır:

**Vâsiliyye:** Lutfi Paşa bu tali fırkayı açıklarken Mu'tezile ismini de kullanmıştır. Bu fırkayı Mu'tezile'nin 5 esasından biri olan el-Menzile görüşü üzerinden eleştirip, tekfir etmiştir. Vâsiliyye, Mu'tezile'nin kurucusu olan Vâsıl b. Ata'ya tabi olanların fırkasıdır. Vâsıl'a ait olan ve ona ithaf edilen Vâsiliyye fırkasının görüşleri 4 başlık halinde toplanabilir. Bunlardan birincisi teaddüd-i kudemaya meydan vermemek için Allah'ın hayat, ilim, irade, kudret gibi sıfatlarını kabul etmemesidir. Diğer bir görüşü ise kader meselesidir. Kötü ve şer olanın, Allah'a nispet edilmesinin, adalet prensibiyle bağdaşmayacağını söylemektedir. Üçüncü görüşü ise büyük günah işleyenler konusundadır. Vâsıl bu konuda Haricilerle Mürcie arasında bir görüş beyan etmiştir. Böyle kimseleri el-menzile beyne-l menzileteyn anlamındaki küfürle-mü'min arasında bir konuma oturtmuştur. Dördüncü ve son görüşü ise Cemel ve Sıffin savaşlarına katılanların durumlarının bilinemeyeceğini söylemesidir. Bu savaşlardaki taraflardan bir tanesinin hatalı olduğunu kabul eder ama hangi tarafın hatalı olduğunu bilinemeyeceğini bildirir.<sup>25</sup>

**Hâdesiyye:** Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyen bir gruptur. Lutfi Paşa bu grubu Allah'a mekân isnat ettikleri gerekçesiyle de eleştirip tekfir etmiştir. Bu fırka, Ahmet b. Hâbit'in liderliğini yaptığı Hâbitiyye fırkasının görüşlerini benimsemiştir. Ahmet b. Hâbit önceleri fikir olarak Mu'tezile'ye yakinken, Hz. İsa'yı ikinci ilah olarak görmesi, tenasüh inancı, peygamberin çok evliliği hakkında aşırı düşünceleri sebebiyle Mu'tezile dahil bütün ulema tarafından lanetlenmiş, tekfir edilmiştir.<sup>26</sup>

**Cübbâiyye:** Başları Ebu Ali el-Cübbâi'dir. Mu'tezile içerisinde Cübbâi, Ebül Hüzeyl el-Allâf'tan sonra en bilgili kişi olarak gösterilmektedir. Birçok kelam konusu hakkında görüş beyan etmiştir. Bazı görüşleri oğlu tarafından desteklenirken, bazıları destek görmemiştir. Cübbâi'nin görüşleri arasında bilginin ilk kaynağının duygular olması, alemin arazlar ve cevherden oluşması, akıl ile Allah'ın varlığı ve birliğinin bulunabileceği ama sıfatlarının bilinemeyeceği vardır. Mu'tezile alimleri, Allah'ın kelamının tek olduğunu ifade etmektedirler. Cübbâi ise levh-i mahfuzda yazılan kelam ile Kur'an'da yazılan veya okunan birden fazla kelamın aynı olduğunu, dolayısıyla birden çok kelamın varlığından bahsetmektedir. Peygamberlik geldikten sonra Peygamberlerin küçük günah dahi işleyemeyeceği, velilerin ise kerametinin olmadığına inanır. Büyük günah işleyen kişinin gerçek manada tövbe etmeden mü'min olamayacağı görüşündedir. Kabir azabını kabul eden Cübbâi, deccal ile alakalı fikirleri kabul etmemektedir.<sup>27</sup>

**Nazzâmiyye:** Lutfi Paşa bu fırkayı felsefeyle uğraşmalarından dolayı ve kader konusunda Allah'a sınır koyduklarından ötürü eleştirip tekfir etmiştir. Fırkanın kurucusu İbrâhîm b. Seyyâr b. Hânî en-Nazzâm'dır. Basra Mu'tezilesindedir. Mu'tezile'nin 5 esasına sıkı sıkıya bağlıdır. Allah'ın kötülüğü yaratmaya gücünün yetmeyeceği, irade sıfatının olmadığı, parçalanamayan cüzün olmadığı, yaratma tek bir seferde olup zaman bakımından farklılıklar olduğu, icmâ ve kıyasın delil olmayacağı gibi görüşlere sahiptir.<sup>28</sup>

**Neccâriyye:** Neccâriyye, Hüseyin b. Muhammed Neccâr'ın kurmuş olduğu bir ekoldür. Kurucusunun adına ithafen Hüseyiniyle olarak da bilinmektedir. Neccâriyye Abbasi halifesi Me'mun döneminde etkili olmuş olup, farklı konulardaki görüşleri hasebiyle bazen Mu'tezile,

25 Bkz: el-Eş'ari, Makâlâtü'l İslâmiyyîn Tercümesi, 200-228; Kadı Abdulcebbar, Şerhu'l Usulî'l Hamse, 2.

26 Mustafa Öz, "Ahmed b. Hâbit", TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/70.

27 eş-Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal Tercümesi, 84-87; Murat Önder, Giritli Sırrı Paşa, Ârâü'l-Milel Adlı Eseri ve Mezhepler Tarihindeki Yeri (Konya: Konya Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2006), 79.

28 eş-Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal Tercümesi, 66-68.





bazen Mürcie ve bazen de Cebriyye'den sayıldığı olmuştur. Hâtku'l Kur'an ve ilim, irade, kudret gibi sıfatlar konusunda Mu'tezile çizgisinden yana tavır almıştır. Kader ve kulların fiilleri konusunda Ehl-i sünnetle birlikte Mürcie'ye yakın bit tutum sergilemiştir. Neccâriyye imanının sadece tasdikten ibaret görmüştür.<sup>29</sup> Büyük günah işleyenler ise cezalarını çekip cehennemden çıkarılacaktır. Zira ebedi cehennemde kalmaları durumunda kafirlerle aynı statüde olacağından dolayı, bunun Allah'ın adaletiyle uyuşmayacağını kabul ederler. Çocuklar konusunda ise ahirette Allah'ın onlara lütfetmesi veya da cezalandırması caizdir. Neccâriyye, Burgusiyeye, Za'firaniyye ve Müstedrike gibi tali fırkalara ayrılmıştır.<sup>30</sup>

### 2.3. LUTFİ PAŞA'NIN TASNİFİNDE HÂRİCÎ FIRKALARI

Lutfi Paşa'nın eserlerinde değindiği bir diğer Ehl-i bid'at ekol Hâricîlerdir. Hâricîye sözlükte, çıkmak, isyan etmek gibi anlamlara gelir. Marîka, Şurât, Muhakkime, Harûra gibi isimlerle de anılmışlardır. Lutfi Paşa Hâricîleri Ehl-i sünnet dışı fiillerinden ve Hz. Osman'ı öldürmelerinden ötürü tekfir etmiştir. Müellif eserlerinde Hâricî fırkalara da sıkça yer vermiştir. "Hüküm ancak Allah'a aittir" ifadesini sloganlaştırıp kendilerine has itikadi görüşler benimsemişlerdir.<sup>31</sup> Lutfi Paşa'nın eserinde yer alan bazı Hâricî fırkalar şunlardır:

**Şemrâhiye:** Bu fırka Allah'ın nimetleri üzerinden görüş beyan etmiş olup, Allah'ın nimeti olan her şeyde herkesin hakkı olduğunu savunmuştur.

**Ezârîkiyye:** Nâfi b. Ezrâk'a nispet edilen, Cemel ve Siffin savaşlarına katılanların kâfir ve ebedî cehennemlik olduğunu ileri süren fırkadır. Ayrıca kendileriyle birlikte kıyam etmeyen haricileri de tekfir etmişlerdir. Hâricîler arasındaki en sert fırka olan Ezârîka'nın en bilindik, belli başlı özellikleri takiyyeyi ve recm cezasını reddetmeleri, muhaliflerinin çocuklarını dâhi öldürmeyi caiz görmeleri sayılabilir.<sup>32</sup> Ehl-i sünnete itaat edenleri dinden çıkmış görmüşlerdir. Bu sebeple Lutfi Paşa bu grubu küffarlıkla suçlamıştır.

**Beyuhiyye:** İmanı ilimle eşitleyen gruptur. Ebû Beyhes Heysam b. Câbir'e nispetle bu adı almışlardır. İman'ın ilim, ikrar ve amelden meydana geldiğini savunmuşlardır. Dolayısıyla bir kimse Allah'ı, peygamberlerini, Hz. Muhammed'in tebligatını bilip ikrar etmedikçe, ayrıca ilâhî emir ve yasakları yerine getirmediği Müslüman sayılmaz.<sup>33</sup>

**el-Muhakkimetü'l-Ülâ:** Hz. Ali'nin hükümetini kabul etmeyen ve 12 bin kadar neferi bulunan gruptur. Hz. Ali'ye karşı çıkan ilk Harici grup olan Muhakkimetü'l-Ülâ, ibadetlere düşkünlükleriyle de bilinmektedir. Hz. Peygamber tarafından imanlarının şuarsuz olduğuna dair hadisler aktarılmıştır.<sup>34</sup>

**İbâziyye:** Hz. Ali başta olmak üzere çoğu sahabeyi tekfir edip, ameli imandan bir cüz olarak görenlerin oluşturduğu diğer bir gruptur. İbâziyye, büyük günah işleyenleri sadece nimete karşı nankörlük anlamında kâfir saymıştır. Muhalif Müslüman grupların yaşadığı toprakları İslâm ülkesi kabul ederek onlarla evlenmeyi ve miras intikalini meşru görmüştür. İbâziyye, Hâriciliğin en ılımlı ve günümüze kadar ulaşan tek koludur.<sup>35</sup> Günümüzde İbâzilik Uman'da Gafiri ve Hina kabilelerinin mezhebidir. İbâzilik Kuzey Afrika, İran, Horasan, Hind, Çin gibi bölgelerde Umman'lı

29 Abdulkâhir el-Bağdâdî, el-Fark Beyne'l Fırak ve Beyânu'l Fırkatî'n-Nâciye (Beyrut: Daru'l Âfâki'l-Cedîde, 1977), 196.

30 Mustafa Öz, "Neccâriyye", TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/483.

31 Bulut, İslam Mezhepleri Tarihi, 158.

32 Bulut, İslam Mezhepleri Tarihi, 160.

33 Mustafa Öz, "Beyhesiyeye", TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/65.

34 Mustafa Öz, "Muhakkime-i Ülâ", TDV İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/397.

35 Bulut, İslam Mezhepleri Tarihi, 164.







tüccarlar vesilesiyle yayılmıştır.<sup>36</sup> Sayıları kesin olarak bilinmese de 2-3 milyon civarı oldukları tahmin edilmektedir.<sup>37</sup>

**Meymûniyye:** Allah hayır ve şerri dileyen değildir. Bunlara göre kafirlerin çocukları cennetlidir. Ayrıca Yusuf suresini içinde aşk konusu geçtiği için inkâr ederler.

**Mükremiyye:** Lutfi Paşa bu grubu tanıtırken buzağıya ikram ettiklerini ön plana çıkarmıştır. Buradaki ikramın tapınmak anlamında olduğu tahmin edilmektedir. Ayrıca ibadetler konusunda namaz kılmayanın kafir olduğunu dile getirmişlerdir. Bu tekfirin namazı terkten dolayı değil, Allah'ı bilmemeden ötürü olduğunu belirtmişlerdir.

Lütfi Paşa bunların dışında *Hayat-ı Ebedî* eserinde Abbasiyye, Hârisiyye, Şeybâniyye, Meçhûliyye, Şuybâniyye, Halifiyye, Seniyye gibi tali fırkaları da işlemiştir.

