



DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ
(HAKEMLİ DERGİ)

Yıl / Year : 2014

Cilt / Volume : 2

Sayı / Number : 40



ISSN : 1303 - 3344

İZMİR
Yılda İki Defa Çıkar

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ - İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Yıl: 2014 Cilt:2 Sayı: 40

Yayın No: 09.1400.0000.000/BY.014.117.769

ISSN: 1303-3344

1. Baskı

Derginin Sahibi : Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi adına Dekan Prof. Dr. Ömer DUMLU

Sorumlu Müdür : Prof. Dr. Rıza SAVAŞ

Yönetim Yeri : T.C. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hatay 35350 İZMİR

Yayının Türü : Yerel Süreli - 6 ayda bir yayınlanır. Ulusal Hakemli bir dergidir.

Editör : Prof. Dr. Rıza SAVAŞ

Editör Yardımcısı ve Dizgi-Redaksiyon : Araş. Gör. Bekir ESEN

Yayın Kurulu : Prof. Dr. Rıza SAVAŞ, Doç. Dr. Murat MEMİŞ
Prof. Dr. Mehmet TÜRKERİ Yrd. Doç. Dr. Süleyman GENÇ
Yrd. Doç. Dr. İsmail ACAR Arş. Gör. Bekir ESEN

Hakem Kurulu :

Prof. Dr. Abdülhakim YÜCE - Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK - Dokuz Eylül Üniversitesi

Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ - Çukurova Üniversitesi

Prof. Dr. Bünyamin ERUL - Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Halis ALBAYRAK - Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Himmet KONUR - Dokuz Eylül Üniversitesi

Prof. Dr. Hüseyin YAŞAR - Dokuz Eylül Üniversitesi

Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL - Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU - Dokuz Eylül Üniversitesi

Prof. Dr. İsmail DURMUŞ - Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Reşit ÖZBALIKÇI - Dokuz Eylül Üniversitesi

Prof. Dr. Mahmut KAYA - İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN - Hitit Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet ŞEKER - Dokuz Eylül Üniversitesi

Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ - İzmir Katip Çelebi Üniversitesi

Prof. Dr. Mustafa KARA - Uludağ Üniversitesi

Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK - Çukurova Üniversitesi

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM - Dokuz Eylül Üniversitesi

Prof. Dr. Nevzat AŞIK - Dokuz Eylül Üniversitesi

Doç. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ - Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Yrd. Doç. Dr. Mehmet İLHAN - Dokuz Eylül Üniversitesi

Yrd. Doç. Dr. Rabiha ÇELEBİ - Dokuz Eylül Üniversitesi

Yrd. Doç. Dr. Sabri YILMAZ - Akdeniz Üniversitesi

Yazışma Adresi : Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 35350 Hatay-İZMİR

Tel. : 0 (232) 285 29 32 Fax : 0 (232) 224 18 90

e-mail: ilahiyat.dergi@deu.edu.tr

Web sitesi: <http://web.deu.edu.tr/ilahiyat/>

Dergi Sekreteryası : İlknur ÇAKIR (+90 232 285 29 32/200 34)

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi sosyal ve insan bilimleri alanında hakemli bir dergidir. Basılı makalelerin bütün bilimsel sorumlulukları yazarlarına; dilsel sorumlulukları da dergi editörüne aittir. Ayrıca dergimiz ULAKBİM tarafından taranmakta ve EBSCOhost tarafından taranmaktadır.



Basım Yeri : Dokuz Eylül Üniversitesi Matbaası

Basım Tarihi : 25 Aralık 2014

Basım Yeri Adresi : Dokuz Eylül Üniversitesi Matbaası DEÜ Tınaztepe Kampüsü 35390 Buca - İZMİR

Tel : 0(232) 301 93 00 - Fax : 0(232) 301 93 13

PUBLICATION OF DOKUZ EYLÜL UNIVERSITY

REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY OF DOKUZ EYLÜL UNIVERSITY

Year: 2014 Volume: 2 Issue: 40

Publication nu: 09.1400.0000.000/BY.014.117.769

ISSN: 1303-3344

First Edition

Owner : On the behalf of the Review of The Faculty of Divinity Of Dokuz Eylul University Prof. Dr. Ömer DUMLU (Dean)

Managing Editor: Prof. Dr. Rıza SAVAŞ (Vice-Dean)

Management In : Dokuz Eylul University, the Faculty of Divinity, 35350 Hatay-İZMİR.

Publication Type: National Refereed - Two Issues Per Year

Editor-In Chief : Prof. Dr. Rıza SAVAŞ (Vice-Dean)

Associate Editor and Redaction : Res. Ass. Bekir ESEN

Editorial Board : Prof. Dr. Rıza SAVAŞ Ass. Prof. Dr. Murat MEMİŞ
Prof. Dr. Mehmet TÜRKERİ Ass. Prof. Dr. Süleyman GENÇ
Ass. Prof. Dr. İsmail ACAR Res. Ass. Bekir ESEN

Advisory Board :

Prof. Dr. Abdülhakim YÜCE - Yüzüncü Yıl University

Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK - Dokuz Eylul University

Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ - Çukurova University

Prof. Dr. Bünyamin ERUL - Ankara University

Prof. Dr. Halis ALBAYRAK - Ankara University

Prof. Dr. Himmet KONUR - Dokuz Eylul University

Prof. Dr. Hüseyin YAŞAR - Dokuz Eylul University

Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL - Ankara University

Prof. Dr. İbrahim EMGROĞLU - Dokuz Eylul University

Prof. Dr. İsmail DURMUŞ - Marmara University

Prof. Dr. Mehmet Reşit ÖZBALIKÇI - Dokuz Eylul University

Prof. Dr. Mahmut KAYA - Istanbul University

Prof. Dr. Abdülhakim YÜCE - Yüzüncü Yıl University

Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK - Dokuz Eylul University

Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ - Çukurova University

Prof. Dr. Bünyamin ERUL - Ankara University

Prof. Dr. Halis ALBAYRAK - Ankara University

Prof. Dr. Himmet KONUR - Dokuz Eylul University

Prof. Dr. Hüseyin YAŞAR - Dokuz Eylul University

Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL - Ankara University

Prof. Dr. İbrahim EMGROĞLU - Dokuz Eylul University

Prof. Dr. İsmail DURMUŞ - Marmara University

Prof. Dr. Mehmet Reşit ÖZBALIKÇI - Dokuz Eylul University

Communication Adress : Dokuz Eylul University, the Faculty of Divinity, 35350 Hatay-İZMİR.

Tel.: +90 (232) 285 29 32 Fax : +90 (232) 224 18 90

e-mail: ilahiyat.dergi@deu.edu.tr

Website: <http://web.deu.edu.tr/ilahiyat/>

Secretary : İlknur ÇAKIR +90 (232) 285 29 32 / 200 34

Review of Faculty of Divinity of Dokuz Eylul University is a refereed journal on social sciences and humanities. All scientific responsibilities of published articles belong to their authors. Linguistic responsibilities of them belong to editor. Review of the faculty of the divinity of the Dokuz Eylul University is archived by ULAKBİM and will be archived by EBSCO
© All rights reserved.



Printing Office : Dokuz Eylul University Printing House

Printing Date : December 25, 2014

Printing Office Address : Dokuz Eylul Üniversitesi Matbaası DEÜ Tınaztepe Kampüsü 35390 Buca - İZMİR
Tel : 0(232) 301 93 00 - Fax : 0(232) 301 93 13

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Telif Makaleler/Articles

- Celal KIRCA** 9-32
Kur'an'ın Türkçe Çevirilerinde Metodolojik Anla(ma)ma Sorunları
Methodological Understanding Issues in Turkish Translations of the Quran
- Muammer ERBAŞ** 33-68
Süleyman Ateş ve W.Cantwell Smith'e Göre Ehlî Kitab (Hıristiyanlar)'ın ve Müslümanların Kurtuluşu
The Salvation of the People of the Book (Christians) and Muslims: A Comparison of Suleyman Ates and Wilfred Cantwell Smith
- Muhammet Hanefi SULUOĞLU & Faruk SANCAR** 69-89
Erzurum'da Müderris Bir Müftü: Kadızâde Erzurumî
A Lecturer Mufti in Erzurum: Kadızade Erzurumi
- Vecih UZUNOĞLU** 91-138
Ayşî Mehmed Efendi ve "İnneme'l-A'mâlu bi'n-Niyât" Hadisinin Şerhi
Ayshi Mahmad Afandi and His Commentary on the Hadith "Innamâ al-A'mâlu bi al-niyât"
- Erkan KURT** 139-165
Ehl-i Hadis Kelâma Alternatif Bir Akaid İlmi Geliştirmiş Midir?
Did Ahl al-Hadith Develop a Theological Discipline Alternative to Kalam?
- Mehmet AYDIN** 167-213
İslam Düşüncesinde Yalancı Paradoksu ve Hocaşâde Bursevî'nin "Hallu Mağlatati'l-Müsemmâti bi'l-Cezri'l-Esamm" Adlı Risalesi
The Liar Paradox in the Islamic Thought and the Treatise Called "Hallu Mağlatati'l-Musammâti bi'l-Cazri'l-Asamm" of Hodjazada Bursawi
- Kemal ÖZCAN** 215-244
Buhârî ve Müslim'in Sahîbleri Hakkında Farklı Görüşler
Different Views about Bukhari's and Muslim's Sahîhayn

Kemal ÖZCAN

245-274

Buhârî ve Müslim'in Sahiblerinde Yer Alan "Hadislerle Amel" Konusu

The Question of "Practicing upon the Hadiths" in Bukhari's and Muslim's Sahîhayn

Hamza HAMMADE

275-297

الرمز بين الرؤية الصوفية والإبداع الفني

Tasavvufî Bakış ile Sanatsal Yaratıcılık Arasında Sembol

TELİF MAKALELER



KUR'ANIN TÜRKÇE ÇEVİRİLERİNDE METODOLOJİK ANLA(MA)MA SORUNLARI

Celal KIRCA*

ÖZET

Çeviri, bizzat kendi özünde birçok sorunu barındıran bir olgudur. Çünkü hiç bir dil, diğer bir dil ile bir takım benzerlikleri bulunsa da asla aynı ve özdeş değildir. Bu sorunlar, "Kur'an'ın Türkçe çevirileri" söz konusu olduğunda daha da belirgin hale gelmektedir. Zira bu çevirilerinde genellikle kavram ve terim ayırımının yapılmaması, Arapça dil mantığı ile Türkçe dil mantığındaki farklılıkların dikkate alınmaması, müteradif ve mütegarib anlamların tespitinde yeterince özen gösterilmemesi, bunlardan daha önemlisi tespit edilmiş bir anlama yönteminin bulunmaması en belirgin çeviri sorunları arasında yer alır. Bu nedenle Kur'an'ın Türkçe çevirilerde bir anlama yönteminin olması ve bunun da önceden tespit edilmesi, mevcut sorunları asgariye indirme açısından önem arz etmektedir. Bu da ancak dilbilimsel anlama ile bağlamsal anlamının birlikte kullanıldığı bir anlama yöntemi ile mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Anlama sorunları, kavram ve terim, dil mantığı, kelimelerin müteradif ve mütegarib anlamları, metodolojik anlama.

METHODOLOGICAL UNDERSTANDING ISSUES IN THE TURKISH TRANSLATIONS OF THE QURAN

ABSTRACT

Translation is a phenomenon that contains many problems in its essence, because, no language is the same and identical with another, although there may be a number of similarities between them. These problems are becoming more evident when it comes to the title: "Turkish translation of the Quran". The most obvious problems in these translations are: Separations of concept and term have not been considered; differences in the Arabic language logic and Turkish language logic have not been taken in consideration; in determining synonyms and antonyms, enough care has not been shown; more importantly, an understanding method has not been determined. Therefore, to have an understanding method in translating the Qur'an in to the Turkish is of great importance in terms of minimizing the concurrent problems. This can only be applied with a method of understanding consisting of contextual and linguistic understanding.

Keywords: Understanding issues, concept and term, logic of language, synonyms and antonyms, methodological understanding.

* Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Emekli Öğretim Üyesi

Giriş

Çeviri, bizzat kendi özünde birçok sorunu barındıran bir olgudur. Çünkü hiç bir dil, diğer bir dil ile bir takım benzerlikleri bulursa da asla aynı ve özdeş değildir. Zira dillerin mantığı ile sözcüklerin üretildiği sosyo- kültürel ortam bir ve özdeş değildir. Bu nedenle çevirilerde çeviri yapılan dil ile çevirisinin yapıldığı dil arasındaki dil mantığına bağlı farklılıkların oluşu ve çevirisi yapılan her sözcüğün çevirisinin yapıldığı dilde bire bir karşılığının bulunmaması yani “müteradif”lerinin yanında “mütekarib” lerinin de bulunması, daima sorun olmuştur. Konuyu “Kur’ân’ın Türkçe çevirileri” bağlamında ele aldığımızda söz konusu bu sorunlar, daha da belirgin hale gelmektedir. Nitekim sayısı iki yüze yaklaşan Kur’ân’ın Türkçe çevirileri arasından rastgele seçilecek beş-altı Kur’ân’ın Türkçe çevirisi, tetkik edildiğinde bile yapılan çevirilerin ne denli çeviri sorunları ile malul oldukları açıkça görülür.

Bu durum, Kur’ân’ın Türkçe çevirileri için asla arzu edilen bir şey değildir. Zira inanan her birey için Kur’ân, önce bir “inanç objesi” sonra da bir bilgi objesi” konumundadır. Kur’ân’ı diğer kitaplardan ayıran en önemli özellik de Kur’ân’ın bir inanç objesi oluşudur. Bu nedenle Kur’ân’a inanan her Türk, Kur’ân’ın bilgisine ulaşmak istediğinde şayet Arapça bilmiyor ise Türkçe Kur’ân çevirisine muhtaç demektir. Bu ihtiyaç da tabii olarak Kur’ân’ın Türkçe çevirilerini zorunlu kılmaktadır.

Bilindiği gibi çeviri, kaynak bir metindeki ifadelerin doğru bir şekilde anlaşılıp çevirisinin yapılacağı dile doğru bir şekilde aktarılması¹ demektir. Bunun anlamı, bir metindeki ifadelerin önce iyi anlaşılması, sonra da anlaşılan o anlamın çevirisinin yapıldığı dile doğru olarak aktarılmasıdır². Hiç şüphesiz bu genel kural, Türkçeye çevirisi yapılan Kur’ân için de geçerlidir. Bu nedenle Kur’ân’ın Türkçe çevirilerinde ayetlerin önce iyi anlaşılması, sonra da o ayetlerin anlamının Türkçeye doğru olarak aktarılması her şeyden önce bir çeviri kuralıdır. Bunun içinde Kur’ân’ın “ne dediği” ni, doğru çevirebilmek için onun “ne demek istediği” nin de doğru anlaşılması ve Türkçeye eşdeğer/müteradif bir karşılıkla ya da yakın anlamlı/ mütekarib/ bir karşılıkla aktarılması gerekmektedir. Her ayet için gerekli olmasa veya gerekli görülme de, ayetlerin önemli bir kısmının ne dediğini Türkçeye doğru çevirebilmek için ne demek istediğinin de bilinmesine ihtiyaç vardır. Zira bu tür ayetlerin sadece ne dediğini Türkçeye çevirmek o ayetlerin anlaşılmasına kafi gelmemekte hatta böyle çevirilerden bir şey anlaşılmamaktadır.

Konuyu daha iyi açıklamamıza katkı sağlayacak olan ve cevabını arayan

¹ Bkz. Nedret Kurân, *Çağdaş Alman Çeviribilimcilerin Yaklaşımları, Çeviri ve Çeviri Kuramı Üstüne Söylemler*. İstanbul, 1995, s. 40.

² Bkz. Akşit Göktürk, *Çeviri: Dillerin Dili*, İstanbul, 1994, s. 49-50.

sorular şunlardır:

Ayetlerin sadece ne dediğini öne çıkartan bir çeviri, ne ölçüde doğru bir çeviridir? Veya ayetlerin sadece ne demek istediğinin öncelenip de ne dediğinin göz ardı edildiği bir çeviri ne ölçüde doğru bir Kur'an çevirisi olur? Kısaca bir anlama objesi olarak Kur'anı nasıl anlayacağız ve bunu Türkçeye nasıl çevireceğiz? Rastgele anlayarak mı, bir paradigmaya veya bir ideolojiye bağlı kalarak mı bir çeviri yapacağız? Yoksa metodolojik anlamaya bağlı kalarak mı bir çeviri yapacağız? Daha açık bir ifade ile, herkes ayetten ne anlıyorsa anladığı şekilde mi bir çeviri yapacak? Yoksa anlamayı sadece çevirmenin arzusuna ve anlama tarzına bırakmayarak bir ölçüde de olsa anlamaya nesnellik kazandıracak bir " metodolojik anlama" ya ihtiyaç duyularak mı çeviri yapılacaktır?

Çevirilerdeki temel sorunların, bu sorularda mündemiç olduğunu düşünüyorum. Bu nedenle de bu tebliğimde metodolojik anla(ma)ma konusunu sorgulamak istiyorum.

1. Metodolojik Anlama(ma) Sorunu ya da Sorunları

Anlamak, bir şeyin ne demek olduğunu, neye işaret ettiğini kavramaktır. Anlama ise, *anlamak işi, vukuf* demektir.³ Daha açık bir ifade ile anlama, "*bir düşünce objesini belirli hale getirmek*", *bir şeyi gerçeği ile tanıma amacıyla, bütün halinde zekâ ile kavramak*, şeklinde özetlenebilir.⁴

Yöntem ise bir amaca erişmek için izlenen *yol, usul, sistem*; bilimde belli bir sonuca erişmek için bir plana göre izlenen *yol, metot* olarak tanımlanır.⁵ Bu bağlamda Kur'anı anlamanın da bir yöntemi olması gerekir. Nitekim Tefsir ekolleri, Kur'anı anlamının da bir metodunun olması gerektiğini ve bir metodunun da olduğunu ortaya koyar. Ancak bu aşamada Kur'an'ın Türkçe çevirilerinde bir çeviri yönteminin bulunduğunu söylemek, tartışmaya açık bir konudur.

Bilindiği gibi anlama, asgari düzeyde basit, yorumlayıcı ve eleştirel olmak üzere üç şekilde olmaktadır. Kur'anla ilişkilendirildiğinde bu anlama çeşitlerinden basit yani yüzeysel anlama, daha ziyade bireylerin günlük hayatlarında karşılaştıkları olay ve olgularla Kur'an arasında kurdukları ilişki ve buna bağlı anlama türünü sembolize eder. Bu anlama türü, her hangi bir mesleki ve ideolojik yönelişlerle ilgili olmaksızın ve her hangi bir yonteme bağlı kalmaksızın doğrudan Kur'anı anlama tarzıdır.

Daha açık bir ifade ile, Kur'anı hayatın içinde anlama; hayatın içinde olan

³ TDK Türkçe Sözlük, Ankara, 2005, s. 101.

⁴ Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, İstanbul, 1998, s. 104; Bkz. Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1994, s. 23-23.

⁵ TDK Türkçe Sözlük, s. 2196.

ve yaşanan olaylar ve olgular karşısında bireyin merkezde olarak etken olduğu, yaşanan olaylar ve olgularla Kur'ânî bilgiler ve ilkeler arasında bir ilişkinin kurulduğu, önceden belirlenmiş her hangi bir metodolojiye dayanmadan hayata ve yaşanan olaylara ilişkin Kur'ân'dan bilgisel, kuralsal ve ilkesel atfların ve referansların yapıldığı ve hayatla Kur'ân arasında bir anlam köprüsünün kurulduğu, bir anlama tarzıdır. Bir başka deyişle Kur'ânı anlamada, yaşanan hayatın ve olguların ayetlere bağlam yapılmasıdır.

Yorumlayıcı anlama tarzı ise, Kur'ân'ın mesleki, ideolojik ve metodolojik anlamaya obje yapılarak anlaşılması ve yorumlanması demektir. Bu tanıma, eleştirel anlama tarzı da dahildir. Hz. Peygamberle başlayan ve sahabe ile devam eden hayatın içinde Kur'ân'ı anlama faaliyeti, zamanla oluşan ve gelişen mezheplerin ve sufi grupların ortaya çıkmasıyla, yerini mesleki ve ideolojik anlamlara bırakmış neticede Kur'ân, salt anlamanın bir objesi olarak değil de, mesleki ve ideolojik anlamların bir objesi olarak anlaşılır olmuştur. Bu anlama tarzında filolojik anlama, mesleki ve ideolojik anlamlara aracı yapılmış; buna bağlı olarak her mesleki ve ideolojik ekol, kendi anlama yöntemini kendileri oluşturmuştur. Burada sözünü ettiğimiz ideolojik anlamadan kastımız, “ siyasi hukuki felsefi, ilmi ve dini düşünceler bütünü”⁶ tanımına uyan tefsir ekollerine atıf yapmak içindir.

Ne var ki bu anlama yöntemlerinde Kur'ân, anlamanın bir objesi olarak değil de, mesleki ve ideolojik anlayışların bir objesi olarak görülmüş ve algılarına gelmiştir. Bir başka ifade ile bu yaklaşım tarzı, yorumcu ve eleştirel anlamayı da zorunlu hale getirmiştir

Ne zamanki Kur'ân'ın ne demek istediğinden ziyade, ne dediğini anlamak için yapılan Kur'ân çevirilerinin ortaya çıkması ve birbirinden çok farklı anlamların yer aldığı meallerin yaygınlaşması, çeviri sorununu ve bu çevirilerdeki anlama sorunlarını da beraberinde getirmiştir. Neticede bu çeviri sorunları, sempozyumların düzenlenmesine ve müstakil kitapların yazılmasına sebep olacak kadar etkin olmuşlardır. Nitekim kötü görülen şeylerde hayır bulunabileceği gerçeği, bu konuda da tecelli etmiş, neticede olumlu ve hayırlı bazı ilmi faaliyetlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır⁷.

Bu ilmi faaliyetlerde ele alınan ve cevabı aranan ana sorunun ise, yorumlayıcı anlama için uygulanan yöntemin, çevirmenin ön veya kalıp

⁶ TDK *Türkçe Sözlük*, s. 936, Bkz. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 101-102.

⁷ Tercüme sorunları ile ilgili ülkemizde bir çok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalar arasında, Düccane Çündioğlu'nun 1999 yılında yayımlanan “*Kur'an Çevirilerinin Dünyası*” kitabı, İzmir İlahiyat Fakültesi tarafından organize edilen “*Kur'an Mealleri Sempozyumu*”nun basılı iki ciltlik kitabı, Halil Hacımüftüoğlu'nun *Kur'an Tercümelelerinde Yöntem Sorunu* adlı kitabı, Zülfikar Durmuş'un *Kur'an'ın Türkçe Mealleri* isimli çalışması Türkçe Kur'ân çevirilerinin ne kadar sorunlu olduğu ortaya koyan örneklerden bir kağıdır.

yargılarının bir aracı olarak mı yoksa doğru anlamının bir aracı olarak mı kullanılması gerektiği konusundaki tercihlerde ve kullanılan yöntemlerinde veya yöntemsizliklerde odaklaştığı görülmektedir.

1.1. Çevirilerde Kavram ve Terim Sorunu

Kur'an'ın Türkçe çevirilerinde görülen ana çeviriri sorunlarının başında, sözcüklerin kavram anlamında mı yoksa terim anlamında mı kullanıldıklarına bakılmaksızın çevirilerin yapılmış olması, gelmektedir. Zira kavram ve terim ayrımı yapılmadan yapılan çevirilerin ne denli sorunlu olduğu, mukayeseli çeviri okumalarında açıkça görülmektedir.

Bilindiği gibi kavram, bir nesnenin zihindeki soyut ve genel tasarımı, eski dildeki tanımıyla “*mefhum*”u yani sözden çıkartılan mana demektir.⁸ Terim ise, bir bilim, sanat meslek dalıyla, ya da bir konu ile ilgili özel ve belirli bir kavramı olan sözcüğe verilen bir addır.⁹

Özü itibarıyla bütün diller, kavram ve terimlerden oluşur. Bir dile karakterini veren, o dildeki kavramsal ve terimsel sözcüklerdir. Hatta bu sözcüklerden öte, o dilde kullanılan deyimler, benzetmeler ve tamlamalardır. Bir dilde bir kavramın olmayışı, o dilde o kavram ile ilgili bir düşüncenin olmayışındandır. Bu yönüyle dil, sadece ifade etmenin değil, ifade edilecek düşünceyi üretmenin de bir vasıtasıdır. Dilin bu özelliği bir buz dağına benzer. Altında o toplumun bütün kültürü ve tarihi bulunur. Bu nedenle Dini metinler de toplumun dili ile ifade edildiğine göre o dilin bütün özelliklerini ya da farklılıklarını taşıyor demektir.

Bu açıdan ele alındığında Kur'an'da yer alan sözcüklerin; tenzil öncesindeki kavramsal anlamları ile mi? yoksa anlam genişletilmesi ya da daraltılmasıyla mı terimleştirilerek mi? buldukları yere göre kavramsal anlamları ile mi yoksa terimsel anlamları ile mi kullanılmış olduklarının, tenzil sonrası dönemde terimleştirilip terimleştirilmediklerinin öncelikle ve özenle tespit edilmesinde zorunluluk bulunmaktadır.

Zira bu zorunluluk, hem Kur'an semantiği açısından; hem de anlama yöntemi açısından gerekli olan bir zorunluluktur. Böyle bir anlama yöntemine başvurulmadığı için, yapılan tercümelere (daha ziyade tefsirlerde) sözcüklerin, kavram anlamlarıyla mı yoksa terim anlamlarıyla mı kullanıldığına bakılmaksızın rastgele anlamlandırıldığı veya tenzil döneminde terimleştirilmemiş olan bazı sözcüklerin, tenzil sonrası dönemde terimleştirilen anlamıyla çevirilerin yapıldığı görülmektedir. Bu da Kur'an çevirilerindeki semantik sorunları ortaya çıkartmaktadır.

⁸ TDK Türkçe Sözlük, s. 1111; Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 114

⁹ TDK Türkçe Sözlük, s. 1959.

Bu sorunlar;

a. Kur'ân'da yer alan bazı sözcüklerin, tenzil döneminde terimleştirilip terimleştirilmediğine bakılmaksızın çevirilerinin yapılmış olmasından,

b. Tenzil döneminde değil de tenzil sonrası dönemde terimleştirilen bir kısım sözcüklerin, terimsel anlamlarını ifade edecek yada çağrıştıracak şekilde Türkçeye aktarılmasından,

c. Türkçede kullanılan bir çok dini kavram ve terimlerin Kur'ân'daki anlamlarına göre değil de Türkçedeki anlamlarıyla kullanılmasından,

d. Arapça dil mantığına uygun ifade tarzlarının, Türkçe dil mantığına uygun karşılıklarının bulunarak çevirilerinin buna göre yapılması yerine Arapça dil mantığına uygun olarak çevirilerin yapılmasından,

e. Çevirilerde mesleki ve ideolojik anlama tarzlarının etkisinde kalınarak çevirilerin Kur'ân merkezli değil de ideolojik merkezli yapılmasından,

f. Ayetlerin ne dediğinin öncelenecek ne demek istediğinin büyük oranda göz ardı edilmesi nedeniyle çevirilerde, ayetlerin iç ve dış bağlamlarına özen gösterilmemesinden ya da dikkate alınmamasından kaynaklandığı söylenebilir.

Nitekim tenzil döneminde henüz terimleştirilmemiş olan ve “görüş sorma” anlamında kullanılan *وَسْتَفْتُونَكَ* ifadesindeki “istifta”¹⁰ sözcüğünü, “fetva istiyorlar”¹¹ şeklindeki; uydurulmuş söz anlamına gelen *مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى* ayetindeki¹² “*حَدِيثًا يُفْتَرَى*” yı “ terim anlamını çağrıştıran bir ifade ile “uydurulacak bir hadis”¹³ şeklindeki çevirileri, kavram ve terim ayırımı yapılmadan yapılan çeviri hataları arasında sayabiliriz.

Mesela Duha suresinde yer alan *وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى* ayetindeki “ahiret” sözcüğünün, terim anlamı ile “ahiret senin için dünyadan daha hayırlıdır”¹⁴ çevirisi mi? yoksa kavram anlamı ile “bundan sonraki hayatın bundan önceki hayatından daha iyi olacaktır”¹⁵ çevirisi mi daha doğru bir çeviridir? Zira her iki şekilde de çevirisi yapılan bu sözcüğün, hangi çevirisinin daha doğru bir çeviri olduğunu kabul edeceğiz ? Tercihimizdeki doğruluk kriterimiz ne olacaktır?

¹⁰ Nisa, 4/127, 176.

¹¹ Durmuş, a.g.e. s.247.

¹² Yusuf, 12/111.

¹³ Y. Nuri Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, İstanbul 2003, s. 249.

¹⁴ Hüseyin Atay, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Ankara 1979, s. 596.

¹⁵ Abdülkadir Şener ve diğerleri, *Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meali*, İzmir, 2009, 596; Mustafa Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Meali*, Ankara, 2008, s. 596.

Benzer durum, *وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ*¹⁶ ayetinde geçen “zekât” sözcüğü için de geçerlidir. Zira bu sözcüğün, bazı meallerde terim anlamında zekât¹⁷, bazı meallerde ise kavramsal anlamda arınma¹⁸ olarak Türkçe çevirilerinin yapıldığı görülmektedir. Nitekim bu ayetin, “Onlar zekâtını verirler”¹⁹ şeklindeki çevirisine karşılık “Her türlü kötülükten aranmak için çaba harcarlar”²⁰ şeklinde bir çevirisi de yapılmıştır. Buradaki sorun, ayette geçen “zekât” sözcüğünün, terim anlamında mı yoksa kavramsal anlamında mı kullanılmış olduğu konusundaki anlayış farklılığından kaynaklanmaktadır. Burada surenin Mekki oluşu ile siyak ve sibakını dikkate alındığında kavramsal anlamının, dikkate alınmadığında ise terimsel anlamının tercih edildiği görülmektedir. Bu da çevirilerde genelde bir anlama yönteminin bulunmadığını göstermektedir.

1.2. Dil Mantığı Sorunu

Her dile ait bir dil mantığının bulunduğu hepimizin malumudur. Nitekim Türkçenin kendine özgü bir dil mantığı olduğu gibi, Arapçanın da kendine özgü bir dil mantığı mevcuttur. Bazı konularda dil mantığı aynı veya birbirine yakın olsa da, ayrı oldukları birçok konu bulunmaktadır. Nitekim Arapçada kelimelerin dişil ve erilliklerinin bulunuşu, çoğul sayısının asgari üç oluşu, tesniyenin bulunuşu, ve irade dışı eylemlerin meçhul sığasıyla ifade edilmesine karşılık, Türkçede dişilik ve erillik olmayışı, çoğul sayısının asgari iki oluşu, tesniyenin olmayışı, irade dışı eylemlerin edilgen değil, etken oluşu gibi dil mantığına bağlı dil kurallarının farklılığı, Kur'an çevirilerinde doğru ve metodolojik anlama adına bir sorun teşkil etmektedir. Aynı şekilde Türkçeye kıyasladığımızda Arapçada zaman anlayışının zayıf oluşu, geniş zamanın net olmayışı, Arapça dil mantığında insanın değil eşyanın önde oluşu ve öznenin değil de eylemin önde oluşu²¹ gibi kurallar, çevirilerdeki önemli mantık sorunları arasında yer alır. Ne demek istediğimi, dildeki uzmanlığı ile tanınan Ali Özek'in bir tebliğinden yaptığım şu alıntı ile açıklamak istiyorum.

“Arapçada esas olarak iki zaman vardır. Türkçedeki “Dili geçmiş”

¹⁶ Müminun, 23/4

¹⁷ İbrahim Paçacı ve diğerleri, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Ankara, 2001, s. 341; Hüseyin Atay, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Ankara, 1979, s. 341; Suat Yıldırım; *Kur'an-ı Kerim ve Açıklanamalı Meali*, İstanbul, 2002, s. 341; Süleyman Ateş, Ankara, Tarihsiz, s. 341; Ömer Dumlu, Hüseyin Elmalı, *Ayet Ayet Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, İzmir, 2003, s. 348.; Ali Özek ve diğerleri, *Kur'an-ı Kerim ve Açıklanamalı Meali*, s. 341.

¹⁸ Şener ve diğerleri, s. 341; M. Öztürk, s. 341; Krş. Yusuf Işıcık, *Kur'an Meali*, Konya 2008, s. 244 (zekât/ ruhi ve mali arınma)

¹⁹ Atay, II, 341.

²⁰ Şener ve diğerleri, s. 341; Krş., M. Öztürk, s. 341.; Dücane Cündioğlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, İstanbul, 1999, s. 42.

Arapçada net değildir. Daha ziyade edatlar, siyak ve sibak kaideleri ile belirlenir. *وكان الله عليما حكيمًا* deki *كان* mazi sığasıdır. Burada ona mazi manası verildiği takdirde ifade noksandır. İdi veya oldu anlamı çıkar. Halbuki doğru olan, “Allah hakimdir, alimdir” olmalıdır.

Arapçada geniş zaman da net değildir. Mutlak olarak muzarî zikredildiği vakit bunun hâle ve istikbale delalet etmesi muhtemeldir. Bu itibarla tercüme ederken bu hususlara dikkat edilmesi gerekmektedir.

Dil mantığı meselesi de oldukça önemlidir. Zira bazı hallerde fail meful yerine geçer ki, bu durumda mana değişir. Buna Örnek olarak *فاتنتني الصلاة* cümlesini verebiliriz. Bu cümlede salât kelimesi faildir. Buna göre mana “Namaz beni geçirdi” demektir. Bu ifade arap dil mantığına göre doğrudur. Türk dil mantığına göre ise “*Ben namazı geçirdim*” demektir. Buradaki incelik, İnsan ile eşya arasındaki münasebettir. Arap dil mantığına göre varlıklarda asıl olan insan değil eşyadır. İnsan eşyaya tabidir. Türk dil mantığına göre ise varlıklarda asıl olan insandır, diğer varlıklar ona tabidir. Kur’an’da *أتينا موسى الكتاب* denilmiştir. Burada arap dil mantığına göre “Biz Musayı Kitaba verdik” demektir. Hâlbuki Türk dil mantığına göre doğru olan “Biz kitabı Musa’ya verdik” şeklindedir. Bu tarz ifadeler arap dilinde çoktur. Mesela; *أعجبني هذا الكتاب* Bu kitap beni beğendi demektir, biz Türkçemizde “Ben bu kitabı beğendim deriz. Bu konuda yüzlerce örnek vermek mümkündür. Bu gibi durumlarda fail/özne yer değiştiriyor. Hâlbuki tercümede aslolan failin fail ve mefulül de meful olarak terceme edilmesidir ki, hakim hüküm verirken buna göre hükümler. Eğer siz, cümledeki faili meful olarak tercüme ederseniz, işi yapanı, yapılmış iş olarak tercüme ediyorsunuz demektir. Bu sebepten dolayı diller arasındaki, anlayış farkını dikkate almak gerekmektedir”.²²

Türkçe Kur’ân çevirilerindeki diğer bir dil mantığı sorunu da, Kur’ân’da yer alan deyimlerin tespiti ve bu deyimlerin çevirisi sorunudur.²³ Zira Kur’ân’da pek çok deyim bulunmuş ve çevirilerde bu deyimlerin öncelikle tespit edilmeyişi veya tespit edilen deyimlerdeki sözcüklerin Türkçe çevirileri, başlı başına bir sorun teşkil etmektedir. Zira deyimler, bir şey derken, bir başka şeyi ifade ederler. Tıpkı Türkçedeki “kızım sana söylüyorum gelinim sen işit” der gibi. Bu nedenle de ne dediğinin değil ne demek istediğinin anlaşılmasına ihtiyaç vardır. Gel gör ki bir çok mealde lafza sadık kalma endişesiyle, çeviriri

²² Bkz. Ali Özek, *Kur’ân Tercümelerinin Yeterliliği Problemi*, Kayseri, Kur’an’ın Türkçe Mealleri ve Sorunları Sempozyumu, 5 Kasım, Kayseri., 2010 Basılmamış Tebliğ.

²³ Geniş bilgi için bkz. Abdülcelil Bilgin, *Kur’ân’da Deyimler ve Kur’ân’ın Anlaşılmasındaki Rolü*, İstanbul, 2003. Bu kitapta 43 adet deyim, çeviri yanlışlıkları ele alınmaktadır.

yapılmakta, fakat bu çevirilerden Türk okuyucu asla bir şey anlamamaktadır. Söz gelimi وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ²⁴ ayetinin, “küfürleri sebebiyle dana kalplerine içirildi” veya وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ²⁵ ayetinin “ Her insanın kuşunu boynuna doladık” veya وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِعًا²⁶ ayetinin “Musa'nın annesi gönlü bomboş sabah etti”²⁶ veya “Musa'nın annesinin kalbi bomboş bir halde sabahladı”²⁷ şeklindeki Türkçe çevirilerinden Allah aşkına ne anlaşılmaktadır?

Bu ayetler, bir şey diyor ama aslında bir şey demek istiyor. Çevirmen bu tür ayetlerin ne dediğine mi bakacak? Yoksa ne demek istediğine bakarak mı çeviri yapacaktır? Anlama yöntemi hangisi olacaktır? Şayet çevirmen, ayetlerin ne dediğini, lafızlarına sadık kalma adına önceleyecek ise, bu takdir de okuyucu, bu çevirilerden ayetlerin ne demek istediği nasıl anlayacaktır? Nitekim bazı Türkçe Kur'an çevirilerinde bu ayetlerin, “ buzağıya tapınma duygusu iliklerine kadar işlemiştir”²⁸, “Hesap günü her insanın önüne amel defterini koyacağız”²⁹ ve “ Musa'nın annesinin aklı başından gitti”³⁰ şeklinde ne demek istediğini anlatan çeviri örneklerine de rastlamaktayız.

1.3. Kelimelerin Müteradif ve Mütekarib Anlamları Sorunu

Bir dildeki sözcüğün bir başka dilde müteradif eş anlamı olabileceği gibi, mütekarib yakın veya benzer anlamı da olabilmektedir. Bu kural Arapça ve Türkçe için de geçerlidir. Arapça bir sözcüğün Türkçede “müteradif / eş anlam”ı olabildiği gibi, mütekarib/yakın anlamı da olabilir. Nitekim Arapçada kullanılan her sözcüğün Türkçede ya “müteradif/ eş anlamlı” karşılığı ya “mütekarip/ yakın anlamlı” karşılığı bulunmakta, ya da bazı sözcüklerin hiç karşılığı bulunmamaktadır.³¹ Hiç şüphesiz bu durum, Türkçe Kur'an çevirilerdeki sorunun da kaynağını oluşturmaktadır. Neticede müteradif sözcüklerde bir sorun yok gibi gözükse de, mütekarib sözcüklerin karşılıklarını bulmakta sorun bulunmaktadır. Bu sorunun kaynağı da hem kültür farklılığına hem de dil mantığına dayanmaktadır.

²⁴ Bakara,2/93 Bkz. “İnkârları yüzünden gönüllerine buzağı içirildi” Yaşar N. Öztürk, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Mealî*, s. 15.

²⁵ İsrâ, 17/13; Bkz. “Her insanın (amel) kuşunu boynuna doladık” Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Mealî*, s. 287.

²⁶ Atay, s. 385.

²⁷ Y.N. Öztürk, s. 387.

²⁸ Şener ve diğerleri, s. 13.

²⁹ Mustafa Öztürk, s. 282.

³⁰ M. Öztürk, s. 385; Bkz. Şener ve diğerleri, s. 385.

³¹ Geniş bilgi için bkz.. Ömer Kara, “İzitsu'nun Kur'an Semantiğinde Mühmel Boyut: el-Furuk'u'l Lügaviyye”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt:18, Sayı: 1, Ankara 2005, s. 16-19.

Mesela Kur'ân'da geçen ism, zenb, lemem cünah gibi sözcüklerin, bazı meallerde sanki müteradif sözcüklermiş gibi sadece günah sözcüğü ile Türkçeye çevirisi yapılırken³² bazı meallerde ise mütekarip anlamlarının verildiği görülmektedir. Mesela, جُنَاح /cünah sözcüğünün sakınca³³; ذَنْبُ ism sözcüğün günah³⁴; ذَنْبُ /zenb sözcüğünün ise hata, kusur,³⁵ veya suç(lama)³⁶ şeklinde Türkçeye çevirilerinin yapıldığı görülmektedir. Kur'ân'da yer alan bu sözcükleri, müteradif olarak anlayıp tek bir sözcükle çevirisini yapmak ne derecede sağlıklı bir çeviri olmaktadır. Zira bu sözcükleri müteradif sözcükler olarak görerek tek anlamla çeviri yapmak, dil mantığına da ters bir durumdur. Böyle bir anlayış, neticede ibil, be'ir, cemel ve naka sözcüklerini de müteradif saymamızı gerektirir ki, böyle bir anlama asla doğru bir anlama olmaz. Zira Arapçada ibil, develer³⁷ beir deve, cemel erkek deve, naka ise dişi deve demektir.³⁸

Türkçe Kur'ân çevirilerinde ise /الإِبلِ ibil³⁹ deve⁴⁰, /بَعِيرٍ /beir⁴¹ deve⁴², /الْجَمَلِ/ cemel⁴³ deve; /نَاقَةٌ/naka⁴⁴ hem deve ve hem dişi deve şeklinde çevrilmiştir⁴⁵. Bundan daha da garibi bazı meallerde, naka sözcüğünün bir yerde

³² Özek ve diğerleri, 424,425 (Cünah), 510, (Zenk) 516 (ism); Paçacı ve diğerleri, 424,425,510,516; Ateş, s.424,425,510,516; Atay, s. 424,425,510,516;; Bkz. Celal Kırca, *Günah, İslami Kavramlar*, Ankara, 1997, s. 266-268

³³ Şener ve diğerleri, s. 424,425; M. Öztürk, s.424,425.

³⁴ Şener ve diğerleri, s. 516, M. Öztürk, s. 516.

³⁵ M. Öztürk, s. 510.

³⁶ Şener ve diğerleri, s. 510.

³⁷ Bkz. Muhammed Murtezâ ez-Zebidî, *Tâcü'l-'arûs min cevâbiri'l-Kâmûs*, thk. Abdüssabûr Şâhîn, *el-Meclisü'l-vatanî li's-sekâfe ve'l-fünûn ve'l-âdâb*, Kuveyt 1422/2001 (e-b-l), XXVII, 413-414.; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru Sâdır-Dâru Beyrut, Beyrut 1388/1968, (e-b-l), XI, 3

³⁸ Bkz. ez-Zebidî, *Tâcü'l-'arûs (c-m-l)*, XXVIII, 230; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lügâ*, Dâru'l-kâtibi'l-'Arabî, Kâhire 1387/1967, (c-m-l), XI, 106; Ebu Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-lugaviyye*, Daru'l-kutubi'l-ilmîyûye, Beyrut, 1981, s. 217; İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâisi'l-luga*, tah. Abdusselam Muhammed Harun, Daru'l-Fikr, Kahire, 1972, 1/481;krş. Ebu Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-lugaviyye*, Daru'l-kutubi'l-ilmîyûye, Beyrut, 1981, s. 217; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Daru'l-Meârif, Kahire, ts.3/311-312

³⁹ Enam, 6/144; Gaşiye,88/17.

⁴⁰ Atay, s. 146; Y.N. Öztürk, s. 148; Ateş, s. 146.

⁴¹ Yusuf, 12/65,72.

⁴² Ateş, a.g.e., s. 242; Atay, s. 242.

⁴³ Araf, 7/40.

⁴⁴ Araf, 7/ 73,77; Hud, 11/64; İsra, 17/59; Şuara, 26/155.

⁴⁵ Şaban Piriş, *Kur'ân'ın Türkçe Anlamı*, İstanbul, 2006, s. 260.

deve⁴⁶, diğer bir yerde ise dişi deve⁴⁷ şeklinde çevirisinin yapılmış olmasıdır. Oysa “ibil” tıpkı “nas” sözcüğü gibi çoğul anlam ifade eder ve bu nedenle de develer şeklinde bir çevirisinin yapılması gerekirdi Muhammed Esed ise “ibil” sözcüğünün “yağmur yüklü bulutlar”⁴⁸ anlamına da geldiğini ve kendisinin bu anlamı tercih ettiğini söylemektedir. Bu fotoğrafa bakıp da metodolojik bir anlamadan söz edilebilir mi?

Yöntemsiz anlamamanın bir diğer çarpıcı örneğini de نُشُوز / nüşuz⁴⁹ sözcüğüne verilen anlamlarda görülmektedir. Bu sözcüğün, Türkçe Kur'an çevirilerinde “serkeşlik”,⁵⁰ sadakatsizlik⁵¹, “geçimsizlik⁵²,” hırçın, geçimsiz söz dinlememe⁵³ “baş kaldırma”⁵⁴ “dik başlılık⁵⁵”şirretlik⁵⁶ v.s. gibi anlamlarla ifade edildiğini görüyoruz. Bu sözcüğe bu kadar farklı anlam verilmesinin sorunsallığını bir yana bırakacak olsak dahi, bazı meallerde görülen ve asla göz ardı edilemeyecek olan bir anlama(ma) hatasına dikkat çekmek istiyorum.

نُشُوز / nüşuz” sözcüğü, Nisa 34 de, evli bir kadının, Nisa 128 de ise evli bir erkeğin yaptığı olumsuz bir davranışı ama aynı davranışı tanımlamak için kullanılmıştır. Yani bu sözcük, hem kocanın hem de eşinin yaptığı aynı tutum ve davranışı tanımlamaktadır. Gel gör ki pek çok mealde, Nisa 34’de geçen nüşuz sözcüğüne bir anlam, Nisa 128 de geçen nüşuz sözcüğüne başka bir anlam verildiği görülmektedir. Mesela bir mealde, Nisa 34’de geçen nüşuz sözcüğüne “dik başlılıktan yıldığınız”⁵⁷ anlamı verilirken; Nisa 128’de geçen nüşuz sözcüğüne “kocasının kötü muamelesi ve kendisinden yüz çevirmesi”⁵⁸ anlamı verilmektedir. Aynı şekilde, birinci ayetteki nüşuza, “evlilik yükümlülüklerini reddetme ve sizi başkalarıyla aldatma”⁵⁹ anlamı verilirken

⁴⁶ Y.N. Öztürk, s. 160 (Araf,7/73) s. 231, (Hud,11/64); Paçacı ve diğerleri, s. 158,159; Özek ve diğerleri, s. 158 (Araf 7/73).

⁴⁷ Y. N. Öztürk, s. 161 (Araf 77), s. 289 (İsra,17/59), s. 374 (Şuara, 26/155); Paçacı ve diğerleri s.288, (Hud, 11/64)s.287, (İsra,17/59), s. 372 (Şuara 26/155); Özek ve diğerleri, s. 159 (Araf,7/77).

⁴⁸ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, (Ter. Ahmet Ertürk, Cahit Koytak), İstanbul, 1999, s.1264.

⁴⁹ Nisa,4/34, 128

⁵⁰ Atay, s. 83.

⁵¹ Y.N. Öztürk, s. 83; Y. Işıcık, s. 64.

⁵² Hüseyin Peker, *Son İlahi Mesaj Kur'an ve Açıklamalı Meali*, Samsun, 2009, s. 83,98.

⁵³ Şener ve diğerleri, *a.g.e*, s.83.

⁵⁴ Özek ve diğerleri, *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, Ankara, 1993, s. 83.

⁵⁵ Suat Yıldırım, *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, İstanbul, 2002, s. 83.

⁵⁶ Ateş, *a.g.e*, s. 83.

⁵⁷ Yıldırım, s. 83.

⁵⁸ Yıldırım, s. 98.

⁵⁹ Yusuf Işıcık, s. 64.

ikinci ayette geçen nüşuza yaşlılığı veya hastalığı gibi nedenlerle kocasında kendisine karşı bir isteksizlik veya kendini terk etme durumunu sezme”⁶⁰ anlamı verilmekte; bir diğerinde ise birinciye “sadakatsizlik ve iffetsizlikten endişelenme”⁶¹ ikinciye kocasının kendisine kötü davranmasından veya ilgisizliğinden endişe etme”⁶² anlamları verilmektedir. Verilen bu örneklerde gösteriyor ki, bu tür çevirilerde metodolojik bir anlama söz konusu değildir. Öyleyse metodolojik anlama nedir?

2. Çevirilerde Metodolojik Anlama

Kur’ân çevirilerindeki metodolojik anlama, Kur’ânı anlamanın bir tanımını yaparak bu tanıma uygun anlama yöntemini oluşturmak demektir. Zira böyle bir tanım yapılmayınca, herkes kendi anladığını doğru bir anlama olarak algılamakta, dolayısıyla de Kur’ânı anlama kişilere, ideolojilere veya mesleklere göre değişebilmektedir. Burada herkesin kabul edebileceği bir tanım yapılabilir mi sorusu akla gelebilir. Bu arzu edilen bir şey olsa da gerçekleşmesinin zorluğu da ortadadır. Şayet kolay bir iş olsaydı, kişilere, mesleklere ve ideolojilere göre anlama ve bu anlamalara uygun çeviriler olmazdı. Ancak herkes tarafından kabul görmese de, hiç olmazsa bir kısım bilim adamı ya da çevirmenler tarafından kabul göreceğini umduğum bir Kur’ânı anlama tanımını yapmak istiyorum:

Gazetecilikte nasıl ki haber yazılırken 5N 1K haber yazım kuralları uygulanıyorsa, Kur’ân çevirilerinde de buna benzer anlama kurallarının uygulanabileceğini düşünüyorum. Bir başka ifade ile haber yazarken nasıl ki bir gazeteci, 5N 1K (ne, neden, nasıl, nerede, ne zaman, kim) yazım kurallarına uyarak haber yazmayı, kendisin için bir ilke olarak görüyorsa; bir çevirmen de Kur’ânı Türkçeye çevirirken önceden tespit ettiği anlama kurallarına uyarak çeviri yapmayı, kendisi için bir ilke olarak görmelidir. Bunun içinde önce bir tanım yapması ve bu tanıma uygun bir anlama metodolojisi oluşturması ve bu anlama metodolojisini de yaptığı çeviride uygulaması gerekmektedir. Mesela, bu 5N 1K kuralını, bir ilavesi ve yer değişikliği ile 5N 2K (kim kime ne, nerede, ne zaman, nasıl, niçin veya neden) şekline dönüştürüp Kur’ânı anlamayı, “Allah’ın Hz. Peygambere olan vahyini(ayeti) nerede, ne zaman nasıl, niçin veya neden indirildiği bilerek anlama” şeklinde bir tanımlamaya dönüştürsek yapılacak bir tanım, yanlış bir tanımlama mı olur?

Neticede Kur’ânı anlama denildiğinde, sözü söyleyen Allah, kendisine söz söylenen Hz. Peygamber, (bugün için o söze muhatap olanlar) söylenen önce sözlü bir ifade, sonra yazılı bir metin olarak ayetler; söylediği mekan Mekke ve

⁶⁰ Işıcık, s.74.

⁶¹ Mustafa Hizmetli, *Kur’ân-ı Kerim’in Türkçe Anlamı*, İstanbul, 1997, s. 54.

⁶² Hizmetli, s. 62.

Medine; söylediği zaman h.610-622 arası; nasıl söylendiği, her bir ayetin ifade biçimine ve bağlamına göre övgücü, yergici, uyarıcı, alaycı, müjdeleyici açıklayıcı, tartışmacı, tespit edici, hikâye edici, örnek verici v.s. anlatım tarzlarından hangisine uygun olduğunun bilinmesi; nihayet niçin söylendiğini, (özel nüzul sebepleri, kültürel, ekonomik ve politik ortamın/ nüzul ortamının bilinmesi) olarak anlamış olacak ve “Kur’ânı anlama” tanımın içini doldurmuş olacağız. Bir başka ifade ile anlama sözcüğünün içi, bu kavramsal anlama ile doldurulmuş olacaktır. Hiç şüphesiz bu tanımlama işi, tartışılabilir bir durumdur. Ayrıca tartışılmalıdır da. Çünkü yapılan bir tanımlamanın yanlışlığı veya eksikliği bulunsa da, tanımlı yapılmayan şeyin hiçbir şeyi yoktur. Birinde yanlış da olsa bir tanım mevcuttur, ama ötekinde hiçbir şey yoktur.

Yukarıda tanımlı yapılan anlamaya uygun olan “Kur’ânı anlama” aynı zamanda ayetlerin dilbilimsel ve bağlamsal anlamlarıyla anlaşılması demektir. Bu nedenle Kur’an’ın indirildiği tarihsel şartların ve ortamın bilinmesi, en az Kur’an metnini dilbilimsel olarak bilmek kadar önem arz etmektedir. Zira metnin dilini bilmek, o metnin *ne diyor*unu bilmek ise, tarihsel şartların ve ortamın bilinmesi ise *ne demek istiyor*unu bilmek demektir.

Kanaatimce doğru bir anlama için şu soruyu sormak gerekmektedir. Doğru bir anlama sadece lafzın onayladığı bir anlama mıdır, yoksa lafızla birlikte bağlamın da onayladığı bir anlama mıdır? Tartışılacak konulardan biri de ver belki de en öncelikli olanı budur.

Anlama, bir şeyin ne demek olduğunu, neye işaret ettiğini kavrama olarak tanımlandığına göre,⁶³ Kur’ân’ın anlaşılması da, bu tanımlamaya uygun olmalıdır. Bunun içinde bu tür bir anlamayı sağlayacak “ metodolojik anlama”nın oluşturulması gerekmektedir. Bu da ancak dilbilimsel anlama ile bağlamsal anlamının birlikte uygulandığı bir anlama metodu ile olabilir.

2.1. Dilbilimsel Anlama

Dilbilim,“Dil ya da lehçeyi objektif bir şekilde inceleyerek, dilin özelliklerini; fonetik, morfolojik, sentatik, semantik ve etimolojik olguların tabii olduğu dil kanunlarını, bu olguların birbiriyle ve psikolojik, toplumsal coğrafi diğer olgularla ilişkisini açıklamayı amaçlayan bir bilim”⁶⁴ olarak tanımlanmaktadır. Kur’ânı dilbilimsel anlama ise, ayetlerin başta Morfolojik (Sarf), Sentaks (Nahiv) özellikleri ve Semantik (Delalet) leri olmak üzere dil kurallarına kısaca dil mantığına uygun olan anlama demektir. Böyle bir anlama, Kur’ân’ın ne dediğini, bağlamsal anlama ise ne demek istediğini daha iyi anlamamızı sağlar. Bu nedenle, ayetlerin öncelikle ne dediğini, dil mantığına ve kurallarına uygun anlamamız gerekmektedir. Hiç şüphesiz bu yöntem, Türkçe

⁶³ TDK *Türkçe Sözlük*, s. 101.

⁶⁴ Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur’ân’ı Anlamaya Katkısı*, Ankara, 2010, s. 43-44.

çevirilerde asgari düzeyde uygulanan bir yöntem olsa da, bir kısım çevirilerde, bu kurallara yeterince özen gösterilmediği ya da mesleki ve ideolojik paradigmaların etkisinde kaldığı için dil mantığına ve buna bağlı dilbilimsel kurallara uygun çevirilerin yapılmadığı görülmektedir.

Mesela, Nahiv kuralına riayet edilmeden yapılan bir çeviride *كُلُّ ذَلِكَ كَانَ* ayetinin “Rabbin katında bunların hepsi beğenilmeyen kötü şeylerdir”⁶⁶ veya “Böylesi davranışların hepsi kötü olup Rabbin nazarında hoş görülmeyen şeylerdir”⁶⁷ şeklinde çeviriler yapılırken; bir diğerinde “Bütün bu sayılanların kötü olanlar, Rabbin katında sevimsiz şeylerdir”⁶⁸ şeklinde bir çevirisinin yapıldığı görülmektedir. Bu iki çeviriden birincisinin nahiv kuralına uygun olmadığı, ikinci çevirinin ise uygun olduğu gözlemlenmektedir. Zira birinci çeviride “kane seyyihu” ifadesine çeviride yer verilmemiş, böylece siyakında zikredilen 12 emrin tamamı, olumsuz emirler olarak sunulmuştur. Oysa bu on iki emrin içinde hem olumlu hem de olumsuz emirler mevcuttur. İkinci çeviride ise olumlu emirler hariç tutularak sadece olumsuz emirler zikredilmiştir.

Benzer durum, “*الْمُطَهَّرُونَ*”⁶⁹ kelimesi için de söz konusudur. Zira meallerde genelde bu kelimeye “temizlenenler, temiz olanlar veya arınmış olanlar”⁷⁰ anlamı verilmektedir. Oysa bu anlam, el- mutahharun sözcüğünün anlamı değil, mutahhirun sözcüğünün anlamı olabilir. Çünkü el- mutahhiraun ismi mefuldur ve buna göre bu sözcüğün anlamı “temizlendirilenler” veya “temiz kılınanlar” demektir. Temizlenen sözcüğünün karşıtı ise Kur’ân’da “mütetahhir” ya da “mütahhir” sözcükleri ile ifade edilmiştir. Nitekim Kur’ân’da bir yer *الْمُطَهَّرِينَ* / el-mütahhirin ⁷¹, bir yerde de *الْمُتَهِّرِينَ* / el-mütetahhirin ⁷² şeklinde ismi fail olarak da geçen bu sözcüklere, meal yazarlar tarafından temizlenenler şeklinde doğru anlam verildiği görülmektedir. Ancak “el- mutahhiraun” sözcüğüne de ismi meful olduğu halde sanki ismi fail imiş gibi anlam verenler de mevcuttur. Böyle bir anlamın, dilbilimsel açıdan yanlışlığı

⁶⁵ İsra,17/38

⁶⁶ Hüseyin Atay, *Kur’ânı Kerim ve Türkçe Anlamı*, s. 284; (Ayrıca bkz. Atay, *Kur’ân Türkçe Çeviri*, Ankara 2002, s. 284.)

⁶⁷ Yıldırım, s. 284.

⁶⁸ İbrahim Paçacı ve diğerleri, s. 284.

⁶⁹ Vakıa, 56/79.

⁷⁰ Atay, s. 536; Paçacı, s. 536; Ateş, s. 536; Özek, s. 536; M. Öztürk, s. 536; Şener, s. 536.

⁷¹ Tevbe, 9/108.

⁷² Bakara, 2/222.

tartışılmaz. Ama bu yanlışlık abdestsiz Kur'an'a dokunulamaz anlayışına uygun düştüğü için rahatlıkla yapılmakta ve hiç sorgulanmadan tekrar edilip durmaktadır Bunun da nedeni, ayetten bağımsız olarak bir görüşe sahip olunması ve bu görüşü desteklemek için ayetin malzeme olarak kullanılmış olmasıdır. Ayetin siyak ve sibakı ve dilbilimsel kurallara uygun olan anlamı, Kur'an'a abdestsiz dokunulamayacağını değil, arındırılmış olan meleklerin dışında hiçbir varlığın “meknun kitapta” ki Kur'an'a dokunamayacağını açıklamaktadır.⁷³

Bir başka örnek de *إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً*⁷⁴ ayetinde geçen “cailun” sözcüğünün, birçok mealde “yaratacağım”⁷⁵ şeklinde çevirisinin yapılmış olmasıdır. Böyle bir çeviri, “*إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا*”⁷⁶ ayeti ile birlikte ele alındığında Kur'an'ın genel içeriğine ters bir çeviri olmaktadır. Zira Allah, ikinci ayette meleklerle balçıktan ve kara topraktan bir beşer yaratacağını söylemekte, birinci ayette ise yine meleklerine yarattığı bu beşere “halifelik” sorumluluğunu vereceğini haber vermektedir. Adem'le ilgili bu iki ayeti birlikte ele aldığımızda, cailun sözcüğünün anlamı, yaratma değil, halife kılma ya da halife yapma⁷⁷ anlamına gelmektedir. Çünkü Allah Adem'i önce bir beşer olarak yaratmış daha sonra da O'na halifelik sorumluluğunu yüklemiştir. Dolayısı ile ayetin çevirisi halife yaratacağım değil, halife yapacağım olmalıdır. Nitekim bu anlamı veren Türkçe Kur'an çevirileri de mevcuttur.

Ön kabule ve geleneksel inanca uygun, fakat dilbilim kuralına uygunluğu tartışmaya açık olan bir çeviri de, Hadid suresinin 27. ayeti ile ilgilidir. Ayette *”وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ*” denilmektedir. Hemen hemen bütün meallerde bu ayetin “ona uyanların kalblerine şefkat ve merhamet vermiştik. Uydurdukları ruhbanlığa gelince onu biz yazmadık. Fakat kendileri Allah rızasını kazanmak için yaptılar Ama buna da gereği gibi uymadılar” şeklinde bir çevirisinin yapıldığı görülmektedir.⁷⁸

Bu çeviri, genel anlayışa uygun olan bir çeviridir. Ancak Zemahşeri, bu çeviriye uygun bazı açıklamalar yapsa da, sonunda şöyle bir açıklama daha yapar: “Rahbaniyye” kelimesinin öncesine atfedilmesi de caizdir. “ibtedeûha” kelimesi ise nasb mahallinde onun sıfatı konumundadır. Buna göre, ayet şu manaya

⁷³ Bkz. Cassas, *Abkamul-Kur'an*, Beyrut, Tarihsiz, 3/415-416; İbn Arabi, *Abkamul-Kur'an*, Beyrut, Tarihsiz, 4/1737-1739; Celal Kirca, *Kur'anı Anlama*, İstanbul, 2010, s. 179-181.

⁷⁴ Bakara, 2/30.

⁷⁵ Paçacı ve diğerleri, s. 5; Özek ve diğerleri, s. 5; Ateş, s. 5; Yıldırım, 5.

⁷⁶ Hicr, 15/28.

⁷⁷ Sofuoğlu, s. 5.

⁷⁸ Bkz. Ali Özek ve diğerleri, s. 540; Paçacı ve diğerleri, s. 540; Şener ve diğerleri, s. 540; Yıldırım, s. 540; M. Öztürk, s. 540; S. Ateş, s. 540.

وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ Bu ayette yer alan “ musiuun” sözcüğün; bazı meallerde “geniş kudret sahibiyiz”⁸⁶ veya “her şeye sahibiz, her şeye kadiriz”⁸⁷ her şeye gücümüz yeter”⁸⁸ şeklinde Türkçe çevirisi yapılırken, birçok mealde de «Biz onu genişletiyoruz» şeklinde çevirisi yapılmıştır.⁸⁹ Arapça dil mantığı açısından bu sözcüğün, hangi çevirisinin daha doğru bir çeviri olduğunu, metodolojik anlamada aramamız gerektiğini düşünüyorum.

2.2. Bağlamsal Anlama

Bağlam, Türkçe sözlükte “her hangi bir olguda olaylar, durumlar, ilişkiler örgüsü veya bağlantısı, kontekst, bir dil birimini çevreleyen, ondan önce ve sonra gelen, bir çok durumda söz konusu birimi etkileyen, onun anlamını, değerini belirleyen birim veya birimler bütünü”⁹⁰ olarak tanımlanır Bağlamanın İngilizcedeki karşılığı “context”, Arapçadaki karşılığı ise “siyak ve sibak”tır. Din dilinde bağlam yerine “ siyak ve sibak” sözcükleri kullanılmaktadır. Bağlam, sözün söyleniş biçimi kadar, sözün söyleniş sebebi ve ortamının da anlamada ne kadar etkin ve önemli olduğunu gösterir. Zira söylenen bir söz, sözün söylendiği bağlama göre anlam kazanır. Çünkü sözün kendisi kadar, o sözün söylendiği ortamın da, anlamada etkin bir rolü mevcuttur. Zira bir metinde geçen ifadelerin hangi anlamda kullanıldığını tespit etmenin en doğru yolu, sözün söylendiği veya yazıldığı bağlamı bilmektir. Sözcük aynı olsa da, sözün anlamı bağlamına göre değişebilmektedir. Sözün kimin tarafından, nerede, hangi ortamda ve hangi amaçla söylendiği önem arz eder. Çağrışım anlamları da buna göre oluşur ve buna göre değişir. Bu nedenle anlamı belirleyen bağlamdır. Sözün dilbilgisel/gramatik anlamı ile edebi/retorik anlamı arasındaki fark da bundan kaynaklanır. Yine bu nedenle sözcükler, birebir sözlük anlamlarıyla sınırlandırılmaz

Hiç şüphesiz bu kural Kur'an içinde söz konusudur. Onun birden değil de 23 yıllık süre içinde parça parça indirilişi, “nüzul sebepleri” ve “nüzul ortamı” Kur'an'ın indirilişindeki tarihsel şartların da bilinmesini zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle Kur'an dilini bilmek kadar, Kur'an'ın indiği sosyo-kültürel, sosyo-ekonomik ve sosyo-politik şartların da bilinmesi, anlamının doğruluğu açısından önemlidir. Zira bir anlamın doğruluğu, kavramsal bağlamın, iç bağlamın ve dış bağlamın bilinmesine ve kurulan bu bağlam ilişkilerinin doğruluğuna bağlıdır. Nitekim dış bağlamın yani nüzul ortamının bilinmesi, tasviri olan ayetlerin kural koyucu olarak algılanmasına engel olduğu gibi, lafzın anlamını ait olduğu

⁸⁶ Atay, s. 521; Krş. Şener, ve diğerleri,s. 521, Dumlu ve Elmalı, s. 546.

⁸⁷ M. Öztürk, 521.

⁸⁸ Paçacı ve diğerleri, s. 521.

⁸⁹ Ateş, 521; Yıldırım, 521; Y.N. Öztürk, 523; Özek ve diğerleri, s. 521; Y. Işıcık, s. 377; Bayraklı, 522.

⁹⁰ TDK Türkçe Sözlük, s.180.

bağlamdan koparılarak anlam genişlemesi veya anlam daralması yapılmasına da engel olmaktadır. Aynı şekilde duruma bağlı yani durumsal olan uygulamaları, duruma bağlı olmaktan çıkartılarak teorik ilke haline getirilmesinin de önündeki en büyük engel, yine bağlamın bilinmesidir. Nüzul sebepleri veya nüzul ortamı, anlamada şayet dikkate alınmaz ise, Kur'ân'ın ne evrenselliği ne de tarihsellik yerellik ile ilgili görüşler doğru dürüst anlaşılabilir. Buna mukabil nüzul sebepleri ve nüzul ortamı öne çıkartılır ve Kur'ân metni bu tarihsel bağlama hapsedilir ise, bu takdirde de Kur'ân ölü bir metin haline gelebilir. Bu nedenle Kur'ân'ın anlaşılmasında nüzul sebepleri ve nüzul ortamı, bağlam olarak dikkate alınması gereken bir olgudur. Kur'ân'da yer alan bir kavramın, bugüne kadar taşıdığı bütün anlamları bilmek, birincil dere önemli değildir. Önemli ve birincil olan o kavramın tenzil öneminde kazandığı anlamı yakalayabilmektir. Zira bir kavramın sözlük anlamı, bir sonraki dönemde yeni ve farklı yönelimlerin konusu olabilecektir. Bu nedenle hiçbir sözlük, her hangi bir sözcüğün anlamını tayin etmede kesin adres değildir.

2.2.1. Anlamada İç Bağlamın Dikkate Alınması

Kur'ân lafızlarının veya ayetlerin anlaşılmasında, iç bağlamın /siyak ve sibakın bir anlama yöntemi olarak kullanılması, doğru anlamamanın asgari şartlarından biridir. Her hangi bir ayeti, konusal olarak içinde yer aldığı ayet grubu veya sure ve Kur'ân bütünlüğü içinde anlamaya çalışmak yerine, salt lâfzî anlamı ile anlamak ve açıklamak, aslında o ayeti bağlamından kopararak anlamaya çalışmaktır. Böyle bir anlama ise o ayeti, doğru anlamamak demektir. Nitekim bir konu veya bir sure içinde yer alan ayetin, o konu veya sure içindeki yerini belirlemeden yapılacak bir yorumun, Kur'ân'ın anlam amacına, yani söylemek istediğine ters olacağına şüphe yoktur. Nitekim bu anlama yöntemine riayet edilmediği, yani ayetin hiç bağlamına dikkat edilmediği için yapılan nice yorumlar, yanlış yapılmış ve bazı kural ve ilkeler bu yanlış yorum üzerine bina edilmiştir. Zira doğru anlama, dilin tarihsel anlamına ve sözün maksadını belirleyen bağlama bağlıdır.

Mesela, Kur'ân'da ⁹¹ أَوْ يُنْفَعُوا مِنَ الْأَرْضِ ifadesi yer almaktadır. Bu pasajda yer alan “arz” sözcüğünden, yeryüzü anlamının kast edildiğini söylemek anlamsızdır. Zira insan yeryüzünden nereye sürülecek? Arz'dan “ülke” kast edildiğini anlamak da hem imkânsız hem de anlamsız olur. Tenzil döneminde henüz teşekkül etmiş bir ülkenin varlığından da söz edilemez. Teşekkül etmiş olduğunu var saysak bile bu ülkeden hangi ülkeye sürülecek? O halde “arz”dan kastın, bireyin yaşadığı mekân, coğrafya, şehir, kasaba veya köy olması gerekir. Bağlamdan çıkan anlam budur. Bu nedenle Kur'ân'da yer alan sözcükleri pasajlar veya ayetler, ancak bağlam içinde bir anlam ifade ederler.

⁹¹ Maide,5/33

Bir başka örnek de ا عَسَىٰ اَنْ يَّبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا ayetinde⁹² yer alan “makam-ı mahmud” ifadesin çevirisi ile ilgilidir. Bu ayette “Ey Muhammed geceleyin uyanıp yalnız sana mahsus olarak fazladan namaz kıl Umulur ki Rabbin seni makamı mahmuda ulaştırır.” denilmektedir. Bu ayette geçen “makam-ı mahmud” ifadesi, ya aynen tercüme edilmiş⁹³ ya da (ahirette) övgüye değer bir konum⁹⁴; övülmüş bir makam⁹⁵; “şefaat makamı”⁹⁶ veya övgüye ve imrenmeye değer bir makam⁹⁷olarak Türkçeye çevirisi yapılmıştır.

Ayete verilen bu anlam yanında Murat Sülün, “Makamı Mahmud Ayetine Farklı Bir Yaklaşım”⁹⁸ adlı makalesinde, bu ayette zikredilen “makamı mahmud” un övülmüş bir makamın değil, doğrudan Medine şehrinin kast edildiğini ve ayetin iç bağlamının da bu anlamı desteklediğini söyler. Şimdi bu iki anlama tarzından hangisi ideolojik anlama, hangisi metodolojik anlamadır? Ki biz daha doğru olanı tercih edebilelim.

Ayetlerin anlaşılmasında iç bağlamın dikkate alındığı bir çeviri ile dikkate alınmadığı bir çeviriye diğer bir örnek olarak da Ahzab suresinin 56. ayetini verebilirim. Söz konusu bu ayetin, bir mealde اِنَّ اللّٰهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّوْنَ عَلٰى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا

الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا “Şüphesiz Allah ve melekleri Peygambere salat ediyorlar. Ey iman edenler siz de O’na salat edin, selam edin”⁹⁹; diğerinde “Şüphesiz Allah ve melekleri Peygamber Muhammed’i överler; ey inananlar siz de O’nu övün. O’na salat ve selem getirin.”¹⁰⁰ bir diğerinde, “Allah ve melekleri (görüldüğü gibi) Peygambere her türlü yardım ve desteği vermektedir. Ey iman edenler siz de O’na her türlü yardım ve desteği verin. Ve bütün benliğinizle O’na teslim olun”¹⁰¹ bir başkasında ise “ Allah iltifat ve rahmetle, melekler güzel dua ve dileklerle anmak suretiyle Peygamberin şanını yüceltirler. Ey Müminler siz de övgü ile ve en güzel dilekle anarak O’nun şanını

⁹² İsra,17/79.

⁹³ Yıldırım, s. 289.

⁹⁴ Esed, 2/575.

⁹⁵ Bayraklı, s. 290.

⁹⁶ Ahmet Tekin, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, İstanbul 2002, s. 291.

⁹⁷ M. Öztürk, s. 289; Ali Özek ve diğerleri, s. 289; Paçacı ve diğerleri, s. 289; Dumlu ve Elmalı, s. 291; Peker, s. 289.

⁹⁸ Murat Sülün, “Makamı Mahmud Ayetine Farklı Bir Yaklaşım” *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 2009, C. 50/2, s. 13-38.

⁹⁹ Paçacı ve diğerleri, s. 425; Yıldırım, s. 425; Özek ve diğerleri, s. 425; Ateş, s. 425.

¹⁰⁰ Atay, s. 425; Krş. Ateş, s. 425.

¹⁰¹ Şener ve diğerleri, s. 425; Krş. Bayraklı, s. 425.

yüceltin.”¹⁰²şeklinde çevirilerinin yapıldığı görülmektedir.

Acaba bu çevirilerden hangisi ayetin iç bağlamına daha uygun bir çeviridir sorusuna verilebilecek cevap, metodolojik anlamadan ne kast ettiğimize de da ışık tutacaktır. Zira bu ayetin siyakında Hz. Peygamberin eşleri ile olan ilişkisi ve özellikle Zeynep’le olan evliğı konu edilmektedir. Evlatlığın bir öz evlat ve eşinin de bir öz gelin gibi algılandığı sosyal bir ortamda, Hz. Peygamberin Zeyneb’le evlenmesine duyulan psikolojik tepkiyi anlatan ayetlerden sonra gelen bu ayet, “Allah ve melekler bu konuda Hz. Peygamberi destekliyor, ey inananlar siz de destekleyin” demek mi istiyor, yoksa Hz. Peygamberi övün mü demek istiyor? Bir başka ifade ile ayete destek anlamının verilmesi mi iç bağlama daha uygundur, yoksa iç bağlam dikkate alınmadan Allah ve melekleri için kullanılan salat sözcüğünü kavram anlamında, inananlar için kullanılan salat sözcüğünü ise terim anlamında anlamak ve buna uygun bir çeviri yapmak mı daha doğru bir anlama tarzıdır?

2.2.2. Anlamada Dış Bağlamın Dikkate Alınması

Anlamada, iç bağlam kadar dış bağlamın yani nüzul sebepleri başta olmak üzere sosyo kültürel, sosyo ekonomik ve sosyo politik anlayışları yansıtan tenzil ortamının da bilinmesinde ihtiyaç vardır. Zira ayetlerin hangi amaç için indiğinin bilinebilmesi, ancak bu şarta bağlıdır. Yoksa ayetin amacını bir başka ifade ile ne demek istediğini, yorumcu kurgusal olarak belirlemek zorunda kalacaktır. Böyle bir anlama ise yeterli ve gerekli bir bilgi ve belge olmadan yapılan yapılmış bir anlama olacağından, spekülâtif bir niteliğe sahip olacak demektir.

Nüzul ortamının, veya sosyo kültürel, sosyo ekonomik ve sosyo politik ortamların dikkate alınarak tercüme ve tefsir yapılmadığında, ayetlerin doğru anlaşılmadığının en çarpıcı örneklerinden biri de, Kureyş suresinde yer alan “ilaf” sözcüğüne verilen anlamlarla ilgilidir.

لَا يَلَا فِ قُرَيْشٍ ayetinde¹⁰³ geçen “ilaf” sözcüğünün, lügatlerde ve tefsirlerde hazırlamak, devam etmek, yönelmek, ülfet etmek ve alışkanlık gibi anlamlarına geldiği açıklanmaktadır.¹⁰⁴ Ekonomik faaliyetler için kullanıldığında ise, ilaf, ahd, himaye, koruma, güvence, emniyet berati aralarında başka bir anlaşma olmamasına rağmen sadece topraklardan geçerken sağlanan güvenlik garantisi anlamında kullanıldığı nakledilmektedir.¹⁰⁵ Bazı Türkçe Kur’ân tercümelerinde ise ilafın, uzlaşma, anlaşma¹⁰⁶, kolaylaştırma¹⁰⁷, ısındırıp alıştırma,¹⁰⁸ emniyeti

¹⁰² M. Öztürk, s. 425.

¹⁰³ Kureyş,106/1.

¹⁰⁴ Bkz. İbn Manzur, *Lisanul Arab*, 1/82-83, Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*. 11/103.

¹⁰⁵ Abdullah Çimen, *Kur’ân Karşıtlarının Ekonomik Kaygıları*, İstanbul, 2008, s. 135.

¹⁰⁶ Atay, s. 602.

sağlama¹⁰⁹, itibar/prestij,¹¹⁰ ülkelerine ısındırma¹¹¹, güven ve barış anlaşmalarından faydalanma¹¹² anlamlarında kullanıldığı görülmektedir. Bütün bu açıklamalar, ayetin ne diyorumu ifade etse de, ne demek istediğini açık olarak ifade etmemektedir. Kureyşin ilafı ne demek? Bununla ne kastedilmektedir? Veya kastedilen bu anlamlardan hangisidir? Biri mi? hepsi mi, yoksa başka bir şey mi? Zira burada zikredilen anlamlar, ilaf sözcüğünün kavramsal anlamlarıdır.

Bu sözcüğün cahiliye döneminde her hangi bir olgu veya eylem için kullanılan terim anlamı var mıydı? Varsa bu sözcüğün terim anlamı ne idi? Kur'an'da yer aldığı şekliyle ilaf sözcüğü kavram anlamında mı, yoksa terim anlamında mı kullanılmıştır? Terim anlamında kullanılmış ise bu sözcüğün terminolojik anlamını kazandıran hangi bağlamdır? Bütün bu soruların cevabı, ancak cahiliye döneminin sosyo kültürel ve sosyo ekonomik hayatı araştırdığında bulunabilecek bir meseledir. Tefsirlerde genellikle ilaf ile ilgili dilbilimsel açıklamalara yer verildiği, buna karşılık ayetin sosyokültürel ve sosyo ekonomik bağlamı ile ilgili yeterli bilgilere yer verilmediği, verilen bilgilerin ise ayetin maksadını açıkça açıklayacak bir nitelikte sahip olmadığı, bazı tefsirlerde verilen bilgilerin ise konuyu yeterince açıklamaktan uzak olduğu görülmektedir. Buna rağmen günümüzde konuyu özü itibarıyla ele alıp bu kavrama açık ve net bir tanım yapan ilk kaynağın da TDVİA olduğu söylememiz, bir kadirşinâlık olacaktır. Nitekim TDVİA'ne "ilaf" maddesini yazan Muhammed Hamidullah, "İslam öncesi dönemde Kureyş kabilesinin bazı kabile ve ülkelerle yaptığı ticaret anlaşmalarını bu maksatla verilen serbest dolaşım iznini ifade eden bir terim"¹¹³ olarak tanımlamaktadır. Bu tanım, Kureyş kabilesinin cahiliye dönemindeki ekonomik faaliyetlerle ilgili bir olguyu açıklamaktadır. Her ne kadar kaynaklarda bu olgu ile alakalı ayrıntılı, yeterli ve derli toplu bir bilgi mevcut değilse de, yine de Kur'an'da yer alan bilgilerden ve bize kadar ulaşabilen rivayetlerden, bu kavramla ifade edilmek istenen olguyu anlama imkanına sahip olduğumuzu söyleyebiliriz.

¹⁰⁷ Ali Özek, 602.

¹⁰⁸ Paçacı ve diğerleri, s. 602.

¹⁰⁹ Esed, 3/1310.

¹¹⁰ Zeki Duman, *Beyanu'l Hak*, Ankara, 2006, I/178.

¹¹¹ Ahmet Tekin, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, İstanbul 2002, s. 6604; Elmalılı, 602.

¹¹² Yıldırım, s. 602.

¹¹³ Muhammed Hamidullah, "İlaf" mad., *TDVİA*, İstanbul, 2000, XXII, 63-64

SONUÇ

Çeviri, sorunlu olsa da, yararı olan gerekli bir olgudur. Tarihte tercüme hareketinin hem İslam medeniyetinin hem de Avrupa medeniyetinin oluşumundaki katkısı asla inkar edilemez. Bu nedenle çevirilerin sağladığı yararların, zararlarından daha fazla olduğu bilinmektedir. Ancak Kur'ân'ın Türkçe çevirileri için aynı durumun geçerli olduğu söylemek, ne kadar gerçekçi bir durumdur, sorusu cevabını maalesef gönül rahatlığı ile alamamaktadır. Bunun da nedeni, yukarıda açıklamaya çalıştığımız çevirilerdeki metodolojik anla(ma)ma sorunudur. Çünkü Kur'ânı-Kerim, sıradan ve rast gele bir kitap değildir. O birey karşısında önce bir inanç sonra da bir bilgi objesi konumundadır. Sadece bir bilgi objesi konumunda olsaydı, çeviri hataları belli oranda hoşgörü ile karşılanabilirdi. Ancak O aynı zamanda bir inanç objesidir. Bireyin inanç dünyasını düzeltmek ve şekillendirmek için gönderilmiş kutsal bir kitaptır. Bu nedenle de bireyin inanç dünyasını şekillendirecek olan bilgilerin doğru ve sağlıklı olması gerekmektedir. Yapılan çeviriler doğru ve sağlıklı olmalıdır ki, elde edilen bilgiler de doğru ve sağlıklı olabilsin. İşte bu nedenle Kur'ân'ın Türkçe çevirilerinin diğer çevirilerden bir farkı bulunmaktadır. Bunun için de diğer çevirilerde olduğu gibi, sadece metin merkezli, yazar merkezli veya okuyucu merkezli bir çeviri yerine; ayetlerin hem ne dediğinin hem de ne demek istediğinin elde edilebileceği ve bu tarz bir anlamaya nispeten objektiflik kazandıracak bir metodolojik anlamaya ihtiyaç bulunmaktadır.

Bu nedenle çevirmen, böyle bir anlama metodolojisi oluşturmalı ve bunu da mealin girişinde ilan etmelidir. Yoksa bir çok mealde görüldüğü üzere, bir sözcüğün kavramsal anlamı, bir yerde başka diğer yerde başka veya kavramsal anlamı ile terimsel anlamı birbirine karıştırılmış olmaz, ya da bağlamından kopartılarak bir çevirisi yapılmazdı.

Kaynakça

- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul,1994.
- Akdemir, Hikmet, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*, İzmir, 1999.
- Atay, Hüseyin, *Kur'ânı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Ankara 2002.
- Atay, Hüseyin, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Ankara, 1979.
- Ateş, Süleyman, *Kur'ân'ı Kerim ve Yüce Mealî*, Ankara, tarihsiz.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, 1991.
- Bilgin, Abdülcelil, *Kur'ân'da Deyimler ve Kur'ân'ın Anlaşılmasındaki Rolü*, İstanbul, 2003.
- Cündioğlu, Düccane, *Kur'ân Çevirilerinin Dünyası*, İstanbul, 1999.
- Çimen, Abdullah, *Kur'ân Karşıtlarının Ekonomik Kaygıları*, İstanbul, 2008.
- Devellioğlu, Ferid, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara 1970.
- Duman, M. Zeki, *Beyanu'l Hak*, Ankara, 2006.
- el-Askerî, Ebu Hilâl, *el-Furûku'l-lügaviyye, Daru'l-kutubi'l-ilmîyye*, Beyrut,1981.
- ez-Zebîdî, Tâcü'l-'arûs (c-m-l), XXVIII, 230. Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tebzîbü'l-lügâ, Dâru'l-kâtibi'l-'Arabî*, Kâhire 1387/1967, (c-m-l), XI, 106.
- Fâris, İbn, Mu'cmu Mekâyisi'l-Luga, tah. Abdusselam Muhammed Harun, *Daru'l-Fiker*, Kahire, 1972.
- Hizmetli, Mustafa, *Kur'ân-ı Kerimin Türkçe Anlamı*, İstanbul, 1997.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Daru'l-Meârif, Kahire, ts.3/311-312
- Kara, Ömer, *İzâtsu'nun Kur'ân Semantiğinde Mübmel Boyut: el-Furuku'l Lügaviyye*, İslami Araştırmalar Dergisi, Cilt:18, sayı 1, Ankara 2005.
- Karagöz, Mustafa, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara, 2010.
- Kırca, Celal ve diğerleri, *İslami Kavramlar*, Ankara,1997.
- Kuran, Nedret, *Çağdaş Alman Çeviribilimcilerin Yaklaşımları*, Çeviri ve Çeviri Kuramı Üstüne Söylemler. İstanbul, 1995.
- Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Dâru Sâdır-Dâru Beyrut, Beyrut 1388/1968.
- Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, ter. Ahmet Ertürk, Cahit Koytak, İstanbul, 1999.
- Muhammed Hamidullah, TDVİA. *İlaf maddesi*, İstanbul, 2000.