#### 2.4. LUTFİ PAŞA'NIN TASNİFİNDEKİ CEBRİYE FIRKALARI

Cebriyye fırkası, Cehm b. Safvân öncülüğünde kurulmuş olup, Lutfi Paşa bu ana ekolü *Hayat-ı Ebedî* eserinde Ehl-i bid'at fırkaları sayarken ikinci sırada yer vermiştir. Sözlükte “bozuk olan bir şeyi ıslah edip düzeltmek, birine zor kullanarak iş yaptırmak” gibi anlamlara gelen cebr kelimesinden türemiştir. Terim olarak ise kulların cüzi iradesinin bulunmadığını, her şeyin ilahi gücün tesiriyle meydana geldiğini savunan olarak tanımlamak mümkündür.<sup>38</sup> Lutfi Paşa Cebriyyeyi tanımlarken insanda kudreti kabul etmediklerinden ve Allah'tan başka cennet ve cehennem de dahil olmak üzere her şeyin yok olacağını düşündüklerinden ötürü tekfir etmiştir.

Kaynaklarda Cebriye-i hassa ve Cebriye-i mutavassita olarak ikiye ayrılmıştır. Cebriye-i hassa kulun kendi iradesinin olmadığını savunurken, Cebriye-i mutavassita kulun bir kudretinin var olduğunu, fakat insanın fiillerinde bu kudretin etkili olmadığını savunur. Bu yaklaşımlarıyla Eş'arîlere benzerler.<sup>39</sup>

Cehm'den sonra Mu'tezile'den Dırâr b. Amr, Şîa'dan Hişâm b. Hakem, Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr, Muhammed b. İsâ el-Burgûs, Yahyâ b. Ebû Kâmil gibi kişiler, özellikle kullara ait fiillerin meydana gelişine ilgili görüşlerinden hareketle hemen hemen bütün kelamcılarca Cebriyye'nin temsilcileri kabul edilmişlerdir.<sup>40</sup>

Fırkanın temsilcisinden hareketle daha çok Cehmiyye ismiyle yaygınlık kazanmıştır. Lutfi Paşa'nın bahsetmiş olduğu Cebri fırkalar şunlardır:

**Cehmiyye:** Cehmiyye, Cebriye-i Halisa olarak da bilinir.<sup>41</sup> Cehmiyye, kelami konularda Müşebbehe ve Mücessime'ye karşı görüş olarak doğmuştur. Aynı zamanda Sümenlerden, Hristiyanlardan ve Yahudilerden de etkilendiği kaynaklarda geçmektedir.<sup>42</sup> Cehmiyye, akıl-nakil ikilemi konusunda görüş beyan etmiş, aklın nakli tevil edebileceğini savunmuştur. Hatta bazı durumlarda akli muhasebeyle, naklin zahirinin terk edebilmenin mümkün olduğunu söylemiştir. Allah'a hâdislik yükleyeceğinden ve varlık sahasına indireceğinden hiçbir koşulda sıfatları kabul etmemektedir. Cehmiyye'nin birbirinden farklı olan bu akılcı görüşleri, diğer mezheplerin süzgecinden geçip onların görüşlerine de ilham olmuştur. Cehmiyye tek başına bir mezhep olmayıp, akılla ilgili konularda başvurulacak bir akım olmuştur.

36 Ethem Ruhi Fiğlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı, 2021), 177.

37 Ethem Ruhi Fiğlalı, “İbâziyye”, TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/261.

38 İrfan Abdülhamid Fettâh, “Cebriyye”, TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/205.

39 Ebu'l-Feth Tâcuddîn Muhammed eş-Şehristani, *el-Minel ve'n-Nihal*, thk. Abdulaziz Muhammed el-Vekil (Kahire: Müessesetü'l Hâlebi, 1968), 1/85-86.

40 Fettâh, “Cebriyye”, 7/206.

41 el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l Fırak*, 199; Râzi, *İtikâdât*, 68.

42 Şerafettin Gölcük, “Cehmiyye”, TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/234.







**Havfiyye:** Onlara göre Allah'ı seven kimsenin, Allah'tan korkmasına gerek yoktur. Zira seven ile sevilen arasında bağ vardır. Allah kendini seven kişiyi korkutmaz. Ehl-i sünnete göre bu görüş yanlıştır.<sup>43</sup>

**Dırâriyye:** Başları Dırâd b. Ömer'dir. Bu gruba göre mü'min olan bir kişi Allah'ın bütün esmasını ve sıfatlarını bilmek mecburiyetindedir. Allah'ın mahiyeti ancak kendisi tarafından bilinir. Cennet'te Allah verilmiş olan altıncı bir hisle bilinir görüşünü savunurlar.<sup>44</sup>

Bu 3 tali fırkanın dışında Lutfi Paşa'nın eserleri incelendiğinde Mehhâniyye ve Mahlûkiyye'nin de Cebri fırka olduğu tahmin edilebilmektedir.

## 2.5. LÜTFİ PAŞA'NIN TASNİFİNDEKİ MÜRCİE FIRKALARI

Mürcie Ehl-i bid'at fırkalarından mutedil yol izleyenlerin mezhebi olmuştur. Lutfi Paşa bu mezhebi, Allah'a iman eden kişilerin emir ve nehiylerden sorumlu tutulmadığı fırka olarak tanıtmıştır. Yine bu mezhepte günahların imana zarar vermediğini de belirtmiştir.

Mürcie fırkasının doğuşunda siyasi, sosyal, ekonomik, kültürel olmak üzere birçok faktör etkili olmuştur. Hâricîlerin baskıcı din anlayışı, Emevîler'in iktidar mücadelesi, göçebe hayatından yerleşik hayata geçerken ki uyum problemleri bu faktörlerin başlıca sebeplerindedir. Böyle bir ortamda dayatıcı ve baskıcı din anlayışının karşısında ılımlı ve nezaket sahibi, aynı zamanda Arap-mevâli tartışmasından uzak uzlaşıcı bir fırka olarak Mürchie yerini almıştır.

Mürcie'nin birçok konuda görüş beyanı bulunmaktadır. İtikadi olarak söylemleri iman konusunda çevrelenmiştir. Onların bazıları imanı tasdikten ibaret görmüş, bazıları ikrardan bazıları da hem tasdikten hem ikrardan ibaret görmüştür. Fakat kesinlikle amellere imanın tanımında yer vermemişlerdir. Mürçi'ler bu konuda "Küfürle birlikte iyi ameller fayda vermediği gibi imanla birlikte kötü ameller de zarar vermez"<sup>45</sup> sözünü sloganlaştırmışlardır. Mürçi'ler imanda istisna konusu üzerinde sıkça durmuş olup, imanda istisnayı doğru bulmamışlardır. Mürchie itikadi olarak Mâtürîdîliğin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Bu ılımlı ve uzlaştırıcı tutumu aynı zamanda Türklerin İslamiyet'e geçişine ve Mâtürîdîliğin benimsemesine vesile olmuştur.<sup>46</sup>

Lutfi Paşa'nın eseri incelendiğinde Mürchie fırkalara, çok az yer verdiği görülmüştür. Bunların sayısını ancak 3'e kadar ulaştırabildik. Lutfi Paşa'nın eserinde geçen Mürchie fırkalar şunlardır:

**Ahnesiyye:** "La ilahe illallah Muhammed Rasulallah" diyen bir kişi her ne yaparsa yapsın mü'mindir. Ahnesiyye, Ahnes b. Kays'a tabi olan taraftar topluluğudur. Takıyye'nin uygulandığı yerde ehl-i kible hakkında hüküm verilemeyeceğini söylemişlerdir. İmanlı olduğu bilinenlerle dostluk kurulabileceği, kafir olduğu bilinenlere de buğz edilmesi gerektiğini düşünmüşlerdir.<sup>47</sup>

**Nemîriyye:** Başları Yûnus b. Nemîrî'dir. Yûnusiyye olarak da isimlendirilmiştir. Cennete girmek için imanı yeterli görmüşlerdir. İmanı ise Allah'ı bilmek olarak tanımlamışlardır. Bunun dışında ibadetler başta olmak üzere iyi davranışların imanla alakası yoktur.<sup>48</sup>

**Haşeviyye:** Haşeviyye, nasların zahirine önem verip, dini konularda akıl yürütmeyi kabul etmemiştir. Bu onları siyak-sabah gibi Kur'an konularını yok saymaya, uydurma sözleri hadis olarak kabul etmeye bundan ötürü de teşbih ve teccime varıncaya denk yorumlar yapmalarına sebep olmuştur. *Tezkiratü'l Mezâhip'de* bu fırka, Mürchie'den bir fırka sayılmıştır. *Hayat-ı Ebedî'de* de benzer bir tanıtım yapılmıştır. Allah'ı sıfatlarından hareketle kişileştirildiğini söyleyip, fırkanın

43 Ahmet Ak, "Risale fi Beyani Güruhi Ehli'd-Dalal ve Makalatihim Adli Eserin Maturidi'ye Aidiyeti Meselesi ve Risalede Mezheplerin Tasnifi", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 12/2 (15 Aralık 2008), 302.

44 eş-Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal Tercümesi, 92.

45 eş-Şehristani, el-Minel ve'n-Nihal, 1/162.

46 Kutlu, "Mürchie", 32/43-44.

47 eş-Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal Tercümesi, 135.

48 Kutlu, "Mürchie", 32/44.





cahil ve kafir olduklarını söylemiştir. Lütfi Paşa herhangi bir ekol arasında fırkaya yer vermemiştir. Fakat diğer kaynaklardan hareketle fırkanın Mürcie olduğu tahmin edilmiştir.

Lutfi Paşa'nın *Hayat-ı Ebedî* eserinde işlemiş olduğu Şekâkiyye fırkasını Kadir Gömbeyaz Hoca doktora tezinde Doğu Hanefi geleneğinde Murcie olarak gösterse de biz bunun doğru olmadığı kanaatinde olduğumuz için burada işlemedik.

## 2.6. LUTFİ PAŞA'NIN TASNİFİNDEKİ MÜŞEBBİHE FIRKALARI

Lutfi Paşa'nın Ehl-i bid'at olarak değinmiş olduğu bir diğer ekol ise Müşebbihe ekolüdür. Müellif, Müşebbihe'yi Allah'ı mahlukata teşbih edenler olarak tanımlamış olup helak olduklarından bahsetmiştir. Müşebbihe'nin ortaya çıkışı konusunda farklı görüşler vardır. İlk görüşe göre teşbih inancı Yahudilerden isrâiliyat yoluyla Müslümanlığa geçtiği kabul edilir. Bu konuda hadis uydurma faaliyetleri de etkili olmuştur. Diğer bir görüş ise Mu'tezile ve Cehmiyye'nin düşüncelerindeki ilahi sıfatlara karşı aşırı nehiyleri eleştirmek için, hadisçilerin bu konuda teşbihe varacak kadar, sahih olup olmamasına bakmaksızın rivayetleri etkili olmuştur. Başka bir görüş ise Şîa ile bazı Sufi gruplarının liderlerini yüceltmek için teşbihe varacak derece de uluhiyet nitelermeleri Müşebbihe'nin ortaya çıkış sebeplerindedir. Sünni ve Şîi kanallarından ortak beslenen Haşviyye, Müşebbihe'nin ortaya çıkmasında en etkili kollardan bir tanesidir.<sup>49</sup>

Müşebbihe Allah'ın zatı ve sıfatları konusunda görüş beyan edenlerin toplama bir mezhebi olduğu söylenebilir. Diğer itikadi konularda Müşebbihe'nin görüşlerine rastlanmamıştır. Fırkaların teşbihe bakışı birbirinden farklıdır. Bazı gruplar Allah'ı mahlukata benzetirken, bazıları haberi sıfatlardan hareketle mahlûkatı Allah'a benzetmektedirler.

Lutfi Paşa Müşebbihe ekolüne eserinde sığ olarak yer vermiştir. *Hayat-ı Ebedi* eserinden çıkarabildiğimiz Müşebbihe fırkalar şunlardır:

**Ca'diyye:** Allah'ın güzel suretli olduğundan ve saçlı olduğundan bahsetmişlerdir. Allah'a yakınlık konumunu da ithaf etmişlerdir.

**Şadikiyye:** Allah'ın insanları kendi sureti üzerine yarattığına inanırlar. Neseфи bu fırkayı Şakkiyye ismiyle Hâricî olarak işlemiştir. Neseфи imanla ameli bir gördüklerinden bahsetmiştir.<sup>50</sup>

**Mahcûriyye:** Lutfi Paşa bu fırkanın hem imanda şek yaptığından hem de Allah'ın eli, ayağı, parmağı olduğuna inandıklarından bahsetmiştir.