- Muhammed Murtezâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâbiri'l-Kâmûs*, thk. Abdüssabûr Şâhîn, el-Meclisü'l-vatanî li's-sekâfe ve'l-fünûn ve'l-âdâb, Kuveyt 1422/2001.
- Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, İstanbul,1998.
- Özek, Ali, *Kur'an Tercümelerinin Yeterliliği Problemi*, Kayseri, Kur'an'ın Türkçe Mealleri ve Sorunları Sempozyumu, 5 Kasım, Kayseri., 2010.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Ankara, 2008.
- Öztürk, Y. Nuri, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, İstanbul, 2003.
- Paçacı, İbrahim ve diğerleri, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Ankara, 2001.
- Peker, Hüseyin, *Son İlahi Mesaj Kur'an ve Açıklamalı Meali*, Samsun, 2009.
- Piriş, Şaban, *Kur'an'ın Türkçe Anlamı*, İstanbul, 2006.
- Sülün, Murat, "Makamı Mahmud Ayetine Farklı Bir Yaklaşım" A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara, 2009.
- Şener, Abdülkadir ve diğerleri, *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meali*, İzmir, 2009.
- TDK Türkçe Sözlük*, Ankara, 2005.
- Tekin, Ahmet, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, İstanbul, 2002.
- Yıldırım, Suat, *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, İstanbul,2002.



SÜLEYMAN ATEŞ VE W. CANTWELL SMİTH'E GÖRE EHLİ KİTAB (HİRİSTİYANLAR)'IN VE MÜSLÜMANLARIN KURTULUŞU

Muammer ERBAŞ*

ÖZET

Tarih boyunca geleneksel dini anlayışların birbirine bakışı, büyük ölçüde olumsuz ve dışlayıcı olmuştur. Bununla birlikte modern dönemde başlayan Hıristiyan - Müslüman iletişim ve ilişkileri, bu yaklaşım tarzlarının bugün için büyük ölçüde yetersiz kaldığını göstermiştir. Bu bağlamda ılımlı Doğulu ve Batılı din araştırmacıları, her iki kesimi birden tatmin edip uzlaştırmaya yönelik yeni yaklaşım tarzları geliştirme çabası içine girmiştir. Bunların en önemlilerinden ikisi olan Süleyman Ateş ve W. Cantwell Smith, Hıristiyanlık ile İslam arasında geleneksel bakış açılarını eleştirip bir yana bırakan yeni yaklaşım tarzları geliştirmiş ve her iki din arasında bunlara dayalı karşılaştırmalar yapmıştır. Onlar, çalışmalarında farklı yöntemler kullanmakla birlikte hem Ehli Kitab (Hıristiyanlar), hem de Müslümanlar için kurtuluşun kendi kutsal kitapları ve dini gelenekleri içinde mümkün olduğu sonucunda birleşmişlerdir. Bu aşamada her iki kesimi birden ikna etmekten ziyade büyük ölçüde rahatsız eden bu yeni yaklaşım tarzları, en azından Hıristiyan ve Müslüman kesimlerin birbirini doğru anlamasına katkı sağlaması ve daha sonra yapılacak tarafsız araştırmalara öncülük etmesi itibarıyla belli ölçüde değer ve anlam taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ehli Kitab, Hıristiyan, Müslüman, Tevrat, İncil, Kur'an, Kurtuluş.

THE SALVATION OF THE PEOPLE OF THE BOOK (CHRISTIANS) AND MUSLIMS: A COMPARISON OF SULEYMAN ATEŞ AND WILFRED CANTWELL SMITH

ABSTRACT

Throughout the history the view of religious traditions to each other has been largely negative and exclusionary. However, by the beginning of the modern era, Christian - Muslim communications and relationships make this approaches largely ineffective. In this context, moderate Eastern and Western religious scholars started to devise satisfying approaches to compromise the two parties. Two of the most important of these scholars are Suleyman Ates and W. Cantwell Smith, who have made comparisons which criticizes the traditional perspectives between Christianity and Islam. They have used different methods in their studies, but have reached the same conclusion that the salvation is possible for both of the People of the Book (the Christians) and the Muslims within their sacred books and in their religious traditions. At this stage, their approaches to some extent disturbed both sides rather than trying to persuade.

* Prof. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Nevertheless these new approaches have great value since they contribute to the Christian and Muslim groups to understand each other correctly and lead future objective researches.

Keywords: The People of the Book, Christian, Muslim, Torah, Bible, Quran, Salvation.

Kur'an-ı Kerim nazil olmaya başladığında Müslümanlar, Arap yarımadasında müşrikler ve Yahudilerle birlikte Hıristiyanlarla da muhatap olmuşlardır.¹ İlahi vahiy geleneğine uygun olarak tedrici bir şekilde nazil olan Kur'an ayetleri, genelde Ehli Kitab, özeldir Hıristiyanlar hakkında indirgemeci ve toptancı bir yaklaşım sergilemek yerine muhatap olunan kesimlerin durumuna göre farklı bir üslup ve içerik arz etmiştir.

Başlangıçta Müslümanların Hıristiyanlarla ilişkileri, Habeş Necaşisi Ashame'nin gerek Habeşistan'a göç edenleri himaye etmesi, gerekse daha sonra kendisine gönderilen davet mektubuna olumlu karşılık vermesiyle gayet sıcak başlamıştır. Bununla birlikte son dönemde ortaya çıkan olumsuz gelişmeler, bu ilişkileri tamamen bozmuştur. Şöyle ki Hz. Peygamber, Gassani Kralı Hâris b. Ebû Şemir'e elçi olarak Şücâ' b. Ebû Vehb el-Esedî'yi göndermiş, fakat bu kral mektubu alır almaz yırtmıştır.² Benzer şekilde Hz. Peygamber, Haris b. Umeyr'i Busra valisine göndermiş, elçi yolda Gassani emirlerinden Şurahbil b. Amr tarafından tutuklanıp şehid edilmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, önce Hıristiyan olan Gassaniler üzerine Mute'ye Zeyd b. Harise komutasında bir ordu yollamış, ardından da bizzat kendisi Tebuk seferini düzenlemiştir. Doğal olarak bu gelişmeler üzerine nazil olan ayetlerdeki üslup ve içerik çok sert olmuştur: “*Kendilerine Kitap verilenlerden Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, Allah ve Resûlünün haram kıldığını haram saymayan ve hak dini kendine din edinmeyen kimselerle, küçümlük elleriyle cizye verinceye kadar savaşın.*”³

Bu noktada geleneksel İslam anlayışında, haklarında Kur'an'da sergilenen farklı yaklaşımlar büyük ölçüde göz ardı edilmek suretiyle Yahudisi ve Hıristiyanıyla bütün Ehli Kitab aynı kefeye konmuş, onlar hakkında nazil olan olumlu ayetler bütünüyle mensuh sayılmış ve son ayetlerde yer alan sert hükümler esas alınmak suretiyle bütün Ehli Kitab hakkında kendilerini aşağılayarak cizye almaya dayalı standart bir bakış açısı geliştirilmiştir.⁴ Ardından Hıristiyanlarla ile Müslümanlar arasında, tarihte Haçlı seferleri olarak bilinen ve asırlarca devam eden fiili savaş dönemi yaşanmıştır. Bunun da etkisiyle ortaya

¹ Geniş bilgi için bkz. Sönmez, Zekiye, *İslam'ın Ortaya Çıktığı Dönemde Arap Yarımadasında Hıristiyanlık*, Ankara 2012, s. 26-87.

² İbn Sa'd, Ebu Abdullah, *et-Tabakatü'l-Kübra*, Beyrut tz, I, 261.

³ Tevbe 9/29, 123. (Bkz. et-Taberi, Muhammed b. Cerir, *Camii'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, Kahire 1955-1969, X, 106; XI, 71; el-Kurtubi, Ebu Abdullah, *el-Cami' li Ahkami'l-Kur'an*, Beyrut 1965, VIII, 297.

⁴ Bkz. Erkal, Mehmet, “Cizye”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, VIII, 42-45.

çıkan Hıristiyanlığa dair son derece olumsuz yaklaşım tarzı, adeta kemikleşmiş ve günümüze kadar değişmeden gelmiştir.

Bu durum, bilebildiğimiz kadarıyla Yahudisi ve Hıristiyanıyla Ehl-i Kitab'ın İslam'a ve Müslümanlara dair geleneksel bakış açısında çok daha vahim bir durum arz etmiştir. Zira buna göre Hz. Muhammed sahte bir peygamber olup, onun sağdaki soldaki haham, keşiş ve rahiplerden derleyip topladığı Kur'an vahiy mahsulü bir Kitab, İslam Hak bir din, dolayısıyla da Müslümanlar ciddiye alınıp değer verilmesi gereken kimseler değildir.⁵

Birbirine zıt gibi gözükken bu iki geleneksel yaklaşımın ortak noktası, her ikisinin de tamamen önyargılı, indirgemeci ve insafsız olmasıdır. Uzun asırlar boyunca süren kutsal savaşlar ve bu uğurda can veren binlerce dindar insanın kanlarıyla sulanıp beslenen kin ve nefrete dayalı bu geleneksel anlayışların oluşturduğu ağır mahalle baskısı altında, o günden bugüne ne Müslümanlar Ehl-i Kitab'ı tarafsız bir şekilde araştırıp anlamaya çalışmış, ne de Ehl-i Kitab Müslümanlara samimi bir şekilde kulak verip onlara kendilerini ifade etme fırsat ve imkanı tanımıştır. Bilakis bütün kesimler, şu ortak parolayı kendilerince tekrarlayıp durmuştur: “(Yahudi/Hıristiyan/Müslüman) olmadıkça, Cennet'e giremezsin.” Buna aykırı herhangi bir söylem, sahibini acımasız bir şekilde aforoz mekanizmasının kurbanı kılmıştır.

Halbuki günümüze değin geçen ondört asır boyunca, köprünün altından çok sular akmıştır. Bugün itibarıyla karşımızda hem inanç ve düşünce, hem de eylem ve tutum yönünden ne dünkü Müslümanlık, ne de dünkü Ehl-i Kitab (Hıristiyanlık) mevcuttur. Müslümanlar açısından sahip oldukları tahkiki imanla geçmişteki dini olsun, dünyevi olsun her alanda öncü olan İslam toplumlarıyla bugünün her yönden çok geri olan İslam alemi arasında büyük uçurum mevcuttur.

Hıristiyanlık açısından durum çok daha karışıktır. Zira ilk dönemlerde görülen fırkalaşma bugün had safhaya ve uç noktalara ulaşmıştır. Öyle ki bugün bazı Katolikler, kendilerine Hıristiyan denmesinden rahatsızlık duyabilmektedir. Batı'nın farklı köşelerinde yükselen kiliselerden her biri, diğerinden tamamen kopuk bir şekilde ayrı bir düşünce, eylem ve tutum benimsemiştir. Bunun ötesinde bir kimse, kendi cemaatini kurabilmekte ve bütün diğerlerinden bağımsız olarak hareket edebilmektedir. Dolayısıyla bugün için karşımızda inanç olarak teslisi kabul etmeyenlerden⁶ Kur'an'ı Allah kelamı Hz. Muhammed'i de

⁵ “Şüphesiz biz onların: «Kur'an'ı ona ancak bir insan öğretiyor» dediklerini biliyoruz. Kendisine nisbet ettikleri şahsın dili yabancadır. Halbuki bu (Kur'an) apaçık bir Arapçadır.” (Nahl 16/103) (Bkz. İbn Kesir, İsmail b. Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*, İstanbul 1985, IV, 523)

⁶ Bkz. Vitray-Meyerovitch, Eva de, *İslam'ın Güler Yüzü*, (Çev. Cemal Aydın), İstanbul 1999, s. 58-vd, 149-vd.)

bir peygamber olarak görenlere,⁷ yaşam tarzı olarak eşcinsel evliliği benimseyip savunan papazlardan,⁸ binlerce Hıristiyan önünden domuz eti ve içkinin zarar ve sakıncalarını anlatanına⁹ varıncaya kadar onlarca farklı Yahudi ve Hıristiyan kesim mevcuttur.

Bu örnekler, bizlere, bütün Ehli Kitab'ın gerek kendi dinleri, gerekse birbirleri hakkında aynı görüş ve yaklaşımları paylaşmadığı, dolayısıyla bunların her birini resmi otorite ve temsilcilerinden bağımsız olarak kendi bütünlükleri içinde ayrı ayrı incelemek gerektiğini göstermektedir. Bu durumda Müslümanlar ile Hıristiyanların geçmişte birbirleri hakkında verdiği hükümlerin çoğu, bugün itibarıyla havada kalmakta, gerçek hayatta karşılığını bulmamaktadır.

Bu noktada ümit verici olan husus, gerek Müslümanlar gerekse Hıristiyanlar içinde mevcut durumun yanlışlığını anlayan ve bunu aşmak için alternatif bakış açıları geliştirmeye çalışan ilim adamlarının ortaya çıkmaya başlamasıdır. Büyük bir mahalle baskısı altında aforoz edilmeyi göz önüne alan bu kimseler, binlerce Müslüman ve Hıristiyanın iç içe yaşadığı günümüz dünyasında onların birbirlerine karşı daha sağlıklı bir ilişki ve iletişim tarzı içine girebilmesi için uygun zemin hazırlamaya çalışmaktadırlar.

Biz, bu çalışmamızda onlardan ikisinin görüş ve yaklaşımlarını karşılaştırmalı olarak ele alıp incelemeye çalışacağız. Bunlardan ilki, Türkiye'de 1950'lerde açılan İlahiyat Fakültelerinin önce ilk öğrencilerinden, sonra da ilk hocalarından biri olan Süleyman Ateş'tir. O, bilhassa tefsir alanında yaptığı çalışmalarla İlahiyat literatürüne büyük katkıda bulunmuş önemli bir ilim adamıdır. Sayın Ateş, 1989 yılında kaleme aldığı "Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir!" isimli makalesinde¹⁰ ve daha sonra yazdığı on ciltlik "Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri" isimli tefsirinde,¹¹ Ehli Kitab hakkındaki geleneksel İslami yaklaşım tarzını eleştirmiş, bunun yerine günümüze daha uygun düşecek Kur'an'a dayalı yeni bir bakış açısı geliştirmeye çalışmıştır.

Çalışmamızda görüşlerine yer vereceğimiz ikinci ilim adamı, Batı'lı çağdaş sarkiyatçıların en önemli ve meşhurlarından biri olan W. Cantwell Smith

⁷ Avrupa Kiliseler Birliği, 5 -10 Mart 1984 tarihleri arasında Avusturya'nın Pölten Şehri'nde gerçekleştirdiği konferansta, şu karar yer almıştır: "Bu toplantıda Kuran'ın Allah Kelâmı ve Hz. Muhammed'in ise Hz. İbrahim'den beri gelen Peygamberler zincirinin bir halkası olduğunu ve asla sahte peygamber olamayacağını itiraf ettik." (Bkz. Akgündüz, Ahmet, *Çan'dan Minare'ye Büyük İtiraf*, İstanbul 2010; <http://video.haber7.com/play.video.php?id=5765>)

⁸ <http://webtv.hurriyet.com.tr/2/18527/0/1/italya-kilise-de-ilk-escinsel-evlilik.asp>.

⁹ Osteen, Joel, "The Meat of His Pork Message", YouTube Videos.

¹⁰ Ateş, Süleyman, "Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir", *İslami Araştırmalar*, Cilt 3, Sayı 1, s. 7-24, Ankara Ocak 1989.

¹¹ Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1991, I-XII.

(ö.2000)'dir. Karşılaştırmalı Din alanında çok sayıda eser kaleme alan W. Cantwell Smith, yazdığı eserlerde İslam'a yönelik geleneksel oryantalist bakış açısını eleştirmek suretiyle ortaya İslam ile Hıristiyanlık arasında birbirini anlamaya yönelik mutedil yaklaşımlar ortaya koymuş, bu sayede en az Hıristiyan alemi kadar İslam aleminin de dikkatini çekmiş ve takdirini kazanmıştır. Biz, bu çalışmamızda, daha ziyade onun "On Understanding Islam" isimli derleme eserinden¹² istifade edeceğiz.

Çalışmamızın hemen başında belirtmeliyiz ki, Ehli Kitab'ın ve Müslümanların kurtuluşu konusunda S. Ateş ile W.C. Smith farklı noktalardan hareket etmekte, farklı kavram ve yöntemleri kullanmakta, fakat sonuçta benzer şeyleri söylemekte ve ortak bir noktada buluşmaktadır. Bu konuda birbirleriyle görüş alışverişinde bulunup bulunmadıklarını bilememekle birlikte her ikisinin de, son dönemde dünya çapında ön plana çıkan Ehli Kitab-Müslüman diyaloguna olumlu anlamda katkıda bulunma hususunda ortak bir eğilime sahip olduklarını görüyoruz.

Bu hususta Süleyman Ateş, meseleyi daha ziyade Kur'an çerçevesinde ve Ehli Kitab genelinde ele alırken, W. Cantwell Smith konuya rasyonel bilimsel yaklaşımlar çerçevesinde, fakat Hıristiyanlık özelinde yaklaşmaktadır.

Biz, bu çalışmada yöntem olarak ele aldıkları hususlar birebir örtüşmediği için düşünce bütünlüğünün bozulmaması amacıyla üç ayrı başlık altında sırasıyla önce Süleyman Ateş'in görüşlerine, ardından da W. Cantwell Smith'in görüşlerine yer vereceğiz. Gerekli gördüğümüz yerlerde kendi görüş ve eleştirilerimizi dipnotlarda zikredecek, çalışmanın sonunda da kısa bir değerlendirmede bulunacağız.

A. TARİHİ PERSPEKTİFTEN EHLİ KİTAB (HRİSTİYANLIK) İLE İSLAM'IN BİRBİRLERİNE GÖRE KONUMU:

Süleyman Ateş, konuya kronolojik tarihi gelişim sürecinden ziyade kendi uzmanlık alanı olan Kur'an'a dayalı tarihi perspektif içinde bakar. Ona göre İslam, yalnız Allah'a tapmak, ibadeti yalnız Ona özgü kılmaktır. Bu anlamda bütün peygamberler İslam'ı getirmiştir. Nitekim Kur'an'da İslam kelimesi, yalnız Hz. Muhammed'in getirdiği din için değil, bütün peygamberlerin getirdiği ortak din için kullanılmıştır. Çünkü peygamberlere verilen mesajın mahiyeti aynıdır. Onların hepsi, insanları tek Allah'a kulluğa, ahirete imana ve salih amele davet etmiştir. Bu bakımdan misyonları aynı olan peygamberler arasında bir ayırım yapılamaz: "*Allah'ın elçileri arasında bir ayırım yapmayız.*"¹³

¹² Smith, Wilfred Cantwell, *On Understanding Islam* (Selected Studies), The Hague, The Netherlands 1981.

¹³ Bakara 2/285. (Bkz. Ateş, Süleyman, *Çağdaş Tefsir*, XI, 336-vd.)

S. Ateş, Allah Teala'nın ilk elçisi olan Hz. Nuh'a neyi vahyettiğini, son elçisi olan Hz. Muhammed'e de onu vahyettiğini söyler.¹⁴ Ona göre şu ayetler, bütün peygamberlerin Müslüman olup İslam'ı getirdiklerini bildirmektedir: "Rabbi ona (İbrahim'e); "İslam ol!" demişti. 'Alemlerin Rabbine teslim oldum,' dedi. İbrahim de bunu kendi oğullarına vasiyet etti. Yakub da; 'Oğullarım, Allah sizin için o dini seçti, bundan dolayı sadece Müslümanlar olarak ölüünüz!' (dedi). Yoksa siz, Yakub'a ölüm (hali) geldiği zaman orada mı idiniz? O zaman (Yakub), oğullarına; 'Benden sonra neye kulluk edeceksiniz?' demişti. 'Senin tanrın ve ataların İbrahim, İsmail ve İshak'ın tanrısı olan tek Tanrı'ya kulluk edeceğiz, biz Ona teslim olanlarız!' dediler."¹⁵

S. Ateş, Hz. İsa'ya verilen İncil'in İslam'ı içerdiği gibi, ona inanan havarilerin de Müslüman olduklarını söyler: "Havarilere; 'Bana ve elçime inanun!' diye vahyettiğim. 'Inandık, bizim Müslümanlar olduğumuza şahit ol!' demişlerdi."¹⁶

Bu noktada son peygamber olarak Hz. Peygamber'in yeni bir din icad etme gayesiyle değil, Hz. İbrahim'in getirdiği tevhid dinini asli safiyetine kavuşturmak için gönderildiğini belirten S. Ateş, onun misyonunun öncekileri kendisine tabi kılmak olmayıp, bilakis Hz. İbrahim'e ve onun soyundan gelen peygamberlere uymak olduğunu ifade eder: "De ki: 'Ben, elçiler içinde bir türedi değilim (peygamberliği ilk defa ben ortaya atmadım, önceki peygamberlerin söylemedikleri bir şeyi söyleyen bir elçi değilim); bana ve size ne yapılacağını da bilmem. Ben, sadece bana vahyedilene uyuyorum."¹⁷

S. Ateş'e göre, Hz. Peygamber'in getirdiği din yeni değil, atası Hz. İbrahim'in bildirdiği İslam olduğu gibi, Yahudilik ve Hıristiyanlık da asli hüviyetleriyle Hz. İbrahim'in getirdiği tevhid dinidir: "Hangi insanın dini, iyilik edici olarak yüzünü Allah'a teslim edip dosdoğru İbrahim dinine tabi olanın dininden daha güzel olabilir? Allah, İbrahim'i dost edinmiştir."¹⁸

S. Ateş, neticede Hz. Peygamber'in önceki peygamberler karşısındaki konumunun metbu; yani kendisine uyulan değil, tabi; yani kendisi onlara uyan olduğunu ifade eder. Nitekim Kur'an'da, Hz. İbrahim'den itibaren gönderilen İsrailoğullu peygamberleri ve onların misyonları övgüyle zikredildikten sonra Hz. Peygamber'den öncekilerin izinden gitmesi istenir: "... İşte onlar, Allah'ın hidayet ettiği kimselerdir. Sen de, onların yoluna uy..."¹⁹

¹⁴ "Biz, Nuh'a ve ondan sonra gelen peygamberlere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik..." (Nisa 4/163)

¹⁵ Bakara 2/131-133.

¹⁶ Maide 5/112. (Bkz. Ateş, Süleyman, "Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir", s. 7-8)

¹⁷ Ahkaf 46/9. (Bkz. Ateş, Süleyman, *Çağdaş Tefsir*, VIII, 368, 370-371)

¹⁸ Nisa 4/125. (Bkz. Ateş, Süleyman, *Çağdaş Tefsir*, II, 372-375)

¹⁹ En'am 6/83-90. (Ateş, Süleyman, *a.g.m.*, s. 9)

S. Ateş, bu noktada Hz. Peygamber'in ilahi kitapların özünde aynı olan mesajlarını onun dilini anlamayan Arap milletine yeni bir ruh ile sunmuş olduğunu söyler. Ona göre art niyetten, kötü düşünceden ve bağınazlıktan uzak olan kimseler onun misyonunu engellemeye kalkmaz, bilakis kendisine yardımcı ve destek olurlar. Dolayısıyla bu noktada Ehli Kitab'a yaraşan yaklaşım tarzı, kendi kitaplarını destekleyen bu mesaja sahip çıkıp onunla aynı noktada buluşmaktır: "*Ey Kitap Ehli, bizim ve sizin aranızda eşit olan bir kelimeye gelin; Yalnız Allah'a tapalım, Ona hiçbir şeyi ortak koşmayalım; birbirimizi, Allah'tan başka Rabler edinmeyelim!...*"²⁰

Ona göre Ehli Kitab, Kur'an mesajını kendi kitaplarıyla arzettiği ortak içerikten dolayı daha ilk günden itibaren tanımıştır: "*Kendilerine Kitap verdiğimiz kimseler, oğullarını tanıdıkları gibi o (Kur'an)'ı tanurlar.*"²¹

Ehli Kitab içinden iyi yürekli olanlar, Kur'an vahyini işittiklerinde çok hislenmiş ve derhal ona iman etmişlerdir: "*Onlar, Rasul'e indirilen (Kur'an)'ı dinledikleri zaman tanıdıkları gerçekten dolayı gözlerinin yaşla dolup taşıdığını görürsün. Derler ki; 'Rabbimiz, inandık bizi şahitlerle beraber yaz!' Biz, Rabbimizin, bizi iyiler arasına katmasını umarken neden Allah'a ve bize gelen gerçeğe inanmayalım!...*"²²

S. Ateş, Kur'an'da 'ilim verilenler' olarak nitelenen kimselerin hakperest Kitab ehli bilginleri olduğunu, bunların kendi dinlerinde yaşamaya devam etmekle birlikte –ki, bunu daha sonra ele alacağız- hem Kur'an'ı, hem de Hz. Peygamber'i kabul ettiklerini söyler: "*De ki; 'Siz, ister ona inanın, ister inanmayın; o, daha önce kendilerine bilgi verilenlere (Kitap Ehlinin alimlerine) okunduğu zaman onlar, derhal çeneleri üstüne secdeye kapanırlar. Rabbimizin şanı yücedir, gerçekten Rabbimizin sözü mutlaka yerine getirilir!' derler. Ağlayarak çeneleri üstüne kapanırlar ve Kur'an onların derin saygısını artırır.*"²³

S. Ateş, bütün bu veriler ışığında Kur'an'a göre bütün ilahi dinlerin özde bir ve bütün olduğunu, bunların gereğini yerine getiren Kitap Ehli kimselerin hep birlikte ebedi mutluluğa ereceğini ifade eder: "*İnananlar, Yahudiler, Sabüiler ve Hristiyanlar(dan) Allah'a ve ahiret gününe inanan ve iyi işler yapanlara korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir.*"²⁴

S. Ateş, Kur'an'a dayalı olarak savunduğu bu hususları Hz. Peygamber'in sünnetiyle de destekler. Buna göre Hz. Peygamber, Hz. Musa'yı bütün insanlardan üstün gören bir Yahudi'yi bu yüzden tokatlayan bir sahabiye şunları söyler: "*Allah'ın peygamberlerini birbirinden üstün tutmayın. Çünkü sura üfleneceği gün*

²⁰ Al-i İmran 3/64. (Ateş, Süleyman, *a.g.m.*, s. 14)

²¹ Bakara 2/146. (Ateş, Süleyman, *a.g.m.*, s. 16)

²² Maide 5/83-84. (Bkz. Ateş, Süleyman, *Çağdaş Tefsir*, III, 47)

²³ İsra 17/107-109. (Ateş, Süleyman, *a.g.m.*, s. 15)

²⁴ Maide 5/69. (Ateş, Süleyman, *a.g.m.*, s. 12)

göktekilerin ve yerdekilerin hepsi belak olur, yalnız Allah'ın dilediği kalır. Sonra tekrar sure iflenir, ben ilk dirilen olurum (veya ilk dirilenlerin arasında bulunurum), bir de bakarım ki Musa, Arş'ı(n kenarından) tutmuş. Artık bilmem, Tur'da bayılıp düşmesiyle mi hesabı görülmüş (bundan dolayı mı artık kıyamette bayılmamış), yoksa o benden önce mi dirilmiş. Ben, kimsenin Matta oğlu Yunus'tan daha üstün olduğunu söyleyemem.”²⁵

S. Ateş, benzer şekilde Hz. Peygamber'in Hz. İsa hakkında da şöyle buyurduğunu nakleder: “Ben, Meryem oğlu İsa'ya, dünyada da, ahirette de insanların en yakınım. Peygamberler, baba bir kardeşlerdir, anneleri ayırdır; dinleri birdir.”²⁶

S. Ateş'e göre Hz. Peygamber, bu sözlerini fiili sünnetiyle de desteklemiştir. Şöyle ki o, Medine'ye geldiği zaman Yahudiler'in Aşure günü oruç tuttıklarını görüp onlara niye oruç tuttıklarını sormuş, onlar da Allah'ın Musa'yı ve kavmini Firavun ve kavminin zulmünden bu günde kurtardığını söyleyince şöyle buyurmuştur; “Ben, Musa'ya sizden daha yakınım!” Bunun üzerine kendisi de oruç tutmuş ve ashabına o gün oruç tutmalarını emretmiştir.²⁷

S. Ateş'in bu konuda naklettiği bir diğer rivayete göre, hicretin dokuzuncu yılında Necran Hıristiyanları'ndan altmış kişilik bir heyet Medine'ye gelir. Hz. Peygamber, onları kendi mescidinde ağırlar ve bir ay boyunca kendi usulleri üzere ibadet etmelerine müsaade eder.²⁸

S. Ateş'e göre Kur'an ve sünnete ait bu yaklaşım tarzı Halifeler tarafından da devam ettirilmiştir. Nitekim Hz. Ebu Bekr, sefere gönderdiği ilk ordunun komutanı olan Üsame'ye mabedlerinde kendilerini ibadete vermiş olan din adamlarına dokunmamalarını emretmiştir. Buna uygun olarak İslam hukukunda Kitap Ehline ayrıcalık tanınmak suretiyle onların kestiklerini yemek ve kızlarıyla evlenmek helal kılınmıştır.²⁹

Netice itibarıyla S. Ateş, İslam'a göre tarihi perspektif itibarıyla bütün peygamberler ve onlar tarafından getirilen ilahi vahye dayalı mesajların öz itibarıyla aynı olup, birbirlerini desteklediğini ifade eder. Fakat zaman içinde cehalet, kıskançlık ve menfaat uğruna bu İslam zincirinin halkaları birbirinden kopartılmış ve değişik adlarla etrafa saçılmıştır. Bu hususta her kesimin şu veya

²⁵ el-Buhari, *el-Camiu's-Sabih*, Enbiya, 35; el-Müslim, *el-Camiu's-Sabih*, Fadail, 159.

²⁶ el-Buhari, *el-Camiu's-Sabih*, Enbiya, 48; İbn Hişam, Ebu Muhammed, *es-Siratü'n-Nebevîyye*, Beyrut tz, II, 658.

²⁷ el-Buhari, *el-Camiu's-Sabih*, Sıyam: Savmu Aşura, III, 96.

²⁸ Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, (Çev: Salih Tuğ), Ankara 2003, I, 920.

²⁹ “Bugün size temiz ve iyi şeyler helâl kılınmıştır. Kendilerine kitap verilenlerin (yahudi, hristiyan vb. nin) yiyeceği size helâldir, sizin yiyeceğiniz de onlara helâldir. Mümin kadınlardan iffetli olanlar ile daha önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar da, mehirlerini vermeniz şartıyla, namuslu olmak, zina etmemek ve gizli dost tutmamak üzere size helâldir...” (Maide 5/5) (Bkz. Ateş, Süleyman, *a.g.m.*, s. 21-22)

bu oranda hatası ve günahı olmakla birlikte, Ehli Kitab hakkında Kur'an ve sünnete bağlı bir müslümana yaraşan tavır, Kur'an'ın şu emrinden ayrılmamaktır: *"İçlerinde haksızlık edenleri hariç, Kitap Ehliyle ancak en güzel tarzda mücadele edin ve; Biz'e indirilene de, size indirilene de inandık; Tanrımız ve Tanrınız birdir. Biz de Ona teslim olanlarız!"* deyin."³⁰

* * *

W. Cantwell Smith, Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki ilişkilere kendisine özgü bir tarih perspektifi içinden bakar. O, öncelikle bunun bir çarpışma mı, karşılıklı ilişki mi, yoksa birbirine karışma mı olduğunu sorar. Ardından bu tarih hakkında ortaya dört farklı yaklaşım tarzı koyar:

a) İslam, Hıristiyanlığın dejenere olmuş halidir: Şam'lı John tarafından ortaya konan bu görüş, geleneksel Hıristiyan bakış açısıdır.

b) Hz. İsa, Hz. Adem ile başlayıp Hz. Muhammed ile sona eren uzun peygamberler silsilesinin önemli bir üyesidir: Bu da, geleneksel İslami bakış açısıdır.³¹

c) Hıristiyanlık bir din, İslam da başka bir dindir: Bu, ondokuzuncu yüzyıla ait bakış açısıdır.

d) Mevcut durumu, dünya tarihine ait kavramlar ışığında, mevcut hassasiyetleri de göz önüne alarak günümüz bilgisi ışında yeniden formüle eden alternatif bir yaklaşım tarzı: Bu, W. Cantwell Smith'in bu çalışmada ulaşmayı hedeflediği şeydir.³²

W. Cantwell Smith, bu iki dinin tarihini her ikisinin de iştirak ettiği daha üst kompleks bir yapının birbirinin yerine geçmiş farklı yüzleri olarak görmenin meseleyi anlamaya yardımcı olacağını söyler. Bunu aydınlığa kavuşturmak için daha önceye; Hıristiyan-Yahudi ilişkilerine gider. Ona göre dünyanın dini tarihi içinde Eski Ahit zamanlarında Filistin'de başlayıp modern Batı'nın dini yaşamına doğru hareket eden dini gelişim seyri, şu üç ana yoldan herhangi biriyle yorumlanabilir ki, bu üç farklı tefsir yönteminden herhangi birisinin seçimi, genellikle tarihe dayalı bir analizden ziyade dini bir ön kabule dayanır:

a) M.S. birinci yüzyıla ulaşan Eski İsrail, bu tarihten sonra oradan yeni bir filiz olarak çıkan Hıristiyan hareketiyle birlikte esas olarak Yahudilerin tarihi olarak devam etmiştir,

³⁰ Ankebut 29/46. (Bkz. Ateş, Süleyman, *Çağdaş Tefsir*, VI, 517-518; XI, 336)

³¹ Yukarıda özetlediğimiz S. Ateş'e ait görüşler, bu yaklaşımın açılımı mahiyetindedir.

³² Smith, W. Cantwell, *a.g.e.*, s. 248.

b) Eski İsrail, M.S. birinci yüzyıldan sonra bir filiz şeklinde sapkınlığa doğru giden Yahudilerle birlikte, esas olarak Hıristiyan Kilisesi olarak devam etmiştir: Bu, Ortadoks Hıristiyan bakış açısıdır.

c) Eski İsrail, M.S. birinci yüzyılda iki ayrı dala ayrılan bir çatallanma olarak devam etmiştir. Bunlardan her biri, daha önce olduğu gibi devam etmekle birlikte hem eskisinden, hem de birbirinden farklı iki dal şeklinde süregelmiştir.

W. Cantwell Smith'e göre, gerçek durum, bundan biraz daha karmaşıktır. Şöyle ki burada Sami dilini konuşan Doğu Kilisesi ve özellikle de İslam gerçeği dikkate alındığında, ortaya şu şekilde bir üçe ayrılma çıkmaktadır; Doğu, Batı ve Merkez.

Bu noktada W. Cantwell Smith, İslam dinini tarihi, statik, sabit müstakil bir oluşum olarak değil, bilakis hareket halindeki ilahi-insani bir kompleks yapı olan İslami tarihe ait devam edegelen bir süreç, bunun da ötesinde insanlığın dini tarihi içinde İslami bir sahil/kıyı olarak görür. Ona göre Müslümanların kendi yaklaşımları içinde farkında oldukları bu gerçek, Hıristiyanlık için de geçerlidir. Şöyle ki inşası, düşüncesi veya düşünceleri, dinsel törenleri ve varlığıyla Kilise'yi Cennetten gelen İsa tarafından miras bırakılmış bir şey olarak yorumlamak doğru değildir. Bilakis Hıristiyanlık, içinde Yunanistan'dan, Roma'dan, Filistin'den, İsa'nın havarilerinden, Paul'un adamlarından, yontma taş çağından (ki buna ait husus, cenaze gömme adetidir), Zerdüştlük'ten, Ortaçağ Avrupası'ndan, ... gelen kimseler barındıran, insanlığın manevi hayatına ait çok önemli bir harekettir.

W. Cantwell Smith'e göre hem İslam hem de Hıristiyan gelenekleri üzerine her sabah doğan güneş, onları belli ölçüde insani olanın üstünü kaplayan, onu güçlendiren, zorlayan veya en azından ona karışan bir aşkınlığa ve ilahi lutfu doğru iletmiştir. Hıristiyan ve İslam geleneklerinin her ikisi de dinamik, sürekli değişen, her yeni güne ve yüzyıla, yeni coğrafı, sosyal, ekonomik, felsefi ve insani yapılara karşılık veren hareketlerdir. Onların her ikisi de, her saniye kendilerini aşmaktan ziyade daha büyük bir yapıya katılmışlardır.³³

W. Cantwell Smith'in burada ulaşmaya çalıştığı nokta, İslam ve Hıristiyan geleneklerinin her ikisinin de, şu an için on dört yüzyıldır, önemli ölçüde biri diğeri tarafından belirlenip oluşturulan daha büyük bir yapıya dahil olduklarıdır. Ona göre, hem Hıristiyanların hem de Müslümanların tarihi, büyük ölçüde insanlığın tarihi süreçte dünya genelinde sahip olduğu dindarlığa ait tarihin birer görünen ön yüzüdür. Bunun ötesinde onlar, en azından İslam-Hıristiyan tarihi olarak adlandırılabilir bir gelişim bütünü olarak görülmek zorundadır.

³³ Smith, W. Cantwell, *a.g.e.*, s. 253-254.

Bu bağlamda örneğin Haçlı seferleri, Batı tarihinde uzun süre Hıristiyanlığa ait bir olgu olarak görülmüştür. Onlar, daha yeni yeni çarpıcı bir şekilde İslam tarihinin kendi içindeki olaylar olarak çalışılmaya başlanmıştır.³⁴ W. Cantwell Smith'e göre, İslam-Hıristiyan bütününe ait ortak tarih içinde ortaya çıkan ve İspanyol tecrübesinde zirve yapan birer kriz olarak görülmediği müddetçe, özellikle dini tarihte gerçekleşmiş birer olgu olarak Haçlı seferlerine dair yeterli bir kavrayışa sahip olunması söz konusu değildir.

W. Cantwell Smith, bu bağlamda ileri sürdüğü tezi desteklemek için bazı örnekler verir. Bunlardan biri, Hıristiyan Skolastisizmi (Ortaçağ Düşüncesi)'dir. Ona göre Batılı düşünce tarihçileri, zaman içinde onun üzerindeki hem Müslümanlara, hem de Yahudiler'e ait Arap Ortaçağ Düşüncesi'ne dair etkiyi fark etme noktasına gelmişlerdir. Bu konuda bir üçüncü aşama daha katedilmiştir ki, o da İslam, Yahudi ve Hıristiyan düşüncelerinin, hep birlikte tarihi olarak Skolastik düşünce olarak adlandırılan bir Akdeniz düşünce hareketine dahil olduklarının görülmesidir.³⁵

W. Cantwell Smith'e göre gerçekte hem İslam, hem de Hıristiyanlık tarihinin, bütün kendine has yönleriyle birlikte insanogluna ait dünyanın en büyük manevi hareketlerinden biri olan Teizm'in görünen ön yüzleri olarak görüleceği bir zaman dilimi gelmektedir. Bu aşamada Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasında belli noktalarda göze çarpan farklılıkları, kısmen Hıristiyan ve Müslüman toplumların kendi içlerindeki karşılaştırılabilir farklılıklarla eşleştirmek mümkündür. Dolayısıyla karşılaştırmalı dinler tarihi, bizlere farklı gelenekler arasındakiler kadar yüzyıllar boyunca aynı gelenek içinde ortaya çıkan farklılıkları görmek için de gerekli olan bir perspektif/bakış açısı sunmaktadır.

W. Cantwell Smith, bu noktada kendisine, bütün bu anlatılanların çok güzel olmakla birlikte tarihi süreçte ne Hıristiyanların Müslüman, ne de Müslümanların Hıristiyan oldukları şeklinde bir itirazın gelebileceğini itiraf eder. Bu noktada teoloji ile dinler tarihinin birbirinden farklı iki alan olduğunu vurgulayan W. Cantwell Smith, sanılanın aksine bu itirazın o kadar da geçerli olmadığını söyler. Şöyle ki İsa figürü, İslam'da ıskalanıp kaybedilmemiştir. Elbette orada, İsa'ya Hıristiyan Kilisesinde olduğundan daha farklı bir şekilde yaklaşmıştır. Fakat bu figürün sunuluşu ve ona yaklaşım tarzı, bizzat Batılı Hıristiyan çevrelerde de gruptan gruba ve asırdan asıra farklılık arz etmiştir.³⁶

³⁴ Müellif, burada İslam'ı, muhtemelen kelime anlamından yola çıkarak bütün İbrahimi geleneği ifade etmek üzere kullanmaktadır. Nitekim o, daha sonra ortaya konacağı üzere Hıristiyanlar'ı da "kendilerini Tanrı'ya adayan kimseler" olarak Müslüman kabul etmektedir.

³⁵ Smith, W. Cantwell, *a.g.e.*, s. 255.

³⁶ Smith, W. Cantwell, *a.g.e.*, s. 257-259.

Bu aşamada daha önce Doğu, Batı ve Merkez şeklinde yaptığı üçlü tasnife geri dönen W. Cantwell Smith, Filistin'den doğan Merkezi hareketin Yahudiler olarak devam ettiğini söyler. Diğer ikisi olan Doğu ve Batı ise, Hıristiyan hareketler olarak ortaya çıkmıştır. Belli bir dönem için bu ikisi de, kendi içinde tarihi ve coğrafi olarak (soldan sağa doğru) üç bölgeye bölünmüştür; Latince konuşan, Yunanca konuşan ve Semitik konuşan. Bunlardan önce oluşan ilk ikisi, bize günümüzdeki Kilise'yi kazandıran unsurlardır.

Bu hareketlerin her birinin, kendi yolunda dinamik, yaratıcı ve yapıcı bir şekilde geliştiğini söyleyen W. Cantwell Smith, Batı'nın kendi metafiziksel Hıristiyanlığını oluştururken Semitik dünyanın bunları ve esas olarak onların eklemlendiği Yunan kategorilerini asla tam olarak anlamadığını, bu nedenle kısa süre sonra Hz. İsa'yı unutmayan fakat Semitik dillerde düşünen dini hareketlerin çoğunun, bizim İslam olarak adlandırdığımız başka bir metafizik çatıyı benimsediğini ifade eder. Bu noktada Batı Kilisesi, onları Hıristiyan olmayı terk etmekle suçlarken, nihai gerçeğin bu yeni yorumu ve formülasyonunu benimseyen kimseler, onlara karşı kendilerini, aslında Hıristiyan İsa'yı şimdi çok daha iyi anladıkları ve yücelttikleri şeklinde savunmuşlardır.

W. Cantwell Smith, Batılı Hıristiyanlar'ın gerçekte bu bakış açısını dikkate alıp onun üzerinde durma ve düşünme gereğini hiç hissetmediklerini; çünkü onların, Batı Kilisesi'nin Hıristiyanlığa ait formülasyonların nihai gerçekler olduğunu varsaydıklarını, fakat bugün için kendilerinin onların tarihi birer olgu olduklarını bildiklerini söyler. Ona göre bu formülasyonlar, onların gördükleri, hissettikleri ve içsel olarak kavradıkları şeyleri, belli kavramlar ve ifadeler halinde formüle etme teşebbüslerinden ibarettir.³⁷

W. Cantwell Smith, bu noktada bir kimsenin cesur bir tavırla şu soruyu sorabileceğini söyler: “*Şayet İsa, bugün kalkıp yeryüzüne tekrar dönse, o muhtemelen şöyle mi diyecektir; “Müslümanlar, beni Hıristiyanlar'dan daha iyi anladı!”*

W. Cantwell Smith, bu soruyu öncelikle bir dinler tarihçisi gözüyle cevaplamaya çalışır. Buna göre insan olan İsa, bazı kimselerin düşüncesi ve ruhu üzerinde çok büyük etki bırakmıştır. Öyle ki, onun hafızası, ilhamı, örnekliliği, öğretisi ve etkisi etrafında güçlü ve devamlı bir hareket kristalize olmuştur. Batı Kilisesi'nde İsa, aşkınlığın; dünyaya ait, kişiye ait, (insandaki Tanrı ve Tanrı'daki insana ait), insanlığın mükemmellekle olan ilişkisine dair aşkınlığın bir sembolü haline gelmiştir. Böyle bir sembol haline gelmesi nedeniyle aslında kişi olarak İsa, çok da iyi bilinmemektedir; zira onun hakkındaki bilgiler, daha ziyade onun hakkındaki birkaç hikaye, efsane, bilgi kırtısı –ve nesilden nesile geçen canlı

³⁷ Smith, W. Cantwell, *a.g.e.*, s. 259-260.

bir enerjiden ibarettir. O, aynı zamanda erkek ve kadınların aşkınlığa yönelik açıklığının devamı olmuştur.

Hız. İsa'nın Doğu dünyasındaki hikayesi, bazı yönlerden buna benzerken bazı yönlerden ondan değişiktir. Orada da onun hafızası hatırasında yaşanır, öğretilerine saygı duyulur ve örnekliği idealize edilir. Bununla birlikte orada, farklı bir dini ve metafizik yapı inşa edilmiştir. Onlar, kendi vizyonlarını, deneyimlerini ve farkındalıklarını daha değişik yollarla formüle etmişlerdir. Şöyle ki onların oluşturduğu yapıya Yunan'dan ve Roma'dan daha az unsur girerken, tahmin edileceği üzere Filistin veya Semitik mirastan daha fazla husus gelmiştir. Burada, metafiziksel ve humanist unsurlar daha az görülürken, Tanrı düşüncesi ve ahlaki emirler çok daha fazla vurgulanmıştır. Birkaç yüzyıl sonra ise, orada Arabistan'dan çıkan *Muhammed* isimli bir Arap vaiz tarafından oluşturulan kavramsal bir çatı benimsenmiştir.³⁸ Bazılarının iddia ettiği gibi o kadar da yeni olmayan bu yeni çatı altında milyonlarca insan, kendilerinin Hız. İsa'nın yolunda olduklarını; ama onu Tanrı'ya bağlılık içinde takip ettiklerini iddia etmişler ve hala daha takip etmeye de devam etmektedirler.

W. Cantwell Smith, bu hareketle birlikte toplumun Doğu ve Batı arasında tehlikeli bir şekilde ikiye bölündüğünü kabul eder. Ona göre Kuzey Avrupa'daki Otuz Yıl Savaşları ile günümüzde Kuzey İrlanda'da ortaya çıkan halihazır olaylar, her biri Hız. İsa'nın takipçileri olduğunu iddia etmelerine ve tarihçiler her ikisini de Hıristiyan olarak adlandırmalarına rağmen Katolikler ile Protestanların zorunlu olarak ille de tek bir toplum oluşturmadığını göstermektedir. Dolayısıyla bir inanç toplumunu, doktrinsel formülasyonlara ve paylaşılan diğer sembollere ait farklılıkların ötesinde tanıyıp kabul etmek gerekir.³⁹

Bu noktada W. Cantwell Smith, Batılı tarihçilerin İslam'ı yedinci yüzyılda Arabistan'da başlayan bir din olarak gördüklerini söyler. Bununla birlikte Müslümanlar, İslam'ın şayet daha önce değilse yaratılış gününde başladığını kabul ederler; zira onlara göre Hız. İbrahim de bir müslümandır, Hız. İsa da.⁴⁰ Ona göre bu kabulleri anlamamak (hatta kabul etmemek), İslam'ı anlamamak olduğu gibi, Hız. İbrahim'i ve Hız. İsa'yı da anlamamak; veya en azından Arapça'yı bilmemektir.

³⁸ Müellif, burada Hız. Peygamber'i "Arab preacher/Arap vaiz" olarak tanımlamaktadır. Zira ona göre İslam'da Kur'an'ın konumu Hıristiyanlıkta Hız. İsa'ya, Hız. Peygamber'in konumu ise St. Paul'e denk düşmektedir. (Bkz. Smith, W. Cantwell, *a.g.e.*, s. 238-239) Bu, İslam dini açısından kabul edilemez bir kıyaslamadır: "Allah'ın peygamberlerinden hiçbiri arasında ayırım yapmayız." (Bakara 2/285)

³⁹ Smith, W. Cantwell, *a.g.e.*, s. 261-262.

⁴⁰ Maide 5/112.

W. Cantwell Smith, geleneksel Hıristiyanlar gibi geleneksel Müslüman teologların da, muhtemelen ötekileri dışlama eğiliminde olduklarını, fakat modern liberal bir Müslüman düşünürün, sufilerin klasik olarak yaptıkları gibi, kuşkusuz kendilerini imanla Tanrı'ya adanmış olmaları itibarıyla Hıristiyanların da İslam teriminin hakiki anlamında müslüman olmuş olduklarını kabul edeceğini söyler.⁴¹

Nihai aşamada W. Cantwell Smith, bu gibi hususlarla yakından ilgili bir ilim adamı olarak konuyla ilgili kendi görüşünü açıkça ortaya koymanın faydalı olacağını ifade eder. Ona göre Hıristiyanlar, sahip oldukları akılları ve hislerinin yükselebildiği en yüksek ışık altında tarihleri boyunca en yüksek anlamda müslüman olmuşlardır. Nitekim onlar, İslam kelimesinin literal terim anlamında (teslim olma) kendilerini Tanrı'nın iradesine ve gerçeğine adanmışlardır ki onlar, bu durumun gayet iyi bir şekilde farkındadırlar. Aynı şekilde Müslümanlar da sahip oldukları akılları ve hislerinin yükselebildiği en yüksek ışık altında en üst düzeyde tarihleri boyunca Hıristiyan olmuşlardır. Nitekim onlar, Hıristiyan kelimesinin literal terim anlamında kendileri Hz. İsa'nın takipçileri ve sevip sayanları olmuşlardır ki, onlar da bu durumun gayet iyi bir şekilde farkındadırlar. Şayet buna, Müslümanların kelimenin tam anlamıyla Hıristiyan, Hıristiyanların da kelimenin tam anlamıyla Müslüman olmadıkları şeklinde karşılık verilirse, bu takdirde buna hemen şu şekilde cevap verilebilir ki, ona kalırsa çok az Hıristiyan gerçek anlamda Hıristiyan, aynı şekilde çok az Müslüman da gerçek anlamda Müslüman olmuştur.⁴²

W. Cantwell Smith, böyle bir süreçte kendilerinin haklı olarak kısmen de olsa her iki kesimi birbirinden ve diğerlerinden ayırt etmeyi ummak zorunda olduklarını kabul eder. Bununla birlikte o, kendilerinin diğerlerinin çabalarına, onların seçimlerine ve tarihi gelişim süreçlerine saygı duyabileceğini ve duymaları gerektiğini; onlardan da kendilerine saygı duymalarını beklediğini ifade eder. Zira ona göre modern dünyada hepimiz, bunları aydınlatabilmek için ortaklaşa bir gerçeklik ve dürüstlük arayışı içinde, bütün ilahi inisiyatiflere karşılık verme çabası içinde olmalıyız.

Netice itibarıyla W. Cantwell Smith'e göre, modern bir tarih yazıcılığı, hatta modern bir teoloji, şayet bilimsellik arzedecekse, Müslüman-Hıristiyan ilişkileri meselesinde bu iki kesime farklı, fakat ayrı olmayan tek bir yapının kavramları içinde yaklaşmak zorundadır; zira onlar, dinamik bir bütünün farklı unsurları olarak anlaşılmalıdır. Maalesef Müslüman-Hıristiyan ilişkilerine ait bir tarih, henüz ne yazılmış, ne de yazılması düşünülmüş bir şeydir. Ona göre bu tarihe dair farklı, fakat doğru bir kavrayış ve formülasyon, ancak kendisini

⁴¹ Smith, W. Cantwell, *a.g.e.*, s. 262.

⁴² Smith, W. Cantwell, *a.g.e.*, s. 262-263.

bütüncül bir kompleks içinde gören ve bunu bu şekilde sunabilen bir kimsenin çalışması olacaktır. Çünkü bu tarihin her bir üyesi, gerçekte bu bütüncül yapı içinde onunla birlikte varolmuş; onun tarihi de, bu aşkın gerçek sebebiyle söz konusu bütüncül yapı içinde gerçekleşen şey olmuştur. Ve tıpkı Katolik-Protestan ilişkilerinde olduğu gibi, İslam-Hristiyan karşılaşmasına ait tarih, biz onu Tanrı'yla ilişkisi ondört yüzyıldır bu iki farklı yapı içinde gelişen insanların birbirine geçmiş kaderi olarak görmeyi öğrendiğimizde yeni bir aşamaya gelmiş olacaktır.⁴³

B. TEVRAT VE İNCİL'İN GÜVENİRLİĞİ - KUR'AN'IN İLAHİLİĞİ:

Süleyman Ateş ile W. Cantwell Smith'in çalışmalarında üzerinde durdukları bir diğer önemli husus kutsal kitapların durumu, diğer bir deyişle bu kitapların onları benimseyenleri kurtuluşa erdirmek için yeterli olup olmadığıdır. İlginç bir şekilde bu önemli konuda S. Ateş Tevrat ve İncil'in güvenirliliği, W.C. Smith ise Kur'an'ın ilahiliği üzerinde durmakta ve her ikisi de, onlar hakkında geleneksel yaklaşımdan farklı şeyler söylemektedirler.

S. Ateş, ilahi dinlere ait her üç kutsal kitabın da öz itibarıyla aynı olup, insanlığa din olarak İslam'ı; yani aynı inanç, ibadet ve ahlak esaslarını bildirdiklerini söyler. Ona göre bu noktada onlardan sonuncusu olan Kur'an'ın temel özelliği, sonradan oluşan geleneksel İslam anlayışında iddia edildiği üzere onları neshedip hükümsüz bırakması değil, bilakis tasdik edip onaylamasıdır: "Biz, sana bu Kitab'ı, kendinden önceki Kitab'ı doğrulayıcı olarak indirdik."⁴⁴

S. Ateş'e göre, Kur'an'ın burada doğrulayıp onayladığı Kitap, aslı bozulmuş, ortadan kalkmış, mevcut olmayan bir kitap değil, tam tersine Kur'an indiği sırada Kitap Ehlinin ellerinde bulunan Kitap'tır; çünkü bu husus, şu ayet-i kerimede çok açık bir şekilde ifade edilmektedir: "Sizin yanınızda bulunan (Kitab)ı doğrulayıcı olarak indirdiğimiz (Kur'an)a inanın, onu ilk inkar eden siz olmayın."⁴⁵

S. Ateş, Hz. Yakub'un kendisine haram kıldığı şeyler dışında bütün yiyeceklerin İsrailoğullarına helal olduğunu; Kur'an'da, bunun Tevrat'ta böyle yazıldığı; aksini iddia edenlerin Tevrat'ı getirip okumalarının buyrulduğunu ifade eder: "Tevrat indirilmeden önce, İsrail'in kendisine haram kıldığı şeyler dışında, İsrailoğullarına bütün yiyecekler helal idi. De ki; 'Doğru iseniz Tevrat'ı getirip okuyun!'"⁴⁶

⁴³ Smith, W. Cantwell, *a.g.e.*, s. 263-264.

⁴⁴ Maide 5/48.

⁴⁵ Bakara 2/41. (Bkz. Ateş, Süleyman, *Çağdaş Tefsir*, I, 151-156)

⁴⁶ Al-i İmran 3/93.

S. Ateş'e göre, şayet Kur'an'da zikredilen Tevrat, Yahudiler'in elinde olan Tevrat'ın kendisi olmasaydı, o zaman Kur'an'ın Yahudiler'den Tevrat'ı getirip okumalarını istemesi anlamsız ve abes olurdu. Demek ki, Tevrat'ın aslı onların elinde mevcuttur. Nitekim Hz. Yakub'un kendisine haram kıldığı şeyler, Tevrat'ın 32. babında şu şekilde anlatılmaktadır: *“Yakub, gece kalkıp iki karısı, iki cariyesi ile onbir çocuğunu aldı ve Yabbok geçidini geçti... Yakub yalnız başına kaldı ve seher sökünceye kadar bir adam onunla güreşti. Onu yenemediğini görünce uyluğunun başına dokundu ve Yakub'un uyluk başı incindi... Pennel'i geçtiği zaman güneş üzerine doğru ve uyluğu üzerine akıyordu. Bunun için bugüne kadar İsrailoğulları, uyluk başı üzerindeki kalça adalesini yemezler; çünkü Yakub'un uyluk başına, kalça adalesine dokundu.”*⁴⁷

Bununla birlikte S. Ateş, daha sonra Yahudiler'in, Tevrat ayetlerini kendi arzuları doğrultusunda yorumlayarak bir takım tefsir ve ahkam kitapları yazdıklarını ve bunlardan en meşhurunun Talmud olduğunu söyler. Ona göre Yahudi din adamları, yazdıkları şerhler ile Kitab'ın aslında bulunmayan ayrıntılara dair icthadi hükümlerini Allah'ın buyrukları olarak görmüş ve halka bunların da Tanrı buyruğu olduğunu söylemişlerdir. Oysa bunlar, onların kendilerinin ve hakim tabakanın arzu ve çıkarlarından başka bir şey içermemektedir. İşte Kur'an'da eleştirilen husus, budur: *“Vay haline o kimselerin ki, elleriyle Kitab'ı yazıp, az bir paraya satmak için; ‘Bu, Allah katındandır,’ derler. Ellerin yazdığından ötürü vay haline onların! Kazandıklarından ötürü vay haline onların!”*⁴⁸

S. Ateş, İslami gelenekte yer alan Kur'an'ın önceki kitapları neshedip hükümsüz bıraktığı görüşünü kabul etmez. Ona göre böyle bir şeyin olabilmesi için öncelikle onlarda yer alan hükümlerin yanlış ve uygulanamaz olması gerekir. Halbuki Kur'an, Tevrat ve İncil'i tam tersine birer nur, rahmet ve hidayet kaynağı olarak görmektedir: *“Tevrat'ı biz indirdik. Onda hidayet ve nur vardır.”*⁴⁹ *“İsa'ya içinde hidayet ve nur bulunan, önündeki Tevrat'ı doğrulayan ve korunanlar için yol gösterici ve öğüt olan İncil'i verdik.”*⁵⁰

S. Ateş, bu doğrultuda Tevrat'ın hükümlerini uygulayan Yahudi din adamlarının övülüp, bunları uygulamayanların kafir ilan edildiğini söyler: *“Biz, içinde doğruya rehberlik ve nur olduğu halde Tevrat'ı indirdik. Kendilerini (Allah'a) vermiş peygamberler onunla Yahudilere hükmederlerdi. Allah'ın Kitab'ını korumaları kendilerinden istendiği için Rablerine teslim olmuş şahidler ve bilginler de (onunla hükmederlerdi). Hepsi ona (hak olduğuna) şahitlerdi. Şu halde (Ey yahudiler ve hakimler!) İnsanlardan korkmayın, benden korkun. Ayetlerimi az bir bedel karşılığında satmayın.*

⁴⁷ Eski Ahit, Tekvin 32/22-31.

⁴⁸ Bakara 2/79. (Ateş, S., a.g.m., s. 9-10)

⁴⁹ Maide 5/44. (Bkz. Ateş, Süleyman, Çağdaş Tefsir, II, 533-537)

⁵⁰ Maide 5/46.

Kim Allah'ın indirdiği (hükümler) ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerin ta kendileridir. Tevrat'ta onlara şöyle yazıldı: Cana can, göze göz, ..."⁵¹

S. Ateş'e göre, bu ayetlerin geçmiş dönemde yaşayan Kitap Ehline ait hususlar olduğu iddiası doğru değildir. Çünkü Kur'an'da doğrudan Hz. Peygamber'e hitap edilmek suretiyle Yahudiler'den bizzat kendi kitaplarıyla amel etmeleri istenmektedir: *"İçinde Allah'ın hükmü bulunan Tevrat yanlarında dururken seni nasıl hakem yapıyorlar da, sonra (senin verdiğin hüküm işlerine gelmeyince gerisin geri) dönüyorlar? Onlar inanıcı değiller."*⁵²

S. Ateş'e göre, aynı şekilde İncil ehlinde de, ellerinde bulunan Kitap'a göre hüküm vermeleri istenmektedir: *"İncil sahipleri, Allah'ın onda indirdiğiyle hükmetsinler. Allah'ın indirdiğiyle hükmetmeyenler yoldan çıkmışlardır."*⁵³

S. Ateş, geleneksel kabulün aksine Kur'an'a göre Kitap Ehlinin yoldan çıkma nedeninin onların ellerindeki aslı olmayan Tevrat ve İncil'e uymaları değil, bilakis onlara göre amel etmemeleri olduğunu söyler: *"Eğer onlar, Tevrat'ı, İncil'i ve Rablerinden kendilerine indirileni uygulasalardı, muhakkak ki üstlerinde (ki ağaçların meyvelerinde)n ve ayaklarının altındaki ürünlerden yerlerdi. İçlerinde doğru yolda giden ıslımlı bir topluluk var ama, çoğu ne kötü işler yapıyorlar?... De ki: 'Ey Kitap ehli, siz, Tevrat'ı ile İncil'i ve Rabbinizden size indirileni uygulamadıkça bir esas üzerinde değilsiniz!'"*⁵⁴

S. Ateş, son aşamada şu soruyu sorar: Şimdi eğer Kur'an indiği sırada Tevrat ve İncil muharref, aslı yok ve Kur'an onları tamamen neshetmiş, ortadan kaldırmış ise, nasıl Yahudiler'e Tevrat'ın hükmünü uygulamaları, Hristiyanlar'a İncil'in hükmünü uygulamaları ve genel olarak Kitap Ehline, Tevrat ve İncil'in hükümlerini uygulamaları emredilir? Olmayan, yahut neshedilen şey nasıl uygulanır? Tam tersine ona göre Kur'an, Kitap Ehline, kitaplarını doğru dürüst uygulamalarını vurguladıktan sonra bütün ilahi dinlerin özde birliğini ve bunları gereğince uygulayanların hepsinin mutluluğa ereceğini belirtmek üzere şöyle buyurmuştur: *"İnananlar, Yahudiler, Sabiiler ve Hristiyanlar(dan) Allah'a ve abiret gününe inanan ve iyi işler yapanlara korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir."*⁵⁵

S. Ateş, bu konuda Hz. Peygamber'in sünnetinden de deliller getirir. Buna göre Yahudi alimlerinden Abdullah b. Selam (ö.43/663) Müslüman olmuştur. Bir gün Hz. Peygamber, onu yorgun görüp sebebini sorar. Abdullah, gece boyunca uyumadığını; hem Tevrat'ı, hem de Kur'an'ı okuduğunu söyler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, öyle iki kitabı aynı gecede okumamasını, bir

⁵¹ Maide 5/44-45.

⁵² Maide 5/43.

⁵³ Maide 5/47. (Bkz. Ateş, Süleyman, *Çağdaş Tefsir*, III, 6-10)

⁵⁴ Maide 5/66-68.

⁵⁵ Maide 5/69. (Ateş, S., *a.g.m.*, s. 11-12)

gece Kuran'ı, diğer gece de Tevrat'ı okumasını emreder. Benzer şekilde Hendek savaşı sonrasında Hz. Peygamber, Müslümanlarla anlaşmalarını bozup müşrik ordusuyla Müslümanlara karşı işbirliği yapan Yahudi Kurayza Oğullarına Tevrat'ın belirlediği cezayı vermiş, yani Yahudilere kendi kitaplarıyla hükmetmiştir.⁵⁶

S. Ateş, aradaki muhteva birliğinden dolayı İmam Azam Ebu Hanife'nin de namazında Kur'an ayeti yerine Tevrat'tan ayet okuyan ve okuduğu ayet Kur'an'a uygun düşen kimsenin namazının sahih olacağına hükmettiğini söyler.⁵⁷

* * *

W. Cantwell Smith, bu bağlamda Kur'an-ı Kerim'in ilahiliği üzerinde durur. O, "Kur'an Tanrı'nın sözü müdür?" şeklinde bir soruyla dile getirdiği bu konuda, geleneksel anlayışlardan farklı olarak her iki kesim tarafından üzerinde uzlaşılabilir ortak bir cevap arayışı içindedir.

W. Cantwell Smith, geçmişte normal olarak bu soruya "evet" veya "hayır" şeklinde iki cevap verildiğini söyler. Bazı kimseler onlardan birini, bazıları da diğerini seçmişler; fakat hangi cevap olursa olsun o, kendinden emin bir kesinlik içinde ve güçlü bir şekilde verilmiştir. Bu bağlamda insanların büyük kesimi, yaklaşık ondört asırdır bu cevaplar doğrultusunda keskin bir şekilde iki gruba bölünmüş; Kur'an'ın Tanrı'nın sözü olduğunu benimseyenlerle olmadığını söyleyenler arasındaki sınırlar çok net, ayrılıklar da oldukça derin olmuştur.

W. Cantwell Smith, meseleye Batılı oryantalizm üzerinden çözüm üretmeye çalışır. Ona göre Batılı oryantalistler Kur'an'a yedinci asra ait edebi bir eser gözüyle bakmış ve bu bağlamda onun hakkında pek çok gerçeği açığa çıkarıp bunları güzel bir şekilde açıklamışlardır. Bununla birlikte onlar, Kur'an'ı müslüman toplumun dini yaşamına sadece yedinci asırda değil, bilakis sekizinci, onikinci ve yirminci yüzyıllarda da hayat veren, iman sahibi kimselerin sürekli olarak kendisinden beslendiği, daima çağdaş ve ebedi kalan bir kitap olarak göremediler. Bu nedenle de onun asırlar boyunca inançlı Müslümanlar için gerçekleştirmiş olduğu bu şeyi başarma noktasına nasıl geldiği sorusuna cevap veremediler. Dolayısıyla artık şunun farkına varılmıştır ki, geleneksel Batı cevabı, bu olgunun yalnızca bir kısmını açıklamaktadır; o, gidebildiği yere kadar

⁵⁶ "Allah, ehl-i kitaptan, onlara (müşrik ordularına) yardım edenleri kalelerinden indirdi ve kalplerine korku düşürdü; bir kısmını öldürüyor, bir kısmını da esir alıyorsunuz. Allah, onların yerlerine, yurtlarına, mallarına ve ayak basmadığınız topraklara sizi mirasçı yaptı. Allah'ın her şeye gücü yeter." (Ahzab 33/26-27) (Bkz. et-Taberi, *Camiu'l-Beyan*, XXI, 150-155)

⁵⁷ es-Serahsi, Ebu Bekr, *el-Mebsut*, Beyrut tz, I, 234. (Ateş, S., *a.g.m.*, s. 16, 22)

doğrudur, fakat gittikçe artan bir şekilde açığa çıkmıştır ki artık o, bugün için gereğince yeterli gelmemektedir.

W. Cantwell Smith, buna bağlı olarak artık gayr-ı Müslim Batı'nın, "hayır" cevabını yumuşatmaya, hatta geri çekmeye başladığını iddia eder. O, buna Harvard'da Arapça Profesörü olan Batılı İslam yazarlarının düayeni Sir Hamilton Gibb'in, yeni bir makalesinde açıkça yer verdiği şu ifadeyi örnek gösterir:

"Şahsen ben, Muhammed'in kişisel tecrübesinin ifadesi anlamında "Revelation/Vahiy" kavramını (Arapça'daki "tenzil/vahiy indirme" veya "vahiy/iç iletişim") tereddütsüz olarak kabul ediyorum. Dolayısıyla diğer monotheist dinler gibi İslam da, "vahy"e ait artık savunulması imkansız olan Ortaçağa ait kavramların ötesinde yeniden yorumlanma zaruretiyle karşı karşıyadır."⁵⁸

W. Cantwell Smith, benzer şekilde Müslümanlara karşı Protestan misyonerliğinin teorisyen lideri olan Kenneth Cragg gibi Hıristiyan bir teoloğun da, artık Kur'an'a onu teolojik olarak reddederek yaklaşmadığını savunur.⁵⁹

Ona göre daha sonraki ilim adamları nesli, geleneksel Müslüman cevabını kabul etmemekle birlikte geleneksel gayr-ı Müslim cevabının ötesine geçecektir. Onların bu soruya ne cevap vereceği, henüz kendileri için de belli değildir. İslam'ın gayr-ı Müslim gözlemcileri, şu an için ilk defa burada tartışılan soruyu açıkça dile getirmekle meşguller. Muhtemelen bir araştırmanın orta yerinde, bu soruya ne basitçe "evet", ne de basitçe "hayır" şeklinde olan, bilakis bu ikisinden çok daha hassas, daha kompleks ve daha iyi işlenmiş yeni bir cevap önerilecektir.

W. Cantwell Smith'e göre benzer gelişmeler, Müslüman dünyasında; geleneksel olarak doğrudan "evet" cevabı veren kesimde de görülmektedir. Şöyle ki bu cevap, Batılı çalışmaların Kur'an hakkında Müslümanlar için de kullanılabilir kıldığı yeni tarihi verileri ele almaya yeterli gelmemektedir. Nitekim şüpheli tarihsel kritiğin dışarıdan ithal ettiği bilgi ve yeniden inşalar, geleneksel "evet" cevabını kendi geleneksel formu içinde yetersiz kılmaktadır. Bugüne kadar Müslümanlar, gayr-ı Müslim çalışmaları Batı emperyalizminin bir parçası olarak görüp reddetmiştir. Fakat gelinen noktada bu hususlar, sadece Batılılar tarafından değil, aynı zamanda Hindistan'da Hindular, Japonya'da Budistler,

⁵⁸ Gibb, Hamilton A. R., "Pre-Islamic Monotheism in Arabia", *Harvard Theological Review*, 55, 1962, s. 269.

⁵⁹ Bkz. Cragg, Kenneth, *The Call of The Minaret*, New York 1956; *Sandals at The Mosque*, Londra-New York 1958..

hatta belli ölçüde bizzat Müslümanların yeni nesilleri tarafından da dikkate alınmaktadır. Çünkü izolasyona dayalı bakış açısı, artık kaybolmaktadır.⁶⁰

Netice itibarıyla W. Cantwell Smith, Kur'an'ın beşeri bir ürün olduğuna dair önyargıya anlam kazandıran tarihi gerçeklerin, artık Müslümanlar tarafından inkar edilemeyeceği gibi, aynı şekilde Kur'an'ın ilahi bir söz, Tanrı'nın inanan kimseleri kurtuluşa erdireceği gücü olduğu önyargısına anlam kazandıran dini gerçeklerin de dışarıdan bakanlar tarafından inkar edilemeyeceğini söyler. Zira bu aşamada her iki kesim de yenilikçi bir potansiyelle birbirlerinin kitaplarını ele alıp cesaretle incelemeye başlamıştır. Bunun ötesinde günümüzde izolasyonun sona ermeye başladığını gösterecek tarzda içinde hem Batılı hem de Müslüman araştırmacıların birlikte çalıştığı yeni akademik merkezler kurulmaktadır. Dolayısıyla artık Batılı biri tarafından İslam hakkında yapılan her gönderme bilinçli olarak Müslümanların önünde ortaya konmakta, aynı şekilde İslam hakkında bir Müslüman tarafından yapılan her gönderme de ilgili soruya açık bir şekilde "hayır" cevabı veren kimselerin önünde yapılmaktadır.

W. Cantwell Smith, Pakistan'lı modern ilim adamı Fazlurrahman'dan hareketle Müslüman dünyada üst düzey zekaya ve dürüst kimliğe sahip kimselerin, bir yandan kendi toplumundaki aşkın unsura eşit ölçüde hakkını verirken, aynı zamanda ufku global ve tarihi anlayışı gerçekçi olan kimseler için de anlamlı ve ikna edici olacak cevap arayışları içinde olduklarını ifade eder.⁶¹

W. Cantwell Smith, bu aşamada bilginin bütünlüğüne ve insanlığın birliğine inanan bir kimse olarak şöyle bir hayali olduğunu ifade eder: Bu soruya gayri Müslimleri tatmin edecek yegane cevap ile Müslümanları tatmin edecek yegane cevap, önümüzdeki yıllar içinde hemen hemen aynı cevap olacaktır. Bunun, Hıristiyan teolojisi gibi İslam teolojisi için de bir son olacağının farkında olduğunu belirten W. Cantwell Smith, bunun çok radikal bir görüş olmasından rahatsızlık duymadığını, zira kendisinin 20. ve 21. yüzyıllarda insanlığa ait dini tarihin, büyük bir yeni dönüşüm yaşayacağına inandığını söyler.

W. Cantwell Smith, burada Hıristiyanlar ile Müslümanların farklı olmaya son vereceğini kastetmediğini, fakat her ne kadar ahlaki olarak farklı şekilde cevap vermeyi seçseler de, ilmi/akli olarak onların anlayışlarının bir noktada birleşmesi gerektiğini belirtir. Ona göre evrene yönelik reaksiyonlar ve varoluşsal dini cevaplar, muhtemelen şahsi veya gruplara ait olmaya devam edebilir. Bununla birlikte onu evrensel kılmaya yönelik teori, biz entellektüellerin işidir.

⁶⁰ Smith, W. Cantwell, *a.g.e.*, s. 293-297.

⁶¹ Bkz. Fazlurrahman, *Prophesy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, Londra-New York, 1958.

Ona göre, şu anda olanın tersine Hıristiyan teologlar gelecekte profesyonel anlamda İslam teolojisine ait merkezi konular üzerine çalışacaklar, bu onun tezini sadece doğru değil, aynı zamanda canlı hale getirecek ve insanlığın dini gelişimindeki yeni çağ buradan ortaya çıkacaktır. Şu aşamada söylenebilecek yegane şey şudur ki; maalesef bizler, Tanrı'nın geçmişte insanlarla konuşmuş olduğu ve şimdi konuşmaya devam ettiği bütün yolları tam olarak bilmiyoruz.⁶²

C. EHLİ KİTAB (HRİSTİYANLAR) İLE MÜSLÜMANLAR ARASINDAKİ İMAN BİRLİĞİ, İNANÇ (UYGULAMA/AMEL) AYRILIĞI:⁶³

Süleyman Ateş, konuya Kur'an'a göre Allah'ın, yalnız belli bir zümrenin Rabbi değil, bütün alemlerin Rabbi olduğunu ifade ederek başlar: “*Övgü, alemlerin Rabbine mahsustur.*”⁶⁴

O, Allah'ın rahmetinin sadece belli bir zümreye özgü olmayıp, bilakis bütün yaratılmışlara şamil olduğunu söyler: “*Rabbini, kendisine rahmeti yazmıştır (acımayı kendisine prensip edinmiştir).*”⁶⁵ “*Rahmetim, her şeyi kaplamıştır.*”⁶⁶

Buna uygun olarak her peygamber, insanlığa bu sonsuz ilahi rahmeti sunmaya çalışmış, Allah'a şirksiz, ahirete şeksiz inanan ve salih amel yapan her ilahi din mensubunu cennetle müjdelemiştir: “*Şüphesiz (Hz. Muhammed'e) iman edenler, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sabiiler, bunlardan her kim, Allah'a ve ahiret gününe inanır, iyi iş yaparsa elbette onlara, Rableri katında mükafat vardır; onlara korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir.*”⁶⁷

Bununla birlikte S. Ateş'e göre insanların bencilliği, ilahi mesajın geniş ufkunu daraltmış, her din mensubu, sadece kendilerinin cennete girebileceğini iddia etmiştir. Şöyle ki, Yahudiler cenneti yalnız kendilerine tahsis ederken, Hıristiyanlar da kendilerinden başkasına cennet vizesi vermemişler, maalesef daha sonra Müslümanlar da aynı hataya düşmüşlerdir: “*Dediler: 'Yahudi, ya da Hıristiyan olandan başkası cennete girmeyecek.' O, onların kuruntularındır. Doğru iseniz (bu konuda) delilinizi getirin, 'de.*”⁶⁸

⁶² Smith, W. Cantwell, *a.g.e.*, s. 297-300.

⁶³ Bu başlıktaki açık ifade esasen W. Cantwell Smith'e aittir. O, burada “belief/inanç” kavramıyla kitabi din mensuplarının tarihi süreç içinde geliştirdiği teolojii ve uygulama esaslarını, yani geleneksel din anlayışlarını kastetmektedir. S. Ateş ise, bunu İslam'daki iman-amel ayrımıyla ifade eder.

⁶⁴ Fatıha 1/2.

⁶⁵ En'am 6/12.

⁶⁶ A'raf 7/156.

⁶⁷ Bakara 2/62; Maide 5/69. (Bkz. Ateş, Süleyman, *Çağdaş Tefsir*, I, 174-176)

⁶⁸ Bakara 2/111. (Bkz. Bakara 2/112-113, 120, 135; Maide 5/18)

Halbuki ona göre, cennetin belli bir zümreye mahsus olduğu iddiası bizzat Kur'an tarafından reddedilmiş, onun iddia ile değil, gerçek iman ve eylem ile olacağı, Yahudiliği ve Hıristiyanlığı getiren peygamberlerin atası İbrahim'in gerçek tevhid dinini getirmiş olduğu, dolayısıyla onun yolunda giden her insanın cennete gireceği söylenmiştir: *"Hayır, kim işini güzel yaparak özünü Allah'a teslim ederse, onun mükafatı, Rabbinin yanındadır. Onlara korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir."*⁶⁹

S. Ateş, bu noktada Kur'an'da kurtuluş için ortaya konan temel hususların genel ve evrensel olduğunu, dolayısıyla kimsenin bunları tekeline alma yetkisi bulunmadığını ifade eder: *"(İş), ne sizin kuruntularınız, ne Kitab ehlinin kuruntularına göre olmaz. Kötülük yapan, onunla cezalandırılır ve kendisine Allah'tan başka ne dost, ne de yardımcı bulamaz. Erkek veya kadından her kim inanarak güzel işler yaparsa, işte öyle kimseler cennete girerler ve zerre kadar haksızlığa uğratılmazlar."*⁷⁰

S. Ateş, Kur'an'da hiçbir milletin topyekün cehenneme mahkum edilmediğini, zira her milletin içinde iyilerin de kötülerin de bulunduğunu, örneğin geçmişte Yahudiler'in çoğu sapmış olsa da içlerinde ılımlı, iyi işler yapan, temiz kalpli salih kimseler bulunduğunu söyler: *"İçlerinde aşırı gitmeyen, mütedil bir ümmet var, ama çokları sapmaktadır."*⁷¹ *"Musa kavmi içinde hakka uyup hak ile adalet yapan bir topluluk da vardır."*⁷²

S. Ateş, bu durumun geçmiş dönem Ehli Kitab'ı için böyle olduğu gibi Hz. Peygamber dönemi ve sonrası için de geçerli olduğunu söyler. Nitekim Kur'an'da, ilahi mesaja ve peygamberlere karşı olumsuz davranışlar içine giren Yahudiler'in Allah'ın gazabına uğradıkları belirtildikten sonra; hepsinin bir olmadığı; Kitab ehli içinde Allah'a ve ahirete inanıp, geceleri ibadet eden, hayır işlerine koşan salih kimselerin de bulunduğu ve böyle kimselerin ödüllendirileceği bildirilmektedir: *"Ama hepsi bir değildir. Kitap Ehli içinde, gece saatlerinde kalkıp Allah'ın ayetlerini okuyarak secdeye kapanan bir topluluk da vardır. Onlar, Allah'a ve ahirete inanırlar, iyiliği emreder, kötülükten menederler; hayır işlerine koşarlar. İşte onlar, iyilerdendir. Yapacakları hiçbir iyilik inkar edilemeyecek (yaptıklarının karşılığı verilecek)tir. Allah, korunanları bilmektedir."*⁷³

S. Ateş, aynı şekilde son peygamber Hz. Muhammed'e inandığını söyleyen herkesin cennete giremeyeceğini, ancak Allah'a ve ahirete inanıp salih amel yapanların cennete varis olacaklarını ifade eder. Ona göre iman, sadece kuru bir sözden ibaret değildir. Bilakis iman, güzel eylemler biçiminde tezahür

⁶⁹ Bakara 2/112. (Bkz. Ateş, Süleyman, *Çağdaş Tefsir*, I, 221-223)

⁷⁰ Nisa 4/123-124. (Ateş, Süleyman, *a.g.m.*, s. 8-9)

⁷¹ Maide 5/66.

⁷² A'raf 7/159; 169-170, 181.

⁷³ Al-i İmran 3/113-115. (Bkz. Ateş, Süleyman, *Çağdaş Tefsir*, II, 95-96)

eden kesin ve içten bir inanç; düşünce ve bağlılıktır. Dolayısıyla kurtuluşa sadece dilleriyle inandıklarını söyleyenler değil, sözlerinde duran, Allah'ın buyruğunu yerine getiren, Allah'a saygılı, ahiret hesabına inanıp bundan korkan, Hak yolunda çekilecek eziyetlere sabreden, namazlarını kılan, Allah'ın kendisine verdiği rızıktan gizli ve açık sadaka veren, kötülüğü iyilikle savan kimseler erecektir.⁷⁴

Bu noktada S. Ateş, Kur'an'ın Ehli Kitab'ın dinlerini kötüleyip onlardan dinlerini bırakmalarını istemediğini, fakat onları tevhide aykırı inançlarını terkedip Allah'a ve elçilerine inanmaya ve aşırıktan vazgeçmeye çağırıldığını söyler: *"Ey Kitap Ehli, dininizde taşkınlık etmeyin ve Allah hakkında gerçek olmayan şeyleri söylemeyin! Meryem oğlu İsa Mesih, sadece Allah'ın elçisi, Onun Meryem'e attığı kelimesi ve Ondandır ruhtur. Allah'a ve elçilerine inanın; '(Allah) üçtür,' demeyin. Kendi yararınıza olarak bundan vazgeçin. Çünkü Allah, yalnız bir tek Tanrı'dır. Haşa O, çocuk sabibi olmaktan yücedir. Göklerde ve yerde olanların hepsi Onundur."*⁷⁵

S. Ateş'e göre, bu aşamada Hz. Muhammed'in peygamberliğini duymuş Kitap Ehlinin, onun gerçekten Hak tarafından vahiy alan bir peygamber olduğunu, ona gelen Kur'an'ın da Hakk'ın vahyi olduğunu kabul etmesi, buna inanması gerekir. Şayet bunu kabul ederse o, kendi dininin hükümlerine göre amel etse de –Allah'a şirk koşmadıkça- mutlu olacaktır. Onun mutlaka dinini bırakıp Müslüman olması şart değildir. Zaten onun mesajının hak olduğunu kabul eden Kitap Ehli, kendi dini üzere gitse de son peygamberin getirdiği dinin ruhuna tabi olmuştur. Çünkü peygamberlerin misyonu, insanları sadece Hakk'a taptırmaktır. Hakk'a tapan, peygamberin mesajına uymuştur. Bütün peygamberlerin mesajları aynıdır. Herhangi bir kul Allah'a yöneliyor ve yalnız Ona kulluk ediyorsa, o peygamberin yolundadır: *"Onlar ki yanlarındaki Tevrat ve İncil'de yazılı buldukları o elçiye, o ümmi peygambere uyarlar. O (peygamber) ki, kendilerine iyiliği emreder, kendilerini kötülükten meneder; onlara güzel şeyleri belal, çirkin şeyleri haram kılar; üzerlerindeki ağırlıkları, sırtlarındaki zincirleri kaldırıp atar. Ona inanan, destekleyerek ona yardım eden ve onunla beraber inen nura uyanlar; işte felaha erenler onlardır."*⁷⁶

S. Ateş, bu ve benzeri ayetlerde Kitap Ehlinin dinlerini bırakmaları değil, Hz. Peygamber'in davetine engel olmayıp, ona yardımcı olmalarının istendiğini savunur. Ona göre önyargıdan ve ard düşünceden uzak olarak kendi kitaplarına bağlı kalanlar, yeni peygamberin mesajına engel olmazlar. Çünkü bu mesaj, aslında yeni olmayıp, onların kendi kitaplarında bulunan gerçeklerdir. Zira Hz. Peygamber, bu ilahi mesajı, onun dilini anlamayan Arap milletine yeni

⁷⁴ Ra'd 13/19-24; Müminun 23/1-11.

⁷⁵ Nisa 4/171. (Ateş, Süleyman, *a.g.m.*, s. 12-14)

⁷⁶ A'raf 7/157. (Bkz. Ateş, Süleyman, *Çağdaş Tefsir*, III, 397-400)

bir ruh ile sunmaktadır: “Anlayasınız diye biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik.”⁷⁷

S. Ateş'e göre, Kur'an'daki çağrıya uygun olarak Hz. Peygamber'e yardımcı olan, onun getirdiği nura uyan Kitap Ehli dinlerini bırakıp Müslüman olmamış, ancak onun Hak tarafından gelmiş kendi ellerindeki Kitab'ın içerdiği gerçeklere uygun düşen vahiyler olduğunu kabul ve itiraf etmişlerdir: “Bundan önce kendilerine Kitap verdiklerimiz, o (Kur'an)'a inanırlar. Kur'an onlara okunduğu zaman; 'Ona inandık, o Rabbimizden gelen gerçektir. Zaten biz, ondan önce de Müslüman (Allah'a teslim olan)lar idik,' derler. İşte sabretmelerinden ötürü onlara, mükafatları iki kere verilir; onlar kötülüğü iyilikle savarlar; kendilerine verdiğimiz rızaktan (yoksullara) verirler...”⁷⁸

S. Ateş, burada Kur'an'a inanan Kitap Ehlinin, dinlerinden ayrılıp bir bütün olarak Müslüman olmadıklarını söyler. Ona göre dinledikleri Kur'an'ın vahiy olduğuna inanarak duyulanıp ağlayan bu iyi niyetli kimseler, Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmekle birlikte kendi dinlerini bırakmış değillerdir: “... İnananlara sevgice en yakınları da; 'Biz, Hıristiyanlarız,' diyenleri bulursun. Çünkü onların içlerinde keşişler ve rahipler vardır ve onlar büyüklük taslamazlar. Rasul'e indirilen (Kur'an)'ı dinledikleri zaman tanıdıkları gerçekten dolayı gözlerinin yaşla dolup taşığını görürsün. Derler ki; 'Rabbimiz, inandık; bizi şahitlerle birlikte yaz! Biz, Rabbimizin, bizi iyiler arasına katmasını umarken neden Allah'a ve bize gelen gerçeğe inanamayalım?' Bu sözlerinden dolayı Allah onlara altlarından ırmaklar akan, içinde ebedi kalacakları cennetler verdi. Güzel hareket edenlerin mükafatı işte budur!”⁷⁹

Sonuç olarak S. Ateş, Ehli Kitap konusunda Hz. İsa'yı veya herhangi bir varlığı Allah'ın oğlu, vasıtası sayıp Ondan başka ilah edinenler dışında Allah'a şirksiz, ahirete şeksiz inanıp salih amel yapan, Hz. Muhammed'in peygamberliğini ve ona gelen Kur'an'ın Hakk'ın vahyi olduğunu kabul etmekle birlikte Müslüman olmayıp kendi kitapları ve dinleri üzere giden kimselerin de kurtuluşa erip cennete gireceğini söyler. Ona göre bu şekilde Allah'a inanan kimse, yalnızca Allah'a ibadet ettiği için müslümandır. Onun eksikliği, Hz. Peygamber'in belirlediği ibadet yöntemini ve din kurallarını kabul etmekle birlikte, kendi dininde kalmasıdır. Bu kişi, kendi dininde kalsa bile muvahhidir; çünkü peygambere tabi olmak, Kur'an'ın hiçbir yerinde tevhidin şartı olarak gösterilmemiştir.⁸⁰

⁷⁷ Yusuf 12/2.