## SONUÇ

Lütfi Paşa yapmış olduğu çalışmada 73 fırkanın kesretten kinaye olduğunu dile getirmiştir. Bununla beraber 73 fırkayı tamamlama gayreti güttüğü de eserden anlaşılmaktadır. 73 fırkayı "6 \* 12 + 1" tasnifiyle planladığını söylese de bunu tam anlamıyla başardığı söylenemez. Nitekim çıkarttığımız sonuç bunu doğrular vaziyettedir. Lütfi Paşa'nın eserinde 6 ana mezhebin yanında, Dehriyye, Laedriyye gibi felsefi düşüncelere, hangi ana ekole bağlı olduğu anlaşılmayan fırkalara ve Mestûkiyye Ma'rufiyye, İnâniyye gibi İslam dışı dinlerin mezheplerine de yer verdiği görülmüştür.

Lutfi Paşa eserlerinde kendi gibi düşünmeyenleri keskin bir dille eleştirmiş, onlara İslam dairesinde yaşam hakkı tanımamıştır. Kaldı ki yukarıda belirttiğimiz gibi Eş'arîler'in, Mâtürîdîler'den farklı görüşlerine dahi tahammül etmemiştir. Lutfi Paşa'nın katı tasavvufî ve fıkhi bakış açısı mezhepler konusunda da etkili olmuş, Ehl-i sünnete sıkı sıkıya sarılmıştır. Bunlarla beraber Lutfi Paşa'nın sahip olduğu fikir ve düşünceler, kaleme aldığı eserler, yaşadığı dönemin teolojik tartışmalarına ışık tutmaktadır. Zira siyasi kimliğe sahip kişiler, kendi dönemlerinin

49 Yusuf Şevki Yavuz, "Müşebbihe" (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/156.

50 Ebu Mutî' Mekhûl en-Neseфи, Kitâbu'r-Red ale'l-Ehvâ ve'l-Bid'a., thk. Marie Bernand (Annales İslamologiçes., 1980), 116.





## LÜTFİ PAŞA'NIN MEZHEPLERE BAKIŞI

---

hâkim fikir ve düşüncelerini yansıtır. Lütfi Paşa'nın da yaşamış olduğu dönem, Devlette Ehl-i sünnet görüşlerinin hâkim olduğu bir döneme denk gelmiştir. Lütfi Paşa İslam dairesini sadece kendi penceresinden görenlerle sınırlı tutmuştur. Düşünce özgürlüğüne ve farklı sistematik bakışlara izin vermemiştir.

İslam dininin hoşgörülü bakışı ve kapsayıcı tutumu geniş coğrafyalarda etkili olmuştur. Bu geniş yelpaze, insanların yaşamış olduğu sosya-kültürel, siyasi, ekonomik vb. etkenler çerçevesinde yer ve zaman farkları gözetilerek değişiklik göstermiştir. Lütfi Paşa'nın bu değişimlerden kaynaklı olan düşünce sistemlerini ve fiillerini kabul etmemesi hatta onları yok sayması İslamiyet'in kapsayıcılığına ters düşmektedir.

Müellif, kaleme almış olduğu eserlerle Mezhepler Tarihinde var olmuş görüşleri yansıtmış, farklı fırkaların tanınmasında etkili olmuştur. Fırka-i nâciye konusundaki görüşleri bu konunun aydınlatılması noktasında kendinden sonraki çalışmalara öncü olmuştur.





## KAYNAKÇA

- Ak, Ahmet. “Risale fi Beyani Güruhi Ehli'd-Dalal ve Makalatihim Adli Eserin Maturidi'ye Aidiyeti Meselesi ve Risalede Mezheplerin Tasnifi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (15 Aralık 2008), 287-310.
- Aruçi, Muhammed. “Süleyman b. Cerîr”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 38. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Bağdâdî, Abdulkâhir el-. *el-Fark Beyne'l Fırak ve Beyânu'l Fırkati'n-Nâciye*. Beyrut: Daru'l Âfâki'l-Cedîde, 1977.
- Bulut, Halil İbrahim. *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Dîb Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Eşari, Ebû'l-Hasan. *İlk Dönem İslam Mezhepleri Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafatü'l-Musallîn*. çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın. İstanbul: Kabcacı, 1. Basım, 2005.
- Fettâh, İrfan Abdülhamîd. “Cebriyye”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 7. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. *Günümüz İslam Mezhepleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı, 4. Basım, 2021. <http://www.dr.com.tr/Kitap/Gunumuz-Islam-Mezhepleri/Ethem-Ruhi-Figlali/Din-Tasavvuf/Islamiyet/urunno=0001927102001>
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. “İbâziyye”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 19. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Gölcük, Şerafettin. “Cehmiyye”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 7. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Gömbeyaz, Kadir. *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.
- Kadı Abdulcebbâr, Ahmed. *Şerhu'l Usuli'l Hamse Mu'tezilenin Beş İlkesi*. ed. Metin Yurdağür. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Pasifik Ofset, 2013.
- Kutlu, Sönmez. “Mürcie”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 32. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Lütfi Paşa, Abdul'müîn. *Hayatü'l Ebedi*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, 953.
- Malâti, Ebu'l-Hüseyn. *et-Tenbîh ve'r-Red*. thk. Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2007.
- Nesefî, Ebu Mutî' Mekhûl en-. *Kitâbu'r-Red ale'l-Ehvâ ve'l-Bid'a*. thk. Marie Bernand. *Annales Islamologiques*, 1980.
- Önder, Murat. *Giritli Sırrı Paşa, Ârâü'l-Milel Adlı Eseri ve Mezhepler Tarihindeki Yeri*. Konya: Konya Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2006.
- Öz, Mustafa. “Ahmed b. Hâbit”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 2. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Öz, Mustafa. “Beyhesiyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 6. İstanbul: TDV Yayınları, 1992. <https://islamansiklopedisi.org.tr/beyhesiyye>
- Öz, Mustafa. “Gâliyye”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 13. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Öz, Mustafa. “Muhakkime-i Ülâ”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 30. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Öz, Mustafa. “Necçariyye”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 32. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Râzi, Fahreddîn er-. *İtikâdâtü Fırakil-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*. thk. Ali Sâmi Neşşâr. Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 1982.
- Semerkindî, Hâkim es-. *Terceme-i Sevâdu'l-A'zam*,. thk. Abdülhayy Habîbi. Tahran: yy., 1348.
- Seyyid, Eymen Fuâd. “Fâtımîler”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 12. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.





## LÜTFİ PAŞA'NIN MEZHEPLERE BAKIŞI

---

Şehristani, Ebu'l-Feth Tâcuddîn Muhammed eş-. *el-Minel ve'n-Nihal*. thk. Abdulaziz Muhammed el-Vekil. Kahire: Müessesetü'l Hâlebî, 1968.

Şehristani, Muhammed Abdülkerim eş-. *el-Milel ve'n-Nihal İslam Mezhepleri Tercüme*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2005.

Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelam Terimler Sözlüğü*. İstanbul: İsam, 4. Basım, 2010.

Üzüm, İlyas. "Nusayrîlik". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 33. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Müşebbihe". C. 32. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Tekfir". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 40. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.





# HADİSLERİ KUR'AN IŞIĞINDA İNCELEMELİK: “ARZ METODU”

## EXAMINING HADITH IN THE LIGHT OF THE HOLY QUR'AN:

### “THE METHOD OF ‘ARD”

FEYZA BETÜL TUNCEROĞLU

YÜKSEK LİSANS ÖĞRENCİSİ  
FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ  
34fyztncroglu@gmail.com



#### Öz:

Arz metodunun Fıkıh ilminde hüküm elde edilirken ve Hadis ilminde hadislerin sıhhat derecesi tespit edilirken bir ölçüt olup olamayacağı tartışmalarından ötürü bu metod, İslami usûl ilimlerinin önemli bir konusu olarak literatürde yerini almaktadır. Bazı ekoller tarafından Arz metodunun Hadis-i Şeriflerin Hz Peygamber'e (sav) aidiyetinin belirlenmesinde tek ölçüt olarak sunulması sübjektif Kur'an-Sünnet çelişkisi iddialarını beraberinde getirmektedir. Bu durum Hadis rivayetlerinin isnadını inceleyen çalışmaların bulgularının görmezden gelinerek ilmi verilerin göz ardı edilmesine ve Hz Peygamber'e (sav) ait birtakım rivayetlerin şahsi kanaatlerle reddedilmesine sebep olmaktadır. Ayrıca Hadis'i Şerifin Kur'anî ilkelere ters düştüğü ile ilgili önel yargılar üzerinden ilmi bir çıkarımda bulunulması metodolojik bir problemi beraberinde getirmektedir. Bu sorunun ortadan kalkması ve arz konusunun ilmi bir metod olarak ele alınması için; arz metodunun mahiyetinin net bir şekilde ifade edilmesi, arz uygulamasının bir yöntem olarak kullanımında delillerinin ele alınması, arz uygulamalarının tarihsel sürecinin incelenmesi ve arz metodunun uygulama ilkelerinin ortaya konması gerekmektedir. Araştırmada öncelikle arz metodu tanımlanmaktadır ve kavramsal karışıklıkları önlemek amacıyla teârudla muaraza terimleri arasındaki fark açıklanmaktadır. Ardından arz metodu ile ilgili tartışmaların başlangıç noktası olan “Kur'an-ı Kerim ile Hadis arasında çelişki olur mu?” ve “Hz. Peygamber (sav) Kur'an-ı Kerim'e aykırı bir ifadeye bulunur mu?” sorularına yer verilmektedir. Araştırmanın ilerleyen bölümlerinde arz yönteminin ne zaman başladığı, Hz. Peygamber (sav) döneminde, sahabe döneminde ve sonraki dönemlerde nasıl uygulandığı, Muhaddislerin ve Hanefî, Şafî, Maliki ve Hanbali fakihlerinin bu metodu nasıl ele aldığı tahlil edilmektedir. Ardından arz metodunun uygulama ilkeleri, aklı ve nakli delilleri, uygulama örneği ve uygulamanın ilmi değerinin korunması için dikkat edilmesi gereken hususlar incelenmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Kur'an, Hadis, Sünnet, Arz, Muaraza.

#### Abstract:

This method takes its place in the literature as an important subject of Islamic methodological sciences due to the debates about whether the 'ard method can be a criterion when obtaining judgments in the science of Fiqh and determining the degree of authenticity of hadiths in the science of Hadith. The presentation of the 'ard method by some schools as the only criterion in determining the belonging of the Hadiths to the Prophet (peace be upon him) brings with it allegations of subjective Quran-Sunnah contradiction. This situation leads to neglecting scientific data by ignoring the findings of studies examining the chain of transmission of Hadiths and results in the rejection of certain Hadith narrations attributed to the Prophet (peace be upon him) based on personal opinions. Moreover, drawing subjective conclusions that Hadith contradicts Quranic principles poses a methodological problem. To resolve this issue and approach the matter of 'ard as a scientific method, it is necessary to clearly define the nature of the arz method, consider the evidence for its application as a method, examine the historical development of arz practices, and establish the principles of its application. The study first defines the arz method and explains the difference between the terms 'teârud' and 'muarada' to prevent conceptual confusion. It then addresses the starting points of debates related to the questions "Can there be contradictions between the Quran and Hadith?" and "Did the Prophet (peace be upon him) ever make statements contrary to the Quran?" In the subsequent sections of the research, it analyzes when the 'ard method began, how it was practiced during the time of the Prophet (peace be upon him), the period of the companions, and later periods, as well as how scholars of Hadith and jurists of various schools such as Hanafi, Shafi'i, Maliki, and Hanbali approached this method. The principles of the 'ard method, its rational and narrational evidence, examples of its application, and considerations necessary to preserve its scientific integrity are then examined.