⁷⁸ Kasas 28/52-53. (Bkz. Ateş, Süleyman, *Çağdaş Tefsir*, VI, 448-450)

⁷⁹ Maide 5/82-85. (Ateş, Süleyman, *a.g.m.*, s. 14-16)

⁸⁰ Bu noktada S. Ateş'e, Hz. Peygamber'e iman edip ona uymanın imanın şartlarından biri olduğu yönünde şiddetli eleştiriler yapılmış, bunun ötesinde doğrudan kendisine yönelik

S. Ateş, son aşamada böyle bir kimsenin en kötü ihtimalle Hz. Peygamber'e zahiren tabi olmadığı, yani ibadeti onun öğrettiği şekilde yapmadığı için günahkar olacağını söyler. Ona göre Allah Teala, Kur'an'da şirk dışında her şeyi affedeceğini söylediğine göre, böyle bir kimseyi de sahip olduğu imandan dolayı affedip bağışlayacak ve cennetine sokacaktır: "*Allah, kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz, bundan başka her şeyi dilediğine bağışlar.*"⁸¹

* * *

W. Cantwell Smith, meseleye daha farklı bir boyuttan bakar. Şöyle ki o, öncelikle inancı temel dini bir kategori olarak gören Modern Batı Medeniyeti'nin "inanma"yı dindar insanların karakteristik özelliği olarak kabul ettiğini söyler. Halbuki ona göre dini alanda bugün için önemli olan husus "inanma" (believe-belief) değil, bilakis ondan ciddi anlamda farklılık arzeden "iman" (faith)'dir. Maalesef Kur'an'da yer almadığı halde, bütün çevirilerde İngilizce'ye ait yanlış bir çeviri olarak "iman" yerine sürekli "inanma" kavramı kullanılmıştır. Modern İngilizce'ye ait bu hatayı düzeltmede, Kur'an'daki kullanım ve İslam örneği çok yardımcı olacaktır. Zira aynı zamanda modern dünyadaki manevi krize ait bir sorun olan bu konuda, dini geleneklerin birbirinden öğreneceği çok şey vardır.

W. Cantwell Smith, Hristiyanlar için "iman"ın klasik ortaçağ Kilisesi'nde ve Refosmasyon döneminde son derece büyük önem arzettiğini, fakat bunun modern dönemde kaybolmaya başladığını söyler. Ona göre bunun üç sebebi vardır: Bunlardan ilki, dünyanın dini çoğulculuk içeren halihazır durumudur ki, orada bilimsel düşünceye karşı güçlü bir güven ile birbiriyle yarışan ideolojilere ait güçlü bir işleyiş hakimdir. İkinci husus, Hristiyan yaşamında teolojinin konumudur. İslami yapıda en önemli konum şeriate aittir, buna karşın orada teolojiye/kelama o denli önem verilmemiştir. Hristiyan Kilisesi ise, bilhassa iyilik ve kötülük konusunda Yunan düşüncesinin yoğun etkisi altında kalmıştır. Üçüncü sebep ise, "inanma" kavramının İngilizce'deki tarihi gelişim sürecidir. Şöyle ki "inanma" kelimesi, üzerinden geçen asırlar boyunca modern dini düşüncede büyük bir kafa karışıklığı ortaya çıkaracak tarzda köklü bir şekilde anlam değiştirmiştir.⁸²

W. Cantwell Smith, burada bu sebeplerden daha ziyade üçüncüsü üzerinde durur. Ona göre Arapça'nın İslam yaşamında oynamış olduğu rolü Hristiyan yaşamında oynayan herhangi bir dil mevcut olmamıştır. İmana dair Hristiyan kavramlarına ait bir tarih, Almanca, Fransızca ve İngilizce'nin yanı sıra önemli ölçüde İbranice, Yunanca, Latince, vb. dillere gitmeyi gerekli kılar.

reddiye türü çalışmalar kaleme alınmıştır. (Bkz. Koçyiğit, Talat, "Cennet Müminlerin Tekelindedir", *İslami Araştırmalar*, Cilt 3, Sayı 3, s. 85-94, Ankara Temmuz 1989.

⁸¹ Nisa 4/116. (Ateş, Süleyman, *a.g.m.*, s. 23-24)

⁸² Smith, W. Cantwell, *a.g.e.*, s. 266-267.

Bu nedenle o, bunu sadece İncil; hem Eski Ahit hem de Yeni Ahit bağlamında yapmaya çalışır. Ona göre İncil'deki imana dair bir şeyi modern “inanma” kavramlarıyla tercüme etmek yanlış bir çeviridir. Nitekim klasik durum, modern zamanlarda büyük ölçüde değişmiş ve buna bağlı olarak iman nosyonu, inanma nosyonu içinde sulanmış ve çarpıtılmıştır.

W. Cantwell Smith, Kur'an gibi İncil'in ve geleneksel Müslüman toplumu gibi ilk Hıristiyan Kilisesi'nin de, dünyaya ait belli bir bakış açısı oluşturduğunu, ardından da bunun içinde bizzat imana ait terimlerle algılanan ve anlatılan kişisel bir yöneliş ve kabul olarak imanın kesinlik içeren niteliğini ortaya koyduğunu söyler. Nitekim Hıristiyan Kilisesi adına konuşan kimseler, Tanrı'nın İsa'da eyleme geçen O olduğunu savunmuşlar; ardından da iman eylemini kişisel bir söz olarak bir tür kabul veya karşılaşma, bir sadakat sözü olarak dile getirip ortaya koymuşlardır. Buna uygun olarak Tanrı'ya iman deklarasyonu (amentü), kişinin evrenin kesin bir gerçeği olarak Tanrı'nın bilinen gerçekliğini kabul etmesiyle birlikte kendi yaşamını Ona göre düzenlemesini, kalbini ve ruhunu bütünüyle Ona verdiğini ilan etmesini ifade etmiştir. Bugün ise “inanma” kavramıyla birlikte “amentü”, Tanrı hakkındaki belli bir belirsizliği ifade etme noktasına gelmiştir. Öyle ki modern yaşamın bir gerçeği olarak bir kimse, artık amentüyle sadece Tanrı fikrinin onun zihni donanımının bir parçası olduğunu deklere etmektedir. Bu ikisi arasındaki fark, çok güçlü ve etkilidir.

W. Cantwell Smith, klasik şehadet ile onun modern formülasyonu arasındaki farklılığın güçlü olmanın ötesinde, şok edici olduğunu şu şekilde gösterir: “*Allah'tan başka bir ilah olmadığını zannediyor ve yine Muhammed'in de Onun elçisi olduğunu düşünüyorum.*”⁸³

Bu aşamada W. Cantwell Smith, “believe/inanma” fiilinin İngilizce'de “zannetme” anlamına nasıl dönüştüğünü ele alır. Ona göre İngilizce “believe” kelimesinin anlamında görülen büyük değişim, asırlar boyunca ortaya çıkmış bir durum olmanın ötesinde önemli bir sonucu ve hayati bir önemi de haizdir. Şöyle ki gerçekte “sevmek, aşık olmak” anlamında olan “believe/inanmak” kelimesi, aslen tam olarak “değer vermek” anlamına gelmektedir. Bu, onun Almanca eş anlamlısı olan “belieben” kelimesinin bugün için hala ifade ettiği anlamdır.⁸⁴

W. Cantwell Smith'in tespitine göre Oxford İngilizce Sözlüğünde “belief” kelimesine ait en erken kayıtlı kullanım, 12. yüzyılın sonuna ait bir vaazda; Hıristiyan kimselerin, kalplerini dünyevi menfaatlere yöneltmemeleri bağlamında geçer; “... *should not set their belief (on them.)*” Burada Hıristiyanlar'ın, maddi olan dünyaya gerçek dışı bir hayal gibi bakmaları değil, bilakis dünyevi

⁸³ Smith, W. Cantwell, *a.g.e.*, s. 267-269.

⁸⁴ Smith, W. Cantwell, *a.g.e.*, s. 269-270.

olanın yeterince somut bir şekilde ortada olmakla birlikte onun saygı duyulmaya değer olmadığı ve sevgili olmaması gerektiği ima edilmektedir. Dolayısıyla kişi ona karşı zihinsel bir farkındalık içinde olmalı, fakat ona bağlılık/sadakat duymamalı, kendisine ait güvenci yani ruhunu ona adamamalıdır. Burada mesele, var olan bir şey hakkında değil; daha ziyade kişinin var olan şeye karşı tutum ve yönelişinin ne olması gerektiği hakkındadır.

W. Cantwell Smith, burada hem Tanrı'nın, hem de dünyanın varolduğunun varsayıldığını, fakat önemli olanın kişinin sadakatini bunlardan hangisine vereceği olduğunu söyler. Vaazda, bunu şu ifade izler: "*Aklını, kendi menfaatlerine adayan kimse.*" Bunu yapan kimsenin, şeytanın çocuğu olacağı ifade edilir. Bu durumda burada "Tanrı'ya inanma"nın tersi, inanmamak değil, bilakis kendini en yüksek düzeyde maddi olan şeyleri düşünmeye adanmak, dolayısıyla şeytanın çocuğu olmaktadır.

W. Cantwell Smith'e göre bugün için biz, vaizin şeytana inandığını söyleyebiliriz. Kelimenin bizim kullandığımız modern anlamında hiç kuşkusuz o, şeytana inanmıştır; fakat onun kelimeye kendi yüklediği anlamda bunu ona söylemek kendisine bir hakaret ve iftira olur. O, şeytanın varlığını yeterli düzeyde kavramıştır; fakat onun vaazında ortaya koymaya çalıştığı husus, kişinin değerini, sevgisini ve kalbini yalnızca Tanrı'ya vermesi gerektiğidir. Eğer o, bizim onun eşdeğer bir şekilde hem Tanrı'ya hem de şeytana inandığından bahsettiğimizi duyacak olsa, bizim deli-şizofren olduğumuzu düşünür. Ona göre Tanrı ve şeytan, orada açıkça durmaktadır; fakat biz, onlar arasından birisini kendi tercihimizle seçmek zorundayız. Burada söz konusu olan husus, bizim sadakatimizi kime verdiğimizdir. Netice itibarıyla bu vaazda, "bileafe/inanç" kelimesi, bugünkü "basit anlamda bir şeyin varlığını kabul etme" şeklindeki modern anlamının çok ötesinde, bizim iman olarak adlandırdığımız şeyi ve onun gerçekte "aşk, bağlılık, değer verme" olarak ifade ettiği şeyi göstermektedir.⁸⁵

W. Cantwell Smith'in "believe/inanma" kavramıyla ilgili olarak verdiği ikinci tarihi kullanım örneği, geç Ortaçağ reformcusu Wycliffe'e aittir. Burada anlam, bir kimsenin inanmadığı bir şeyi baskı altında benimseyip takip ettiği bir tür zoraki "itaat etme"ye dönüşmüştür ki, teorik olarak modern anlamda bunun "inanmama"yı ifade ettiği söylenebilir. Nitekim yazar, şöyle demektedir: "*They made us believe a false law/Onlar, biz'i yanlış bir kanuna uydurdu.*" Ait olduğu yüzyıl göz önüne alındığında, burada onların yanlış olduğunu düşündükleri bir şeye inanmaya değil, bilakis yanlış gördükleri bir emre uyup ona hizmet etmeye zorlandıkları anlaşılır.

W. Cantwell Smith, aynı şekilde Wycliffe'in Yeni Ahid'i İngilizce'ye çevirisinde de "inanma"yı "itaat etme" anlamında kullandığını söyler: "*I was not*

⁸⁵ Smith, W. Cantwell, *a.g.e.*, s. 271-273.

*disobedient to the heavenly vision/Ben, ilahi buyruğa itaatsizlik etmedim.*⁸⁶ Bu, kişinin Tanrı'nın kendisi için dilediğini düşündüğü şeyi fiilen yerine getirmede başarısızlık göstermediğini ifade eder.

W. Cantwell Smith, Wycliffe'in İncil'i İngilizce'ye çevirinde aynı anlamı ifade etmek için iki farklı kelime kullanılmasına dair değişimin açıkça ortaya çıktığına işaret eder. Şöyle ki o, ilkinde "bilefe" kelimesini kullanırken, daha sonra onun yerine pek çok yerde yeni bir kelime olan "faith/iman" kelimesine yer vermiştir. Bu, Latince "fides" kelimesinin Fransızca'dan İngilizce'ye geçen şekli olarak daha sonra kullanıma geçmiştir. Bu geçiş, Oxford Sözlüğü'nde şu şekilde ortaya konur:

"Belief" kelimesi, geçmişte bugün için yaygın bir şekilde "faith/iman" olarak dile getirdiğimiz şeyi ifade etmek için kullanılan önceki döneme ait bir kelimedir. İman, asli olarak İngilizce'de (eski Fransızca'da olduğu gibi) şunu ifade eder: "Söz veya görev olarak uymakla yükümlü olduğu kimseye; onun sözüne veya bizzat görevin kendisine gösterilen sadakat." "İmanını korumak, imanı bozulmak" ve onun türevleri "imanlı, imansız" bu anlamdadır. Burada "belief/inanc" a referans yoktur. Bu noktada "faith/iman", "bağlılık, sadakat" ile eşdeğer olmuştur. Etimolojik olarak Latince "fides" kelimesinin karşılığı olan ve eski Fransızca'da "fei, feith" ile ifade edilen "faith" kelimesi, 14. yüzyılda tercümelemlerde "iman"ı ifade etmek için kullanılmaya başlanmış, zaman içinde bilhassa teolojik dilde neredeyse bütünüyle "belief" in yerini almıştır. Bu aşamada "belief", büyük ölçüde sadece entelektüel çalışma veya ifadelerde kullanılır olmuştur. Bu nedenle artık "Tanrı'ya inanmak (belief)", "Tanrı'ya iman etmek (faith)" kadar anlam ifade etmemektedir..."⁸⁷

W. Cantwell Smith, imana dair hususların "belief" kelimesiyle değil de, "faith" kelimesiyle ifade edilmesine dair sürecin 1611'e kadar büyük ölçüde tamamlandığını söyler. Zira bu yılda yapılan Kral James'in İncil versiyonunda "faith" kelimesi 233 defa geçerken, "belief" kelimesi sadece bir defa geçmektedir.

W. Cantwell Smith, bu aşamada önemli bir probleme dikkat çeker. Şöyle ki Yunanca ve Arapça'da mevcut olmakla birlikte İngilizce'de "faith" ile ilgili bir fiil yoktur. Bu nedenle çevirmenler, "believe" kelimesini daha önce ifade ettiği "sevmek, değer vermek, hatırlamak ve (kavramsal olarak) tanıyıp kabul etmek" gibi anlamlarda bir fiil olarak korumuşlardır. Ona göre artık bu geçiş sürecinin "faith" kelimesine ait bir fiil ile tamamlanma vakti gelmiştir. Zira resmi versiyonundan üç buçuk asır sonra "faith" kelimesi, henüz hala asli dini anlamını kaybetmemiş olmakla birlikte, "believe" ve "belief" kelimeleri kaybetmiştir. Dolayısıyla bugün için biz, "belief/believe" kelimesini dini birer

⁸⁶ The New Testament, The Acts Apostles, 26:19.

⁸⁷ Oxford İngilizce Sözlüğü, "Belief" md.

terim olarak kullanmayı terk ettik; çünkü artık onlar manevi önem arzeden bir şeyi ifade etmemektedir. O halde bizler, bugün için “faith” kelimesinin ifade ettiği manayı yeniden keşfetmek, ardından bir fiil olarak iman sahibi olmanın ifade ettiği manayı yeniden ortaya çıkarmak durumundayız.⁸⁸

W. Cantwell Smith'e göre “belief” kelimesinin “iman etme”den “zannetme” anlamına kadar süren etkileyici geçişin gözlemlenebilir üç aşaması mevcuttur. Bunlardan ilki, bir kimseye inanmaktan bir şeye inanmaya doğru fiilin nesnesi bağlamında olmuştur. Bu nesne, daima bir kişi olarak başlar; yine daima bir öneri olarak sona erer. Diğer bir deyişle o, kişiler arası bir ilişkiden, teorik bir doğrulamaya doğru bir geçiş; diğerleriyle ilişki içindeki kişisel bir eylemden akla ait bir tutuma doğru geçişi ifade etmiştir.

İkinci geçiş, fiilin yapısında olmuştur. Bu, varoluşsal olandan betimleyici olana doğru bir değişimdir. Şöyle ki; “Ben, inanıyorum”dan, “o, inanıyor” veya “onlar inanıyor”a doğru bir geçiş. Bunlardan ilki kişisel bir kabul ve onayı içerirken, sonuncusu basit anlamda bir gerçeği dile getirmektedir.

Üçüncü geçiş ise, doğru olan bir şeye inanmaktan tam bir tarafsızlığa doğru olmuştur. Buna göre bir kimse aynı oranda doğru olana da, yanlış olana da, kesin olmayana da inanabilir.⁸⁹

W. Cantwell Smith, bu geçişe ait devinimin günümüze kadar hızla devam ettiğini söyler. Öyle ki yirminci yüzyılın ortasında ve sonraki kısmında pek çok konuşmacı ve yazar, “belief” ve “believe” kelimelerini belli kontekstlerde, bilinçsizce de olsa, bir fikrin yanlış olduğunu veya en azından kuşkulu olduğunu benimsediğini ortaya koyan bir tercihi ima edecek şekilde kullanmaktadır. O, bu geçişi şu üç önermeyle ortaya koyar:

1. O, A'nın B olduğunu bilmekte/kabul etmektedir (recognize).
2. O, A'nın B olduğu görüşündedir (opinion).
3. O, A'nın B olduğunu düşünmekte/sanmaktadır (imagine).

Burada, ilk önerme onun doğru olduğunu ifade etmekte, sonuncu onun yanlış olduğunu göstermekte, ortada ise bir duruş benimsenmemektedir. Ona göre, “believe” kelimesi, yüzyıllardır süregelen İngilizce kullanımında; (başlamış olduğu) birinci durumdan (18. yüzyıl öncesi ve sonrasındaki) ikinci durum boyunca (günümüzde yeni başlamış olan) üçüncü duruma doğru bir yöneliş içinde olmuştur.⁹⁰

⁸⁸ Smith, W. Cantwell, *a.g.e.*, s. 273-274.

⁸⁹ Smith, W. Cantwell, *a.g.e.*, s. 274-276.

⁹⁰ Smith, W. Cantwell, *a.g.e.*, s. 276.

W. Cantwell Smith'e göre, günümüzde İngilizce konuşulan dünyada seküler insanlarla dindar olanlar arasındaki farklardan biri, "believe" kelimesinin her biri için farklı şeyler ifade etmesidir. Bununla birlikte dindar kimseler, hiç kuşkusuz seküler olanlara göre daha az oranda olmakla birlikte, kaçınılmaz olarak bu gelişmelere iştirak etmiş ve kesinlikle onlardan etkilenmişlerdir.

W. Cantwell Smith'e göre, "Ben, Tanrı'ya inanıyorum" ifadesi, geçmişte şu anlamda kullanılırdı: "*Tanrı oradadır*"; *bundan ötürü ben kalbimi ve gönlimi Ona veriyorum. O, bana varlık kazandırdı; bu nedenle ben yaşamımı, lütfuna güvenerek Onun tarafından yönetilmeye adıyorum.*" Bugün ise, aynı ifade şu manada anlaşılabilir: "*Tanrı'nın orada var olup olmadığı hakkında ciddi bir soru mevcuttur; ben, kendi fikrimin Onu onaylama yönünde olduğunu deklere ediyorum; aynı şekilde ben, Onun varlığına hükmediyorum.*" Ve ahlaki bir onay veya yaşam tavrı olarak; "*Ben, kendi kararına güveniyorum.*"

W. Cantwell Smith, bugünlerde bazılarının teslimiyet, güven ve söz anlamında Tanrı'ya imanın, öncesinde ona inanmayı gerektirdiğini söylediklerini belirtir. Bu durumda karşımıza şu soru çıkmaktadır: "*Bir kimse imana sahip değilse, böyle bir inanç küfür değil midir; şayet o iman sahibi değilse, bu takdirde inanç önemsiz değil midir?*" Bu oldukça dramatik ve açık-seçik olmakla birlikte bütünüyle doğru değildir. Zira ona göre inançlar da önemlidir; özellikle de akli yaşama, sebeplere sarılmaya ve dini yaşamı, hatta imanı içeren dünyaya dair ilmi anlayışa karşı sorumluluk taşıyan ilim adamları için.⁹¹

W. Cantwell Smith' göre, Klasik İslami bakış açısı ve klasik Hıristiyan bakış açısı için hayati olan soru imana dairdir; modern Batı kültüründe ise dikkat, ondan tamamen farklı olan inanç sorusuna doğru yönelmiştir. Nihai, acil, kesin insan sorusu, Hakk ile olan bütüncül, kişisel, pozitif ilişki anlamında hala imandır; buna nazaran diğer bütün hususlar ikincildir. Bununla birlikte son dönemlerdeki inanca dair Batı vurgusu, yanlış yere yapılmış ve altüst edilmiş olma ihtimaliyle birlikte hiç de tesadüfi ve aptalca değildir. Şöyle ki yukarıda, İngilizce'de klasik anlamdaki "believing"den modern anlamdaki "believe"e doğru; yani imandan inanca doğru bir geçişten bahsedilmişti. Bu noktada klasik anlamda geçmişte benimsenen dini inançlar, açık bir şekilde dile getirilmemiş; çünkü onlar, zaten varsayılmışlardır. Modern dünyaya ait dini krizler, işte tam da bu varsayımlardan ortaya çıkmaktadır.

W. Cantwell Smith, Müslüman ve Hıristiyan dünya bakışları, içinde düşüncenin gerçekleştiği, imanın ve sadakatsizliğin kavranıp anlaşılır hale geldiği kavramsal çatılar, ilmi sistemler ve örnek modellerdir. Ona göre bu uyumlu düşünce sistemleri, insanın karşısına geçip baktığı şeyler değil, bilakis sayesinde dünyayı, kendisini ve komşularını algılayıp anlamlandırdığı hususlardır. Meseleye

⁹¹ Smith, W. Cantwell, *a.g.e.*, s. 276-277.

Batı Hıristiyanlığı açısından bakılacak olursa, varolduğu farzedilen ve mevcut üst yapıya temel oluşturan şeyin, artık daha fazla Batı insanının imanının, bütün dini ve sosyal yaşantısının kendisine dayanacağı temel bir zemin olarak hizmet edemeyeceği açığa çıkmıştır. Bu gerçekleştiğinde Batı insanı, farkında olmadan sahip olduğu dini kategorileri değiştirmiştir. Nitekim o, dikkatini imana dair anlam dolu sorudan modern inanç sorusuna; yani kişinin belli bir dini sistemde ne yaptığı sorusundan, onun belli bir dini sisteme sahip olup olmadığı sorusuna doğru çevirmiştir.⁹²

W. Cantwell Smith'e göre, neticede bugün için bir kimsenin kendisine dini sembol sistem olarak neyi seçtiği ve yoluna ne olarak devam ettiği önemli olmakla birlikte, bundan daha önemli olan husus, onun tercih ettiği bu dini sistem içinde ne yaptığı, hangi cevapları ürettiği; yani Kur'an'da güzel ifade edildiği ve bir zamanlar Kilise tarafından dile getirildiği gibi imana; yani (ilahi olana kişisel) karşılık vermeye ait kategoridir. Aynı şekilde gerek kendimiz, gerekse diğerleri için de önemli olan husus, hangi dini sisteme inandığımız veya inanmamız gerektiği değil, bilakis işletmek için hangi dini sistemi seçtiğimiz ve onun gerçekte o olup olmadığını bilip bilmediğimizdir.

W. Cantwell Smith, bütün bu bilgiler ışığında şu sonuca ulaşır: Müslümanların inançları, gayet iyi bilindiği üzere Hıristiyanların inançlarından büyük ölçüde farklılık arz etmekle birlikte, onların imanları sanıldandan çok daha fazla olarak birbiriyle belli bir noktada birleşmektedir.⁹³

W. Cantwell Smith, kendisinin bu noktaya gelmesinde Muhammed İkbâl ile Celaleddin Rumi gibi sufilerin görüşlerinin büyük etkisi olduğunu ifade eder. Şöyle ki bu sufiler, ona günlük sıradan formların ilahi olana götüren işaretler olabileceğini öğretmişlerdir. Buna göre taşıdıkları farklılıklara rağmen bu günlük sıradan formlar, insanlara kendilerinin ilahi olanla buluşmalarına aracılık eden birer kanal olarak hizmet etmişlerdir; dolayısıyla iman için yalnızca bir tek değil, birbirinden farklı değişik dini yapılar söz konusudur.

W. Cantwell Smith, bir ilim adamı olarak kendisinin inançları; yani farklı dini sistemleri iman olarak değil, fakat imanın arabulucuları olarak görme fikrine hoş bakar. Öyle ki atalarımız, kendilerini Tanrı'ya ulaştıran yollarını bu dini sistemler sayesinde bulmuşlar, bunun da ötesinde Tanrı (Gerçek, Hakk), farklı toplumlardaki insanların yaşamlarına giden Kendi yolunu bu dini sistemlere ait yapılar içinde gerçekleştirmiştir. Bu noktada inanç, iman olmamıştır. Fakat Tanrı, inançları kullanmış; insanların imanlarının ve yaşamlarının içinde

⁹² Smith, W. Cantwell, *a.g.e.*, s. 277-279.

⁹³ Smith, W. Cantwell, *a.g.e.*, s. 279-280.

şekillendiği bir kalıp olarak birden fazla türde, ama makul ve samimi olan inançları kullanmayı dilemiş olabilir.⁹⁴

W. Cantwell Smith, bu noktada kendisini çok etkilediğini ifade ettiği teolojik/kelami bir ifade tarzına atıfta bulunur. Buna göre kelamda, kişinin imanını nasıl dile getirmesi gerektiğine dair şu iki önerme tartışılmıştır:

“أنا مؤمنٌ إن شاء الله/Ben, Allah dilerse müminim.”

“أنا مؤمنٌ حقاً/Ben, gerçekten müminim.”⁹⁵

W. Cantwell Smith, burada ele aldığı meseleyi söz konusu kelami önermeleri kendisine özgü bir şekilde yepyeni birer ifade şekline dönüştürerek bitirir:

“أنا مؤمنٌ إن شاء الله/Ben, Allah dilerse müminim.”

“نحن مؤمنون حقاً/Bizler, gerçekten müminleriz.”

O, burada kendi şahsi durumuyla ilgili olarak çekimser kalmayı ve konuyu Tanrı'nın ellerine bırakmayı tercih ederken, Müslüman ve Hıristiyan olarak her iki toplumun da iman sahibi olduğu kanaatini dile getirip vurgular. Ona göre bizim Tanrı'yla olan ilişkimizi kavramsallaştırdığımız, formüle ettiğimiz, ahlakileştirdiğimiz sistemler birbirinden farklıdır; fakat bu ilişkinin bizatihi kendisi, ısrarla vurgular ki, her iki durumda da mevcut ve kesindir.

W. Cantwell Smith, bizim inançlarımızın farklılık arzettiğini ve bunun önemli olduğunu söyler. Fakat ona göre bu, nihai anlamda önemli değildir; çünkü Tanrı'nın bizatihi son noktada ilgilendiği şey bu değildir. Evrensel olan husus, imandır. O, her iki kesimin de imana sahip olduğunu savunur ve şöyle bitirir: “Ben, iman sahibi bir kimsiyim ve umarım ki Tanrı bunu bana lutfedecektir; bizler ise, gerçekten ama gerçekten iman sahibi kimseleriz.”⁹⁶

SONUÇ

Görüldüğü üzere Süleyman Ateş ve W. Cantwell Smith, birbirlerinden oldukça farklı yol ve yöntemler izlemekle birlikte, neticede birbirlerine oldukça yakın sonuçlara ulaşmışlardır. Her ikisinin de öncelikli olarak üzerinde uzlaştıkları husus, bilhassa bugün için geleneksel Hıristiyan ve İslam anlayışlarının birbirlerini anlamada büyük ölçüde yetersiz kaldıklarıdır. Bu

⁹⁴ Smith, W. Cantwell, *a.g.e.*, s. 280.

⁹⁵ Bunlardan ilkinde kişi, iman sahibi olduğunu ummakta, fakat bunun Tanrı'nın kararı ve lütfuyla olacağını bilmektedir. İkincisinde ise o, kendisinin iman sahibi olduğunu ifade etmekte ve bu konuda Tanrı'nın lütfunun kendisine ulaştığına dair inancını kesin bir dille ortaya koymaktadır.

⁹⁶ Smith, W. Cantwell, *a.g.e.*, s. 280-281.

noktada onlar, kendi geleneklerini eleştirmek suretiyle günümüz için daha makul ve mutedil bir yaklaşım tarzı geliştirmeye çalışmaktadırlar.

Tarihi gelişim süreci itibarıyla Süleyman Ateş, Ehli Kitab ile İslam'ın birbirine göre konumunu Kur'an çerçevesinde ele alır. Ona göre özünde aynı olan bu dini geleneklerin hepsinin ortak adı İslam'dır. Onlar, birbirlerini neshedip ortadan kaldıran değil, bilakis destekleyip bütünleyen bir ilişki tarzı içinde olmuşlardır. W. Cantwell Smith ise, meseleye ilahi çerçevede değil de, beşeri tarzda ve akıl merkezli olarak yaklaşır. Bununla birlikte o da, benzer şekilde bu dini geleneklerin tarihi oluşum ve gelişim süreçleri içinde birbirlerini bütünülediklerini, dolayısıyla birbirinden ayrı düşünölemeyeceklerini söyler. Ona göre bunları, birbirinden müstakil ayrı yapılar olarak değil, bir bütünüün farklı yüzleri şeklinde ele alıp incelemek gerekmektedir.

S. Ateş, İslam geleneğinde düşünölenin aksine Tevrat ve İncil'in Kur'an tarafından bütünüyle neshedilip hükümsüz bırakılmak bir yana onun tarafından onaylanıp tasdik edildiğini, dolayısıyla onların bugün itibarıyla kendilerine gereğince uyanları hala daha kurtuluşa erdirme potansiyeline sahip hak birer kitap olduklarını söyler. W.C. Smith ise, teorik anlamda kendisi açık bir şekilde ifade etmese de, bugün için pek çok Batılı ilim adamının Kur'an'ın ilahi vahye dayalı bir kitap olduğunu kabul etme noktasına geldiğini söyler. Bunun ötesinde ona göre zaten Kur'an, Müslümanlar tarafından kendisinden ilham alınmak suretiyle üzerinde inşa edilen pek çok parlak İslam medeniyetiyle kendisinin hak olduğunu tarihi olarak gerçekleştirmiş durumdadır. Bu noktada onun arzuladığı şey, Kur'an'ın kutsal bir kitap olduğunu ilahi yönden olduğu kadar, beşeri ve akli yönden de ortaya koyacak rasyonel yaklaşım tarzlarının geliştirilmesidir.

S. Ateş, kurtuluş konusunda din farkı gözetmeksizin herkes için genel ve evrensel olduğunu ifade ettiği üç şart ileri sürmektedir; Allah'a şirksiz, ahirete şeksiz inanmak ve salih amel yapmak. Bu noktada o, Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmenin şart olmakla birlikte, onun şeriatine göre yaşamanın zorunlu olmadığını söyler. Bu durumda kişinin en fazla günahkar olacağını, fakat amel imandan bir cüz olmadığı için bunun kurtuluşa mani olmayacağını ileri sürer. Bu noktada o, teslisi reddettiği için geleneksel Hristiyanlar tarafından, Hz. Peygamber'in konumunu ve sünnetini hafife aldığı için de Müslümanlar tarafından eleştirilip reddedilmiştir. Bununla birlikte onun, teorik düzeyde de olsa, cennetin Müslümanların tekelinde olmadığını ifade etmek suretiyle kurtuluş konusunda herkese açık evrensel bir bakış açısı ortaya koyduğunu kabul etmek gerekir.

W. Cantwell Smith ise, kurtuluş konusunda farklı bir yol izleyerek diğerinden daha geniş bir bakış açısı ortaya koyar. Ona göre Hristiyanlar, kendilerini Tanrı'ya adadıkları için en azından kelime anlamında Müslüman oldukları gibi, Müslümanlar da Hz. İsa'ya inandıkları için zaten Hristiyan'dır. Bu noktada önemli olan husus, hangi dini sisteme inanıldığından ziyade bu

sistem içinde gerçek anlamda Tanrı'ya imana ulaşıp ulaşılmadığıdır. Şayet bu başarılmışsa, bu durumda kurtuluş hangi dine mensup olursa olsun bütün herkes için mümkündür. Ona göre hem Hıristiyanlar, hem de Müslümanlar gerçek anlamda iman sahibi olup, kurtuluşa ereceklerdir. Muhtemelen onun tarafından ortaya konan bu yaklaşım tarzı, içinde Hz. İsa'nın uluhiyeti ve teslis inancı yer almadığı için Kilise tarafından reddedilmiş, İslam şeriatine yer verilmediği için de Müslümanlar tarafından kabul görmemiştir. Bununla birlikte sonuçta o da, bir ilim adamı olarak kendisi açısından makul ve evrensel bir kurtuluş formülü geliştirmiştir.

Netice itibarıyla bu iki ilim adamı, kendi geleneklerini karşılığın almaya ortaya çıkıp görüşlerini cesaretle ortaya koymuşlardır. Onlar, günümüzün iyice küçülen global dünyasında iç içe yaşayan farklı din mensubu kimseleri, tarih boyunca bedelini ağır bir şekilde ödedikleri birbirini dışlama tavrını bir yana bırakıp birbirlerini doğru bir şekilde anlamaya davet etmektedirler. Bu aşamada onlar tarafından ortaya konan herkese açık evrensel kurtuluş reçetelerinin, bu iki kesim tarafından hemen kabul görmesini beklemek mümkün değildir. Bilakis bunların, belli ölçüde kafa karıştırıcı oldukları için her iki kesimi de büyük ölçüde rahatsız edeceği açıktır.

Bununla birlikte şahsen biz, hak din olduğuna inandığımız İslam dini mensubu bir kimse olarak Batı'da yaşayan din kardeşlerimizin her gün karşı karşıya oldukları sorunları belli ölçüde giderme adına bu tür farklı görüşleri duyup öğrenmekten kaçma veya görmezlikten gelme şansı veya lüksüne sahip olmadığımız kanaatindeyiz. Bu noktada önemli olan husus, farklı dinden kimselerin birbirleriyle çatışmayı bırakıp aynı masa etrafında oturup birlikte konuşabilmeleridir. Bu aşamada herkes kendi görüşlerini ve delillerini ortaya koyacak, neticede haklı olan veya bunu ikna edici bir şekilde ortaya koyabilen kimse ve kesimler ön plana çıkacaktır.

Bu noktada herkesin ille de aynı görüşte veya dinde birleşmesini beklemek doğru da, mümkün de değildir. Bununla birlikte bu gibi ciddi ve ilmi çabalar sayesinde, farklı din mensupları arasında, en azından birbirlerinin kırmızı çizgilerini öğrenip bunları aşmamaya özen göstererek karşılıklı saygıya dayalı bir barış ortamı içinde birlikte yaşamanın önü açılabilir. Aksi takdirde nefislerine yenik düşerek birbirleriyle Tanrı adına kavga edip çatışmayı sürdüren dini kesimler, günümüzün inançtan yoksun maddeci hayat felsefesi karşısında kendilerini perişan ettikleri gibi temsil ettikleri dinleri de küçük düşürmeye, böylece şeytanın ekmeğine yağ sürmeye devam edeceklerdir.

Kaynakça

- Akgündüz, Ahmet, *Çan'dan Minare'ye Büyük İtiraf*, İstanbul 2010.
- Ateş, Süleyman, "Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir", *İslami Araştırmalar*, Cilt 3, Sayı 1, s. 7-24, Ankara Ocak 1989.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1991.
- el-Buhârî, Muhammed b. Ali, *el-Camiu's-Sahih*, İstanbul tz.
- Cragg, Kenneth, *The Call of The Minaret*, New York 1956.
- Cragg, Kenneth, *Sandals at The Mosque*, Londra-New York 1958.
- Erkal, Mehmet, "Cizye", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1993.
- Fazlurrahman, *Prophesy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, Londra-New York, 1958.
- Gibb, Hamilton A. R., "Pre-Islamic Monotheism in Arabia", *Harvard Theological Review*, 55, 1962.
- Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, (Çev: Salih Tuğ), Ankara 2003.
- [Http://video.haber7.com/play.video.php?id=5765](http://video.haber7.com/play.video.php?id=5765)
- [Http://webtv.hurriyet.com.tr/2/18527/0/1/italya-kilise-de-ilk-escinsel-evlilik.aspx](http://webtv.hurriyet.com.tr/2/18527/0/1/italya-kilise-de-ilk-escinsel-evlilik.aspx).
- İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gabe fi Marifeti's-Sahabe*, Beyrut tz.
- İbn Hişam, Ebu Muhammed, *es-Siratü'n-Nebeviyye*, Beyrut tz.
- İbn Kesir, İsmail b. Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, İstanbul 1985.
- İbn Sa'd, Ebu Abdullah, *et-Tabakatü'l-Kübra*, Beyrut tz.
- Koçyiğit, Talat, "Cennet Müminlerin Tekelindedir", *İslami Araştırmalar*, Cilt 3, Sayı 3, s. 85-94, Ankara Temmuz 1989.
- el-Kurtubi, Ebu Abdullah, *el-Cami' li Ahkemi'l-Kur'an*, Beyrut 1965.
- el-Müslim, Müslim b. el-Haccac, *el-Camiu's-Sahih*, İstanbul 1981.
- Oxford İngilizce Sözlüğü, "Belief" md.
- Osteen, Joel, "The Meat of His Pork Message", YouTube Videos.
- es-Serahsi, Ebu Bekr, *el-Mebsut*, Beyrut tz.
- Smith, Wilfred Cantwell, *On Understanding Islam* (Selected Studies), The Hague, The Netherlands 1981.

Sönmez, Zekiye, *İslam'ın Ortaya Çıktığı Dönemde Arap Yarımadasında Hıristiyanlık*, Ankara 2012.

et-Taberi, Muhammed b. Cerir, *Camiu'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, Kahire 1955-1969.

Vitray-Meyerovitch, Eva de, *İslam'ın Güler Yüzü*, (Çev. Cemal Aydın), İstanbul 1999.



ERZURUM'DA MÜDERRİS BİR MÜFTÜ: KADIZÂDE ERZURUMÎ

Muhammet Hanefi SULUOĞLU*
Faruk SANCAR**

ÖZET

Siyasi açıdan çeşitli dönemlere ayrılabilen İslam Tarihi, bıraktığı ilmi miras itibarıyla da çeşitli şekillerde tasnif edilebilmektedir. Bu uzun süreç için değerlendirmede bulunanlar, bazı dönemleri ilmi açıdan son derece zengin kabul ederken bazı dönemlerde ise çeşitli sebeplerden ötürü aynı başarının sürdürülemediğini iddia etmektedir. Özellikle oryantalistlerin ve bazı çağdaş yazarların temel iddiası Osmanlı döneminin bu açıdan oldukça başarısız olduğu yönündedir. Bu çalışmanın hedefi, XVII. yüzyılda Erzurum'da yaşamış olan Kadızâde Erzurumî'yi, hayatını, eserlerini ve düşüncelerini tanıtmaktır. Böylelikle genel anlamda Osmanlı'nın ilim mirası hakkında yapılan genellemelerin doğruluğunu sorgulama ve taşra sayılabilecek bir mahalde yaşamış olan klasik bir Osmanlı âliminin ilmi mirasımıza yaptığı katkıları daha yakından görme imkânına kavuşacağız.

Anahtar Kelimeler: Kadızâde, Erzurumî, Medrese, Osmanlı.

A LECTURER MUFTI IN ERZURUM: KADIZADE ERZURUMI

ABSTRACT

While history of Islam can be politically divided into several periods, it can also be classified in terms of its scholarly heritage. Researchers who evaluated this long period of time argued that some periods of history of Islam were extremely rich in terms of scientific progress while the same success could not be sustained in other periods due to several reasons. The main claim of the orientalist and some contemporary writers was that the Ottoman Empire failed fairly in terms of scientific progress. The aim of this study is to introduce the life, works and ideas of Kadızâde Erzurumî who lived in Erzurum in the XVII. Century. Thus, we considered this as an opportunity to question whether the generalizations made about the scientific heritage of the Ottomans were true or not. In addition, we thought that this study would also give us the opportunity to have a closer look at the contributions of a classical Ottoman scholar who lived in the country side to our scientific heritage.

Keywords: Kadızâde, Erzurumî, Medrese, Ottomans

* Arş. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı.

** Yrd. Doç.Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

GİRİŞ

Hicri 110 yılında vefat eden Hasan el-Basrî'den XVIII. asrın tecdit hareketlerine kadar çeşitli evreler geçiren İslam düşünce geleneği, bu sürecin her aşamasında zamanının köşe taşı sayılabilecek önemli isimler yetiştirmiştir. Bu isimlerin bir kısmının şöhreti kendi dönem ve mahallini aşıp düşünce tarihinde derin izler bırakırken; bazıları ise daha yerel bir etki uyandırmıştır. Bu etkinin boyutları ve muhtevası açısından lehte ve aleyhte çeşitli değerlendirmeleryapmak mümkün olsa da en azından bu mirasın zenginliğini tartışma dışı tutmak itiraf edilmesi gereken bir zorunluluktur. Özellikle tecdit hareketleriyle birlikte İslamî düşüncenin yeniden inşa edilmesinin gerektiğine dair söylemlerin yaygınlık kazanması bir taraftan çağdaş anlama ve yorumla tekniklerini gündeme getirirken bir taraftan da bu zengin ilmi mirasımızın yeniden ele alınması ve değerlendirilmesine dair bir yaklaşımı ortaya çıkarmıştır.

Genel olarak İslamî düşüncenin özelde de kelim ilminin yeniden inşasında kadim geleneğimizin birikiminin, mevcut problemlerin aşılmasında yol gösterici seçenekler sunabilmesi mümkündür. Bu mirasın sunabileceği imkân ve tecrübenin tekrar değerlendirilmesi yenilenme çabalarına ciddi katkılar sağlayabilir. Bu itibarla İslam'ın gelecek vizyonunu sağlam bir temele oturturken geçmişin ilim ve kültür mirasını bütünüyle günümüze taşıma gibi anakronik bir tutumtercih etmek yerine, bu birikimin analitik bir bakış açısıyla yeniden yorumlanmasının ve günümüzün metot ve muhteva merkezli tartışmalarına yeni çözümler getirmesinin önemli bir imkân olduğunu düşünüyoruz. İslami ilimlerde kurumsallaşmanın başladığı Emevî, İslam medeniyetinin altın çağının yaşandığı Abbasi, kurumsallaşmanın meyvelerinin büyük medreselerle taçlandığı Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinin bu bakış açısıyla tekrar değerlendirilmesi en azından söz konusu mirasa şükran sadedinde bir gerekliliktir.

Batılılar ve oryantalist söylemin etkisi altındaki çeşitli çağdaş yazarlar tarafından İslam ümmetinin yüzyıllar boyunca siyasi hamiliğini yapan Osmanlıların askeri, iktisadi, mimari gibi alanlarda büyük başarılar elde etmelerine rağmen özgün bir ilim miras bırakmadıkları yönünde çeşitli iddialar ortaya atıldığı bilinmektedir. Bu iddiaların özellikle sosyo-politik ortamında desteğiyle bazı dönemlerde müsellemler bir mukaddime olarak sunulduğu da görülmektedir. Böyle toptancı yaklaşımların ortaya çıkmasında aydınlanma çağı sonrası İslam dünyasının siyasi ve ekonomik başarısızlığından kaynaklanan bir öz güven eksikliğinden söz edilebileceği gibi, geçmiş mirasın bilinmemesinin veya daha kötüsü belirli ön yargıların etkili olduğu iddia edilebilir. Bu ve benzeri genellemelerin sebebi her ne olursa olsun uzun bir süredir söz konusu zengin birikimin, genellikle görmezden gelindiği veya önyargıyla değerlendirildiği veyahut da bütünüyle karalanarak ademe mahkûm edildiği açıktır.

Bu büyük mirasın önemli halkalarından biri olan Osmanlı düşünce geleneğini, kütüphanelerde bulunan binlerce yazma eserle birlikte tekrar gözden geçirilmeyi beklemektedir. Bundan dolayı XVIII. asırda Erzurum'da yaşamış, on beş yıl müftülük, otuz yılı aşkın süre müderrislik görevinde bulunmuş ve yirmiyi yakın eser telif etmiş olan Kadızâde Erzurumî gibi bir âlimin hayatı ve eserlerini ilim dünyasına bir makale çerçevesinde tanıtmaya gayretimiz en azından geçmişe yönelik bir borcun ifası olarak görülmelidir. Taşra sayılacak bir mahalde yaşamış olması, hakkındaki biyografik malumatın hacmini bir hayli azaltsa da yine de onu tanımamıza ışık tutacak çeşitli verilere ulaşabildiğimizi söylemeliyiz. Ayrıca eserlerinin başta Süleymaniye Kütüphanesi ve Kültür Bakanlığı el yazmaları sitesi olmak üzere diğer yazma eser kütüphanelerinden elde edilebilmesi, müellifin düşünce dünyasını tanıma noktasında bize daha geniş imkânlar sunduğunu da ifade etmeliyiz.

I. Hayatı ve İlmî Kişiliği

Adı kendi eserlerinde Kadızâde Mehmed¹, diğer kaynaklarda ise Mehmed Arif b. Mehmed,² veya Muhammed Arif bin Muhammed³ şeklinde geçmektedir. Erzurum doğumlu olduğu bilinen müellifin⁴ ne zaman doğduğu konusunda herhangi bir kayıt yer almamaktadır.⁵ Kadızâde Erzurumî'ye babasının ölümünden sonra, annesinin İspir kadısıyla evlenmesinden dolayı üvey babasına nispetle “Kadızâde”; İspir kazasıyla meşhur olmasından dolayı da “İspirî” lakabı verilmiştir.⁶ Erzurum tarihi ile ilgili yapılan çalışmalarda “İspirî” olarak anılmasına karşılık Osmanlı ilim tarihinde “Erzurumî” nispetiyle anılmıştır.⁷

Süleymaniye Yazma Eserler Kataloğu'nda ismi ayrıntılı olarak şöyle kaydedilmiştir: Muhammed Arif b. Muhammed Kadızâde el-Erzurumî,⁸ *Kültür Bakanlığı Yazma Eserler Kataloğu*'nda ise şöyledir: Kadızâde Mehmed Arif b.

¹ Kadızâde Muhammed Arif b. Muhammed el-Erzurumî, *Babr'ul-fetâva*, Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa, nr.387, vr.6a.

² Saîd Uylaş, “Erzurumlu Kadızâde Mehmed Efendi ve Kur'an'a Dair Bir Risâlesinin Tanıtımı”, *Türk-İslam Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu*, Erzurum 2008, s.515.

³ www.suleymaniye.gov.tr/ *Yordam. htm*.

⁴ Mehmed Nusret, *Tarihçe-i Erzurum-Yabut Hemşehrilere Armağan*, Ali Şükrü Matbaası-İstanbul 1338/1920, s.100.

⁵ Mehmed Nusret, s. 100; İbrahim Hakkı Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleri İle Erzurum Tarihi*, İstanbul 1960, s.507; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedyyetü'l-ârişin-esmaü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, İstanbul 1955, II, 333; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Ankara 2000, I, 404.

⁶ Mehmed Nusret, s. 100; Konyalı, s.507; Uylaş, s.515; Asım Yediyıldız-Nilüfer Ateş, “Erzurumlu Kadızâde Efendi'nin Vasiyetnamesine Tahlili Bir Bakış”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/2, s.310.

⁷ Bağdatlı İsmail Paşa, II, 333.

⁸ www.suleymaniye.gov.tr/ *Yordam. htm*.

MehmedErzurûmî.”⁹ Biz ise çalışmamızda müellifin adını kısaca Kadızâde Erzurumî, Kadızâde veya Erzurumî olarak kullanmayı tercih edeceğiz.

Temel eğitimini İspir’de¹⁰ ve medrese eğitimini Erzurum’da tamamlayıp icazet alan Kadızâde¹¹ Erzurum’daki tahsilinin ardından İstanbul’a gelerek ikinci bir icazet almaya muvaffak olmuştur.¹² İkinci icazetini dönemin meşhur âlimlerinden Kazâbâdî (ö. 1163/1750) namıyla meşhur Ebu’n-Nâfi’ Ahmed bin Muhammed bin İshak’tan almış ve onun temayüz eden bir öğrencisi olmuştur.¹³

Kadızâde’nin Erzurum’da hangi hocalardan ders aldığı hususunda hiçbir kayda rastlanmamaktadır. Ancak çağdaşı ve hemşehrisi olan Muhammed Hâzık Efendi’nin (ö.1176/1763) hocaları hakkındaki bilgiler¹⁴ Erzurum’ın de aynı hoca ve medreselerden ders alma ihtimalini akla getirmektedir. Bu hocalar arasında özellikle İhlaşiyye Medresesi Müderrisi Ömer Efendi ile Feyziyye Medresesi Müderrisi Ebubekir Efendi sayılabilir.¹⁵ Ayrıca müellifin hocası olan Kazâbâdî Ahmed Efendi Muhammed Hâzık Efendinin de hocası olması söz konusu bu ihtimali kuvvetlendirmektedir.¹⁶

Kadızâde Erzurumî, İstanbul’da ikinci diplomasını aldıktan sonra memleketi Erzurum’a döndü. Ardından Erzurum’daki Sultaniye Medreselerine Müderris rütbesiyle tayin edildi.¹⁷ Daha sonra Sultaniye Medreselerindeki müderrislik görevine devam ederken aynı zamanda Erzurum müftüsü olarak

⁹ www.yazmalar.gov.tr.

¹⁰ Konyalı, s.508.

¹¹ Mehmed Nusret, s.100; Uylaş, s.515;Konyalı, s.508.

¹² Uylaş, s.515; Konyalı, s.508; Mehmed Nusret, s.100.

¹³ Kadızâde Erzurumî’nin ersaadetteki öğrenim hayatı sırasında meydana gelen ve zekâsının işaretlerini gösteren şöyle bir olay nakledilir:Kazâbâdî hoca bir gün Beyzâvitefsirini okutuyorken “ وَكَأَنَّهُ كَرِهُنَا بَنِي آدَمَ ” ayetinin tefsirindeki ibarede bir vav (و) harfinin nahiv bakımından hangi manayı ifade edeceği konusu üzerinde durmuş, mesele üzerinde hoca ile muhataplar (talebeler) arasında çok sayıda müzakere yapılmasına rağmen bir neticeye varılmadan topluluk dağılmıştı. Ertesi gün alışıldığı gibi aynı konu üzerinde tekrar toplanarak müzakere edilirken hoca o güne kadar pek dikkatini çekmeyen Kadızâde Erzurumî’ye yönelerek fikrini sorunca Kadızâde hemen; “Muhterem hocalar! Boşuna düşüncelerinizi yorup duruyorsunuz, vav (و) harfi bu ibarede hiçbir anlam ifade etmez, müstensihnin kaleminden yanlışlıkla yazılmıştır” diye karşılık verir ve orada bulunanların tümünün aklına böyle bir yaklaşımın gelmemiş olması hasebiyle hakkı teslim edilir ve ilim erbabı tarafından iltifat görür. Bkz. Mehmed Nusret, s.100; Uylaş, s.515.

¹⁴ Hüseyin Güfta, *Erzurumlu Şair Hazık*, Erzurum Kitaplığı Yayınları, İstanbul 2001, s.19.

¹⁵ Güfta, s.19.

¹⁶ Güfta, s.19.

¹⁷ Konyalı, s.508; Mehmed Nusret, s.100; Yedi yıldız, s.311; Uylaş, s.517.

atandı.¹⁸ Erzurum müftülüğü görevini on beş yıl boyunca sürdüren Kadızâde'nin, Sultaniye Medreselerinde kaç yıl görev yaptığı ise tam olarak bilinmemektedir. Erzurum gibi önemli bir ilim merkezinin müftülük görevini uzun bir süre üstlenmesi el-Müftî lakabıyla anılmasının da sebebidir.¹⁹

Kadızâde Erzurumî'nin yaşadığı dönemin önemli gündem maddelerinden biri olan medrese tekke çatışmasında medrese tarafında yer aldığı görülmektedir. Resmi görevlerde bulunan ve herhangi bir tarikata intisap etmediği bilinen Kadızâde, tasavvuf ve tarikat erbabını sürekli tenkit etmesinden dolayı çağdaşı İbrahim Hakkı (ö. 1194/1780) tarafından şiddetli bir şekilde eleştirilmiştir. Hatta Mesih İbrahimhakkıoğlu'nun ifadesine göre İbrahim Hakkı'nın yerdığı ilk kişi Kadızâde'dir.²⁰

“Birunundan nümayişler heman aynı derunidür

Anıncünkâmet-i Müftî Efendi eğri büğrüdür.”²¹

Kadızâde Erzurumî'nin fiziki yapısı hakkında da kaynaklarda bir takım bilgilere rastlanmaktadır. Buna göre o kambur, koca burunlu, yüzü benli ve büyük sarık kullanan birisidir.²² Naklettiğimiz yukarıdaki mısradaki İbrahim Hakkı bu hicviyle Kadızâde'nin görünüşünün çirkin olmasının kalbinin kötü düşüncelerle dolu olmasından kaynaklandığını ima etmekte daha açık bir deyişle de içinin kötülüğünün yüzüne yansıdığını söylemektedir.²³

İki âlim arasında din-bilim ilişkisi vb. farklı gündem maddeleriyle ilgili çeşitli tartışmaların meydana geldiğine dair bir takım bilgiler olsa da²⁴ bunlar tek taraflı ve şifahi rivayetlere dayanmaktadır. Bundan dolayı söz konusu rivayetlerden hareketle Kadızâde'nin lehinde ve aleyhinde kesin kanaatlerde bulunmak doğru olmaz. Ancak söz konusu rivayetler en azından Osmanlı düşünce tarihindeki medrese-tekke çekişmesinin bir örneği olarak değerlendirilebilir ve bu zümreler nezdinde Kadızâde isminin hiç de olumlu çağrışımlar yapmadığını anlamamıza yardımcı olabilir.²⁵

¹⁸ Konyalı, s.508; Bursalı Mehmed Tahir, I, s.404; Mehmed Nusret, s.508; Uylaş, s.517; Yedi yıldız, s. 311.

¹⁹ Bağdatlı İsmail Paşa, II, 333; Kadızâde Erzurumî, *agy*, vr. 6a.

²⁰ Mesih İbrahimhakkıoğlu, *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, İstanbul 1973, s.91.

²¹ Konyalı, s.508; Mehmed Nusret, s.101; Uylaş, s.517; İbrahimhakkıoğlu, s.91.

²² Konyalı, s.508; Mehmed Nusret, s.101; Uylaş, s.517; İbrahimhakkıoğlu, s.91.

²³ Mehmed Nusret, s.101; Uylaş, s.517.

²⁴ Ekmeleddinİhsanoğlu, *Osmanlılar ve Bilim*, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2007, s.163.

²⁵ Bu rivayetlerin İbrahim Hakkı'nın müntesipleri tarafından nakledildiğini hatırlatmakta fayda görüyoruz. Üslup itibarıyla sorunlu olmasına rağmen şifahi olarak günümüze kadar nakledilen bu rivayetleri olduğu gibi buraya ekledik.

Kadıızâde'nin biyografisiyle ilgili elde çok fazla veri olmaması ilmi kişiliği hakkındaki değerlendirmelerimizi daha ziyade onun uhdesine aldığı resmi görevinden ve eserlerinden hareketle yapmamızı zorunlu kılmaktadır. O dönemin ilim irfan merkezi konumunda olan Erzurum vilayetinde on beş yıl müftülük görevinde bulunması bu konuda yol gösterici bir veri sunmaktadır.

Kadıızâde ile İbrahim Hakkı'nın bir ilim meclisinde karşılaşması hakkındaki ilk rivayet şöyledir:

"Erzurum Müftüsü olan Kadıızâde Muhammed Arif b. Muhammedel-Erzurumî, geniş bir halk topluluğu tarafından sevilen, sayılan ve kendisini hicveden İbrahim Hakkı'ya kıskanmaktaydı, bu yüzden ona karşı cephe aldı. Doğruluğu ispatlanmamış bir söylentiye göre, müftü bazı dar görüşlü mollalardan oluşan bir meclis toplayıp İbrahim Hakkı'ya sorguya çağırmış ve "Molla! Sen bir supara yazarmışsın, yerden gökten dem vurmuşsun, şer-i şerife uymayan şeyler karalamışsın!... Nice olur?" diye sorguya başlamış. Bu söylentiği aktaran Mesih İbrahimhakkıoğlu'nun belirttiğine göre, İbrahim Hakkı, müftü ve yandaşlarına Marifetname'yi gösterip kitabın hangi kısmının şeriata aykırı olduğunu sorunca, mollalar kitapta şeriata ters düşen bir yer bulamamışlar ve bepsi pişman olmuş, dağılmışlar." Bkz. İbrahimhakkıoğlu, age, s. 91; İhsanoğlu, age, s.163.

Kadıızâde Erzurumî ile İbrahim Hakkı'nın karşılaşması hakkındaki ikinci rivayet ise şöyledir:

"Zamanın dar kafalı softa gurubu ve "rüsüm uleması" denilen zâbir şeriatçılar, İbrahim Hakkı'ya çekemediklerinden yahut-her büyük adama yapıldığı gibi- yazdığı eserleri anlamayıp küfür isnat ettiklerinden, kendisini heyet buzurunda sorguya çekmeye karar verirler. Kalabalığın içinde zamanın müftüsü, ulemadan geçinen sarıklı sınıfı başköşeye kurmuş, fen ve fikir adamlarına, tasavvuf düşmanlarına önderlik ediyorlar. Bunlardan başka mecliste İbrahim Hakkı'nın meşhur muarızlarından Kadıızâde Mehmed Efendi, onun birinci sınıf talebelerinden olup "Beyzâvî Tefsiri" üzerine "Ta'likât" yazan Kürt Maksut Efendi... İbrahim Hakkı içeriye girer girmez kendisine kötü bakarak adeta azarlar gibi sorulan ilk sorudur:

—Molla, sen bir kitap yazmışsın... İçinde yıldızlardan, ay ve güneşten, gökyüzünden bahsederek Allah'ın işine ve hikmetine karşılamakta imişsin. Bunun dinsizlik olduğunu, insanı küfre götüreceğini bilmiyor musun? Söyle bakalım ne cevap vereceksin?

İbrahim Hakkı bakmış ki bunlara akıl, mantık ve ilim yoluyla söz anlatmanın imkânı yok... Ervela reis'in gururunu okşayıp işi tathya başlamak ister. Mabcup ve nadim bir halde Hâzık Efendi'nin (ö.1763) yanına sokulur, kendisine yavaşça:

Henüz pek çok noksanı olduğunu, bunları tamamlamak için kendisinin ilminden, fazlından istifade etmek ihtiyacı duyduğunu, bu sebeple yeniden ders almak istediğini, hatalarını, eksiklerini belki bu suretle düzelteceğini, kendisini minnettar bırakacak olan böyle bir lütfün esirgenmeyerek ihsan edilmesini kalabalığın içinde ricada bulunur.

Bu tatlı ve mütevazı yalvarış Hâzık Efendi'nin boşuna gider, ulemalık gururunu kabartır. Düşüncelerini bemen değiştirerek İbrahim Hakkı'ya sahip çıkar. Heyete karşı yumuşatıcı sözler söyleyerek işi yatıştırır. İbrahim Hakkı'da bu suretle mühim bir vartadan kurtulmuş olur."Bkz. Güfta,age, s.19; C. Server Revnakoğlu, Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Marifetnamesi, İstanbul 1961, s.32-35.

Kaynaklarda ulaştığımız bu tartışmanın, aynı olayın iki ayrı rivayeti olabileceği gibi, farklı zamanlarda gerçekleşmiş bir hadise olabilmesi de mümkündür. Zira elimizde kesin delil mevcut değildir. Ancak burada ifade etmeden geçemeyeceğimiz husus; İslam düşüncesinin zenginliği olarak ele alınabilecek bir meselenin, tarafgirlik ve taassupla nasıl mecrasından çıkabildiğidir.

Zira zengin ve canlı bir ilmi hayatın olduğu ve birçok âlimin yetiştiği Erzurum²⁶ vilayetinde uzun sayılabilecek bir süre müftülük görevinde bulunması aslında Kadızâde'nin ilmi birikimi konusunda bir hayli fikir vermektedir. Ayrıca müftülük görevini icra ederken başladığı ve otuz yılda tamamladığı ve de her bir fetvasının kaynağını gösterdiği 370 varaklık *Babru'lfetâvâ* adlı eseri onun bilgi birikimini göstermesi bakımından kayda değerdir.

Müellifin ilmi şahsiyetini anlayabilmek için öncelikle onun medrese eğitimini Erzurum ve ardından İstanbul'da tamamlamış olduğunu belirtmemiz gerekir. Öncelikle Kadızâde'nin klasik bir Osmanlı âlimi olduğu hatırd tutulmalıdır. Bundan dolayı o da çağdaşları gibi şerh ve haşiye çalışmalarının yanında özgün eserler de kaleme almış; kelim, fıkıh, hadis, tefsir, Arap dili ve tasavvuf gibi İslami ilimlerin her türünde risâleler yazmıştır.

Kadızâde Erzurumî'nin Birgivi Mehmed Efendi (ö. 981/1573) ile başlayan "Kadızâdeliler" ekolüne bağlı olması ihtimali ona çevresindeki âlimler içerisinde farklı bir konum kazandırmaktadır. Her ne kadar Kadızâde Erzurumî, Birgivi ekolünün takipçisi olduğunu açık bir şekilde ifade etmese de eserlerindeki atıflar ve yukarıda bahsi geçen İbrahim Hakkı ile ilişkisi bu ihtimali akla getirmektedir. Özellikle Kadızâde'nin Birgivi'nin eserlerini şerh etmesi ve onu hocası olarak zikretmesi ayrıca kendisinden sitayişle bahsetmesi de aralarında bir düşünce birlikteliği olduğu yönündeki kanaati güçlendirmektedir.

Kadızâde'nin deruhte ettiği resmi görevleri ve günümüze kadar ulaşan çeşitli eserleriyle kendi dönemi ve çevresinde etki bırakan bir âlim olduğunu söylemenin abartılı bir değerlendirme olmadığını düşünüyoruz. Söz konusu bu etki, kendinden önceki ve sonraki büyük isimlerle boy ölçüşebilecek düzeyde olmasa da eserlerinin, Osmanlı Devleti'nin belli başlı ilim merkezlerinin kütüphanelerinde yer alması, en azından kendi dönemi için taşıdığı önemi itiraf etmeyi zorunlu kılmaktadır.

Doğum tarihini kesin olarak bilmediğimiz Kadızâde'nin vefat tarihinin 1173'te olduğu noktasında ittifak söz konusudur.²⁷ Bu da miladî 1759-1760 yıllarına tekabül etmektedir.

Kadızâde Erzurumî, Erzurum Çat yolu üzerinde, birçok ulemanın kabrinin de bulunduğu Tuzcu köyündeki kabristanlıkta metfundur. Mezar taşında "*el-merbum el-mağfurun lehu Kadızâde Mubammed el müftîbi-Erzurum rahmetullahi 'aleyhi sene:1172 b. 21 Ramazan*" yazmaktadır.²⁸

²⁶ Erzurum âlimleri hakkında geniş bilgi için Mehmed Nusret'in *Tarihçe-i Erzurum* adlı eserine bakılabilir.

²⁷ Mehmed Nusret, s.101; Bağdatlı İsmail Paşa, II, 333; Bursalı Mehmed Tahir, I, 404; Konyalı, s. 508.

²⁸ Uylaş, s.518.

II. Eserleri ve Medresesi

A. Kitap ve Risaleleri

Ülkemizin pek çok kütüphanesinde bulunmasına rağmen Kadızâde Erzurumî'nin eserlerinin hiçbirisinin matbu olmadığını ifade etmeliyiz. Kadızâde Erzurumî, eserlerine genel olarak telif sebebini açıklayarak başlar. Eserlerini Arapça olarak telif eden ve Hanefi-Maturidi çizgisindeki bir düşünce anlayışına sahip olan müellifin, telifatı incelendiğinde birçok İslam âliminden istifade ettiği görülmektedir. Bu da onun klasik İslami literatüre hâkimiyetini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Tarihçe-i Erzurum müellifi Mehmed Nusret eserinde Kadızâde Erzurumî'nin varislerinin kütüphanesinde I. Dünya Savaşı'nın başladığı yıllara kadar kendi el yazısı ile 23 cilt eserinin olduğunu²⁹ söylemesine karşın biz bunların ancak 19 tanesine ulaşabildik. Bu eserlerin çoğunun hacminin birkaç varağı geçmediğini hatırdta tutmakta fayda görüyoruz. Şimdi sırasıyla tespit edebildiğimiz eserleri ve nüshalarını tek tek ele almaya çalışacağız.³⁰

1. Bahru'l-Fetâvâ

*Babru'l-Fetâvâ*³¹ Kadızâde Erzurumî'nin en hacimli ve önemli eseridir. Kendi ifadesine göre eserini 30 yıla yakın bir sürede verdiği fetvaları bir araya getirmek suretiyle oluşturmuş ve hicri 1161/1748 yılında tamamlamıştır. Eserin baş tarafında, değişik nüshalarında farklı sayıda başlıktan oluşan ve her başlığın sayfa numarası verilen bir fihrist yer almaktadır. Taharet, salat ve zekât bahisleri ile başlayan eser mezhep değiştirme, hüsnanın hükmü ve miras bahisleri ile son bulmaktadır.

Eser soru cevap şeklinde hazırlanmış, kısa cevaplarla birlikte fetvanın delili de bazen bir, bazen birkaç kaynağıyla beraber zikredilmiştir. Ayrıca soru üslubu "...şu olursa, ...bu olursa fetvası ne olur?" şeklinde ve genellikle "Zeyd" öznesiyle sorulmuştur. Soru ve cevap kısımları Osmanlıca, bu cevaplara kaynaklık eden bilgiler ise Arapça olarak yazılmıştır.

Daha açık bir şekilde anlaşılması için *Babru'l-Fetâvâ*'daki şu ibareyi aşağıda sunuyoruz:

²⁹ Mehmed Nusret, s.101.

³⁰ Eserleriyle ilgili geniş bilgi için bkz. Suluoğlu, Muhammet Hanefi, *Kadızâde Erzurumî ve Kâşif-u Hâli'l-Mentâ ve'l-Berzâh Adlı Risalesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Rize, 2010.

³¹ Katip Çelebi, *Keşfü'z-zeunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Maarif Matbaası, İstanbul 1941, I, 225; Bağdatlı İsmail Paşa, II, 333; *İzahü'l-meknun fi'z-zevli ala keşfi'z-zeunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, İstanbul 1945, I, 165; Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden, 1938, *Suplemen* II, 649; Mehmed Ali Kırboğa (Alata'lı), *Kamusu'l-kütüb ve mevzuatı'l-müellefât*, Yeni Kitap Basımevi, Konya 1974, s. 114; Mehmed Nusret, s. 100; Mehmed Tahir, I, 404.

"زيد ابدست الوركن خلال وضوده حدث واقع اولسه وضوئي اتمام كفايت ايدرمي يوحسه استيناف لازم ميدر؟ الجواب استيناف لازمدر. نقل عن فتاوي علي افندي شيخ الاسلام. الوضوء اذا وقع في خلاله حدث نقض ما وجد كما ينقض بعد تمامه اذا وقع. صرة الفتاوي نقلا عن جواهر الفتاوي قبل كتاب الصلاة. كذا في فتح القدير لابن العام في باب التيمم."

Babru'l-Fetâvâ'nın yurt içi ve dışındaki muhtelif kütüphanelerdeki toplam 12 nüshasından altı tanesinin bizzat kendisine, diğer altı nüshanın ise kayıt bilgilerine ulaştık. Bu nüshalar şunlardır: H. Hüsnü Paşa Nüshası, Hamidiye Nüshası, M. Hilmi-F. Efendi Nüshası, Nevşehir Nüshası, İstanbul Üniversitesi Nüshası, Diyarbakır Nüshası, Orhan Camii Nüshası, Kütahya Nüshası, Mısır Nüshası, Kastamonu Nüshası, Beyazıt Nüshası, Milli Kütüphane Nüshası, Sivas Nüshası.³²

2. Kılâdetü'l-Mercan fi Ahvâli'l-Cânn

Risâleye³³ hamdele ve salveyle başlayan Kadızâde Erzurumî, bu risâleyi bazı ilim adamlarının kendisine cinlerin ahkâmı ile ilgili bir takım sorular sormaları üzerine kaleme aldığını söyler. Risâle adından da anlaşılabilceği üzere cinlerin varlığı, şeytan ve iblis kavramlarının anlamları, Hz. Peygamber'in ve geçmiş peygamberlerin cinlere resul olarak gönderilişi, cinlerin ilahi emirlerle mükellefiyeti ve sahabenin cinleri görüp görmediği gibi konulara hasredilmiştir. Konuları ele alırken sadece ana başlıklarla yetinmeyen Kadızâde, cinlerin mahiyeti, mekânları, çeşitleri, girdikleri şekiller, cinlerden korunma yolları, cinlerle evliliğin olup olmayacağı gibi daha tali meseleler temas etmiş hatta cinlerle rüyada birleşmenin guslü gerektirip-gerektirmediği gibi bir takım meselelerdeki farklı görüşleri ele alarak tartışmıştır. Eserin, Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *Laktü'l-Mercân fi Ahkâmi'l-Cânn* isimli eserinin içeriğini ve tertibini andırıldığını söylemek mümkündür.³⁴ Tespit edebildiğimiz nüshaları ise şunlardır: Esad Efendi Nüshası, Nafız Paşa Nüshası, Erzurum Nüshası, Ankara Nüshası, Kadızâde Medresesi Nüshası³⁵.

3. Şerhu Ravzâti'l-Cennât

*Şerhu Ravzâti'l-Cennât*³⁶ müellifin *Babru'l-Fetâvâ*'dan sonraki en hacimli eseridir. Birgivi Mehmed Efendi'nin³⁷ kelama dair *Ravzâti'l-Cennât* adlı eserine

³² Bu eser ve nüshaları hakkında daha geniş bilgi için bkz: Bünyamin Çalık, *Kadızâde Muhammed Arif Efendi'nin Babru'l-Fetâvâ adlı eserinin Fetva açısından değerlendirilmesi*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum, 2012.

³³ Bağdatlı İsmail Paşa, II, 333; Mehmed Nusret, s. 101; Mehmed Tahir, I, 404; Uylaş, s. 518.

³⁴ Krş. Abdurrahman b. Ebî Bekr Süyûtî, *Laktü'l-mercân fi ahkâmi'l-cânn*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut 1986.

³⁵ Bu nüsha Prof. Dr. Sadi Çöğenli'nin şahsi kütüphanesinden temin edilmiştir.

³⁶ Bağdatlı İsmail Paşa, II, 333; Mehmed Nusret, s. 101; Mehmed Tahir, I, 404; Uylaş, s. 518.

yapılan hacimli bir şerhtir. Müellif, *Ravzatü'l-Cennât*'ın bir şerhinin bulunmaması ve bazı dostlarının da bu yöndeki talepleri üzerine söz konusu şerhi yazdığını ifade eder.

Esere ilk olarak besmele-i şerîfeyi şerh ederek başlayan Kadızâde, daha sonra *Ravzatü'l-Cennât*'ı farklı kelimelerin görüşlerinden istifade edip kaynaklarını da vererek şerh etmiştir. Tespit edebildiğimiz nüshaları şunlardır: Esad Efendi Nüshası, Kastamonu Nüshası, Manisa Nüshası, Erzurum Nüshası.

4. Risâle fî İhtilâfî'l-Ulemâ fî Vukû'i'l-Mu'arreb fî'l-Kur'ân

*Risâle*³⁸ doğrudan *Ulûmu'l-Kur'ân* hakkındadır. Kur'ân'da Arapça olmayan kelimelerin bulunup bulunmadığı hususu ve âlimlerin bu meseleyle ilgili görüşleri risalenin temel konusunu teşkil eder. Ayrıca Kur'an ilimlerinden biri olan *münasebet* konusuna da özet bir şekilde değinir. Yine esbâb-ı nüzul ile mekkî ve medenî ayetler konusu da ele alınan meseleler arasındadır.³⁹

Süyûtî'nin *el-İtkân* adlı eserinin özeti mahiyetindeki risale⁴⁰, hamdele, salvele ve dua talebinden sonra

فاعلم ان الائمة اختلفوا في وقوع المعرب في القران فلاكترون ومنهم الشافعي علي عدم وقوعه

فيه ...

şeklinde devam etmekte ve

اني رايت الناس قد اعرضوا عن القران واشتغلوا بفقهاء ابي حنيفة ومغازي ابن اسحاق فوضعت بهذا الحديث حسب كذا في اتقان العلوم ملخصا. تمت.

cümlesiyle sona ermektedir. Tespit edebildiğimiz nüshaları şunlardır: Esad Efendi Nüshası, Nazif Paşa Nüshası.

5. Risâletü's-Selâmiyye

İslam'ın önemli göstergelerinden biri olan “selamlaşma” konusunu ele alan⁴¹ eser müellifin ifadesiyle ‘hangi selamın faziletli ve güzel;hangisinin ise caiz olup olmadığı hususunda yaşanan zihin karışıklığını izale etmek maksadıyla yazılmıştır. Eser altı *tenbih*, bir hatırlatma ve bir *tetimmeden* oluşmaktadır. Kadızâde tembihlerinde; selamın hükmü hakkındaki görüşleri aktardıktan sonra,

³⁷ Birgivi hakkında geniş bilgi için bkz. Huriye Martı, *Birgili Mehmed Efendi*, TDV Yayınları, İstanbul 2008.

³⁸ Uylaş, s. 518.

³⁹ Uylaş, s. 519.

⁴⁰ Krş. Celaleddin Abdurrahman b. EbîBekres- Süyûtî, *el-İtkan fî ulumi'l-Kur'an*, Kahire 1978.

⁴¹ Uylaş, s. 518.

selamın fihki yönü, mezheplerin görüşleri, selamda hangi lafızların kullanılacağı, kişilerin durumlarına göre (oturan-yürüyen, Kur'an okuyan...) selamı kimin vereceği, gayr-ı müslimlerle nasıl selamlaşılacağı ve gayr-ı müslimlere yazılan mektuplarda hangi ifadelerin kullanılması gerektiği gibi konulara değinir. Arapça formu dışındaki selam cümlelerinin caiz olup olmadığı konusunda eser sona erer. Tespit edebildiğimiz nüshaları şunlardır: Esad Efendi Nüshası, Erzurum Nüshası, Ankara Nüshası.

6. Risâle fi'l-Vaz'

Kadızâde Erzurumî bu iki varaklık *Risâlesinde*⁴² varlıklara isim verme, lafızlara anlam yükleme konularını ele alan *vaz'* ilminden bahseder. Fiil kavramı ve *vaz'* çeşitlerini örnekleriyle açıklar. Tespit edebildiğimiz nüshaları şunlardır: Esad Efendi Nüshası, Nafiz Paşa Nüshası.

7. Risâle fi'l-Va'd

Kadızâde *Risâle*'de, Allah'ın öteki alemde kulların dünyada yaptıklarına karşılık olarak vereceği ceza ve mükafatı ifade eden bir terim olan *va'd* meselesini itikadi ekollerin görüşlerini karşılaştırarak vermeye çalışmıştır. Tespit edebildiğimiz tek nüsha, Nafiz Paşa'dadır.

8. Risâle-i Fethiyye

Bu *Risâle*⁴³ Süleymaniye kataloglarında *Şerhu Risâlet-i Tablîliyye ve Kelime-i Tevhîd* olarak kaydedilmiştir. Ancak temel kaynaklarda ve Köprülü Kütüphanesi kataloglarında başlıkta verdiğimiz şekilde yer almaktadır. Birgivi Mehmed Efendi'nin bulmaca edasıyla kaleme alınan tek varaklık *Risâle-i Tevhîd* adlı eserine yazdığı şerhtir.

Kadızâde Erzurumî, *Risâle*'ye "Lâ ilâhe illallah" ifadesinin önemini belirten bir hadisi şerifle başlar ve *Risâle*'yi yazma nedenini Birgivi'nin eserinin anlaşılmasında güçlük yaşandığını ifade eden dostlarının talebi olarak açıklar.

Risâle'de dilsel tahliller yapan ve bunları örneklerle açıklayan Kadızâde, mesela istisnânın hangi şekilde ve koşulda kullanıldığını açıkladıktan sonra bu konuların delillerini kaynak vererek ortaya koymaya çalışır. Tespit edebildiğimiz nüshaları şunlardır: Esad Efendi Nüshası, Mehmed Asım Bey Nüshası, Bağdatlı Vehbi Nüshası.

9. Risâle fi Fark Beyne Hadîs'il-Îlâhiyye ve'l-Kudsiyye

Risâle'ye⁴⁴ Fâzıl er-Rûmî'nin *Hâşiyetü't-Tevhîb* adlı eserinden alıntı yaparak başlayan müellif, kudî hadis ve mahiyeti ile Hz. Peygamber'in vahiy alma

⁴² Uylaş, s. 518.

⁴³ Brockelmann, *Suplement*II, 578; Kırboğa, s. 300; Uylaş, s. 518.

⁴⁴ Uylaş, s. 518.

şekilleri gibi meselelere değinmiştir. Tespit edebildiğimiz tek nüshası Serez'dedir.

10. Kâşifu Hâli'l-Mevtâve'l-Berzah

Risâlenin ismi bütün nüshalarda *Kâşifu Hâli'l-Mevtâve'l-Berzah* olarak geçmektedir. Süleymaniye kataloglarında ise *Kâşifu Ahvâli'l-Mevtâve'l-Berzah* olarak kaydedilmiştir. *Osmanlı Müellifleri*⁴⁵ ve *Tarihçe-i Erzurum*'da⁴⁶ *Risâle-i Ahvâli'l-Kabir* olarak verilmiştir.

Kabir ahvaliyle ilgili Kur'an'da 'muhkem' bir ifadenin bulunmaması ve bu husustaki rivayetlerin mütevâtir olmaması meselenin bir tartışma konusu olarak günümüze kadar gelmesini sağlamıştır.

Bu eserde konular muhtasar olarak ve bir bütünlük içinde ele alınmış; kabir suali, azabı ve nimetinin var olduğu ispat edilmeye çalışılmıştır. Bu mesele hakkında müstakil eserler yazan Gazzâlî (ö. 505/1111), Kurtûbî (ö. 671/1273), İbn-i Kayyim (ö. 751/1350), Suyûtî (ö. 911/1505) gibi müelliflerden istifade eden Kadızâde, Kadı Beydavî (ö. 691/1291), İbn-i Teymiyye (ö. 728/1828), Adudu'd-Din el-İcî (ö. 756/1355), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448), Ebu's-Suud Efendi (ö. 981/1574), Birgivi Mehmed Efendi (ö. 981/1574) ve gibi âlimlerin ifadeleriyle de görüşlerini desteklemiştir.

Kadızâde Erzurumî, naklettiği hadislerin sıhhati konusunda zaman zaman değerlendirilmelerde bulunmuş, genel itibarıyla yumuşak bir üslup kullanmasına rağmen bazı durumlarda muhaliflerine karşı sert eleştirilerde bulunmaktan kaçınmamıştır. Tespit edebildiğimiz nüshaları şunlardır: Esad Efendi, Bağdatlı Vehbi ve Nafiz Paşa.⁴⁷

11. Risâle fi'z-Zikr

Kadızâde Erzurumî bu eserinde zikrin faydalarını altı başlık altında açıklar. Zikrin çeşitleri ve mahiyeti, cehrî ve hafi zikir, kalp ve lisan ile zikir gibi konuları âlimlerin eserlerine müracaat ederek açıklamaya çalışmıştır. Tespit edebildiğimiz tek nüsha Nafiz Paşa'dadır.

12. Risâle fi Hasedi'l-Mezkûr fi Tarikat-ı Muhammediyye

H. 1150 yılında yazdığı bu *Risâle*'de Birgivi Mehmed Efendi'nin meşhur eseri *Tarikat-ı Muhammediyye*'nin haset bölümüne yazdığı bazı hususlara açıklamalar ekleyen Kadızâde, hasedin mahiyeti, çeşitleri, söz ve eyleme geçmeyen hasedin sorumluluğu gibi konuları İslam âlimlerinden iktibaslar

⁴⁵ Bursalı Mehmed Tahir, I, 404.

⁴⁶ Mehmed Nusret, s. 101.

⁴⁷ Geniş bilgi için bkz. Suluoğlu, ss.72-83

yaparak incelemiştir. Tespit edebildiğimiz nüshaları şunlardır: Nafiz Paşa Nüshası, Erzurum Nüshası.

13. Risâle-i Melheme

Müellifin h. 1153 yılında kaleme aldığı bu *Risâle* Şeyh Hüseyin Bahâuddîn'in oğluna yazdığı bulmaca türü eser üzerine yaptığı bir şerhtir. Kadızâde bu eserin kapalı kısımlarını açıklayabilmek için "kırk fırın ekmek yemek gerektiğini" söyler ve eseri kendi üslubuna göre açıklar. Tespit edebildiğimiz nüshaları şunlardır: Nafiz Paşa Nüshası, Yazma Bağışlar Nüshası.

14. Risâletü's-Sa'diyye

Kadızâde Erzurumî bu *Risâle*'sinde⁴⁸ İmam Suyuti'nin *Câmiu's-Sağîr* adlı eserinde İbn Abbas'tan rivayet edilen "آخر اربعاء في الشهر يوم نحس مستمر" "*Aym son çarşambası uğursuzdur*" şeklindeki rivayeti üç fasıl altında inceler.

Birinci fasılda hadisi sıhhat-senet yönünden ele alır. İkinci fasılda hadisi irab, lâfız ve mânâ açısından inceler. Üçüncü fasılda ise hadis bağlamında günlerin uğur ve uğursuzluğu konularını değerlendirir. Tespit edebildiğimiz tek nüsha Nuruosmaniye Kütüphanesi'ndedir.

15. Risâle fi's Sa'âti'n Nahsiyye ve's Sa'diyye

*Risâle*⁴⁹ Ebu'l Abbâs Ahmed el-Bûtî'nin *Şemsu'l-meârif* adlı kitabından tercüme edilmiştir. Dili Osmanlıcadır. Haftanın günleri hakkında astronomi ile ilgili bilgilerin yanında, haftanın günlerinde hangi işleri yapmanın faydalı, hangilerinin zararlı olduğunu ele alan bir eserdir. Tespit edebildiğimiz tek nüsha Nuru Osmaniye Kütüphanesi'ndedir.

16. Risâle fi Beyani Buyuti's-Seb'ati's-Seyyare

*Risâle*⁵⁰ genel olarak astronomi, burçlar, gezegenler, güneş, ay ve yörüngeleri hakkındadır. Müellif Osmanlıca olarak kaleme aldığı bu eseri Ebu'l Abbâs Ahmed el-Bûtî'nin *Şemsu'l-meârif*, Nasreddin et-Tusi'nin *Fasl-ı şerh* ve Takiyüddin İbnü'l-Ma'rûf'un *Ceridetü'd-dürer* adlı eserlerinden tercüme ederek kaleme aldığını ifade etmektedir. Tespit edebildiğimiz tek nüsha Nuru Osmaniye Kütüphanesi'ndedir.

⁴⁸ Bağdatlı İsmail Paşa, II, 333; MehmedNusret, s. 101; Mehmed Tahir, I, 404; Uylaş, s. 518; Ayrıca bu eserin Milli Kütüphane'de *Resail-i Hey'et ve Fevaidı*yla, 489923nr' ya kayıtlı bir mikrofilmli bulunmaktadır.

⁴⁹ Milli Kütüphane'de *Resail-i Hey'et ve Fevaidı*yla, 489923 nr'ya kayıtlı bir mikrofilmli bulunmaktadır.

⁵⁰ Milli Kütüphane'de *Resail-i Hey'et ve Fevaidı*yla, 489923 nr' ya kayıtlı bir mikrofilmli bulunmaktadır.

17. Risâle fi Beyâni Sa'âti'l-Bust

Osmanlıca yazdığı eserlerden biri olan bu *Risâle*'de⁵¹ müellif, dostlarının bazı takvimlerde “ساعات بست” diye bahsedilen şeyin ne olduğu, hüküm ve konusunu ele almaya çalışır. Tespit edebildiğimiz tek nüsha Nuru Osmaniye Kütüphanesi'ndedir.

18. Risâle Mümeyyiz Mezhebi'l Mâturidiyye 'ani'l-Mezahib'il Ğayriye⁵²

Ferağ kaydında muammalı tarih usulü⁵³ ile hicri 1130 tarihinde yazıldığı anlaşılan eser⁵⁴ efâlül-ibâd hususunu bir mukaddime ve iki maksat başlıkları altında incelemektedir.

Efâlül-ibâd konusunda Mâturidiyye mezhebinin, Mutezile, Cebriye ve diğer mezheplerden farklılığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Bütün eserlerinde olduğu gibi bu eserinde de görüşlerini açıklarken âlimlerin eserlerine müracaatta bulunur ve alıntılar yapar.

Tesbit edebildiğimiz nüshaları şunlardır: Süleymaniye kütüphanesi (Yazma Bağışlar Nüshası 1287; Kasidecizade Nüshası 672); Erzurum, Manisa, Ankara, Konya ve Berlin 2492 Nüshaları.

B-Kendisine Nispet Edilen Eserler

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Erzurumî'nin eserlerini tespit ve tetkik etmek için öncelikle Süleymaniye Kütüphanesi kataloğundan istifade ettik. Müellife aidiyeti kesin olanları yukarıda ortaya koymaya çalıştık. Taramalarımız sonucunda müellife aidiyeti kesin olmayan ya da ona nispet

⁵¹ Milli Kütüphane'de *Resâli-i Hey'et ve Fevâid* adıyla, 489923 nr' ya kayıtlı bir mikrofilm bulunmektedir.

⁵² Bu risalenin yazara aidiyeti konusunda bir takım şüpheler bulunmaktadır. Çünkü müellifin diğer eserlerinden bahseden kaynaklarda bu risaleden söz edilmemektedir. bkz. Bağdatlı İsmail Paşa, II, 333; Mehmed Nusret, s. 101; Mehmed Tahir, I, 404. Ayrıca farklı kaynaklarda risalenin Muhammed Arif el-İspîrî (ö. 990/1582)'ye ait olduğu kaydedilmektedir. Brockelmann, *Supplement*, I, 346; Şamil Dağcı, “Osmanlı dönemi Kaynaklarında Yer Alan İspirli Alimler”, *AÜİFD*, sy:29; Erzurum İl Halk Ktp, arşiv no: 25 Hk. 23979/5. Risalenin telif tarihi bütün nüshalarda ve kaynaklarda h. 1130 olarak verilmektedir. Yine adı geçen müellifin h. 990 senesinde vefat ettiği aynı kaynaklarda geçmektedir. Hicri 1130 Kadızade Erzurumî'nin (1173/1759) vefatından 30 yıl öncesine tekabül ettiğine göre –bütün şüphelerimiz izale olmasa da- bu risalenin Kadızade'ye ait olması muhtemeldir. Biz de tercihimizi bu yönde kullandık.

⁵³ Muammalı tarihlerde gün, hafta, ay, yıl ve asırlar belli dilimlerde bayağı kesirlerle ifade edilir. Geniş bilgi için bkz. Mollaibrahimoğlu, s. 145-156.

⁵⁴ Brockelmann, *Supplement*, I, 346; Şamil Dağcı, *a.g.m.*, Sy:29, Erzurum 2008, s.23. Uylaş, s.518.

edilmesine rağmen otantikliği hakkında şüpheler bulunan çeşitli eserlere de ulaştık.

Yaptığımız karşılaştırmalar sonucunda birkaç husus tespit ettik. Birincisi; aşağıda tek tek sıralanan risâlelerin, isimlerinin farklı olmasına rağmen muhtevalarının aynı olmasıdır. İkincisi; farklı isimler altında kaydedilen bu eserlerin hata sonucu müellifimize isnat edilmesidir. Bundan dolayı bu tür çalışmalarda kataloglara mutlak güven duymanın araştırmacıları yanıltabileceğini müşahade ettiğimizi ifade etmemiz gerekir.

Bahse konu eserlerin meşhur Kadızâde Mehmed Efendi'ye (Balıkesirî) (v.1045/1635) ait olduğunu ve sehven müellifimize nispet edildiğini düşünüyörüz. Bizi bu kanaate sevkeden hususlar şunlardır.

Birincisi, Kadızâde Erzurumî'nin bütün eserlerinde adı tam olarak geçmekte ve onun başkalarıyla karıştırılmasına imkân vermeyecek şekilde isim, lakap ve nispetleri açıkça zikredilmektedir.⁵⁵ Söz konusu eserlerde ise müellifin adı sadece Kadızâde Mehmed Efendi veya Kadızâde Efendi olarak verilmektedir.⁵⁶ Kadızâde Mehmed Efendi (Balıkesirî) İstanbul'da çok meşhur olduğundan isminin kısaca zikredilmesi akla uygun gözükmektedir.

İkincisi Süleymaniye Kütüphanesi'nde⁵⁷ ve ulaştığımız diğer kütüphanelerde⁵⁸ aynı eserlerin müellifimize değil, Kadızâde Mehmed Efendi adına kaydedilmesidir.

Üçüncüsü Kadızâdeliler konulu bilimsel çalışmalarda bahse konu olan eserin Kadızâde MehmedEfendi'ye ait olduğu belirtilmiştir.⁵⁹

Son olarak ise birçok kütüphanede yaygın bir şekilde bulunan bir esere, müellifin biyografisinden bahseden tabakat kitaplarının hiçbirinde yer verilmemesidir.⁶⁰

⁵⁵ Örnek olarak Süleymaniye Ktp, H. Hüsnü Paşa, 387, *Babru'l-fetâvâ*, vr. 1a; Esad Efendi, 1269, *Kılâdetü'l-mercân fi ahvali'l-cânn*, vr.114a.

⁵⁶ Örnek olarak Süleymaniye Ktp. İbrahim Efendi, 190, *Risâle fi reddi'l-bid'a*, vr. 82b; A-Tekelioğlu, 816, *Risâletü's-salât*, vr. 71a.

⁵⁷ M. Hilmi-F. Fehmi, 46, *Risâle-i Kadızâde*, vr. 78-88; Yazma Bağışlar, 6494, *Risâle-i Kadızâde*,vr. 74-82; Arslan Yanardağ, 48, *Risâle-i Kadızâde Efendi*,vr. 35-43.

⁵⁸ Beyazıt Kütüphanesi, Atıf Efendi, 2127/3, *Risâle-i Kadızâde min'el-Akâid*, vr.118-129; Nuruosmaniye Kütüphanesi, 2189, *Risâle-i Kadızâde*,vr. 86a-91a; Nuruosmaniye Kütüphanesi, 5005, *Risâlet'ün fi's-salât'in Nafîle*, vr. 220-223.

⁵⁹ Semiramis Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", *DİA*, XXIV, 102; Muhammet Raşit Akpınar, *Kadızâdeliler ve Sivasiler Arasındaki Fıkhi Tartışmalar*, (Basılmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2009, s. 41.

⁶⁰ Bkz. Mehmed Nusret, s.101; Bursalı Mehmed Tahir, I,404; Bağdatlı İsmail Paşa, II, 333.

Aşağıda nüshalarını sıraladığımız sekiz eserin isimleri farklı olmasına rağmen içerikleri aynıdır. Bu risâleler hamdele ve salvele ile başlayıp ardından namazın farz oluşu inkar edenin küfre düşeceğine dair bahislerle devam etmektedir. Ayrıca farz, vacip, sünnet ve nafilâ namazlar tek tek anlatılmaktadır. Hz. Peygamber devrinde olmamasına rağmen daha sonradan ortaya çıkan namazlar ve cemaatle nafilâ namaz kılınması hususları ise tenkit edilmektedir. Ayet ve hadislerle konu temellendirilerek bu bidatleri yapanlar şiddetle eleştirilmekte hatta tekfir edilmektedir.

1. Risâletü's-Salât

Süleymaniye Kütüphanesi A-Tekelioğlu bölümü nr. 816'da kayıtlı olup 65-70 varakları arasındadır.

2. İman ve Namaz Risâlesi

Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya bölümü nr. 4871'de kayıtlı olup 72-75 varakları arasındadır.

3. İlm-i Hâl Risâlesi

Süleymaniye Kütüphanesi Beşir Ağa (Eyüp) nr. 397'de kayıtlı olup 64-71 varakları arasındadır.

4. İlmihal

Bu nüshalar Süleymaniye Kütüphanesi Dügümlü Baba bölümü nr. 269'da; Laleli bölümü 2454, 2457, 2459, 2460, 2461, 2464, 2465, 2467, 2468, 2469, 2470, 2473, 2474, 2476, 2477, 2478, 2480, 2481, 2482 numaralarda kayıtlıdır.

5. Risâle İman ve İslam

Süleymaniye Kütüphanesi Fatih bölümü nr. 3166 ve 3167'de kayıtlıdır.

6. Risâle fi reddi'l-bid'a

Süleymaniye Kütüphanesi İbrahim Efendi bölümü nr. 190'da 81-85 varakları arasındadır.

7. Risâle-i ahkâmi'l-mükellefin

Bu eser Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar bölümü nr. 886'da 69-79 varakları arasındadır.

8. Risâle fi'l-iman ve'l İslam

Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa bölümü nr. 2891'de 68-74 varakları arasındadır.

9. Risâle-i Kadızâde

Süleymaniye Kütüphanesi Laleli bölümü nr. 2463'de 97-110 varakları arasındadır.

Süleymaniye kataloğunda eser müellifimize isnat edilmesine rağmen biz bu eserin de ona ait olmadığı kanaatindeyiz. Yukarıdaki bahsettiğimiz hususlar göz önünde bulundurulduğunda bu eserde müellife ait isim, lakap ve nispenin olmadığı ve Kültür Bakanlığı⁶¹ ve bazı kataloglarda Kadızâde Mehmed Efendi (Balıkesiri) adına kaydedildiği görülmektedir.⁶² Ayrıca bu eserin istinsah tarihi hicri 1098'dir. Müellifin hicri 1173 yılında vefat ettiği göz önünde bulundurulduğunda, bu eserin istinsah edildiği tarihte Kadızâde'nin henüz doğmadığı veya çok küçük yaşta olduğu gibi bir sonuç ortaya çıkar ki bu da kanaatimizi destekler.

10. Risâle fi Nevâkidi'l-Vudû'

Süleymaniye Kütüphanesi kataloglarında tespit ettiğimiz bu eserle ilgili iki nüshaya ulaştık. Eserlerin konularının birbirinden farklı olduğunu gördük. Esad Efendi Nüshası içerik olarak katalogdaki isme uygun olsa da eserin müellifimize aidiyeti konusunda netlik bulunmamaktadır. Zira eserin içinde müellif ismi bulunmadığı gibi üslup bakımından da müellifin diğer eserleriyle örtüşmediğini söylemeliyiz.

Carullah Nüshası ise konu olarak katalogdaki isimle alakalı değildir. Adu'd-din el-İci'nin bir eserinin şerhi mahiyetindedir.

11. Vasiyetnâme

Süleymaniye Kütüphanesi Şazeli Tekkesi bölümü nr. 37'de 56a-70a varakları arasındadır. Yukarıda bahsettiğimiz gerekçelerin bu eser için de söz konusu olması eserin Kadızâde'ye aidiyetini, şüpheli hale getirmektedir.

Ayrıca Risâlenin başında bu vasiyetnamenin özelde İstanbul kadınlarına genel olarak tüm mümin kadınlara yapıldığı ifade edilir. Öğrencilik hayatı dışında Erzurum'da yaşamış birisinin bunu söylemesi bizde şüphe uyandırmaktadır. Diğer taraftan Kadızâde Mehmed Efendi'nin (ö. 1045) ise İstanbul'da yaşadığını, ilmi, sosyal ve kültürel bir fikir akımı başlattığını ve toplumun yeni adet ve uygulamalarını şiddetle tenkit ettiğini bilmemiz bu konudaki kanaatimizi destekler mahiyettedir.⁶³

⁶¹ www.yazmalar.gov.tr, 06 MilYz B 471/2 13b-18b.

⁶² İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, 669, *Risâle-i Kadızâde*, vr. 63-71; Aynı yer, *Risâle-i Kadızâde*, 1534, vr.74-82.

⁶³ Semiramis Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", *DİA*, XXIV, 102.

C-Kadıoğlu Medresesi

Kadıızâde Erzurumî kitap ve risâleler yazarak insanlara hizmet ettiği gibi, Erzurum'da Müftülük görevi esnasında bir de medrese inşa ettirmiştir. Kadıoğlu Medresesi olarak ünlenen bu medrese Erzurum ili İspir İlçesi sınırları dâhilinde bulunmaktadır. Medrese İspir Çarşısı Camii'nin dere aşırı kible tarafındadır. İspir'e on kilometre mesafede bulunan Kalkons köyünden getirilen muntazam kesme taşla yapılmış olan medrese muvaffak bir mimari eserdir. Ortasındaki bahçede çıkıklı bir su kuyusu da vardır. Medresede on oda bulunmakta ve odaların hepsi beşikörtüsü şeklinde tonoz kubbelidir.

Kitabesinde *"Bu şerefli medreseyi hücrelerinde oturanlara ve başkalarına şafi ilimlerin ve kafile fenlerin okutulması ve bunların öğrenimleri için aslen İspir'li Erzurum şehri müftüsü Kadıızâde şöbretli Mehmed sırf Allah'ın rızasını kazanmak için 1138 h. senesinde yaptırdı ve vakfetti"*⁶⁴ manasına gelen Arapça bir ifade yazılıdır.

Sonuç

İslam tarihinin siyasî, iktisadî ve mimarî açıdan en muhteşem devirlerinden birini oluşturan Osmanlı döneminin ilmi birikim açısından aynı başarıyı gösterip gösteremediği hakkında farklı kanaatlerin serdedildiği bilinmektedir. Özellikle XIV. asır ile başlayıp cem ve tahkik dönemi olarak isimlendirilen ve ardından da şerh ve haşiye türü eserlerin yazılmasıyla devam eden bu sürecin düşünce alanında bir takım duraklama ve gerilemenin öncüsü olarak değerlendirilmesi genel bir kabul haline gelmiştir. Bu kabul her ne kadar bir genelleme olsa da en azından Osmanlı döneminin kendisinden önceki yüzyıllarda ortaya konulan ilmi birikimle boy ölçüşecek sayıda ve nitelikte düşünce adamı ve müstakil eserler ortaya çıkaramadığı söylenebilir. Elbette bu neticenin doğmasında çeşitli siyasî ve kültürel etkenlerden söz edilebilir. Ancak gerekçe her ne olursa olsun söz konusu dönemin bütünüyle eski mirasın tüketildiği, değerli hiçbir çalışmanın yapılmadığı ve İslam düşünce tarihi içerisinde iz bırakan herhangi bir ismin yetişmediği şeklindeki mutlak bir kanaate ulaşmanın da bir dayanağı yoktur. Bu miras içerisinde Kâtib Çelebi, Molla Fenarî, Hocazade, Ali Kuşçu gibi büyük isimler yanında çalışma konumuzu oluşturan daha yöresel karakterli simaların da temayüz ettiği sürekli akılda tutulmalıdır.

Bu çalışmada XVIII. asırda yaşamış Kadıızâde Muhammed Arif Muhammed Erzurumî'yi tanıtmaya ve eserlerini ortaya çıkarmaya çalıştık. Uhdesine aldığı müftülük ve müderrislik görevleri onun idari ve ilmi birikimin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Yaşadığı dönemde ilim çevrelerini meşgul eden medrese-tekke tartışmalarında medreseden yana taraf olan Kadıızâde'nin,

⁶⁴ Konyalı, s. 507.

devrinin ileri gelen âlim ve mutasavvıflarıyla da fikri tartışmalara girdiği bilinmektedir. Hayatı boyunca yirmi kadar irili ufaklı eser kaleme alması ve başta kalam ve fıkıh olmak üzere, gramer, tasavvuf, hadis gibi İslamî ilimlerin neredeyse her alanında telifte bulunması onun bu konudaki yeterliliğini açıkça ortaya koymaktadır.

Kadızâde'nin eserlerini tespit ederken istifade ettiğimiz kataloglarda çeşitli eksik ve hatalar müşahede ettik. Bu hataların bir kısmı eser isimlerinin yanlış okunmasından bir kısmı ise isim benzerliğinden kaynaklanmaktadır. Kadızâde'nin *Risâleleri* hakkında yapılan çağdaş çalışmalar da aynı yanlışlığı devam ettirmekte veya bu sorunlardan hiç bahsetmemektedir. Araştırmacıların aynı hatayı sürdürmeleri muhtemelen doğrudan kütüphanelerde çalışmak yerine kataloglar üzerinden veya elektronik taramalar yoluyla bilgi edinme tercihlerinden kaynaklanmaktadır. Osmanlı mirasının sadece küçük bir halkasını tanıtmayı hedeflediğimiz bu çalışma, bize İstanbul dışındaki bir yerleşim yerinde hayatını sürdüren bir ilim adamının bile hiç de küçümsenmemesi gereken bir ilmi birikime sahip olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Bu durumun ise bu alanda yapılacak yeni araştırma ve inceleme faaliyetlerinin önünün açılmasında, daha cesur ve iştiyaklı bir tutum takınılmasında yeterli olduğunu düşünüyoruz.

Kaynakça

- Akpınar, Muhammet Raşit, *Kadıızâdeliler ve Sivasiler Arasındaki Fıkhi Tartışmalar*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2009.
- Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn-esmâü'l-müellifîn ve âsariü'l-musannifîn*, I-II, İstanbul 1955.
- Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâbu'l-meknûnfi'z-zeyli alâKeşfi'z-Zunûn an esâmi'l-kütübve'lfunûn*, I-II, İstanbul 1945.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, I-II. Ravza Yayınları, İstanbul 2008.
- Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden, 1938.
- Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I-III, Ankara 2000.
- Çalık, Bünyamin, *Kadıızade Muhammed Arif Efendi'nin Babru'l-Fetâvâ Adlı Eserinin Fetva Açısından Değerlendirilmesi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum, 2012.
- Çağrıncı, Mustafa, "İbrahim Hakkı Erzurumî", *DİA*, XXI, ss. 305-311.
- Çavuşoğlu, Semiramis, "Kadıızâdeliler", *DİA*, XXIV, ss. 100-102.
- Güfta, Hüseyin, *Erzurumlu Şair Hazık*, Erzurum Kitaplığı Yayınları, İstanbul 2001.
- <https://www.yazmalar.gov.tr>.
- İbrahimhakkıoğlu, Mesih, *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, İstanbul 1973.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin, *Osmanlılar ve Bilim*, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2007.
- Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübive'l-funûn*, Maarif Matbaası, I-V, İstanbul 1941.
- Kırboğa, Mehmed Ali (Alata'lı), *Kâmûsu'l-kütüb ve mevzuâtı'l-müellefat*, Yeni Kitap Basımevi, Konya 1974.
- Konyalı, İbrahim Hakkı, *Abideleri ve Kitabeleri İle Erzurum Tarihi*, İstanbul 1960.

- Martı, Huriye, *Birgiri Mehmed Efendi*, TDV Yayınları, İstanbul 2008.
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman, *Yazma Eserler Terminolojisi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.
- Nusret, Mehmed, *Tarihçe-i Erzurum-Yabut Hemşehrilere Armağan*, Ali Şükrü Matbaası, İstanbul 1338.
- Öz, Mustafa, “Kazâbâdi”, *DİA*, XXV, ss. 120-121.
- Revnakoğlu, C. Server, *Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Marifetnamesi*, İstanbul 1961.
- Suluoğlu, Muhammet Hanefi, *Kadızâde Erzurumî ve Kâşifu Hâli'l-Mevtâ ve'l-Berzâb' Adlı Risalesi*, Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Rize 2010.
- Suyutî, Abdurrahman b. EbiBekr, *Laktü'l-mercân fi ahkâmî'l-cânn*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut 1986.
- Uylaş, Sait “Erzurumlu Kadızâde Mehmed Efendi ve Kur'an'a Dair Bir Risâlesinin Tanıtımı”, *Türk-İslam Düşünce Taribinde Erzurum Sempozyumu*, Erzurum 2008, ss. 515-522.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Beyzavi”, *DİA*, VI, ss. 100-103.
- Yediyıldız, Asım - Ateş, Nilüfer, “Erzurumlu Kadızâde Efendi'nin Vasiyetnamesine Tahlili Bir Bakış”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/2, 2007, ss. 309-326.



AYŞİ MEHMED EFENDİ ve “İNNEME’L-A’MÂLU Bİ’N-NİYYÂT” HADİSİNİN ŞERHİ

Vecih UZUNOĞLU*

ÖZET

“İnneme’l-A’mâlu bi’n-niyyât” hadisi gerek içerdiği ahkâm gerekse Hz. Peygamberin fesahat ve belağatini ortaya koyması açısından önemli bir hadistir. Pek çok alim tarafından şerhedilen bu hadis Aysî Mehmed Efendî tarafından da şerhedilmiştir. XVI. asrın sonları ile XVII. asrın başlarında yaşayan müellif hadisi rivayet, lügat, i’râb, belağat, ahkâm gibi pek çok açıdan şerhetmiştir. Bu makalede yazma halinde olan bu şerh tahkik edilmiş, eserin önemi ve içeriğinin yanı sıra müellifinin hayatı ve eserleri hakkında bilgiler verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İnneme’l-A’mâlu bi’n-niyyât, şerh, Aysî Mehmed Efendî, tahkik

AYSHI MAHMAD AFANDI AND HIS COMMENTARY ON THE HADITH
“INNAMÂ AL-A’MÂLU BI AL-NIYYÂT”

ABSTRACT

The prophetic hadith “innamâ al-a’mâlu bi al-niyyât” is an important one both having judgments, eloquence and rhetoric of the Prophet. This hadith was commented by scholars and Ayshi Mahmad Afandi who lived at the end of sixteenth and beginning of the seventeenth centuries. He did his commentary on this hadith from various perspectives such as vocabulary, i’râb, eloquence, rules, etc. In this article, beside editing the manuscript and giving information regarding its importance, we supplied information about the life of the author Ayshi Mahmad Afandi and his other works as well.

Keywords: “innamâ al-a’mâlu bi al-niyyât,” commentary, Ayshi Mahmad Afandi, editing manuscript.

I- GİRİŞ

Tarih boyunca hitabeti kuvvetli, sözü tesirli pek çok insan yaşamıştır. Fakat insanlığa rehber olarak gönderilen Peygamberlerin ve hususiyle Hz. Muhammed (sas)’in sözlerinde ayrı bir tesir, ayrı bir derinlik, lezzet ve güzellik vardır. Zira O (sas), insanlığa hidayet rehberi olarak gönderilen Kur’ân’ın tercümanıdır. Hayatının her anı ilahi kontrol altında olmuştur ve Kur’ân’ın

* Doç. Dr., DEÜ İlahiyat Fak., Arap Dili ve Belağatı, vecih.uzun@deu.edu.tr

ifadesiyle O, kendi hevâ ve hevesinden konuşmamaktadır¹. Allah Rasûlü (sas) risâlet vazifesini hakkıyla yerine getirebilmek için gerekli hususiyetlerle donatıldığı gibi tebliğin en etkin vasıtası olan üstün dil melekesiyle de donatılmıştır. Söz O'nun için kısaltılmış ve derin manalar kelimelerinde dürülmüştür. Az söz ile çok mana ifade etmek olan cevâmi'u'l-kelim özelliği Allah'ın O'na bahşettiği bir lütuftur. Îcâz, Hz. Peygamberin (sas) sözlerinin genel karakterini yansıtmaktadır. O (sas), sayfalar dolusu hakikatleri hiç zorlanmadan birkaç kelime ile sehl-i mümtenî bir tarzda ifade etmiştir. O'ndan (sas) şerefsudûr olan sözler fesahat ve belâğatın en nadide örneklerini oluşturur².

Makalemize konu olan “İnneme'l-A'mâlu bi'n-niyât” hadisi fesahat ve belâğat açısından önemli olduğu kadar ihtiva ettiği hükümler bakımından da büyük önemi haizdir. Zira İmam Şâfiî ve diğer bazı âlimler, bu hadisin İslam'ın üçte birini teşkil ettiğini ifade etmişlerdir. Yine İmam Şâfiî'nin, fıkıhın yetmiş konusunun bu hadis-i şerif ile bağlantılı olduğunu söylediği nakledilmiştir. Ebu Dâvud ise şöyle demiştir: Hz. Peygamberden beşyüz bin hadis yazdım. Bunlardan, ahkâm hususunda dörtbin sekizyüz hadis seçtim. Zühd ve takvâya dair hadislere gelince, onları kitabıma almadım. Bir insana bunlardan dini için dört tanesi yeter:

- 1) "إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ" 'Ameller niyetlere göredir.'
- 2) "الْحَلَالُ بَيِّنٌ وَالْحَرَامُ بَيِّنٌ" 'Helâl açıktır ve haram da açıktır.'
- 3) "مِنْ حُسْنِ إِسْلَامِ الْمَرْءِ تَرْكُهُ مَا لَا يَغْنِيهِ" 'Kişinin kendini ilgilendirmeyen şeyleri bırakması Müslümanlığının güzelliğindedir.'
- 4) "لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّىٰ يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ" 'Sizden biriniz, kendisi için sevip arzu ettiği şeyi mümin kardeşi için de istemedikçe gerçek mümin olamaz' hadisleridir³.

Buhârî, Müslim, Ebû Dâvud, Tirmizî gibi muteber kaynaklarda geçen bu hadis⁴ daha sonraları bu eserlerin şarihleri ve daha başka alimler⁵ tarafından şerhedilmiş ve ihtiva ettiği hükümler izah edilmiştir.

¹ Bkz. Necm (53), 3-4. "إِنَّهُ هُوَ إِلَّا وَخِي يُوحَىٰ، وَمَا يُنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ، "O kendi heva ve hevesiyle konuşmuyor. O, kendisine vahyedilen bir vahyden başka bir şey değildir."

² Hz. Peygamberin fesahat ve belâğatı hakkında geniş bilgi için bkz. Uzunoğlu M. Vecih, "Hz. Peygamber'in Edebî Yönü", *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: XXXII, İzmir 2010.

³ Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyri, *Sahib-i Müslim Terceme ve Şerhi*, trc: Ahmed Davudoğlu, İstanbul 1980, IX, 118, 119.

Bu hadisi şerhedenlerden biri de Aysî Mehmet Efendi'dir. Müellif bu hadisi önemine binaen müstakil olarak ele almış ve şerhetmiştir. Makalede, yazma halinde bulunan bu eseri tahkik ederek ilim dünyasının istifadesine sunmayı hedefliyoruz. Şerhle ilgili değerlendirmelerimiz ağırlıklı olarak Arap dili ve belâğatını ilgilendiren konularda olmuştur. Hadis, Fıkıh, Kelam gibi diğer ilim dallarını ilgilendiren değerlendirmeleri ise her alanın uzmanlarına ve araştırmacılarına bırakıyoruz. Metni tahkik etmeye geçmeden önce Aysî Mehmet Efendi'nin hayatı ve eserleri ile ilgili kısaca bilgi vermek, ardından sözkonusu yazmayı tanıtmak, tahkikte takip ettiğimiz yöntemi belirtmek, şerhin önemi ve içeriği hakkında bilgiler vermek istiyoruz.

II- AYŞİ MEHMED EFENDİ, HAYATI VE ESERLERİ

‘Aysî Mehmet Efendi, miladi XVI. asrın sonları ile XVII. asrın başlarında yaşamış, değişik medreselerde müderrislik yapmış ve muhtelif ilim dallarına ait pek çok eser telif etmiş önemli bir alimdir. Kaynaklarda hayatı hakkında sınırlı bilgi bulunmaktadır⁶.

-
- ⁴ Buhârî, Bed'ül-Vahy 1; İman 41, Nikâh 5; Talâk 11; Menâkubu'l-Ensâr 45; Itk 6; Eymân 23; Müslim, İmâra 155; Ebû Dâvud, Talak 11, Tirmizî, Fazâilü'l-Cihâd 16.
- ⁵ Bu hadisin müstakil olarak şerhi ile alakalı tespit edebildiğimiz yazma eserler şunlardır.
- Yusuf b. Muhammed Han el-Karabağî (ö.1035/1626), *Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi*, Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu no: 34 Fa 789/2, vr: 128-153.
 - Müellif bilinmiyor, *Ankara Milli Kütüphanesi*, no: 06 Mîl Yz A 6160/3, vr: 7 a-b, str: 13.
 - Müellif bilinmiyor, *Kayseri Raşit Efendi Eski Eserler Kütüphanesi*, no: Râşid Efendi Eki 11221/4, vr: 54b-79b, str: 20.
 - Müellif bilinmiyor, *Kastamonu İl Halk Kütüphanesi*, no: 37 Hk 3136/3, vr: 68b-72b.
 - Süleymân Kastamonulu, *Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesi*, no: 43 Va 1695/1, vr: 24+1, str: 11
 - Süleymân Kastamonulu, *Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesi*, no: 43 Va 2284, vr: 24, str: 11
 - Abdulhalim Germiyânî (ö. 1050/1640), *Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi* no: 19 Hk 2436/13, vr: 185b-193a. str: 17.
 - Müellif bilinmiyor, *Ankara Milli Kütüphanesi*, Adana İl Halk Kütüphanesi koleksiyonu no: 01 Hk 260/1, vr: 1b-5a, str: 17.
 - Müellif bilinmiyor, *Ankara Milli Kütüphanesi*, Adana İl Halk Kütüphanesi koleksiyonu no: 01 Hk 531/3, vr: 13b-20b, str: 21.
- ⁶ Aysî Mehmed Efendi hakkında burada verilen bilgiler, makale sahibinin müellif hakkında hazırlamış olduğu Yüksek Lisans tezi, makale ve tebliğinden derlenmiştir. Müellif hakkında derli toplu bilgi için bkz. Uzunoğlu M. Vecih, *Aysî Mehmed Efendi ve el-Münekkabâtu'l-Meyrûba fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi), DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 1997; a.mlf., Aysî Mehmet Efendi Hayatı ve Eserleri, *Nişha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Yıl: II, Sayı:6, 2002; a.mlf., "Tireli Aysî Mehmet Efendi", *II. Türk Kültüründe Tire Sempozyumu*, 17-19 Kasım 2006, Tire - İzmir.
- ‘Aysî Mehmed Efendi hakkında bilgi veren kaynakların çoğu, kısa bir özgeçmiş ile eserlerinin listesini sunmakla yetinirler. Bkz. Atâî, *Zeyl-i Şakâiku'n-Nu'mâniyye*, İstanbul 1989, II, 523; Kâtib Çelebi Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kutubi ve'l-Funûn*, MEB, İstanbul

‘Aysî nisbesiyle tanınan müellifin tam adı, Muhammed b. Mustafa et-Tirevî er-Rûmî el-Hanefî’dir⁷.

Günümüzde İzmir’e bağlı Tire ilçesinde doğan ‘Aysî Mehmet Efendi çocukluk ve gençlik yıllarını burada geçirmiş, dolayısıyla eğitim ve öğretim hayatına yine burada, kendi memleketinde başlamıştır. Buradaki tahsilini tamamlayan ‘Aysî Mehmet Efendi daha sonra İstanbul’a giderek II. Selim’in hocası ‘Atâullah Efendi’den⁸ ders almıştır. İstanbul’daki tahsilini tamamladıktan sonra 25 akçe yevmiye ile Bayındır Hacı Sinan Medresesine tayin edilmiş, burada ilmî üstünlüğünü göstererek kısa sürede şöhrete kavuşmuştur. 990/1582 yılında İstanbul’a giden ‘Aysî Mehmet Efendi, burada da çeşitli ilimlerdeki üstünlüğünü ve liyâkatini göstermiş ve 40 akçe yevmiyelik bir medreseye müderris olmuştur⁹.

‘Aysî Mehmet Efendi uzun müddet müderrislik yaptıktan sonra inzivaya çekilmiş, bu inziva hayatı süresince ilimle meşgul olmuş ve birçok eser telif etmiştir. Telif etmiş olduğu ilmî eserlerin mükafatı olarak Tire’deki İbn-i Melek medresesine tayin edilmiş, bu medresede birkaç sene ders okutmak ve eser telif etmekle meşgul olmuştur. Bir vesile ile İstanbul’a giden müellif 1016/1607 yılında burada vefat etmiş ve Edirne kapısı haricindeki Emir Buhârî zâviyesinin yanına defnedilmiştir¹⁰.

‘Aysî Mehmet Efendi, hayatının büyük bir kısmını talebe okutmakla ve ilmî eserler telif etmekle geçirmiştir. O tefsîr, fıkıh, kelâm, belâgat, tasavvuf,

1971, I, 454, 928; II, 1073, 1111, 1814; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedyyetu'l-Ârifîn Esmâu'l-Muellifîn Âsârü'l-Musannifîn*, Thk. Rıfat Bilge, İbnu'l-Emin Mahmûd, MEB, İstanbul 1951, II, 267; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, Sad. A. Fikri Yavuz – İsmail Özen, Meral Yayınevi, İstanbul 1972, I, 258, 366; Bursalı Mehmed Tâhir, *Aydın Vilayetine Mensûb Meşâyib, Ulemâ, Şu'arâ, Muerribîn ve Etibbânın Terâcim Ahvâli*, Keşişyân Matbaası, İzmir 1324, s. 68; Faik Tokluoğlu, *Tire’de Yetişen Alim-Şâir-Mütefekkir ve Mutasavvıflar*, Râğb Basımevi, Tire 1959, s. 29.

⁷ Bağdatlı İsmail Paşa, *a.g.e.*, II, 267.

⁸ Atâullah Efendi: Aydın Sancağına bağlı, halen İzmir’in Ödemiş ilçesi sınırlarına dâhil olan Birgi kasabasıdır. Rüstem Paşa Medresesi’ndeki vazifesinden sonra Şehzâde Selim’e hoca olarak tayin edilmiştir. II. Selim padişah olunca Atâullah Efendi’yi yanına almıştır. Şöhreti gün geçtikçe artan Atâullah Efendi 5 yıl kadar ulemâ ve ekâbire merci olmuş ve 979/1571 yılında vefat etmiştir. Bkz. Peçevî İbrahim Efendi, *Târîh-i Peçevî*, İstanbul 1980, I, 458; Selânikî Mustafa Efendi, *Târîh-i Selânikî* thk. Mehmet İspirli, İstanbul 1989, s. 42.

⁹ Atâî, *Zeyl-i Şakâiku'n-Nu'mâniyye*, II, 523; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 258, 366; *Aydın Vilayetine Mensûb Meşâyib...*, s. 68; Faik Tokluoğlu, *Tire’de Yetişen Alim...*, s. 29.

¹⁰ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 366; *Aydın Vilayetine Mensûb Meşâyib...*, s. 69; Faik Tokluoğlu, *Tire’de Yetişen Alim...*, s. 29-30; Baltacı Cahit, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul, 1976, s. 101. Tüm kaynaklarda ‘Aysî Mehmed Efendi’nin ölümü 1016/1607 olarak zikredilmesine rağmen Osmanlı Müellifleri’nde 1061/1650 olarak zikredilmektedir. Bu yanlışlığın bir müstensih hatası olduğunu zannediyoruz.

lügât vb. ilim dallarına ait, ilmî ve edebî kudretinin göstergesi olan pek çok eser telif etmiştir.

Müellifimizin günümüze ulaşan eserleri şunlardır:

1- el-Munekkahâtu'l-Meşrûha fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân¹¹: Eser, belâgat ilmi hakkında özlü, düzenli ve derli-toplu bilgiler vermektir. ‘Aysî Mehmet Efendi’nin müderris olduğu göz önüne alınıp, eserin tertîb ve metoduna bakıldığında; müellifin onu, ileri seviyedeki talebelerin istifadesine yönelik muhtasar bir eser olarak telif ettiği anlaşılmaktadır.

Eser; Mukaddime, belâgatın üç konusu olan Me’ânî, Beyân ve Bedî’ ile Hâtîme’den oluşmaktadır.

Müellif **Mukaddime**’de Fesâhat ve Belâgat terimleri hakkında genel bilgiler vermiş ve bu kavramları alt başlıklara ayırarak incelemiştir.

Mukaddimededen sonra belâgatın üç konusu olan Me’ânî, Beyân ve Bedî’ ilimlerini, her birini ayrı ayrı “**Maksad**” başlığı altında özlü bir biçimde işlemiştir.

Birinci maksad’ta Me’ânî ilminin konularını, her biri “**Menzil**” altbaşlığı altında olmak üzere sekiz bölümde ele almıştır. Bu menzillerde; İsnâd, Musned, Musnedun İleyh, İnşâ, Kasr, Vasl ve Fasl, İcâz, İtnâb ve Musâvât konularını işlemiştir.

İkinci maksad’ta Beyân ilmine yer vermiş olup Teşbîh, Hakîkât-Mecâz ve Kinâye konularını üç menzil altında ele almıştır.

Üçüncü Maksad’ta ise Bedî’ ilmini iki menzile ayırmıştır:

Birinci menzil’de Tıbâk, İrsâd, Tevriye, Lef-u Neşr gibi sözü mâna yönüyle güzelleştirici unsurları işlemiş,

İkinci menzil’de ise Cinâs, Seci’, Kalb, Teşrî’ gibi lafzî güzelleştirici unsurları ele almıştır.

Hâtîme’de ise şiir hırsızlıklarından, İktibas ve Tazmin sanatlarından ve konuşanın sözünü lafız ve mâna bakımından güzelleştirmesi gerektiği yerlerden bahsetmiştir.

Müellifin bu eserinde âyetler ile eski Arap şiirinden istişhâda ağırlık verirken hadîs ve mesellerden çok az istişhâta bulunduğu görülmektedir. 200’ü

¹¹ Tenkîh kelimesi sözlükte; düzeltmek, yazıyı gözden geçirmek, eksiklerini gidermek, iyisini seçmek anlamlarına gelmektedir. Bkz. Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn* thk. Mehdî el-Mahzûmî – İbrahim es-Semarrâî, Beyrut 1988. III, 50; Ezherî Muhammed b. Ahmed, *Tebzîbu'l-Luga* thk. Muhammed Abdusselam Harun, Kahire 1964, IV, 65; İbn Manzûr Muhammed b. Mukrim, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1955, II, 625.

aşkın âyet ile 170'ten fazla beyite karşılık hadis ve mesellerin toplam sayısı 20'yi geçmemektedir¹².

2- Rûhu's-Şurûh: Ebû Hanife (ö.150/767)'nin sarf ilmine ait yazdığı el-Maksûd¹³ adlı eserine 'Aysî Mehmet Efendi'nin yaptığı şerhtir. Bu eser 'Aysî Mehmet Efendi'nin şöhretini temin eden ve baskısı yapılan tek eseridir¹⁴.

3- Miftâhu't-Tukâ: Birgivi Mehmet Efendi (ö.981/1573)'nin "et-Tarîkatu'l-Muhammediyye" adlı eserinin muhtasarıdır. 'Aysî Mehmet Efendi eserin giriş kısmında Birgivi'nin adı geçen eserinin anlaşılmadığını, bunun da dalgalı denize benzeyen ilminden kaynaklandığını zikreder. Her babta bol bol misal verdiğinden konular arasında kopukluk oluştuğunu ve bu yüzden asıl maksadının anlaşılmadığını dile getirir. Dolayısıyla, eseri daha anlaşılır hale getirmek için kendisinin Miftâhu't-Tukâ'yı kaleme aldığını belirtir¹⁵.

4- el-Mukni' (er-Risâletu'l-Mantıkıyye)¹⁶: 'Aysî Mehmet Efendi'nin mantık ilmine dair yazdığı muhtasar bir risâledir. İsbâgocî geleneğine uygun olarak kaleme alınan bu eser Giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Müellif;

Giriş bölümünde; Mantık, Düşünme ve Hüküm kavramlarını açıklamıştır.

¹² el-Munekkahâtu'l-Meşrûha'nın altısı İstanbul kütüphanelerinde (Cârullah no: 1354; Laleli no: 2918; Laleli no: 2919; Hacı Selim Ağa no: 1059; Süleymaniye no: 914; Reisu'l-Kuttâb no: 1169/18); ikisi İzmir Milli Kütüphane'de (İzmir no: 368; İzmir no: 919) ve bir tanesi de Manisa İl Halk Kütüphane'de (no: 8481) olmak üzere dokuz yazma nüshası bulunmaktadır. Eserin edisyon kritiği tarafımızdan yapılarak 1997 yılında Yüksek Lisans tezi olarak takdim edilmiş ve ilim âlemine kazandırılmıştır.

¹³ 'Aysî Mehmet Efendi Rûhu's-Şurûh adlı eserinin giriş kısmında el-Maksûd'un İmâm-ı A'zam Ebû Hanife'ye ait olduğunu zikretmektedir. Buna uygun olarak İmâm-ı Birgivi de, el-Maksûd'a yaptığı İm'ânu'l-Enzâr adlı şerhte, eserin Ebû Hanife'ye ait olduğunu belirtmektedir. Buna karşılık Keşfu'z-Zunûn'da eserin başkalarına da nisbet edildiği ifade edilmektedir. Bkz. Birgivi Mehmed Efendi, *İm'ânu'l-Enzâr*, Matbaa-ı Âmire, İstanbul 1253, s.40; 'Aysî Mehmet Efendi, *Rûhu's-Şurûh*, Matbaa-ı Âmire, İstanbul 1253, s.131; Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, II, 1806.

¹⁴ İlk baskısı İstanbul'da Matbaa-ı Âmire tarafından 1253/1837 yılında yapılmıştır. Daha sonra; 1260/1844, 1269/1853 ve 1275/1859 yıllarında yine aynı matbaa; 1282/1866 yılında Bosnalı Hacı Muharrem; 1292/1875'te de Ahmet Efendi matbaasında basılmıştır. Ayrıca eserin Süleymaniye, Âtîf Efendi, Köprülü ve diğer kütüphanelerde bir çok yazma nüshası mevcuttur.

¹⁵ Eser Keşfu'z-Zunûn, Hediyetu'l-Ârifin ve GAL'de zikredilmektedir Bkz. Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, II, 1111; Bağdatlı İsmail Paşa, *a.g.e.*, II, 267; GAL, Supl., II, 656. Ali b. Muhammed b. Ali b. Müslim b. Süleyman tarafından 1144/1731 yılında istinsah edilen eserin bilinen tek yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Reisu'l-Kuttâb bölümü no: 507 (31y. 207x143 (157x78) mm, Nesih)'de bulunmaktadır.

¹⁶ Eser 1998'de, DEÜ İlahiyat Fakültesinde "'Aysî Mehmed Tirevi'nin el-Mukni' (er-Risâletu'l-Mantıkıyye) Adlı Eserinin Tercüme ve Değerlendirilmesi?" adı altında, Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu danışmanlığında Sayit Demir tarafından Lisans Tezi olarak çalışılmıştır.

Birinci bölümde; Delâlet, Tanım ve Dört Tümel konularını işlemiştir.

İkinci bölümde ise Önermenin tanımı, çeşitleri ve önermeler arası ilişkiler hakkında bilgi vermiştir.

Üçüncü bölümde; Kıyâs, Terimler, Küçük ve Büyük önerme, Karîne, Mod ve Şekil kavramlarının tanımını yaparak Dört Şekl'i örneklerle izah etmiştir. Basit Kıyâs'ı şekil ve içerik açısından inceleyen müellif bu bölümü beş sanat adı verilen; Burhân, Cedel, Hitâbet, Şiir ve Muğâlata konularıyla bitirmiştir¹⁷.

5- Şerhu Hadîsi “İnneme'l-A'mâlu bi'n-Niyyât”: *Bu eserle ilgili ayrıntılı bilgiler daha sonra müstakil bir başlık altında verilecektir.*

6- Hakâiku'l-Usûl: Eserin başında müellif, bu kitabın fıkıh usulü ile ilgili telif edilmiş önemli eserlerin bir özeti olduğunu ifade eder. Buna uygun olarak kitabın ilk sayfasında da eserin Pezdevî, Serahsî ve diğer bazı usul kitaplarını bir araya toplayan güzel bir çalışma olduğuna dair not vardır. Bir mukaddime ve iki maksattan oluşan eserin mukaddimesinde müellif, usulü fikhın tarifi ve içerdiği konular hakkında bilgiler vermiş, birinci maksatta, şer'î delilleri, ikinci maksatta ise fer'î hükümleri işlemiştir¹⁸.

7- Netâyicu'l-Ezhân min İlmî'l-Kelâm: İsminden de anlaşılacağı üzere eser Kelâm ilmi ile ilgilidir. Eserin girişinde, kişinin dünya ve ahiret saadetine ulaşabilmesinin ancak inancını Ehl-i Sünnet akidesine göre tanzim etmesiyle mümkün olacağını ifade eden Aysî Mehmet Efendi daha sonra Kelam ilminin konularından bahseder. Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları, nübüvvet, imamet, haşir ahvali gibi konuları Kitap başlığı altında üç bölümde ele alır.

Birinci Kitap'ta Mümkînât konularını işleyen müellif vücut, adem, mahiyet, vücut, imkan, kîdem, hudüs, vahdet, kesret, illet, malül gibi konuları Fasil başlığı altında inceler.

¹⁷ el-Mukni'in biri İzmir Milli Kütüphane'de diğeri Manisa İl Halk Kütüphane'de olmak üzere iki nüshası mevcuttur. İzmir'de bulunan nüsha 1489/4 (105b-108a, str:19, Eb. 210x135 (140x60) mm, nesih) numarada kayıtlı olup İsmail b. Ömer tarafından 1138/1725 tarihinde istinsâh edilmiştir. Manisa İl Halk Kütüphane'sinde mevcut olan nüsha ise 6722/2 (29b-77a, str:19, 210x146 (147x80) mm, nesih) numarada kayıtlı olup Mehmed b. Ahmed tarafından istinsah edilmiştir. Keşfu'z-Zunûn ve GAL'de zikredilmeyen bu eserin 'Aysî Mehmet Efendi'ye ait olduğunu müstensihnin metnin sonuna düştüğü şu kayıttan anlıyoruz:

...تمت الرسالة المنطقية الموسومة بالمقنع للفاضل الكامل عيشي التروي الأيديني طيب الله ثراه الملك الباري..."

¹⁸ Eserin Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde iki nüshası bulunmaktadır. Muhammed b. Mustafa tarafından istinsah edilen 1391 numaralı nüsha 167 varaktan oluşurken (205x125 (140x63) mm, str: 17, Talik) diğeri nüsha 727 numarada kayıtlı olup 180 varaktan müteşekkildir (197x135 (135x65) mm, str: 15, Nesih). Her iki nüsha da Manisa Akhisar Zeynelzade koleksiyonuna aittir.

İkinci Kitap'ta ilahiyat konularını ele alır ve bu bölümü üç Bâb'a ayırır. Birinci bab'ta Allah'ın zatı; ikinci bab'ta Allah'ın sübuti sıfatları; üçüncü bab'ta ise Allah'ın fiillerini işler.

Üçüncü Kitap'ta ise nübüvvet ve onunla ilgili olan imamet, haşir ve şefaet konularını işler. Bu bölümü de üç bâb'a ayıran yazar Birinci bab'ta Nübüvvet, ikinci bab'ta haşir ve ceza, üçüncü bab'ta ise imametle ilgili mevzuları inceler¹⁹.

8- Şerhu Kitâbi's-Sarf ve't-Tasrif: Eser Ekşî Efendi'nin²⁰ Arapça Sarf ilmiyle ilgili es-Sarf ve't-Tasrif isimli kitabının şerhidir. Eserin girişinde, sarf ilminin talebeler için vazgeçilmez olduğundan ve diğer ilim dallarının bu ilme olan ihtiyacından söz eden Aysî Mehmet Efendi daha sonra sarf ve tasrif kelimelerini açıklar. Sarf ilmini fiil ve isim olmak üzere iki ana bölümde ele alan eser, fiil kısmında; mazi, muzari, emir, nehiy, nefiy, taaccüb fiil formları ile mücerred ve mezid bablar ve bunların çekimlerini içerir.

İsim bölümünde ise; ismin tanımı, camid ve müştak isimler, ism-i fail, ism-i meful, sıfatı müşebbehe, ism-i tafdil, masdar gibi konuları işler. Ardından illetli fiilleri ele alarak misal, ecvef, nakıs, lefif, mehmuz, mudaaf fiilleri inceler. En sonunda ise i'lal, ibdâl ve idğam konularına yer verir²¹.

9- Telhîsu Ravzati'l-'Ulemâ: Ebû Alî el-Hüseyn b. Yahyâ ez-Zendevisî el-Buhârî (ö. 382/922)'nin "Ravzatu'l-'Ulemâ" adlı eserinin muhtasarıdır²².

'Aysî Mehmet Efendi'nin elimizde mevcut olan eserlerini zikrettikten sonra günümüze ulaşamayan fakat isimleri kaynaklarda zikredilen eserlerini belirtmek istiyoruz²³:

1- Tefsir: Kur'ân-ı Kerim'in yarısına kadarını tefsir etmiştir²⁴.

¹⁹ 60 varaktan oluşan eserin bilinen tek yazma nüshası Manisa İl Halk Kütüphanesi numara 999/1'de bulunmaktadır. (145x105 (105x55) mm, str: 13, Nesih)

²⁰ Bu zatın kim olduğu hakkında kaynaklarda maalesef bilgi bulunmamaktadır.

²¹ 140 varaktan oluşan bu eserin tespit edebildiğimiz tek yazma nüshası Manisa İl Halk Kütüphanesi numara 7543'te yer almaktadır (155x110 (100x60) mm, str: 15, Nesih).

²² Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, I, 928; Bağdatlı İsmail Paşa, *a.g.e.*, I, 307. Eserin bilinen tek yazma nüshası Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Arabi Bölümlü no: 4434'te mevcut olup yedi varaktan oluşmaktadır (208-215vr.).

²³ Şunu ifade etmek gerekir ki araştırmalarımız sırasında 'Aysî Mehmet Efendi'ye nispet edilen bir Divan'a rastladık. Süleymaniye Kütüphanesi Mihrişah Sultan Bölümü 380 numarada kayıtlı olan bu Divan aslında Arşi Dede Tirevî (ö.1000/1592)'ye aittir. İsim benzerliğinden dolayı yanlışlıkla müellifimize nispet edildiğini düşünüyoruz.

²⁴ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 366.

2- Şerhu Multeka'l-Ebhur: İbrahim b. Muhammed el-Halebî (956/1549)'nin Hanefî fihhına ait “Multekâ'l-Ebhur fî Furû'î'l-Hanefiyye” adlı eserinin şerhidir²⁵.

3- Lugat: el-Cevherî (ö.393/1003)'nin “es-Sıhah” adlı lügatının muhtasarıdır. Katip Çelebi, eserin Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî (ö.666/1267)'nin “Muhtâru's-Sıhâh” adlı eserinden daha kullanışlı olmasına rağmen şöhret bulamadığını ifade etmiştir. Eser Muhtâru's-Sıhâh tarzında bir lügattir²⁶.

4- Şerhu Gülistân: Sa'dî Şîrâzî (691/1292)'nin “Gülistân” adlı meşhur eserinin şerhidir²⁷.

5- Şerh-u Vird-i Settâr²⁸.

III- ŞERHU İNNEME'L-A'MÂLU Bİ'N-NİYYAT

A- YAZMA HAKKINDA BİLGİLER

Kaynaklarda zikredilmeyen bu eserin tespit edebildiğimiz tek yazma nüshası İzmir Milli Kütüphanesinde, no: 1132/9'da bulunmaktadır. Bütün araştırmalarımıza rağmen eserin ikinci bir nüshasına rastlayamadık. Eserin ‘Ayşî Mehmet Efendi’ye ait olduğunu eserin sonundaki şu ibareden anlıyoruz.

"ألفها عيشي رحمه الله تعالى تاريخ سنة 1054.

İbarenin sonunda zikredilen 1054 tarihi bizlere eserin bu yılda istinsah edildiğini göstermektedir. Eserin kim tarafından istinsah edildiğine dair bir bilgiye rastlayamadık.

Eser, farklı konulara ait yazma eserlerden oluşan bir mecmua içinde 41b-51b varakları arasında yer almaktadır. Her sayfasında 21 satır bulunmaktadır. Konu başlıkları kırmızı mürekkep ile yazılmıştır. Metnin kenarında müstensihe ait olduğunu tahmin ettiğimiz yer yer açıklayıcı bilgiler mevcuttur. Kitap, 200x150mm boyutlarına sahip olup metnin oturduğu alan 150x85mm'dir. Güzel ve okunaklı bir talik hattı ile yazılmış olup kurt yeniği, yangın gibi okumayı güçleştiren ya da imkansız kılan herhangi bir şeyden zarar görmemiştir. Sadece kitabın alt tarafından az bir kısmı sudan zarar görmüştür. Bu durum metnin

²⁵ Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, I, 454.

²⁶ Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, II, 1073.

²⁷ Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, II, 1504.

²⁸ Atâî, *Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, II, 523; Bağdatlı İsmail Paşa, *a.g.e.*, II, 267; Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, I, 366.

okunmasına mani değildir. Önceleri fasiküller halinde dağınık olan mecmua tamir edilmiş ve bir araya getirilerek kitaplaştırılmıştır.

Eserin hemen baş tarafında kırmızı renkle el-Hadîsu'l-Evvel [الحديث

[الأول] ibaresinin yer aldığını görüyoruz. Bu da bize müellifin sadece bu hadisi değil daha başka hadisleri de şerhettiğini ya da şerh etmeyi planladığını göstermektedir. Ne var ki müellifin başka bir hadisi şerhettiğine dair herhangi bir kayda ya da belgeye rastlamadık. Muhtemelen müellifin ömrü bunu yapmaya vefa etmemiş ya da şerhettiği diğer hadisler zaman içinde kaybolup gitmiştir.

B- TAHKİKTE TAKİP EDİLEN YÖNTEM

Makaleye konu olan yazma eserin tek nüsha olması, bütün gayretimizin metin üzerine yoğunlaştırılmasına neden olmuştur. Nüshanın eksiksiz, hattının talik ve okunaklı olması, herhangi bir şeyden zarar görmemiş olması, bölümlerinin ve başlıklarının müstensih tarafından kırmızı mürekkeple yazılmış olması, yer yer metin kenarlarında açıklayıcı bilgiler bulunması metnin rahat bir şekilde ortaya çıkmasına yardımcı olmuştur.

Öncelikle metin bilgisayar ortamına aktarılmış, sayfa kenarlarındaki açıklayıcı bilgiler dipnotlarda verilmiştir. Ayet, hadis ve alıntılar kaynaklarından bulunarak dipnotlarda gösterilmiştir. Metinde geçen şahıslar ve eserler hakkında dipnotlarda bilgiler verilmiştir. Okuyucuya kolaylık olması açısından metnin tamamı harekelenmiştir.

Konu başlıkları ve alt başlıklar yazma eserdeki tasnif esas alınarak düzenlenmiştir. Varak ve sayfa numaraları belirtilerek okuyucunun/araştırmacının gerektiğinde yazma eserden istifadesi kolaylaştırılmıştır.

Metnin yazımında modern dil kuralları esas alınmış ve metinde geçen bazı kelimelerin yazılışı buna uygun olarak düzeltilmiştir. Örneğin es-salât [الصَّلَاة], ez-zekât [الزَّكَاة] gibi kelimeler günümüz dil kurallarına göre [الصَّلَاة] ve [الزَّكَاة] şeklinde yazılmış ve bunlar dipnotlarda zikredilmemiştir.

C- ŞERHİN ÖNEMİ

“İnneme'l-A'mâlu bi'n-niyyât” hadisi ihtiva ettiği dini hükümler bakımından bizatihi önemlidir. Onun bu önemine giriş bölümünde kısmen değindik. Aysî Mehmet Efendinin bu hadise yapmış olduğu şerh ise, hadisin ihtiva ettiği hükümler açısından önemli olduğu kadar, müellifin bu hadisi şerh ederken serdettiği bilgiler ve düşünceleri açısından da önemlidir. Çoğu fıkah

ile alakalı olan bu bilgilerin ve hükümlerin değerlendirmesini alanın uzmanlarına bırakıyoruz.

Bu şerhi Arap Dili ve Belağatı açısından önemli kılan husus müellifin hadisi lügat, îrâb ve belağat açısından incelemesidir. Müellif **Bahsu'l-Lüğa** bölümünde hadiste geçen kelimeleri ve kavramları teker teker ele alarak incelemiştir. en-Niyyât, el-A'mâl, İmriun, Hicret, Dünya, Mâ, Mer'etün gibi kelimeler hakkında bilgiler vermiştir. **Bahsu'l-İ'râb** kısmında ise hadisi îrâb etmiştir. Ne var ki müellif hadisin tamamını değil gerekli gördüğü kısımların irabını yapmıştır. **Bahsu'l-Belâğa** başlığı altında ise hadisin belâgat açısından ihtiva ettiği sanatları ve nükteleri geniş bir şekilde açıklamıştır. Hadiste geçen kasr sanatını, çeşitlerini ve manaya yansımalarını örneklerle izah etmiştir. Ayrıca hadisteki cümle terkibi ve kelime tercihi ile ilgili izahlara da yer vermiştir. Bütün bu hususlar şerhin içeriğine temas ettiğimiz bölümde geniş olarak ele alınmıştır.

D- ŞERHİN İÇERİĞİ

Ayşi Mehmed Efendi, “İnneme'l-A'mâlu binniyyât” hadisini şerhetmeye başlarken önce hadisin metnini vermiş daha sonra farklı başlıklar altında hadise ait değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu başlıkları ve hadise ait değerlendirmeleri şu şekilde özetlemek mümkündür:

1- Bahsu'r-Râvî:

Burada müellif, hadisin kimler tarafından tahrir ve hangi sahabîden rivayet edildiğini zikretmiştir. Buna göre Ebû Hanîfe, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizi, Nesâî ve Hâkîm'in bu hadisi Ömer b. el-Hattâb (ra)'tan rivayet ettiklerini ifade etmiştir. Ayrıca bu hadisin sıhhati, önemi ve faydaları üzerinde alimlerin fikir birliği yaptıklarını zikrederek İmam-ı Şâfi'nin bu hadis hakkında söylemiş olduğu “(Dine ait) bilgilerin üçte biri bu hadisin kapsamına girer.”²⁹ ifadesini nakleder.

2- Bahsu'l-Lüğa:

Bu başlık altında müellif; **الأممّال**, **النّيّات**, **امرئ**, **من**, **الهجرة**, **دنيا**, **امرأة**, **ما** gibi kelimeler ve anlamları hakkında bilgiler verir. Bu bilgiler bazen işaret şeklinde kısa, bazen de ehemmiyetine binaen ayrıntılı bir şekildedir.

Örneğin el-A'mâl [الأممّال] ve en-Niyyât [النّيّات] kelimelerinin başındaki **lam**'ların **cins** ifade ettiğini zikreder. Zira ona göre bu harfin **ahdiye** olabilmesi mümkün değildir. Bu yüzden **cins** ifade etmektedir. Ayrıca **أعمّال** kelimesi **عمل**

²⁹ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *İryâdu's-Sârî li Şerhi Sahîbi'l-Buhârî*, el-Matba'atu'l-Emîriyye, Mısır 1323, I, 56.

kelimesinin çoğulu olup معمول anlamındadır. Bu kelime mutlak olarak kullanıldığında, duyu organlarıyla işlenen ihtiyari fiilleri ifade etmektedir. **Cins** için kullanılan **lam** harfi cemi bir kelimenin başına geldiğinde, kelimenin **cem'iyet** anlamı kaybolur ve artık kelime **istiğrak** ifade eder. Yani "الأعمال" kelimesi "كُلَّ عَمَلٍ" anlamında her ameli kapsamaktadır.

en-Niyyât [النِّيَّات] kelimesinin başındaki **be [ب]** harf-i cerri ise **alet**, **isti'âne** ve **mülâbese**³⁰ içindir.

Bunları zikrettikten sonra müellif en-Niyyetu [النِّيَّة] kelimesinin anlamı üzerinde durur. Bu kelimenin **lügavî** ve **şer'î** olmak üzere iki anlamı olduğunu ifade eder. **Lügavî** olarak bu kelimeyi, "كُضِدُ الْقَلْبِ إِلَى عَمَلٍ" *"kalbin bir amele yönelmesi"* şeklinde, yani kalpte meydana gelen ve bir işi yapmaya sevkeden durum olarak tarif eder. Dinî literatürde ise bu kelimenin biri **mutlak** diğeri **mukayyed** olmak üzere iki şekilde kullanıldığını söyler.

Mutlak olarak kullanıldığında; Allah'a yakın olmak, sevap kazanmak ya da cezadan sakınmak amacıyla başka hiçbir işe kalkışmadan bir işe koyulma iradesi anlamına gelmektedir. Yani **irade** ile **murâd** arasına herhangi bir amel koymamaktır. Burada irade kesin olmalı; yani "inşallah" ya da "iyi olması şartıyla..." gibi tereddüt ifade eden durumlardan uzak olmalıdır. Müellife göre bir işe niyet edip ardından başka işlere koyulmak, daha sonra o ilk niyet ettiği işe dönmek dinen muteber bir niyet değildir. Örneğin namaz kılacak olan bir kişinin niyetini "yemek yedikten sonra veya şu işi bitirdikten sonra..." şeklinde yapıp bu işleri bitirdikten sonra kılacak olduğu namaza niyet etmeden kılması caiz değildir. Aynı durum zekatı verirken, hacda da ihramı giyerken söz konusudur. Oruçta ise durum farklı olup niyet ile oruca başlama zamanının iktiranında açık bir zorluk olduğu için oruç gecesini niyet etmenin cevazına hükmedilmiştir.

³⁰ Eğer fiil, Be [ب] harf-i cerrinin başına geldiği isim ya da alet yardımıyla gerçekleşiyorsa burada harf-i cer isti'âne ya da alet anlamındadır. Örneğin; "فَتَحْتُ الْبَابَ بِالْمِفْتَاحِ" *Kapıyı anahtar ile açtım*, cümlesinde harf-i cer alet; "دَخَّطْتُ بِالسَّكِّينِ" *Bıçak ile kestim*, cümlesinde ise isti'âne/alet anlamı vardır. Temas ve ilgi anlamı var ise mülâbeset manasındadır. Örnek "دَخَلْتُ عَلَيْهِ بِبَيَابِ السَّفَرِ" *Huzuruna yolculuk kıyafeti ile çıktım*. Bkz. Hasan Abbas, *en-Nabvu'l-Vâfi*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 1987, II, 490-491; Kurt Mustafa, *Arap Dilinde Cer Harfleri*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, s.106.

Ayşî Mehmed Efendiye göre niyet bazen **Mukayyed** bir şekilde, yani onu daha fazla iyileştirecek ve güzelleştirecek hususlarla kayıt altına alacak şekilde kullanmak mümkündür. Diğer bir ifade ile kişinin niyetini, bir işin ya da amelin tamamlanması veya devam etmesini, Allah'a havale etme (tefvîz) ve istisna yoluyla kayıt altına almasıdır. Örneğin kişi iyi ve güzeli elde etme konusunda kesin bir yakine sahip olmadığında “inşallah” ifadesini zikrederek niyetini kayıt altına alır. Tıpkı kendisini ahir ömrüne kadar zinadan alıkoymaya gayret etmesi gibi. Müellife göre niyetin tam olabilmesi için bu kaydın olması gerekir, zira bir amelin ahir ömre kadar geniş bir sürede vuku bulması mümkündür, bu yüzden de iki tehlike vardır: birincisi fesat tehlikesi ki, kişi bir amelde iyilik mi kötülük mü olduğunu bilemez bu yüzden Allah'a havale etmesi gerekir. İkinci tehlike ise ulaşamama tehlikesidir, yani kişi o amele ulaşıp ulaşamayacağını bilemez, bu yüzden istisnada bulunması gerekir. Sonra müellife göre bütün bunlarda asıl olan kalbin fiilidir; tefvîz ve istisnayı kalpte sabit ve yerleşik hale getirmesidir, yoksa dil ile söylemek kastedilmemektedir. Müellif bu hususun gayet iyi anlaşılması gerektiğini vurgular ve önemine dikkat çeker.

Müellife göre ‘çoğul’ olana ‘çoğul’ ile mukabele edilmesi tevzi’i, yani her şeyi birebir dağıtmayı ve karşılığını vermeyi zorunlu kılar. Hadiste “el-A'mâl”e [الأعمال] karşılık olarak “en-Niyyât” [النِّيَّات] zikredilmiş, bu da her “bir amelin” ancak “bir niyet” karşılığında olması gerektiği anlamına gelmektedir.

“İmriun” [امرئ] ve “merun” [مرء] kelimeleri “raculün” [رجل], yani adam anlamında olup bu kelimelerin kendi lafızlarından cemileri yoktur. “Mâ nevâ” [مَا نَوَى] cümlesindeki “Mâ” [مَا] kelimesi ise mevsûle, mevsûfe ya da masdariye'dir.³¹ “Fa” [ف] harfî ise ta'kîb veya tefri'³² için gelmiştir.

³¹ Mâ [مَا]'nın mevsûle olması, ellezi [الذي] anlamında ism-i mevsûl olmasıdır ki bu anlamda kullanımı çoktur. Mâ [مَا]'nın mevsûfe olması, şey'un [شيء] anlamında nekre olmasıdır. “Nekre-i Nâkisa” olarak da isimlendirilir. Örneğin "رُبَّ مَا كَرِهْتَهُ حَقَّقَ فِيهِ نَفْعَكَ" cümlesindeki mâ [مَا] şeyün [شَيْءٍ] anlamındadır, yani cümle "رُبَّ شَيْءٍ كَرِهْتَهُ..." demektir. Yine "رُبَّ مَا مَكْرُوهٍ" "رُبَّ شَيْءٍ مَكْرُوهٍ أَفَادَ" şeklinde de ifade etmek mümkündür. Mâ [مَا]'nın masdariye olması ise, kendisinden sonraki isimle birlikte masdar olarak tevil edilebilmesidir. Örnek: "كُوِفِيَ الْمَخْلُصُونَ بِمَا أَخْلَصُوا" cümlesinde "بِمَا أَخْلَصُوا" ifadesi "بِإِخْلَاصِهِمْ" anlamındadır. Bkz. Abbâs Hasan, *en-Nabvu'l-Vâfi*, I, 352, 354.

³² Bölümlere ve alt dallara ayırmak anlamındadır.

İki yerde zikredilen "مَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ..." ibaresindeki "مَنْ" kelimesinin şartiyye, mevsûle veya mevsûfe olması, ayrıca her iki yerde de tâmmе ya da nâkise olması³³ mümkündür.

Hicret [الهجرة] kelimesi lügatte, bir yerden başka bir yere gitmek olup buna ait fiil "هاجر"dir. Dînî literatürde ise, "Allah Rasûlüne (sas) yardım için vatanı terk edip Medine-i Münevvere'ye gitmektir". Bu nevi hicret Mekke'nin fethine kadar farz idi.

Dünya [دُنْيَا] kelimesi tenvinsiz olup "yakınlık" anlamına gelen ed-Dünüvvü [الدُّنْيَا] kelimesinin ismi tafdilî olan "أَدْنَى"nin müennesidir. Bu kelime "الدَّارُ الدُّنْيَا" *yakın yurt* ya da "الحَيَاةُ الدُّنْيَا" *yakın hayat* anlamındadır. Müellife göre bu kelimenin, başında elif-lâm ve izafet olmaksızın müennes yapılması, ayrıca ism-i tafdilînin üç halinden biriyle kullanılmaması caizdir. Çünkü Dünya [دُنْيَا] sözcüğünde var olan **vasıf ifade etme özelliği** kendisinden alınmış ve kelime **isim** konumunda kullanılmıştır. Nitekim dînî literatürde bu kelimeyle kastedilen şey, el-Hazzu'l-Âcîl [الْحِطُّ الْعَاجِلُ] yani *ölümden önce ele geçen şeyin hisse'*dir. Bu

³³ Men [مَنْ] kelimesinin farklı kullanımları vardır. Bunlar:

a) Şart ismi: "مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ" *Kim kötülük işlerse karşılığını alır.*

b) İsm-i mevsûl: "إِنَّ شَرَّ النَّاسِ مَنْ يَبْسُمُ لِي حِينَ الْفَأْهِ وَإِنْ غِيْثٌ شَتَمَ" *İnsanların en kötüsü, kendisiyle karşılaştığımda bana gülen ayrıldığımda ise bana söven kişidir.*

c) Mevsûfe: Men [مَنْ] kelimesinin İnsânun [إِنْسَانٌ] anlamında mevsuf olup kendisinden sonra bir sıfatın bulunmasıdır. Buna Nekre-i Mevsûfe de denir. Bu şekilde mevsûf konumunda gelen Men [مَنْ] kelimesi nâkistir. Eğer Men [مَنْ] kelimesinden sonra sıfat gelmezse o zaman Nekre-i Tâmmе (gayr-ı mevsûfe) olur.

Nekre-i Mevsûfe'ye örnek: "رَبِّ إِنْسَانٍ نَّصَحْتَهُ... رَّبِّ مَنْ نَّصَحْتَهُ اسْتَفَادَ مِنْ نَصِيحَتِكَ" anlamındadır. Yine "رَبِّ مَنْ مَعْجَبٍ بِكَ سَاعِدَكَ" cümlesi de "رَبِّ إِنْسَانٍ مَعْجَبٍ بِكَ سَاعِدَكَ" anlamındadır.

Nekre-i Tâmmе'ye örnek: "رَبِّ مَنْ زَارَنَا الْيَوْمَ" cümlesi "رَبِّ إِنْسَانٍ زَارَنَا الْيَوْمَ" anlamında olup Men [مَنْ] kelimesi sıfat almamıştır. Bkz. Abbâs Hasan, *en-Nabvu'l-Vâfi*, I, 352-353.

yüzden دُنْيَا kelimesinin sonundaki vav [و] harfî ya [ي] harfine dönüşmüştür. Bu ise ancak isim olan Fu'lâ [فُعْلَى] kalıbındaki kelimelerde olur.

İmre'etün [امْرَأَة] ve mer'etün [مْرَأَة] kelimeleri aynı anlamda olup bu kelimelerin müzekkerleri imriün [امْرؤ] ve merün [مْرؤ]'dür.

Hadiste "مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ" ibaresinde geçen Mâ [مَا] kelimesi ism-i mevsûl veya mevsûfe'dir.

3- Bahsu'l-İ'râb:

Ayşî Mehmet Efendi hadisin ayrıntılı bir irabını vermez. Bunu yerine belli başlı yerlerinin irabın yapar ve muhtasar bir şekilde bilgi verir.

Ona göre hadis metninde geçen "إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ" cümlesinde el-a'mâl [الْأَعْمَالُ] lafzı mübteda olup bi'n-niyyât [بِالنِّيَّاتِ] kelimesi ise onun haberidir. Yani ameller niyetler sebebiyle veya onunla ilişkili olması hasebiyle gerçekleşmiş, amel vasfını kazanmıştır.

"وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى" cümlesinde liküllî [لِكُلِّ] câr ve mecrûru, Mâ [مَا]'nın haber-i mukaddemidir. Nevâ [نَوَى] fiilin mefûlü ise, Mâ [مَا] lafzının ism-i mevsûl veya mevsûfe kabul edilmesi durumunda mukadder, masdariyye kabul edilmesi durumunda ise metruktür, yani yoktur.

Müellife göre مِمَّنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَإِلَى رَسُولِهِ فَهِيَ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَإِلَى رَسُولِهِ "فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَإِلَى رَسُولِهِ فَهِيَ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَإِلَى رَسُولِهِ" ibaresinde iki yerde geçen Men [مَنْ] kelimesi müptedadır. Kânet [كَانَتْ] ise, Men [مَنْ] şart olduğu takdirde onun haberidir. Çünkü sahih görüşe göre “şart cümlesi” tek başına haberdir. Müellif, İbn Hişâm'ın bu hususu *Muğni'l-Lebîb* isimli eserinde açık bir şekilde zikrettiğini³⁴ ifade eder. Bunun yanında ona göre kânet [كَانَتْ]'in sıla veya sıfat olması da mümkündür.

³⁴ Bkz. İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğni'l-Lebîb 'an Kütübi'l-E'arîb*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhâmîd, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrût 1991, I, 358.

Metinde geçen "فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَإِلَى رَسُولِهِ فَهَاجَرَتْهُ إِلَى اللَّهِ وَإِلَى" "فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَإِلَى رَسُولِهِ فَهَاجَرَتْهُ إِلَى اللَّهِ وَإِلَى" cümlesindeki ilk ilâ [إِلَى] harf-i cerri, el-Hicretü [الهِجْرَةُ] **tâmm**e olduğunda bu kelimenin sılasıdır. Eğer **nâkıs**a ise o zaman takdir edilen el-Hicretü [الهِجْرَةُ] kelimesinin sılasıdır. Üçüncü sırada zikredilen ilâ [إِلَى] harf-i cerri ise mukadder bir el-Hicretü [الهِجْرَةُ] kelimesinin sılasıdır, çünkü haberdir. Fe hicretuhu ilâ mâ hâcere ileyh [فَهَاجَرَتْهُ إِلَى اللَّهِ] cümlesi ise ya şartın cevabı ya da mübtedanın haberidir. "وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ امْرَأَةً يَتَزَوَّجُهَا فَهَاجَرَتْهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ" cümlesinde İlâ dünya [إِلَى دُنْيَا] ile ilâ mâ hâcere ileyh [إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ] kısımlarının irabı tıpkı yukarıda yapılan irab gibidir. Cümlede geçen yusûbuhâ [يَتَزَوَّجُهَا] cümlesi, dünya [دُنْيَا] kelimesinin sıfatı iken, yetezevvecühâ [يَتَزَوَّجُهَا] cümlesi ise imre'etin [امْرَأَةً] kelimesinin sıfatıdır.

4- Bahsu'l-Belâğâ:

Ayşî Mehmet Efendî bu bölümde hadisi belâğat açısından ayrıntılı bir şekilde inceler ve ilk cümleden başlayarak hadiste geçen belâğî sanatları izah eder. Buna göre hadisin ilk cümlesinde kasr sanatı vardır ve buradaki kasr, mevsûfun sifata müfred olarak kasrıdır.³⁵ Yani her bir amel ancak niyet ile tahakkuk edebilir ve amelin niyetsiz gerçekleşmesi mümkün değildir. İkinci cümledeki kasr şekli ise, sıfatın mevsûfa müfred olarak kasrıdır. Müellife göre bunun anlamı, kişinin amellerinin gerçekleşmesi ve bundan fayda görmesi o kişinin o amelde niyet ettiği hususlara bağlıdır. Neye niyet emişse onun karşılığını alacaktır, yoksa niyet etmediği hususları da kapsamı söz konusu

35 Kasr, bir kavramı, özel bir tarzda başka bir şeye tahsis etmektir. Yani bir şeyin başkalarında olmayıp, sadece onda bulunduğunu söylemektir. Mefsûfun sifata ya da sıfatın mevsûfa kasrı şeklinde ikiye ayrılır. Mevsûfun sifata kasrı, bir mevsûfun bir sifata tahsis edilmesi ve sadece o sıfatla vasıflanmasıdır. Diğer bir tabirle, müsnedün ileyhin müsne (öznenin yükleme) tahsis edilmesidir. Örneğin "وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ" *Muhammed, sadece resuldür, elçidir.* cümlesinde, mevsûf olan Muhammed kelimesi, risalet sıfatı üzerine kasr edilmiştir. Ayrıca kasr, muhatabın durumuna göre ifrad, kalb ve tayin olmak üzere üç kısma ayrılır. İfrâd kasrı, muhatabın zihnindeki ortaklık inancını kaldırmak suretiyle yapılan kasrıdır. Muhatabın zihninde, bir şey hakkında, ayrı ayrı vasıflar olduğu veya bir sıfatla iki mevsûfun ortak olduğu inancı bulunduğu, mütekellimin o şeyi vasıflardan sadece birisine tahsis etmesidir. Örneğin muhatab bir şahsın hem yazar hem de şair olduğuna inanıyorsa, mütekellimin o şahıs hakkında "وما فلانٌ إلا شاعرٌ" *-Filan sadece şairdir,* demesi gibi. Bkz. Eren Cüneyt – Uzunoğlu M. Vecih, *Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar Belâğat*, Sütun Yayınları, İzmir 2006, s.110-115.

değildir. Birinci cümle niyetin mutlak surette bir asıl olarak amelin içinde olması gerektiğini ifade ederken ikinci cümle, bu niyetin belirlenmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Zira fayda ve sevap, nevâ [نَوَى] fiilindeki zamir ve mâ [مَا] ism-i mevsulunün umum ifade etmesi sebebiyle, niyet miktarınca az veya çok olacaktır.

Örneğin bir adam sabah namazı vaktinde mutlak olarak namaza niyet edip iki rekat namaz kılsa bu namaz farz değil nafil olur. Çünkü niyet ettiği şey mutlak namaz olup vaktin farzı değildir. Bu yüzden kıldığı namaz nafil olursa hamledilir, çünkü kişi mutlak namaza ilave olarak başka herhangi bir kayıt koymamıştır. Diğer yandan şeriat, kullara bir rahmet ve lütuf olarak, nafil kapısını genişletmiş ve mutlak niyeti nafil kabul etmiştir.

Müellif meselenin daha iyi anlaşılması için bir örnek daha verir ve şunları zikreder: Örneğin cünüp olan bir kişi; cenâbetin kalkması, hamamcıyı sevindirmek, mescide girmeyi ve Mushaf'a dokunmayı mubah kılmak niyetiyle hamama girerse dört amel sevabı kazanır. Hamama girmek görünürde tek bir amel olsa da, dört farklı niyet sayesinde dört amel hükmünde olur. Eğer kişi bu dört tanesinden bazılarını niyet ederse, niyet ettikleri miktarınca sevap kazanır. Diğerlerini yapsa da, niyet etmediği için sevap kazanamaz.

Ayşî Mehmet Efendi'ye göre hadisin ikinci cümlesi olan "وَأَمَّا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا" "فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَإِلَى رَسُولِهِ فَهَجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَإِلَى رَسُولِهِ" "إِلَيْهِمَا" birinci şart cümlesinin sonundaki "إِلَى اللَّهِ وَإِلَى رَسُولِهِ" ibaresinin yerine "إِلَيْهِمَا" zamininin getirilmemesi, bu iki lafzın zikriyle hem lezzet alma hem de her ikisini tek bir zamirde cem etmeme amacına yöneliktir. Zira Allah Rasulü (sas), bir hatibi "مَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، فَقَدْ رَشِدَ، وَمَنْ يَعْصِهِمَا، فَقَدْ عَوَى" cümlesinden dolayı eleştirmiş ve "بِئْسَ الْخَطِيبُ أَنْتَ، قُلْ: وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ" buyurmuştur.³⁷

İkinci şart cümlesi olan "وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ امْرَأَةٍ يَتَرَوُّجُهَا" "وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ." ibaresinde yukarıda zikredilen iki husus, yani lezzet alma ve iki kelimeyi tek zamir altında cem etme sözkonusu olmayınca, ayrıca “dünya”

³⁶ Bir ismi açık bir şekilde zikretmeden önce ona ait bir zamir zikretmektir. Oysa zamir, isimden sonra ona dönmek üzere getirilir.

³⁷ Bkz. Müslim, *Sahib*, Cuma, 48; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaût, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 2001, XXX, 182.

ve “kadın” lafızlarını tekrar etmeyi uygun bulmaması sebebiyle "إِلَيْهِمَا" yerine "إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ" demiştir. Halbuki ev [أَوْ] harfinin konumuna uygun olarak "إِلَيْهِمَا" demek daha kısa ve özlüdür.

Ayşî Mehmet Efendi'ye göre hadiste geçen el-Mer'e [المرأة] kelimesi, dünya [دُنْيَا] kelimesinin kapsamına girmesine rağmen müstakil olarak zikredilmiştir. Müellif kadının, dünya kavramı içinde yer aldığına delil olarak Hz. Peygamber'in³⁸ "الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَخَيْرٌ مَتَاعِهَا الْمَرْأَةُ الصَّالِحَةُ" hadisini gösterir. Ona göre el-Mer'e [المرأة] kelimesinin ayrı olarak zikredilmesi, kadının (erkekler için) büyük zararlara sebebiyet verme ihtimalinden dolayı ona karşı çok dikkatli olunması gerektiğini vurgulamak içindir. Müellif bu düşüncesini desteklemek için Hz. Peygamber'in (sas) şu hadisini delil getirir: "مَا تَرَكْتُ بَعْدِي فِتْنَةً أَضَرَّ عَلَى الرَّجَالِ مِنَ السَّاءِ"³⁹

Müellife göre el-Mer'e [المرأة] kelimesinin ayrı olarak zikredilmesinin diğer bir sebebi şudur: bu hadis Mekke'de bir kadınla nişanlanan bir adam hakkında varid olmuştur. Kadın Medine'ye hicret etmiş adam da onunla evlenmek için peşinden gelmiştir. Bu yüzden adama “Ümmü Kays muhaciri” denilmiştir. İşte Allah Rasulü (sas) o adamı, yaptığı bu davranıştan dolayı kınamak, tövbe edip Allah'a yönelmesi için uyarmak ve ibret alacaklara da bir hatırlatma olması için el-Mer'e [المرأة] kelimesini ayrı olarak zikretmiştir.

Hadiste men [مِنْ] yerine mâ [مَا] kelimesinin zikredilmesi ise ma [مَا]'nın daha çok akıllı olmalara şamil olmasından dolayıdır.

Hadiste zikredilen iki şart cümlesinin tertibi ve kendilerinden önce zikredilen cümleden dallanıp alt bölümlere ayrılması neticeleri bakımındandır. Zira bir amelin faydası ve sevabı niyete bağlıdır. Örneğin kim niyet ederek hicret ederse ona çok büyük bir sevap vardır. Ama kim niyet etmeden, peşin bir karşılık talep ederek hicret ederse ona kesinlikle ahrette bir sevap yoktur.

³⁸ Bkz. et-Taberânî Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Kebîr* thk. Hamdî b. Abdulmecid es-Selefi, Mektebetu İbn Teymiye, Kahire 1994, XIII, 26; Ebû Nu'aym el-İsbahânî, *el-Müsnedü'l-Müstabrec 'ala's-Sabîbi'l-İmâm Müslim*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996, IV, 141.

³⁹ Buhari, Nikah, 17; Müslim, Zikr, 97; Tirmizi, Edeb, 31.

5- Faydalı açıklamalar:

Müellif hadisi lügat, irab ve belâğat açısından inceledikten sonra sümme [نَمَّ] diyerek bazı faydalı bilgiler ve açıklamalar yapar. Burada el-A'mâl [الأعمال] kelimesinden muradın ne olduğunu; sadece itaate müteallik hususlar mı yoksa mübah olan şeyleri de kapsıyor mu, bütün bunları örneklerle izah eder. Daha sonra likulli'm-rî'in [لِكُلِّ امْرِيٍّ] cümlesindeki lam [ل] harfinin intifâ', yani faydalanma ifade ettiğini, aksi takdirde bazı amellerin takdir edilmesi gerektiğini söyler.

Müellif "فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى" cümlesinin zahiri bir şekilde anlaşılmasında gerektiğini, zira Allah'ın mekândan münezzehtir olduğunu, ona doğru yürümenin ve gitmenin tasavvur edilemeyeceğini ifade eder. Burada Allah lafzının zikredilmesinden maksat, Hz. Peygamberin şanını yüceltmek ve onu tazim etmektir. Zira kendisine hicreti Allah'a hicret olarak farz kılmıştır ki bu da Allah'ın rızasına, kurbiyetine ve ihsanına götürmektedir. "إِلَى الرَّسُولِ" kısmı ise beyan için atfedilmiştir der ve buna dair örnekler vererek izahlarda bulunur.

6- Bahsu's-Şerh:

Ayşî Mehmet Efendi bu bölümde kısaca şunlara işaret eder: Her salih amel ya da mübah, mendub, sünnet, vacip veya farz olan ihtiyari her meşru fiil ancak niyet ile, yani niyete hakikaten veya hükmen iktiran eden bir maksatla var olabilir, kabul edilebilir ve kendisine sevap verilebilir. Ona göre niyette tayin/belirleme şarttır. Amellere terettüp eden sevaplar niyetlerin artması ya da azalmasına bağlı olarak artar veya eksilir. Örneğin kimin kendi vatanından Hz. Peygamberin Medine'sine hicreti Allah'ın rızasını kazanmak ve Allah Rasulüne (sas) yardım etmek maksadıyla ise ona büyük sevap vardır. Kimin de hicreti niyet olmaksızın, dünyalık bir şey uğruna olursa o hicretten bir sevap alması kesinlikle mümkün değildir.