**Keywords:** Al-Qur'an, Al-Hadith, Al-Sunnah, 'Ard, Mu'arada.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Araştırma Makalesi/Research Article	26.07.2023	28.05.2024	30.06.2024	0000-0002-7123-9647
İNTİHAL/PLAGIARISM		DOI NUMARASI/DOI NUMBER		
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.		https://doi.org/10.62188/ilahiyat.1333205		
ATIF/CITE AS				
Tunceroğlu, Feyza Betül. “Hadisleri Kur'an Işığında İncelemek: “Arz Metodu” / Examining Hadith in the Light of the Holy Qur'an: “The Method of ‘Ard””. <i>ilahiyat</i> 12 (Haziran/June 2024): 53-69.				



## 1. WHAT IS THE 'ARD METHOD?

The word "ard" literally means submission. The term meaning in the field of Islamic sciences is to determine the accuracy of the weak evidence by presenting the strong evidence. The method of 'ard Hadith to the Qur'an is to examine whether the Hadiths comply with the Qur'an as a criterion for determining the authenticity of the Hadiths. This method, which has been applied in various ways since the time of the Prophet, has been examined by muslim scholars and has been used to determine the authenticity of the Hadith. This method, which we encounter with different applications among fiqh sects, has recently led to the emergence of some extreme schools and the Hadiths that do not conform to the understanding of the Qur'an shaped by the world view of the researcher who examined the Hadith started to be rejected. In order to prevent erroneous applications in the 'ard method, the method will be comprehensively examined and evaluated together with its historical process. First of all, to understand what is meant by this concept correctly, the differences in the term meanings of the concepts of ta'arud and mu'arada will be discussed.

### 1.1. WHAT IS THE DIFFERENCE BETWEEN TA'ARUD AND MU'ARADA / 'ARD

In the usage of the Usûliyyun (methodologists), "ta'arud" means the confrontation of two "equal" proofs in a way override each other's judgment or cannot be reconciled.<sup>1</sup> The provision of ta'arud is primarily to combine two decrees that are equal to each other in all respects (cem). When this is not possible, that is, when there is a real ta'arud among the evidence, the history of the evidences is examined and the later one is accepted as nasih (new provision canceling the old provision)<sup>2</sup> In the method of mu'arada, which is subject of 'ard, there is the confrontation of two "unequal" proofs in a way that override each other's judgment or cannot be reconciled.<sup>3</sup> The 'ard method is not applied when there is a ta'arud. Since it is not rational to test the accuracy of two equal pieces of evidence by presenting one to the other, the application of 'ard requires two unequal evidences. Therefore, the method of 'ard is applied to the ahad news containing probable (thubut zanni) reports, in the Hanafi method, it is not applied to mutawatir and mashhur.<sup>4</sup> news containing definite (thubut kat'i) news.<sup>5</sup> The opinions of other fikhi sects on 'ard will be discussed later.

### 1.2. IS IT POSSIBLE TO CONFLICT BETWEEN THE QURAN AND THE HADITH?

The debate on whether there can be a conflict between the Hadith and the Quran has started to be discussed since the second Hijri century.<sup>6</sup> To make the question "Is it possible to conflict between the Quran and the Hadith?" more understandable, first of all, the question "Does the Prophet say a word that contradicts the Qur'an?" will be examined, and then, what is meant by saying that the Hadith narration contradicts with the Qur'an in the issue of 'ard will be explained.

### 1.3. DOES THE PROPHET SAY CONTRADICTORY WORDS WITH THE QURAN?

This issue will be examined with a quote from Abu Hanifa. Abu Hanifa says: "If a person says that I believe whatever the Prophet says, but the Prophet does not oppose the Quran, it shows that the person approves the Prophet. If the Prophet opposed the Quran and said something other than the truth about Allah, according to verse, Allah would seize him with strength and sever his jugular

<sup>1</sup> Berzenci, Abd al-Latif Abdullah Aziz, *al-Taaruz wa al-Tarjih Bayna al-Adillah al-Shar'iyya*, 1. Edition, Wizarah al-Awkaf, Baghdad 1977, 24-25.

<sup>2</sup> For more detailed information on ta'arud in the Hanafi method, see. Jassas, *al-Fusul fi al-Usul*, 3/122-123.

<sup>3</sup> Abd al-Aziz al-Bukhari, *Kashf al-Asrar*, 3/12.

<sup>4</sup> Jassas said the following about taking the mashhur narration as evidence: The predecessor (selef) accepted and applied this news; since fukaha is unanimous in using it as evidence, it is within the scope of "tawatur" for us. Jassas, *Ahkam al-Kur'an*, 1/472.

<sup>5</sup> Gül Mutlu, *Hanefi Usulünde Hadis Tenkidi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 140.

<sup>6</sup> Kamil Çakın, "Hadisin Kuran'a Arzi Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/1 (1993), 238.







vein.<sup>7</sup> The Messenger of Allah does not oppose the Book of Allah. Rejecting a person who narrates from Prophet against the Quran is not to reject the Prophet and to deny him. This is the rejection of a person who narrates false narration from the Prophet.<sup>8</sup>

While Abu Hanifa mentions that it is not possible for the words belonging to the Prophet to conflict with the Qur'an, Abu Hanifa also says that the narrator who attributed a word contrary to the Quran to the Prophet could be rejected, on the basis that the Prophet did not speak contrary to the Quran. In other words, there is no conflict between the words of the Prophet and the Quran, but this contrast can be seen between the fabricated *Hadith* that took place in the following centuries and the Quran. The issue of 'ard the *Hadith* to the Qur'an is not to present the "word of the Prophet" to the Qur'an and to investigate whether it is valid, but to investigate the belonging of the word to the Prophet by presenting the "news attributed to the Prophet" to the Qur'an.

#### 1.4. WHAT IS MEANT BY SAYING THAT THE *HADITH* NARRATION CONTRADICTS WITH THE QUR'AN IN THE ISSUE OF 'ARD?

Firstly; *Hadith* narration can explain a decree found in the Quran by means of *bayan* (declaration), *tafsil* (description), *takhsis* (allocation), *takyid* (limitation), etc. Secondly, a *Hadith* narration can bring a decree that is not included in the Quran. Thirdly, it may openly disagree with a provision in the Quran.<sup>9</sup> When we look at the examples mentioned by the *Hadith* scholars within the scope of 'ard practice, it is seen that they only consider the situation mentioned in the third article within the scope of the 'ard method.<sup>10</sup> While the first article is understood by the *Hadith* scholars as the explanation of the Quran by the *Hadith*; The second article is understood as the *Hadith* bringing a decree on its own.<sup>11</sup>

However, the question of whether the *Hadiths* bring additional decrees to the Quran »arises the question of whether it can be regarded as a contradict. The Quraniyyun current, which has become widespread in the modern period, regards the *Hadiths* bringing additional decrees to the Quran within the scope of contradict and rejects those *Hadiths* by applying the method of 'ard. However, the following question can rightly be asked here: Since the task of the Prophet (PBUH) is "Tebyin" (explication),<sup>12</sup> of course, he will make declarations and interpretations such as *bayan al-mucmal* (to declare of concise), *takhsis al-amm* (allocate general provision), *takyid al-mutlaq* (narrow the meaning by adjective). The declarant will of course not be the same as the declared, but rather will bring additional provisions.<sup>13</sup> For this reason, the *imams* of the *fiqhi* sects and the scholars agreed that the Prophet (PBUH) could impose additional decrees on the Quran, and they ruled with additional *Hadith* narrations to the Quran that came in a reliable way. The point that should be taken into consideration here is as follows: When the *Hanafi* sect method is examined, *takhsis* (allocation) and *nash* (abrogation) narrations that add additional provisions to the Quran were evaluated under the title of contradiction with the Quran only when the narrations came with *ahad khabar*, and were included in the application of 'ard. With these *ahad Hadith* narrations, no additional decree was given to the decree indicated by the clear wording of the Qur'an. The reason for this is not to deny some of the duties of the Prophet (PBUH), but because it is not possible to change the decree of the verse of the Qur'an, which is a definite (*kat'i*) evidence with probable (*zanni*) *Hadith* narration. In other words, while applying the method of 'ard, the methodologists accepted the authority of the Prophet (PBUH) to make additional decrees to the Quran and did not reject the Prophet's (PBUH) duties. Only *Hanafi* methodologists and some other ulema from other

<sup>7</sup> al-Hakka 69/ 44-47.

<sup>8</sup> Numan b. Sabit Abu Hanifa, *al-Alim wa al-Mutaallim*, (İstanbul: Kalem Yayıncılık, 1981), 26-27.

<sup>9</sup> Selahattin Polat, *Hadis Araştırmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 193.

<sup>10</sup> Gül Mutlu, *Hanefi Usulünde Hadis Tenkidi*, 146.

<sup>11</sup> Mutlu, *Hanefi Usulünde Hadis Tenkidi*, 146.

<sup>12</sup> al-Nahl 16/44.

<sup>13</sup> Mehmet Erdoğan, "Batını İnkita", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 422.





*fiqhi* sects<sup>14</sup> did not give additional judgments to the Quran with news expressing suspicion (*zan*). The reason for this is not to accept the additional decrees of the Prophet (PBUH) as explained, but because the narration contains suspicions. This is an important point because the application of 'ard, which is the subject of the *Hadith* and *fiqh* method, and the application of 'ard which is the subject of the *Qur'aniyyun* school differ in this regard. Rejecting the supplementary provisions of the Prophet (PBUH) by saying that they are contrary to the Quran by making an improper 'ard application causes religious damage, and this understanding is not what is meant about the 'ard of the *Hadiths* and *fiqh* method.<sup>15</sup>

## 2. THE HISTORICAL PROCESS OF 'ARD

### 2.1. 'ARD IN THE PROPHET MUHAMMAD (PBUH) PERIOD

In some *Hadith* texts, there are expressions that establish a connection between the *Hadith* and the Quran, such as "the confirmation of this application is this verse" or "If you wish, read this verse", especially in the last part of the text. There are different purposes and wisdom of using such expressions after the *Hadiths*. However, it is also possible to consider it as the origin of the "ard" method.<sup>16</sup> Likewise, these statements have proved us that the Quran and Sunnah are inseparable. We can explain that the *Hadiths* are in agreement with the Qur'an with the following example. According to what is narrated from Abu Hurayra, the Messenger of Allah said:<sup>17</sup> The believer is the person I am closer to him than the world and the hereafter. If you want, read the following verse. "The Prophet is closer to the believers than their own selves."<sup>18</sup> In summary, this method is an indication that there can be no contradiction between the *Hadiths* of the Prophet and the verses of the Qur'an. It is certain by the Qur'an that the Prophet will not speak of himself.<sup>19</sup> Therefore, The Prophet (PBUH) did not have to constantly remind that his words and actions were connected with the Quran. However, the limitations in the narrations and the Prophet. Considering the fact that the Prophet did not present all of what he said to the Quran and the limitations in the narrations of the 'ard, it is more appropriate to say that the practice of 'ard was made for the support of the prophet's words, *tafsir* (interpretation) of the verse, rather than concluding that the prophet presented all his words to the verse. In addition, the Prophet's occasional use of such an application was accepted as evidence for 'ard method by some scholars.

### 2.2. 'ARD IN THE COMPANION PERIOD

There are various examples of 'ard practice in the period of Companions. One of them is that Umar presented the narrations of Fatima bint Kays to the Holy Quran. Fatima bint Kays, after her husband divorced her with irrevocable divorce (*talaq bain*), She narrated that the Prophet did not give her a residence permit in her husband's house and alimony. Thereupon, Hz. Umar did not accept the narration of Fatima bint Kays and said the following.<sup>20</sup> "We are not going to abandon the Book of Allah and the Sunnah of the Messenger of Allah because of the word of a woman who we do not know whether he memorized or not. She has the right of residence and alimony." After that Umar recited the verse: "Do not drive them out of their homes (during their period of delay/*iddah*) except that they are clearly indecent."<sup>21</sup> This method has been used more over time. Aisha, the wife of the Prophet, is also among those who use this method a lot. Hz. Aisha presented the narrations to the Qur'an while criticizing the Companions and explained the errors in their narrations. Explaining Aisha's use of the mu'arada method by citing an example will clarify the

<sup>14</sup> The views of the sects on this subject have been examined under the title "ard of the *hadith* in *Hanafi* sects"

<sup>15</sup> Ebubekir Sifil, "Hadislerin Kur'an'a Arzi", Milli Gazete (15 Haziran 2009).

<sup>16</sup> Selahattin Polat, "Hadiste Metin Tenkidi", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1989).

<sup>17</sup> al-Bukhari, "İstifraz", II.

<sup>18</sup> al-Ahzab 33/6.

<sup>19</sup> al-Najm 53/3.

<sup>20</sup> Muslim, "Talaq", 46.

<sup>21</sup> al-Talaq 65/1.





subject. When Aisha heard that Abu Hurayra narrated from the Prophet (PBUH) that "The child of adulterers is the worst of the three evil", she said: That *Hadith* is about a hypocrite who torments the Prophet (PBUH). When the Prophet (PBUH) asked who he was, they said that he is the child of the adulterer, and upon this, the Prophet (PBUH) said this sentence.<sup>22</sup> "Hz. Aisha read the following verse after this explanation: "Nobody bears anyone's sins."<sup>23</sup> When the example mentioned on this subject is examined, Aisha corrected the narration reported from the Prophet and explained the error by presenting the narration to the Qur'an.

Moreover, mistakes can be encountered in the 'ard method of the Companions.<sup>24</sup> For example, the 'ard application of Aisha on *ru'yet* (to see God) is about the fact that the 'ard application may be erroneous. As a matter of fact, it is not clear that the verse "Eyes cannot perceive him."<sup>25</sup> brought by Aisha as evidence against *ru'yet* indicates that the Prophet (PBUH) did not see God in ascension. It is necessary to understand the Qur'an and the *Hadith* that is presented to the Qur'an correctly for the application of 'ard to be carried out correctly and accurately. We will also examine this point under the heading of "Matters to be considered in order not to go excessive in the application of 'ard method."

### 2.3. 'ARD IN THE POST-COMPANION PERIOD

We mentioned that the 'ard method was used in the time of the Prophet (PBUH) and his Companions. The use of the 'ard method has increased in the period of Successors that came after that, and in the following periods. Because the Companions, who grew up with the morality of the Messenger of Allah, are known as the most distant from lying. Since the successors were not like that, mistakes started to appear in the *Hadiths*. As a result, the isnad system developed. When the mistakes started to increase, the *muhaddiths* used the 'ard method more.<sup>26</sup> Some examples used by *muhaddiths* to present the *Hadith* to the Qur'an are as follows; They rejected the *Hadith*, which informed that the Prophet (PBUH) visited his mother in his grave and stated that she believed in him, as opposed to the verse of al-Baqara: 217.<sup>27</sup> Also, They rejected the *Hadith*, which states the life of the world, by presenting it to the 187th verse Araf, which says that only Allah knows the knowledge of doomsday.<sup>28</sup>

### 2.4. 'ARD OF THE HADITH TO THE QUR'AN BY THE MUHADDITHS

It is known that scholars also use the method of 'ard, although they do not clearly state their views on this issue by saying, "Our criteria for supplying *Hadiths* are as follows."<sup>29</sup> As the *Hadith* criteria of *muhaddiths*, we come across the concepts of 'shazz' and 'muallel'. *Shazz* narration is a *Hadith* that a reliable narrator narrates contrary to the more reliable narration<sup>30</sup> Of course, the *muhaddiths* who do not accept the *Hadith* that is contrary to the *Hadith* narrated by a reliable narrator have taken into account the suitability of the *Hadith* to Qur'an, but since the Muhaddis basically believe that a *sahih Hadith* will not contradict the Qur'an, they did not mention the issue of conformity to the Qur'an as a separate criterion in the definition of *sahih Hadith*. However, when the muhaddis talk about fabricated *Hadiths*, they put forward the criterion of "contradicting the clear meaning of the Qur'an",<sup>31</sup> which shows the sensitivity of the scholars on this issue. Another criterion sought in *sahih Hadith* is that the *Hadith* should not be *muallel*. *Muallel Hadith* means

<sup>22</sup> İbn Qayyim, *al-Manar al-Munif*, 133.

<sup>23</sup> al-Fatir 35/18.

<sup>24</sup> Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 47.

<sup>25</sup> al-An'am 8/164.

<sup>26</sup> Mustafa Azami, *Muhaddislerin Hadis Tenkit Yöntemi*, 96.

<sup>27</sup> İbn Jawzi, *Kitab al-Mawzuat*, 1/284.

<sup>28</sup> İbn Qayyim, *al-Manar*, 80.

<sup>29</sup> Gül Mutlu, *Hanefi Usulünde Hadis Tenkidi*, 142

<sup>30</sup> Abdullah Aydın, "Şaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Access 02.05.2021).

<sup>31</sup> Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, 60.





"Hadith, which has a defect that everybody cannot see in its script or its text".<sup>32</sup> One of the reasons for a defect in the text is that the *Hadith* is against the Qur'an.<sup>33</sup> In summary, although the 'ard of *hadiths* to the Qur'an is not included in the definition of *sahih* (authentic) *Hadiths*, it has been used indirectly by *muhaddiths* when determining the criteria of *sahih Hadith*. Additionally, many *muhaddiths* such as Bukhari put verses related to the *Hadith* subject they mentioned in their chapters and book entries. As a matter of fact, Hatib al-Baghdadî clearly states that news that are contrary to the reason, the holy verses of the Quran, the practice known to be based on *ma'rûf* sunnah, and a definite proof cannot be accepted.<sup>34</sup> This is a sign of their sensitivity regarding the compatibility of *Hadiths* with the Qur'an.

### 3. 'ARD OF THE HADITH IN FIQH SECTS

#### 3.1. 'ARD IN HANAFI SECT

##### 3.1.1. METHOD OF 'ARD

*Hanafi* medodologists divide the two types of discontinuities (*inqita*) in the *Hadith*: Apparent discontinuities (*inqita sûrî/zahiri*) and unsighted discontinuities (*inqita batîni/manawi*).<sup>35</sup>

Unsighted discontinuities (*inqita batîni*) are the name given to the *Hadith* script to have a hidden rationale (*illet*), although it is contiguous and steady.<sup>36</sup> The *Hanafi* sect refrains from using the *Hadith*, which has the unsighted discontinuities (*inqita batîni*), as evidence for religious decrees. Unsighted discontinuities (*inqita batîni*) is divided into two as " discontinuities (*inqita*) due to *mu'arada*" and " discontinuities (*inqita*) arising from faults and deficiencies in narrator". Our subject, "*mu'arada* to the Quran," is the subtitle of unsighted discontinuities (*inqita batîni*) due to *mu'arada*. It is aimed to reach a higher level by presenting the *ahad khabar*, which is a probable (*zanni*) news (*khabar*), to the definite news (the degree of the lowest to the highest).<sup>37</sup>

The subject of *mu'arada* can be examined under two headings as authentic (*sahih mu'arada*)<sup>38</sup> and impliedly (*delaleten*) *mu'arada*,<sup>39</sup> and the 'ard of *Hadith* to the Qur'an is evaluated as a subtitle of authentic (*sahih mu'arada*). Besides, Mustafa al-Azami makes a different classification and examines the subject of *mu'arada* under the six headings and puts the *mu'arada* of the *Hadith* with the Qur'an in the sixth title.<sup>40</sup>

According to Isa b. Abân, the issues that prevent the acceptance of the news of the *ahad* are named as rationale (*illet*), and by counting these rationales (*illlets*)<sup>41</sup> under various headings, he indicates that the only reason for the *mu'arada* in the *Ahad khabar* is not contrary to the clear provision of the Qur'an.<sup>42</sup> Although it is seen in the practices of Companions that the news of *Ahad* are presented to a number of sources such as the Quran, Sunnah and Ijma, it can be said that those who

<sup>32</sup> Ibn Jawzi, *Kitab al-Mawzuat*, 1, (Muqaddimah).

<sup>33</sup> Efendioğlu, "Muallâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (02.05.2021)

<sup>34</sup> Muhittin Düzenli, *Hadislerde Gizli Kusurlar: İlet ve Şaz* (İstanbul: İsam Yayınları, 2016), 192-197.

<sup>35</sup> Khatib al-Baghdadi, Abu Bakir Ahmad b. Ali b. Sabit, *al-Kifayah fi Marifah Usul ilm al-Rivayah*, Critical ed. Abu Ishak al-Dimyati, (s.l.: Dar al-Huda, 2003), 1/432.

<sup>36</sup> al-Bukhari, *Kashf al-Asrar*, 3/4.

<sup>37</sup> Mehmet Erdoğan, "Batîni İnkita", 417.

<sup>38</sup> Mustafa Azami, *Muhaddislerin Hadis Tenkit Yöntemi*, ed. Faik Akcaoğlu, trans. İkbâl Aslan- Enes Topgöl (İstanbul: Beka yayıncılık, 2017), 85.

<sup>39</sup> Other sub-headings of *sahih mu'arada*: 'ard to *akl* (being mentally impossible), 'ard to Quran, 'ard to *sunnah*, 'ard to *icma*, 'ard to *qiyas* see: Erdoğan, "Batîni İnkita", 418-424.

<sup>40</sup> Other sub-headings of *delaleten mu'arada*: The hadith in *Belwa-ı amm* is *shaz* and Companions not doing *ijtihât* with that *hadith* and referring to *Ray*. see. Erdoğan, "Batîni İnkita", 425-427.

<sup>41</sup> *Mu'arada* among the narrations of the companions, *mu'arada* between the narrations of a *Hadith* scholar at different times, *mu'arada* between the narrations of different students of a teacher, *mu'arada* between the narrations of a *Hadith* and his peers during the lesson, *mu'arada* between a book and memory or between a book and a book, *mu'arada* between the narrations and the Qur'an. Azami, *Muhaddislerin Hadis Tenkit Yöntemi*, 104.

<sup>42</sup> Jassas, *al-Fusul fi al-Usul*, 3/113. In the later Hanafi works, it is seen that these *illet* are called *illet-i kadîha*. see. Tahanawi, Zafar Ahmad al-Osmâni, *I'la al-Sunan*, (Beirut: Dar al-Fikr, 2001) 8/3724.





systematize it and make it a principle are *Hanafi* scholars.<sup>43</sup> Other varieties of *mu'arada* are briefly mentioned in order to set the framework of the subject and to draw attention to its place in the *Hanafi* method. Since the subject of the research is *mu'arada* to the Quran, explanations of other types of *mu'arada* will not be included here.

Another important point in *Hanafi* methodology is that *Mu'arada* should contain evidence, one strong and one weak. The *Hanafi* scholars have only presented the *Ahad* news that expresses a probable knowledge (*zanni*) to the Qur'an that expresses definite knowledge (*kat'i*).

### 3.1.2. CONDITIONS FOR THE NEWS (KHABAR) TO BE THE SUBJECT OF CRITICISM

**The khabar should not indicate any meaning that can be deduced from the Qur'an.**

According to Isa ibn Eban, when a *Hadith* that contradicts the manifestation of the Quran is reported, if there is a possibility that the *Hadith* can be given a meaning that is not contrary to one of the meanings of Quranic verses, the meaning that is most similar to the *Sunnah* and the most appropriate to the manifestation of the Quran is given. If this is not possible, the narration is accepted as *şazz*.<sup>44</sup>

**The *ahad khabars* that make a *takhsis* (allocation) and *nash* (abrogation) a word in the quran, and that interprets a provision that apparently means real meaning as figurative expression (*mecaz*), are considered within the scope of *mu'arada*.<sup>45</sup>**

General expressions cannot be allocated with *ahad* news and cannot be abrogated. Hz. Umar's attitude towards the narration of Fatima bint Kays<sup>46</sup> form Prophet (PBUH) and Hz. Aisha's opposition to the narration that "the deceased will suffer due to the crying of her relatives" by reading verses from the Quran,<sup>47</sup> are accepted as evidences during the companions' period that the decree of the Quran could not be abrogated or allocated by news.

**The narration should not be *mutawatir* or *mashhur* news.**

In order for '*ard* to be made, one of the types of evidence must be probable (*zanni*) and the other must be a definite (*kat'i*). For this reason, the method of '*ard* is only applied to *ahad khabar*. The contradiction between the *mutawatir* and *mashhur khabar* and the Qur'an is the subject of the *ta'arud* mentioned in the title "1. 1. What is the difference between *ta'arud* and *mu'arada*?" of the research.