7- Bahsu'l-Ahkâm:

Müellif bu kısımda hadisten istinbat edilen hükümleri zikreder. Ona göre hadisten pek çok hüküm istinbat edilmiştir. Bunlardan bazılarını özetle şöylece sıralamak mümkündür.

- Öncelikle Allah katında amellerin kabul edilmesi ve bunlara sevap verilmesi için niyet şarttır.
- Niyette tayin şarttır. Örneğin farz olan namazlarda, farz namaza niyet etmesi, eda veya kaza olduğunu belirlemesi gerekir.
- Sevabın artması niyetin artmasına, sevabın az olması da niyetin az olmasına bağlıdır. Bu husus yukarıda zikredilmiştir.

• Art niyetli ve d n-himmet kötü ve sefih kimselere ilim öğreten insanların niyeti fasittir, geçersizdir.

• Ertesi gün oruç tutma niyeti olmayan karnı tok bir insanın gece lezzetli bir yemek bulması halinde, bunu yemeyi helal kılmak ve arzusunu gidermek maksadıyla oruca niyet etmesi durumunda bu insanın niyeti geçersizdir. Çünkü oruç tutmaya sevk eden asıl etken yemek arzusunun giderilmesidir, yoksa Allah’a yakınlaşma arzusu değildir. Aynı şekilde kişinin arzusunu gidermek maksadıyla yemek yemesi, uyuması ve eşi ile birlikte olması da bunun gibidir. Kişi şehevi arzusunu gidermek amacıyla bu fiili yaparken aklına ocuk yapmak, gözü haramdan korumak, eşinin kendi üzerindeki hakkını ifa etmek, ibadet için g  kazanmak gibi hususlar gelse de esas niyeti bunlar olmadığı için niyeti geçersizdir. Muhtemelen kişi, diliyle bunları ifade etmiş de olabilir, fakat o kendini tanıdığı, şehevi arzusu olmadan sırf bu düşüncelerle bu fiili gerekleştirmeyeceğini bildiği için niyeti geçerli değildir. Müellif bu saydığı örneklere ilave olarak para karşılığında Kur’ân okuma mevzuuna değinir ve buradaki niyetin daha kesin bir şekilde geçersiz olduğunu ifade eder. Kur’ân okuyan kişinin aklına şu gelebilir, hatta diliyle dahi şunu ifade edebilir: “Ben Kur’ân’ı sırf Allah rızası için okuyorum ve parayı da ayrı bir şekilde sadaka olarak alıyorum”. Müellif diyor ki: “Allah biliyor ki o kişi o para kendisine verilmezse Kur’ân okumaz. Niyet nerde burada! Ah keşke bir bilsem, sırların saılıp d k ld ği o günde bu parayı alanlara neler verileceğini!. O kişi bu tilaveti karşılığında, niyetten yoksun olması sebebiyle kesinlikle bir sevap alamaz. İcmâ, niyet olmaksızın yapılan bir işe sevabın verilmeyeceği yönündedir.”⁴⁰

8- Bahsu’s-Suâl:

Müellif burada okuyucunun aklına gelebilecek muhtemel iki soruya cevap verir. Soruyu “fe in kulte” [فَإِنْ كُلتَ] diyerek sorar ve cevabını da “kult ” [كُلتَ] diyerek cevaplar.

İlk soru “innema’l-a’mâlu binniy t [إِنَّمَا الْأَعْمَالُ] cümlesinde var olan basr üslubu nasıl doğru olabilir? Çünkü sahib haberlerde varid olduğu üzere bazı amellere niyet olmaksızın sevap verilmektedir.”⁴¹ şekindedir. Müellif burada, niyet olmaksızın amellere sevap verildiğine dair Buhari ve Müslim’de geçen şu hadisi zikreder: “Allah (cc) zikir ehli hakkında meleklerine şoye der: “şabid olun ki ben bunları affettim.” Bir melek: “Rabbim onların arasında onlardan olmayan biri var, bir ihtiyaından dolayı oraya geldi”. Allah u Teala şoye buyurur: “onlar öyle bir cemaattir ki onlarla beraber olanlar şaki olmaşlar.”⁴² Müellif bu hadisin, o kişinin orada onlarla beraber

⁴⁰ Bkz. Metin, vr. 44/b-45/a.

⁴¹ Bkz. Metin, vr. 45/a.

⁴² Buhari, Da’av t, 66; Müslim, Zikr, 25.

olmasının bir niyete bağlı olmadığına, buna rağmen mağfirete nail olduğuna delalet ettiğini ifade eder ve ardından “kultü” [كُلْتُ] diyerek soruyu cevaplamaya geçer.

İkinci soru ise şu şekildedir: “Hanefîlere göre Ramazan orucunun edası, mutlak şekilde oruca niyet etmekle, nafîle veya kaza orucuna niyet etmekle sahib olur. Aynı şekilde Ramazan ayından iki gün tutamayan bir kişinin, gününü tayin etmeksizin mutlak olarak kaza orucuna niyet etmesi yeterlidir. Aynı durum hacda da geçerlidir. Farzı zikretmeksizin hacca niyet etmek yeterlidir. Fakat bütün bunlar bu hadisin delalet ettiği “tayin şartı”na aykırıdır.”⁴³ Müellif bu şekilde soruyu sorduktan sonra hem oruçla hem de hacla ilgili tayin şartını her birini ayrı bir şekilde eder.

9- Bahsu'l-Fâide:

Müellif bu bölümde hadisle alakalı hususları, hükümleri ve hadisten çıkarılabilecek neticeleri faide başlığı altında maddeler halinde verir ve geniş bir şekilde izah eder. Hatta bu kısım hadis şerhinin yarısını oluşturur. Bu maddelere ve içeriklerine kısaca değinmek istiyoruz:

Birinci Faide: Niyetin fazileti hakkındadır.

İkinci Faide: Hz. Peygamberin (sas) ⁴⁴“نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ” hadisi ve izahı hakkındadır.

Üçüncü Faide: Niyetin kısımları hakkındadır. Müellif niyeti üç kısma ayırır ve bunları şu şekilde zikreder:

- 1- Sebebi Allah'ın azabından korkmak olan niyet
- 2- Sebebi Allah'ın nimetlerine nail olmak ve cennetine girmek olan niyet
- 3- Sebebi Allah u Teâlâ'yı, başka bir şey için değil, sadece zatını yüceltmek ve tazim etmek için olan niyet.

Dördüncü Faide: Niyetin kişinin ihtiyarına (seçimine) dahil olmadığı hakkındadır. Yani niyet sadece kişinin kalbiyle ya da diliyle “niyet ettim” demesi değildir. Aksine insanın istediği şeye kalbinin yönelmesi ve meyletmesidir.

Beşinci Faide: Amel olmadan masiyeti akıldan geçirmenin ve ona yönelmenin hükmü hakkındadır. Müellif bu mevzuyu geniş bir şekilde ele almadan önce kalbe gelen havâtırın (düşünceler) üç çeşit olduğunu ifade eder. Bunlar:

- 1- Kulun ihtiyarı ve kabulü olmadan kalbe gelen havâtır ki kişi ittifakla bunlardan sorumlu değildir.

⁴³ Bkz. Metin, vr. 45/b.

⁴⁴ Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetu'l-Enliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrut 1988, III, 455.

2- Kûfür ve bidate inanmaktır ki kişi kesinlikle bunlardan sorumludur.

3- Kulun ihtiyarı ve kabulü ile kalbe gelen havâtır olup bir engelden dolayı kişinin bunları işlememesi ve kendisinden bu havâtıra uygun bir fiil sadır olmamasıdır.

Müellif kalbe gelen bu üçüncü çeşit havâtır ayet, hadis ve geçmiş ulemanın görüşleri ışığında geniş bir şekilde inceler.

VI- SONUÇ

“İnneme'l-A'mâlu bi'n-niyyât” hadisi içerdiği ahkâm bakımından önemli bir hadistir. Zira İmam Şâfî ve diğer bazı âlimler, bu hadisin İslam'ın üçte birini teşkil ettiğini ifade etmişlerdir. Bunun yanı sıra bu hadis Hz. Peygamber'in (sas) fesâhat ve belağatına dair önemli örneklerden biridir. Pek çok alim bu hadisi şerhetmiş ve her biri kendi döneminin idrakine göre hükümler ve neticeler çıkarmışlardır. Miladi XVI. asrın sonları ile XVII. asrın başlarında yaşamış, pek çok medresede müderrislik yapmış ve değişik ilim dallarına dair pek çok eser telif etmiş olan Ayšî Mehmet Efendî de bu hadisi şerhetmiş, hadiste ifade edilen ahkâmı, aklına ve gönlüne akan efkârı kağıda dökmüştür.

Kaynaklarda zikredilmeyen ve İzmir Milli Kütüphane, no: 1132/9'da 10 varaklık bir yazma risale halinde bulunan bu şerhi tahkik ederek ilim dünyasının istifadesine sunduk. Müellif hadisi **Bahs** başlıkları altında rivayet, lügat, i'râb, belağat, ahkâm, gibi pek çok açıdan şerhetmiş ve izahlarda bulunmuştur.

Bahsu'r-Râvî başlığı altında, hadisin Ebû Hanîfe, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizi, Nesâî ve Hâkim tarafından rivayet edildiğini ifade etmiş; sıhhati, önemi ve faydaları konusunda alimlerin ittifak ettiklerini zikretmiştir.

Bahsü'l-Lüğa başlığı altında, hadiste geçen kelimeleri ve kavramları teker teker ele alarak incelemiş; en-Niyyât, el-A'mâl, İmriun, Hicret, Dünya, Mâ, Mer'etün gibi kelimeler hakkında bilgiler vermiştir.

Bahsu'l-İ'râb başlığı altında hadiste gerekli gördüğü kısımların irabını yapmıştır.

Bahsu'l-Belağa başlığı altında ise hadisin belağat açısından ihtiva ettiği sanatları ve nükteleri geniş bir şekilde açıklamıştır.

Bahsu's-Şerh başlığı altında, her amelin ancak niyet sayesinde kabul edilip kendisine sevap verilebileceğini, niyette tayinin şart olduğunu, sevapların artması ya da azalmasının niyetlere bağlı olduğunu açıklamıştır.

Bahsu'l-Ahkâm başlığı altında, hadisten istinbat edilen hükümleri zikretmiştir.

Bahsu's-Suâl başlığı altında, okuyucunun aklına gelebilecek muhtemel soruları sormuş ve cevaplandırmıştır.

Bahsu'l-Faide başlığı altında, hadisle alakalı hususları, hükümleri ve hadisten çıkarılabilecek neticeleri beş maddede açıklamıştır.

Son tahlilde Aysî Mehmed Tirevî, bu hadisi pek çok açıdan ele alarak incelemiş ve şerhetmiştir. Bu şerh, müellifin yaşadığı dönemde hadisin nasıl anlaşıldığı ve hangi hükümlerin çıkarıldığı hususunda önemli bilgiler vermektedir.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِهِ الْعِنَايَةُ

الْحَدِيثُ الْأَوَّلُ: "إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَإِلَى رَسُولِهِ فَهَاجَرَتْهُ إِلَى اللَّهِ وَإِلَى رَسُولِهِ وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ امْرَأًا يَتَزَوَّجُهَا فَهَاجَرَتْهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ."

بحث الراوي:

أَخْرَجَ أَبُو حَنِيفَةَ⁴⁷ وَابْنُ خَلْفَةَ⁴⁸ وَالْمُسْلِمُ⁴⁹ وَأَبُو دَاوُدَ⁵⁰ وَالتِّرْمِذِيُّ⁵¹ وَالتَّسَائِيُّ⁵² وَالحَاكِمُ⁵³ رَحْمَهُمُ اللَّهُ كُلُّهُمْ مِنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ، وَهُوَ حَدِيثٌ مُجْمَعٌ عَلَى صِحَّتِهِ وَعَظَمِ مَوْقِعِهِ وَحِلَالِيَّتِهِ وَكَثْرَةِ فَوَائِدِهِ. قَالَ الشَّافِعِيُّ وَأَحْمَدُ رَحِمَهُمَا اللَّهُ: "يَدْخُلُ فِيهِ ثَلَاثُ الْعِلْمِ."⁵⁴

بَحْثُ اللَّغَةِ:

اللَّامُ فِي "الْأَعْمَالِ" وَ"النِّيَّاتِ" لِلْجِنْسِ لِعَدَمِ الْعَهْدِ، وَ"أَعْمَالٌ" جَمْعُ "عَمَلٍ" بِمَعْنَى مَعْمُولٍ، غَلَبَتْ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ عَلَى فِعْلِ الْجَوَارِحِ الْاِخْتِيَارِيِّ، وَاللَّامُ الْجِنْسِ إِذَا دَخَلَتْ الْجَمْعَ يَبْطُلُ مَعْنَى الْجَمْعِيَّةِ وَيُقْبَلُ

⁴⁵ مُبْتَدَأً لِيُطْلَقَ عَمَلٌ "إِنَّ" بِ"مَا" الْكَافَّةِ الْمُؤَكَّدَةِ.

⁴⁶ وَفِي رِوَايَةٍ بِدُونِ "إِنَّمَا". اللَّامُ فِيهِ لِلْإِنْفِاعِ فِي "لَهَا مَا كَسَبَتْ" الْآيَةِ.

⁴⁷ أَبُو نَعِيمٍ الْإِسْفَهَانِيُّ، مَسْنَدُ الْإِمَامِ أَبِي حَنِيفَةَ رِوَايَةُ أَبِي نَعِيمٍ، تَحْقِيقُ: نَظَرُ مُحَمَّدٍ الْفَارَابِيِّ، مَكْتَبَةُ الْكُوْتَرِ، الرِّيَاضِ، 1415، ص 269.

⁴⁸ الْجَامِعُ الصَّحِيحُ، بَدَأَ الْوَحْيَ، 1.

⁴⁹ صَحِيحُ مُسْلِمٍ، الْإِمَارَةُ، 155. فِي الْأَصْلِ "الْمُسْلِمُ" وَالصَّحِيحُ مَا أُثْبِتَ.

⁵⁰ سَنَنُ أَبِي دَاوُدَ، الطَّلَاقُ، 11.

⁵¹ سَنَنُ التِّرْمِذِيِّ، فَضَائِلُ الْجِهَادِ، 16.

⁵² سَنَنُ النَّسَائِيِّ، الطَّهَارَةُ، 54؛ الطَّلَاقُ، 25؛ الْإِيمَانُ، 19.

⁵³ انظُرْ: شُعَارُ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ لِأَبِي أَحْمَدَ مُحَمَّدَ بْنَ مُحَمَّدِ النَّيْسَابُورِيِّ الْكِرَابِيسِيِّ الْمَعْرُوفِ بِالْحَاكِمِ الْكَبِيرِ، تَحْقِيقُ:

صَبْحِي السَّامِرَائِيِّ، دَارُ الْخَلَفَاءِ، الْكُوَيْتِ، ص. 3؛ وَعَوَالِي مَالِكِ رِوَايَةُ أَبِي أَحْمَدَ الْحَاكِمِ لِنَفْسِ الْمَوْلَفِ، تَحْقِيقُ: مُحَمَّدُ الْحَاجِ النَّاصِرِ، دَارُ الْغَرْبِ الْإِسْلَامِيِّ، 1998، 37/1.

⁵⁴ انظُرْ: السَّنَنُ الْكَبِيرُ لِلْبِيهَقِيِّ، تَحْقِيقُ: مُحَمَّدُ عَبْدِ الْقَادِرِ عَطَا، دَارُ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّةِ، بِيْرُوتِ 2003، 23/2.

الاستيعراق أي كُملَ عملٌ، و"الباءُ" لآلة الاستيعان والملايسة، و"التيه" في اللغة قصد القلب إلى عملٍ، أي حالة في القلب باعثة على العمل، وفي الشرح نوعان: **مطلقة** وهي إرادة أخذ عمل مبتدئ به قبل سائر الأعمال بالحكم تقرُّباً إلى الله تعالى، أو طلباً للثواب أو خوفاً من العقاب أي لا يتخلل بين الإزادة والمُراد عملٌ. وبحزم الإزادة ولا يتردد فيها بذكر "إن شاء الله تعالى" أو شرط الصلاح أو غيرهما. وإنما جاز الحكم فيه لأنَّ الابتداء ليس بشيءٍ مُترخٍ فلا خطر. وأما إرادته أخذه بعد بعض الأعمال فليست بنية معتبرة في الشرح، ألا يرى أن من نوى أن يصلي بعد أكل طعام أو نحوه ولم يخصه بنية عند الشروع لا يجوز بها الصلاة، وكذا في الزكاة يشترط عند الإعطاء أو العزل، وفي الحج عند الإحرام، وأما في الصوم فلما كان في مقارنة التية أوله خرج بيان أقام الشرح ليلته مقامه. و **مُقيدة** بالمحمودة وهي هذبه مع التمييز بقولنا مع إزادة إتمامه [42/a] أو استمراره بالتفويض والاستثناء أي بشرط الصلاح وذكر "إن شاء الله تعالى" إن لم يتبين فيه الصلاح، كما في كف النفس عن الزنا إلى آخر العمر مثلاً. وإنما لم يجز الحكم في الإتمام لوقوعه في وقت مترخٍ فيه خطران؛ خطر الفساد، لا يدرى أفيه صلاح أم فساد فلزم التفويض، وخطر عدم الوصول، لا يدرى أيوصل إليه أم لا، فلزم الاستثناء ثم المراد بهما فعل القلب وتوطئته وتثبيتته عليهما لا قول اللسان فافهم ذلك فإنه مهم جداً. ثم إن مقابلة المتعدد بالمتعدد يوجب التوزيع، فالمعنى "إنما كُملَ عملٌ بنية".

و"امرؤ" و"مرء" بمعنى "رجل"، ولا جمع من لفظيهما، وكلمة "ما" في "ما نوى" موصولة أو موصوفة أو مصدرية، و"الفاء" للتعقيب والتفريع، و"من" في الموضعين شرطية أو موصولة أو موصوفة، وكانت في الموضعين إما تامة أو ناقصة، و"الهجرة" في اللغة الخروج من أرضٍ إلى أخرى، وفعله "هاجر". وفي الشرع ترك الوطن والانتقال إلى المدينة لئصرة الرسول عليه السلام، وكانت فرضاً إلى أن فتح مكة شرفها الله تعالى، و"دنيا" غير منونة، تأتي "أدنى" أفعل التفضيل من "الدنو" بمعنى القرب أي الدار الدنيا أو الحياة الدنيا، وإنما جاز تأنيثه بدون اللام والإضافة، واستعماله بدون أحد الثلاث مع امتناعهما في أفعل التفضيل لأنها خلعت عنها الوصفية، وأجريت بحرى الأسماء، إذ المراد بها في الشرع الحظ العاجل أي قبل الموت ولذا قُلبت وأوه باءً وذلك يجوز إلا في "فعل" ⁵⁵ الاسمي، و"مرأة" و"مرءة" بمعنى، مؤنثاً "امرئ" و"مرء"، و"ما" في "ما هاجر إليه" موصولة أو موصوفة.

⁵⁵ في الأصل "الفعل" والصحيح ما أتبناه.

بَحْثُ الإِعْرَابِ:

"الأَعْمَالُ" مُبْتَدَأٌ "بِالنِّيَّاتِ" خَبَرُهُ أَيُّ مُتَحَقِّقَةً بِسَبَبِهَا أَوْ مُلَابَسَةٍ بِهَا، وَ"لِكُلِّ" خَبَرٌ مُقَدَّمٌ لِمَا، وَمَفْعُولٌ "نَوَى" مُقَدَّرٌ إِنْ كَانَتْ "مَا" مُؤْصُولَةً أَوْ مُؤْصُوفَةً وَمَشْرُوكٌ إِنْ كَانَتْ مَصْدَرِيَّةً.

وَمِنْ " [42/b] فِي الْمَوْضِعَيْنِ مُبْتَدَأٌ "كَانَتْ" خَبَرُهُ إِنْ كَانَ لِلشَّرْطِ لِأَنَّ الْأَصْحَحَ أَنَّ الْخَبَرَ هُوَ الْجُمْلَةُ الشَّرْطِيَّةُ وَحَدَّهَا، بَيَّنَّهُ ابْنُ هِشَامٍ⁵⁶ فِي مُعْنَى اللَّيْبِ⁵⁷ أَوْ صِلَةٍ أَوْ صِفَةٍ. وَ"إِلَى" الْأُولَى صِلَةٌ الْهَجْرَةَ الْمَذْكُورَةَ إِنْ كَانَتْ تَامَةً، وَصِلَةٌ الْهَجْرَةَ الْمَقْدَّرَةَ إِنْ كَانَتْ نَاقِصَةً، وَالثَّالِثَةُ صِلَةٌ الْهَجْرَةَ الْمَقْدَّرَةَ لِأَنَّهُ خَبَرٌ، وَالْجُمْلَةُ خَزَاءُ الشَّرْطِ أَوْ خَبَرُ الْمُبْتَدَأِ، وَكَذَا قَوْلُهُ "إِلَى دُنْيَا" وَ"إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ"، وَ"يُصِيبُهَا" صِفَةٌ دُنْيَا، وَ"يَنْزَوِجُهَا" صِفَةٌ امْرَأَةٍ.

بَحْثُ الْبَلَاغَةِ:

الْقَصْرُ فِي الْجُمْلَةِ الْأُولَى قَصْرُ الْمُؤْصُوفِ عَلَى الصِّفَةِ⁵⁸ إِفْرَادًا أَيُّ كُلِّ عَمَلٍ مَقْصُورٌ عَلَى التَّحْقِيقِ بِالنِّيَّةِ لَا يَتَجَاوَزُ إِلَى التَّحْقِيقِ بِلَا نِيَّةٍ، وَفِي الثَّانِيَةِ قَصْرُ الصِّفَةِ⁵⁹ عَلَى الْمُؤْصُوفِ⁶⁰ إِفْرَادًا أَيُّضًا أَيُّ: الْحُصُولُ وَالنَّفْعُ فِي أَعْمَالِ الْمَرْءِ مَقْصُورَانِ عَلَى مَا نَوَاهُ مِنْهَا لَا يَتَجَاوَزَانِ إِلَى غَيْرِ مَا نَوَاهُ مِنْهَا، وَالْأَوَّلُ يُفِيدُ اشْتِرَاطَ أَصْلِ النَّيَّةِ لِكُونِهَا فِيهَا مُطْلَقَةً وَالثَّانِيَةُ تُفِيدُ اشْتِرَاطَ تَعْيِينِهَا وَكَوْنِ النَّفْعِ وَالثَّوَابِ بِقَدْرِهَا زِيَادَةً وَنُقْصَانًا لِاعْتِبَارِ الضَّمِيرِ فِي "نَوَى" وَكَوْنِ "مَا" عَامَّةً، فَإِذَا صَلَّى رَجُلٌ مَثَلًا رُكْعَتَيْنِ فِي وَقْتِ الْفَجْرِ يَنْوِي

⁵⁶ هو أبو محمد عبد الله جمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن هشام الأنصاري المصري (708 هـ / 1309م - 761 هـ / 1360م)، من أئمة النحو، من أشهر مؤلفاته: الإعراب عن قواعد الإعراب، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، شذور الذهب، معني اللبيب عن كتب الأعراب، قطر الندى وبل الصدى وشرحه، شرح التسهيل لابن مالك، والكواكب الدرية في شرح اللمحة البدرية لأبي حيان. انظر: مقدمة أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ص. 6-9؛ وابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، دار الجيل، بيروت 1993، 2/308-310.

⁵⁷ انظر: معني اللبيب عن كتب الأعراب لابن هشام الأنصاري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت 1991، 1/358.

⁵⁸ المستند به

⁵⁹ المستند به

⁶⁰ المستند إليه

الصَّلَاةَ مُطْلَقَةً يَكُونُ تَفْصِيلاً لَا فَرْضًا، لِأَنَّ مَا نَوَى مُطْلَقُ الصَّلَاةِ لَا فَرْضُ الْوَقْتِ فَيُحْمَلُ عَلَى التَّفْصِيلِ لِعَدَمِ زِيَادَةِ عَلَى مُطْلَقِ الصَّلَاةِ بِقَيْدِ وُجُودِيٍّ، وَلِأَنَّ الشَّرْعَ وَسَّعَ بَابَ التَّفْصِيلِ رَحْمَةً وَلُطْفًا لِلْعِبَادِ فَجَعَلَ مُطْلَقَ النِّيَّةِ تَعْيِينًا لَهُ، وَلَوْ دَخَلَ جُنُبَ الْحَمَامِ يَنْوِي رَفْعَ الْجَنَابَةِ وَسُرُورَ الْحَمَامِيِّ وَإِبَاحَةَ دُخُولِ الْمَسْجِدِ وَمَسَّ الْمُصْحَفِ يَحْضُلُ لَهُ نَوَابِ أَرْبَعَةِ أَعْمَالٍ، فَالدُّخُولُ وَإِنْ كَانَ عَمَلًا وَاحِدًا يَصِيرُ أَرْبَعَةً بِالنِّيَّاتِ الْأَرْبَعِ اغْتِيَابًا وَحُكْمًا، وَإِنْ يَنْوِي بَعْضَ هَذِهِ الْأَرْبَعَةِ يَحْضُلُ لَهُ التَّوَابُ بِقَدْرِ مَا نَوَى، وَالبَاقِي وَإِنْ حَصَلَ لَمْ يَحْضُلْ تَوَابُهُ لِعَدَمِ نِيَّتِهِ، وَتَعْدِيمِ الْحَبْرِ فِي الْجُمْلَةِ الثَّانِيَةِ لِلاخْتِزَارِ عَنِ الْإِضْمَارِ قَبْلَ الدَّكْرِ، وَإِنَّمَا وَضِعَ الظَّاهِرُ فِي الشَّرْطِيَّةِ الْأُولَى أَعْيَى "إِلَى اللَّهِ وَإِلَى رَسُولِهِ" مَوْضِعَ الْمُضْمَرِ أَعْيَى "إِلَيْهِمَا" [43/a] اسْتِئْذَانًا وَاخْتِزَارًا عَنِ الْجَمْعِ فِي الضَّمِيرِ لِمَا رُوِيَ أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنْكَرَ عَلَى خَطِيبٍ قَالَ "وَمَنْ يَعْصِيهِمَا" ⁶¹ فَقَدْ عَوَى "فَقَالَ: "بِئْسَ الْخَطِيبُ أَنْتَ" ⁶² وَلَمَّا انْتَفَى هَذَا فِي الشَّرْطِيَّةِ الثَّانِيَةِ وَاسْتَكْرَهَ إِعَادَةَ الدُّنْيَا وَالْمَرْأَةَ قَالَ "إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ" وَلَمْ يَقُلْ "إِلَيْهِمَا" مَعَ كَوْنِهِ أَخْصَرَ لِمَكَانٍ "أَوْ" فَإِنَّهَا وَإِنْ كَانَتْ لَمَنْعِ الْخُلُوقِ هَهُنَا لَا يَفْتَضِي الْجَمْعَ. وَإِنَّمَا أَفْرَدَ ذِكْرَ الْمَرْأَةِ مَعَ دُخُولِهَا فِي الدُّنْيَا بِدَلِيلِ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ "الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَخَيْرُ مَتَاعِهَا الْمَرْأَةُ الصَّالِحَةُ" ⁶³ تَنْبِيْهَا عَلَى زِيَادَةِ التَّحْذِيرِ مِنْهَا لِعِظَمِ ضَرَرِهَا، وَ فِي الْحَدِيثِ: "مَا تَرَكْتُ بَعْدِي فِتْنَةً أَضَرَّ عَلَى الرَّجَالِ مِنَ النِّسَاءِ" ⁶⁴، أَوْ لِيُؤْوِدَ هَذَا الْحَدِيثُ فِي رَجُلٍ خَطَبَ امْرَأَةً بِمَكَّةَ فَهَاجَرَتْ إِلَى الْمَدِينَةِ فَتَبِعَهَا الرَّجُلُ رَغْبَةً فِي نِكَاحِهَا فَسُمِّيَ مُهَاجِرٌ أَمْ قَيْسٍ، فَأَفْرَدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ ذِكْرَ الْمَرْأَةِ تَوْبِيْحًا لَهُ عَلَى صَبِيْعِهِ وَتَنْبِيْهَا لَهُ عَلَى الْإِنَابَةِ عَنِ ذَلِكَ وَتَذْكَيرًا لِأَهْلِ الْاِغْتِيَابِ، وَأَمَّا ذِكْرُ "مَا" دُونَ "مَنْ" فَلَاشْتِمَالِهِ عَلَى مَا لَا يَعْقِلُ أَكْثَرُ وَكَوْنِ الْمَرْأَةِ لِتُفْصَانِ عَقْلِهَا وَدِينِهَا بِمَنْزِلَةِ مَا لَا يَعْقِلُ وَوَجْهَ تَرْتِيبِ الشَّرْطِيَّتَيْنِ وَتَفَرُّعِهِمَا بِمَا قَبْلَهَا هُوَ أَنَّ حَاصِلَهُمَا فَلَمَّا كَانَ مَنْفَعَةُ الْعَمَلِ وَتَوَابُهُ مَشْرُوطَةً بِالنِّيَّةِ فَمَنْ هَاجَرَ بِالنِّيَّةِ مَثَلًا فَلَهُ تَوَابٌ عَظِيمٌ، وَمَنْ هَاجَرَ بِلا نِيَّةٍ بِأَنْ يُرِيدَ بِهَا حَطًّا عَاجِلًا فَلَا تَوَابَ لَهُ فِي الْآخِرَةِ أَصْلًا.

⁶¹ في الأصل "يَعْصِيهَا" والصحيح ما أئبناه.

⁶² الحديث: " أَنَّ رَجُلًا خَطَبَ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: مَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، فَقَدْ رَشَدَ، وَمَنْ يَعْصِيهِمَا، فَقَدْ عَوَى، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "بِئْسَ الْخَطِيبُ أَنْتَ، فُلَانٌ: وَمَنْ يَعْصِي اللَّهَ وَرَسُولَهُ" ورد في مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة 2001، 182/30؛ وفي صحيح مسلم، الجمعة، 48، وغيرها.

⁶³ الحديث في المعجم الكبير للطبراني، تحقيق: حمدي بن عبد الحميد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة 1994، 26/13؛ وفي المسند المستخرج على صحيح الإمام مسلم لأبي نعيم الإصفهاني، دار الكتب العلمية، بيروت 1996، 141/4.

⁶⁴ الحديث في صحيح البخاري، النكاح، 17؛ وفي صحيح مسلم، الذكر، 97؛ وفي سنن الترمذي، أدب، 31.

ثُمَّ الْمُرَادُ بِالْأَعْمَالِ "إِنَّمَا الطَّاعَاتُ فَتَقَطُّ وَهِيَ مَا شَرَعَ لِلتَّقَرُّبِ بِهِ بِالذَّاتِ لِتَبَادُرِ الذَّهْنِ مِنَ الْأَعْمَالِ إِلَيْهَا بِسَبَبِ غَلْبَةِ اسْتِعْمَالِهَا عِنْدَ الْإِطْلَاقِ فِيهَا أَوْ مَا يَعْمُرُهَا، وَالْمُبَاحَاتُ لِكَوْنِهِ أَقْرَبَ إِلَى الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ وَأَقْبَدَ دُونَ الْمَنَاهِي لِأَنَّ النَّيَّةَ لَا تُؤَثِّرُ فِيهَا نَفْعًا بِالإِجْمَاعِ، مَثَلًا مَنْ يَعْتَابُ مُرَاعَاةً لِقَلْبٍ غَيْرِهِ أَوْ يَتَصَدَّقُ مِنْ مَالٍ حَرَامٍ طَلَبًا لِلثَّوَابِ فَهُوَ آتِمٌ لَا تَنْفَعُهُ النَّيَّةُ عِلْمٌ أَوْ جَهْلٌ بَلْ يَرِيدُ إِتْمَا بِخِلَافِ الْمُبَاحِ فَإِنَّهُ بِالنَّيَّةِ يَصِيرُ طَاعَةً، وَمِنَ النَّيَّةِ مَعْنَاهَا الشَّرْعِيَّةُ فَيَكُونُ [43/b] كَالْعَمَلِ عَلَى الْمَعْنَى الْأُولَى بِحَازِلٍ لَعَوِيًّا مِنْ قَبِيلِ ذِكْرِ الْمُطْلَقِ وَإِزَادَةِ الْمُقْبَدَةِ، إِذِ الْمَعْنَى اللَّغَوِيَّةُ مُعْتَبَرٌ فِي الْمَعْنَى الشَّرْعِيَّةِ مَعَ زِيَادَةِ قَبِينَهُمَا عُمُومٌ وَخُصُوصٌ مُطْلَقٌ، وَعَلَى الْوَجْهِ الثَّانِي لَا بُدَّ مِنْ تَأْوِيلٍ لِأَنَّ الْمُبَاحَ يُوجَدُ وَيَسْتَرْتَبُ عَلَيْهِ حُكْمٌ بِدُونِ النَّيَّةِ الشَّرْعِيَّةِ كَالْبَيْعِ مَثَلًا، فَإِنَّهُ يُوجَدُ بِالإِجْمَاعِ وَالْقَبُولِ مِنَ الْأَهْلِ فِي الْمَحَلِّ⁶⁶، وَيَسْتَرْتَبُ عَلَيْهِ الْمُلْكُ بِدُونِ نِيَّةٍ شَرْعِيَّةٍ، وَالتَّأْوِيلُ إِذَا بَانَ يُشَبَّهُ وَجُودُ مَا لَا نِيَّةَ لَهُ مِنَ الْأَعْمَالِ بِعَدَمِهِ فِي خُلُوهِ عَنْ إِفَادَةِ النَّفْعِ وَالثَّوَابِ فِي الْآخِرَةِ، فَيُنْفَى عَنْهُ الْوُجُودُ وَيُحْصَرُ فِي الْمُنْفِيَةِ كَمَا يُقَالُ لِكَلَامٍ لَا يُفِيدُ الْمَقْصُودَ "لَيْسَ بِكَلَامٍ" وَلِكَلَامٍ الْمُنْفِيَةِ، "هَذَا هُوَ الْكَلَامُ" لِأَنَّ وَضْعَ الْكَلَامِ لِلإِفَادَةِ، فَإِذَا لَمْ يَحْضُرِ الْمُرْضُ مِنْ وَجُودِ شَيْءٍ فَهُوَ وَعَدَمُهُ سَوَاءٌ، عَلَى أَنَّهُ قَدْ يُنْفَى عَنْ فَايِتِ الْكَمَالِ اسْمُهُ كَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "لَا صَلَاةَ لِحَارِ الْمَسْجِدِ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ"⁶⁷، فَإِنَّ صَلَاتَهُ فِي النَّبْتِ لِمَا فَاتَهَا كَثْرَةُ الثَّوَابِ وَإِنْ حَصَلَ أَصْلُهُ نُفِيَ عَنْهُ اسْمُ الصَّلَاةِ، وَكَقَوْلِهِمْ "لَا فَيَّ إِلَّا عَلَيَّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ"⁶⁸، أَوْ بَانَ يُقَدَّرُ مُضَافًا مِثْلَ "إِنَّمَا ثَوَابُ الْأَعْمَالِ" أَوْ مُتَعَلِّقًا خَاصًّا نَحْوَ "مَقْبُولَةٌ بِالنِّيَّاتِ"، وَلَمَّا كَانَ لَمْ "يَكُلْ أَمْرِي" لِإِثْتِفَاعِ لَمْ يَخْتَجِ فِيهِ إِلَى مَا ذُكِرَ وَإِلَّا اِحْتِيَجَ إِلَى تَقْدِيرٍ مِنْ أَعْمَالِهِ لِثُبُوتِ الشَّفَاعَةِ وَنَفْعِ دُعَاءِ الْأَحْيَاءِ وَصَدَقَاتِهِمْ لِأَمْوَاتٍ عِنْدَ أَهْلِ الْحَقِّ، وَقَوْلُهُ "فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى" لَيْسَ عَلَى ظَاهِرِهِ لِأَنَّ اللَّهَ مُنَزَّهٌ عَنِ الْمَكَانِ بِالْجِهَةِ فَلَا يُتَصَوَّرُ الْمَشْيُ وَالإِثْتِقَالُ إِلَيْهِ تَعَالَى، فَالْمُرَادُ بِذِكْرِهِ تَعَالَى تَعْظِيمُ الرَّسُولِ بِأَنْ يَجْعَلَ الْهَجْرَةَ إِلَيْهِ هِجْرَةً إِلَيْهِ تَعَالَى فَرَضًا لِكَوْنِهَا مُؤَدَّبَةً إِلَى رِضَائِهِ وَقُرْبِيَّتِهِ وَإِحْسَانِهِ، فَيَكُونُ عَطْفًا وَ"إِلَى الرَّسُولِ" لِلنَّبِيِّانِ، كَمَا فِي

⁶⁵ هذا شروع في الفوائد البيانية.

⁶⁶ وكذا ذات الطاعة يوجد بدون النية وإن لم يترتب عليها حكمها لعدم وصفها بلا نية.

⁶⁷ الحديث في سنن الدارقطني، تحقيق شعيب الارنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت 2004، 292/2؛ وفي المستدرک علی الصحیحین للحاکم النیسابوری، دار الکتب العلمیة، بیروت 1990، 373/1؛ وفي السنن الکبری للبیهقی، 81/3.

⁶⁸ انظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري للعيني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 245/21؛ وفيض القدير شرح الجامع الصغير للمناوي، دار الکتب العلمیة بیروت 1994، 553/6؛

قَوْلِهِمْ "أَعْجَبَنِي زَيْدٌ وَكَرُمُهُ" وَكَمَا قَالُوا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: " فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ" ⁶⁹ الْآيَةُ، وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ تَقْدِيرُهُ "إِلَى نُصْرَةِ دِينِ اللَّهِ تَعَالَى" [44/a] ثُمَّ إِنَّ اتِّحَادَ الشَّرْطِ وَالْجَزَاءِ وَالْمُبْتَدَأَ وَالْخَبَرَ لَا يَجُوزُ بِلَا تَأْوِيلٍ لِعَدَمِ الْفَائِدَةِ وَتَأْوِيلُهُ: إِنَّهُمْ يُرِيدُونَ بِالنَّيِّبِ التَّعْظِيمِ أَوْ التَّخْفِيرِ بِحَسَبِ الْمَقَامِ بِأَنَّ اشْتِهَارَ مَذْلُومِهِ بِأَحَدِهِمَا فَيَكُونُ بِحَازًا مُرْسَلًا مِنْ قِبَلِ ذِكْرِ الْمَلْزُومِ وَإِزَادَةَ اللَّازِمِ كَقَوْلِ بَعْضِ الْعَارِفِينَ: "إِلَهِي كَيْفَ أَدْعُوكَ وَأَنَا أَنَا وَكَيْفَ أَفْطَعُ رَحَائِي عَنْكَ وَأَنْتَ أَنْتَ" ⁷⁰ فَيَكُونُ الْمَعْنَى فِي الْأُولَى فَهَجْرَتُهُ عَظِيمَةٌ شَرِيفَةٌ مَثْبُوتَةٌ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى وَفِي الثَّانِي فَهَجْرَتُهُ حَقِيرَةٌ خَسِيسَةٌ دُونَ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى.

بَحْثُ الشَّرْحِ:

كُلُّ طَاعَةٍ أَوْ كُلِّ فِعْلٍ اخْتِيَارِيٍّ مَشْرُوعٍ مُبَاحٍ أَوْ مَنْدُوبٍ أَوْ سُنَّةٍ أَوْ وَاجِبٍ أَوْ فَرَضٍ لَا يُوْجَدُ وَلَا يُقْبَلُ وَلَا يُثَابُ عَلَيْهِ إِلَّا بِالنِّيَّةِ، أَيُّ بِقَصْدِ الْفُرْزَةِ الْمُقَارِنِ لَهُ حَقِيقَةً أَوْ حُكْمًا، وَإِنَّ التَّعْيِينَ شَرْطٌ فِي النِّيَّةِ، وَإِنَّ ثَوَابَ الْأَعْمَالِ يَزِيدُ بِزِيَادَةِ النِّيَّةِ وَيَنْقُصُ بِنُقْصَانِهَا، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ مِنْ وَطَنِهِ إِلَى مَدِينَةِ الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَثَلًا لَطَلَبَ رِضَاءِ اللَّهِ تَعَالَى وَنُصْرَةَ رَسُولِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يُوْجَدُ لَهُ فَيَحْصُلُ لَهُ ثَوَابٌ عَظِيمٌ، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَيْهَا لِحِظٍّ عَاجِلٍ لَا يُوْجَدُ لَهُ نِيَّةٌ فَلَا يَحْصُلُ لَهُ ثَوَابٌ أَصْلًا.

بَحْثُ الْأَحْكَامِ:

اسْتَنْبَطَ مِنْ هَذَا الْحَدِيثِ أَحْكَامٌ كَثِيرَةٌ؛

مِنْهَا: اشْتِرَاطُ النِّيَّةِ فِي قَبُولِ الْأَعْمَالِ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى وَثَوَابِهَا ... إلخ.

وَمِنْهَا: اشْتِرَاطُ التَّعْيِينِ فِي النِّيَّةِ، مَثَلًا لَا بُدَّ فِي الصَّلَاةِ الْمَفْرُوضَةِ نِيَّةُ الْفَرَضِ وَكَوْنِهِ أَدَاءً أَوْ قَضَاءً، بِأَنْ يَنْوِيَ فَرَضَ هَذَا الظُّهْرِ مَثَلًا أَوْ فَرَضَ فَجْرِ الْيَوْمِ وَفَرَضَ مَعْرِبِ اللَّيْلَةِ أَوْ فَرَضَ الْوَقْتِ، إِلَّا فِي الْجُمُعَةِ يَنْوِي فِيهَا فَرَضَ الْجُمُعَةِ لِإِخْتِلَافِ فِي فَرَضِ الْوَقْتِ، وَ فِي الْقَضَاءِ يَنْوِي فَرَضَ أَوَّلِ فَجْرِ عَلَيٍّ مَثَلًا أَوْ آخِرَهُ أَوْ فَجْرَ يَوْمِ كَذَا، وَلَوْ نَوَى فَرَضَ الْفَجْرِ فَقَطْ لَا يَمْتَعُ عَنِ الْفَرَضِ لِشُمُولِهِ الْأَدَاءَ وَالْقَضَاءَ، وَمِنْ هَذَا عِلْمٌ أَنَّ قَوْلَ مَنْ يَشْتَرِطُ التَّعْيِينَ فِي نِيَّةِ السُّنَنِ الْمُؤَكَّدَةِ قَوِيٌّ دُونَ مَنْ [44/b] يَكْتَفِي بِمُجَرَّدِ نِيَّةِ الصَّلَاةِ.

وَمِنْهَا: إِزْدِيَادُ الثَّوَابِ بِإِزْدِيَادِ النِّيَّةِ وَنُقْصَانُهُ بِنُقْصَانِهَا وَقَدْ مَرَّ.

⁶⁹ سورة الأنفال، 41/8.

⁷⁰ لم أعثر على قائله في المصادر التي بين يدي.

ومنها: فسأد عمَل الرِّياءِ المُحصَنِ أو مع نيَّة التَّقَرُّبِ بِحَيْثُ إِذَا انْفَرَدَتْ لَا يَبْعَثُ عَلَى العَمَلِ لِعَدَمِ النِّيَّةِ وَأَمَّا إِذَا انْبَعَثَ عَلَى أَصْلِهِ لَا عَلَى تَحْسِينِهِ بَلِ البَاعِثُ عَلَيْهِ الرِّياءُ يَصِحُّ⁷¹ أَصْلُ العَمَلِ وَيُنَابِثُ عَلَيْهِ دُونَ حَسَنَةِ بَلِ يُحَاسِبُ عَلَيْهِ.

ومنها: فسأد نيَّةٍ مِنْ⁷² يُعَلِّمُ العِلْمَ لِلشُّفَهَاءِ وَالأَشْرَارِ القَاصِرِينَ هَمَّهُمْ عَلَى مَهَارَاتِ العُلَمَاءِ، وَاسْتِحَالَةٍ⁷³ وَجُودِ النَّاسِ وَجَمْعِ حُطَامِ الدُّنْيَا، أَوْ التَّقَرُّبِ إِلَى السَّلَاطِينِ لِتَقْلِيدِهِمُ القَضَاءِ أَوْ التَّدْرِيسِ أَوْ غَيْرِهِمَا مَعَ عِلْمِهِ بِفَسَادِ نِيَّتِهِ وَمُشَاهَدَةِ أَنْوَاعِ المَعَاصِي مِنْ أَقْوَالِهِ وَأَفْعَالِهِ وَبِي مَطْعَمِهِ وَمَلْبَسِهِ وَمَكْسَبِهِ.

ومنها: فسأد نيَّةِ شَبَعَانَ وَحَدَّ طَعَامًا يَلْتَدُّ بِهِ فِي لَيْلَةٍ وَلَمْ يَكُنْ مِنْ نِيَّتِهَا صَوْمُ العَدِ فَاشْتَهَتْ نَفْسُهُ أَكْلَهُ لِلاِسْتِلْدَاذِ وَهُوَ أَنَّهُ حَرَامٌ فَنَوَى الصَّوْمَ لِجَلِّ لَهُ الأَكْلَ وَيَقْضِي شَهْوَتَهُ، لِأَنَّ المُعْتَبَرَ فِي كِلَا مُعَيَّنِي النِّيَّةِ كَوْنُهَا بَاعِثَةً عَلَى العَمَلِ لَا مُحَرِّدَةً حَدِيثِ النَّفْسِ وَمَعْرِفَةَ العَمَلِ، وَمَعْلُومٌ أَنَّ البَاعِثَ الأَصْلِيَّ عَلَى الصَّوْمِ قَضَاءُ الشَّهْوَةِ لَا التَّقَرُّبِ، وَكَذَا مَنْ يُجَامِعُ أَوْ يَأْكُلُ أَوْ يَنَامُ لِلشَّهْوَةِ وَيَخْطُرُ بِبَالِهِ حُصُولُ وَادِّ وَعَضُّ البَصْرِ وَقَضَاءُ حَقِّ المَرْأَةِ، أَوْ التَّقْوَى لِلعِبَادَةِ أَوْ الاِسْتِرَاحَةَ لِلنَّشَاطِ لَهَا، وَزَيْمًا يَقُولُ ذَلِكَ بِلِسَانِهِ وَيَعْلَمُ مِنْ خَالِهِ أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَهْوَةٌ لَا يُقْدِمُ عَلَى هَذِهِ الأَحْوَالِ بِمُحَرِّدِ هَذِهِ الحَوَاطِرِ، وَأَظْهَرَ بَطْلَانًا مِنْ هَذِهِ كُلِّهَا مَنْ يَقْرَأُ القُرْآنَ بِدَرَاهِمٍ مَعْدُودَةٍ، وَيَخْطُرُ بِبَالِهِ وَيَقُولُ بِلِسَانِهِ إِنِّي أَقْرَأُ حَسْبَهُ اللهُ تَعَالَى وَآخُذُ الدَّرَاهِمَ صِلَةً مُخَضَّةً وَصَدَقَةً مُبْتَدَأَةً، وَاللهُ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَوْ لَمْ يُدْفَعْ إِلَيْهِ تِلْكَ الدَّرَاهِمُ لَا يَقْرَأُ فَأَنَّى تُوجَدُ النِّيَّةُ، وَكَيْتَ شِعْرِي مَا يُعْطَى لِصَاحِبِ الدَّرَاهِمِ يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ وَلَمْ يَسْتَحِقَّ بِهِدِهِ القِرَاءَةَ نَوَابًا أَصْلًا لِخُلُوقِهَا [45/a] عَنِ النِّيَّةِ، وَالإِجْمَاعُ عَلَى أَنَّ لَآ نَوَابَ لِلعَمَلِ بِدُونِ النِّيَّةِ.

بَحْثُ السُّؤَالِ:

فَإِنْ قُلْتَ كَيْفَ يَسْتَقِيمُ الحَضَرُ فِي "إِنَّمَا الأَعْمَالُ" إلخ، وَقَدْ جَاءَ فِي الأَخْبَارِ الصَّحِيحَةِ أَنَّ بَعْضَ الأَعْمَالِ يُنَابِثُ عَلَيْهِ بِلا نِيَّةٍ، مِنْ جُمْلَتِهَا مَا جَاءَ فِي الصَّحِيحَيْنِ، عَنِ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ مِنْ حَدِيثِ طَوِيلٍ فِي أَهْلِ الدُّكْرِ، ذَكَرَهُ فِي آخِرِهِ يَقُولُ اللهُ تَعَالَى لِمَلَائِكَتِهِ: "أَشْهَدُكُمْ قَدْ عَفَرْتُمْ لَهُمْ فَيَقُولُ مَلَكٌ

⁷¹ الصَّحَّةُ فِي العِبَادَاتِ عِبَارَةٌ عَنِ كَوْنِهَا مُسْقِطَةً للقَضَاءِ وَأَمَّا فِي المَعَامَلَاتِ فَعَنِ كَوْنِهَا سَبَبًا لِتَرْتِبِ الأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ عَلَيْهَا كَالْمَلِكِ المُرْتَبِّ عَلَى البَيْعِ، وَالبَطْلَانِ فِيهَا عَدَمُ صَحَّتِهَا.

⁷² وَيَنْتَشِرُ فِسَادُهُ إِلَى مَنْ خَلْفَهُ فَطَوَّبِي لِمَنْ إِذَا مَاتَ مَاتَ مَعَهُ ذَنْبُهُ.

⁷³ فِي الأَصْلِ "اشْتِمَالَةٌ" وَالصَّحِيحُ مَا أَتَيْتَاهُ مِنَ الحَاشِيَةِ.

رَبِّ فِيهِمْ فَلَا تَلَيْسَ مِنْهُمْ وَإِنَّمَا جَاءَ لِحَاجَةٍ قَالَ تَعَالَى: هُمْ الْقَوْمُ لَا شَقِيَّ جَلِيصُهُمْ" ⁷⁴ ، دَلَّ هَذَا الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ أَنَّ جُلُوسَهُ مَعَهُمْ لَمْ يَكُنْ بِنِيَّةٍ، وَمَعَ هَذَا قَدْ أَتَتْ عَلَيْهِمُ بِالْمَغْفِرَةِ، فُلْتُ الشُّوَابَ جَزَاءَ الْعِبَادَةِ، وَالْعَمَلُ بِلَا نِيَّةٍ لَا يَكُونُ عِبَادَةً إِجْمَاعًا، فَجُلُوسُهُ لَيْسَ بِعِبَادَةٍ فَكَيْفَ تَكُونُ مَغْفِرَةُ اللَّهِ تَعَالَى نُوَابًا لَهُ، بَلْ هِيَ فَضْلٌ مَخْضٌ وَلُطْفٌ صِرْفٌ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى تَكْرِيمًا لِلْمُخْلِصِينَ وَتَشْرِيفًا لِلنَّوَابِينَ، وَقَسَّ عَلَى هَذَا أَمَثَالَهُ، فَالْتُّوَابُ مَقْصُورٌ عَلَى الْمَنُورِيِّ لَيْسَ إِلَّا، فَإِنْ قُلْتُ إِنَّ قَوْلَكَ الْمَعَاصِي لَا تُؤْتِرُ فِيهَا النَّيَّةُ مِمَّ، فَإِنَّ الْكَذِبَ حَرَامٌ بِلَا خِلَافٍ مَعَ أَنَّهُ يَحِلُّ بِنِيَّةِ الصُّلْحِ وَالْحَرْبِ وَدَفْعِ الظُّلْمِ وَإِحْيَاءِ الْحَقِّ، وَكَذَا الْأَكْلُ فَوْقَ الشَّبَعِ حَرَامٌ مَعَ أَنَّهُ يَحِلُّ بِنِيَّةِ الصَّوْمِ وَعَدَمِ اسْتِحْيَاءِ الصَّبِيفِ، وَأَمَثَالُهُمَا كَثِيرَةٌ، فَهَذِهِ الْمَسَائِلُ تَدُلُّ عَلَى أَنَّ النَّيَّةَ مُؤْتِرَةٌ فِي الْمَعَاصِي أَيْضًا، فُلْتُ الْمَعَاصِي الَّتِي يُبَاحُ بِالنِّيَّةِ مَا نُهَى عَنْهُ لِعَيْبِهِ، وَبِالنِّيَّةِ يُرْوَلُ ذَلِكَ الْغَيْرُ إِنْ تُوُجِدَ مَصْلَحَةٌ يَغْلِبُ حُسْنُهُ عَلَى قُبْحِ ذَلِكَ الْغَيْرِ فَيُبَاحُ، فَالْمُؤْتِرُ الْمُبِيحُ هُوَ رَوَالُ الْغَيْرِ أَوْ وُجُودُ الْمَصْلَحَةِ الْمَذْكُورَةِ لَا النَّيَّةُ ⁷⁵ .

مِثَالُ الْأَوَّلِ: الْأَكْلُ فَوْقَ الشَّبَعِ فَإِنَّهُ حَرَامٌ لِكَوْنِهِ إِسْرَافًا وَتَضْيِيعًا بِلَا فَائِدَةٍ، فَإِذَا نَوَى الصَّوْمَ يَخْرُجُ عَنْ كَوْنِهِ إِسْرَافًا فَيَحِلُّ.

وَمِثَالُ الثَّانِي: الْكَذِبُ فَإِنَّ حُرْمَتَهُ لِكَوْنِهِ سَبَبًا لِضَرَرِ الْغَيْرِ، وَأَقْلُهُ اعْتِقَادُ [45/b] غَيْرِ الْوَاقِعِ، فَبِالنِّيَّاتِ الْمَذْكُورَةِ يَحْضُلُ مَصْلَحَةٌ عَظِيمَةٌ مِثْلُ حُصُولِ الْأَلْفَةِ وَاتِّقَاعِ الْعِدَاوَةِ، أَوْ إِعْلَاءِ كَلِمَةِ اللَّهِ تَعَالَى، أَوْ غَيْرِهِمَا فَيَضْمَحِلُّ ذَلِكَ الضَّرَرُ الْأَقْلُ بِحَبْنِ ذَلِكَ النَّفْعِ الْعَظِيمِ فَيَحِلُّ، بَلْ يُسْتَحَبُّ أَوْ يَجِبُ، فَاحْفَظْ هَذَا الْأَصْلَ فَإِنَّهُ نَفِيسٌ.

فَإِنْ قُلْتُ: الْحَنَفِيَّةُ دَكَّرُوا أَنَّ أَدَاءَ رَمَضَانَ يَصِحُّ بِنِيَّةِ مُطْلَقِ الصَّوْمِ وَنِيَّةِ النَّفْلِ أَوْ الْقَضَاءِ، وَكَذَا إِنْ فَاتَ يَوْمَانِ مِنْ رَمَضَانَ يَكْفِي نِيَّةُ قَضَاءِ رَمَضَانَ بِلَا تَعْيِينِ الْيَوْمِ، وَكَذَا فِي الْحَجِّ يَكْفِي نِيَّةُ الْحَجِّ بِلَا ذِكْرِ الْقَرَضِ، وَكُلُّ هَذَا مُجَالِفٌ لِمَذَلُولِ هَذَا الْحَدِيثِ مِنْ اشْتِرَاطِ التَّعْيِينِ. قُلْتُ: أَمَّا أَدَاءُ رَمَضَانَ فَلِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمَّا عَيَّنَ الشَّهْرَ وَجَعَلَهُ مِعْيَارًا كَانَ الْإِطْلَاقُ فِيهِ تَعْيِينًا وَلَفَا الْخَطَأُ فِي الْوَصْفِ كَالْمَتَوَخَّذِ فِي الدَّارِ إِذَا نُودِيَ بِإِنْسَانٍ أَوْ تَغَيَّرَ اسْمُهُ، وَأَمَّا قَضَاؤُهُ فَلِأَنَّ السَّبَبَ وَهُوَ شَهْرُ الشَّهْرِ وَالْخَطَابَ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى

⁷⁴ الحديث في صحيح البخاري، الدعوات، 66؛ وصحيح مسلم، الذكر، 25؛ ومسند أحمد بن حنبل، 389/12.

⁷⁵ الحاصل أن الطاعة بنية التقرب يثاب عليها، وبنية الدنيا معصية لأنها رياء وهو طلب الدنيا بعمل الآخرة، وبلا نية لأنه لا طاعة ولا معصية، والمباح بنية التقرب عبادة، وبنية الشر معصية وبدونها مباح محض، والمعصية بنية الشر يزيد إثما كمن يزين امرأة للشهوة وقصد الأذى والفضاحة للمزنية أو لمتعلقها والافتخار بزناها، ونية الخير يزيد أيضا لأنها إما عن جهل ازالته فرض، وإما تخفيف واستهزاء وهما كفر وبلا نية معصية أيضا وإن كان أقل خبثا وعذابا من الأولين.

"فَلْيَصُمْهُ"⁷⁶ لَمَّا كَانَا مُتَّحِدَيْنِ فِي أَيَّامِ رَمَضَانَ كَانَ صَوْمُهَا كَأَنَّهُ عِبَادَةٌ وَاحِدَةٌ، وَكَمَا أَنَّ شَهْرَ الشَّهْرِ سَبَبٌ⁷⁷ لِجَمِيعِ الصَّوْمِ، فَكَذَا كُلُّ يَوْمٍ بِخُصُوصِهِ سَبَبٌ لِصَوْمِهِ، فَبِهَذَا الْاِعْتِبَارِ لَزِمَ تَعَدُّدُ النَّيَّةِ، وَبِاِعْتِبَارِهِ الْأَوَّلِ لَمْ يَلْزِمِ التَّعْيِينَ عَمَلًا بِالسَّبَبَيْنِ، وَأَمَّا فِي الْحَجِّ فَلَمَّا كَانَ سَبَبُهُ وَهُوَ الْبَيْتُ وَاحِدًا دُونَ الْخِطَابِ، إِذْ خِطَابُ الْفَرَضِ غَيْرُ خِطَابِ النَّفْلِ وَلَمْ يُعَيَّنِ اللَّهُ تَعَالَى سَنَةً بَعَيْنِهَا كَمَا عَيَّنَ فِي الصَّوْمِ لَمْ يَتَأَدَّ الْفَرَضُ بِنِيَّةِ النَّفْلِ وَتَأَدَّى بِنِيَّةِ مُطْلَقِ الْحَجِّ، مَعَ أَنَّ فِيهِ دَلَالَةٌ التَّعْيِينَ، إِذِ الظَّاهِرُ أَنَّ لَا يَقْصِدُ النَّفْلَ وَعَلَيْهِ حُجَّةُ الْإِسْلَامِ.

بَحْثُ الْفَائِدَةِ:

الْفَائِدَةُ الْأُولَى فِي فَضِيلَةِ النَّيَّةِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: (وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ)⁷⁸، وَالْمُرَادُ بِتِلْكَ الْإِرَادَةِ هِيَ النَّيَّةُ، وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "مَنْ أَتَى فِرَاشَهُ وَهُوَ يَتَوَيَّأُ أَنْ يَقُومَ يُصَلِّيَ مِنَ اللَّيْلِ فَعَلَبْتُهُ عَيْنُهُ حَتَّى أَصْبَحَ كُتِبَ لَهُ مَا [46/a] نَوَى وَكَانَ نَوْمُهُ صَدَقَةً عَلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ"⁷⁹، عَنْ أَبِي مُوسَى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "مَنْ التَّمَسَّ رِضَاءَ اللَّهِ تَعَالَى بِسَخَطِ النَّاسِ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ وَأَرْضَى عَنْهُ النَّاسَ، وَمَنْ التَّمَسَّ رِضَى النَّاسِ بِسَخَطِ اللَّهِ تَعَالَى [سَخِطَ]⁸⁰ عَلَيْهِ وَأَسَخَطَ عَلَيْهِ النَّاسَ"⁸¹، أَبُو الْبَيْتِ رَحِمَهُ اللَّهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "يُؤْتَى بِالْعَبْدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمَعَهُ مِنْ الْحَسَنَاتِ أَمْثَالُ الْجِبَالِ فَيُنَادِي مُنَادٍ مَنْ كَانَ لَهُ عَلَى فُلَانٍ مَظْلَمَةٌ فَلْيَجِئْ فَلْيَأْخُذْ فَيَجِئْ أَتَانَسُ فَيَأْخُذُونَ مِنْ حَسَنَاتِهِ حَتَّى لَا يَبْقَى لَهُ مِنَ الْحَسَنَاتِ شَيْءٌ وَيَبْقَى الْعَبْدُ حَيْرَانَ فَيَقُولُ لَهُ رَبُّهُ إِنَّ لَكَ عِنْدِي كَنْزًا لَمْ أُطْلِعْ عَلَيْهِ مَلَائِكَتِي وَلَا أَحَدًا مِنْ خَلْقِي فَيَقُولُ يَا رَبِّ وَمَا هُوَ؟ فَيَقُولُ نَيْتُكَ الَّتِي كُنْتَ تَنْوِي مِنَ الْخَيْرِ

⁷⁶ سورة البقرة، 185/2.

⁷⁷ حتى إذا أفاق مجنون في يوم واحد من رمضان يلزمه قضاء الجميع.

⁷⁸ سورة الأنعام، 52/6.

⁷⁹ الحديث في السنن الكبرى للنسائي، قيام الليل، 624؛ وسنن ابن ماجه، إقامة الصلوات، 177؛ والسنن الكبرى للبيهقي، 22/3.

⁸⁰ سقطت من النسخة الأصلية والصحيح ما أثبتناه.

⁸¹ الحديث في صحيح ابن حبان، مؤسسة الرسالة، بيروت 1993، 510/1؛ ومسنند الشهاب، مؤسسة الرسالة، بيروت 1986، 300/1.

كَتَبْتُهُ لَكَ سَبْعِينَ ضِعْفًا”⁸²، وَوَيْ فِي الْحَيْرِ: "يُؤْتَى بِالْعَبْدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيُعْطَى كِتَابَهُ بِمِيسِنِهِ فَيَرَى فِيهِ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ وَالْجِهَادَ وَالزَّكَاةَ وَالصَّدَقَةَ، فَيَقُولُ الْعَبْدُ فِي نَفْسِهِ مَا عَمِلْتُ مِنْ هَذَا شَيْئًا وَلَيْسَ هَذَا كِتَابِي فَيَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى أَفَرَأَيْتَ كِتَابَكَ عَشْت دَهْرًا وَأَنْتَ تَقُولُ لَوْ كَانَ لِي مِنْ مَالٍ لَحَجَّجْتُ، وَلَوْ كَانَ لِي مَالٌ لَجَاهَدْتُ وَعَرَفْتُ أَنَّكَ صَادِقٌ فِي نَيْتِكَ وَأَعْطَيْتُكَ ثَوَابَ كُلِّهِ"⁸³، ذَكَرَهُ أَبُو اللَّيْثِ، ثُمَّ قَالَ إِنَّمَا يَظْهَرُ صِدْقُ النَّبِيِّ إِذَا لَمْ يَبْخَلْ بِالْقَلِيلِ الَّذِي عِنْدَهُ، فَلَوْ رَأَى حَاجِبًا مُنْقَطِعًا يَقُولُ فِي نَفْسِهِ لَوْ كَانَ لِي مَالٌ لَحَجَّجْتُ فَلَمَّا لَمْ يَكُنْ لِي مَالٌ إِلَّا هَذَانِ الدَّهْمَانِ دَفَعْتُهُمَا إِلَى هَذَا، وَعَلَى هَذَا الْقِيَاسِ، وَأَمَّا إِذَا بَخَلَ بِالْقَلِيلِ الَّذِي عِنْدَهُ فَيَعْلَمُ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّ لَوْ كَانَ عِنْدَهُ لَكَانَ يَبْخَلُ بِالْكَثِيرِ كَمَا يَبْخَلُ بِالْقَلِيلِ، فَلَا ثَوَابَ لَهُ فِي نَيْتِهِ، وَكَذَا الَّذِي يَقُولُ لَوْ كُنْتُ حَفِظْتُ الْقُرْآنَ لَقَرَأْتُهُ آتَاءَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ فَإِنْ كَانَ يَقْرَأُ السُّورَةَ الَّتِي يَحْفَظُهَا آتَاءَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ [46/b] فَيَعْلَمُ اللَّهُ تَعَالَى مِنْهُ أَنَّ لَوْ كَانَ يَحْفَظُ الْبَاقِي لَكَانَ يَقْرَأُ فَيُعْطِيهِ فَضْلَ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كُلَّهُ، وَإِنْ لَمْ يَقْرَأْ مَا عِنْدَهُ عِلْمَ اللَّهِ تَعَالَى أَنَّ نَيْتَهُ غَيْرُ خَالِصَةٍ فَلَا ثَوَابَ لَهُ فِي نَيْتِهِ، قَالَ النَّوَوِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: "كَانُوا يَتَعَلَّمُونَ النَّبِيَّةَ⁸⁴ لِلْعَمَلِ كَمَا يَتَعَلَّمُونَ الْعَمَلَ لِلْخَيْرِ"⁸⁵، وَقَالَ الْفَقِيهَ أَبُو اللَّيْثِ: "كَمْ نَأْتِمُّ بِكُتُبٍ لَهُ أَجْرُ الْمُصَلِّينَ وَكَمْ مِنْ مُسْتَيَقِظٍ يُكْتَبُ مِنَ النَّائِمِينَ"⁸⁶، وَذَلِكَ أَنَّ رَجُلًا إِذَا كَانَ مِنْ عَادَتِهِ أَنْ يَقُومَ وَقَتَ السَّحْرِ وَيَتَوَضَّأَ وَيُصَلِّيَ حَتَّى يَطْلُعَ الْفَجْرُ فَتَمَّ لَيْلَةً عَلَى تِلْكَ النَّبِيَّةِ فَعَلِبَهُ النَّوْمُ حَتَّى أَصْبَحَ فَاسْتَيَقِظَ فَحَزِنَ بِذَلِكَ وَاسْتَرْجَعَ، فَإِنَّهُ يُكْتَبُ مُصَلِّيًا وَيَبْلُغُ ثَوَابَ النَّائِمِينَ بِنَيْتِهِ، وَأَمَّا إِذَا كَانَ الرَّجُلُ لَا يَقُومُ بِاللَّيْلِ فَظَنَّ أَنَّهُ قَدْ أَصْبَحَ فَتَمَّ وَتَوَضَّأَ وَدَخَلَ، فَإِذَا هُوَ لَمْ يُصْبِحْ فَجَعَلَ يَنْتَظِرُ الصُّبْحَ وَيَقُولُ فِي نَفْسِهِ لَوْ عَلِمْتُ أَنَّهُ لَمْ يَطْلُعِ الْفَجْرُ لَمْ أَقُمْ مِنْ فِرَاشِي فَهَذَا الَّذِي يُكْتَبُ مِنَ النَّائِمِينَ وَهُوَ مُسْتَيَقِظٌ، وَرَزَقْنَا اللَّهُ تَعَالَى وَإِيَّاكُمْ الْيَقِظَةَ مِنْ نَوْمَةِ الْعَمَلَةِ.

82 الحديث في تنبيه الغافلين بأحاديث سيد الأنبياء والمرسلين للسمرقندي، تحقيق: يوسف علي بدوي، دار ابن كثير،

دمشق 2000، ص. 481.

83 الحديث في تنبيه الغافلين للسمرقندي، ص. 481.

84 وهي الهمة بعمل لا حديث النفس فقط.

85 قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المرید إلى مقام التوحيد لأبي طالب محمد بن علي المكي، تحقيق عاصم

إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت 2005، 268/2؛ وإحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي، دار المعرفة،

بيروت، 361/4.

86 تنبيه الغافلين بأحاديث سيد الأنبياء والمرسلين للسمرقندي، ص. 484.

الفائدة الثانية في بيان سرّ قوله عليه السلام "بيته المؤمن خير من عمله"⁸⁷ قد أكثروا فيه القول، قال بعضهم إنَّ النية سرٌّ لا يطلع عليه إلا الله، والعمل ظاهر، وعمل السرّ أفضل لاسيخالة دخول الرياء فيه، وقال آخر: إنَّ النية تدوم والأعمال لا تدوم لأنَّه ينوي أن يعمل الخير ما بقي ولا يستطيع أن يعمل الخير ما بقي، ولذا قيل⁸⁸ الخلود في الجنة جزاء النية لأنَّه كان ناوياً أن يطيع الله تعالى أبداً لو بقي أبداً فلمَّا اختزمتها المنيَّة دون نية جزاء الله تعالى عليها لا جزاء العمل، وإلا لكان مكثه في الجنة بقدر مدّة عمله أو أضعافه، وكذا الكافر لأنَّه لو كان مجازي بعمله لم يستحق السخيليد في النار إلا بقدر مدّة كفره غير أنَّه نوى أن يقيم على كفره أبداً لو بقي [47/a] أبداً فجزاء الله تعالى على نية. وقيل إنَّ النية يثاب عليها بلا عمل ولا يثاب على عمل بلا نية، فهذا دليل الأفضلية لأنَّه يدلُّ على أن العمل كالجسم والنية كالروح، وقيل النية عمل القلب وعمل الأشراف أشرف، وقيل إنَّ المقصود من الطاعات تنوير القلب بها وتنوير القلب بالنية أكثر، وقيل لأنَّها تحتمل التعدد والكثرة في العمل الواحد فيصاعف أجر العمل الواحد بقدر النيات فيه كما سبق، ومثل ذلك لا يتأتى في العمل.

الفائدة الثالثة في أقسام النية: هي ثلاثة، ما كان باعته الخوف من عذاب الله تعالى وما كان باعته الرجاء والرغبة في نعم الله تعالى وحبته وما كان باعته إجلال الله تعالى وتَعْظيمه لذاته لا لأمرٍ سواه، الأوّلان وإن كانا من جملة النيات الصحيحة لأنَّهما ناشئان من الإيمان والميل إلى الموعود في الآخرة إلا أنَّهما نازلان جدًّا بالإضافة إلى الثالث، لأنَّ صاحبهما عامِلٌ لنفسه في الحقيقة فالعامل لأجل الجنة مثلاً عامِلٌ ليطيبه وفرجه، ودرجته درجة البله، وإنَّه لينالها بعمله إذ أكثر أهل الجنة البله، وأما عبادة ذوي الألباب فلا يجاوز ذكر الله تعالى والفكر حبًّا لجمالِهِ، وسائر الأعمال تكون مؤكّداً وروادف، وهؤلاء أرفع درجة من الالتفات إلى المنكوح والمطعوم في الجنة فإنَّهم لم يقصدها بل هم الذين يدعون ربهم بالعداة والعشيّ يريدون وجهه⁸⁹ فقط وثواب الناس بقدر نياتهم فلا جرم يتنعمون بالنظر إلى وجهه الكريم ويستخرون ممن يلتفت إلى وجود الخور العين كما يستخر المتنعم بالخور⁹⁰ ممن يتنعم بالنظر إلى وجه الصور المصنوعة من الطين، بل أشدُّ إذ لا مناسبة أصلاً بين جمال حضرة الرُّبوبيَّة

⁸⁷ الحديث في حلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبي نعيم الإصهاني، دار الكتب العلمية، بيروت 1988، 455/3.

⁸⁸ ذكره الحسن رحمه الله.

⁸⁹ سورة الأنعام، 52/6.

⁹⁰ في الأصل "إلى الخور" والصحيح ما أثبتناه.

وَجَمَالَ الحُورِ العِينِ، بِخِلَافِ جَمَالِ [47/b] الحُورِ وَالصُّورَةِ المَذْكُورَةِ فَإِنَّ بَيْنَهُمَا مُنَاسَبَةً فِي الجُمْلَةِ. وَحَكَى بَعْضُهُمْ أَنَّهُ رَأَى رَبَّهُ فِي المَنَامِ فَقَالَ تَعَالَى لَهُ كُلُّ النَّاسِ يَطْلُبُونَ مِنِّي إِلَّا أَبَا يَزِيدَ.⁹¹ فَإِنَّهُ يَطْلُبُنِي. وَرُبِّي الشُّبْلِيُّ⁹² فِي المَنَامِ فَقِيلَ لَهُ مَا فَعَلَ اللهُ بِكَ فَقَالَ لَمْ يُطَالِنِي عَلَى الدَّعَاوَى بِالْبُرْهَانِ إِلَّا عَلَى قَوْلٍ وَاحِدٍ قُلْتُهُ مَرَّةً أَيُّ خَسَارَةٍ أَعْظَمَ مِنْ خُسْرَانِ الجَنَّةِ فَقَالَ أَيُّ خَسَارَةٍ أَعْظَمَ مِنْ لِقَائِي. وَبِالجُمْلَةِ أَقْرَبُ النَّاسِ إِلَى اللهِ تَعَالَى صَاحِبُ الثَّلَاثِ ثُمَّ الثَّانِي ثُمَّ الأوَّلُ لِوُضُوحِ مِثَالِهِ وَهُوَ أَنَّ ثَلَاثَةً يُخَدِّمُونَكَ، أَحَدُهُمْ خَوْفًا مِنْ ضَرَرِكَ، وَثَانِيهِمْ طَمَعًا لِإِحْسَانِكَ، وَثَالِثُهُمْ حُبًّا لَكَ وَاشْتِيَاقًا إِلَى جَمَالِكَ وَتَلَدُّدًا مِنْ خِدْمَتِكَ، فَضْلًا عَنْ⁹³ رُؤْيَتِكَ وَمُجَالَسَتِكَ، فَظَاهِرٌ أَنَّ حُبَّكَ لِالثَّلَاثِ وَمَرَاتِبَتَهُ عِنْدَكَ لَيْسَ كَحُبِّكَ لِمَنْ يُرِيدُ غَيْرَكَ مِنْ إِحْسَانِكَ أَوْ دَفْعِ ضَرَرِكَ، بَلْ هُوَ أَكْرَمُ وَأَشَدُّ إِخْتِصَاصًا مِنَ الأوَّلِينَ.

الفائدة الرابعة فِي كَوْنِ النَّبِيِّ غَيْرِ دَاخِلَةٍ تَحْتَ الاختِيَارِ. اعْلَمْ أَنَّ النَّبِيَّ لَيْسَ هِيَ قَوْلُ القَائِلِ بِقَلْبِهِ أَوْ لِسَانِهِ نَوَيْتُ، بَلْ هِيَ اتِّبَاعُ القَلْبِ وَمِثْلُهُ إِلَى مَا ظَهَرَ لَهُ أَنَّ فِيهِ عَرْضٌ إِذَا عَاجَلًا أَوْ آجَلًا، وَالمِثْلُ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَا يُمَكِّنُ اخْتِرَاعُهُ وَاتِّسَابُهُ بِمُجَرَّدِ الإرَادَةِ، بَلْ هِيَ كَقَوْلِ الشُّبْعَانِ: "نَوَيْتُ أَنْ أَشْتَهِيَ الطَّعَامَ" أَوْ قَوْلِ الفَارِسِيِّ: "نَوَيْتُ أَنْ أَعْشَقَ فُلَانًا"، فَذَلِكَ مُحَالٌ، بَلِ النَّبِيُّ تَجَرِي بِجَرَى الفُتُوحِ مِنَ اللهِ تَعَالَى قَدْ يَتَيَسَّرُ فِي بَعْضِ الأَوْقَاتِ وَقَدْ يَتَعَدَّرُ، نَعَمْ مَنْ كَانَ الغَالِبَ عَلَى قَلْبِهِ أَمْرُ الدِّينِ يَتَيَسَّرُ عَلَيْهِ فِي أَكْثَرِ الأَحْوَالِ إِحْضَارُ النَّبِيِّ لِلخَيْرَاتِ، وَمَنْ مَالَ قَلْبُهُ إِلَى الدُّنْيَا وَعَلَبَتْ عَلَيْهِ لَمْ يَتَيَسَّرَ لَهُ ذَلِكَ، بَلْ لَا يَتَيَسَّرُ فِي الفَرَائِضِ إِلَّا بِجُهْدٍ جَهِيدٍ، وَعَاقِبَتُهُ أَنْ يَتَذَكَّرَ النَّارَ وَيُحَدِّثَ نَفْسَهُ عِقَابَهَا أَوْ نَعِيمَ الجَنَّةِ وَيُرْعَبَ نَفْسَهُ فِيهَا، فَرُبَّمَا يَبْعَثُ [48/a] لَهُ دَاعِيَةٌ ضَعِيفَةٌ فَيَكُونُ نَوَائِبُهُ بِقَدْرِ رَغْبَتِهِ وَبِئْتِهِ، وَأَمَّا الطَّاعَةُ عَلَى نِيَّةٍ إِجْلَالِ اللهُ تَعَالَى لاسْتِحْقَاقِهِ الطَّاعَةَ وَالعُبُودِيَّةَ فَلَا يَتَيَسَّرُ لِلرَّاغِبِ فِي الدُّنْيَا، وَهَذَا أَعَزُّ النِّيَّاتِ وَأَعْلَاهَا كَمَا بَيَّنَّا،

⁹¹ هو أبو يزيد طيفور بن عيسى بن شروسان البسطامي، من أعلام التصوف في القرن الثالث الهجري، يلقب بـ "سلطان العارفين"، لمزيد من المعلومات انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، مؤسسة الرسالة، بيروت 1983، 86/13؛ وطبقات الصوفية لأبي عبد الرحمن السلمي، دار الكتب العلمية، بيروت 2003، ص 67-68؛ وحلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبي نعيم الإصفياني، دار الكتب العلمية، بيروت 1988، ص 33-42.

⁹² هو الشيخ الزاهد أبو بكر دلف بن جعفر بن يونس الشبلي، ولد في سامراء عام 247 هـ/861 م وتوفي عام 334 هـ/945 م. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، 367/15-369؛ وحلية الأولياء لأبي نعيم الإصفياني، 366/10-375.

⁹³ في الأصل " من " والصحيح ما أبتناه.

وَلِهَذَا امْتَنَعَ بَعْضُ السَّلَفِ عَنْ جُمْلَةٍ مِنَ الطَّاعَاتِ إِذَا لَمْ يَحْضُرْهُمْ النَّبِيُّ، حَتَّى ابْنُ سِيرِينَ⁹⁴ لَمْ يُصَلِّ عَلَى جَنَازَةِ الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ⁹⁵ وَقَالَ: "لَيْسَ تَحْضُرِي نَبِيًّا". وَمَاتَ حَمَّادُ بْنُ أَبِي سُلَيْمَانَ⁹⁶ وَكَانَ أَحَدَ عُلَمَاءِ الْكُوفَةِ فَقِيلَ لِلثَّوْرِيِّ⁹⁷: "أَلَا تَشْهَدُ" فَقَالَ: "لَوْ كَانَ لِي نَبِيٌّ لَفَعَلْتُ". وَقِيلَ لَطَاوُسَ: "أَدْعُ لَنَا" فَقَالَ: "حَتَّى أَحَدَ لَهُ نَبِيٌّ". وَكَانُوا إِذَا سُئِلُوا عَمَلًا مِنْ أَعْمَالِ الْبِرِّ قَالُوا: "إِنْ رَزَقَنَا اللَّهُ تَعَالَى نَبِيًّا فَعَلْنَا". وَكَانُوا لَا يَرُونَ أَنْ يَعْمَلُوا عَمَلًا إِلَّا بِنَبِيٍّ لِعِلْمِهِمْ بِأَنَّ النَّبِيَّ رُوحَ الْأَعْمَالِ وَأَنَّ الْعَمَلَ بِعَزْرِ نَبِيٍّ صَادِقَةٍ رِبَاءٌ وَتَكَلُّفٌ وَهُوَ سَبَبٌ مَقْتٌ لَا قُرْبَ، قَالَ حُجَّةُ الْإِسْلَامِ⁹⁸: "مَنْ حَضَرَتْهُ نَبِيٌّ فِي مُبَاحٍ وَلَمْ يَحْضُرْ لَهُ فِي فَضِيلَةٍ، فَالْمُبَاحُ أَوْلَى، وَانْتَقَلَتِ الْفَضِيلَةُ إِلَيْهِ وَصَارَتِ الْفَضِيلَةُ تَقِيصَةً فِي حَقِّهِ لِأَنَّ الْأَعْمَالَ، وَذَلِكَ مِثْلُ الْعَمُوِّ فَإِنَّهُ أَفْضَلُ مِنَ الْإِنْتِصَارِ فِي الظُّلْمِ وَرَمَّا تَحْضُرُهُ نَبِيٌّ فِي الْإِنْتِصَارِ دُونَ الْعَمُوِّ، فَيَكُونُ ذَلِكَ أَفْضَلَ وَمِثْلُ أَنْ يَكُونَ لَهُ نَبِيٌّ فِي الْأَكْلِ وَالشُّرْبِ أَوْ التَّوْمِ كَانَ يُرِيحُ نَفْسَهُ وَيُثَمِّئُهَا⁹⁹ عَلَى الْعِبَادَةِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ، وَلَيْسَ يُنْبَعُثُ نَبِيٌّ فِي الْحَالِ لِلصَّوْمِ أَوْ الصَّلَاةِ فَالْأَكْلُ أَوْ التَّوْمُ هُوَ الْأَفْضَلُ لَهُ.

⁹⁴ هو أبو بكر محمد بن سيرين البصري. التابعي الكبير والإمام القدير في التفسير، والحديث، والفقه، وتعبير الرؤيا، والمقدم في الزهد والورع وبر الوالدين، توفي 110هـ/728م بعد الحسن البصري بمائة يوم. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، 4/606-622؛ وحلية الأولياء لأبي نعيم الإصفيهاني، 2/263-282.

⁹⁵ هو الحسن بن الحسن البصري (110هـ/728م) إمام وعالم من علماء أهل السنة والجماعة يكنى بأبي سعيد، حفظ القرآن في العاشرة من عمره. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، 4/563-588؛ وحلية الأولياء لأبي نعيم الإصفيهاني، 2/131-161.

⁹⁶ هو أبو إسماعيل بن مسلم الكوفي مولى الأشعرين، فقيه وعالم من الكوفة وأصله من أصبهان، وهو شيخ ومعلم الإمام أبو حنيفة النعمان الذي لازمه قرابة الثمانية عشر عاماً أو يزيد حتى وفاته سنة 120 هـ. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، 5/231-239.

⁹⁷ هو أبو عبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري التميمي ولد في عام 97 هـ وتوفي عام 161 هـ، شيخ الإسلام، إمام الحفاظ، سيد العلماء العاملين في زمانه، صنف كتاب الجامع، أمير المؤمنين في الحديث. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، 7/229-279؛ وحلية الأولياء لأبي نعيم الإصفيهاني، 6/356-393.

⁹⁸ هو أبو حامد محمد الغزالي الطوسي النيسابوري الصوفي الشافعي الأشعري، أحد أهم أعلام عصره وأحد أشهر علماء المسلمين في التاريخ، ومجدد علوم الدين الإسلامي في القرن الخامس الهجري، ولد سنة 450هـ/1058م وتوفي سنة 505هـ/1111م. كان فقيهاً وأصولياً وفيلسوفاً. انظر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت 1971، 4/216-219؛ وسير أعلام النبلاء للذهبي، 19/322-346؛ وطبقات الشافعية الكبرى للسيكي، القاهرة 1964، 4/87-90.

⁹⁹ في الأصل "يقوي" والصحيح ما أثبتناه.

الفائدة الخامسة في حُكْمِ هَمِّ المَعْصِيَةِ وَقَصْدِهَا بِلا عَمَلٍ. اعْلَمْ أَوَّلًا الخَوَاطِرَ الَّتِي تَرِدُ عَلَى القَلْبِ ثَلَاثَةٌ أَقْسَامٌ: قِسْمٌ يَرِدُ بِلا اخْتِيَارٍ لِلْعَبْدِ وَلَا قَبُولٍ مِنْهُ فَلا يَدْخُلُ تَحْتِ التَّكْلِيفِ بِالاتِّفَاقِ، فَلا يُثَابُ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ خَيْرًا لِعَدَمِ النِّيَّةِ وَالاخْتِيَارِ وَلَا يُؤَاخَذُ بِهِ إِنْ كَانَ شَرًّا لِقَوْلِهِ تَعَالَى (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا) ¹⁰⁰ وَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ [48/b] فِي رِوَايَةِ أَبِي هُرَيْرَةَ حِينَ سُئِلَ: "إِنَّا نَجِدُ فِي أَنْفُسِنَا مَا يَتَعَاظَمُ أَحَدُنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهِ، أَوْ قَدْ وَحَدَّثُنَا؟" قَالُوا: نَعَمْ، قَالَ: ذَلِكَ صَرِيحُ الإِيمَانِ ¹⁰¹. وَفِي رِوَايَةِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، سُئِلَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الوَسْوَسَةِ فَقَالَ: "بَلِّغْ مَحْضَ الإِيمَانِ" ¹⁰² أَخْرَجَهَا مُسْلِمٌ، وَقِسْمٌ هُوَ اعْتِقَادُ الكُفْرِ والبِدْعَةِ وَيُؤَاخَذُ الْعَبْدُ بِهِ بِلا خِلَافٍ، وَالْقِسْمُ الثَّلَاثُ مَا يَرِدُ عَلَى القَلْبِ مَعَ اخْتِيَارِ الْعَبْدِ وَقَبُولِهِ، وَلَكِنْ لَا يَعْمَلُ بِهِ وَلَا يَظْهَرُ أَثَرُهُ عَلَى الخَوَارِجِ أَصْلًا لِمَانِعٍ، فَإِنْ كَانَ خَيْرًا يُثَابُ عَلَيْهِ لِمَا مَرَّ، وَإِنْ كَانَ شَرًّا كَقَتْلِ الْمُؤْمِنِ بِلا حَقِّ أَوْ زِنَى أَوْ لِبَاطِلَةٍ أَوْ شُرْبِ خَمْرٍ أَوْ تَرْكِ صَلَاةٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ، فَإِنْ كَانَ المَانِعِ الخَوْفَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى مَعَ القُدْرَةِ عَلَيْهِ وَاتِّفَاقِ سَائِرِ المَوَانِعِ لَا يُؤَاخَذُ بِهِ أَيْضًا بِلا خِلَافٍ بَلْ يُكْتَبُ لَهُ حَسَنَةٌ، وَإِنْ كَانَ المَانِعِ غَيْرَ ذَلِكَ فَهُوَ مَحَلُّ التَّرَاعُ بَيْنَ العُلَمَاءِ، قَالَ بَعْضُهُمْ لَا يُؤَاخَذُ بِهِ أَيْضًا لِقَوْلِهِ تَعَالَى: (لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ) ¹⁰³، فَإِنَّ "اللَّامَ" لِلخَيْرِ فَجَاءَ فِيهَا بِالْكَسْبِ الَّذِي لَا يَحْتَاجُ إِلَى تَصَرُّفٍ بِخِلَافِ "عَلَى" فَإِنَّهَا لَمَّا كَانَتْ لِلشَّرِّ جَاءَ فِيهَا بِالْاِكْتِسَابِ الَّذِي لَا بُدَّ فِيهِ مِنَ التَّصَرُّفِ وَالمُعَالَجَةِ، وَلَمَّا رَوَى البُخَارِيُّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: "يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِذَا أَرَادَ عَبْدِي أَنْ يَعْمَلَ سَيِّئَةً فَلا تُكْتَبُوهَا عَلَيْهِ حَتَّى يَعْمَلَهَا، فَإِنْ عَمَلَهَا فَاتَّكَبُوهَا بِمِثْلِهَا، وَإِنْ تَرَكَهَا مِنْ أَجْلِي فَاتَّكَبُوهَا لَهُ حَسَنَةً، وَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَعْمَلَ حَسَنَةً فَلَمْ يَعْمَلَهَا فَاتَّكَبُوهَا بِمِثْلِهَا لَهُ حَسَنَةً، فَإِنْ عَمَلَهَا فَاتَّكَبُوهَا بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا إِلَى سَبْعِمِائَةٍ" ¹⁰⁴، وَقَالَ بَعْضُهُمْ يُؤَاخَذُ بِهِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: (إِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوُهَا يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ) ¹⁰⁵، وَلِرِوَايَةِ أَبِي كَبْشَةَ الأَنْمَارِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: "ثَلَاثٌ أُقْسِمُ عَلَيْهِنَّ وَأُحَدِّثُكُمْ حَدِيثًا فَاحْفَظُوهُ، قَالَ: مَا نُقِصَ مَالُ عَبْدٍ مِنْ صَدَقَةٍ، وَلَا ظُلْمٌ [49/a] عَبْدٌ مَظْلَمَةٌ صَبَرَ عَلَيْهَا إِلَّا زَادَهُ اللَّهُ تَعَالَى عِزًّا وَلَا فَتَحَ عَبْدٌ بَابَ مَسْئَلَةٍ

¹⁰⁰ سورة البقرة، 286/2.

¹⁰¹ الحديث في صحيح مسلم، الإيمان، 60.

¹⁰² الحديث في صحيح مسلم، الإيمان، 60.

¹⁰³ سورة البقرة، 286/2.

¹⁰⁴ الحديث في صحيح البخاري، التوحيد، 35.

¹⁰⁵ سورة البقرة، 284/2.

إِلَّا فَتَحَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ بَابَ فَحْرِ أَوْ كَلِمَةً وَمَحْوَهَا، وَأُحَدِّثُكُمْ حَدِيثًا فَاحْمَطُوهُ، قَالَ: إِنَّمَا الدُّنْيَا لِأَرْبَعَةٍ نَعْرٍ؛ عَبْدٍ رَزَقَهُ اللَّهُ تَعَالَى مَالًا وَعِلْمًا فَهُوَ يَتَّقِي فِيهِ رَبَّهُ وَيَصِلُ فِيهِ رَحْمَهُ وَيَعْلَمُ اللَّهُ تَعَالَى فِيهِ حَقًّا، فَهَذَا بِأَفْضَلِ الْمَنَازِلِ، وَعَبْدٍ رَزَقَهُ اللَّهُ تَعَالَى عِلْمًا وَلَمْ يَزُرْهُ مَالًا فَهُوَ صَادِقُ النَّيِّةِ يَقُولُ لَوْ أَنَّ لِي مَالًا لَعَمِلْتُ بِعَمَلِ فَلَانٍ فَهُوَ بَيْنَهُمَا سَوَاءٌ، وَعَبْدٍ رَزَقَهُ اللَّهُ تَعَالَى مَالًا وَلَمْ يَزُرْهُ عِلْمًا يَخْطُبُ فِي مَالِهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا يَتَّقِي فِيهِ رَبَّهُ وَلَا يَصِلُ رَحْمَهُ وَلَا يَعْلَمُ اللَّهُ تَعَالَى فِيهِ حَقًّا فَهَذَا بِأَخْبَثِ الْمَنَازِلِ، وَعَبْدٍ لَمْ يَزُرْهُ اللَّهُ تَعَالَى مَالًا وَلَا عِلْمًا فَهُوَ يَقُولُ لَوْ أَنَّ لِي مَالًا لَعَمِلْتُ فِيهِ بِعَمَلِ فَلَانٍ فَهُوَ بَيْنَهُمَا سَوَاءٌ"¹⁰⁶، رَوَاهُ أَحْمَدُ وَالتِّرْمِذِيُّ، وَاللَّفْظُ لَهُ، وَقَالَ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ، وَابْنُ مَاجَةَ وَلَقَطَهُ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "مَثَلُ هَذِهِ الْأُمَّةِ كَمَثَلِ أَرْبَعَةِ نَعْرٍ: رَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ مَالًا وَعِلْمًا فَهُوَ يَعْمَلُ بِعِلْمِهِ فِي مَالِهِ يُنْفِقُهُ فِي حَقِّهِ وَرَجُلٌ... إلخ"¹⁰⁷، وَمِنَ الْقَائِلِ لِهَذَا الْمَذْهَبِ الْإِمَامُ حُجَّةُ الْإِسْلَامِ مُحَمَّدُ الْغَزَالِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ: وَالِدَلِيلُ الْقَاطِعِ فِيهِ¹⁰⁸ مَا رَوِيَ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: "إِذَا التَّقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيِّفِهِمَا فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ، قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا الْقَاتِلُ فَمَا بَأْسُ الْمَقْتُولِ؟ قَالَ لِأَنَّهُ أَرَادَ قَتْلَ صَاحِبِهِ"¹⁰⁹، وَهَذَا نَصٌّ فِي أَنَّهُ صَارَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ بِمُحَرِّدِ الْإِرَادَةِ مَعَ أَنَّهُ قُتِلَ مَظْلُومًا، وَحَمَلَ الْأَحَادِيثَ الدَّالَّةَ عَلَى الْعَفْوِ عَلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ مِنَ الْخَوَاطِرِ حَيْثُ قَالَ: أَوَّلُ مَا يَرُدُّ عَلَى الْقَلْبِ الْخَاطِرُ كَمَا لَوْ خَطَرَ لَهُ مَثَلًا امْرَأَةً وَأَنْهَا وَرَاءَ ظَهْرِ فِي الطَّرِيقِ لَوْ التَّمَتَّ إِلَيْهَا لَرَأَاهَا، وَالثَّانِي هَيْجَانُ الرَّغْبَةِ إِلَى النَّظَرِ وَهُوَ حَرَكَةُ الشَّهْوَةِ الَّتِي فِي الطَّبَعِ، وَهَذَا يَتَوَلَّدُ مِنَ الْخَاطِرِ الْأَوَّلِ وَتُسَمِّيهِ مَبْلَ الطَّبَعِ وَيُسَمَّى [49/b] الْأَوَّلُ حَدِيثِ النَّفْسِ، وَالثَّلَاثُ حُكْمُ الْقَلْبِ بِأَنَّ هَذَا يَنْبَغِي أَنْ يُفْعَلَ أَيُّ يُنظَرُ إِلَيْهَا، فَإِنَّ الطَّبَعِ إِذَا مَالَ لَمْ تَنْبَغِ النَّيَّةُ وَالْهَيْمَةُ مَا لَمْ تَنْدَفِعِ الصَّوَارِفُ، فَإِنَّهُ قَدْ يَمْنَعُهُ حَيَاءٌ أَوْ خَوْفٌ مِنَ الْاَلْتِفَاتِ وَهُوَ عَلَى كُلِّ حَالٍ حُكْمٌ مِنْ جِهَةِ الْعَقْلِ، وَيُسَمَّى هَذَا اِعْتِقَادًا وَهُوَ يَتَّبِعُ الْمَبْلَ، وَالرَّابِعُ تَصْمِيمُ الْعَزْمِ عَلَى الْاَلْتِفَاتِ وَحَزْمِ النَّيَّةِ فِيهِ، وَهَذَا تُسَمِّيهِ هَمًّا بِالْفِعْلِ وَنِيَّةَ الْخَاطِرِ وَقَصْدًا، وَرُبَّمَا يَهْدِمُ بَعْدَ الْجَزْمِ فَيَبْتَرِكُ الْعَمَلَ وَرُبَّمَا يَعُوقُهُ عَائِقٌ فَيَتَعَدَّرُ عَلَيْهِ الْعَمَلُ، فَهُنَا أَرْبَعَةُ أَحْوَالٍ لِلْقَلْبِ قَبْلَ الْعَمَلِ، أَمَّا الْخَاطِرُ فَلَا يُؤَاخَذُ بِهِ لِأَنَّهُ لَا يَدْخُلُ تَحْتَ الْاَلْتِفَاتِ، وَكَذَا الْمَبْلُ وَهَيْجَانُ الشَّهْوَةِ لِأَنَّهُمَا لَا يَدْخُلَانِ أَيْضًا تَحْتَ الْاَلْتِفَاتِ، وَهُمَا الْمُرَادَانِ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ:

¹⁰⁶ الحديث في سنن الترمذي، الزهد، 17؛ ومسند الإمام أحمد بن حنبل، 561/29.

¹⁰⁷ الحديث في سنن ابن ماجه، الزهد، 26.

¹⁰⁸ أي كونه مواخذًا بنبيته.

¹⁰⁹ الحديث في مسند الإمام أحمد بن حنبل، 361/32، 87/34؛ وصحيح البخاري، الإيمان، 22؛ وصحيح مسلم، الفتن، 4.

"عُفِيَ عَنِ أُمَّتِي مَا حَدَّثْتُ بِهِ أَنْفُسَهَا"¹¹⁰ فَحَدِيثُ النَّفْسِ خَاطِرٌ يَهْجُسُ فِي النَّفْسِ وَلَا يَتَّبِعُهَا عَزَمَ عَلَى الْفِعْلِ، وَأَمَّا الْاِعْتِقَادُ فَالْاِخْتِيَارِيُّ مِنْهُ يُؤَاخَذُ بِهِ، وَالْاِضْطِرَّارِيُّ لَا يُؤَاخَذُ بِهِ، وَأَمَّا الِهْمُّ بِالْفِعْلِ فَإِنَّهُ يُؤَاخَذُ بِهِ، إِلَّا أَنَّهُ إِذَا لَمْ يَفْعَلْ نُظِرَ، فَإِنْ تَرَكَهُ خَوْفًا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى كُتِبَ لَهُ حَسَنَةٌ لِأَنَّ هَمَّهُ سَيِّئَةٌ، وَامْتِنَاعُهُ حَسَنَةٌ، وَالِهْمُّ عَلَى وَفْقِ الطَّبَعِ لَا يَدُلُّ عَلَى تَمَامِ الْعُقْلَةِ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى وَالْاِمْتِنَاعُ بِالْمُجَاهَدَةِ عَلَى خِلَافِ الطَّبَعِ يَحْتَاجُ إِلَى قُوَّةٍ عَظِيمَةٍ، فَجَدُّهُ فِي مُخَالَفَةِ الطَّبَعِ وَهُوَ الْعَمَلُ لِلَّهِ تَعَالَى أَشَدُّ مِنْ جَدِّهِ فِي مُوَافَقَةِ الشَّيْطَانِ مُوَافَقَةَ الطَّبَعِ فَكُتِبَ لَهُ حَسَنَةٌ وَإِنْ تَعَوَّقَ الْفِعْلُ بِعَاتِقٍ لَا خَوْفًا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى كُتِبَ لَهُ سَيِّئَةٌ لِأَنَّ هَمَّهُ فِعْلٌ مِنَ الْقَلْبِ اِخْتِيَارِيٌّ، وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "إِنَّمَا يُحْشَرُ النَّاسُ عَلَى نِيَّاتِهِمْ"¹¹¹، وَنَحْنُ نَعْلَمُ أَنَّ مَنْ عَزَمَ كَيْلًا عَلَى أَنْ يُصْبِحَ وَيَقْتُلَ مُسْلِمًا أَوْ يَزِيَّ بِامْرَأَةٍ فَمَاتَ تِلْكَ اللَّيْلَةَ مَاتَ مُصِرًّا وَيُحْشَرُ [50/a] عَلَى نِيَّتِهِ، وَكَيْفَ لَا يُؤَاخَذُ بِأَعْمَالِ الثُّلُوبِ، وَالْكِبْرُ وَالْعُجْبُ وَالرِّيَاءُ وَالنَّفَاقُ وَالْحَسَدُ مِنْهَا بَلِ السَّمْعُ وَالْبَصَرُ وَالْفُؤَادُ كُلُّ أَوْلَيْكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا أَيْ مِمَّا يَدْخُلُ تَحْتَ اِخْتِيَارِ، وَالْقَلْبُ أَوْلَى لِمُؤَاخَذَتِهِ لِأَنَّهُ الْأَصْلُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "التَّقْوَى هَهُنَا وَأَشَارَ إِلَى الْقَلْبِ"¹¹². وَمِنْهُ¹¹³ الْإِمَامُ فَخْرُ الدِّينِ الرَّازِيَّ¹¹⁴ رَحِمَهُ اللَّهُ، قَالَ: "لِأَنَّ أَكْثَرَ الْمُؤَاخَذَاتِ إِنَّمَا تَكُونُ بِأَفْعَالِ الثُّلُوبِ لِاِعْتِقَادِ الْكُفْرِ وَالْبِدْعِ أَيْضًا، فَأَفْعَالُ الْجَوَارِحِ إِذَا خَلَّتْ

¹¹⁰ الحديث في الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي لأبي الحسن علي بن محمد البغدادي الشهير بالماوردي، تحقيق: محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت 1999، 447/10، وتفسير السمعاني لأبي المظفر منصور بن محمد السمعاني، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس، دار الوطن، الرياض 1997، 287/1؛ وإحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي، 42-41/3.

¹¹¹ الحديث في مسند الإمام أحمد بن حنبل، 44/15؛ وسنن ابن ماجه، الزهد، 26.

¹¹² الحديث في مسند الإمام أحمد بن حنبل، 159/13؛ 339/14؛ 374/19؛ 204/27؛ 402/33؛ 408؛ 289/34؛ 269/38؛ وسنن الترمذي، البرّ والصلة، 18؛ وصحيح مسلم، البرّ والصلة، 10.

¹¹³ أي من القائلين بهذا المذهب.

¹¹⁴ هو محمد بن عمر بن الحسن التيمي البكري الرازي المعروف بفخر الدين الرازي الطبرستاني أو ابن خطيب الري. وهو إمام مفسر شافعي، عالم موسوعي، ألف في العلوم الإنسانية واللغوية والعقلية حتى العلوم البحتة في الفيزياء والرياضيات والطب والفلك. من أهم تصانيفه: التفسير الكبير الذي سماه "مفاتيح الغيب"، و"المحصل" في علم الأصول، و"المطلب العالية" في علم الكلام، و"نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز" في البلاغة، توفي الرازي في مدينة هراة سنة 606 هـ. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، 252-248/4؛ وسير أعلام النبلاء للذهبي، 501-500/21؛ وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي، 96-81/8.

عَنْ أَفْعَالِ الْقُلُوبِ لَا يَتَرْتَّبُ عَلَيْهَا عِقَابٌ كَأَفْعَالِ النَّائِمِ وَالسَّاهِي " ¹¹⁵ ، وَقَالَ الْإِمَامُ الْمَازِرِيُّ ¹¹⁶ رَحِمَهُ اللَّهُ: "مَذْهَبُ الْقَاضِي أَبِي بَكْرٍ بْنِ الطَّيِّبِ ¹¹⁷ رَحِمَهُ اللَّهُ إِنَّ مَنْ عَزَمَ عَلَى الْمَعْصِيَةِ بِقَلْبِهِ وَوُطِّنَ نَفْسَهُ عَلَيْهَا أُنْمَ فِي اعْتِقَادِهِ وَعَزْمِهِ، وَيُحْمَلُ مَا وَقَعَ فِي الْأَحَادِيثِ مِنَ الْعَفْوِ عَلَى أَنَّ ذَلِكَ فِيمَنْ لَمْ يُوْطِنْ نَفْسَهُ عَلَى الْمَعْصِيَةِ، وَإِنَّمَا مَرَّ ذَلِكَ بِفِكْرِهِ مِنْ غَيْرِ اسْتِقْرَارٍ، وَيُسَمَّى هَذَا هَمًّا، وَتُفَرَّقُ بَيْنَ الْهَمِّ وَالْعَزْمِ، وَخَالَفَهُ كَثِيرٌ مِنَ الْفُقَهَاءِ وَالْمُحَدِّثِينَ وَأَخَذُوا بِظَاهِرِ الْأَحَادِيثِ، قَالَ الْقَاضِي عِيَّاضٌ: "عَامَّةُ السَّلَفِ وَأَهْلُ الْعِلْمِ مِنَ الْفُقَهَاءِ عَلَى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ، لَكِنَّهُمْ قَالُوا إِنَّ هَذَا الْعَزْمَ يُكْتَبُ سَيِّئَةً وَلَيْسَتْ ¹¹⁸ الَّتِي هَمَّ بِهَا لِكُونِهِ لَمْ يَعْمَلْهَا وَقَطَعَهُ عَنْهَا قَاطِعٌ غَيْرُ خَوْفِ اللَّهِ تَعَالَى وَالْإِنَابَةِ، لَكِنَّ نَفْسَ الْإِصْرَارِ وَالْعَزْمِ مَعْصِيَةٌ، فَإِذَا عَمِلَهَا كُتِبَ مَعْصِيَةٌ ثَانِيَةً، فَإِنْ تَرَكَهَا خَشِيَةً لِلَّهِ تَعَالَى كُتِبَ حَسَنَةً، فَأَمَّا الْهَمُّ الَّذِي لَا يُكْتَبُ فَهِيَ الْخَوَاطِرُ الَّتِي لَا تُوْطِنُ النَّفْسَ عَلَيْهَا وَلَا يَصْحَبُهَا عَقْدٌ وَلَا بَيَّةٌ وَعَزْمٌ، وَاخْتَارَ هَذَا الْمَذْهَبَ الْإِمَامُ قَاضِيحَانٌ ¹¹⁹ وَصَاحِبُ الْخُلَاصَةِ ¹²⁰ وَالتَّبْرَازِيُّ ¹²¹ حَيْثُ قَالُوا: "مَنْ هَمَّ [50/b] بِمَعْصِيَةٍ وَلَمْ

¹¹⁵ انظر: تفسير الفخر الرازي المشهور بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب لأبي عبد الله محمد بن عمر الملقب بفخر الدين الرازي، دار الفكر، بيروت، 1981، 136/7.

¹¹⁶ هو الشيخ الإمام العلامة البحر المتفتن، أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي المازري المالكي، مصنف كتاب "المعلم بفوائد شرح مسلم" ومصنف كتاب "إيضاح المحصول في الأصول"، وله تواليف في الأدب، وكان أحد الأذكياء الموصوفين والأئمة المتبحرين، وله شرح كتاب "التلغين" لعبد الوهاب المالكي في عشرة أسفار، هو من أنفس الكتب. وكان بصيراً بعلم الحديث، ولد سنة 453 هـ - 1061 م، وكانت وفاته سنة 536 هـ - 1141 م. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، 285/4؛ وسير أعلام النبلاء للذهبي، 104/20-107.

¹¹⁷ هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القسم، المعروف بالباقلاني البصري المتكلم المشهور، كان على مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري، توفي سنة 403 هـ بغداد. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، 269/4؛ والديباح المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب لابن فرحون، دار الكتب العلمية، بيروت 1996، ص363.

¹¹⁸ أَي لَا يُكْتَبُ.

¹¹⁹ هو فخر الدين أبو المحاسن الحسن بن منصور بن محمود الأوزجندي الفرغاني الحنفي المعروف بقاضي خان توفي سنة 592 هـ. كان إماماً كبيراً، وبجراً عميقاً، غواصاً في المعاني الدقيقة، كما يعتبر من أهل الترجيح عند الحنفية. له: الفتاوى، والأمالي، والواقعات، والمحاضر، وشرح الزيادات، وشرح الجامع الصغير، وشرح أدب القضاء للنخفاف، وغير ذلك. انظر: الطبقات السنية في تراجم الحنفية لتقي الدين الغزي، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلوي، دار الرفاعي، القاهرة 1970، 116/4-117؛ وسير أعلام النبلاء للذهبي، 231/21-232؛ وتاج التراجم لأبي الفداء زين الدين قاسم بن قُطُوبغا السوداني، دار القلم، دمشق 1992، 151/1-152.

يَعَزِّمُ عَلَيْهَا لَا يَكُونُ آثِمًا وَإِنْ عَزَمَ عَلَيْهَا يَكُونُ آثِمًا" ¹²²، وَزَادَ فِي الْبِرَّازِيَّةِ: "هَذَا إِثْمُ الْعَزْمِ لَا إِثْمُ الْعَمَلِ بِالْجَوَارِحِ إِلَّا إِذَا كَانَ أَمْرًا يَتِمُّ بِمُحَرِّدِ الْعَزْمِ كَالْكُفْرِ، الْعِيَادُ بِاللَّهِ تَعَالَى" ¹²³ وَالْإِمَامُ النَّوَوِيُّ حَيْثُ قَالَ: "هَذَا ظَاهِرٌ حَسَنٌ لَا مَرِيدَ عَلَيْهِ" ¹²⁴، وَقَدْ تَطَاهَرَتْ نُصُوصُ الشَّرْعِ بِالْمُواخَذَةِ بِعَزْمِ الْقَلْبِ الْمُسْتَقَرِّ مِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: (اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ) ¹²⁵ الْآيَةِ، وَقَدْ تَطَاهَرَتْ نُصُوصُ الشَّرْعِ وَإِجْمَاعُ الْعُلَمَاءِ عَلَى تَحْرِيمِ الْحَسَدِ وَاجْتِقَارِ الْمُسْلِمِينَ وَإِزَادَةَ الْمَكْرُوهِ بِهِمْ وَعَبَّرَ ذَلِكَ مِنْ أَعْمَالِ الْقُلُوبِ وَعَزَمَهَا، وَالْإِمَامُ الْكِرْمَانِيُّ ¹²⁶ أَيْضًا اخْتَارَ هَذَا حَيْثُ قَالَ: "الْمَشْهُورُ أَنَّهُ لَا يُعَاقَبُ عَلَى الْمَعَاصِي بِمُحَرِّدِ النَّيَّةِ، لَكِنَّ الْحَقَّ إِنَّ السَّيِّئَةَ أَيْضًا يُعَاقَبُ عَلَيْهَا بِمُحَرِّدِ النَّيَّةِ لَكِنَّ عَلَى النَّيَّةِ عَلَى الْفِعْلِ حَتَّى لَوْ عَزَمَ أَحَدٌ عَلَى تَرْكِ الصَّلَاةِ بَعْدَ عِشْرِينَ سَنَةً يَأْتُمُّ فِي الْحَالِ وَيُعَاقَبُ عَلَى الْعَزْمِ لَا عَلَى تَرْكِ الصَّلَاةِ، فَإِنَّ الْقَرْقُ بَيْنَ الْحَسَنَةِ

¹²⁰ هو للشيخ الإمام طاهر بن أحمد بن عبد الرشيد، البخاري المتوفى سنة 542/1147م، وهو كتاب مشهور معتمد. انظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية، لأبي محمد عبد القادر بن محمد القرشي الحنفي، هجر للطباعة، القاهرة 1993، 276/2؛ وكشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1941، 781/1؛ وهدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين لإسماعيل باشا البغدادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1951، 430/1.

¹²¹ هو محمد بن محمد بن شهاب بن يوسف الكردي البريقيني الإمام حافظ الدين الخوارزمي الشهير بالبرازي. فقيه حنفي. تنقل في بلاد القرم والبلغار وحج واشتهر. من تصانيفه الجامع الوجيز المشهور بفتاوى البرازية، وشرح مختصر القدوري، ومناقب الإمام أبي حنيفة وغير ذلك. توفي سنة 827 هـ/1424م. انظر: الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية لطاشكُزُبي زادة، دار الكتاب العربي، بيروت، 21/1؛ وهدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي، 185/2؛ والأعلام لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت 2002، 45/7.

¹²² انظر: فتاوى قاضيخان لفخر الملة والدين محمود الأوزجندی المطبوع بهامش الفتاوى الهندية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان للعلامة المهام مولانا الشيخ نظام، المطبعة الأميرية، بولاق مصر 1310، 429/3.

¹²³ لم أعثر على هذه العبارة في الفتاوى البرازية ولكن وجدتها في بريقة محمودية في شرح طريقة محمدية وشريعة نبوية في سيرة أحمدية لأبي سعيد محمد بن محمد الخادمي الحنفي، مطبعة الحنفي، 1348، 113/2.

¹²⁴ انظر: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1392، 151/2.

¹²⁵ الحجرات، 12/49.

¹²⁶ هو شمس الدين محمد بن يوسف بن علي بن سعيد الكرمانلي. هو عالم بالحديث، توفي سنة 786 هـ/1384م. من آثاره "الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري". انظر: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر العسقلاني، دار الجيل، بيروت 1993، 310/4-311؛ والأعلام لخير الدين الزركلي، 153/7.

وَالسَّبِيحَةَ أَنَّ نَبِيَّةَ الْحَسَنَةِ يُثَابِتُ النَّاوي عَلَى الْحَسَنَةِ وَنَبِيَّةَ السَّبِيحَةِ لَا يُعَاقِبُ عَلَيْهَا بَلْ عَلَى نَبِيِّهَا" ¹²⁷ ، وَهَذَا مَذْهَبُ ثَلَاثٍ مُتَوَسِّطٍ بَيْنَ الْأَوَّلَيْنِ، وَمُحَصَّلُهُ تَفْسِيمُ الْمُتَعَلِّقِ بِالشَّرِّ مِنَ الخَوَاطِرِ إِلَى قِسْمَيْنِ، وَالْخَافِ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ بِمَا يَرِدُ بِلاَ اخْتِيَارٍ وَلَا قَبُولٍ مِنَ الْعَبْدِ، وَالثَّانِي الْخَافِ بِالاعْتِمَادِ، وَبَيَانُهُ أَنَّ مَا وَرَدَ عَلَى الْقَلْبِ مِنْ خَاطِرٍ شَرٍّ وَقِيلَ الْعَبْدُ وَاسْتَحْسَنَهُ وَلَمْ يُنْكِرْهُ وَلَمْ يَكْرَهُهُ إِنْ كَانَ ضَعِيفًا بِحَيْثُ لَا يَحْمِلُهُ عَلَى مُبَاشَرَةِ الْأَسْبَابِ وَالذَّوَاعِي، وَلَكِنْ إِنْ اتَّفَقَ لَهُ مِنْ غَيْرِ مَشَقَّةٍ أَوْ خَوْفٍ أَوْ ضَرَرٍ بِفِعْلِهِ فَهُوَ هَمٌّ مَعْمُومٌ عَنْهُ مُرَادٌ بِأَحَادِيثِ الْعَمُو، وَإِنْ كَانَ قَوِيًّا بِحَيْثُ يَحْمِلُهُ عَلَى مُبَاشَرَةِ الْأَسْبَابِ وَالذَّوَاعِي فَهُوَ عَزْمٌ مُصَمَّمٌ مُؤَاخَذٌ عَلَيْهِ مُرَادٌ بِآيَاتِ الْأَخْذِ وَأَحَادِيثِهِ، فَيَحْصُلُ [51/a] التَّوْفِيقُ بَيْنَ الْأَدِلَّةِ، وَهَذَا أَقْرَبُ مِنَ الْمَذْهَبِ الثَّانِي وَأَرْفَقُ لِلنَّاسِ وَأَنْسَبُ لِأَفْضَلِيَّتِهِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَخَيْرِيَّةِ أُمَّتِهِ أَنْ تَبْتَ أَنَّ الْأُمَّمَ السَّالِفَةَ مُؤَاخَذُونَ بِالْقِسْمِ الثَّلَاثِ الْمُتَعَلِّقِ بِالشَّرِّ، هَذَا ثُمَّ يَقُولُ الْعَبْدُ الضَّعِيفُ وَفَقَهُ اللَّهُ تَعَالَى يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْمَذْهَبُ حَقًّا يُظْهِرُ الْجَوَابَ عَنْ دَلَائِلِ الخُصُومِ وَأَجْوِبَتِهِمْ. إِمَّا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: (إِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ) ¹²⁸ الْآيَةِ، فَإِمَّا تَحْمُولٌ عَلَى مَا قَالَ الشَّعْبِيُّ وَعِكْرَمَةُ مِنْ أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ مُتَّصِلَةٌ بِالآيَةِ الْأُولَى ¹²⁹ نَزَلَتْ فِي كِتْمَانِ الشَّهَادَةِ مَعْنَاهُ: "إِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَيُّهَا الشُّهُودُ مِنْ كِتْمَانِ الشَّهَادَةِ أَوْ تُخْفُوا الْكِتْمَانَ يُجَاسِبُكُمْ بِهِ اللَّهُ، فَالْإِثْمُ لِتَرْكِ الشَّهَادَةِ الْمَفْرُوضَةِ لَا لِلْعَزْمِ عَلَيْهِ بِمُجَرَّدِهِ، فَصَارَ لِتَرْكِ الصَّلَاةِ، فَلَيْسَ هَذَا بِمَحَلِّ النَّزَاعِ إِذْ هُوَ قَبُولُ خَاطِرٍ شَرٍّ بِلاَ ظُهُورِ أَثَرِهِ فِي الْجَوَارِحِ، وَكَفُّ الْجَوَارِحِ عَنِ الْعَمَلِ بِالْفَرَضِ أَثَرُ قَبُولِ خَاطِرِ الشَّرِّ، بَلْ هُوَ الْمَعْصِيَةُ فِي الْحَقِيقَةِ، وَقَدْ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْحَدِيثِ: "مَا لَمْ يَعْمَلْ" ¹³⁰ أَوْ تَكَلَّمَ أَوْ عَلَى قَوْلِ مُقَاتِلٍ مِنْ أَنَّهَا نَزَلَتْ فِي مَنْ يَتَوَلَّى الْكَافِرِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ، يَعْنِي وَإِنْ نُعْلِنُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ مِنْ وَلَايَةِ الْكُفَّارِ أَوْ تُسِرُّهُ يُجَاسِبُكُمْ بِهِ اللَّهُ. تَمَّ. أَلْفَهَا ¹³¹ عَيْشِي رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى تَارِيخَ سَنَةِ 1054 هـ.

¹²⁷ انظر: الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري لشمس الدين الكرمانلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1981، 22-21/1.

¹²⁸ سورة البقرة، 284/2.

¹²⁹ وهي قوله تعالى: (وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آتَمٌ قَلْبُهُ)، البقرة، 283/2.

¹³⁰ الحديث في صحيح مسلم، الإيمان، 59. وكامل الحديث كذلك: "قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: إِذَا تَحَدَّثَ عَبْدِي بِأَنْ يَعْمَلَ حَسَنَةً، فَأَنَا أَكْتُبُهَا لَهُ حَسَنَةً مَا لَمْ يَعْمَلْ، فَإِذَا عَمِلَهَا، فَأَنَا أَكْتُبُهَا بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا، وَإِذَا تَحَدَّثَ بِأَنْ يَعْمَلَ سَيِّئَةً، فَأَنَا أَعْرِضُهَا لَهُ مَا لَمْ يَعْمَلْهَا، فَإِذَا عَمِلَهَا، فَأَنَا أَكْتُبُهَا لَهُ بِمِثْلِهَا".

¹³¹ أي الرسالة.

المصادر

- ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، دار الجيل، بيروت 1993.
- ابن خلكان أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد ، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت 1971.
- ابن فرحون إبراهيم بن نور الدين، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، دار الكتب العلمية، بيروت 1996.
- ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه ، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض.
- ابن هشام الأنصاري، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت.
- ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعراب ، تحقيق: محمد محي ي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت 1991.
- أبو الفداء زين الدين قاسم بن قُطُوبغا السوداني، تاج التراجم، دار القلم، دمشق 1992.
- أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني، تفسير السمعاني، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس، دار الوطن، الرياض 1997.
- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت.
- أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي ، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج ، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1392.
- أبو سعيد محمد بن محمد الخادم ي الحنفي، بريقة محمودية في شرح طريقة محمدية وشريعة نبوية في سيرة أحمدية، مطبعة الحنفي، 1348.
- أبو طالب محمد بن علي المكي، قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المرید إلى مقام التوحيد ، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت 2005.

- أبو محمد عبد القادر بن محمد القرشي الحنفي، والجواهر المضية في طبقات الحنفية، هجر للطباعة، القاهرة 1993.
- أبو نعيم الإصفهاني، المسند المستخرج على صحيح الإمام مسلم، دار الكتب العلمية، بيروت 1996.
- أبو نعيم الإصفهاني، مسند الإمام أبي حنيفة رواية أبي نعيم، تحقيق: نظر محمد الفارياي، مكتبة الكوثر، الرياض، 1415.
- أبو نعيم الإصفهاني أحمد بن عبد الله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتب العلمية، بيروت 1988.
- أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرنؤوط وغيره، مؤسسة الرسالة، بيروت 2001.
- إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت 1951.
- البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي ، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت 2003.
- حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1941.
- الحاكم الكبير أبو أحمد محمد بن محمد النيسابوري الكراييسي ، شعار أصحاب الحديث تحقيق: صبحي السامرائي، دار الخلفاء، الكويت.
- الحاكم الكبير أبو أحمد محمد بن محمد النيسابوري الكراييسي ، عوالي مالك رواية أبي أحمد الحاكم ، تحقيق: محمد الحاج الناصر، دار الغرب الإسلامي، 1998.
- الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، دار الكتب العلمية، بيروت 1990.
- خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت 2002.
- الذهبي شمس الدين محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت 1983.
- زين الدين محمد بن علي المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، دار الكتب العلمية، بيروت 1994.

- السبكي تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين، طبقات الشافعية الكبرى، القاهرة 1964.
- السلمي أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين، وطبقات الصوفية، دار الكتب العلمية، بيروت 1998.
- السمرقندي أبو الليث نصر بن محمد، تنبيه الغافلين بأحاديث سيد الأنبياء والمرسلين، تحقيق: يوسف علي بديوي، دار ابن كثير، دمشق 2000.
- شمس الدين الكرواني، الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1981.
- طاشكُزُري زَادَة، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، دار الكتاب العربي، بيروت.
- الطبراني أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة 1994.
- العيني أبو محمد بدر الدين محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- الغزي تقي الدين بن عبد القادر التميمي الداري، الطبقات السننية في تراجم الحنفية، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلوة، دار الرفاعي، القاهرة 1970.
- فخر الدين الرازي أبو عبد الله محمد بن عمر، تفسير الفخر الرازي المشهور بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت، 1981.
- فخر الملة والدين محمود الأوزجندي، فتاوى قاضيخان المطبوع بهامش الفتاوى الهندية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان للعلامة الهمام مولانا الشيخ نظام، المطبعة الأميرية، بولاق مصر 1310.
- القضاعي أبو عبد الله محمد بن سلامة بن جعفر بن علي بن حكيمون المصري، مسند الشهاب، مؤسسة الرسالة، بيروت 1986.
- الماوردي أبو الحسن علي بن محمد البغدادي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت 1999.
- محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي، صحيح ابن حبان، مؤسسة الرسالة، بيروت 1993.

النسائي أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني ، السنن الكبرى ، تحقيق: حسن عبد المنعم
شليبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2001.

Kaynakça

- ‘Aysî Mehmet Efendi, *Rûbu’ş-Şurûb*, Matbaa-ı Âmira, İstanbul 1253.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şu’ayb el-Arnaût, Müessesetu’r-Risâle, Beyrut 2001.
- Atâî, *Zeyl-i Şakâiku’n-Nu’mâniyye*, İstanbul 1989.
- Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu’l-Ârifîn Esmâu’l-Muellifîn Âsâru’l-Musannifîn*, Thk. Rifat Bilge, İbnu’l-Emin Mahmûd, MEB, İstanbul 1951
- Baltacı Cahit, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1976.
- Birgivi Mehmed Efendi, *İm’ânu’l-Enzâr*, Matbaa-ı Âmire, İstanbul 1253.
- Bursalı Mehmed Tâhir, *Aydn Vilayetine Mensûb Meşâyih, Ulemâ, Şu’arâ, Muerrihîn ve Etibbânın Terâcim Ahvâli*, Keşişyân Matbaası, İzmir 1324.
- Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, Sad. A. Fikri Yavuz – İsmail Özen, Meral Yayınevi, İstanbul 1972.
- Ebu’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyri, *Sahib-i Müslim Terceme ve Şerhi*, trc: Ahmed Davudoğlu, İstanbul 1980.
- Eren Cüneyt – Uzunoğlu M. Vecih, *Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar Belağat*, Sütun Yayınları, İzmir 2006.
- el-Ezherî Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu’l-Luga* thk. Muhammed Abdusselam Harun, Kahire 1964.
- Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-‘Ayn* thk. Mehdi el-Mahzûmî – İbrahim es-Semarrâî, Beyrut 1988.
- Hasan Abbas, *en-Nabvu’l-Vâfî*, Dâru’l-Me’ârif, Kahire 1987.
- el-İsbahânî Ebû Nu’aym, *el-Müsnedu’l-Müstabrec ‘ala’s-Sahîbi’l-İmâm Müslim*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1996.
- el-İsfahânî Ebû Nu’aym, *Hilyetu’l-Evliyâ ve Tabakâtu’l-Asfiyâ*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1988.
- İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğni’l-Lebib ‘an Kütübi’l-E’arîb*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhâmid, el-Mektebetü’l-‘Asriyye, Beyrût 1991.
- İbn Manzûr Muhammed b. Mukrim, *Lisânu’l-Arab*, Beyrut 1955.
- el-Kastallânî Ebu’l-‘Abbâs Ahmed b. Muhammed, *İrşâdu’s-Sârî li Şerhi Sahîbi’l-Buhârî*, el-Matba’atu’l-Emîriyye, Mısır 1323.
- Kâtib Çelebi Mustafa b. Abdullah, *Keşfü’z-Zunûn ‘an Esâmi’l-Kutubi ve’l-Funûn*, MEB, İstanbul 1971.

Kurt Mustafa, *Arap Dilinde Cer Harfleri*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, İstanbul 1999.

Peçevî İbrahim Efendi, *Târîh-i Peçevî*, İstanbul 1980.

Selânikî Mustafa Efendi, *Târîh-i Selânikî* thk. Mehmet İşpirli, İstanbul 1989.

et-Taberânî Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Kebîr* thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefi, Mektebetu İbn Teymiye, Kahire 1994.

Tokluoğlu Faik, *Tire'de Yetişen Alîm-Şâir-Mütefekkir ve Mutasavvıflar*, Râğıb Basımevi, Tire 1959.

Uzunoğlu M. Vecih, "Hz. Peygamber'in Edebî Yönü", *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: XXXII, İzmir 2010.

"Tireli Aşî Mehmet Efendi", *II. Türk Kültüründe Tire Sempozyumu*, 17-19 Kasım 2006, Tire - İzmir.

Aşî Mehmed Efendi ve el-Münekkabâtu'l-Meşrûba fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi), DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 1997.

Aşî Mehmet Efendi Hayati ve Eserleri, *Nüsha Şarkıyat Araştırmaları Dergisi*, Yıl: II, Sayı:6, 2002.



EHL-İ HADİS KELÂMA ALTERNATİF BİR AKAİD İLMİ GELİŞTİRMİŞ MİDİR?

Erkan KURT*

ÖZET

Ehl-i hadis adıyla anılan ilk dönem Selefiyye'sine ait itikadî literatürün ilmî değeri veya statüsü nedir? Söz konusu eserlerde Ehl-i hadis usûlü'd-din sahasında muâzır olduğu Mu'tezile ve Ehl-i sünnet kelâmına alternatif bir ilmî disiplin geliştirmiş midir? Bu makale bu sorulara cevap bulmak amacıyla ilk dönem selefi literatürü üzerinde yapısal bir analiz yürütmektedir. Ulaşılan anafikir şudur: Üç ilâ sekizinci asrı tutan mütekaddimîn dönemi boyunca selefi literatür büyük ölçüde nasların serdinden oluşmuş, daima redci ve meseleci kalmış, neticede usûlü'd-din sahasını kapsayan sistemli bir araştırma ve açıklama teşebbüsü içermemiştir. Ehl-i hadis hususen cedel ve te'vil konusunda kelâmı eleştirmiş ve böylece gelişmesine katkıda bulunmuştur, fakat itikadî soru ve sorunlarla profesyonel düzeyde meşgul olmadığı için, bu sahada Mu'tezile'nin "usûl-i hamse" veya Ehl-i sünnetin "usûl-i selâse" üzere kurduğu türden ilmî bir disiplin kuramamış, alternatif bir akaid ilmi geliştirememiştir.

Anahtar Kelimeler: Ehl-i hadis, Ashabü'l-hadis, Selefiyye, akaid ilmi, kelâm

DID AHL AL-HADITH DEVELOP A THEOLOGICAL DISCIPLINE ALTERNATIVE TO KALAM?

ABSTRACT

This paper investigates the contribution of Ahl al-hadith, also called the early Salafiyya, to the classical Muslim theology. Its main question is of the scientific value or status of the literature on Muslim creeds developed by the members of this traditionalist circle or movement. Did these hadith scholars develop in the mentioned literature a theological study or discipline that would be alternative to that of Mu'tazilite or Sunnite kalam, which they typically opposed? For a possible answer to this question, I apply a structural analysis to the creedal works of Ahl al-hadith. My main thesis can be summarized as follows: From the third to eighth centuries of hijra, the Salafi works were composed, to a large extent, of successive citations to the Qur'anic verses or Prophetic words and always remained as examples of apologetic and problematic refutations. As a result, they did not include an enterprise for a comprehensive and systematic exploration and explanation of Muslim beliefs. Ahl al-hadith criticized the kalam movements especially of their typically dialectical and speculative way of theology and thus contributed to the growth of kalam itself; but the same hadith scholars failed, unlike their opponents, to be professionally engaged with theological problems and inquiries and establish a scientific study of Islamic faith that would be alternative to the one developed by the Mu'tazilite or Sunnite theologians.

Keywords: Ahl al-hadith, Salafism, kalam, Muslim theology

* Yrd. Doç. Dr., Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Usûlü'd-din söz konusu olduğunda “ehl-i hadis” ile “ehl-i kalam” ünvanları birbirine muhalif düşer. Birincisi (ehlül’-hadîs, ashâbü’l-hadîs) itikad sahasında tartışmayı, yorum yapmayı, hatta konuşmayı—kısaca kelâmı—reddeden hadisçi ulema çevresini anlatır.¹ Hicrî ikinci asırda yayılıp gelişen kelâm hareketine gösterdiği şiddetli muhalefetle öne çıkan bu çevre kendini “ehlü’s-sünne” içinde görmenin ötesinde onun asıl temsilcisi saymaktaydı.² Abbasî halifesi Me’mûn’un (ö. 218/833) Mu‘tezile lehine uyguladığı siyasi baskıyı (Mihne) takiben Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) Ehl-i hadisin önderi konumuna yükseldi, şahsiyeti etrafında hususî bir “ehl-i sünnet” cereyanı teşekkül etti.³ Çoğunluğunu Hanbelî ulemanın oluşturduğu bu akım içinde Ahmed kendisine en çok atf yapılan “selef âlimi” olmanın yanında açıkça umum Ehl-i sünnetin imamı kabul edilmiştir.⁴ Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere İbn Kuteybe, Berbehârî, Âcurrî, İbn Batta, Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ ve İbnü’l-Cevzî gibi akımın önde gelen pekçok ismi Bağdat’ta yaşamıştır. Aynı dönemde Ehl-i hadisin diğer önemli iki merkezi Nişabur ve Herat olup Osman b. Said ed-Dârimî, İbn Huzeyme, Sâbûnî, Beyhakî ve Herevî bu doğu bölgesinde faal olmuştur. Yedinci asırdan itibaren merkez İbn Kudâme’nin yetiştiği Dımaşk’a kaymıştır. Şurası mühim ki bu hadis âlimlerinin birçoğu birinci dereceden fakih olmasına rağmen hiçbirinin asıl ilgisi usûlü’-d-din olmamış, bu sahada hiçbir profesyonel çalışmamıştır.

Ehl-i hadis kelâm-karşıtı duruşunu selef-i sâlihîne nisbet ederek “selefin yolu” (mezhebü’s-selef, tarîku’s-selef, minhâcü’s-selef) şeklinde anmıştır.⁵ Altıncı ve yedinci asırdan itibaren söz konusu “mezhep” ve mensuplarını tavsifen “selefi” sıfatı ve nadiren “selefiyye” (selefin yolunun takip edenler) ismi kullanılmaya başlamıştır.⁶ Bu ıstılahâ göre Ehl-i hadis Selefiyye’nin kurucu

¹ Ehl-i hadis ve ehl-i kelâmın mukayesesi için bk. İbn Kuteybe, *Te’vîlü muhtelifi’l-hadîs*, 35, 66; ayrıca bk. Abdurrahman Hakçalı, “Ehl-i hadis – Ehl-i Re’y Ayrışması Fıkhî mi, İtikadî mi?”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2 (2003): 63-66; Abdullah Aydınlı, “Ehl-i hadis”, *DİA*, X, 507.

² Bk. Kâmil Çakın, “Ashâbu’l-Hadis Perspektifinden Ehl-i Sünnet”, *Dinî Araştırmalar*, 24 (2006): 14-20.

³ Bk. Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı: Mihne Olayı ve Haşevîye Olgusu*, s. 66.

⁴ Seffârînî selef imamları içinde Ahmed b. Hanbel’in umum Ehl-i sünnete imam kabul edilmesini onun hadiste nihâi otorite olmasına ve Mihne sürecinde gösterdiği kahramanlığa bağlar (*Levâmi’u’l-envâri’l-behiyye*, I, 74).

⁵ Bk. Ebû Ubeyd, *Kitâbü’l-îmân*, s. 19; Âcurrî, *Kitâbü’ş-şerî‘a*, s. 260-261; İbn Mende, *Kitâbü’l-terhîd*, III, 115-116; Gazzâlî, *İlcâmü’l-‘avâm*, s. 53, 83.

⁶ Bk. İbnü’l-Cevzî, *Def‘u şübehi’l-teşbîb*, s. 102; İbn Teymiyye, *el-Esmâ ve’s-sifât*, I, 242, II, 23; *Der‘u te’ârûz*, I, 164. “Selefiyye” adının ancak 20. yüzyılın ilk yarısında yaygın kullanıma girdiği iddiasına dair bk. Henri Lauzière, “The Construction of *Salafîyya*: Reconsidering Salafism

bünyesini ve ilk dönemini oluşturur. Ahmed b. Hanbel, Ebû Ubeyd, İbn Ebî Şeybe ve Buhârî gibi hadis âlimlerinin şahsında “selef imamları” (e’immetü’s-selef) veya “selef âlimleri” (ulemâ’ü’s-selef) dönemi kapanır, “selefi âlimler” (es-selefiyye) dönemi başlar.⁷ İkinci dönemin İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ile başladığı şeklindeki yaygın kanıya göre mezhep onunla “mütekaddimîn” ve “müteahhirîn” devirlerine ayrılır.⁸ Ehl-i hadis ilk dönem Selefiyye’sini oluşturur, sonraki dönem selefi ulema ise Ehl-i hadise varis olur.⁹ Bundan başka, modern dönemdeki “islah hareketleri” bazılarınca Selefiyye’nin üçüncü merhalesi kabul edilerek çoğu zaman “yeni Selefiyye” (neo-Salafism) şeklinde anılır.¹⁰ Bu son tabire itibar edilecek olursa, modern-öncesi selefi geleneği “klasik Selefiyye” şeklinde anmak mümkündür.¹¹

Ehl-i hadisin kelâmı esastan reddedip birçok yönden eleştirmesi kelâmın ilmî bir disiplin olarak gelişmesine katkıda bulunmuştur. Mu‘tezile ve Ehl-i sünnet kelimacıları profesyonel düzeyde meşgul oldukları usûlü’l-din sahasını zamanla belli bir yöntem uyarınca disipline etmiş, bu sahada sistemli düşünme ve araştırmayı mümkün kılmışlardır. İlmî anlamda hicrî ikinci asırda ele alınmaya başlayan ve gittikçe çoğalıp genişleyen itikadî mesâil, takip eden iki asır içinde, Mu‘tezile kelâmında beş, Ehl-i sünnet kelâmında üç temel kategori altında

from the Perspective of Conceptual History”, *International Journal of Middle East Studies*, 42 (2010): 374, 385.

⁷ Krş. Bernard Haykel, “On the Nature of Salafi Thought and Action”, *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement* (ed. Roel Meijer), s. 38-39.

⁸ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 66.

⁹ Kimilerine göre “Selefiyye” muayyen ve müstakil bir mezhep değildir (Muhammed Saîd Ramazan Bûtî, *es-Selefiyye*, s. 13; M. Sait Özervarlı, “Selefiyye”, *DİA*, XXXVI, 400). Doğrusu Ehl-i hadis daima Ehl-i sünnet şemsiyesi altında, Eş‘ariyye ve Mâtürîdiyye’nin oluşturduğu kelâmî kanadın yanında telakki edilmiştir (Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-firak*, s. 189). Fakat Eş‘ariyye ve Mâtürîdiyye birer sünnî fırka kabul edilirse aynı şey Selefiyye için de geçerli olur. İzmirli İsmail Hakkı “Ehl-i sünnetin üç fırkası” içinde “ehl-i sünnet-i hâssa” diye andığı Selefiyye’yi “müstakil ve müttahid bir mezhep” sayar (İzmirli, a.e., s. 61, 66). Bazı çağdaş selefi yazarlara göre Selefiyye muayyen bir dinî anlayışı temsil etmesi bakımından başlı başına bir mezheptir (Abdullah b. Abdülhamîd Eserî, *el-Veçîh fî akideti’s-selefi’s-sâlih*, s. 28). Bu görüşü haklı çıkaran tarihî gerçek şu ki, selefi ulema kadimden bu yana Ehl-i sünnetin kelâmî kanadına mesafeli durmuş, nice zaman onu Mu‘tezile ile aynı kefeye koymuş (bk. Herevî, *Zemmü’l-kelem*, s. 307-309), buna mukabil sünnî kelimacılar da selefi geleneği yer yer Haşviyye’ye nisbet etmiştir (bk. Fahreddin er-Râzî, *Esâsü’t-takdîs*, s. 20-21, 110 vd).

¹⁰ Müfrih b. Süleyman Kavî, *el-Menbecii’s-selefi*, s. 97. “Yeni Selefiyye”nin kavramsal ve tarihî analizi için bk. Roel Meijer, “Introduction”, *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement* (ed. Roel Meijer), s. 1-32; P. Shinar, W. Ende, “Salafiyya”, *The Encyclopedia of Islam* (new edition), VIII, 900-909.

¹¹ Krş. Henri Lauzière, a.g.e., s. 369.

düzene konmuştur.¹²Peki bu kalamî disiplini meşru saymayan Ehl-i hadis usûlü'd-din sahasında alternatif bir disiplin geliştirmiş midir? Değilse söz konusu kalam-karşıtlığı usûlü'd-din sahasını ilimsiz bırakma teşebbüsü anlamına gelmez mi?

Bu noktada ilmî disiplinin temel vasfının bir sahaya ait konuları açıklayıp aydınlatmak ve bu maksatla sistemlice düşünüp araştırma yapmak olduğu söylenebilir. Bu vasıf modern bilim dalları kadarklasik branşlar için de geçerlidir. Fıkhi misal tutarsak,füru'ü'd-din tabir edilen, klasik tasnifte ibâdât, muâmelât ve ukubât kategorileri altında düzenlenen amelî konularihukukî açıdan açıklığa kavuşturmayı hedefler,bu maksatla vâkıa ve naslar üzerinde sistemlice düşünüp araştırma yapmayı esas alır.¹³Benzer bir disiplinin usûlü'd-din tabir edilen akaid alanında bulunması, yani itikadî konuların belli kategoriler altında tasnif edilip sistemli düşünme ve araştırmaya tâbi tutulması gerekir ki gerçek anlamda “usûlü'd-din ilmi” veya “akaid ilmi” söz konusu olsun.

Ehl-i hadis usûlü'd-din sahasında kelama alternatif bir disiplin geliştirmiş midir, sorusuna cevap vermek için Ehl-i hadise ait itikadî literatürün ilmî statüsünü araştırmak gerekir. Bu makale böyle bir araştırmadan ibaret olup söz konusu literatürde öne çıkan 40 kadar eseri yapısal açıdan inceleyip çözümlenmektedir. Bu eserler üç temel tarzda telif edilmiştir. Birincisi, itikadî konulara dair hadis ve haberlerin derlemesinden oluşan “musannef” tarzında eserler. İkincisi, muhalif fikriyâtı çürütmek ve etkisini kırmak amacıyla kaleme alınmış “reddiye” tarzında eserler. Üçüncüsü ise itikadî hükümlerin ardarda beyanından oluşan “akide” tarzında eserler. Aşağıda görüleceği üzere, her üç türde ana hedef muhalif görüşlerin red ve iptali olup ihtilafı meseleler birbirinden bağımsız hatta kopuk biçimde ve hemen daima irticalî bir üslupta ele alınır. Bu redci, meseleci ve irticalî karakter ilk dönem selefi literatürünün ilmî bir disiplin şeklinde yapılmasına mani olmuş görünüyor. Doğrusu Ehl-i hadisin profesyonel düzeyde meşgul olmadığı usûlü'd-din sahasında böyle bir başarı göstermesi beklenemezdi.

2. Literatür Tahlili

Bağdâdî (ö. 429/1037) Ehl-i hadisi iki grup içinde mütalaa eder;bir kısmının fakih olduğunu, diğer kısmının yalnız rivayet ilmiyle uğraştığını

¹² Mu'tezile'nin “usûl-i hamse” denen beşli sisteminin Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849) tarafından geliştirildiği kabul edilir (İlyas Çelebi, “Mu'tezile”, *DİA*, XXXI, 393). Ehl-i sünnetin “usûl-i selâse” adı verilen üçlü sisteminin ise genel hatları bakımından ilk defa Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) eliyle ortaya konduğu söylenebilir (Bekir Topaloğlu, “Mâtürîdî (Kelâma Dair Görüşleri)”, *DİA*, XXVIII, 151).

¹³ Bu doğrultuda fıkıh geleneksel olarak “tafsilî delillerden şer'î-amelî hükümler çıkarma ilmi” şeklinde tanımlanır; bu ilimde re'y ve içtihadın esas, nazar ve te'emmülün zorunlu olduğu belirtilir (Cürçânî, *et-Ta'rifât*, “fıkıh” md).

belirtir.¹⁴Bu ayrıma paralel biçimde,usûlü'd-din sahasında sergilenentavır bakımından Ehl-i hadisi iki gruba ayırmak mümkündür. Bir grup, kelim hareketine tepki olarak itikadî konularda konuşmamayı tercih etmiş, bu konularda açıklama yapmayıneredeys rivayet etmeye indirgemıştır.Diğergrup ise itikadî ihtilafları gıdermek veya muhalif tarafı etkisiz kılmak için konuşup tartışmayı zaruri görmüştür. Bu iki eğilim neticesinde Ehl-i hadise ait itikadî literatür daha çok musannef ve reddiye tarzında eserlerden oluşmuş, akıde tarzında eserler ise ikisi arasında üçüncü ve daha nadir bir tür olarak kalmıştır. Şimdi bu üç türü yapısal açıdan tahlil edelim,ardından bulgularımızı bahsi geçen “ilmî disiplin” sorusu açısından değerlendirelim.

a. Musannef Tarzı Eserler

Umûmîmânada “musannef” hadis veya haberlerin belli konulara göre derlenmesiyle oluşur,sünen ve câmi'ler dahil olmak üzere bütün konulu tasnifleri kapsar.¹⁵İtikadî konularda telif edilmiş musannefât Ehl-i hadise aittir.Bir kısmı müellifin kelimına yer verse de hepsinde metnin ana gövdesi nakil serdinden ibarettir. Bu eserlerin temel hedefi sünnete muhalif tutum ve görüşlere nassın hücceti ve selefin itibarıyla karşı koymaktır. Bunu yaparken mümkün mertebe kelimandan kaçınmak, şahsî görüşten imtina etmek esas olmuştur. Bu bir bakıma musannef sahiplerinin usûlü'd-din sahasını açıklama ve aydınlatma gerektiren ilmî bir çalışma alanı görmediğini anlatır. Meselaİbn Huzeyme (ö. 311/924) *Kitâbü't-tevhîd* adlı musannefinde,kelim cinsinden herhangi bir şeyin bulaştığı bir kitap yazmayı hiç istemediğini, asıl uğraşısının itikadî mesâile yer vermeyen fıkıh kitapları telif etmek olduğunu söyler;ilim tâliplerinin yanıltıcı Cehmî ve Mu'tezilî fikirlerden etkilenmesine mâni olmak için bu kitabı yazmaya mecbur kaldığını belirtir.¹⁶

Ehl-i hadise ait itikadî musannefâtın en basit örnekleri hemen tamamen hadis naklinden oluşan, müstakil tasnif edilmişse bile müellifin kapsamlı musannefine dercedilmiş cüzlerdir. Bunların öncüsü,Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) *el-Muvatta'*ında yer alan “Kitâbü'l-kader” bölümüdür; Kaderiyye'yi red amacıyla tasnif edildiği muhtevâsından anlaşılabilir. Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875) ve Tirmizî (ö. 279/892) *el-Câmi'u's-sabîb* adlı eserlerine “Kitâbü'l-kader” adlı birer bölüm olarak Mâlik'i takip etmiştir. Ayrıca her üç câmi'de müşterek “Kitâbü'l-îmân” bölümününMürchie ve Cehmiyye'yi red amacıyla tasnif edildiği bellidir. Öyle ki Buhârî eserinin “tevhîd” konulu son bölümünde “Cehmiyye ve diğerleri” dediği ehl-i bid'atı“red” ettiğini başlıkta

¹⁴ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, s. 189.

¹⁵ Talât Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, s. 280.

¹⁶ İbn Huzeyme, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 4-5.

açıkça belirtir.¹⁷İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849)“Kitâbü'l-îmân” adlı cüz'ünü ayrıca zikretmek gerekir. Müellif *el-Musannef* adlı eserine dercettiği bu cüz'ü aynı adla fakat bazı içerik farkıyla müstakil rivayet etmiş, hadis yanında birçok habere de yer vermiştir. İmanın mahiyeti ve imanda istisna gibi konularda bid'at görüşleri reddetmek üzere irticalî tarzda sıralanmış rivayetlerden oluşan eserde müellife ait tek kelim, kitabın hâtimesi durumundaki cümledir:“Bizce iman hem söz hem ameldir, artar ve eksilir.”¹⁸

Mihne sürecinden (hicrî 218 ilâ 234) sonra Ehl-i hadisselefin itibarını arkasına alıp ehl-i bid'ate ve hususen Mu'tezile'ye karşı hücumla geçmişir.¹⁹ Bu tarihten itibaren itikadî musannefât selef imamlarının beyanâtına çokça yer vermiştir. Buhârî'nin *Halku ef'âli'l-ibâd* adlı eseriböyledir. Buhârî kitabını çağdaşı Zühli gibi Ehl-i hadis içinden Kur'an'ın tilavetinin de gayr-i mahluk olduğunu savunan kimseleri red maksadıyla kaleme almış, fakat bu bahis kitapta küçük bir yer işgal etmiştir.²⁰ Kitabın asıl hacmini Cehmiye ve onun halk-ı Kur'an görüşüne karşı rivayet edilen hadis ve haberler oluşturur. Müellif nadiren konuşur; birkaç yerde muhalif tarafla tartışmaya girer.²¹Eser irticalî rivayet üslubundadırüzensiz bir derleme olup benzer vasıfta bir kitap Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (ö. 290/903) tarafından *Kitâbü's-sünne* adıyla telif edilmiştir. Kitap,ehl-i bid'atı tenkit ve tezyif amacıyla, müellifin babası başta olmak üzere hadis imamlarından aktarılan rivayetlerden oluşur. Müellifin kelimasına yer vermeyen, antoloji mâhiyetindeki kitapta hususen ilahî sıfatlar, rü'yetullah, imanın mahiyeti, kader ve imamet hakkında Cehmî, Mürcüî, Kaderî, Râfızî ve Hâricî iddialara karşı hadis ve haberler serdedilir.²²

Hemen aynı dönemde İbn Huzeyme (ö. 311/924) Cehmiye ve Mu'tezile'ye karşı *Kitâbü't-tevhîd* adlı musannefini telif etmiştir. Esergeleneksel tasnif usûlü üzere *kitâb* ve *bâb* tertibinde olup ilahî sıfatların ispatına dair yedi yüzü aşkın hadis ve birçok ayet içerir.Ne var ki ispata çalışılan sıfatlar, sadece,Cehmî-Mu'tezilî kelimada yorumlanan *ilm*, *kelâm*, *nefs*, *vech*, *yed*, *nüzûl* gibi kavramlardır. Arada bir konuşan, hatta cedel yapıp Arap dilinden delil getiren müellif, “nasları te'vil etmeden tasdik etmek” şeklindeki selefi prensibisıkça vurgular, bunun teşbih veya teccîm olmadığını savunur.²³Çokça kullandığı “Cehmiye hoşlanmasa da” tâbiri herhalde kitabın redci yapısını yansıtan en

¹⁷ Buhârî, “Kitâbü't-tevhîd ve'r-red ale'l-Cehmiye ve gayrihim”. Selefî literatürde “Cehmiye” ile sadece Cehm b. Safvan'ın münferit takipçileri değil, Mu'tezile mezhebi de kastedilir.

¹⁸ İbn Ebî Şeybe, *Kitâbü'l-îmân*, s. 50.

¹⁹ Bk. Mehmet Emin Özafşar, a.g.e, s. 78.

²⁰ Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, s. 137-138, 199-207.

²¹ s. 153-154, 199-201, 205-206.

²² Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-sünne*, s. 229-306, 307-383, 384 vd, 536 vd.

²³ İbn Huzeyme, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 10, 21-27, 34, 50, 84-87, 101, 230.

bariz ayrıntıdır.²⁴Muhaddis ve fakih Âcurrî'nin (ö. 360/970) *Kitâbü's-şerî'a* adlı hacimli eseri de aynı tertipte tasnif edilmiş olup metnin hemen tamamını ehl-i bid'atı redde mâtuf bin kadar rivayet oluşturur. Sırasıyla halk-ı Kur'an, iman mahiyeti, kader, rü'yetullah, ilahî sıfatlar, şefa'at, kabir azabı, mîzan gibimesâile yer veren eser, sünnete imtisal edip bid'atten kaçınmaya dair bir mukaddimeyle başlar.²⁵Konulara nadiren girizgah yapılır;arasıra başvurulan münakaşa ve soru-cevap üslûbu hariç, serdedilen ayet ve hadislere herhangi bir izah veya yorum getirilmez.²⁶

Âcurrî'nin öğrencisi İbn Batta (ö. 387/997) *el-İbâne* adlı geniş musannefde hocasını takip etmiştir. Eser dört kitaptan müteşekkil olup üç bin kadar rivayet içerir.²⁷ Sünnete ittiba edip cemaatten ayrılmamak, bid'atten ve cidalden kaçınmak gibi selefi ilkeler eserin başında uzun uzadıya ele alınır. Mürcie'nin reddedildiği birinci kitapta iman mahiyetine dair mutad bahislere yer verilirken, ikinci kitap kaderin mânası, ispatı ve sorunlarına ayrılmıştır. Metin ayet ve hadislerin serdine dayalı bir müdafaa üslûbunda inşa edilmiş olup aynı üslup halk-ı Kur'an, rü'yetullah ve ilahî sıfatlar gibi temel konulara ayrılmış "er-Red ale'l-Cehmiyye" adlı üçüncü kitapta devam eder."Fezâilü's-sahâbe" başlığını taşıyan son kitap ise Râfızî ve Hâricî görüşlere karşı Hulefa-i Raşidîn'in faziletini ve meşruyetini anlatan hadis ve haberlerden oluşur. İbn Batta tıpkı hocası gibi kendi kelimasını nakillerin arasında ârızî ve asgarî tutmuş,fakat konuyu takdim ve izah etmek bakımından hocasını aşmış görünüyor.²⁸Eser, uzun ve mükerrer rivayetleri, irticalî ve insicamsız planıyla tipik bir selefi musannef olup söz konusu literatürün en hacimli örneğidir.

İbn Batta'nın çağdaşı İbn Mende (ö. 395/1005) ehl-i bid'ate karşı telif ettiği iki musannefte de hemen hiç konuşmamıştır. İmanın mahiyeti, kadere iman ve âhret ahvâli konularında bini geçkin hadis ve haberden oluşan *Kitâbü'l-îmân* adlı eserinde kendi sözleri iman tarifine ait birkaç istitradî cümleyi geçmez.²⁹Müellifin hemen aynı tarzda telif ettiği *Kitâbü't-tevhîd* de bin kadar rivayet içerir. Kitabın ilk iki kısmı vahdaniyet ve ilahî isimler hakkındaserdedilen ayet ve hadislerden oluşur. Üçüncü kısım ise Cehmiyye ve Mu'tezile'nin yorumladığı ilahî sıfatlara ayrılmış olup İbn Huzeyme'nin eserine benzer.Esmâ-i ilâhiyenin lugat mânalarınınadair bab başlarına düşülen kısa notları saymazsak,

²⁴ s. 56-57, 90, 167.

²⁵ Âcurrî, *Kitâbü's-şerî'a*, s. 9-22.

²⁶ s. 50, 68, 128, 207-209, 212.

²⁷ Birinci kitabı neşreden Rızâ b. Na'sân Mu'tî eserin kayıtlara göre üç veya dört kitaptan oluştuğunu, bu ihtilafın nüsha farkından kaynaklandığını söyler (İbn Batta, *el-İbâne*, I, 50). Dört kitap toplam 9 cilt halinde neşredilmiştir.

²⁸ I, 163, 186, 215, 259, 270, 390, 415; II, 545, 596, 625, 668, 773, 893.

²⁹ İbn Mende, *Kitâbü'l-îmân*, s. 300, 321, 327, 331, 346, 362.

müellifin kitapta açıklama yaptığı tek yer, ilahî sıfatlar konusunda Ehl-i hadisin usûlüne değindiği kısa bir fasıl.³⁰Bu sözsüz üslubu aynı dönemden diğer bir hadis hafızı Lâlekâî (ö. 418/1027) *Şerhu usûli i'tikâdi ehli's-sünne ve'l-cemâ'a* adlı eserinde sürdürmüştür. Eserde müellif üç bine yakın hadis ve haber nakleder. Kitabı Ehl-i sünnet ile muhalifleri arasında zuhur etmiş ihtilâflı mesâile dair önceki hadis imamlarının telif ettiği kitapları incelemek sûretiyle kaleme aldığını belirtir.³¹Buna rağmen kitap irticalî üslupta onlardan geri kalmaz; halk-ı Kur'an'dan imamete Ehl-i hadisin geleneksel bahislerini nakil esasında yeniden ele alır. Müellifin eserde konuştuğu tek yer olan mukaddime Âcurrî ve İbn Batta'nın mukaddimelerini tekrar eder. Şu halde kitabın adındaki "şerh" tâbiri tahlil ve izah anlamında değil, ilgili rivayetlerin serdi anlamındadır.

Ehl-i hadisten systemsiz irticalî telif örfünün dışına çıkabilen yegâne müellif, herhalde, Eş'arî kelamına meyliyle tanınan muhaddis ve Şâfiî fakihi Beyhakî'dir (ö. 458/1066). Bini geçkin rivayet içeren *el-Esmâ' ve's-sifât*, kendi ifadesiyle, naslarda geçen ve selefin icmâna mazhar olmuş ilahî isim ve sıfatlar hakkında, sünneti teyid ve bid'atı iptal eden bir kitaptır.³² İbn Mende'nin *Kitâbü't-tevhîd*'ini andırır da, ondan farklı olarak, ilahî isimleri gruplandırıp tarif eder, ilahî sıfatları kelimâ sistematiğe yaklaşan bir tertipte "sübûtî" ve "haberî" ayırımına görece alır. Müellif kendine ait izah ve notları asgarî tutup hocası ve Eş'arî kelamcısı Halîmî ile hadis ve lugat âlimi Hattâbî'den çokça iktibas yapar.³³ Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân* adlı eserini hemen aynı usulde kaleme almıştır. Kendi beyanına göre "imanın aslına ve fûrûuna dair bir musannef" olan eser, yine kendi ifadesiyle, Halîmî'nin *el-Minhâc fî şu'abi'l-îmân* adlı kitabını esas almıştır.³⁴ Eserin doğrudan usûlü'd-din sahasına giren ilk dokuz bâbında önce imanın mahiyeti ve kapsamı, sonra altı iman esası, ayet, hadis ve haber serdiyle işlenir. Müellif kendi kelamını yine asgarî tutmuş, Halîmî'den sıkça alıntı yapmıştır.³⁵ Mükerrer rivayetlere yer vermemesi selefî musannef örfünde bir yenilik sayılır; ancak rivayetler, Halîmî'den farklı olarak, müellifin deyiimiyle "ehl-i hadisin âdeti üzere" isnadıyla zikredilmiştir.³⁶ Eserin bu kısmına ait tertip Halîmî'nin kelamcılığını yansıttığı kadar bu konuda ondan etkilenen Beyhakî'nin selefî meseleciliği kısmen aştığını da gösterir. Ne var ki aynı başarı müellifin *el-İ'tikâd* adlı eserinde göze çarpmaz. Ehl-i hadisin geleneksel konularını sistemden yoksun biçimde irticalen işleyen, dört yüz kadar hadis, bir o kadar haber ve

³⁰ İbn Mende, *Kitâbü't-tevhîd*, III, 7-9.

³¹ Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâdi ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 27.

³² Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-sifât*, I, 16; II, 60.

³³ I, 27, 35, 45, 57, 70, 88, 95, 120, 135, 168, 199, 276, 310, 337, 476, 495.

³⁴ Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, I, 84.

³⁵ I, 89-92, 100, 123, 127-129, 148, 167, 181, 204, 210, 272.

³⁶ I, 84.

iktibas içeren eser, nakil serdiyle içiçe girecek biçimde müellifin açıklama ve notlarına bolca yer verir.³⁷

Ehl-i hadisin beşinci asırda diğer bir önemli temsilcisi Herevî (ö. 481/1089) olup Beyhaki'nın zıddına şiddetli bir kelam karşıtı ve Eş'arî muhalifidir. *Kitâbü'l-erba'în fî delâ'ili't-tenbîd* adlı küçük risalesi ilahî ve bilhassa haberîsıfatların ispatına mâtuf kırk kadar hadisin serdinden ibarettir. Müellife ait hiçbir sözün bulunmadığı risale “kelamı helal sayan kimsenin reddi” adlı bab ile son bulur. Kimi bab başlığında yer alan “izah” ve “beyan” lafızları, açıklamayı nassın serdine indirgeyen mânidar ve herhalde kasıtlı birer tercihtir.³⁸ Redci, meseleci ve kelamsız tutumun en bariz bir tezahürü olan risale, kendi dönemine kadar gelişen selefî musannef türünü baştaki basit hâline geri götürür. Herevî kelam-karşıtlığını asıl *Zemmü'l-kelem* adlı musannefinde ortaya koyar. Kitapta, şahsî görüş ve tartışma ile aynileştirdiği kelamı yermek ve Ehl-i hadisin yolunu övmek için bin beş yüz kadar hadis, haber ve iktibas derlemiştir. Dinde cidal ve tekellüfeyir olmadığını belirten kısa mukaddime paragrafı dışında hiç konuşmaz.³⁹

Ehl-i hadise ait itikadî musannefâtın son iki nümûnesi yedinci ve sekizinci asra aittir. Hanbelî fakih ve usulcüsü İbn Kudâme (ö. 620/1223) *İsbâtü şfati'l-ulüv* adlı risalesinde Allah'ın “semada” yahut “arşın üstünde” oluşuna dair birçok ayet, yüz kadar hadis ve haber serdedir. Müellifin konuştuğu tek yer mukaddime ve hâtîme olup, kısaca, söz konusu akide hakkında Kitap ve sünnette sarahat bulunduğunu, selefbaşa olmak üzere ulema-i ümmetin icmâ ettiğini, hatta ehl-i bid'at dışında bütün insanlığın hemfikir olduğunu belirtir.⁴⁰ Tek meseleye tahsis edilmiş bu risalenin geniş bir versiyonu hafız Zehebî (ö. 748/1348) tarafından *el-Ulüv li'l-alıyyi'l-gaffâr* adıyla telif edilmiştir. Birinci kısımda müellif kendi deyimiyle “ulüv meselesi” hakkında üç yüzün üzerinde hadis ve haber nakleder. Sonrasında, hususen aynı mesele, umumen Cehmiyye ve bid'atleri hakkında selef imamlarının ve kendi asrına kadarki âlimlerin beyanâtını rivayet yahut iktibas eder. Âlimlerin hal tercemesi gibi tarihî notlar hariç, sadece mukaddime ve hâtîmede konuşur; ilahî sıfatlar konusunda Ehl-i hadisin takip ettiği, “keyfiyetini düşünmeden ve teşbîhe düşmeden inanmak” şeklindeki prensibi kısaca açıklar.⁴¹ Zehebî'nin kendi ifadesiyle “hadis ve haberleri toplayan” bir kitap.⁴² Öyle ki aynı hadisin on kadar varyantını

³⁷ Beyhaki, *el-İ'tikâd ve'l-hidâye ilâ sebîli'r-reşâd*, s. 33-37, 49-60, 95-99, 126, 341-348.

³⁸ Herevî, *Kitâbü'l-erba'în fî delâ'ili't-tenbîd*, s. 48-52.

³⁹ Herevî, *Zemmü'l-kelemî ve ehlibî*, s. 20.

⁴⁰ İbn Kudâme, *İsbâtü şfati'l-ulüv*, s. 63, 191-192.

⁴¹ Zehebî, *el-Ulüv li'l-alıyyi'l-gaffâr fî îzâbi sabîbi'l-abbâri ve sakimihâ*, s. 13, 267.

⁴² s. 7.

ardarda serdeder.⁴³Böylece kitabın isminde geçen *îzâbyani* “açıklığa kavuşturmak” fiiliyle müellifin ne kastettiği,Ehl-i hadise ait itikadî musannefâtın ardında yatan mantığın ne olduğu ortaya çıkar.

b) Reddiye Tarzı Eserler

Ehl-i hadis tarafından bid‘at görüşleri çürütmek amacıyla telif edilmiş reddiye eserlerinin birçoğu adında “red” kelimesini barındırır. Musannefâtın da redci yapıda olduğunu gördük, fakat reddiyelerin farkı büyük ölçüde müellifin tartışmacı kelimasına dayanıyor olmalarıdır. İki tür de aynı ölçüde meseleci sayılır; reddiyeler de sadece ihtilaf edilmiş cüz’î konuları içerir. Ehl-i hadis reddiye kitaplarında kelamsız üslubu terketmiş, cedele yer vermiş, hatta Ebû Ya‘lá el-Ferrâ örneğinde görüleceği üzere geleneksel tarzda kelama teşebbüs etmiştir. Buna göre söz konusu reddiyelerbir ölçüde Ehl-i hadisin kelamı zemmettiği aynı anda ona direnemediğinin belgesidir.

En erken selefî reddiye, herhalde, hadis, fıkıh ve dil âlimi Ebû Ubeyd’in (ö. 224/838) *Kitâbü’l-îmân* adlı risalesidir. Müellifin ifadesiyle, imanın kemali, artıp eksilmesi hakkında ehl-i sünnetin görüşünü ve muhaliflere karşı hüccetini“şerh” eden bir kitaptır.⁴⁴Ebû Ubeyd, geliştirdiği açıklamayı, “Kitap, sünnet, selefin görüşü ve Arap dili” şeklinde saydığı dört delile yahut bilgi kaynağına (*ilm*) dayandırır, dördüncü delili ayrıca “doğru düşünme” (*sıbbatü’n-nazar*) şeklinde dile getirir.⁴⁵ Bu mücmelepistemoloji üzere konuyu irticalî üslupta izaha çalışır, muhalif tarafla münakaşa eder.⁴⁶Eser müellifin çağdaşı İbn Ebî Şeybe’nin aynı adlı musannefının “konuşan” bir versiyonu gibidir.

Ebû Ubeyd’in arkadaşı Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) *er-Red ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye* adlı risalesiEhl-i hadis nezdinde önemli bir referanstır.⁴⁷ İki kısımdan oluşan risalenin “zındıkların dalâlete düştüğü müteşâbih âyetler” başlığını taşıyan ilk kısmı, Abbasî halifesi Mehdi-Billâh (ö. 169/785) zamanında faaliyetini arttıran “ilhâd” ehlinin garip veya çelişik bulduğu—hususen âhirete dair—âyetleri konu edinir.Müşkilü’l-Kur’an literatürünün ilk örneklerinden sayılan bu kısımda âyetlere yöneltilen itirazlar zikredilip kısa bir “tefsir” ile reddedilir. İkinci kısımda müellif “zenâdika” içinde mütalaa ettiği Cehmiyye ve Mu‘tezile’yi hedef alır. İlahî sıfatlar, halk-ı Kur’an, istivâ ve rü’yettullah konularında muhalif iddiaları dile getirip reddeder.Muhayyel “Cehm” ilegirdiği

⁴³ s. 14-17.

⁴⁴ Ebû Ubeyd, *Kitâbü’l-îmân*, s. 9, 49.

⁴⁵ s. 29, 49.

⁴⁶ s. 17, 20 vd, 31 vd.

⁴⁷ Eserin Ahmed b. Hanbel’e âdiyeti hakkında öne sürülen şüpheler için bk. Bekir Topaloğlu, “er-Red ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye”, *DİA*, XXXIV, 514.

tartışmalardakil ve mantık kurallarına atıfta bulunur.⁴⁸Bu kelimâ karakteri bakımından kitabınEhl-i hadisin imamı tarafından telif edilmişyahut ona nisbet ediliyorolması ilginçtir.

Gençliğinde Câhız'a öğrencilik yapıp Mu'tezile'nin eserlerini doğrudan inceleme fırsatı bulduğu halde Ehl-i hadise intisabı yeğleyen İbn Kuteybe (ö. 276/889) *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs* adlı eserinde, Ahmed b. Hanbel'in reddiyesinin ilk kısmına ait usûlü, akaid sahasında ihtilafa medar olmuş hadislere uygulamıştır. Başlığında "ehl-i hadisin düşmanlarını red" için yazıldığı belirtilen eserde müellif Mu'tezile mensuplarının eleştirdiğidaha ziyade "haberî sıfatlar"a dair yüzü geçkin hadisi "te'vil" edip sahih mânalarını gösterir.Mukaddimede Mu'tezile'yi esastan tenkit eder, bu "ashâb-ı kelâm"ın "nazar" adı altında usûlü'd-dinde çok ihtilaf çıkardığını, bunun hoş görülemeyeceğini söyler; öte yandan "haşv" ile mâlul küçük bir kısmı hariç Ehl-i hadisin hak ehli olduğunu belirtir.⁴⁹İbn Kuteybe'nin *el-İhtilâf fi'l-lafz* adlı risalesi ise Buhârî'nin *Halku ef'âli'l-ibâd*'ının reddiye versiyonu gibidir: Kur'an'ın tilavetinin mahluk olup olmadığı hakkında ihtilafa düşen Ehl-i hadisin arasını bulmak amacıyla yazıldığı halde büyük ölçüde Cehmiyye'yi hedef alır.Müellif kitapta dil ve mantık kurallarına atıf yapan belîğ ve mutedil bir cedel sergiler,yani kalam eder.Kader, ilahî sıfatlar ve halk-ı Kur'an konusunda Mu'tezilî görüşleri reddeder.Hem ehl-i kelâmın sarih nasları haksız biçimde te'vil etmesine, hem de ehl-i teşbîhin müteşâbih lafızları zahirine hamletmesine karşı çıkar.⁵⁰

Aynı dönemde yaşamış muhaddis ve fakih Osman b. Saîd ed-Dârimî (ö. 280/894) *er-Red ale'l-Cehmiyye* adlı eserinde halk-ı Kur'an, istivâ ve nüzûl bahislerini ele almış, Cehmiyye'nin tekfir edilmesi gereği üzerinde durmuştur. Kitabı, ümmetin Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân ile başlayan ihtilafını izale etmek amacıyla yazdığını belirtir; zayıf insanların zihnini bulandırmamak için bid'at görüşlere fazlaca değinmediğini, kelimadan uzak durup naslar üzerinde düşünmekle yetindiğini söyler.⁵¹Oysa kitap muttasıl birmünakaşa metnidir; kaçındığı aynı anda kelama bulaştığının resmidir.⁵²Aynı üslûbu sürdürdüğü *er-Red ale'l-Merîsî* adlı diğer eseriniCehmiyye'den saydığı Hanefî fakihi Bîşr b. Gıyâs el-Merîsî'nin (ö. 218/833) ilahî sıfatlar hakkındaki görüşlerini reddetmek amacıyla kaleme almış,yine avâmı şüpheye düşürmemek için kelimadan içtinab etmeyeve bid'atı konuşmamayıuygun bulmuştur.⁵³Fakat eser, tıpkı önceki gibi, naslarla istişhad edip dil kurallarına atıf yapan münakaşa örnekleriyle

⁴⁸ Bk. Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenâduka ve'l-Cehmiyye*, s. 68, 84, 103.

⁴⁹ İbn Kuteybe, *Kitâbüte'vilü muhtelifi'l-hadîs fi'r-red alâ a'dâ'i ehli'l-hadîs*, s. 35-72.

⁵⁰ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbibe*, s. 226-234, 243, 250.

⁵¹ Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 258, 262, 334.

⁵² Bk. s. 263, 280, 334-335.

⁵³ Dârimî, *er-Red ale'l-Merîsî*, s. 359-360.

doludur.⁵⁴Çünkü müellife göre, “beyan yahut bürhan sahibi bir müslümanın, Merîsî’nin tevhid hakkındaki kelamının yayıldığı bir belde de bulunduğu halde bu kelamı nakzetmemesi helal olmaz.”⁵⁵

Fıkıh ve kıraat âlimi Malatî (ö. 377/987) *et-Tenbîh ve’r-red alâ eblî’l-ehvâ’ ve’l-bida’* adlı eserini, adından anlaşılacağı üzere, “sünnete muhalif” fırkaları red amacıyla telif etmiştir.⁵⁶Eserin “yetmiş iki fırka” hakkında olduğunu belirten müellifgirişte “sünnetin esasları”nı sayar; kazaya rıza göstermek, dinde tartışmamak, imanın artıp eksilmesi, Kur’an’ın kelâmullah olması gibi.⁵⁷Düzensiz bir plana sahip kitapta sırasıylaRâfıza, Mu’tezile, Mürcie, Havâric, Zenâdika, Cehmiyye, Kaderiyye fırkaları alt gruplarıyla birlikte ele alınıp tenkid edilir. En geniş bölüm Cehmiyye’nin reddine ayrılmış olup“Cehm’in inkar ettiği” ilahî sıfatlar ve âhiret halleri naslara atıfla basitçe ispat edilir.⁵⁸ Eser müelliften yarım asır önce yaşamış Eş’arî’nin *Makalâtü’l-İslâmiyyîn* adlı çalışmasını andıran bir firak kitabı olduğu kadar ehl-i bid’ate karşı yazılmışbir sünnet müdafaasıdır.