**The *hadith* must be authentic in terms of *senet*.**

In the *Hanafi* method, the narrations that are in the category of *âhad* and that are authentic (*sahih*) in terms of script become the subject of the '*ard. When suspicion is detected in terms of the script of belonging to the Prophet, it can be said that the news is considered weak regardless of its content.<sup>48</sup> Kerhi says the following on this subject: "If this narration is originally not valid, we do not take it into consideration and do not take the burden of answering it."<sup>49</sup>*

<sup>43</sup> The reasons for the *mu'arada* of *ahad* news: 1) The fact that the news is opposed to the *sunnah*, 2) It is unassailable to even one of the meanings of the Qur'an, 3) The narration comes as a special news (*haber-i hass*) on a subject that concerns the general public, 4) the news is *shaz* and *selef* act against it. Jassas, *al-Fusul fi al-Usul*, 3/121.

<sup>44</sup> Yunus Apaydın, "Hanefi Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevi İnkita' Anlayışı", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, 162.

<sup>45</sup> Jassas, *al-Fusul fi al-Usul*, 1/156.

<sup>46</sup> Murat Şimşek, "Hanefi Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Uzerine Ziyade Meselesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 114-125.

<sup>47</sup> Abu al-Huseyn Muslim b. al-Haccac Muslim, *al-Cami' al-Sahih*, ed. Muhammad Fuad Abd al-Bakî (Cairo: s.n., 1374-75/1955-56), "Talaq", 42, 46.

<sup>48</sup> Muslim, "Janaiz", 16-20.

<sup>49</sup> Mutlu, *Hanefi Usulünde Hadis Tenkidi*, 140.







### 3.1.3. APPLICATION OF 'ARD METHOD BY HANAFI SCHOLARS

Abu Hanifa expresses that he does not accept the narration which states that "a person who commits adultery will come out of faith"<sup>50</sup> in his work called "*al-Âlim wa'l-muallim*". Because that narration is opposed to the Quran.<sup>51</sup> He also says the following about rejecting narration through 'ard method: To reject the narration of someone from the Prophet who narrated against the Quran does not mean to refuse or deny the Prophet (PBUH). On the contrary, it is to reject what is fabricated from the Prophet (PBUH). As for Abu Yusuf, he says that a *Hadith* that is contrary to the Quran does not belong to the Prophet, even if it comes through narration.<sup>52</sup> As for Imam Muhammad, his dialogue with Imam Shafi'i on the following issue is important to understand his view of 'ard. Imam Shafi'i asks to Imam Muhammad, "I heard you speak against the people of Madinah. Is your criticism about the city of Medina or its people?". He says that I take shelter in God from both and my criticism is that they act according to the narration about to give a judgement with an oath and witness,<sup>53</sup> which is against the Quran.<sup>54</sup>

From these explanations, it is understood that the principle of submitting to the Quran is a method adopted and applied by the imams of the sect rather than having emerged in the later periods. The *fukahâ*, who came after them, systematized this principle even more and adopted it as a criterion for the content criticism of the news reported as *ahâd*.

### 3.2. 'ARD İN SHAFİ'İ SECT

Based on the position and purpose of the *sunnah*, Imam Shafi'i asserts that it is impossible for the *Hadith* to be in any way in conflict with or opposed to the Quran. According to Imam Shafi'i, it is necessary to act on *ahad Hadith* if it satisfies the requirements of authentic *Hadith*.<sup>55</sup> In other words, Imam Shafi'i does not see that it is necessary to present the authentic *Hadith* to the Qur'an in order to determine whether it is compatible with the Qur'an.<sup>56</sup> Imam Shafi'i in *ar-Risale*, however, asserts the following in his work: "When *Hadiths* conflict with one another (in terms of the legal provisions they include), we do not accept one of those *Hadiths* and reject the other without a justification demonstrating that one is more accurate than other." Shafi'i's opponent asks, "What is this justification?" Imam Shafi'i: One of the *Hadiths* is more comparable to the Book (Quran), thus that's why.<sup>57</sup> These statements indicate that the manner of presenting the Qur'an was employed to choose between the two conflicting *Hadiths*. For instance, Imam Shafi'i prefers a *Hadith* that says "Offering the morning prayer for the first time is more preferable" over another that says "This prayer must be performed during the time of *isfar*." One of the reasons he made this choice is that this *Hadith* is in accord with the verse of the Qur'an which means "Keep prayers and middle prayer!"<sup>58</sup> which demand prayers to be performed in the first time.

### 3.3. 'ARD İN MALİKİ SECT

Imam Malik typically had a favorable opinion of the 'ard technique. According to reports, Imam Malik did not accept some of the *Ahâd Hadiths* because of their failing to comply with the certain verses over matters like "the number of sucking milk that defines a marriage banning," "the

<sup>50</sup> Abu al-Hasan Karkhi, *Risalah fi al-Usul*, Critical ed. Mustafa Muhammad al-Kabbani, (İstanbul: Eda Neşriyat, n.d.), 171.

<sup>51</sup> Abu Abdillâh Muhammad b. İsmail al-Bukhari, *al-Cami' al-Sahih*, ed. Muhammad Zuhayr b. Nasr (s.l.: Dar Tawki al-Najaf, 1422/2001), "Mazalim va al-Gasb", 31.

<sup>52</sup> Abu Hanifa, *al-Âlim va al-Mutaallim*, 29-30.

<sup>53</sup> Yaqub b. İbrahim al-Ansari Abu Yusuf, *al-Radd ala Siyer al-Awza'i*, Critical ed. Abu al-Wafa al-Afgani, (Deccan: İhya Ma'arif al-Nu'maniyyah, n.d.), 31.

<sup>54</sup> Abu al-Qasim Suleyman b. Ahmad Tabarani, *al-Mu'cem al-Kabir*, Critical ed. Hamdi b. Abd al-Macid al-Silafi, (Cairo: Maktabah Ibn Taymiyyah, n.d.) 20/232; 5/150.

<sup>55</sup> Abu Nuaym, Ahmad b. Abdullah b. Ahmad al-İsfahani, *Hilyah al-Awliya va at-Tabaqat al-Asfiya*, (Beirut: Dar al- Kutub al-İlmiyyah, 1409), 9/70.

<sup>56</sup> İbrahim Özdemir, "İmam Şafii'de Hadisin Kur'an'a Arzı", *Diyanet İlimi Dergi* 54 (2018), 14.

<sup>57</sup> Özdemir, "İmam Şafii'de Hadisin Kur'an'a Arzı", 20.

<sup>58</sup> Özdemir, "İmam Şafii'de Hadisin Kur'an'a Arzı", 23.





pilgrimage to a deceased person" and "the dog dipping the rough mouth."<sup>59</sup> For instance, based on the 23rd verse in the chapter of *Nisa*, Imam Malik rejected the *Hadith* that "there was a verse in the Quran stating 10 nursing constitutes prohibition (*haram*) of marriage, this was later abrogated via five breastfeedings, and when the Prophet passed away, this was read as a passage of the *Quran*."<sup>60</sup> The concept of *haber-i vahid*, on the other hand, developed after Imam Malik and was based on the opinions of the Maliki scholars as well as the process of selecting Imam Malik's narrations from the *Muwatta*.<sup>61</sup> However, On the 'ard technique, *Hanafi* and *Malikis* have contrasting views. *Malikis* believe that *Hadiths* from *Ahâd* can allocate generic phrases from the *Qur'an*. Furthermore, they do not view *ahad Hadiths* as being in conflict with the *Qur'an*.<sup>62</sup>

### 3.4. 'ARD IN HANBALI SECT

Ahmet b. Hanbel considered method of 'ard inappropriate. He argues that the *Hadith* cannot be dismissed in the explicit sense of the *Qur'an*. According to him, it is not possible *Hadith* to be rejected with the apparent meaning of the *Qur'an*. According to Ahmet bin Hanbel, the *Hadith* of the Prophet Muhammad (PBUH) determines the meaning and signification of the *Qur'an*. The meaning of the *Qur'an* cannot be contradict with *Hadith* as it is determined by *Hadith*. Therefore, a *Hadith* cannot be denied on the grounds that it contradicts the *Qur'an*.<sup>63</sup> Hanbali sect accepts all authentic narrations and even *mursal* (shortfall in script) narrations without seeking the condition of contiguity in attribution, since the narrations from the Prophet (PBUH) explain the *Qur'an*. The importance of the narrations from the Prophet (PBUH) in understanding the signification of the wording of the *Qur'an* is also accepted by other sects. The reason put forward by the sects that accept the 'ard is that the knowledge that expresses probable (*zanni*) cannot make a judgment on definite knowledge (*kat'i*).

### 3.5. 'ARD IN CONTEMPORARY ERA

With the new world view brought about by modernization, the movement of reinterpretation of the *Qur'an* has come to the fore, and the view of scholars such as Jamaluddin Afghani, Muhammad Abduh, and Rashid Rida to recite the *Qur'an* to the perception of the century has become widespread. Muhammad Abduh states the following in his work called "*Tafsiru'l-Menar*": "No matter how reliable a *Hadith* or Companion statement that contradicts the apparent meaning of the *Qur'an*, I do not believe that the script is sound."<sup>64</sup> Anyone whose heart is disturbed by the narration cannot avoid accepting that the narrators are wrong by choosing the *Quran*.<sup>65</sup> For example, Muhammad Abduh and Rashid Rida reject<sup>66</sup> the narration that the Prophet (PBUH) led the funeral prayer of Abdullah ibn Salul because it is contrary to the verse<sup>67</sup> of *Quran*.

In general, in these and similar contemporary interpretations, the aim of interpreting the *Quran* according to the time and place of the researcher, or the personal understanding of the *Qur'an* stands out, and the failure to determine a clear method leads to relative, individual-changing practices on 'ard. This situation causes great problems as it will cause methodlessness. Another scholar in the contemporary period, Nadwi, in his work titled "*Tahqiq man'a's-Sunnah*", touches on the issue of 'ard and emphasizes that this application should be done with great care.<sup>68</sup> Also Qardawi says in his work called "*Kayfa nata'amalu maa al-Sunnah al-Nabawiyyah*", "There is no

<sup>59</sup> al-Baqarah 2/238.

<sup>60</sup> Hüseyin Güleç, "Ahad Haberlerin Kur'an'a Arzi", *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2017), 3.

<sup>61</sup> Abu Ishak İbrahim b. Musa Shatibi, *Muwafakat*, (Hubar: Dar al-İbn-Affan, n.d.), 3/24.

<sup>62</sup> Recep Özdemir, "İmam Malik'in Metodolojisinde Haber-i Vahidin Kaynak Değeri", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (27 Aralık 2016), 183.

<sup>63</sup> Güleç, "Ahad Haberlerin Kur'an'a Arzi", 4.

<sup>64</sup> Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzi*, 110-111.

<sup>65</sup> Rashid Rida, *Tafsir al-Manar*, 10/288.

<sup>66</sup> Rida, *Tafsir al-Manar*, 10/580.

<sup>67</sup> Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzi*, 73.

<sup>68</sup> al-Munafiqun 63/6; al-Tawbah 9/13.







authentic narration that contradicts the verses and clear documents of the Qur'an.<sup>69</sup> He then says that when a *Hadith* that is seen as opposed to the Qur'an is seen, one should not be in a hurry.<sup>70</sup> Mustafa al-Azami, in his work called “*Menhaj al-Naqd*”, deals with the ‘ard of *Hadiths* to the Qur'an with other types of *mu'arada*<sup>71</sup> and examines the subject with a systematic method in accordance with the classical understanding.