Ehl-i hadis içinde kelama temayülün enaçık tezahürü Hanbelî fakihî, muhaddis ve müfessir Ebû Ya’lâ el-Ferrâ’nın (ö. 458/1066) *el-Mu’temed fî usûli’l-dîn* adlı eseri olmalıdır.⁵⁹ Bu kitabı önceki reddiyelerden ayıran en önemli vasıfdönemin kelamkitaplarına benzer bir tertipteyazılmış olmasıdır ki, sırasıyla mebâdi, mârifetullah, ilahî sıfatlar, ef’âl-i ibâd, nübüvvet, sem’iyyât ve imâmet bahislerini içerir. Sırf bu plandan ötürü bile eserin selefî bir kelam kitabı olduğuna hükmedilebilir. Dahası müellif mârifetullah bahsinde hudûs delili ve terimlerini kullanarak tabiatçıları ve Seneviyye’yi reddeder, ilahî sıfatlarıaklî çıkarımla ispat eder.⁶⁰ Ferrâ tıpkı kelamcılar gibi mârifetullah konusunda nazarı vacip görüp taklidi yerer, Kitap ve sünnetin yanında akli hüccet görür.⁶¹Fakat ameli imana dahil etmesi, “haberî sıfatlar”ın te’viline karşı çıkması, Kur’an’ın lafzen de ezeli olduğunu düşünmesi onu Ehl-i hadis arasına katmıştır.⁶²

⁵⁴ s. 398, 401, 408, 416.

⁵⁵ s. 459.

⁵⁶ Mukaddimeden anlaşıldığına göre kitap üç kısımdan oluşan geniş bir eserin üçüncü cüz’üdür (*et-Tenbîh*, s. 2).

⁵⁷ s. 10-12.

⁵⁸ s. 75-109.

⁵⁹ Mevcut metin müellifin *el-Mu’temed* adlı eserinin muhtasarı olup aslında *Muhtasaru’l-Mu’temed fî usûli’l-dîn* adını taşır (bk. Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, *el-Mu’temed fî usûli’l-dîn*, s. 19).

⁶⁰ s. 24, 29, 30, 35, 44-50.

⁶¹ s. 21, 26.

⁶² s. 52-56, 88, 186.

Ferrâ'nın kelama meylî öğrencisi İbn Akîl'e (ö. 513/1119) örnek olmuş, o da aynı hususta diğer bir Hanbelî alimi İbnü'l-Cevzî'ye (ö. 597/1201) tesir etmiştir.⁶³ Bu gelişmenin ilginç bir vechesi şu ki, Ferrâ'nın "haberî sıfatlar" konusundaki lafızcılığı önce İbn Akîl tarafından terkedilmiş, sonra da İbnü'l-Cevzî tarafından teşbih ve tescîme nisbet edilmiştir. İbnü'l-Cevzî *Def'u şübehi't-teşbih* adlı kitabını, kendi ifadesine göre, İbn Hâmid ve öğrencisi Ebû Ya'lâ el-Ferrâ gibi lafızcı olup tescîme düşen, böylece Ahmed b. Hanbel'in ve mezhebinin adını lekeleyen âlimlere karşı yazmıştır.⁶⁴ Müellif önce "mücessime" dediği bu lafızcı Ehl-i hadisin işlediği usûl hatalarına değinir; ilahî bir sıfatı haber-i vâhid ile ispat etmek, müteşâbih nasları zahirine hamletmek gibi. Sonra sahih prensipleri açıklar; nassı tam okuyup kelimelerini tecrid etmemek, Arap diline ait mecazları yok saymamak gibi.⁶⁵ Kitabın devamında müellif ehl-i teşbihin yanlış anladığı ayet ve hadisleri zikredip doğru mânalarını belirtir; bunu yaparken lisanî tahlile başvurur, tartışmaya girer.⁶⁶ Kitap mezhep-içi bir reddiye olması açısından Buhârî'nin bahsi geçen eserini, üslup bakımından ise İbn Kuteybe'nin *Te'vîlü muhtelifi'l-hadis*'ini hatıra getirir. Bir farkla ki, İbn Kuteybe nasları "mu'attıla" dediği Mu'tezile'ye karşı te'vil ederken, İbnü'l-Cevzî aynı nasları Ehl-i hadisten "mücessime" dediği gruba karşı te'vil eder.

Son sözü İbnü'l-Cevzî değil, öğrencisi İbn Kudâme (ö. 620/1223) söylemiştir, hem de hocasına ilham veren İbn Akîl'e karşı *Tabrîmü'n-nazar fi kütübi ehlî'l-keâm* (kısaca *er-Red alâ İbn Akîl*) adlı bir reddiye yazarak. Eserde müellif, İbn Akîl'in, kelamdan tövbe etmeden önceki dönemine ait olduğunu umduğu *Nasîha* adlı kitabında zındıklığa düştüğünü belirtir.⁶⁷ "İşte burada onun sözlerine fasıl fasıl cevap verip kelamının yanlışlarını açıklayacağım," diyerek mezkur kitaptan iktibaslar yapıp mukabele eder; bilhassailahî sıfatlara dair nasların te'viline karşı çıkar.⁶⁸ İbn Kudâme aynı müdafaayı *Zemmü't-te'vil* adlı risalesinde sürdürür. Eseri "Allah'ın isimleri ve sıfatları hakkında selefin ve onları ihsanla takip edenlerin mezhebini dile getirmek" için yazdığını belirten müellife göre, bütün zamanlara hitap eden bu mezhebin esası, nasların bildirdiği ilahî sıfat ve isimlere aynıyla iman etmek, bu konuda teşbihten kaçınmanın yanında tefsir ve te'vilden de uzak durmaktır.⁶⁹ Bu usûle dair seleften nakilde bulunan İbn

⁶³ İbn Akîl'den usûlü'd-din sahasında günümüze eser ulaşmamıştır. Selefî geleneğe aykırı kelamî görüşlerinden ötürü mezheptaşlarınca katline fetva verilmiş, kelamından döndüğüne dair bir beyannâme imzalamak zorunda kalmıştır (bk. İbn Kudâme, *Tabrîmü'n-nazar*, s. 32-33).

⁶⁴ İbnü'l-Cevzî, *Def'u şübehi't-teşbih*, s. 97-102, 106-107.

⁶⁵ s. 104-111.

⁶⁶ s. 113 vd.

⁶⁷ İbn Kudâme, *Tabrîmü'n-nazar fi kütübi ehlî'l-keâm*, s. 29-32.

⁶⁸ s. 36 vd.

⁶⁹ İbn Kudâme, *Zemmü't-te'vil*, s. 219-223, 247-248.

Kudâme, Kitap, sünnet ve icmâdan başka Arap dilinin de selefi usûlü doğruladığını iddia eder, kalamî te'vilin bâtil olduğunu savunur.⁷⁰ Sadece Mu'tezilekelamına değil, Ehl-i sünnet kalamına da reddiye sunan eser Herevî'nin *Zemmü'l-kelem*'ının yankısı gibidir. İtikadî naslar üzerinde "tefsir" işlemine bile cevaz vermemesi, Ehl-i hadisin usûlü'd-din sahasını "açıklamasız" bırakma ısrarına vurulmuş nihaî bir mühür gibidir.

c) *Akîde Tarzı Eserler*

Dinî inanç anlamına gelen "akîde" bir yazarın kendine yahut mezhebine ait inançları belirttiği risale türüne ad olmuştur. Çoğu defa kelime veya çoğulu "akaid" bu cins kitapların başlığında yer alır; Cüveynî'nin *el-Akaidü'n-nizâmiyye*, Nesefî'nin *Akaidü'n-Nesefî* adlı eserlerinde olduğu gibi. Akîde kitaplarının asıl hedefi okura neye inanması ve böylece neyi reddetmesi gerektiğini bildirmektir. Bu mânada akîdeler müellifin yahut mezhebinin manifestosu gibidir. Ehl-i hadisin telif ettiği az sayıdaki akîde metninin müşterek bir vasfı şu ki, İslam akaidini kapsamlı ve düzenli biçimde takdim etmek yerine hemen sadece münakaşalık konulara yer verir, bid'at görüşlerin sahih karşılıklarını zikretmeyi esas alır. Bu, literatürün önceki iki türüne hükmeden redci ve meselecî karakterin aynıdır. Akîde türünün farkı, inanç hükümlerinin dayandığı naslara daha az atıf yapması veya hiç yapmaması, tartışma ve ayrıntılı açıklama içermemesidir.

Muhaddis ve Hanefî fakihî Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Beyânü akâidi ehlî's-sünne ve'l-cemâ'a* adlı küçük risalesi akîde eserlerinin meşhur bir örneğidir. Ehl-i hadistensayılan müellifin mukaddimede belirttiğine göre risale Ehl-i sünnet akîdesini "ümmetin fukahâsı Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin mezhebi üzere" beyan eder.⁷¹ Kitapta sünni inançlar, "Arş ve Kürsî hakıdır," "Ölüm meleşine inanırız," "Cennet ve Cehennem yaratılmıştır," gibi kısa ve bazen secilî cümlelerle ifade edilmiş, nadiren izaha yer verilmiştir.⁷² Konu düzeni olmaksızın irticalî üslupta yazılmış eser ilhad ve bid'at ehline karşı Ehl-i sünnetin savunduğu hemen bütün geleneksel mesâile değinir, hatta mest üzerine meshetme gibi amelî bir meseleye bile temas eder. Müellif muhalif görüşlerden bahsetmez fakat makbul görüşü iddianı iptal edecek tarzda dile getirir. Bu redci üslûp eserin hâtimesine yansımıştır: "İşte bu bizim dinimiz, gizli açık itikadımızdır; burada dile getirip açıkladığımız şeylere muhalefet eden herkesten

⁷⁰ s. 224-239, 249-258.

⁷¹ Tahâvî, *Beyânü akâidi ehlî's-sünne ve'l-cemâ'a*, s. 7. Tahâvî'nin Ehl-i hadise nisbetine dair mânidar bir mukayese ki, çağdaşı Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini ilmî bir usûl üzere sisteme koymaya çalışırken, o aynı görüşleri kısa ve irticalî bir metinde özetlemeyi tercih etmiştir (krş. Salih Sabri Yavuz, "Tahâvî (Akaide Dair Görüşleri)", *DİA*, XXXIX, 385-386).

⁷² s. 19, 25, 26.

uzağız,” diyen müellif, “Müşebbihe, Mu‘tezile, Cehmiyye, Cebriyye, Kaderiyye gibi sünnet ve cemaate muhalefet eden kötü mezheplerden” Allah’a sığınır.⁷³

Tahâvî’ye muasır Hanbelî âlimi Berbehârî (ö. 329/940) *Şerbu’s-sünne* adlı akîde eserini daha geniş tutmuştur.⁷⁴Ehl-i sünnetin geleneksel mesâilini irticalî üslupta işleyen eserde meshin meşruiyeti, namazın beş vakit oluşu,mut’a nikahının ilgâsı gibi sünnetin açıkladığı fikhî hususlara da değinilir.⁷⁵“İslam sünnettir, sünnet de İslam,” cümlesiyle başlayan, sünnete ve cemaate uymanın dinde esas olduğu ve kelamdan kaçınmak gerektiği vurgusuyla devam eden kitap kısa ikrar cümlelerinden oluşup naslara nadiren atıf yapar.⁷⁶Birçok cümlenin başında bulunan “Bilmelisin ki...” ifadesi kitabın manifesto niteliğini yansıtır.⁷⁷Serdedilen hükümler İslam akaidinin kapsamlı ve düzenli bir serimi olmayıp muhtelif konularda ehl-i sünneti ehl-i bid’atten ayıran kabullerden ibarettir. Hemen aynı hey’etve muhteva Sâbûnî’nin (ö. 449/1057) *Akâidetü’s-selef ve ashâbi’l-hadis* adlı eserinde karşımıza çıkar. Hükümler, “Ehl-i hadis Allah’ın yedi semânın fevkinde olduğuna şahitlik eder,” gibi icmalî cümlelerle sunulur, ilgili naslar gösterilir.⁷⁸Kitabı usûlü’l-din sahasında “fasıllar” yazmasını isteyen din kardeşlerine cevaben kaleme aldığını belirten müellif, dinin usûlünü, “selefin ve önceki imamların tuttuğu, zıtlarından sakındırdığı, gayrına inananları tekfir ettiği esaslar” şeklinde takdim eder.⁷⁹Bu takdim eserin redci ve meseleci yapısını ele verir.

Ebû Ya’lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) *el-İ’tikâd* adlı akîde risalesini “mezhep ve inancını” açıklamasını talep eden birine hitaben kaleme almıştır.⁸⁰Risalede imanın mahiyetinden ahiret ahvâline Ehl-i hadisin “vacip” gördüğü akaid kısaca ifade edilmiş, ilgili naslara atıf yapılmıştır.⁸¹Eserin aslen bir reddiye olduğu şuradan anlaşılır ki, metnin sonunda “ehl-i bid’atı terketmenin vücubu” başlığı altında Eş’ariyye dahil olmak üzere Ehl-i hadise muhalif “mezmum fırkalar” tek tek zikredilir.⁸²Öte yandan İbn Kudâme’nin (ö. 620/1223) *Lum’atü’l-İ’tikâd* adlı akîde risalesi Ehl-i hadisin naslara tutunup teşbîh ve te’vili reddetmek şeklindeki

⁷³ s. 32.

⁷⁴ Eserin *Şerbu Kitâbi’s-sünne* adını taşıdığı, muhaddis ve vaiz Gulâmu Hallî’in *Kitâbü’s-sünne* adlı eseri üzerine yapılmış bir çalışma olduğu görüşüne dair bk. Ahmet Saim Kılavuz, “Berbehârî”, *DİA*, V, 477.

⁷⁵ Berbehârî, *Şerbu’s-sünne*, s. 72, 77, 87.

⁷⁶ s. 59-63.

⁷⁷ s. 20-23, 72, 83, 86, 92, 96.

⁷⁸ Sâbûnî, *Akâidetü’s-selef ve ashâbi’l-hadis*, s. 165, 175, 257, 263.

⁷⁹ s. 159.

⁸⁰ Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, *el-İ’tikâd*, s. 23.

⁸¹ s. 25-42.

⁸² s. 43-46.

akaid usûlünü açıklayarak başlar.⁸³Eserde itikadî hükümler, “Mü’minler ahirette Rab’lerini gözleriyle görecekler,” gibi cümlelerle serdedilir, delil tutulan naslar belirtilir.⁸⁴Kitap mesâil açısından bir yenilik taşımadığı gibi sistemsiz yapı ve irticalî üslupta Ehl-i hadis geleneğini sürdürür. Çünkü o da redci ve meseleci tavırdan doğmuş, müellifin son fasılda belirttiği üzere, “bid’at fırkalarına karşı” yazılmıştır.⁸⁵

3. Redci ve Meseleci Yapı

Tahlil ettiğimiz ilk dönem selefi literatürünün en bariz yönü herhalde redci yapısıdır. Bununla kastettiğimiz, yeniden belirtmek gerekirse, söz konusu literatürün hemen tamamen Ehl-i hadise muhalif tarafların görüşünü çürütüp etkinliğine son vermeyi hedef almasıdır. Belli ki bu hedef Ehl-i hadisin sefefe nisbet ettiği dinî anlayışı zamanın getirdiği değişime karşı koruma gayretinden doğmuştur.⁸⁶ Bu muhafaza çabası reddiyelerde olduğu kadar musannef ve akîde tarzı eserlerde de telifin ana sâikini oluşturur. Şu halde, tahlil ettiğimiz hemen bütün kitaplar, adında “red” ibaresi bulunsun ya da bulunmasın, karakter bakımından birer reddiye sayılır. Söz gelimi İbn Huzeyme’nin *Kitâbü’l-tevhîd* adlı musannefini yapı ve muhtevaca yeniden adlandırarak olsaydık, “ilahî sıfatlar konusunda Cehmiyye’nin reddi” başlığı uygun düşerdi.

Bu redci yapı Ehl-i hadisin usûlü’l-din sahasına neredeyse tamamen bid’at hareketleri açısından baktığını gösterir. Bahsi geçtiği üzere Ehl-i hadisten birçoğu itikad konularıyla ilmen meşgul olmayı sevmemiş, bu alandasırf ehl-i bid’atın şerrine mâni olmak için eser vermiştir.⁸⁷Bu demektir ki eğer bid’at hareketleri son bulsa veya hiç olmasaydı söz konusu eserler vücut bulmayacaktı. Varlık sebebi “muhalifi iptal” olan bir literatürün muhalefet gündemini aşacak ilmî bir çalışma programına elvermeyeceği açıktır. Selefilik’in klasik kelama yönelttiği geleneksel eleştiriye göre kalamcılarının temel bir hatası felsefe ehliyle çekişmeyi çalışmalarına esas tutmuş olmalarıdır.⁸⁸ Bu tenkidin ne derece haklı olduğu bir yana, aynı “hata” Ehl-i hadis hakkında tamamen geçerli değil mi: İtikadî eserlerinin üssü’l-esası kalam ehliyle çekişmekten başka birşey midir?

Ehl-i hadisin cidâl, mirâ, husûmet nâmıyla zemmettiği “çekişme” kendi eserlerinde görmeye alışık olduğumuz ithamkâr, saldırgan, hatta şiddet yanlısı üslupta zahirdir. Örneğin Dârimî Cehmiyye’yi “zındıkların en habîsi” diye niteler; tartıştığı muhatabına “Allah mârifetini size haram kıldıysa bizim

⁸³ İbn Kudâme, *Lum’atu’l-İtikâd*, s. 171-178.

⁸⁴ s. 184.

⁸⁵ s. 200.

⁸⁶ Kırş. Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik: İslami Köktencilik’in Tarihi Temelleri*, s. 28, 41.

⁸⁷ Bk. Dârimî, *er-Red ale’l-Cehmiyye*, s. 334; İbn Huzeyme, *Kitâbü’l-tevhîd*, s. 4-5.

⁸⁸ Hâlid Abdurrahman Ak, *el-Usûlü’l-fikriyye li’l-menâbici’s-selefiyye*, s. 120.

günahımız ne!” diye çıkışır; “Allah canını alsın ey Merîsî!” diye beddua eder.⁸⁹ İbn Huzeyme birçok meslektaşığı gibi “Cehmiyye” ismine “Allah’ın lâneti üzerlerine!” kaydını ilâştirir.⁹⁰ Âcurrî münakaşa ettiği muhatabına “Ey şeytanın oyuncuğu!” diye hitap eder, tartışmayı “Kâfırın tekisin sen!” diye bitirir.⁹¹ Mihne gibi siyasi ve sosyal karşılaşmaların beslediği bu menfî üslup Ehl-i hadisin “zemmü’l-kelam” örfüne esas olmuştur. Oysa zemmetmek yahut yermekten kit cinsinden ilmî bir fiil değil, tezyif ve istihza gibi ahlakî ilgilendiren bir iştir.⁹² Şiddet yanlısı üslûba gelince, literatüre kayıtlı birçok katil fetvası meyanında Âcurrî’nin kader konusunda farklı düşünen müslümanlara reva gördüğü hükmü misal verelim. Gaylân ed-Dımaşkî’nin halife Hişâm b. Abdülmelik zamanında elinin ve dilinin kesilerek idam edildiğini, dönemin ulemasının bu infazı güzel gördüğünü aktaran Âcurrî, idarecilere, “kader hakkında selefin mezhebine muhalif konuşan herkesi” aynı cezaya çarptırmalarını tavsiye eder.⁹³ Şehristânî’nin kitabına düştüğü şu not ilginçtir:

Ehl-i hadis teşbîhten o denli kaçınırdı ki, her kim Allah’ın “*İki elimle yarattığım şeye neden secde etmedin?*” [Sâd 35/75] sözünü okurken elini oynatırsa yahut “*Mü’minin kalbi Rabmân’ın iki parmağı arasındadır,*” hadisini rivayet ederken iki parmağını gösterirse, elinin ve parmaklarının kesilmesigerektiğine hükmederdi.⁹⁴

Ehl-i bid’atin reddine adanmış bir literatürün meseleci kalması kaçınılmazdı. Redcilik Ehl-i hadisin ilgi alanını ehl-i bid’atin ihtilaf çıkardığı konularla sınırladı. Bundandır ki altıncı veya yedinci asırda telif edilen selefî kitapların muhtevası üçüncü asırda yazılanlarla aynıdır. Beş yüz yıl boyunca Ehl-i hadisin dikkate aldığı itikadî meseleler hiç değişmemiş, böylece literatür kendini tekrar edip duran tekdüze bir geleneğe sığışmıştır. Bu değişmeyen meseleci yapının daimî bir veçhesi, muhtelif konuların sistemsiz biçimde peşpeşe sıralanması, âdetâ müellifin aklına geliş sırasına göre ele alınmasıdır. Tertipsiz irticalî üslup Ehl-i hadisin usûlü’l-din sahasını ilmen disipline etme projesinin bulunmadığını gösterir. Oysa aynı ulema fikhî bahislerin tertibe konmasına kayıtsız kalmamış, umûmî hadis musannefâtını fikhî sistematığına göre tasnif etmiştir.⁹⁵ Buna rağmen Ehl-i hadisin itikadî musannefâtında takip edilen bellibir sistem yoktur. Beyhakî’nin *Şu’abü’l-îmân* adlı nisbeten sistemli

⁸⁹ Dârimî, *er-Red ale’l-Cehmiyye*, s. 353; a. mlf, *er-Red ale’l-Merîsî*, s. 401, 408.

⁹⁰ İbn Huzeyme, *Kitâbü’t-tevhîd*, s. 26.

⁹¹ Âcurrî, *Kitâbü’ş-şerî’a*, s. 206-7.

⁹² Muhit Mert, “Kelam İlminin Zemmi Üzerine Bir Araştırma”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 14/1 (2001): 194.

⁹³ Âcurrî, *Kitâbü’ş-şerî’a*, s. 197.

⁹⁴ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, I, 104.

⁹⁵ Mesela bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*; Ebû Dâvud, *Sünen*.

musannefîni istisna etmeye gerek yok; çünkü ondaki tertip meziyeti, bahsi geçtiği üzere, hocası Halîmî'nin mensup olduğu Eş'arî kelamına aittir.

Ehl-i hadisin “mestler üzerine meshetme” veya “mut'a nikahı” gibi fikhî konularitıkadî meseleler arasında ele almış olması gösterir ki söz konusu gelenekte “usûlü'd-din” yerine “sünnet” kategorisi ikame edilmiştir. Öyle ki ilk dönem selefi literatüründe “sünnet” bid'atın zıddı olup itikadî veya amelî her konuyu içine alır.⁹⁶ Bu babda Berbehârî'nin kitabına “İslam sünnettir, sünnet de İslam,” diyerek başladığını hatırlayalım. Ne var ki bu hal Ehl-i hadisin bütün dinî konuları tek bir ilmî çatı altında disipline etmek istediğini göstermez; belki sadece, kapsamlı ve sistemli bir araştırma ve açıklama faaliyetini usûlü'd-din sahasınareva bulmadığını gösterir. Bu bakış açısından ötürü olmalıdır ki Ehl-i hadisten hiç kimse usûlü'd-din sahasında profesyonel çalışmayı seçmemiş, asıl ve yoğun ilgisini itikad sorunlarına ayırmamıştır.

4. Nasçılığın İlmî Değeri

“Ehlü'l-ilm” ünvanını kendine nisbet eden Ehl-i hadis buna mukabil kelimcılara—bilhassa Cehmiyye ve Mu'tezile'ye—“ehlü'l-ehvâ” (hevâsına tâbi olanlar) diyordu.⁹⁷ Bu ayrımla kastedilen şeydu: Ehl-i hadisher konuda olduğu gibi itikad alanında da Kitap ve sünnete göre hükmeder, ama kelimcılar nasları ihmal edip şahsî görüşe güvenirdi. Ehl-i hadisin bu ithamı hususen Cehmiyye ve Mu'tezile'nin spekülâtif rasyonel teolojisine yöneltilmiş önemli bir tenkit olup aslında sünnî kelamın kalkış noktasını oluşturur. Konumuz açısından burada dikkate değer nokta şu ki “ehlü'l-ilm” tâbirinin bu kullanımında “ilim” daha ziyade “nasları bilmek” anlamına gelir, “naslardan hüküm çıkarma işi” anlamına değil. Bu mühim fark üzerinde durmak icap ediyor.

Ehl-i hadisin fukahasıhukuk sahasında fikhî disipline bağlı çalışmıştır:Vâkıa ve naslar üzerinde düzenli bir araştırma ve açıklama faaliyeti yürütmüş, ezcümle hadislerin sahîhini sakîminden ayırmış, nasların ipham, işkâl, ihtilaf türünden sorunlarını gidermeye çalışmış, hakkında sarîh nas bulunmayanhususlarda içtihad edip şahsî görüş belirtmiştir. Peki aynı ulema çevresi usûlü'd-din sahasında nasıl çalışmıştır?Vâkıa ve naslar üzerinde düzenli bir araştırma ve açıklama faaliyeti yürütmüş müdür? Sarîh nassın bulunmadığı hususlarda içtihad etmeyi denemiş midir? Nasların bahsi geçen türden sorunlarını çözmeye çalışmış mıdır?Hiç olmazsa hadislerin sahîhini sakîminden ayırmış mıdır?Literatür tahlilimiz ilk iki sorunun cevabının müspet olmadığını göstermiş olmalı. İbn Kuteybe ve İbnü'l-Cevzî'nin sınırlı çalışmaları istisna

⁹⁶ Krş. Kadir Gürler, “Ekolleşme Sürecinde Ehl-i Hadis'in Dini Anla(mlandırır)maya Yöntemi”, *Dinî Araştırmalar*, 24 (2006): 29; Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 190.

⁹⁷ Bk. Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 260.

edilirse üçüncü soruya da müspet cevap vermek güçtür.Son soruya gelince, İbnü'l-Cevzî birçok meslektaşını hakkında şüpheyle bulur:

Bunlar meşhur haber ile sahih hadis arasında ayırım yapmazlar. Bilakis her biriyle bir ilahî sıfatı ispat ederler. İsnadı Peygamber'e (s.a.s.) ulaşan merfu hadis ile bir sahabî veya tâbîde son bulan mevkuf hadis arasında da fark gözetmezler. Biriyle ispat ettikleri şeyi diğeriyle de ispat ederler.⁹⁸

Aynı müellif Ehl-i hadise mensup bu “mütesâhil” âlimlerin mevzu hadisleri sahihlerle beraber rivayet etmekte beis görmediğini, oysa bunun dine hiyanet etmek anlamına geldiğini söyler.⁹⁹Görünen şu ki redci tutum Ehl-i hadisin birçoğunu muhalif tarafı ilzama yarayacak her cins rivayeti kullanmaya itmiştir. Hatta denebilir ki, naklî delilleri peşpeşe, isnadıyla ve farklı varyantlarıyla serdetme alışkanlığı ve becerisi, musannef tarzı eserlerde hemen hiçbir inceleme ve yorumlamaya mahal bırakmamıştır. Oysa Ehl-i hadis, en azından fukahası,fikhî faaliyetten biliyor olmalıydı ki naslar hükme götüren birer delildir, hükümün kendisi değil. Hüküm denen fikrî netice, vâkıa ve nasların oluşturduğu deliller üzerinde yürütülen sistemli düşünme ve açıklama faaliyetinin ürünüdür.Verinin işlenmesi anlamına gelen bu ilmî faaliyet fıkhî intinbat ve içtihad, kelamda nazar ve istidlal adını alır.

Ehl-i hadisin itikad konularında nasları peşpeşe ve mükerreren serdetmesi, cüz'î ve naklî delilleriâdetâ küllî hükümün yerine koyduğu anlamına gelir.Bu serdetme işi nice zaman, bahsi geçtiği üzere, “izah” ve “beyan” başlığıyla takdim edilmiştir. Bu durum Ehl-i hadisin büyük ölçüde “nasçı” bir gelenek kurduğunu gösterir. Bu terimle kastettiğimiz, naslara bağlı hüküm vermek değil, aksine, nasları hükümün yerine ikame etmektir.Nasçı tutum, “itikadî konularda konuşmak, tartışmak, yorum yapmak”anlamında kelama gösterilen tepkinin tezahürüdür. Söz konusu tepki, Ehl-i hadis nezdinde slogana dönüşen, itikadî hadisleri hiçbir fikrî işlemde geçirmeden nakletmeyi buyuran “nasıl geldiye öyle gönderin” (*emirrûhâ kemâ câ'et*) sözünde zâhirdir; ki bu söz çoğu zaman “açıklama yapmaksızın” (*bi'lâ tefsîr*)kaydıyla tekid edilir ve selefîn âdetinin böyle olduğu belirtilir.¹⁰⁰İbnü'l-Cevzî'ye göre selef “nasların mâkul mânalarına ilişmemek” içinböyle davranmıştır.¹⁰¹Bu gerekçe sarîh ve muhkem naslar hakkında geçerli olabilir, fakat onlar da cüz'î birer delil olup küllî değerdeki hükümün yerini almazlar. Peki sarahat değil de ipham, işkâl,ihtilaf bildiren nasları “nasıl geldiye öyle göndermek” ne içindir?İbn Kuteybe'nin bu

⁹⁸ İbnü'l-Cevzî, *Def'u şübehi't-teşbîh*, s. 105-106.

⁹⁹ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, s. 694. Müellifin sözünü destekleyen modern tahric örnekleri için bk. Berbehârî, *Şerhu's-sünne*, s. 65, 74, 76, 86, 122, 128.

¹⁰⁰ Bk. Âcurrî, *Kitâbü'ş-şerî'a*, s. 260-261; İbn Mende, *Kitâbü't-tevâtür*, III, 115-116.

¹⁰¹ İbnü'l-Cevzî, *Def'u şübehi't-teşbîh*, s. 109-110.

türden hadislerle uyguladığı “tefsir” ve “te’vil” işlemi selefin âdetine muhalif, bid‘at,lüzumsuz bir iş midir?

Denebilir ki nasçılığın baskın çıktığı Ehl-i hadis geleneğinde “akaid ilmi” neredeyse rivayet ilmine indirgenmiş, hiç olmazsa fıkha kıyasen “tafsilî delillerden itikadî hükümler çıkarma ilmi” şeklinde tarif edilebilecek bir “ilim” gelişmemiştir. Mesela İbn Mende *Kitâbü’l-tevhîd* adlı eserinde ilahiyatadair bin kadar hadisi ardarda nakletmiş, fakat hiçbir inceleme, ayıklama, açıklama, hüküm çıkarma işleminde bulunmamıştır. Bu, “şu konularda elimde şu veriler var” demenin ötesinde ilmî bir değer ifade eder mi? Adı geçen eser “rivayet ilmi” anlamında hadisten başka herhangi bir ilim dalına ait olabilir mi? Mesela “tevhid ilmi” de denen akaid ilminin literatürüne dahil edilebilir mi?¹⁰² Mukayese etmek gerekirse, haccadair hadisleri toplayan bir musannef hac üzerine yazılmış bir fıkıh eseri sayılabilir mi? Doğrusu bu noktada, Ehl-i hadis kendine nisbet ettiği “ehl-i ilim” ünvanının, usûlü’l-din sahasında, daha ziyade “dinî verileri bilen kimseler” anlamına geldiğini, yoksa “akaid ilminde uzman kimseler” demek olmadığını söylemeliyiz. Bu sebepten olacak ki Ehl-i hadis arasında ilmî çabasını rivayet işine hasretmiş olanlar “taşıyıcılar” (*zevâmil*) şeklinde tavsif edilmiş, naklettikleri hadisleri ilmen işlemedikleri içinkendi meslektaşlarınca bilegerçek mânada “ehl-i ilim” görülmemiştir.¹⁰³

5. Akaid İlmiyle Kast edilen

Âcurrî kelamî faaliyetin gereksiz olduğunu belirtme sadedinde, “Önceki imamların ilmi bize yeter,” der.¹⁰⁴ Kastettiği “ilim” selef imamlardan alınan hadisler, ilaveten “akvâlû’s-selef” denen kısa beyanlar olmalıdır. Bu türden beyanların bir bakıma akâde kitaplarında toplandığı söylenebilir. Söz konusu kitaplar usûlü’l-din literatürünün en basit türünü oluşturur. Bu eserlerin muhtevasına “akaid ilmi” adını vermek, ilmî bir disiplini o disipline aiten basit kitap türüne indirgemek demektir. Bizce “akaid ilmi” usûlü’l-din sahasını disipline eden, adına “kelam” densin veya denmesin, İslam’ın temel ilke ve inançlarını kapsamlı ve sistemli biçimde araştırıp açıklayandınî branşını ifade eder.¹⁰⁵

¹⁰² İbn Mende’nin kitabının “tevhid ilmi” literatürüne örnek gösterilmesi (Mustafa Sinanoğlu, “Tevhid İlmi”, *DİA*, XLI, 26) bizce “ilim” kelimesinin yol açtığı kavram kargaşasını gösterir.

¹⁰³ İbnü’l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, s. 676-677.

¹⁰⁴ Âcurrî, *Kitâbü’l-Şer‘a*, s. 50.

¹⁰⁵ Ahmet Saim Kılavuz’un yerinde tarifıyla akaid ilmi “iman esaslarından bahseden” dinî disiplin olup “usûlü’l-din” veya “ilmü’t-tevhid” ile eş anlamlıdır; felsefî yahut cedelî metotla icra edilmesi bu aslî tarifi değiştirmez (“Akaid”, *DİA*, II, 213, 214). Bu durumda aynı yazarın, “Özel mânada ise akaid, İslam dininin iman esaslarından, tartışmaya girmeden, muhtasar olarak bahseden bir ilimdir,” (a.e, s. 213) şeklindeki tarifi tashihe muhtaçtır. İkinci tanımda geçen “akaid” bir ilim dalı değil, akâde kitaplarının muhtevasıdır.

Ehl-i hadis “selefin ilmi bize yeter” dediğinde, aslında, değişentoplumsal ve kültürel şartların usûlü’-d-din sahasına yeni soru ve sorunlartaşındığını görmezden geliyordu. Kelamî faaliyeti gereksiz gördüğünde, itikadî söylemin—tıpkı fikhî söylem gibi—zamanın şartlarına hitap etmesi gerektiğine inanmadığını belirtmiş oluyordu. Ehl-i hadis zamanın açığa çıkardığı itikadî mesâilin—tıpkı fikhî meseleler gibi—ilmî disiplin içinde ele alınması gerektiğine inanmamış görünüyor. O kadar ki mezhep nezdinde pek muteber tutulan argümana göre, daha birinci sırada sökün etmeye başlayan itikadî ihtilaflar, usûlü’-d-din sahasında kaçınılması imkansız soru ve sorunlardan değil, bu sahada gereksizce düşünüp konuşmaktan ileri geliyordu. Bütün kabahat Ca’d b. Dirhem ve Cehm b. Safvân gibi “Allah hakkında konuşmak” bid’atini çıkararak “zındık” veya “sapkın” kimselerindi.¹⁰⁶ “Eğer bu bid’at ortadan kalkarsa itikadî ihtilaflar da son bulur,” diye düşündüğü içindir ki Ehl-i hadis birçok kelamcının—hatta kelama meyleden İbn Akil’in bile—katline fetva vermiştir.

“İttiba’ etmek, ibtida’ etmemek,” kelama karşı Ehl-i hadisin düsturuydu; yani selefe ve sünnete uymak, yenilik çıkarmamak.¹⁰⁷ Bunun için, zamanın şartları ne olursa olsun, itikadî konulara dalmamak, usûlü’-d-din sahasının soru ve sorunlarına cidden ilgi göstermemek gerekirdi. İbn Batta’ya göre “bilmenin yarar sağlamayacağı şeyleri sorup araştırmak” insanları itikadî konularda yeni görüşlere iten asıl sebepti; bu yüzden ilim tâliplerine “selefin konuşmadığı hususlarda soru sormayın” diye tavsiye ediyordu.¹⁰⁸ Âcurrî ilahiyat alanında “neden ve nasıl” sorularının meşru olmadığını, ezcümle “Allah neden kalpleri mühürler?” diye merak etmenin yanlış olduğunu söylüyordu.¹⁰⁹ Pekieğer itikadî müşkillerden kaçınmak mümkün olmazsa? Mezhep nezdinde meşhur bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel irşad kastıyla sorulan itikadî suallere cevap vermeyi tecviz etmiş, fakat cevapta naslarla yetinmeyi, şahsî görüşe ve ayrıntılı kelama yer vermemeyi şart koşmuştur.¹¹⁰

Ehl-i hadis bu fetvaya büyük ölçüde riayet etmiş görünse de İbn Kuteybe, Dârimî, Ferrâ, İbn Akil, İbnü’l-Cevzî ve Beyhakî gibi isimler itikadî konularda kelam edip tartışmaya girdiği ölçüde fetvaya muhalefet etmiş sayılır; ki bu muhalefet sonraki dönemde İbn Teymiyye’nin cedel ve münakaşaya dayanan mufassal selefi kelamıyla son raddesine varacaktır. Bu tarihî gerçek, değişen toplumsal ve kültürel şartların, Ehl-i hadisin “kelamsız itikad” ısrarını boşa çıkardığı anlamına gelmez mi? Ramazan Bûtî, birçok yazar gibi, sahabe döneminde itikadın ihtilafa medar olmayışını devrin toplumsal ve kültürel

¹⁰⁶ Dârimî, *er-Red ale’l-Cehmiyye*, s. 258-263.

¹⁰⁷ Âcurrî, *Kitâbü’ş-şer’u*, s. 50.

¹⁰⁸ İbn Batta, *el-İbâne*, I, 390, 423.

¹⁰⁹ Âcurrî, *Kitâbü’ş-şer’u*, s. 260-262.

¹¹⁰ İbn Batta, *el-İbâne*, II, 540, 541.

şartlarına bağlar. Şartlar değişip itikadî sorular, şüpheler, hücumlar ortaya çıkınca selef uleması bunlarla meşgul olmak durumunda kalmış, kelama yer vermeyen önceki üslubunu değiştirme lüzumu duymuştur.¹¹¹Bûtî'nin tarifine uyan selef âlimlerinin başında, herhalde, itikadî konularda konuşup yazmaya öncülük eden Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Ebû Hanîfe (ö. 150/767) gibi isimler gelir.¹¹²Hatta Şehristânî Eş'arî öncesinde “kelam ilmiyle meşgul olmuş” İbn Küllâb (ö. 240/854) ve Muhâsibî (ö. 243/857) gibi âlimleri “selef cümlesinden” kabul eder.¹¹³Bu son kabule göre—ki İbn Teymiyye'nin çıkış noktası olacaktır—“selefin yolu” Ehl-i hadisin iddia ettiği aksine mutlak kelam-karşıtı bir anlayış değildir.

6. Netice

Başta sorduğumuz soruyayukarıdatafsilen vermeye çalıştığımız cevabı özetleyelim: İlmî çabasını hadis ve fıkha hasreden, itikadî soru ve sorunlarla—yani usûlü'd-din konularıyla—profesyonel düzeyde meşgul olmayı bid'at sayan Ehl-i hadis, doğal olarak, bu sahada Mu'tezile ve Ehl-i sünnet kelamına alternatif bir ilmî disiplin geliştirememiştir. Yer yer kelama meylederek kendi içinde tezatlar yaşamış olsa da Ehl-i hadis geleneğine büyük ölçüde hükmeden şey cüz'î nasları zikretmeyi naslardan küllî hüküm çıkarmanın yerine koymak anlamında nasçı tutum olmuştur. O kadar ki söz konusu geleneğe ait itikadî eserlerin büyük bir kısmı gerçekte birer hadis kitabıdır. Buna beş asır boyu hiç değişmeden kalmış redci ve meseleci karakter de eklenince İslam'ın temel ilke ve inançları üzerine kapsamlı ve sistemli bir araştırma ve açıklama faaliyeti mümkün olmamıştır. Şu halde ilk dönem Selefiyye'sinin, Mu'tezile'nin “usûl-i hamse” yahut Ehl-i sünnetin “usûl-i selâse” üzere disipline ettiği türden bir “akaid ilmi” kurduğu söylenemez. İbn Teymiyye başta olmak üzere sonraki dönem selefliğini temsil eden âlimlerin Ehl-i hadisten devraldığı bu mirası ne derece geliştirdiği, ondan bugüne neyin kaldığı sorusu ayrı bir araştırma konusudur.

¹¹¹ Muhammed Saîd Ramazan Bûtî, *es-Selefiyye*, s. 31-36.

¹¹² Misalen bk. Hasan-ı Basrî, *Risâle fi'l-kader*, s. 83-88.

¹¹³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 93.

Kaynakça

- Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-sünne* (nşr. Muhammed b. Saîd b. Sâlim Kahtanî), Demmâm: Ramâdî li'n-Neşr, 1994.
- Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-nâciyeti minhüm* (nşr. Muhammed Zâhid Kevserî), y.y, 1948.
- Âcurrî, Muhammed b. Hüseyin, *Kitâbü's-şerî'a* (nşr. Muhammed b. Hasan İsmail), Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995.
- Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmîyye* (Akâidü's-selef içinde; nşr. Alî Sâmi Neşşâr, Ammâr Talibî), İskenderiye: Münşeatü'l-Maârif, 1971.
- Ak, Hâlid Abdurrahman, *el-Usûlü'l-fikriyye li'l-menâhici's-selefiyye*, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1995.
- Aydınlı, Abdullah, "Ehl-i hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, X, İstanbul, 1994.
- Berbehârî, Hasen b. Alî, *Şerhu's-sünne* (nşr. Hâlid b. Kasım Reddâdî), Riyad: Dârü's-Selef ve Dârü's-Sumey'î, 2000.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *el-İ'tikâd ve'l-hidâye ilâ sebîli'r-reşâd* (nşr. Ahmed b. İbrahim Ebu'l-Ayneyn), Riyad: Dârü'l-Fazîle, 1999.
- Kitâbü'l-Esmâ' ve's-sifât* (nşr. Abdullah b. Muhammed Hâsîdî), Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1993.
- Şu'abü'l-îmân* (nşr. Abdülaliyy Abdülhamîd Hâmid), Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *el-Câmi'u's-sabîh* (nşr. Takiyyüddîn Nedvî), Beyrut: Dârü'l-Beşareti'l-İslâmiyye, 2011.
- Halku ef'âli'l-ibâd* (Akâidü's-selef içinde; nşr. Alî Sâmi Neşşâr, Ammâr Talibî), İskenderiye: Münşeatü'l-Maârif, 1971.
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan, *es-Selefiyye: merhale zemeniyye lâ mezheb İslâmî*, Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1988.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf, *et-Ta'rîfât*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983.
- Çakın, Kâmil, "Ashâbu'l-Hadis Perspektifinden Ehl-i Sünnet", *Dinî Araştırmalar*, 24 (2006).
- Çelebi, İlyas, "Mu'tezile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXI, İstanbul, 2006.
- Dârimî, Osman b. Saîd, *er-Red ale'l-Cehmîyye* (Akâidü's-selef içinde; nşr. Alî Sâmi Neşşâr, Ammâr Talibî), İskenderiye: Münşeatü'l-Maârif, 1971.

- er-Red ale'l-Merisi* (Akāidü's-selef içinde; nşr. Alî Sâmî en-Neşşâr, Ammâr et-Talibî), İskenderiye: Münşeati'l-Maârif, 1971.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as, *Kitâbü's-Sünen* (nşr. Muhammed Avvâme), Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1998.
- Ebû Ubeyd, Kasım b. Sellâm, *Kitâbü'l-îmân* (nşr. Muhammed Nâsırüddîn Elbânî), Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Kitâbü'l-Mu'temed fî usûli'd-dîn* (nşr. Vedî' Zeydân Haddâd), Beyrut: Dârü'l-Maşrîk, 1974.
- Kitâbü'l-İ'tikâd* (nşr. Muhammed b. Abdurrahman el-Humeys), Riyad: Dârü Atlasî'l-hadrâ, 2002.
- Eserî, Abdullah b. Abdülhamîd, *el-Vecîz fî akîdeti's-selefi's-sâlih eblî's-sünne ve'l-cemâ'a*, Suudi Arabistan: Vizâratü'ş-şu'ûni'l-İslâmiyye, 1422.
- Fahredden er-Râzî, *Esâsü't-takdîs* (nşr. Ahmed Hicâzî Seka), Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *İlcâmü'l-avâm an 'ilmi'l-kelem* (haz. Muhammed Bağdâdî), Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985.
- Gürler, Kadir, "Ekolleşme Sürecinde Ehl-i Hadis'in Dini Anla(mlandır)maya Yöntemi", *Dinî Araştırmalar*, 24 (2006).
- Hakçalı, Abdurrahman, "Ehl-i hadis – Ehl-i Re'y Ayrışması Fikhî mi, İtikadî mi?", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2 (2003).
- Hasan-ı Basrî, *Risâle fî'l-kader* (Resâilü'l-'adl ve't-tevhîd içinde; nşr. Muhammed Ammâre), y.y, Dârü'l-Hilâl, 1971.
- Haykel, Bernard, "On the Nature of Salafi Thought and Action", *Global Salafism: Islam's New Religious Movement* (ed. Roel Meijer), Londra: Hurst & Company, 2009.
- Herevî, Hâce Abdullah, *Kitâbü'l-erba'in fî delâ'ili't-tevhîd* (nşr. Alî b. Muhammed b. Nâsır Fakihî), y.y, 1984.
- Zemmü'l-kelemî ve ehlihi* (nşr. Semîh Dugaym), Beyrut: Dârü'l-fikri'l-Lübnanî, 1994.
- İbn Batta, Ubeydullah b. Muhammed, *el-İbâne* (nşr. Rıza b. Na'sân Mu'tî), Riyad: Dârü'r-Râye, 1988.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir, *Kitâbü'l-îmân* (nşr. Muhammed Nâsırüddîn Elbânî), Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983.

el-Musannef (nşr. Muhammed Avvâme), Beyrut: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'an, 2006.

İbn Huzeyme, Muhammed b. İshak, *Kitâbü't-tevhîd* (nşr. Muhammed Halîl Herrâs), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâ'ü'l-'alîl fî mesâ'ilî'l-kazâ' ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'lîl* (nşr. Âsim Fâris Horastânî), Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1997.

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn, *İsbâtü sıfati'l-'ulüv* (nşr. Ahmed b. Atıyye b. Alî Gâmidî), Beyrut ve Medine: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'an ve Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988.

Lum'atu'l-i'tikâdi'l-bâdî ilâ sebîli'r-reşâd (haz. Bedr b. Abdullah Bedr), Kuveyt: Dârü İbni'l-esîr, 1995.

Tabrîmü'n-nazar fî kütübi ehli'l-keîlâm (nşr. Abdurrahman b. Muhammed Saîd), Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 1990.

Zemmü't-te'vîl (haz. Bedr b. Abdullah Bedr), Kuveyt: Dârü İbni'l-esîr, 1995.

İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim, *el-İhtilâf fî'l-lafz ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbibe* (Akâidü's-selef içinde; nşr. Alî Sâmi Neşşâr, Ammâr Talibî), İskenderiye: Münşeatü'l-Maârif, 1971.

Kitâbü'tevîli muhtelifi'l-hadîs fî'r-red alâ a'dâ'i ehli'l-hadîs (nşr. Abdülkadir Ahmed Ata), Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1988.

İbn Mende, Ebû Abdullah, *Kitâbü'l-îmân* (nşr. Alî b. Muhammed b. Nâsır Fakihî), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

Kitâbü't-tevhîd ve ma'rifeti esmâ'llâbi azze ve celle ve sıfâtihî ale'l-ittifâk ve't-teferrüd (nşr. Alî b. Muhammed b. Nâsır Fakihî), Medine: Mektebetü'l-Gurabâ'l-Eseriyye, 1994.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn, *Kitâbü'l-Esmâ' ve's-sıfât*, (nşr. Mustafa Abdülkadir Ata), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Der'u te'aruzi'l-'akel ve'n-nakel (nşr. Muhammed Reşad Salim), Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1979.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec, *Def'u şübehi't-teşbîh bi ekeffi't-tenzîh* (nşr. Hasan Sekkaf), Amman: Dârü'l-İmam en-Nevevî, 1992.

Kitâbü Telbîsi İblîs (nşr. Ahmed b. Osman Mezîd), Riyad: Dârü'l-Vatan, 2002.

İşcan, Mehmet Zeki, *Selefilik: İslami Köktencilüğün Tarihi Temelleri*, İstanbul: Kitap, 2006.

- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (haz. Sabri Hizmetli), Ankara: Umran, 1981.
- Kavsî, Müfrih b. Süleyman, *el-Menbecü's-selefî*, Riyad: Dârü'l-Fazîle, 2002.
- Kılavuz, Ahmet Saim, "Akaid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, II, İstanbul, 1989.
- "Berbehârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, V, İstanbul, 1992.
- Koçyiğit, Talât, *Hadîs Usûlü*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.
- Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler: Hadis Taraftarlarının İman Analizi Bağlamında Bir Zibniyet Analizi*, Ankara: Kitâbiyât, 2000.
- Lâlekâî, Hibetullah b. el-Hasen, *Şerhu usûli i'tikâdi ehli's-sünne ve'l-cemâ'a mine'l-Kitâbi ve's-sünneti ve icmâ'i's-sabâbeti ve't-tâbi'ine min ba'dihim* (nşr. Ahmed Sa'd Hamdân), Riyad, t.y.
- Lauzière, Henri, "The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History", *International Journal of Middle East Studies*, 42 (2010).
- Malatî, Ebû'l-Hüseyn, *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ebvâ' ve'l-bida'* (nşr. Sven Dederling), İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1936.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, Mağrib: Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, 1992.
- Meijer, Roel, "Introduction", *Global Salafism: Islam's New Religious Movement* (ed. Roel Meijer), Londra: Hurst & Company, 2009.
- Mert, Muhit, "Kelam İlminin Zemmi Üzerine Bir Araştırma", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 14/1 (2001).
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn es-Sicistanî, *el-Câmi'u's-sabîh* (nşr. Muhammed Sâlim Hâşim), Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994.
- Özağar, Mehmet Emin, *İdeolojik Hadîşçiliğin Tarihi Arka Planı: Mibne Olayı ve Haşenîye Olgusu*, Ankara: Ankara Okulu, 1999.
- Özervanlı, M. Sait, "Selefiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXVI, İstanbul, 2009.
- Sâbûnî, İsmâil b. Abdurrahman, *Akaidetü's-selef ve ashâbi'l-hadîs* (nşr. Nâsır b. Abdurrahman b. Muhammed Cedi'), Riyad: Dârü'l-Âsime, 1415.
- Seffârîni, Muhammed b. Ahmed, *Kitâbü Levâmi'i'l-envâri'l-behiyye ve sevâti'i'l-esrâri'l-eserîyye*, Beyrut ve Riyad, t.y.
- Shinar, P., W. Ende, "Salafiyya", *The Encyclopedia of Islam* (new edition), VIII, Leiden: E. J. Brill, 1995.

- Sinanoğlu, Mustafa, “Tevhid İlmi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XLI, İstanbul, 2012.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-nihal* (nşr. Abdülazîz Muhammed Vekîl), Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1968.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer, *Beyânü akâidi ehlî's-sünne ve'l-cemâ'a*. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1995.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *el-Câmi'u's-sahîb* (nşr. Ahmed Muhammed Şakir), y.y, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, t.y.
- Topaloğlu, Bekir, “Mâtürîdî (Kelâma Dair Görüşleri)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXVIII, Ankara, 2003.
- “er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXIV, İstanbul, 2007.
- Yavuz, Salih Sabri, “Tahâvî (Akaide Dair Görüşleri)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXIX, İstanbul, 2010.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *el-'Ulûv li'l-'aliyyi'l-gaffâr fî îzâbi sahîbi'l-abbâri ve sakîmihâ* (haz. Eşref b. Abdülmaksud), Riyad: Mektebetü Edvâi's-Selef, 1995.



İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE YALANCI PARADOKSU VE HOCAZADE BURSEVÎ'NİN “HALLU MAĞLATATİ'L-MÜSEMMA'Î Bİ'L- CEZRİ'L-ESAMM” ADLI RİSALESİ

Mehmet AYDIN*

ÖZET

Bu makalede “yalancı paradoksu”nun bir problem olarak İslam düşüncesinde ortaya çıkışını açıklamak ve onu çözmeye yönelik ileri sürülen bazı görüşleri analiz etmek amaçlanmıştır. Yalancı paradoksu, “Söylediğim bütün söz yalandır/yanlıştır” formunda dile getirilmiştir. Böyle bir cümle bir haber cümlesidir ve bu cümlede doğruluk ile yanlışlık birleşmektedir. Paradoks da iki çelişik iddianın bir cümlede birleşmesinden kaynaklanmaktadır. Yalancı paradoksunun tarihsel gelişimi ile birlikte Hocazade Bursevî'nin Hallu Mağlatatî'l-Müsemma'î Bi'l-Cezri'l-Esamm adlı risalesinde paradoksu sunuşu ve çözme tarzı tahlil edilmiş ve değerlendirilmiştir. Hocazade eserinde hüküm ile hükmün durumu arasında bir ayırım yapmış, “doğrudur” veya “yanlıştır” gibi yüklümlü cümlelerin problematik yapısını tartışmış ve sonunda yalancı paradoksunun kesinlikle çözülebilir olduğunu iddia etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Yalancı paradoksu, haber cümlesi, mugalata, doğruluk ve yanlışlık, hüküm, önerme, delalet

THE LIAR PARADOX IN THE ISLAMIC THOUGHT AND THE TREATISE
CALLED “HALLU MAGLATATİ'L-MUSAMMA'Î Bİ'L-CAZRİ'L-ASAMM” OF
HODJAZADA BURSAWI

ABSTRACT

This article aims to explain the emergence of “liar paradox” as a problem in the Islamic thought and to analyze some ideas put forward for solving it. The liar paradox was expressed in the form of “All I'm saying is a lie/false”. Such a sentence is a declarative sentence (habar) and in this sentence truth and falsity are together. The paradox occurs from the conjunction of the two contradictory assertions in a sentence. Together with the historical development of the liar paradox, Hodjazada Bursawi's (d. 893/1488) presentation and solving the paradox in his work called Hallu Mağlatatî'l-Musammâti Bi'l-Cazri'l-Asamm is analyzed and evaluated. Hodjazada have made a distinction between the judgment and the status of judgment in his work, and discussed the problematic structure of statements with predicates like “is true” or “is false”, and finally, claimed the liar paradox is certainly solvable.

Keywords: Liar paradox, declarative sentence, fallacy, truth and falsity, judgment, proposition, signification

* Yrd. Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı.
mehmetaydin@deu.edu.tr.

Giriş

Düşünce tarihinde yalancı paradoksunun Giritli Epimenides'e ve Euclid'in (M.Ö. 330-275) öğrencisi Eubullides'e kadar geriye giden bir geçmişi bulunmaktadır. Özellikle Epimenides'in "Bütün Giritliler yalancıdır" sözü Aristoteles'ten sonra yoğun bir şekilde tartışılmıştır. 20. yüzyıla geldiğimizde ise mantığın temelleri üzerine yapılan incelemelerde yalancı paradoksunun önemli olduğu yeniden fark edilmiş; özellikle Bertrand Russell'in¹ mantık ve matematik üzerine yaptığı incelemelerde yalancı paradoksunu yeniden keşfetmesinden sonra, Wittgenstein², Tarski ve Kripke gibi çağdaş filozoflar bu paradoksun

- ¹ Bertrand Russell Matematiğin mantıksal temelleri üzerine çalışırken karşılaştığı yalancı paradoksuna dair düşüncelerini şöyle ifade eder: Temelde Epimenides'inkine benzer bir çelişki ya da tenakuz, bir kişiye yazılı bir kâğıt parçası vermekle yaratılabilir. Verilen kâğıtta "Bu kâğıdın diğer yüzündeki ifade yanlıştır" yazısı yazılıdır. Bu yazıyla karşılaşan kişi kâğıdın diğer yüzünü çevirdiğinde ise "Bu kâğıdın diğer yüzündeki ifade yanlıştır" yazısını görür. Russell, yetişkin bir insanın vaktini böylesi saçmalıklara ayırmasının yazık olduğunu, ancak bundan kaçamayacağını belirtir. Ona göre sıradan öncüllerde böyle tenakuzlardan kaçınılamıyorsa, yanlış giden bir şeyin var olduğunu kabul etmek gerekir. Bu sorun, önemli olsun ya da olmasın, meydan okuyan bir mesele olarak görülmelidir. Russell, 1901 yılının ikinci yarısında, meselenin çözümünün kolay olduğunu farzetmiştir; ancak senenin sonunda onun büyük bir problem olduğu sonucuna varmıştır. Bunun üzerine "ben", diyor Russell, "çözümü askıya alarak, *The Principles of Mathematics*'i bitirmeye karar verdim". Bkz., Bertrand Russell, *The Autobiography of Bertrand Russell*, George Allen and Unwin Ltd., The Atlantic Monthly Press, The United State of America 1967, s. 221-222.
- ² Wittgenstein da yaptığı çalışmalarda yalancı paradoksuyla ilgilenmiş ve bu paradoksun nasıl ortaya çıktığı üzerinde durmuştur. Ona göre yalancı paradoksu şöyle ortaya çıkmaktadır: Bir kimse "Ben yalan söylüyorum" dediğinde, buradan kalkarak onun hem yalan söylediği hem yalan söylemediği sonucunu çıkarırız. Bu sonuç bizi bir çelişkiyle ya da paradoksla yüz yüze getirir. Wittgenstein'a göre böyle bir paradoks dilimizi daha az kullanışlı hale getirir. Çünkü dil kurallarına göre oluşturduğumuz bir önerme ya da cümle bize kendi çelişliğini de sunar. Dolayısıyla bir önermeden onun kendi çelişliği eşit derecede çıkarılır ama bunlar birbirlerine eşit değildirler. Wittgenstein bunun faydasız bir işlev ve bir dil oyunu olduğunu belirtir. Bkz., Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, ed., G. H. Von Wright, R. Rhees, G. E. M. Anscombe, translated by G. E. M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford 1998, s. 120. Ayrıca, Matematiğin temelleri üzerine yaptığı çalışmanın başka bir yerinde Wittgenstein yalancı paradoksuyla ilgili şu açıklamalarda bulunur. "Birisini insanlara gelir ve onlara 'Ben her zaman yalan söylüyorum' der. Onlar da ona şu cevabı verirler: Evet! Bu durumda sana güvenebiliriz. Ama o kişi söylediği sözle neyi kastediyor? Gerçekten doğru bir şeyi söylemekten aciz olduğu hissini mi dile getiriyor? O, neyi kastederse kastetsin, 'Ben her zaman yalan söylüyorum' diyor. Peki, bunda ne var denecek olursa, onun bir yalan olduğunu söyleriz. Ama bu durumda sen hiçbir zaman yalan söylememiş olursun. Buna vereceği cevap ise 'hayır' olacaktır; yani söylediklerinin tümünün yalan olduğunu ifade edecektir. Burada, belki de, bu adamın bizim 'doğru' ve 'yalan söylemek'le kastettiğimiz şeyin aynısını kastetmediğini söylememiz gerekir. Veyahutta o, söylediği şeyin titreme gibi geçici belirtilere ya da kalbinden gerçekten hiçbir şeyin geçmemesine benzer bir şeyi kastediyor. Yine onun 'Ben her zaman yalan söylüyorum' sözünün gerçekten bir iddia olmadığı da söylenebilir. Aksine onun bir nida (haykırış) olduğu da ileri sürülebilir. Burada şu da söylenebilir: eğer o, bu cümleyi düşünüp taşınarak söylüyorsa, sözlerin, alışılmış tarzdaki anlamını değil de, belirli

önemi ve çözümü üzerinde durmuşlardır. Genel olarak bakıldığında görülecektir ki, mantık ve dil analizleri üzerinde çalışan çağdaş filozoflar, formel hakikat teorisi ile bir cümlenin anlamı üzerinde yürüttükleri soruşturmalarda paradoksları dikkate almışlar ve incelemeye değer bulmuşlardır.

Ortaçağda ve çağdaş dönemde, dil ve mantık açısından yalancı paradoksuna yönelik yoğun ilgi gösterilmesinin önemini anlamak için Epimenides'in cümlesinde işaret edilen iki olguyu göz önüne getirmek yeterlidir. Birincisi, Epimenides'in kendisi bir Giritlidir. İkincisi, bütün Giritliler zaman zaman değil, her zaman yalan söylemektedir. Yani her bir Giritlinin söylediği her bir söz yalandır. Bundan dolayı Epimenides'in sözü, bizzat sözün kendisinin yanlış olduğuna işaret eder. Modern dönemde ise bu paradoks, "Bu cümle yanlıştır" şeklinde ifade edilmiştir. Eğer bu cümle doğru ise yanlıştır ve yanlış ise doğrudur. Görüldüğü gibi bir cümlede ifade edilen paradoks hiçbir gramer kuralını bozmamakta ve cümle, anlamı bilinen sözcüklerden oluşmaktadır.³

Yalancı paradoksunun ifade edildiği cümlelere bakıldığında, yalancı paradoksunun bir ya da daha fazla cümlede ifade edilen şekillerinin olduğu görülecektir. En basit şekli tek basamaklı olup tek bir cümlede ifade edilendir. Örneğin bir adam kendisinin yalan söylediğini bildirdiğinde, onun söylediği söz doğru mudur yoksa yanlış mıdır? Burada ortaya konan paradoks "Söylediğim söz yanlıştır" formunda ifade edilir.

Sözkonusu cümlede ortaya konan yalancı paradoksu üzerinde Ortaçağ İslam kelimcileri ve filozofları oldukça sofistike ve bağımsız tartışmalar yürütmüşlerdir. 10. yüzyılın başından itibaren İslam kelimcileri yalancı paradoksunun basit şekliyle ilgilenmiş, daha sonraki dönemlerde İslam filozofları *Sofistika* ve özellikle *Mugalata* başlıkları altında aynı paradoks üzerinde çalışmış ve bunun birçok çözüm yolunun olduğunu göstermeye girişmişlerdir. 15. yüzyılda yaşamış olan Osmanlı âlim ve düşünürü Hızır Bey'in (ö. 863/1458) öğrencileri ve derslerinde yardımcılarından Hocazade Bursevî (ö. 893/1488) ve Şemseddin Hayâlî (ö. 886/1481), problemin çözümü yolunda konuya önemli katkılar yapmışlardır.

Bu çalışmada, tarihsel açıdan, İslam düşüncesinde yalancı paradoksunun bir problem olarak ortaya çıkışı üzerinde durulacak ve Hocazade Bursevî'nin yalancı paradoksuyla ilgili olan *Hallu Mağlatati'l-Müsemmâti Bi'l-Cezri'l-Esamm* adlı risalesinde ortaya konan problem ve önerilen çözüm ele alınıp değerlendirilecektir. Dolayısıyla çalışmamızın iki ayaktan oluştuğu görülecektir.

bir tarzdaki anlamını kastetmiş olabilir". Bkz., Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, s. 255.

³ J. C. Hicks, "The Liar Paradox in Legal Reasoning", *Cambridge Law Journal*, vol. 29, no. 2 (1971), s. 275-291.

İlk ayağında, İslam düşüncesinde yalancı paradoksunun bir problem olarak nasıl ortaya çıktığı sorusuna cevap aranacak ve bununla ilgili Mutezili ve Eş'arî kelimcilerin görüşlerine; daha sonra bu görüşlerin filozoflar, özellikle Ebherî ve Nasıruddin et-Tûsî tarafından nasıl ele alındığına yer verilecektir. İkinci ayağında, Hocazade Bursevî'nin sözkonusu risalesi ve tahlili yer alacaktır. Hemen belirtmek gerekir ki, sözkonusu risalede önerilen çözümün, tıpkı modern felsefede olduğu gibi, mantıksal ve dilsel zeminde ifade edilen hakikat anlayışıyla yakından ilişkili olduğu göz ardı edilmemelidir. Hocazade Bursevî'nin de İslam felsefesi geleneğinde kabul edilen hakikat teorisine, yani uygunluk teorisine bağlı kalarak yalancı paradoksuna çözümler önerdiğini görmekteyiz. Ana hatlarıyla bu teoriyi şu şekilde ifade edebiliriz. Bir önerme ya da cümle, bir hüküm dile getirir. Dolayısıyla bir cümle, bir şeyin var olduğunu ya da var olmadığını bildirir. Eğer cümlede ifade edilen hüküm, haber verilen olguya uygun ise doğru; değil ise yanlıştır. Bir başka ifadeyle söyleyecek olursak, bir cümlede ifade edilen hüküm, cümlenin konusuna ait bir özelliği konuya yüklüyorsa ya da konuya ait olmayan bir özelliği ondan nefyediyorsa, doğrudur. Bu bakış açısına göre hakikat ya da doğruluk, düşüncenin realiteye uygunluğundan ibarettir. Dolayısıyla buradan hareketle realiteye uygun olan önermelerin ya da cümlelerin doğru önermeler ya da cümleler olduğunu söylemekteyiz. Bu anlayışa göre doğruluk ve yanlışlık cümlelerin mutlak özellikleri olarak alınır, ama cümlelerde ihtimaliyete yer verilmez.

Yukarıda kısaca işaret ettiğimiz hakikat anlayışı, Hocazade Bursevî'nin yalancı paradoksunun çözümüne dair yaklaşımının zemininde yer almaktadır. Bu yaklaşımın yalancı paradoksunun çözümünde nasıl kullanıldığını görmek ve aynı zamanda yapılacak başka araştırmaları ve çözümlenmeleri kolaylaştırmak için Hocazade Bursevî'nin sözkonusu risalesinin araştırmacıların istifadesine sunulmasının gerekli olduğunu düşündük ve bu düşünceyle risalenin metnini makalenin bir eki olarak yayınlamaya karar verdik. Bununla birlikte çağdaş filozoflar tarafından yalancı paradoksunun çözümüne yönelik ortaya konan düşüncelerden yararlanarak Hocazade'nin çözümünü yorumlamaya çalıştık. Bunun yanında bu çözümün İslam düşünce tarihi içindeki yerini görmek için 10. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar yalancı paradoksunu ele alan kelimci ve filozoflara kısaca temas ettik ve Osmanlı dönemindeki diğer çalışmalara atıfta bulunduk. Ancak belirtmemiz gerekir ki çalışmamızda yalancı paradoksuna dair İslam düşüncesi ve felsefesinde yapılan bütün tartışmalara yer vermedik; daha çok paradoksun tarihi seyri üzerinde kısaca durduk. Özellikle İslam düşüncesinde yalancı paradoksunun kelimcilerin elinde ortaya çıkışı ve gelişimi üzerinde durduktan sonra, problemin filozofların eline geçmesiyle kazandığı felsefi-mantıksal konumuna ağırlık verdik. Bu çerçevede Ebherî ve Nasıruddin et-Tûsî'nin yalancı paradoksuna dair yaklaşımı üzerinde biraz ayrıntılı durduk. Kısaca ifade etmek gerekirse, makalenin özünü, yalancı paradoksu probleminin

İslam düşüncesinde tarihsel olarak ortaya çıkışı ve gelişiminin açıklanması ile Hocazade Bursevî'nin yalancı paradoksu ile onun çözümüne dair yaklaşımının tahlil edilmesi oluşturmaktadır. Aşağıda öncelikle Risalenin tahkikinde kullanılan nüshalar hakkında bilgi verilecektir.

Hallu Mağlatati'l-Müsemmâti Bi'l-Cezri'l-Esamm Adlı Eser ve Nüshaları

Risalenin tahkikinde kullandığımız nüshaların bulunduğu kütüphaneler aşağıda sunulmuş ve her bir nüsha belirli bir harf ile gösterilmiştir. Bazı nüshaların hamişlerinde risalenin Hocazade'ye değil de Hatibzade'ye (ö. 901/1496) ait olduğu notuna yer verilmiştir. Ne var ki, kaynaklarda sözkonusu risalenin, Hatibzade'ye değil de, Hocazade Bursevî'ye ait olduğu açıkça ifade edilmiştir. Biz de bu konuda, risalenin bazı nüshalarındaki notun müstensihlerin hatasından kaynaklandığını düşünmekteyiz. Aşağıda dört, altı ve yedinci sırada zikrettiğimiz nüshalarda risalenin Hatibzade'ye; diğerlerinde Hocazade Bursevî'ye ait olduğu ifade edilmiştir. Bu hata ve karıştırma, öyle görünüyor ki, Hocazade Bursevî ile aynı dönemde yaşamış olan Hatibzade'nin de husun ve kubuh konusunda bir risale kaleme almış olmasından kaynaklanmaktadır.⁴ Dolayısıyla kaynakların verdiği bilgiye dayanarak üzerinde çalıştığımız risalenin Hocazade Bursevî'ye ait olduğunu kabul ediyoruz.

1-Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa Koleksiyonu, no: 1459'daki mecmuada (225b-227b vr.) yer alan nüsha: Hocazade'ye nisbet edilmiştir. Müstensih tarafından düzeltilmiş olmasından dolayı asıl nüsha olarak seçilmiştir. Bu nüsha ب harfiyle gösterilmiştir.

2-Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi Koleksiyonu, no: 802'deki mecmuada (54-56 vr) kayıtlı nüsha. Başlıkta Hocazade Bursevî'nin adı geçmemektedir. Bu nüsha ح harfiyle gösterilmiştir.

3-Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Koleksiyonu, no: 2830'daki mecmuada (75-76vr) kayıtlı nüsha: Hocazade'ye nisbet edilmiştir. Bu nüsha ش harfiyle gösterilmiştir.

⁴ Hatibzâde Mehmed b. İbrâhîm Kastamonî, *Haşiye 'ala Mebbhâsi Hüsn ve Kubh fi'l-Tavzîh*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi Bölümü, Demirbaş no: 2122/4, yaprak: 35b-61b. Bu eser, kaynaklarda *Haşiye ala'l-Mukaddimati'l-Erbâa* olarak da geçmektedir. Bkz., Saffet Köse, "Bursa'nın Hocazade'si-Hayatı ve İlmî Kişiliği", *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu (22-24 Ekim 2010 Bursa)- Bildiriler*, Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Bursa 2011, s. 101-125; Tevfik Yücedoğru - Veysel Kaya, "Hocazade'nin Eserleri", *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu (22-24 Ekim 2010 Bursa)- Bildiriler*, Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Bursa 2011, s. 381-390.

4-Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, no: 2200'daki mecmuada (74-77 vr) kayıtlı nüsha. Hatibzade'ye nisbet edilmiştir. Bu nüsha ج harfiyle gösterilmiştir.

5-Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 2925 numarada kayıtlı nüsha. Hocazade'ye aidiyeti konusunda hiçbir bir bilgi mevcut değildir. Bu nüshaya م harfiyle işaret edilmiştir.

6-Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi Bölümü, no: 3247 (3247/2)'daki mecmuada (29ab vr) kayıtlı nüsha. Başlıkta risalenin Hocazade Bursevî'ye ait olduğu ifade edilmesine rağmen risalenin ilk sayfasında yer alan hamışteki bilgilerde risalenin Hatibzade'ye ait olduğu ve Hocazade'nin bu mugalata konusunda hiçbir şey yazmadığı ifade edilmiştir. Bu nüsha د harfiyle gösterilmiştir.

7-Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi Bölümü, no: 2122'daki mecmuada (62-64) kayıtlı nüsha. Başlıkta risalenin Hocazade Bursevî'ye ait olduğu ifade edilmesine rağmen risalenin ilk sayfasındaki hamışte risalenin Hatibzade'ye ait olduğu notuna yer verilmiştir. Bu nüshaya ف harfiyle işaret edilmiştir.

8-Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Koleksiyonu, no: 1883-6'daki mecmuada (145-146) kayıtlı nüsha. Bu nüshaya ظ harfiyle işaret edildi.

9- Tavşanlı, Zeytinoğlu Halk Kütüphanesi, 1114 numarada kayıtlı nüsha. Risalenin başlığı *Risale fi'l-Husn ve'l-Kubbi'l-Akeliyyeyn* şeklinde ifade edilmiştir. Bu nüshaya ك harfiyle işaret edilmiştir.

10-Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmet Asım Bey Koleksiyonu, no: 705'deki mecmuada (175-176 vr) kayıtlı nüsha. Risalenin son kısmı eksiktir. Bundan dolayı tahkikte kullanılmamıştır. Bu nüshada besmeleden sonra hamdele ve salvele cümlesine yer verilmiştir.

Araştırmamıza konu olarak aldığımız risalenin nüshaları ve bulunduğu kütüphaneleri gösterdikten sonra, risalede ortaya konan düşüncenin değerinin anlaşılması için İslam düşüncesi ve felsefesi tarihinde yalancı paradoksunun serüvenine kısaca göz atmak yararlı olacaktır.

A. İslam Düşüncesi ve Felsefesinde Yalancı Paradoksu'nun Kısa Tarihi

Yalancı paradoksu onuncu yüzyıldan ondokuzuncu yüzyıla kadar İslam düşüncesinin önemli bir konusu olmuş ve bu paradoksa dair çeşitli çözümler

önerileri dile getirilmiştir. Özellikle yalancı paradoksunun basit şekilleri, kelimciler tarafından başka dini inançların reddedilmesi için kullanılmıştır. Aşağıda kelimciler tarafından yalancı paradoksu üzerine yapılan tartışmaların ve önerilen çözümlerin kısa bir tarihsel çerçevesi sunulacaktır.

Onuncu yüzyılın başında kelimciler dinî tartışmalarda yalancı paradoksunun ilk ve basit biçimlerini kullanmışlardır. Hayyât'ın (ö. 300/912-913) bildirdiğine göre, Mutezile kelimcisi İbrahim en-Nazzâm (ö. 222/ 836) nur ve zulmet ya da hayır ve şer ilkelerini kabul eden Maniheiztlerin görüşlerini çürütmek için ortaya koyduğu argümanda yalancı paradoksundan yararlanmıştı.⁵

Bir başka onuncu yüzyıl kelimcisi Abdu'l-Kâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) ise paradoksu haberin ya da haber cümlesinin mahiyeti üzerine yapılan tartışma bağlamında sunmuştur. Ona göre haber, mantıksal anlamda bir cümle olduğu gibi peygamberin hadisi anlamına gelen bir haber de olabilir. Bir Eş'arî kelimcisi olan Bağdâdî de, tıpkı Nazzâm gibi, yalancı paradoksunu dualistlere (*seneviyye*) karşı bir argüman olarak kullanır. Ancak bu argüman, aşağıdaki alıntıdan da görüleceği gibi, mantıksal açıdan, İbrahim en-Nazzâm'ınkinden daha güçlüdür. Bağdâdî kendi argümanını şöyle bir temelde sunmaktadır.

Haber, ya doğrudur ya da yanlıştır. Doğru, objesine uygundur (*mâ vâfeka mahbarahu*); yanlış ise objesine zıttır. Bir mesele dışında, bir haberin hem doğru hem yanlış olması mümkün değildir. Bu mesele şudur: Bir adam asla yalan söylemiyor ama daha sonra “Ben yalancıyım” diyor. Bu haber, onun tarafından söylenen bir yalandır. Adam haberiyle hem doğru söylüyor hem yalan söylüyor. Çünkü yalancı kendisinin yalan söylediğini haber verdiğinde, doğruyu söylüyor. Bu meselede dualistlerin (*seneviyye*) iddiasının çürütüldüğü deliller kullanılmaktadır. Çünkü doğru söyleyen kişi yalan söylemez; yalan söyleyen kişi de doğruyu söylemez. Ama aynı zamanda nûr (ışık), doğruyu meydana getirir; zalâm (karanlık) da yalanı meydana getirir. Bunun üzerine dualistlere sözkonusu kişinin aynı anda doğru ve yalan olan haberine iki yaratıcıdan hangisi sebep olmuştur, diye soracak olursak, onlar böyle bir haberi söyleyeniyle

⁵ Maniheiztler doğru ve yalanın birbirine zıt ve birbirinden farklı olduğunu iddia ederler. Onlara göre doğru/doğruluk hayırdır ve nûrdan meydana gelmiştir; yalan şerdir ve zulmetten meydana gelmiştir. Bu iddia karşısında İbrahim en-Nazzâm şu karşılığı verir: belirli bir insan bir durumda doğru ve başka bir durumda yalan söyleyebilir. Bu durumda Maniheiztlerin aynı failden iki farklı şeyin, yani hayır ve şerrin ya da doğru ve yalanın ortaya çıkabileceğini kabul etmesi gerekir. O halde iki kadim ilkenin var olduğu iddiası çürütülebilir. Daha sonra İbrahim en-Nazzâm, Maniheiztlerin iddiasının nasıl çürütülebileceğini göstermeye girişir. Bu teşebbüste o, yalancı paradoksunun ilk biçimini kullanır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hayyât, *el-İntisâr, er-Redd alâ Ibn Râvendî el-Mülhid*, Takdim, Muhammed Hicâzî, Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, Kahire 1988, s. 72-73.

ilişkilendirirler. Buna göre doğruluk ve yanlışlığın aynı anda faille ilişkili olduğu ortaya çıkar ama bu, dualistlerin iddiasına terstir.⁶

Bağdâdî, yukarıda alıntılanan metninde, dualistlerin iddiasını eleştirse de onların iddiasında dile getirilen argümanların haber cümlesi bağlamında ciddiye alınması ve özellikle haber veren bir kimsenin niyetinin, yani yalan söyleme kasdının olup olmadığının dikkate alınması gerektiği üzerinde durmaktadır.⁷

Dikkatimizi yukarıda alıntılıdığımız metin üzerine yoğunlaştırdığımızda görmekteyiz ki bir haber cümlesinin çift değerli olmasında, yani haber cümlesinin ya doğru bir cümle ya da yanlış bir cümle olarak düşünülmesinde, hiçbir sorun çıkmaz. Ancak sorun, haber cümlesinin aynı anda hem doğru hem yanlış olan bir cümle olarak düşünülmesinden kaynaklanır. Bağdâdî'ye göre, paradoks da sözkonusu soruna bağlı olarak ortaya çıkar. Burada haber

⁶ el-Bağdâdî, Ebî Mansûr Abdu'l-Kâhîr b. Tâhîr et-Temîmî, *Usûlu'd-Dîn*, İstanbul 1928, s. 217. Bağdâdî, eserin baş kısmında da haberin mahiyeti bağlamında yalancı paradoksuna kısaca temas etmiştir. Bağdâdî'nin buradaki yalancı ifadesi şöyledir: "Haber cümlesi aslı anlamında doğru ve yanlış kısımlarına ayrılır. Doğru, konusuyla (hakkında haber verilen şeyle) uyumlu olan cümledir; yanlış, konusuna zıttır. Birlikte hem doğru hem yanlış olan hiçbir haber cümlesi yoktur. Bunun bir istisnası vardır. O da kendisi hakkında asla yalan söylemeyen bir kimsenin kendisinin 'Ben yalancıyım' bildiriminde bulunmasıdır (*ibbâr*). Bu haber onun söylediği bir yalandır. Kendisinin bir yalancı olduğunu haber veren bir yalancı doğru söylüyor. Bundan dolayı bir haber cümlesi hem doğru hem yanlıştır. Cümlenin de bir konusu vardır, yani [cümleyi söyleyen bir ve aynı kişidir]. Burada dualistlerin iddiasını çürütmek için kullanılacak bir delil vardır. Çünkü doğru söyleyen yalan söyleyemez". Bkz., Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 13-14. Bakillânî de benzer tarzda dualistlerin görüşlerini çürütmek için yalancı paradoksunun ilk ve basit şeklini kullanır. Onun açıklamalarında şunları görüyoruz: Bir kimse "Ben Karanlık taraftarıyım" der. Bunu söyleyen kimse kimdir? Nûr taraftarı (*min eşbâsî'n-nûr*) olan bir kimse mi yoksa karanlık (*şalâm*) taraftarı olan bir kimse midir? Hayır, ondan ya da şundan değil, denir. Bunun üzerine, tekrar, o kimse hangisindedir, diye sorulur. Nûr taraftarı olduğu söylenir. Bu durumda "Ben karanlık taraftarıyım" sözünü söyleyen kimse nûru yalanlamış olur. Çünkü o, karanlık taraftarı değildir. Sözkonusu kişinin karanlık taraftarı olduğu söylenirse, "Ben karanlık taraftarıyım" sözünü söylemekle onun karanlık taraftarlığı doğru olur. Doğruluk ve yalan/yanlış tek bir cevherde mevcut olur. Bu mümkün ise, hayır ve serrin ya da adalet ve adaletsizliğin de tek bir cevherde bulunması mümkün olur. Bu sonuç ise sizin dininizi (*seneviye*) terk etmenizi gerektirir. Bkz., el-Bakillânî, Ebî Bekr Muhammed b. Et-Tayyib, *Kitâbu't-Tembûd*, ed., Richard J. McCarthy, S.J., Librairie Orientale, Beyrut 1957, s. 67-68. Bakillânî daha sonra sıfat ile vasf arasındaki ayırma dikkatimizi çeker ve eserin başka bir yerinde vasfın işitilen söz (*kelâmun mesmû'un*) olduğunu ve aynı zamanda hem doğru hem yanlış olması mümkün olan bir söz olduğunu ifade eder. Ona göre sıfat ise vasfın kendisinden kaynaklandığı şeydir; doğru ve yanlışla ilişkilendirilmez. Bkz., Bakillânî, *Kitâbu't-Tembûd*, s. 214-215. Bu açıklamaların devamında ise Bakillânî, vasfı belirsiz bir terim olarak ele alır. Ona göre vasf kelim olarak görülecek olursa, o Tanrı'nın zâtî sıfatlarından birini yansıtır. Ama burada şöyle bir fark da bulunmaktadır. Her vasf sıfattır ama her sıfat vasf değildir. Bkz., Bakillânî, *Kitâbu't-Tembûd*, s. 216.

⁷ Larry B. Miller, "A Brief History of the Liar Paradox", *Of Scholars, Savants, and their Texts: Studies in Philosophy and Religious Thought; Essays in Honor of Arthur Hyman*, ed., Ruth Link-Salinger, Peter Lang Publishing, Inc., New York 1989, s. 173-174.

cümlesinin sorun çıkarıcı istisnai tanımını yapmakla ve bu tanıma kullanılmakla ortaya çıkan yalancı paradoksu incelenmektedir. Bağdâdî'ye göre, sorun çıkarıcı istisnai tanıma başvurulmadığında, haber cümlesi doğru ve yanlış kısımlarına ayrılır. Bir başka ifadeyle söyleyecek olursak, doğru haber cümlesi vardır ve yanlış haber cümlesi vardır. Ama sorunlu olan tanım dikkate alındığında, haber cümlesi aynı anda hem doğru hem yanlış olmaktadır. Aynı anda hem doğru hem yanlış olan bir söz ancak yalancının sözü olabilir. Çünkü yalancının sözü hem doğru hem yanlış olan bir haber cümlesidir. Dolayısıyla yalancının sözünde haber cümlesinin çift değerli oluşu birleşmekte ve bir paradoks ortaya çıkmaktadır.

Bağdâdî'nin ortaya koyduğu tartışmanın daha sonraki düşünürler tarafından yapılan tartışmalar üzerinde etkili olduğunu Seyfu'd-Dîn el-Âmidî'nin (1156/7-1233) eserlerinden, özellikle *el-İbkâm fî Usûli'l-Abkâm* adlı eserinden takip edebiliriz. Âmidî yalancı paradoksunun Bağdâdî'den önce gelen Mutezile kelimcileri tarafından ciddi olarak tartışıldığını bildirir.⁸ Onun verdiği bilgiye göre, yalancı paradoksunun dokuzuncu yüzyılın başından itibaren tartışıldığını söylemek mümkündür. Mutezile kelimcileri genellikle haber cümlesinin tanımı üzerinde tartışma yapmışlardır. Daha sonra Eş'arî kelamcısı Bağdâdî bu tartışmayı devam ettirmiştir. Bu dönemde kelamın dışında yalancı paradoksunun tartışıldığını gösteren herhangi bir kanıtı sahip değiliz.

Âmidî, Bağdâdî'nin yaklaşımının yanında, Mutezile kelamı içinde haber cümlesinin tanımıyla ilgili olarak yapılan tartışmaları nakleder ve bunlar üzerine kendi değerlendirmelerini de ekler. Onun verdiği bilgilere göre, bu tartışmalarda da yalancının sözü, haber cümlesinin tanımı için problemler çıkarır.⁹ Bu problemlerin ilki, yalancı paradoksunun ortaya çıkmasıdır. Aşağıda görüleceği gibi, burada ortaya çıkan yalancı paradoksu birbirine zıt iki örnekten birinin doğru olup diğerinin yanlış olmamasıyla ilgili olarak ele alınır. Bir başka ifadeyle söyleyecek olursak, problem ya da paradoks, haber cümlesinin tanımında karşıt örneklerle yer verilmesine dayanır. Bundan dolayı haber cümlesindeki yüklem, çok sayıda konuyla ilişkili hale getirilir. Böyle bir cümlelerin konusunda birden

⁸ el-Âmidî, Seyfeddîn Ebî'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-İbkâm fî Usûli'l-Abkâm*, yay., Şeyh İbrâhîm el-Acûz, c. 2, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1985, s. 247-257. Bundan sonra bu esere *el-İbkâm* şeklinde atıf yapılacaktır.