#### 4. RATIONAL AND NARRATIONAL EVIDENCES OF THE APPLICATION OF ‘ARD<sup>72</sup>

##### 4.1. RATIONAL EVIDENCE

There is a level difference between the *Ahad khabar* and the *Quran* in terms of the value of the correctness of the decree. The *Qur'an* is definite, while news of the *ahad* is probable evidence. Rationally, It is not possible for a supposed news to be accepted in the face of definite evidence.<sup>73</sup> For example, Abu Hanifa did not accept the provision mentioned as special (*has*) decree in the *ahad* narration “The *harem* (Mecca, Medina and certain regions around them) does not host the rebel and anyone who escaped the punishment of retaliation.”<sup>74</sup> against the general provision in the *Quran* “Who gets there is safe”<sup>75</sup> *Hanafis* gave a fatwa saying, “A person who enters the harem is considered safe, even if he is a rebel or a killer.”<sup>76</sup>

##### 4.2. NARRATIONAL EVIDENCE / EVALUATION OF THE HADITHS OF ‘ARD

*Hadith* narration: Every condition that is not in the Book of Allah, even if it is a hundred, is invalid.<sup>77</sup>

Bukhari stated that this narration came to him from many paths (*tariq*)<sup>78</sup> and Tirmidhi said that the narration was fair-authentic (*hasan-sahih*) and that the practice among scholars continued according to this narration.<sup>79</sup>

*Hadith* narration: “Many narrations will be passed on to you after me. When news comes to you from me, present it to the Book of Allah. Accept what suits him, and know that I have spoken to him. Also reject any news that is not suitable for the book, and know that I am far from that news.”<sup>80</sup>

This *Hadith*, which is not included in the reliable *Hadith* collections, was accepted as authentic (*sahih*) by some Maliki scholars and *Hanafi* scholars.<sup>81</sup> The narration of Abu Jafar does not have any weakness in terms of the script (*sanad*), apart from being *mursal* (shortfall in script) since Abu Jafar is not a Companion. This is probably why Ahmad ibn Hanbal and Shafi'i consider the narration as weak.<sup>82</sup>

<sup>69</sup> Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, 74.

<sup>70</sup> Yusuf Karadawi, *Sünnet'i Anlamada Yöntem* (İstanbul: Rey Yayınları, 1991), 105.

<sup>71</sup> Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, 75.

<sup>72</sup> Mu'arada among the narrations of the companions, mu'arada between the narrations of a hadith scholar at different times, mu'arada between the narrations of different students of a teacher, mu'arada between the narrations of a hadith and his peers during the lesson, mu'arada between a book and memory or between a book and a book, mu'arada between the narrations and the Qur'an. Mustafa Azami, *Muhaddislerin Hadis Tenkit Yöntemi*, 104.

<sup>73</sup> Shatibi, *Muwafakat*, 4/5.

<sup>74</sup> Bukhari, “İlm”, 38.

<sup>75</sup> al-Ali Imran 3/97.

<sup>76</sup> al-Bukhari, *Kashf al-Asrar*, 3/13.

<sup>77</sup> Bukhari, “Salah”, 69; Muslim, “İtk”, 5.

<sup>78</sup> Bukhari, “Salah”, 69.

<sup>79</sup> Tirmizi, “Wasaya”, 7.

<sup>80</sup> Abu Bakir Muhammad b. Ahmad Sarakhsi, *Usul I-II*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1996), 1/365.

<sup>81</sup> Mutlu, *Hanefi Usulünde Hadis Tenkidi*, 158.

<sup>82</sup> Mutlu, *Hanefi Usulünde Hadis Tenkidi*, 158.





In addition, the fact that these narrations, known as the *Hadith* of the 'ard, are not authentic does not constitute an obstacle to the 'ard of the *Hadiths* of the Prophet to the Quran.<sup>83</sup> There is the practice of the Prophet, the Companions and the scholars of the next period on this issue

#### 4.3. AN EXAMPLE OF HADITH NARRATIONS IN WHICH 'ARD METHOD IS APPLIED

"الْوَائِدَةُ وَالْمَوْءُودَةُ فِي النَّارِ"

"The person who buries the child alive and the buried little child are both in hell."<sup>84</sup>

One of the *Hadiths* that can be cited regarding the 'Ard method is this *hadith* with a strong chain of narrators. Many scholars have not accepted the literal meaning of the *hadith*, presenting it in light of the Quranic verse<sup>85</sup>: "No bearer of burdens will bear the burden of another and we would not punish until We sent a messenger.<sup>86</sup> However, many of the scholars, instead of rejecting the *hadith*, have interpreted it here by suggesting that the term "الْمَوْءُودَةُ" refers to the person to whom the child belongs, and the term "الْوَائِدَةُ" indicates the person responsible for burying the child.<sup>87</sup>

The examples where the 'ard method is applied are quite rare, and most scholars have preferred to interpret them if possible. If there is any possibility of interpretation, it is more appropriate to choose it. This is because the authenticity of a *hadith's* chain of narrators and its being *ahad khabar* imply that the *hadith* conveys probable knowledge (*zanni*), and although probable knowledge is not as certain as definite knowledge (*kat'i*), it is a strong form of knowledge. Interpreting is a more cautious approach than outright rejection, as it avoids both contradiction and eliminates the risk of rejecting a statement that may indeed belong to the Prophet (PBUH).

#### 5. MATTERS TO BE CONSIDERED IN ORDER NOT TO GO EXCESSIVE IN THE APPLICATION OF 'ARD METHOD

-*Hadiths* should not be presented to general rules.<sup>88</sup>

General rules are given according to the majority, there may be some issues that they do not cover. For this reason, it would not be appropriate to refuse *Hadiths* by presenting verses of the general rules.

-*Hadiths* should not be presented to verses stating principled judgment.<sup>89</sup>

Principles such as justice, freedom, equality and competence are important in terms of revealing the general nature of a system. However, some provisions regarding women in the Quran regarding inheritance, marriage, witnessing and punishment may seem against the principle of equality, and the same is possible in the *Hadiths*. It is necessary to find a reasonable interpretation instead of rejecting the *Hadiths* because they do not comply with the principle of equality. A similar situation is also valid for the principles of justice, freedom, etc., because these principles can be interpreted differently according to time, place, society and individual, and there is a danger of opening the door to personal 'ard practices.

<sup>83</sup> Hayrettin Karaman et., "Sünnetin Dindeki Yeri", *İsav -Tartışmalı ilmi toplantılar dizisi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998), 148.

<sup>84</sup> Abu Dawood, "Sunnah", 18. (Hadith no: 4717)

<sup>85</sup> As an example, Ali al-Qari includes in his work the 15th verse of Surah Al-Isra and mentions the opinions of other scholars on this matter. For instance, he states that in Nawawi's commentary on Sahih Muslim, it is mentioned that he accepted the view that the polytheistic children who are buried will also be in paradise. See. Ali al-Qari, *Mirkat al-Mafatih*, 185.

<sup>86</sup> al-Isra 17/15.

<sup>87</sup> For one of the works in which this view is included, see: Abbad, *Sharh Sunan Abu Dawood*, 26.

<sup>88</sup> Ali Bakka, *Hadislerin Kuran'a Arzı Meselesi*, 11.

<sup>89</sup> Bakka, *Hadislerin Kuran'a Arzı Meselesi*, 11.





**-It is a wrong practice to generalize a special decree regarding a certain type of an issue in the Quran, and to reject the *Hadiths* that seem contrary to that generalized decree that actually constitute a special decree.<sup>90</sup>**

Most subjects in religion have parts, and these parts may contain different provisions. For example, the concept of "contract" is divided into 32 parts from 12 different angles.<sup>91</sup> It is not right to expand a provision of one of these parts to cover the other part and then not accept the *Hadith* that is deemed contrary to it. For example, the school of the Quraniyyun applies the verses<sup>92</sup> stating that no miracles are shown to the polytheists except the Quran to all types of miracles. They deny miracles such as *isrâ* (Going from Masjid al-Haram to Masjid al-Aqsa), *miraç* (Ascension from Masjid al-Aqsa), *sakk-ı sadr* (split and cleansing of the chest), and the satisfaction of many people with little food. However, miracles are divided into three parts as emotional, informant and rational in terms of their subject, and four parts as guidance, assistance, catering and destruction in terms of purpose.<sup>93</sup> The highest grades of miracles are those with the feature of *tahaddî* (challenge). The miracle mentioned in the verse is the Quran, the only miracle of the Prophet that has the *tahaddî* (challenge) feature.<sup>94</sup> Other *Hadith* narrations about miracles cannot be rejected by being presented to this verse, because this verse includes a type of miracle.

**-A new decree brought by the *Hadith* should not be rejected on matters where there are no decree in the Quran.**

Yaşar Nuri Öztürk says: "If a word or an act attributed to the Prophet is seen in the situation of making a judgment that is not in the Quran, to attribute that word or action to the Prophet is unacceptable."<sup>95</sup> However, as it is clearly understood from many verses,<sup>96</sup> the Prophet Muhammad (PBUH) has the authority to impose additional decrees on the Qur'an.<sup>97</sup>

The duties of the Prophet such as *bayan* (declaration), *tafsil* (description), *takhsis* (allocation), *taqyid* (limitation), etc. cannot be considered as contrary to the Quran.<sup>98</sup> Disagreeing with this principle and presenting the *Hadiths* to the Qur'an can even lead to consequences such as accepting the *adhan* (call the prayer) as innovation (*bid'ah*) and reducing the five daily prayers to two times. Prophet's authority to impose additional provisions on the Quran was accepted by all four sects. Only Some scholars, such as the *Hanafi* scholars did not make *takhsis* (allocation) and *nash* (abrogation) the apparent decree in the Qur'an with the *Hadith*, which expresses the probable knowledge (*zanni*), due to the difference in reliability of decree. This does not mean that they did not accept the Prophet's authority to impose additional judgments on the Quran. As a matter of fact, the narrations such as the Prophet making it forbidden to marry a woman and her aunt with the same man are accepted by scholars due to the reliability of the narration<sup>99</sup> although it is not mentioned in the verse<sup>100</sup> about marriage in the Quran. In summary, before applying the method of '*ard*', it should be accepted that the Prophet (PBUH) has the power to make a judgment that is not included in the Quran.

**-The method of '*ard* to the Qur'an is not a stand-alone criterion for examining the authenticity of *Hadiths*.**

<sup>90</sup> Bakkal, *Hadislerin Kuran'a Arzı Meselesi*, 12.

<sup>91</sup> Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku II* (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1982), 53-60.

<sup>92</sup> al-An'am 6/7-10; al-Isra 17/59, 88-96; al-Kahf 18/54; al-Furkan 25/7-8, 50.

<sup>93</sup> Bakkal, *Hadislerin Kuran'a Arzı Meselesi*, 12.

<sup>94</sup> Bakkal, *Hadislerin Kuran'a Arzı Meselesi*, 12.

<sup>95</sup> Yaşar Nuri Öztürk, *Kuran'daki İslam* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2009), 8.

<sup>96</sup> al-A'raf 7/157; al-Tawbah 9/29.

<sup>97</sup> For the provisions the Prophet made in addition to the Qur'an see: Ahmet Yücel, *Hadis Usulü* (İstanbul: İFAV, 2011), 30.

<sup>98</sup> Selahattin Polat, *Hadis Araştırmaları*, 193.

<sup>99</sup> Jassas, *al-Fusul fi al-Usul*, 3/48.

<sup>100</sup> al-Nisa 4/23.





There are also many fabricated *Hadiths* reported from the Prophet (PBUH) that comply with Quranic principles. It has been observed that many wise words were attributed to the Prophet (PBUH), and words not belonging to the prophet were included in the *mevzuat* books, although they were correct in meaning.<sup>101</sup> The following confession from Muhammad ibn Said al-Urduni clearly shows this: "When we came across a good word, we would not mind adding an *isnad* and attributing it to the Prophet."<sup>102</sup> When we present it to the Quran, we cannot declare that it is authentic for every *Hadith* that is compatible with the Quran. In such a case, saying authentic to a *Hadith* that conforms to the Quran may lead to saying a fabricated *Hadith* as authentic.

**-*Hadith* should be presented in clear and definite Nass of the Quran.**

The method of '*ard* should be presented in a clear and definite verse of the *Hadith*. It is not correct to present a *Hadith* that does not fit the "spirit of the Quran!" to the Qur'an because the expression of the spirit of the Qur'an turns into a concept that varies from person to person, and individuals interpret their experiences according to their society, time and experience. Moreover, a universal understanding of religion leaves its place to a personal understanding of religion. In other words, the concept of the spirit of the Qur'an is open to speculation, its content is unknown, and therefore *Hadiths* should be presented to clear and definite decree of Quran.<sup>103</sup>

**-When the Quran and *Hadith* conflict, if there is no possibility of interpretation between them or if it is not due to the mistake of the narrator, the way of presentation can be made.<sup>104</sup>**

The conflicts between the Qur'an and the *Hadith* are sometimes apparent (*zahiri*) rather than real (*haqiqi*), and this conflict is resolved through interpretation. According to the methodologist, interpretation (*tavil*) is preventing from being understood in the apparent meaning of the word and deciding that another non-apparent meaning is meant based on an evidence. If there seems to be a contradiction between the verse and *Hadith*, the problem is tried to be solved according to one of the ways of *nash* (abrogation), *tarcih* (preference), *cem* (combination) and *tawfiq* (reconciliation).<sup>105</sup> In addition, this tenaquad is sometimes caused by narrators' errors and can be detected and corrected. For example, Hz. Aisha, when she heard that Abu Huraira narrated the *Hadith* of "bad luck in three things: in the house, in the woman and in the mount", she denied the bad luck based on the verse "He wrote it in a book before he created everything that hits you in the earth and in your souls"<sup>106</sup> and she corrected the *Hadith* as follows: "The Messenger of Allah said, 'The Arabs of Cahiliyya used to say that bad luck was at house, in woman and in the mount'.<sup>107</sup> As can be seen in this example, Abu Hurayra reported the *Hadith* incompletely and the *Hadith* has therefore become contrary to the Quran. It is understood from Aisha's correction that the *Hadith* is not fabricated, even though it contradicts the Quran in this form.

## CONCLUSION

It is understood from what has been explained so far that the Quran and *Hadith* are complementary to each other and there is no contradiction between them. There may be fabricated *Hadith* contradicting the Quran. The method of '*ard* of *Ahadith* to the Quran is useful in separating these fabricated *Hadiths* from the true words of the Prophet (PBUH). The method of '*ard* was applied in the period of the Prophet, the period of the Companions and the following periods. *Muhaddith* and *fiqh* scholars also used the '*ard* method. In *fiqh* sects, while *Hanafis* and *Malikis* use the '*ard*

<sup>101</sup> Kamil Çakın, "Hadisin Kuran'a Arzı Meselesi", 254.

<sup>102</sup> Kamil Çakın, "Hadisin Kuran'a Arzı Meselesi", 254.

<sup>103</sup> Kamil Çakın, "Hadisin Kuran'a Arzı Meselesi", 258.

<sup>104</sup> Kamil Çakın, "Hadisin Kuran'a Arzı Meselesi", 260.

<sup>105</sup> This topic is the subject of the *ta'arud*. Since the concepts are sometimes used interchangeably, they are included here as well. For extensive information and examples of ways to resolve the dispute see. İsmail L. Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, 159-224.

<sup>106</sup> al-Hadid, 57/22

<sup>107</sup> Bukhari, "Jihad", 47; Muslim, "Salam", 34.





practice, Shafi'is and Hanbalis do not lean towards this practice. *Muhaddiths*, on the other hand, used this method indirectly in the concept of *muallal* instead of using it as a direct authentic *Hadith* criterion. For contemporary period, although there are various approaches, a different way than the traditional *'ard* practice has been followed around the school of the Quraniyyun, and objective criteria could not be set for the application of *'ard*. However, the striking point here is that the *'ard* method should be made within the framework of a procedure and criteria. Doing this method with irregular personal criteria, and ignoring the principle that “The prophet (PBUH) can decree in addition to the Quran” causes religious destruction.





## BIBLIOGRAPHY

Abu al-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammad Ali al-Qari, *Mirkat al-Mefatih sharh Miskat al-Mesabih*, Beirut: Dar al-Fikr, 1422/2002.

Abu Dawood, Suleyman b. al-Es'as b. Ishak al-Sicistani al-Azdi. *Sunan Abi Dawood*. Critical Ed. Shuayb Arnavut, Muhammad Kamil Karabelli. 7 Volume. Beirut: Dar al-Risalah al-Alamiyyah, 2009. <https://shamela.ws/book/117359/3988#p5>

Abu Hanifa, Numan b. Sabit, *al-Alim wa al-Mutaallim* (including İmam al-Azam's five books) Turkish: Mustafa Öz. İstanbul: Kalem Yayıncılık 1981.

Abu Nuaym, Ahmad b. Abdullah b. Ahmad al-İsfahani. *Hilyah al-Awliya wa Tabakat al-Asfiya*. 10 Volume. Beirut: Dar al-Kutub al-İlmiyyah 1409.

Abu Yusuf, Yağub b. İbrahim al-Ansari. *al-Radd ala Siyer al-Awza'i*. Critical ed. Abu al-Wafa al-Afgani. Deccan: İhya Ma'arif al-Nu'maniyyah, n.d.

al-Abbad, Abd al-Muhsin. *Sharh Sunan Abi Dawood*. <https://shamela.ws/book/37052/16149#p1>

al-Bukhari, Abd al-Aziz. *Khasf al-Asrar* (with the Pazdawi's Usul). 4 Volume. Beirut: Dar al-Kutub al-İlmiyyah, 1997.

Apaydın, Yunus, "Hanefi Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevi İnkıta' Anlayışı". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1992), 159-193.

Aydınlı, Abdullah. "Şaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Access. 02.05.2021 <https://islamansiklopedisi.org.tr/saz>

Azami, Mustafa. *Muhaddislerin Hadis Tenkit Yöntemi*. ed. Faik Akcaoğlu. trans. İkbâl Aslan - Enes Topgöl. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2017.

Bakkal, Ali. *Hadislerin Kuran'a Arzı Meselesi*. "Siyer Sünnet İlişkisi". *Siyer Dergisi* 2 (Haziran 2017). <https://siyervergisi.com/?h341/hadislerin-kurana-ardi-meselesi>

Berzenci, Abd al-Latif Abdullah Aziz. *al-Taaruz wa al-Tarçih Bayna al-Adillah al-Shar'iyyah*, 1. Edition, Wizarah al-Awkaf, Baghdad 1977.

Bukhari, Abu Abdillah Muhammad b. İsmail. *al-Cami' al-Sahih*. ed. Muhammad Zuheyr b. Nasr. 8 Volume. Dar Tawk al-Najat, 2. Edition, 1422/2001.

Çakan, İsmail L. *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*. İstanbul: İFAV, 1982.

Çakın, Kamil. "Hadisin Kuran'a Arzı Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/1 (1993), 237-262.

Düzenli Muhittin, *Hadislerde Gizli Kusurlar: İllet ve Şaz*. İstanbul: İsam, 2016.

Efendioğlu, Mehmet. "Muallel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Access. 02.05.2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muallel>

Erdoğan, Mehmet. "Batını İnkıta". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 415-427.

Gül, Mutlu. *Hanefi Usulünde Hadis Tenkidi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Güleç, Huseyin. "Ahad Haberlerin Kur'an'a Arzı". *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2017), 1-17.





- Ibn Jawzi, Abu al-Ferec Abd al-Rahman b. Ali. *Kitab al-Mawzuat*. 3 Volume, Medina: Maktabah al-Salafiyyah, 1966.
- Ibn Kutayba, Abu Muhammad Abdullah b. Muslim al-Dinawari. *Ta'wil Muhtalif al-Hadis*. s.l.: al-Maktabah al-İslami, 1999.
- Ibn Qayyim, Shams al-Din Abi Abdilllah Muhammad Abu Bakr *al-Jawzi, al-Manar al-Munif fi Sahih va al-Za'if*, Cairo: n.d.
- Jassas, Abu Bakir al-Razi. *al-Fusul fi al-Usul*. 4 Volume. Critical Ed. Ucayl Jasim al-Naşami. Kuwait: Wizarah al-Awkaf, 1994.
- Kahveci, Nuri. “Hass Lafzın Beyanı Konusunun Mezhep Farklılıklarına Etkisi”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Aralık 2020), 279-306.  
<https://doi.org/10.35209/ksuifd.774366>
- Karadawi, Yusuf. *Sünnet'i Anlamada Yöntem*. trans. Bünyamin Erul. İstanbul: Rey Yayınları, 1991.
- Karaman, Hayrettin. “Sünnetin Dindeki Yeri”. *İsav-Tartısmalı ilmi toplantılar dizisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998.
- Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslam Hukuku II*. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1982.
- Karkhi, Abu al-Hasan. *Risalah fi al-Usul* (with Debusi's *Ta'sis al-Nazar*). Critical ed. Mustafa Muhammad al-Kabbani. İstanbul: Eda Neşriyat, n.d.
- Keleş, Ahmet. *Hadislerin Kur'an'a Arzı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 6. Basım, 2020.
- Khatib al-Baghdadi, Abu Bakir Ahmad b. Ali b. Sabit, *al-Kifayah fi Ma'rifah Usul İlm al-Rivayah*, I-II, 1. Edition, Critical edition. Abu İshak al-Dimyati, Dar al-Huda, 2003.
- Muslim, Abu al-Huseyn Muslim b. *al-Haccac. al-Cami' al-Sahih*. ed. Muhammad Fuad Abd al-Bakī. Cairo: s.l. 1374-75/1955-56.
- Özdemir, İbrahim. “İmam Şafi'de Hadisin Kur'an'a Arzı”. *Diyanet İlmi Dergi* 54 (2018), 13-38.
- Özdemir, Recep. “İmam Malik'in Metodolojisinde Haber-i Vahidin Kaynak Değeri”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (27 Aralık 2016), 179-213.  
<https://doi.org/10.18498/amauid.282872>
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kuran'daki İslam*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 49. Edition, 2009.
- Polat, Selahattin. “Hadiste Metin Tenkidi”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1989).
- Polat, Selahattin. *Hadis Araştırmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Quduri, Abu al-Huseyin Ahmad b. Abi Bakir Muhammad b. Ahmad. *Muhtasar al-Quduri fi al-Fıqh al-Hanafi*. Critical edition. Kamil Muhammad Muhammad Uveyza. Beirut: Dar al-Kutub al-İlmiyyah, 1997.
- Rida, Muhammad Rashid. *Tafsir al-Kur'an al-Hakim al-Sahir bi Tafsir al-Manar*. 12 Volume. Beirut: Dâr al-Kutub al-İlmiyyah, 2005.
- Sarakhsi, Abu Bakir Muhammad b. Ahmad. *Usul*. 2 Volume. Beirut: Dar al-Kutub al-İlmiyyah, 1996.
- Shatibi, Abu İshak İbrahim b. Musa. *Muwafakat*. 4 Volume. Hubar: Dar al-Ibn-Affan, n.d.
- Shatibi, Abu İshak İbrahim al-Girnatı. *al-Muwafakat fi Usul al-Ahkam*. 4 Volume. trans. Mehmet Erdoğan. İstanbul, 1993.







Shawkani, Muhammad b. Ali b. Muhammad. *Nayl al-Awtar*. ed. Halil M. Şeyma, Beirut: Dar al-Marifah, 1998.

Sifil, Ebubekir. "Hadislerin Kur'an'a Arzı" *Milli Gazete* (15 Haziran 2009).

<https://ebubekirsifil.com/gazete-yazilari/hadislerin-kurana-'ardi/>

Şimşek, Murat. "Hanefi Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Uzerine Ziyade Meselesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13, (2009), 103-130.

Tabarani, Abu al-Qasim Suleyman b. Ahmad. *al -Mu'cem al-Kabir*, I-XXV, 2. Edition, Critical ed.

Hamdi b. Abd al-Macid al-Silafi. Cairo: Maktabah İbn Taymiyyah, no date.

Tahanawi, Zafar Ahmad al-Osmeni. *İ'la al-Sunan*, I-XIX, Dar al-Fikr, Beirut 2001.

Tirmizi, Abu İsa. *al-'İlel al-Kabir*. Critical ed. Subhi al-Samirrai. Beirut: Maktabah al-Nahdah al-Arabiyyah, 1409.

Yücel, Ahmet. *Hadis Usulü*. İstanbul: İFAV, 2011.