⁹ el-Âmidî bize şu bilgiyi verir: "Mutezîlî Ebu Ali el-Cubbâî, oğlu [Ebû Hâşim], Ebu Abdullah el-Basrî, Kâdî Abdu'l-Cebbâr ve diğerleri bir haber cümlesinin doğruluk ve yanlışlıkla ilişkili olduğunu söylediler. Bu tanımla ilgili dört problem ortaya çıkmaktadır." Âmidî'nin bildirdiği dört problem kısaca şunlardır: İlki, "Muhammed ve Müseyleme nübüvvet iddiasında doğrudurlar" gibi bir cümlelerin konusunda birbirine zıt örneklerin olması. Böyle bir haber cümlesi ne doğru ne de yanlıştır. İkincisi, haber cümlesinin tanımının döngüsel (*ed-der*) olması. Üçüncüsü, tanımın haber cümlesinin hem doğru hem yanlış olmasını gerektirmesi. Dördüncüsü, tanımın Tanrı'dan gelen haber cümlelerinin yanlış olabileceğini ortaya çıkarması.

çok örneğe yer verilmesine bağlı olarak ortaya çıkan paradoks aşağıdaki alıntıda açıkça ifade edilmektedir.

[Haber'in tanımı] “Muhammed ve Müseylime nübüvvet iddiasında doğrudurlar” cümlesiyle çürütülebilir. Bu cümle doğru olamaz; eğer doğru olursa, Müseylime'nin iddiası doğru olur. Yine bu cümle yanlış olamaz; eğer yanlış olursa, Muhammed'in iddiası yanlış olur.¹⁰

Haber cümlesinin nasıl tanımlanacağına dair yapılan tartışmalar bağlamında haber cümlesinin konusunda karşıt iki örneğe yer verilmesi probleme yol açmaktadır. Bağdâdî'nin doğruluk ve yanlışlığa dair yaklaşımıyla Âmidî'nin yukarıdaki alıntıda sunduğu örneğe bakacak olursak şunu görürüz. ‘Muhammed ve Müseylime nübüvvet iddiasında doğrudurlar’ cümlesinin konusunda karşıt iki örneğe yer verilmiştir. Sözkonusu cümle, bu örneklerden sadece birisi için doğru olabilir. Dolayısıyla cümle, konularından sadece birisiyle uyumlu iken, diğeriyle değildir. Açıkça görülmektedir ki, konusunda karşıt örneklerin bulunduğu bir cümle, haberin hakikatini tanımlamada güçlük çıkarmaktadır. Bu güçlüğü ortadan kaldırmak için hakikatin, konunun ya da haber cümlesinin tanımını değiştirmek gerekir.¹¹ Âmidî tanım için güçlük çıkaran ikinci bir örnek daha sunar. O da şudur:

[Haber'in tanımı], “Benim bütün haberlerim yanlıştır” demekle, haberlerinin yanlış olduğunu söyleyen kimse tarafından çürütülür. Onun söylediği söz, bir haber cümlesidir. Bu haber cümlesi, doğru olamaz; eğer doğru olursa, onun haberlerinin tümü yanlış olur. Bu haber cümlesi onun haberlerinden biridir ve yanlış olamaz; eğer yanlış olursa, onun haberlerinin tümü bu haber cümlesiyle birlikte yanlış olacaktır. Bundan dolayı “Benim bütün haberlerim yanlıştır” dediğinde doğru söylemiş olacaktır.¹²

Buradaki alıntıdan da açıkça görülmektedir ki Âmidî, paradoksu belirli bir durumla ilgili olmaktan çıkarıp genel bir forma sokar. Bu yönüyle onun paradoksu sunuş biçimi, Bağdâdî'ninkinden farklıdır. Âmidî paradoksu sunuş aşamalarında, bir yandan, haber cümlesinin çift değerli olduğunu; diğer yandan, haber cümlesinin konusunda karşıt örneklere yer verildiğini dikkate alır ve gerçek bir paradoks oluşturacak bazı temel varsayımları dile getirir. Bağdâdî'nin “Ben yalancıyım” cümlesine bakacak olursak, şunu görürüz: Bu cümle, “Benim

¹⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, s. 250. Aynı zamanda, bu cümle Mantıkta, sofistlik hilelerinden biri olan “birden çok konunun tek konu gibi sorulması” yanlışını akla getirmektedir. Bkz., İbrahim Emiroğlu, *Mantık Yanlışları*, İstanbul 1993, s. 184.

¹¹ Ahmed Alwishah and David Sanson, “The Early Arabic Liar: The Liar Paradox in the Islamic World from the Mid-Ninth to the Mid-Thirteenth Centuries CE”, *Vivarium* 47 (2009), s. 102-103. Bundan sonra bu makaleye “The Early Arabic Liar” şeklinde atıf yapılacaktır.

¹² Âmidî, *el-İhkâm*, s. 250.

haber cümlelerimden bazıları yanlıştır” önermesinin dengidir. Ama Âmidî’nin yalancı cümlesi tümel bir önermedir: Benim haber cümlelerimin tümü yanlıştır.

Bağdâdî’ye göre konuşanın “Ben bir yalancı değilim” demesinden önce, onun “asla yalan söylemediğini” varsayıyoruz. Bu tarzda konuşanın “Benim haber cümlelerimden bazıları yanlıştır” demesinin dışında yanlış bir şey söyleme imkanı engellenir. Âmidî’ye göre ‘Benim haber cümlelerimin tümü yanlıştır’ cümlesi, konuşanın tek bir haber cümlesi olduğu varsayımına dayanır. Konuşan sadece bu cümleyi söylemiştir. Dolayısıyla burada konuşanın bu cümleyi söylemesinin dışında başka doğru bir şey söyleme imkanı ortadan kalkar.¹³

Genel bir değerlendirme yapmak için Âmidî, yukarıda ifade edilen görüşlerin yanında, Mutezile alimlerinin haber cümlesinin tanımı üzerinde yaptıkları tartışmalarda ortaya çıkan paradoksla ilgili çözümlerini¹⁴ ve onlara yöneltilebilecek eleştirileri de sunduktan sonra sözkonusu paradoksa dair yapılan tartışmanın özünü şu şekilde ifade eder.

[Haberin tanımıyla ilgili birinci probleme dair tartışmanın] ikinci kısmına gelince, haber cümlesi ya objesine (*li'l-mubbari anbi*) mutabık olur ya da olmaz. Birincisi olursa, cümle doğrudur; eğer ikincisi olursa, cümle yanlıştır; çünkü olumsuz bir cümlede (*fî's-selb*) ya da olumlu bir cümlede (*el-icâb*) iki zıddın birleşmesi imkansızdır.¹⁵

Âmidî burada yalancı paradoksunu çözmek için hiçbir teşebbüste bulunmadığı gibi Bağdâdî’nin çözümünü de dikkate almaz. Ancak ona göre, tek bir cümle hem doğru hem yanlış olamaz; çünkü doğruluk ve yanlışlık zıt şeylerdir ve iki zıddın birleşmesi imkânsızdır.¹⁶

Âmidî’nin naklettiği ve çözümediği bilgilerden hareketle görmekteyiz ki, ilk dönem kelamcılarının kalamî düzeyde yaptığı tartışmalar, onlardan sonra gelen filozof ve kelamcılar tarafından geliştirilmiştir. İlk dönem İslam kelamında paradoks, bir kimsenin muhaliflerinin görüşlerini çürütmek için başvurduğu bir metot iken, daha sonraki dönemlerde paradoks, dilsel ve felsefi bir problem olarak ele alınmış ve araştırmaya değer bulunmuştur. İslam felsefesinin üç

¹³ Ahmed Alwishah and David Sanson, “The Early Arabic Liar”, s.104.

¹⁴ Bazı Mutezile alimlerinin haber cümlesinin tanımına bağlı olarak ortaya çıkan paradoksun çözümüyle ilgili düşüncelerini kısaca şöyle ifade edebiliriz. Ebû Ali el-Cubbâî’ye (ö. 915) göre, iki konudan oluşan bir cümle (Muhammed ve Müseylime doğrudur), eğer her iki konu yüklemle uyumlu olursa, doğrudur. Ebû Hâşim’e (ö. 933) göre iki konudan oluşan bir cümle iki ayrı cümledir. Her bir cümlemin doğruluk ve yanlışlığı ayrı ayrı değerlendirilir. Kâdî Abdu'l-Cebbâr’a (ö. 1025) göre doğru ve yanlış, konuşan kimseyi değerlendirmek için kullanılır; onun konuştuğu sözü değerlendirmek için kullanılmaz. Bkz., Ahmed Alwishah and David Sanson, “The Early Arabic Liar”, s.104.

¹⁵ Âmidî, *el-İbkâm*, s. 251.

¹⁶ Ahmed Alwishah and David Sanson, “The Early Arabic Liar”, s. 105.

büyük filozofu olan Farabî, İbn Sina ve İbn Rüşd'ün bu problemle doğrudan ilgilenmediği görülmektedir. Ancak Farabî okuluna mensup olan Hıristiyan filozof Yahya b. Adiy (893-974) bu paradoksu İslam felsefesi içinde ilk defa ele alıp tartışmıştır.¹⁷ Aşağıda felsefî ve mantıksal açıdan yalancı paradoksu üzerinde yapılan tartışmaların seyri üzerinde durulacaktır.

Filozof ve Mantıkçılarda Yalancı Paradoksu

Onüçüncü yüzyıl İslam düşüncesinde, yalancı paradoksu, haber cümlesinin tanımlanması probleminden ayrı olarak ele alınmış ve kendi başına ele alınacak bir mugalata ya da mantıksal yanıltmaca olarak görülmüştür. Dönemin bazı ünlü filozof ve mantıkçıları yalancı paradoksunu oldukça karmaşık ifadelerle açıklama yoluna gitmişlerdir. Örneğin Esîruddin el-Ebherî (1200-1265), Nasîruddin et-Tûsî (1201-1274), Kâtib el-Kazvinî (ö. 1271), Sa'd İbn Mansur ibn Kemmûne (ö. 1284) ve Şemseddin Muhammed es-Semerkindî (1240-1304) paradoksu çözmeye teşebbüs etmişlerdir.¹⁸ Onüçüncü yüzyılın ortasından itibaren yalancı paradoksu filozof ve kelâmcılar tarafından çok iyi bilinen bir mesele olarak ele alınmış ve ortak tartışma konusu haline getirilmiştir.

Yalancı paradoksunun onüçüncü yüzyılda felsefî ve kelâmî tartışmalarda önemli bir konu haline gelmesinde özellikle Ebherî ve Tûsî arasında cereyan eden tartışmanın belirli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Aşağıda bu tartışma üzerinde duracağız ve tartışmayı Ebherî'nin *Tenzîlu'l-Ejfkâr* adlı eserine eleştiri yönelten Tûsî'nin *Ta'dîlu'l-Mi'yâr fî Nakdi Tenzîli'l-Ejfkâr* adlı eserinin *mugâlatatu 'kâilli kelâmî kâzîb'* ("söylediğim bütün söz yalandır" paradoksu) kısmı üzerinden ortaya koyacağız. Ebherî kendisinden önce yapılan çalışmalarda yalancı paradoksunun önemini fark etmiş ve onu mantıksal bir çerçevede ifade etmeye girişmiştir. Aşağıda görüleceği gibi, o, yalancı paradoksunun zor bir paradoks olduğuna işaret ederek paradoksu meydana getiren yanlış çıkarımı belirlemeye çalışmıştır.¹⁹

Zor paradokslardan (*mine'l-mugâlatât*) biri, bir kimse 'Benim şu an söylediğim bütün söz yanlıştır/yalandır' dediğinde ortaya çıkar ki, [bu cümlede] iki çelişik söz (*ictimâ'u'n-naqfzeyn*) birleşmektedir. Bu cümle, ya doğrudur ya yanlıştır. Doğru

¹⁷ Larry B. Miller, "A Brief History of the Liar Paradox", s. 173-174; Yahya b. Adiy kelâmcılar ve sofistler tarafından sorulan sorulardan birinin "Söylediğim bütün söz yanlıştır/yalandır" cümlesinin doğru olup olmamasıyla ilgili olduğunu belirtir ve bu cümlede ortaya çıkan paradoksu haber cümlesinin mahiyetiyle ilgili tartışma çerçevesinde ele alır. Bkz., Yahya b. Adiy, "Kelâmun fîhi Tefsîri Eşyâin Zekeraha inde Zikrihi Fazlu Sînâti'l-Mantık", *Makâlâtü Yahyâ bin Adiy el-Felsefiyye*, yayınlayan ve tahkik eden., Sahbân Halîfât, Umman 1988, s. 201-205.

¹⁸ Ahmed Alwishah and David Sanson, "The Early Arabic Liar", s. 106

¹⁹ Ahmed Alwishah and David Sanson, "The Early Arabic Liar", s. 107

ise, onun doğru ve yanlış olması gerekir. Eğer doğru değilse, o kimsenin o anda söylediği cümlelerden birinin doğru olması gerekir. Ama bu kişi, o anda o cümleden başka bir cümle söylememiştir. O halde onun söylediği cümlelerin doğru olduğu ortaya çıkar. Bu durumda cümlelerin doğru ve yanlış olması gerekir.²⁰

Alıntidan da açıkça görüleceği üzere, Ebherî, yalancı paradoksunu “Benim şu an söylediğim bütün söz yanlıştır/yalancıdır” şeklinde tümel bir formda ele alır ve bu sözü söyleyen kimsenin sadece o sözü söylediğini varsayarak paradoksun ortaya çıktığını belirtir. Ona göre, bu sözü söyleyen kimsenin söylediği o söz hem doğru hem yanlıştır. Bu şekilde ortaya çıkan bir paradoksun çözümünü de Ebherî şu şekilde ortaya koyar:

Söylediğimiz paradoksu çözmek için şunu söylememiz gerekir: Eğer o kimsenin söylediği söz yanlış ise, onun söylediği [doğru ve yanlış] cümlelerden birinin doğru olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü onun söylediği cümlelerin doğru olması, [onun cümlesinde] doğruluğun ve yanlışlığın birleşmesinden meydana gelir. Dolayısıyla onun söylediği cümlelerin yanlış olması ise [onun cümlesinde] doğruluğun ve yanlışlığın birleşmemesini (*ademu icimâ*) gerektirir. [Onun cümlesinde] doğruluğun ve yanlışlığın birleşmemesinden onun cümlesinin doğru olduğu sonucu çıkarılamaz.²¹

Yukarıda yalancı paradoksunun nasıl ortaya çıktığına ve çözümünün ne olduğuna dair Ebherî’den yaptığımız iki alıntıya birlikte baktığımızda, yalancı paradoksunun ifade edildiği cümlelerin hem doğru hem yanlış bir cümle olduğunu görürüz. Dolayısıyla paradoksal bir cümlede doğruluk ve yanlışlık birleşmektedir. Buna göre, ilk olarak, cümle doğru kabul edildiğinde, bu cümlelerin hem doğru hem yanlış bir cümle olduğunu kabul etmemiz gerekir. İkinci olarak, cümle yanlış ise, bu cümleyi söyleyen kimsenin hem doğru hem yanlış olan cümlelerinden birinin doğru olması lazımdır. Burada ister yanlış olan cümle doğru kabul edilsin, ister doğru olan cümle doğru kabul edilsin, her iki durumda da cümle doğru ve yanlış olacaktır. Söylenen sözkonusu cümlelerin dışında o anda başka bir cümle söylenmediği için o cümlelerin kendisinin doğru olduğu ortaya çıkar. Cümle doğru olunca, bu cümlelerin hem doğru hem yanlış olan bir cümle olduğu sonucuyla tekrar karşılaşılır. Açıkça görüldüğü gibi yalancı paradoksuyla ilgili asıl sorun, yukarıda geçtiği gibi, ikinci sonuçta belirir. Çünkü hem doğru hem yanlış olan bir cümleyi söyleyen kimsenin cümlelerinden biri doğru değilse ve o anda başka bir söz de söylememişse, onun diğer cümlesi doğru olacaktır.

²⁰ Nasîruddîn et-Tûsî, *Ta’dîlu’l-Mi’yâr fi Nakdi Tenzîli’l-Ejşkâr*, [Mantık ve Mebâhis-i Eljâz: Mecmu’at-ı Mutân ve Makâlât-ı Tabkîkî, (Collected Texts and Papers on Logic and Language) içinde], ed. M. Mohaghegh ve T. Izutsu, Tehran 1974, s. 235.

²¹ Nasîruddîn et-Tûsî, *Ta’dîlu’l-Mi’yâr fi Nakdi Tenzîli’l-Ejşkâr*, s. 236.

Ebherî bu sonuçla yetinmez; düşüncesini daha da ileriye götürür ve yukarıdaki alıntıda da geçtiği gibi, yalan söyleyen kimsenin cümlesi yanlış ise, onun cümlelerinden birinin doğru olduğunu kabul etmeyeceğini ileri sürer. Çünkü ona göre, yalancının cümlesinin doğruluğu, onun cümlesinde doğruluğun ve yanlışlığın birleşmesinden meydana gelir ki bu, sorunun çözülmemesi anlamına gelir. Bu sorunu bu haliyle kabul eden Ebherî, eğer yalancının cümlesi hem doğru hem yanlış olan bir cümle ise, sadece böyle bir cümlenin doğru kabul edilmesi gerektiğini ileri sürer. Fakat diğer taraftan o, yalancının cümlesi yanlış olduğunda, onun söylediği hem doğru hem yanlış olan cümlelerden birini doğru olarak kabul edemeyeceğini de belirtir. Buna göre, cümle yanlış ise, doğruluk ve yanlışlık cümlede birleşmez. Birleşmenin olmamasından dolayı, yalancının cümlesi doğru da değildir, yanlış da değildir. O halde ne doğru ne de yanlış olan bir cümlenin doğru olduğundan söz edilemez. Böyle bir sonucun gerisinde, yalancının cümlesi yanlış olduğunda, cümlede doğruluk ve yanlışlığın birleşmeyeceğinin kabulü bulunur. Fakat Ebherî, yalancının cümlesinin hem doğru olmadığı hem de yanlış olmadığını söylemiş olmasına rağmen, onun cümlesinin doğru olduğu bir durumdan yoksun olduğunu açıkça kabul etmiş görünmüyor. Çünkü bir cümlede bulunan doğru ve yanlış bileşenleri, mantıksal olarak denktirler. Yani birinden diğeri ya da tersi çıktığında, doğruluk ve yanlışlık birleşmiş olmaz. Bir başka ifadeyle söyleyecek olursak, mantıksal denklik durumunda birleşme olmuyorsa, doğruluk ve yanlışlık da hiçbir şekilde birleşmez. Böyle bir sonuçtan hareket ettiğinde Ebherî, yukarıda ifade edildiği gibi, ne doğru ne de yanlış olan yalancının cümlesinin doğru olduğu bir durumdan yoksun olduğu sonucunu kabul etmez. Tekrar yalancının sözünün doğruluğunun, onun sözünün hem doğru hem yanlış olmasından meydana geldiği yaklaşımına geri döner. Yalancı paradoksuna dair böyle bir çözüm tarzı Tûsî tarafından başarısız bulunur ve güçlüklerine işaret edilir.

Tûsî'nin yalancı paradoksu üzerindeki incelemesine geldiğimizde, o, Ebherî'nin yukarıda alıntıladığımız cümlelerini aynen aktarır ve bu paradoksun daha önceki düşünürler tarafından ortaya konan bir paradoks olduğunu ifade eder.²² Bu açıklamadan sonra Ebherî'nin paradoksu ortaya koyma ve çözme tarzına eleştiri yönelterek paradoksun yapısını yeniden ifade etmeye ve çözmeye girişir. Onun çözümü, bir yandan, doğruluk ve yanlışlığın nefyi ile yokluğu (*adem*) arasındaki ayırımı; diğer yandan, “doğru” ve “yanlış” yüklemelerinin kullanımının sınırlandırılmasına dayandırır.

Tûsî, öncelikle Ebherî'nin ifade ettiği yalancının “cümlesinin doğru olması, [onun cümlesinde] doğruluğun ve yanlışlığın birleşmesinden kaynaklandığı” argümanında **doğruluğun** ne anlama geldiğini araştırmakla işe

²² Nasîruddîn et-Tûsî, *Ta'dîlu'l-Mi'yâr fi Nakdi Tenzîli'l-Ejfkâr*, s. 235.

başlar. Ona göre “doğruluk”, yalancının cümlesinde doğruluğun ve yanlışlığın **birleşmesi** şeklinde anlaşılırsa, böyle bir doğruluk anlayışı kabul edilemez. Bunun dışında başka bir anlamının kastedilmiş olabileceği üzerinde duran Tûsî, bu anlamı şu şekilde ifade eder. Eğer yalancının cümlesinin doğru olması, mantıksal olarak, onun yanlış olmasını gerektirirse, bu cümlede doğruluk ve yanlışlık birleşmiş olur. Sözkonusu birleşme çerçevesinde cümlenin doğru olduğunu kabul etmek gerekir. Ama diğer taraftan yalancının cümlesinin yanlış olması, mantıksal olarak, onun doğru olmasını gerektirmez. Bu sorgulama üzerinden, Tûsî, yalancının cümlesinin doğruluğu ve yanlışlığı hakkında Ebherî'nin kastettiği anlamın kabul edilemeyeceğini ileri sürer.

Ona göre yalancının cümlesinin doğruluğundan kastedilen anlam şudur: Yalancı cümlesinin doğru olması, onun cümlesinden yanlışlığın nefyedilmesini gerektirir ve buradan da onun cümlesinin doğru olduğu ileri sürülür. Dolayısıyla doğruluktan sadece bu anlaşılır.²³Bu sonuca göre, Tûsî, Ebherî'nin ifade ettiği doğruluğun mantıksal olarak yanlışlığı gerektirdiği şeklindeki çözüm tarzını başarısız bulur ve paradoksun doğruluk koşulundan bağımsız olarak oluşturulabileceğini iddia eder. Bu iddiasını ispatlamak suretiyle tercih ettiği çözümün basamaklarını da ortaya koyar.

Bir haber cümlesi, doğal olarak, her şey hakkında haber veriyorsa, onun başka bir haber cümlesi hakkında da haber vermesi mümkündür.²⁴

Alıntıda da ifade edildiği gibi, bir haber cümlesinin haber verdiği konular üzerinde hiçbir sınırlama yapılamaz. Buna göre bir haber cümlesi başka bir haber cümlesi hakkında da haber verebilir. Haber verilen bu ikinci haber cümlesi aslında başlı başına bir cümledir. Başka bir haber cümlesini içinde barındıran bir haber cümlesi, meta-haber cümlesi olarak ele alınabilir. Haber verilen ikinci cümle, meta-haber cümlesinin konusu olarak cümlede bulunur. Buna göre bir haber cümlesi, yani meta-haber cümlesi, başka bir haber cümlesinin yanlış olduğunu haber verir. Böyle bir cümlede Tûsî şu iki konuya dikkatimizi çeker.

İkinci haber cümlesi, bir yönüyle, kendisinden haber verilen bir konu; diğer yönüyle, başlı başına bir haber cümlesi olur. Birinci haber cümlesi ikinci haber cümlesinin yanlış olduğunu bildirirse, birinci haber cümlesinin doğru olması ile ikinci haber cümlesinin yanlış olması birlikte ortaya çıkar.²⁵

Dikkat çekilen konulardan birincisinde, biz bir cümle hakkında bir şey bildiren ya da haber veren bir cümleye, yani meta-cümleye, sahip oluyoruz. Bu meta-cümle, konu ve yüklemden oluşan bir haber cümlesidir ve bu cümlenin

²³ Nasîruddîn et-Tûsî, *Ta'dîlu'l-Mi'yâr fi Nakdi Tenzîli'l-Ejfkâr*, s. 236.

²⁴ Nasîruddîn et-Tûsî, *Ta'dîlu'l-Mi'yâr fi Nakdi Tenzîli'l-Ejfkâr*, s. 235.

²⁵ Nasîruddîn et-Tûsî, *Ta'dîlu'l-Mi'yâr fi Nakdi Tenzîli'l-Ejfkâr*, s. 235

konusu başka bir haber cümlesinden ibarettir. İkincisinde ise ikinci haber cümlesi ile birinci cümle, yani meta-cümle, arasındaki mantıksal ilişki üzerinde durulmaktadır. İkinci haber cümlesi doğru ise birinci cümle, yani meta-cümle, yanlıştır ya da tersidir.²⁶

Tûsî burada kendisi hakkında bir bildirimde bulunan birinci cümle üzerinde durur. Ona göre, birinci haber cümlesi sıradan bir cümle olarak kendisinin yanlış olduğunu bildirirse, o hem başlı başına bir haber cümlesi olması bakımından doğru olması, hem de kendisinden haber verilen bir konu olması bakımından yanlış olması gerekir. Bir cümledeki bu iki durum, yani yanlış ve doğru olma durumları birbirlerini gerektirirler.²⁷

Açıkça görülmektedir ki, Tûsî, yukarıda ifade edildiği şekliyle ortaya çıkan yalancı paradoksunun kendisine gönderme yapan ya da işaret eden bir paradoks olduğu fikrini ifade eder ve paradoksun çözümü yolunda üç önemli konuya açıklık getirir. Ona göre ilk olarak, yalancı cümlesi tekildir; onun tümel mi tikel mi olduğu hakkında tartışma yapmaya gerek yoktur. Yalancı cümlesinin konusu kendisidir ve kendisinin yanlış olduğunu bildirir. İkinci olarak, Tûsî bu paradoksu kendisine gönderme yapan bir paradoks olarak tasvir eder. Üçüncü olarak, bir haber cümlesinin, doğal olarak, her şey hakkında her şeyi haber veren bir cümle olduğunu varsayar.²⁸ Paradoksun nasıl düşünülmesi gerektiğine dair yaptığı açıklamalardan sonra Tûsî, Ebherî'nin sunduğu çözümün başarılı olması için onun takip ettiği düşünce çizgisinin belirginleştirilmesi gerektiğine işaret eder. Ona göre temelde bulunması gereken düşünce açıkça şu olmalıdır. Yalancının söylediği cümle yanlış ise, bu cümle bizzat kendisinin yanlış olduğunu, yani haber verdiği konunun yanlış olduğunu bildirir. Böyle bir cümle, haber verdiği konunun gerçek olup olmamasına göre, aynı zamanda, doğru olmayı da gerektirir.²⁹

Yalancının cümlesinin yanlış olmasının onun doğru olmasını gerektirdiği fikrine bağlı kalan Tûsî, yalancının cümlesinin doğru olmasının, aynı zamanda, onun yanlış olmasını gerektirip gerektirmediğini de araştırarak kendi niyetini açığa vurur. Ona göre, yalancının cümlesinin yanlışlığı ortadan kaldırılsa, onun cümlesinin doğru olduğu ortaya konamaz. Çünkü tâli öncülün (yalancının cümlesinin yanlış olması) çelişliği (*nakîz*), mukaddemi (yalancının cümlesinin doğru olması) zorunlu kılmaz. Ancak burada bir zorunluluktan söz edilecekse, o da doğruluğun kaldırılmasının zorunlu olduğu ileri sürülebilir. Bu durumda yalancının cümlesinin doğru olması, aynı zamanda, onun yanlış olmasını da

²⁶ Ahmed Alwishah and David Sanson, "The Early Arabic Liar", s. 115.

²⁷ Nasîruddîn et-Tûsî, *Ta'dîlu'l-Mi'yâr fi Nakdi Tenzîli'l-Ejfkâr*, s. 236.

²⁸ Ahmed Alwishah and David Sanson, "The Early Arabic Liar", s. 116.

²⁹ Nasîruddîn et-Tûsî, *Ta'dîlu'l-Mi'yâr fi Nakdi Tenzîli'l-Ejfkâr*, s. 236.

gerektirir. Dolayısıyla yalancının cümlesinin yanlış olması imkansız değildir. Açıkça görüldüğü gibi, yalancının cümlesinin yanlış olması, onun doğru olmasının henüz mevcut olmadığını (*adem*) gösterir.³⁰

Diğer taraftan Tûsî, yalancının cümlesinin tek başına ya da başlı başına bir haber cümlesi olarak alındığında nasıl düşünülmesi gerektiği üzerinde durur. Ona göre başlı başına bir haber cümlesi olarak yalancının cümlesinin yanlış olması, onun doğru olmasını gerektirmez. Ama kendisinden haber verilen bir konu hakkında bildirimde bulunan bir cümle olarak yalancının cümlesinin yanlış olması, onun cümlesindeki yanlışın kaldırılmasını gerektirir. Çünkü yalancının cümlesi yanlış ise, haber verilen konu, gerçekte varolduğu gibi bildirilmiş değildir. Ne var ki başlı başına bir haber cümlesi olarak yalancının söylediği cümlenin yanlış olmasının onun cümlesinin yanlış olmasını gerektirdiğini kabul etmeyi ifade eder. Bundan dolayı “biz”, diyor Tûsî, “bu şekilde yalancının söylediği cümlenin yanlışlığının kaldırılmasının onun cümlesinin doğru olmasını gerektirdiğini kabul etmiyoruz”.³¹ Bunu açıklamak için Tûsî, yalancı cümlesini kendisine referansta bulunan bir cümle olarak düşünür.

Bir haber cümlesi haber verilen şeyle **bir ve aynı** ise, onun doğru ve yanlış olduğu düşünülemez. Çünkü [haber ve haber verilen şey bir ve aynı olduğunda] uygunluktan (*el-mutabakat*) sözedilemez; dolayısıyla doğruluk ve yanlışlık ancak iki şey arasında tasavvur edilebilir. Ayrıca bunlar çelişik olarak da görülmezler. Kesin olarak, bir şey sabit olduğunda, hiçbir şey kaldırılmış olmaz. Bir şey kaldırılırsa, sabit olduğu tasavvur edilebilecek hiçbir şey de sabit kalmaz.³²

Bu alıntıdan da açıkça görüleceği üzere, haber cümlesi haber verilen şeyle bir ve aynı olduğunda, böyle bir cümle ne doğru ne de yanlıştır. Çünkü Tûsî, doğruluk ve yanlışlığı, haber verilen konu ile haber cümlesi arasındaki uygunluğa ya da uygunsuzluğa dayandırır. Doğruluk, haber verilen konu ile haber cümlesi arasındaki uygunluktan ibarettir. Yanlışlık ise haber verilen konu ile haber cümlesi arasındaki uygunsuzluktan kaynaklanır. Tûsî'nin burada sunduğu doğruluk ve yanlışlığa dair yaklaşım daha önce Bağdadî tarafından dile getirilmişti. Ama Tûsî, uygunluğun iki şey arasında düşünülebileceğine ve onların çelişik olarak görülemeyeceğine dikkat çeker. Ona göre hem uygunluk hem de uygunsuzluk iki ayrı tarafın varlığını gerektirir. Oysa haber cümlesi ile haber verilen konu bir ve aynı ise, böyle bir cümlede iki ayrı taraf bulunmaz. Ancak olsa olsa ortada iki farklı role sahip tek bir cümlenin varolduğu söylenebilir. İki ayrı taraf olmadığı için cümlenin ne uygunluğundan ve doğruluğundan ne de uygunsuzluğundan ve yanlışlığından söz edilebilir.

³⁰ Nasîruddîn et-Tûsî, *Ta'dîlu'l-Mi'yâr fi Nakdi Tenzîli'l-Ejfkâr*, s. 236

³¹ Nasîruddîn et-Tûsî, *Ta'dîlu'l-Mi'yâr fi Nakdi Tenzîli'l-Ejfkâr*, s. 237.

³² Nasîruddîn et-Tûsî, *Ta'dîlu'l-Mi'yâr fi Nakdi Tenzîli'l-Ejfkâr*, s. 237

Buradan da kendisine referansta bulunan cümlelerin ne doğru ne de yanlış olduğu sonucuna ulaşırız.³³

Tûsî, yukarıda yaptığı açıklamaya göre, doğruluk ve yanlışlığı uygunluk teorisi bağlamında düşünür ve doğruluğun hakikat anlayışımızı oluşturduğuna dikkat çeker. Doğruluk ya da hakikat haber verilen konu ile cümle arasında gerçek bir ilişkinin varlığını gerektirir ve gerçek bir ilişki de iki ayrı tarafın varlığına dayanır. Bu anlayış doğrultusunda Tûsî, bir cümlelerin doğru olmayabileceği iki durumu gösterir. Birincisi, bir uygunluk olmadığında cümle doğru olmaz; dolayısıyla yanlıştır. İkincisi, bir cümle kendisine referansta bulunduğu doğru olmaz; çünkü burada bir uygunluk yoktur. Bir başka ifadeyle söyleyecek olursak, ilişkide iki ayrı taraf olmadığı için uygunluktan söz edilemez. Bununla birlikte Tûsî, uygunluğun ya da doğruluğun yokluğunu (*ademu'l-mutâbakati*) doğal olarak yalan söyleme yatkınlığına (*li'l-meleke*) karşılık gelen yokluk şeklinde değil, uygunluğun ya da doğruluğun selbedilmesi anlamında bir yokluk şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade eder.³⁴

Yukarıdaki açıklamalardan sonra, yalancının cümlesinin doğru ya da yanlış olduğu hükmü verilemez. Çünkü asla yüklem yapılmaması gereken “doğru” ve “yanlış” yüklemelerinin bir şeye yüklem yapılmasıyla yalancı cümlesi oluşturulur. Böyle bir cümlede bu yüklemeleri kullanmak, yüklem yanlıştır kullanılmasından ibarettir. Ancak bir yalancı cümlesi olarak bir haber cümlesinin ne doğru ne de yanlış olduğu söylenebilir. Yüklemelerden birinin selbedilmesiyle diğeri sabit olmaz. Bir başka ifadeyle söyleyecek olursak, buradaki mugalata ya da paradoks, “doğru” ve “yanlış” yüklemelerinin kendisine referansta bulunan bir cümlede kullanılmasından kaynaklanır.³⁵

Tûsî'nin kendisine ait çözümünde, Ebherî ve onun gibi düşünürlerin ‘Benim şu an söylediğim bütün söz yanlıştır/yalancıdır’ cümlesi şeklinde bir cümlelerin açıkça ifade edilmediğini görüyoruz. Ne var ki, böyle bir cümle kendisi hakkında bir şey bildiriyor mu diye soracak olursak, cevabımız evet olacaktır. Çünkü cümlelerin kendisi benim şu an söylediğim şeyler arasında bulunmaktadır. Tûsî, paradoks üzerinde düşünen Ebherî ve kelamcılarının çabalarını birlikte değerlendirmekte ve onların çözümlerini de kuşatan yeni bir çözüm önerisinde bulunmaktadır. Ona göre haber cümlesi, kendisine referansta bulunan bir cümledir; dolayısıyla ne doğru ne de yanlıştır. Burada dikkat etmek gerekir ki, Tûsî ve Ebherî, yalancı cümlelerini, haber cümlesinin tanımıyla ilişkili görmezler. Bununla birlikte Tûsî, kendisine referansta bulunan cümlelerin doğru

³³ Ahmed Alwishah and David Sanson, “The Early Arabic Liar”, s. 120-121.

³⁴ Nasîruddîn et-Tûsî, *Ta'dîlu'l-Mi'yâr fi Nakdi Tenzîli'l-Ejfkâr*, s. 237; Ahmed Alwishah and David Sanson, “The Early Arabic Liar”, s. 121.

³⁵ Nasîruddîn et-Tûsî, *Ta'dîlu'l-Mi'yâr fi Nakdi Tenzîli'l-Ejfkâr*, s. 237.

olduğunu ileri sürmenin mümkün olmadığını vurgular. Ona göre, kendisine referansta bulunan bir cümle, doğru ve yanlış olması mümkün olan bir cümle değildir.³⁶

Ebherî ve Tûsî gibi onüçüncü yüzyıl filozof ve kelimcilerinin İslam düşüncesinin ortak bir meselesi haline getirdikleri ve tartıştıkları yalancı paradoksu, ondördüncü ve daha sonraki yüzyıllarda da yoğun ve ciddi tartışmaların odağı haline gelmiştir. Ünlü kelimci Taftazânî (1322-1390) *Makâsıd'u't-Tâlibîn* adlı kendi eserine yazdığı şerhte, yani *Şerhu'l-Makâsıd*'da, paradoksu tartışmış ve ilk dönem kelimcilerinden farklı olarak paradoksun karmaşıklaşan yapısını sunmuştur. Onun sunuşu şöyledir: Bir kimse 'Benim yarın konuşacağım söz doğru değildir' ya da 'Benim yarın konuşacağım hiçbir şey doğru değildir' derse ve sonraki gün söylediği sözü 'Benim dün konuştuğum o söz doğrudur' sözüyle sınırlandırır, dün ve sonraki gün söylenen sözlerden hangisi doğrudur ya da yanlıştır? Bu sorunun cevabında Taftazânî, bir gün önce ve bir gün sonra ya da dün ve sonraki gün söylenen her sözün doğruluğunun diğerinin yanlışlığını gerektirdiğini ifade eder. Açıklamasının devamında o, son derece akıllı ve zeki kimselerin bu paradoksun çözümünde şaşkına döndüklerini ve bundan dolayı kendisinin onu "karekök paradoksu" (*mağlatatu cezri'l-esamm*)³⁷ olarak adlandırdığını söyler. Bununla birlikte o, bu meseleyle ilgili olarak ortaya konan pek çok görüşü incelediğini ama meselenin tatmin edici bir çözümünü bulamadığını itiraf eder. Yaptığı araştırmalar ve soruşturmalar sonunda, bu paradoksun, hemen hemen çözülemez bir paradoks olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade eder.³⁸

Taftazânî'nin *Şerhu'l-Makâsıd*'i aracılığıyla yalancı paradoksu kelimî-felsefî çizgide yer alan düşünürler arasında popüler hale gelmiş ve bu paradoks üzerine yapılan tartışmalar daha çok Taftazânî'nin adlandırmasına ve açıklamasına dayalı olarak yapılmıştır. Özellikle Taftazânî'nin yalancı paradoksunu husun-kubuh meselesi bağlamında ele alıp incelemesi büyük bir etki meydana getirmiştir. Burada yalancı paradoksu husun ve kubuhun şer'i olduğunu delillendirmek için kullanılmıştır. Diğer taraftan Mutezilî düşünürler husun ve kubuhun akli olduğunu ve fiillerin güzel ve çirkin olduğu hükmünü aklın verdiğini ileri sürmüşlerdir. Maturidiler ise, bazı fiillerin güzel ve çirkinliğinin akılla idrak edilebileceğini söylemişlerdir. Taftazânî yalancı paradoksunun çözülemezliği üzerinden Mutezile'nin iddiasına karşı çıkararak husun ve kubuhun şer'i olduğunu temellendirmek istemiştir. Osmanlı düşünürleri, yalancı paradoksu ile

³⁶ Ahmed Alwishah and David Sanson, "The Early Arabic Liar", s. 121-122.

³⁷ "Cezru'l-esamm" terkininde yer alan *cezr* kelimesi *cezr* şeklinde de okunmaktadır. Bir matematik terimi olan cezr kelimesi sayının karekökünün bulunması anlamına gelmektedir.

³⁸ Taftazani, Sa'du'd-Din Mes'ud b. Umer b. Abdillah, *Şerhu'l-Makâsıd*, thk., İbrahim Şemseddin, c. 3, Beyrut 2001, s. 210.

Maturidilerin husun ve kubuha dair yaklaşımlarına karşı çıkılmayacağını ileri sürerek paradoksun kesinlikle çözülebilir olduğunu belirtmişlerdir. Kelâmî ve felsefî açıdan paradoks üzerine yapılan tartışmaların odağında ise Nasiruddin et-Tûsî'nin *Tecrîdu'l-Akâid / Kelâm* adlı eseri bulunmaktadır.

Onbeşinci yüzyılda *Tecrîd* üzerine şerh ve haşiye yazan Celaleddin ed-Devvânî (1427-1501) ve Mir Sadreddin Muhammed eş-Şirâzî ed-Deşteki (1425-1497) arasında yalancı paradoksu üzerine sert tartışmalar cereyan etmiştir. Devvânî, *Tecrîd* üzerine üç haşiye yazmıştır. İlk olarak Ali Kuşçu'nun *eş-Şerhu'l-Cedîd* (Yeni Şerh) olarak bilinen Tecrid Şerhi üzerine yazdığı ilk haşiyesinde Devvânî, yalancı paradoksunun çözümüne dair kendi görüşlerini açıklamıştır. Deşteki de Ali Kuşçu'nun eserine yazdığı bir başka haşiye Devvânî'nin ortaya koyduğu görüşlere eleştiriler yönelterek tartışmaya katılmıştır. Bunun üzerine Devvânî, ikinci haşiyesinde, kendisine yöneltilen eleştirilere cevap vermiştir. Fakat Deşteki, verilen cevapları yeterli bulmayarak yazdığı ikinci Tecrid Haşiyesinde eleştirilerini devam ettirmiştir. Bu tartışma Deşteki'nin ölümünden sonra son bulmamış, oğul Gıyaseddin Mansur Deşteki (1465-1542) tarafından sürdürülmüştür. Devvânî, Baba Deşteki'nin eleştirilerine cevap vermek için son bir haşiye daha yazmış; ama bu haşiyedeki cevaplar da oğul Deşteki tarafından çürütülmüştür. Hem Devvânî hem Deşteki, *Tecrid* üzerine yazdıkları haşiyelerden ayrı olarak müstakil risalelerde yalancı paradoksunu ele alıp tartışmışlar ve meseleyi çok daha karmaşık hale getirmişlerdir. Her iki düşünür de kendi aralarındaki tartışmalarda İbn Kemmûne, el-Katibî, et-Taftazânî, el-Hunacî, Şemseddin es-Semerkandî, Seyyid Şerif Cürcânî, Tûsî ve diğerlerinin tartışmalarına ve çözümlerine yer vermişlerdir. Böylece onların arasındaki tartışmada yalancı paradoksa dair İslam düşüncesinde ortaya konan çözümler tekrar gözden geçirilmiş ve değerlendirilmiştir.³⁹

Yalancı paradoksuna dair derli toplu en iyi inceleme Devvânî tarafından sunulmuştur. Devvânî'nin incelemesinden hareketle İslam düşüncesinde yalancı paradoksu hakkında iki dönem belirlenebilir. İlk dönem, 10. yüzyıldan 13. yüzyıla kadar olan dönem; ikinci dönem, 13. yüzyıldan 15 ve 16. yüzyıla kadar olan dönemdir. En yaratıcı dönem de ikinci dönemdir. Bu dönemin mantıkçı ve filozofları yeni çözümler geliştirmiş, birbirlerinin fikirlerini dikkate almış ve

³⁹ Larry B. Miller, "A Brief History of the Liar Paradox", s. 175-176; Molla Celâlu'd-Dîn ed-Devvânî, "Nihâyetü'l-Kelâm fi Halli Şübheti 'Küllî Kelâmî Kâzib'", tahkik eden ve yayınlayan, Ahad Feramarz Karâmelekî, *Nâme-ye Müfîd*, 5, 1375/1996, s.103-134; Mir Sadru'd-Dîn Deşteki, "Risâle fi Şübheti Cezri'l-Esamm", tashih ve mukaddime, Ahad Feramarz Karâmelekî, *Hired Nâme-i Sadrâ*, 5, 6 (1376/1997), s. 74-82; Devvânî ve Deşteki arasındaki yazışmalar da "min fevâidi Celâle'd-dîn ed-Devvânî" ve "min fevâidi'l-Emîr Sadru'd-Dîn Deşteki" başlıkları altında Ahad Feramarz Karâmelekî tarafından bir araya getirilip yayınlanmıştır. Bkz., Ahad Feramarz Karâmelekî, "Mukâtebe hâ-yi Devvânî ve Deşteki der Halli Muammâ-yı Cezri Esamm", *Hired Nâme-i Sadrâ*, 3 (1376/1997), s. 95-101.

kendi aralarında ciddi tartışmalar yapmışlardır. Sözkonusu paradoks, özellikle 13. yüzyıl boyunca tartışılan bir konu olmuştur. 14. ve 15. yüzyıllar boyunca hem kelimacılar hem de filozoflar problem üzerinde çalışmaya devam etmişler, daha öncekilerin çözümlerini özetlemişler ve onların görüşlerini tartışmışlardır.

Bu yaklaşımın tipik bir örneği olarak iki Osmanlı düşünürüyle karşılaşıyoruz. Onbeşinci yüzyıl Osmanlı düşünce dünyasında Hızır Bey'in yardımcılarında Hocazade Bursevî ve Şemseddin Hayalî yalancı paradoksunun çözümü üzerinde durmuşlardır. Aşağıda Hocazade Bursevî'nin meselenin çözümüne dair yaklaşımı ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Şemseddin Hayalî ise, Hızır Bey'in *Nûniyye* adlı eserine yazdığı *Şerhu'n-Nûniyye*'sinde yalancı paradoksunu üst düzeyde tartışmıştır. Her iki Osmanlı düşünürü de Taftazânî'yi eleştirerek paradoksun çözümünün olduğunu göstermek istemişlerdir. Bu düşünürlerden sonra, Osmanlı düşüncesinde, özellikle Hayalî'nin *Şerhu'n-Nûniyye* adlı eseri üzerine yazılan haşiyelerde yalancı paradoksu ele alınıp açıklanmıştır. Onsekizinci yüzyılda yaşayan Osmanlı âlimi ve mantıkçısı Ahmed Şevkî b. Abdullah (ö. 1224/1809), Osmanlı düşüncesinde yalancı paradoksu üzerine yapılan tartışmaları müstakil bir risalede⁴⁰ derlemiştir. Burada sunulan çizginin dışında, Osmanlı düşüncesinde yalancı paradoksu üzerine yapılan tartışmalara bazı kelim ve usul kitaplarında da kısaca yer verilmiştir. Yukarıda belirttiğimiz gibi, aşağıda Hocazade'nin yalancı paradoksunu nasıl gördüğü ve hangi çözüm önerisinde bulunduğu açıklanacak ve değerlendirilecektir.

B. Hocazade'nin çözümü

Paradoksun İfade Edilişi

Hocazade Bursevî, Taftazânî'nin husun ve kubuh meselesi bağlamında yalancı paradoksuna dair yaptığı açıklama ve değerlendirmelerin sorgulanmaya değer olduğunu düşünerek bu konunun nasıl anlaşılması ve çözülmesi gerektiği üzerinde durur. Genel olarak bakıldığında o, bir yandan, Taftazânî'nin görüş ve değerlendirmelerini yeniden ifade ederken, diğer yandan onun ortaya koyduğu görüş ve değerlendirmeler üzerinden kendi çözümünün inşasına girişir. Böylece o, yalancı paradoksunu tekrar tartışmaya açar ve bize bir cevap sunar. Dolayısıyla Hocazade'nin yalancı paradoksuna verdiği cevap, Taftazânî'nin açıklamalarına yönelttiği eleştirilerle iç içe geçmiş durumdadır. Eleştirilere ve cevaba geçmeden önce, yalancı paradoksunun ifade edilişi ve çözümüne dair Taftazânî'nin yaklaşımına yer verilmesi soruşturmaya bir zemin oluşturması bakımından gereklidir.

⁴⁰ Ahmed Şevkî b. Abdullah, *Hallu Muğalata-i Cezr-i Esamm*, İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emir Koleksiyonu, Dem no: 1281; *Risâletun fî'l-Muğalata-i'l-Meşbüreti bi'l-Cezr-i'l-Esamm*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, Dem no: 1299/12, yaprak: 142b-164b.

Taftazânî yalancı paradoksuyla ilgili tartışmanın başında şöyle bir akıl yürütmeye başvurur. Husun ve kubuhun zati ve akli, yani eşyanın özünde var olan bir nitelik olduğu ve bu özsel niteliğin akıl ile bilinebilir olduğu kabul edilirse, iki zıddın birleştiğini kabul etmek gerekir. İki zıddın birleşmesi ise bizi bir paradoksla karşı karşıya getirir. Burada paradoksun nasıl ortaya çıktığını Taftazânî örneklerle açıklamaya çalışır. Örneğin bir kimse “Benim şu an konuştuğum bu söz doğrudur” derse, bu sözde iki zıt iddia birleşir. Çünkü bu cümlenin doğru olması onun yanlış olmasını ya da yanlış olması onun doğru olmasını gerektirir. Taftazânî sadece yukarıdaki cümlede değil, başka cümlelerde de iki zıt iddianın birleştiğini gösteren örnekler üzerinde durur. Örneğin, bir kimse, “Benim yarın konuşacağım söz doğru değildir” ya da “Yarın konuşacağım hiçbir şey doğru değildir” der ve sonraki gün, dünkü sözünü “Benim dün söylediğim o söz doğrudur” sözüyle sınırlandırır. Yarın ve dün söylenen sözlerden her birinin doğru olması diğerinin yanlış olmasını ya da yanlış olması doğru olmasını gerektirir. Bu aşamada, biz, yukarıda sunulan cümlelerde iki zıt yargının birleşmesinden dolayı paradoksla karşılaşırız. Ama hâlâ bir cümlede iki zıt yargının nasıl olup da bir araya geldiğini ya da iki zıt yargının birleşmesinin ne anlama geldiğini bilmiyoruz.

Bu sorunun cevabı, paradoksun adlandırılması ve önceki çözüm denemelerine dair Taftazânî'nin açıklamaları ve değerlendirmeleri arasında bulunur. Yukarıdaki cümlelerde ortaya çıkan paradoksları Taftazânî *cezru'l-esamm* (karekök paradoksu) olarak adlandırır ve bu paradoksun hemen hemen çözülemez olduğunu ifade eder. Böyle bir sonuca uzun araştırma ve derin düşünme süreci sonunda ulaştığına dikkat çeker. Onun ifadeleriyle söyleyecek olursak, yalancı paradoksunu çözmeye girişen son derece akıllı ve zeki kimseler bile bu girişimlerinde şaşkına dönmüşlerdir. Düşünenleri şaşkına çevirmesine rağmen paradoks üzerinde araştırma yapmaktan ve düşünmekten kendisini alıkoyamayan Taftazânî yine de bize bir çözüm tarzı sunar ama bu çözüm tarzının kendisini tatmin etmekten uzak olduğunu ifade etmekten de geri durmaz.

Onun tatmin etmekten uzak olduğunu bildirdiği çözüm tarzı belli bir akıl yürütmeyi içerir ve bu akıl yürütme de bir **hükmün durumu** (*hâlen li'l-hükem*) ile **hükmün** (*hükmen*) **kendisi** arasında yapılan ayırma dayanır. Burada öncelikle hükmün durumu ile hükmün kendisinin ne anlama geldiğini araştırmak gerekir. Taftazânî'ye göre, bir cümlede kullanılan “doğru” (*sıdk*) veya “yanlış” (*keşb*) terimi ya hükmün bir **durumudur** ya da bir şey üzerine verilen **hükmün kendisidir**. Bu ayırım açısından bakıldığında, paradoks cümlelerinde bulunan “doğrudur” ya da “yanlıştır” yüklemi hükmün bir **durumudur**. Aslında bütün önermelerde olumlu ya da olumsuz bir ilişki dile getirilir; ancak paradoksal bir cümlede bu ilişkinin doğru ya da yanlış olma durumu ifade edilir.

Hükmün durumundan neyi anlamamız gerektiğini gördükten sonra, şimdi de, hükmün kendisinden neyi anlamamız gerektiği üzerinde durabiliriz. Bir cümlede kullanılan “doğru” ve “yanlış” terimleri bir şey üzerine verilen bir hükmün kendisi de olabilir. Yani onlar, bir şey üzerine “doğrudur” ya da “yanlıştır” hükmünün verildiği yüklem olabilir. Bu önermenin formu şöyledir: “Bu doğrudur” ve “şu yanlıştır”. Açıkça görüldüğü gibi bu tür önermelerde “doğrudur” ve “yanlıştır” yüklemi bir konu üzerine verilen bir hükümdür. Görünüşte gramer kurallarına uygun olan böyle bir cümle, nasıl oluyor da bir paradoksun dile getirildiği bir cümleye dönüşüyor? Taftazânî bir cümlenin paradoksal cümleye dönüşmesinde kullanılan “doğru” ve “yanlış” terimlerinin çelişik olup olmadığını araştırır. Ona göre, doğru ve yanlış terimleri, ancak tek bir hükmün **iki durumu** veya tek bir konunun **iki hükmü** olarak düşünüldüğünde çelişiktir. Bununla birlikte, doğru ve yanlış terimlerinden birisi hükmün durumu, diğeri hükmün kendisi olarak düşünüldüğünde çelişikliğin ortaya çıkıp çıkmadığı tartışmalı bir konudur. Örneğin “Gökyüzü altımızdadır” (cümlesi) doğru mudur, yanlış mıdır yoksa tekil önermelerde (*li’s-sahsiyye*) olduğu gibi belirsiz/gizli midir? Taftazânî’ye göre, paradokslar tam da bu tartışmalı önermelerde ortaya çıkmaktadır. Eğer biz “Gökyüzü altımızdadır” önermesinin yanlış olduğunu varsayarsak, onun çelişliğini doğru kabul etmemiz gerekir. Bu ifadeden de açıkça görüldüğü gibi Taftazânî, paradoksa sebep olduğu düşünülen cümlenin mantıksal statüsüyle ilgilenir ve bunun üzerinden paradoksa dair kendi çözümünü sunar. Ona göre yalancı paradoksu şu şekilde ortaya çıkar: “Gökyüzü altımızdadır” yanlıştır ya da doğrudur. Buradaki sorun, gökyüzünün altımızda olmasının doğru mu yoksa yanlış mı olduğu meselesidir. Yukarıda ifade edildiği gibi sözkonusu cümlede şöyle bir akıl yürütmeye başvurulmaktadır. “Gökyüzü altımızdadır [cümlesi/yargısı] doğrudur”. Bir bütün olarak bu önermede “Gökyüzü altımızdadır” yargısı “doğru” olmadığı halde doğru olduğu bildirildiği için önerme yanlıştır. Taftazânî’nin ifadesiyle söyleyecek olursak, “Gökyüzü altımızdadır [yargısı], yanlıştır” dersek, bu önermenin çelişğinde **hükmün durumu** bildirilmekte ve önerme doğru olmaktadır. Doğru olan önerme şu şekilde ifade edilir: “Gökyüzü altımızdadır [yargısının] yanlış olduğu doğrudur”.

Yukarıdaki cümlenin formu şudur: “Bu söz doğrudur”. Bu önerme formuna göre yukarıdaki cümlenin “Gökyüzü altımızdadır [ifadesi/yargısı] yanlıştır” kısmı önermenin konusudur. “Doğrudur” terimi ise yüklemidir. Cümlede bulunan “doğrudur” terimi, bir **hükümdür**, ama hükmün bir durumu değildir. Açıkça görüldüğü gibi bu tekil önermenin doğru olduğu varsayılırsa, onun **hükmünün durumu** yanlıştır. Bir başka ifadeyle söyleyecek olursak, sözkonusu tekil önermede doğruluk, bir hüküm iken; yanlışlık hükmün durumudur. Diğer taraftan, doğruluk *olumlu ilişkinin bir durumu* (*bâlum li’n-nisbeti’-icâbiyyeti*) olarak alınır, bu ilişkide hem çelişğinin hükmü hem de tekil önermenin hükmü birleşir. Taftazânî, iki zıt iddianın ancak bu şekilde

birleştğini kabul ederken; tek bir hükümde iki durumun ve tek bir konuda iki hükmün birleşmediğini ısrarla ileri sürer.

Yukarıdaki açıklamalardan da görüldüğü gibi Taftazânî iki zıt yargının birleşebileceği ve birleşmeyeceği durumları göstererek yalancı paradoksunun nasıl ortaya çıktığını açıklar. Ona göre, eğer bir cümlede doğru ve yanlış birleşiyorsa, bunlardan biri tekil bir önermenin hükmüne, diğeri de konusuna gönderme yapar. Ancak bu şekilde yalancı cümlesinde doğru ve yanlışın çelişik olmadığı gösterilebilir. Ne var ki, Taftazânî bir cümlede doğru ve yanlışın çelişik olmadığını göstermekle paradoksu çözdüğümüze ve onun tatmin edici bir cevabını bulduğumuza inanmaz.

Hocazade Bursevî, Taftazânî'nin yukarıda sunduğumuz açıklamalarına eleştiriler getirerek kendi çözümünü oluşturmaya girişir. Öncelikle iki zıt iddianın bir cümlede nasıl bir araya geldiğini göstermeye çalışır. Bunun için o, yüklemi “doğrudur” ya da “yanlıştır” olan bir önermenin *doğru* olduğu varsayımından hareket eder. Ona göre, böyle bir varsayım temelinde, “doğrudur” ve “yanlıştır” yüklemeleri **önermenin durumu** olarak düşünüldüğünde çelişik olmazlar. Ama bu şekilde ele alındığında bir önerme, yine de, çelişğini gerektirir. Bundan dolayı doğru ve yanlış bir önermede birleşir. Öyle görülüyor ki Hocazade yüklemi “doğrudur” ya da “yanlıştır” olan önermelerde, bu yüklemelerin, hükmün durumları olarak düşünülmesini önermektedir. Ona göre bu tür önermelerde bulunan yüklemeler çelişiklerini de gerektirmektedir. İki zıt ya da çelişik iddianın bir cümlede birleşmesini de ancak bu şekilde anlayabiliriz. Oysa Taftazânî çelişik iddialardan birinin **hükmün durumunda**, diğersinin de **hükmün kendisinde** ortaya çıktığını kabul eder. Hocazade ise hükmün durumunda iki çelişik iddianın birleştiğini ileri sürer.

Hocazade, hükmün durumunda ortaya çıkan iki zıt iddianın birleşmesini şu örnekle açıklar. “Zeyd ayaktadır” [cümlesi] doğrudur ya da yanlıştır. Bu önermenin doğru olduğunu varsayarsak, onun doğru olduğunu nasıl ortaya koyabiliriz? “Zeyd ayaktadır [sözü/yargısı] doğrudur” ya da “Zeyd ayaktadır [sözü/yargısı] yanlıştır” iddiaları kendi başına ele alındığında çelişik iddialar değildirler. Ama bu iddialar çelişiklerini de gerektirmektedir. Yani “Zeyd’in ayakta olduğu doğrudur” iddiasının çelişigi: “Zeyd’in ayakta olduğu yanlıştır” iddiasıdır. “Zeyd’in ayakta olduğu yanlıştır” iddiasının çelişigi: “Zeyd’in ayakta olduğu doğrudur” iddiasıdır. Dolayısıyla bir cümlede iki zıt iddia dile getirilmektedir. Buna göre bir iddianın doğru olduğunu varsaydığımızda, onun yanlış olabileceğini de dikkate almamız gerekir.

Yukarıdaki açıklamadan öyle anlaşılıyor ki Hocazade Bursevî, Taftazânî'nin sadece **hükmün durumuna** dair yaklaşımı üzerinden giderek iki zıt iddianın birleşebileceğini ileri sürer. Çünkü ona göre yüklemi “doğrudur” ya da “yanlıştır” olan önermeler çelişiklerini gerektirirler. Çelişğini

gerektirmesinden dolayı bir cümlenin konusu için iki zıt iddiada bulunulabilir. Dolayısıyla hükmün durumunda iki çelişik iddia birleşir.

Hocazade kendi çözümünü temellendirmek ve daha anlaşılır kılmak için “Zeyd ayaktadır [yargısı]” doğrudur ya da yanlıştır, sözünden anlaşılacak anlam üzerinde durur. Ona göre bu anlam, Zeyd’in ayakta olduğu hükmünün, Zeyd’in gerçekten ayakta olup olmamasına göre doğru ya da yanlış olarak tasvir edilmesinden (*muttasifin*) ibarettir. Bir başka ifadeyle söyleyecek olursak, “doğrudur” ya da “yanlıştır” yüklemeleri, “Zeyd ayaktadır” cümlesini tasvir ederler. “Doğrudur” ya da “yanlıştır” yüklemeleri, Zeyd’in ayakta olduğu yargısına referansta bulunur. Bu yargı, ancak ve ancak gerçekten ifade edildiği gibi ise doğrudur; değilse yanlıştır. “Zeyd ayaktadır” cümlesinin doğru olduğunu varsayarsak, bu varsayımımız, “Zeyd ayaktadır” hükmünün doğru ya da yanlış olarak tasvir edilmesini gerektirir. Yapılan bu tasvir, tamamen hükmün durumundan ibarettir.

Hükmün durumunun ifade edildiği ya da hükme referans yapıldığı cümlelerde iki zıt iddianın birleştiğini Hocazade kabul eder. Bu zemin üzerinden “Zeyd ayaktadır” sözünün doğru olduğu varsayılırsa, bu varsayımda “Zeyd ayaktadır” sözünün hem doğru olması hem de yanlış olması bir araya gelir. “Doğrudur” ya da “yanlıştır” yüklemi, “Zeyd ayaktadır” sözünde ortaya konan hükmün durumudur ya da tasviridir. Bu iki zıt iddia, hükmün durumunda ya da tasvirinde birleşmektedir.

Hocazade’nin bize sunduğu bilgileri yalancı paradoksu üzerine yapılan modern tartışmalardan hareketle tekrar ifade edecek olursak şöyle diyebiliriz: “Zeyd’in ayakta olduğu doğrudur” dediğimizde, kendisine referansta bulunan bir cümleyi söylüyoruz. Zeyd’in ayakta olduğunu bildiren cümle, gerçekten Zeyd ayakta ise, doğrudur. Zeyd’in ayakta olduğunu bildiren cümle, gerçekten Zeyd ayakta değilse, yanlıştır. “Zeyd’in ayakta olduğu yanlıştır” cümlesi tam olarak Zeyd’in ayakta olmadığı şeklinde bir ifadeye denk gelir. O halde diyebiliriz ki bir cümleyi “doğrudur” ya da “yanlıştır” şeklinde tasvir etmek, o cümle hakkında bir şey söylemektir.⁴¹

“Zeyd ayaktadır [iddiası] doğrudur” önermesinde, önermenin konusu “Zeyd ayaktadır” iddiasıdır ve yüklemi ise “doğrudur” tasvirinden oluşur. Dolayısıyla bu önerme, Taftazânî’nin yaptığı gibi, “Bu doğrudur” formuna dönüştürülebilir. “Bu doğrudur” önermesinin doğru olduğu varsayıldığında, bu varsayım önermenin çelişliğini de gerektirir. Önermenin konusu olan “bu”, bir iddiaya ya da bir ifadeye işaret eder. Yüklem olan “doğru” ise ileri sürülen bir iddiayı ya da ifadeyi tasvir eder veya sözkonusu iddianın ya da ifadenin

⁴¹ Yalancı paradoksunun yapısına dair daha ayrıntılı bilgi için bkz. R.C. Skinner, “The Paradox of the Liar”, *Mind*, vol. 68, no. 271 (1958), s. 322-335.

durumunu anlatır. Bu konuyla ilgili ayrıntılı açıklamaya aşağıda tekrar döneceğimiz için bu kadarla yetiniyoruz. Ancak burada ortaya konan yaklaşıma bağlı kalarak “yarın söylenecek söz” ile “dün söylen söz” formunda ifade edilen paradoksların da çözülebileceğini belirtmek gerekir. Şimdiye kadar Hocazade'nin yalancı paradoksu konusunda Taftazâni'nin açıklama ve değerlendirmelerine yönelttiği eleştirilerle birlikte, kendi çözümünün temel unsurlarını ortaya koyduğunu görmüş olduk. Aşağıda Hocazade'nin yalancı paradoksunun çözümü için başvurduğu ilkeler ile bu ilkelerin nasıl işletildiğine yer verilecektir

Çözümün Dayandığı İlkeler

Hocazade, öncelikle paradoksu çözmek için başvurduğu ilkelerin ya da temel düşüncelerin neler olduğunu açıklar. Ona göre paradoksun çözümü için iki temel ilke ya da düşüncenin dikkate alınması gerekir. Birinci ilke üç basamaktan oluşurken, ikinci ilke iki basamaktan oluşur. Burada Hocazade'nin temel ilkeler ile basamaklarına dair yaptığı açıklamaları, onun Taftazâni'nin düşüncesine yönelttiği eleştirilerde ortaya koyduğu yaklaşımın teorik bir çerçeveye kavuşturulması olarak görebiliriz. Aşağıda, önce, ilk ilke ve üç basamak; daha sonra ikinci ilke ve iki basamak ele alınacaktır.

Birinci ilke üç basamaktan oluşur. Birinci basamakta şu düşünce ileri sürülür: “Doğrudur” ve “yanlıştır” terimleri yüklemeldir ve tek bir hükmün iki durumuna işaret ederler. Bunlar, işaret etikleri durumların konuda varolduğunu bildirirler. Bu şekilde de bir hüküm ortaya konur.

İkinci basamak: “doğru” ya da “yanlış” durumu, hükümden tamamen farklıdır. Çünkü bir hükmün doğru ve yanlış olduğu durum, yani bir iddianın doğruluğu ya da yanlışlığı, hükmün gerçekliğe uygun olup olmamasına göre ortaya çıkar. Dolayısıyla durum ve hüküm birbirinden farklıdır.

Üçüncü basamak: bir şeyin durumuna işaret etmek suretiyle ortaya konan hüküm, o şeyin kendisinden tamamen farklıdır. Bir başka ifadeyle söyleyecek olursak, bir iddianın doğru ya da yanlış olduğu hükmü, o iddianın kendisinden farklıdır.

Hocazade kendi çözüm tarzının ilk ilkesi ile alt basamaklarını ortaya koyduktan sonra, bu ilke ve basamaklarda ifade ettiği düşüncelerin önermelere nasıl uygulanacağını da göstermeye girişir. Bunun için o, “Bu doğrudur” ya da “Bu yanlıştır” sözünü örnek olarak sunar. Burada o öncelikle şöyle bir soruyla başlar. “Bu doğrudur ya da yanlıştır” dediğimizde “bu” ile neye işaret ediyoruz? “Bu” ya başka bir önermeye ya da önermenin kendisine işaret eder. Eğer başka bir önermeye işaret ederse, “doğrudur” ya da “yanlıştır” yüklemiyle sözkonusu başka önerme üzerine bir hüküm veriliyor, demektir. Ama “bu”, önermenin kendisine işaret ederse, “bu” ile işaret edilen şey, yani konu, üzerine bir hükmün

verildiğini düşünemeyiz. Çünkü “bu doğrudur” dediğimizde, bu söz bir önerme formunda olsa bile, bir önerme değildir.⁴² O halde “bu” ile işaret edilen şey üzerine “doğrudur” ya da “yanlıştır” şeklinde verilen hüküm, birinci basamakta ileri sürülen düşünceye göre, o şeyin durumunu ifade eden bir hüküm olmalıdır. Bu yüklemelerden biriyle sözkonusu şey üzerine verilen hüküm, o şeyin durumuyla ilgili bir hükümdür. Bu hüküm, ikinci basamakta ifade edilen düşünceye göre, sözkonusu şeyin kendisinden tamamen farklıdır. Bir şeyin durumunu ifade eden bir hüküm, üçüncü basamakta ileri sürülen düşünceye göre, o şeyin kendisinden farklıdır.

Hocazade, “Bu doğrudur ya da yanlıştır” önermesiyle ilgili olarak problemleri bir düşünüş biçimine dikkatimizi çeker. Ona göre bu önermede, kesinlikle, “bu” ile önermenin kendisine işaret ediyorsak, “doğrudur” ya da “yanlıştır” ile verilen hüküm, “bu” ile ifade edilen konudan ayrı/farklı olmaz. Çünkü önermede konu olarak ifade edilen “bu”, doğrudur ve yanlıştır yüklemelerinin konusudur. Ama “doğrudur” ve “yanlıştır” şeklinde verilen hüküm, önermede “bu” ile ifade edilen konudan farklı/ayrı olursa, önermenin konusu olan “bu”, başka bir iddiayı ya da hükmü dile getiriyor demektir. Dolayısıyla konuda ortaya konan hüküm, “doğrudur” ya da “yanlıştır” şeklinde verilen hükümden farklıdır. “Doğrudur” ya da “yanlıştır” yüklemi, konuda ifade edilen başka bir önermeyi düşünmek için bir ayna işlevi görür. Böylece hükmün durumu olarak dikkate alınan “doğrudur” ve “yanlıştır” yüklemi, konuda ifade edilen ve üzerinde düşünülen önermenin hükmünden farklı olduğu ortaya çıkar. Hocazade’ye göre sözkonusu önermenin bu şekilde düşünülmesi ve ele alınmasının kabul edilebilir bir yanı yoktur. Çünkü kendisinin doğru ya da yanlış olduğunu bildiren tek bir önerme birbirinden ayrı/farklı iki önermeyi içerir. Bu iki önermeden biri, diğerini düşünmek için bir ayna görevi görür. İkinci önermeye örnek olarak “Zeyd ayaktadır [iddiası/hükmü] yanlıştır” sözü gösterilebilir. Hocazade burada “kesin olarak bu doğrudur” dedikten sonra bu önermenin iki önermeyi içerecek şekilde düşünülmesini problemleri görmekte ve eleştirmektedir. Ayrıca onun açısından

⁴² Paradoksal cümlelerin bir önerme olup olmadığı hakkında yapılan tartışmalar için bkz., Jose Encarnation, Jr., “On Ushenko’s Version of the Liar-Paradox”, *Mind*, New Series, vol. 64, no. 253 (1955), s. 99-100; A. P. Ushenko, “A Note on the Liar-Paradox”, *Mind*, New Series, vol. 64, no. 256 (1955), s. 453; Eric Toms, “The Liar Paradox”, *The Philosophical Review*, vol. 65 (1956), s. 542-547; Keith S. Donnellan, “A Note on the Liar Paradox”, *The Philosophical Review*, vol. 66 (1957), s. 394-397; A. P. Ushenko, “An Addendum to the Note on the Liar-Paradox”, *Mind*, New Series, vol. 66, no. 261 (1957), s. 98; Eric Toms, “Reply to a Note on the Liar Paradox”, *The Philosophical Review*, vol. 67, no. 1 (1958), s.101-105; William W. Rozenboom, “Is Epimenides still lying?”, *Analysis* (Oxford), vol. 18, no. 5 (1958), s.105-113; W. J. Huggett, “Paradox lost”, *Analysis* (Oxford), vol. 19, no. 1 (1958), s.21-23; C. H. Whiteley, “Let Epimenides Lie!”, *Analysis* (Oxford), vol. 19, no. 1 (1958), s. 23-24; Sibajiban, “Mr. Eric Toms on the Liar Paradox”, *Mind*, New Series, vol. 74, no. 295 (1965), s. 421-423.

ortaya konan açıklama biçimi, yukarıda ifade edilen ilk ilkedeki düşüncelerle de uyuşmamaktadır. Buraya kadar Hocasade, birinci ilkenin paradoksların çözümünde nasıl işlediğini gösterdikten sonra ikinci ilkeye geçer.

İkinci ilke iki basamaktan veya düşünceden oluşur. Birinci basamak: Haber cümlesi, doğruluğa ve yanlışlığa ihtimali olan bir cümledir. İkinci basamak: Bu ihtimalin sebebi, haber cümlesindeki hükmün, gerçekliğe göre doğru ya da yanlış çıkma imkanının olmasıdır. Hocasade, haber cümlesinin mahiyetine dair gerekli açıklamaların Seyyid Şerif Cürcânî tarafından *el-Misbâh fî Şerhi'l-Miftâh* adlı eserinde verildiğine işaret etmekle yetinir. Bunun ötesinde daha fazla bilgi vermez. Fakat biz, paradoksun çözümünde, onun, bu açıklamalardan yararlandığını düşünebiliriz. Hocasade, Taftazânî'nin verdiği örneğin hemen hemen aynı olan bir paradoks cümlesini örnek olarak verir: “Yarın benden duyacağınız her haber yanlıştır”. Bu cümlede yer alan “yarın benden duyacağınız her haber” ifadesi, cümlenin konusudur. Bu ifade kendi başına ele alındığında bir haber cümlesidir. Bu cümlede bir bildirimde bulunuyoruz ya da bir şeyi haber veriyoruz. Bundan dolayı “yarın söyleyeceğim sözün” yanlış olmasından “dün söylediğin sözün” yanlış olması gerekmez. Örnekte olduğu gibi haber cümlesi cümlenin konusundan ibaret ise, doğruluk ve yanlışlığın tek bir sözde birleştiği sonucu çıkarılamaz.

Ama haber cümlesi tek bir sözün tamamına ya da yarın söylenecek sözün hükmüne genelleştirilirse, bu söz, haber cümlesi formunda olsa bile, bir haber cümlesi olmaz. Bunun ne anlama geldiğini Hocasade şöyle açıklar: Bir haber cümlesinin ya da bir hükmün doğru ya da yanlış olma ihtimali vardır. Ama burada sözün tamamı haber cümlesi olduğunda haber cümlesinin doğru ya da yanlış olma ihtimali ortadan kalkmaktadır. Çünkü hükmün gerçekliğe uygun olup olmadığını belirleme imkanından yoksun olmaktadır. Yani doğrudur ya da yanlıştır yüklemelerinden biriyle verilen hükmün realiteye uygun olup olmamasının imkanı reddedilmektedir. Yarın söyleyeceğim sözün yanlış olduğu hükmü verilse de doğru olma imkanı vardır. Aynı şekilde yarın söyleyeceğim sözün doğru olduğu hükmü verilse de yanlış olma imkanı vardır. Hocasade bunu Taftazânî'nin verdiği yalancı paradoksunun örneği üzerinde açıklamaya çalışır. “Yarın söyleyeceğim söz yanlıştır” dedikten bir gün sonra, “dün konuştuğun söz yanlıştır” diyebilirim. Bu örneğe göre “yarın söyleyeceğim sözün yanlış olması”, bir gün sonra “dün söylediğim sözün yanlış olmasını” gerektiriyorsa, “dün söylediğim sözün” hükmünün doğru olması, yanlış olma imkanıyla birlikte, gerçekliğe uygun olmasına bağlıdır. O halde hüküm, gerçekliği dikkate alındığında, hem doğru hem yanlış olma imkanıyla değil, ama sadece birisiyle nitelenebilir. “Dün söylediğim söz doğrudur” dediğimde çözüm aynı şekildedir. Çünkü dün söylediğim sözün doğru olduğu hükmü, sözün gerçekliğe göre doğru olmasıyla gerçekleşir. Ancak hükmün doğru olması, “dün söylediğim sözün” doğru olmasıyla ortaya çıkar. Çözüm tarzı şudur: “Dün

söylediğim sözün doğru olması”, “yarın söyleyeceğim sözün yanlış olması” gerektirir. Birinci sözün doğru olduğu hükmünün gerçekleşmesi, ikincisinin yanlış olduğu hükmünün gerçekleşmesine indirgenir. Bu şekilde hem doğruluğun hem yanlışlığın varolma imkanı ortadan kalkar. Bu da iki hükmün birlikte varolmasının sebebinin bertaraf etmeyi gerektirir. Sebep, hükmün hem doğruluğa hem yanlışlığa ihtimalinin olmasıdır. O halde “yarın söyleyeceğim söz”, “dün söylediğim sözün” hükmünden bağımsızdır. Çünkü birinci söz, ikincisinin hükmünü gerektirmez.

Özet olarak, burada, kesinlikle belirtilmelidir ki, hükmün hem doğru hem yanlış olabileceği düşüncesini terk etmek gerektiği gibi, “yarın söylenecek sözün” hükmünün “dün söylenen sözün” hükmünü gerekli kılacağı düşüncesini de terketmek gerekir. Hocazade, yukarıda, mantıksal ve dilsel zeminde ortaya koyduğu iki ilkeden birini kabul ederek paradoksu çözmeye girişen kimsenin sözkonusu paradoksu bütün boyutlarıyla kavrayamayacağı ve dolayısıyla çözemeyeceği kanaatini dile getirir.

Yalancı Paradokstan Kurtulmanın Yolu

Hocazade yalancı paradoksunun nasıl ortaya çıktığını ve bunun çözümünü için sunduğu iki ilkenin nasıl işlediğini göstermekle birlikte, paradoksa düşmekten kurtulmanın bir yolunun olup olmadığı üzerinde de durur.⁴³ O, soruşturmasını paradoksun nereden kaynaklandığı sorusu ile paradoksa düşmemek için nasıl hareket edilmesi gerektiği sorusu üzerinden yürütür. Onun ifadelerine göre soruşturma şöyle başlamaktadır: Bir kimse yalancı paradoksunun haber cümlesinin hem doğruluğa hem de yanlışlığa ihtimalinin olmasından ya da buradaki ihtimal ve imkanın paradoks oluşturacak tarzda yorumlanmasından kaynaklandığını ileri sürerse, paradokstan kurtulmanın bir yolu var mıdır?

Hocazade’ye göre yalancı paradokstan kurtulmanın bir yolu vardır. Bu yol, paradoks formunda hüküm vermeyi bırakmaktan geçer. Bunun için öncelikle kendisinin yanlış olduğu bildiriminde bulunan bir cümlenin gerçekliğe göre verilmiş bir hükmünün olmadığı düşüncesine dayanmak gerekir. Çünkü böyle bir cümlede ortaya konan hüküm, gerçekliğe değil, varsayıma dayanır. O halde, diyebiliriz ki, olgusal gerçekliği yansıtmayan bir hükmü dile getiren bir cümle, bir cümle formunda olsa bile, bir önerme ve haber cümlesi olamaz.

Kendisinin yanlış olduğunu bildiren bir cümle ya da söz, bir önerme ve bir haber cümlesi değilse, o zaman bir önerme ve bir haber cümlesi nasıl bir cümledir? Hocazade önerme ile haber cümlesi arasında bir ayırım yapmaz.

⁴³ Aczin ifadesi olarak paradokslar, bu tür ifadelerle başvurma gerekçeleri, paradoksların mantığı ve onları yorumlama yolları ile ilgili farklı bir çalışma için bkz., İbrahim Emiroğlu, *Sîfî ve Din*, İstanbul 2002, s. 138-147.

Bundan dolayı bir ismin anlamını açıklamak için kullanılan “delalet” ve “medlûl” terimlerini haber cümlesi için de kullanır. Ona göre bir haber cümlesinin medlûlü (gösterilen), onun gerçekte varolan durumu olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla bir haber cümlesinin delaleti sadece ve sadece medlûlüyle sınırlıdır. Bu şekilde anlaşılacak bir haber cümlesi, konu ile yüklem arasında belirli bir ilişki (*en-nisbeti*) ile birlikte olumlu ya da olumsuz bir hükmü içerir. Açıkça görüldüğü gibi bir önerme ya da bir haber cümlesi gerçekte varolan bir durumu dile getiriyorsa doğrudur; getirmiyorsa yanlıştır. Buna göre tek bir cümlede iki delâletin, yani hem olumlu hem de olumsuz bir hükmün bir araya gelmesi mümkün değildir. Örneğin;

“Zeyd ayaktadır” [iddiası] doğrudur.

“Zeyd ayaktadır” yanlıştır.

Bu iki cümleyi söylediğimizde, bu cümlelerin medlûlü şöyledir. Birinci cümlelerin medlûlü, “ayakta olma”nın Zeyd’deki gerçekliğe uygun olduğu ve ikinci cümlelerin medlûlü ise onun Zeyd’deki gerçekliğe uygun olmadığı hükmünden ibarettir.

Ancak kendisinin yanlış olduğunu bildiren (*el-ibbâr*) bir sözü dikkate aldığımızda, bu sözde iki delalet birleşir. Çünkü bir önermenin yanlış olduğunu bildirmek, bu önermenin yüklemi ile konusu arasında varolan ilişkinin gerçekliğe uygun olmadığını bildirmektir. Çünkü bu bildirim ve delalet, yüklem ile konu arasındaki ilişkinin gerçekliğe uygun olduğu bildirimini ve delaletini ortadan kaldırır. O halde tek bir sözde iki delaletin birleştiği düşünülemez.

Hocazade yukarıda ortaya koyduğu çözüm tarzını, “Bu yanlıştır” ve “Yarınki sözlerin tümü yanlıştır” örneklerine uygular. Ona göre bu sözleri söylediğimizde, bu sözlerin medlulleri sadece “yanlışlığın” konularında sabit olmasından ibarettir. Örnek verilen bu sözlerde “yanlışlığı” kaldıracak başka bir delalet yoktur. Bununla birlikte bu cümlelerin medlüllerinde, yani anlamlarında, kendilerinin niçin yanlış olduğunu bildirdikleri düşünülecek olursa, bu yanlışlığın onların medlüllerinde nasıl ortaya çıktığına bakmak gerekir. Çünkü bir önermenin yanlış olduğunu haber vermek, bu önermenin yüklemi ile konusu arasındaki ilişkinin gerçekte varolan bir ilişki olmadığını bildirmeyi içerir. Ama “Benim yarın söyleyeceğim sözlerimin tümü” ifadesi, kendisinin yanlış olduğunu haber vermeyi içinde taşıyan bir cümle olarak düşünülürse, bu cümlede hem olumlu hem de olumsuz hükme delaletin birleşmesi gerekir. Oysa tek bir sözde doğruluk ve yanlışlık birleşmeyeceği için bu görüşün geçersiz olduğu açıkça ortaya çıkar.

Sonuç

İslam düşünce tarihinde yalancı paradoksu onuncu yüzyıldan onsekizinci yüzyılın sonuna kadar tartışılan bir konu olmuştur. İlk önce kelamcılar başka din mensuplarının inançlarını reddetmek için yalancı paradokstundan yararlanmışlar, daha sonra da din dilinin bir haber cümlesi formunda olduğu ileri sürülecek olursa, haber cümlesinin hem doğru hem yanlış olan bir cümle olup olmadığını ve buna bağlı olarak böyle bir cümlenin paradoksal bir özellik arzedip etmediğini tartışmışlardır. Problem filozoflar tarafından da sorgulanmaya değer bulunduktan sonra, özellikle Ebherî ve Tûsî, mantıksal ve felsefi açıdan yalancı paradoksunun nasıl ortaya çıktığını ve nasıl çözüleceğini araştırmışlardır. Ebherî, “Benim şu an söylediğim bütün söz yalandır/yanlıştır” sözünün paradoksal bir cümle olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, bu cümlenin doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu sorduğumuzda, vereceğimiz cevap paradoksal bir cevaptır. Sözkonusu cümle doğru kabul edildiğinde, cümlemiz hem doğru hem yanlış bir cümle olmaktadır. Yanlış kabul edildiğinde de aynı sonuç çıkmaktadır. Tûsî, Ebherî'nin sorunu ortaya koyuş biçimine ve çözümüne eleştiri yönelterek kendi yaklaşımını ortaya koymuştur. Ona göre, bir haber cümlesi her şeyi haber verebilir; hatta başka bir haber cümlesini de haber verebilir. Bundan dolayı ikinci haber cümlesi birinci haber cümlesinin konusu olarak ele alınır. Böyle bir haber cümlesi, kendisine gönderme yapan bir cümle olarak ele alınabileceği gibi konusunun durumunu bildiren bir cümle olarak da ele alınabilir. Dolayısıyla her iki durumda da doğru ve yanlış bir cümlede birleşmiş olur. Daha sonra Taftazânî, yapılan tartışmaları değerlendirdiğinde, yalancı paradoksunun tatmin edici bir çözümünün olmadığını ifade ederek bu paradoksu *cerzu'l-esamm* olarak adlandırmıştır.

Bir Osmanlı düşünürü olan Hocazade Bursevî ise, Taftazânî'nin paradoksa dair değerlendirmesini ve düşüncesini eleştirel bir okumaya tabi tutmuş ve onun metni üzerinden yalancı paradoksunun kesin olarak çözülebilir olduğunu gösteren bir akıl yürütme bulunmuştur. Taftazânî'nin akıl yürütme çizgisindeki yanlışlıklara dikkat çekerek yalancı cümlesinde ortaya çıkan paradoksun çözümü için başvurulacak ilkeler belirlemiş ve bu ilkelerin yalancı paradoksunun bütün formlarına uygulanabilir olduğunu ileri sürmüştür. Sonunda ise yalancı cümlesinin hem doğru hem yanlış olan bir cümle olmadığını ileri sürmüştür. Çünkü ona göre, paradoksal bir cümle bir önerme değildir. Ne var ki, yalancının cümlesi bir önerme olmamasına rağmen, onun cümlesinde paradoksal bir durum zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Oysa sadece anlamı belirli olan bir cümle bir önermedir. Bu bakış açısına göre, bir cümlede, anlamı belirli olan bir hüküm dile getirilmediğinde çelişki ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı Hocazade, paradoksal bir cümleyi bir önerme olarak kabul etmez. O, yalancı paradoksunun kesinlikle çözülebilir olduğu düşüncesinde, bir yandan, Tûsî'nin çözümüne, diğer yandan bir haber cümlesinin veya bir önermenin

anlamının ihtimalli olmayıp kesin olması gerektiği anlayışına dayanır. Burada o, dilsel anlamın sabit ve kesin olması gerektiği vurgusuyla semantik doğruluk anlayışını öne çıkarır. Çünkü ona göre, çelişmezlik ilkesi gereği bir sözden sadece sözün kendisinden kastedilen anlamın dile getirilmesi gerekir. Dolayısıyla çelişmezlik kuralı, herkesin kabul ettiği ve anladığı bir kuraldır. Ayrıca dilde ortaya çıkan çelişki, mantık kurallarına göre dile getirilen kavramsal bir iddia ile empirik bir iddianın bir cümlede birlikte bulunmasından kaynaklanır. Bütün bu çelişkilerden veya paradokslardan kurtulmak için dilin ihtimalli kullanımından kaçınılması gerekir. Yapılan bu tartışma ve değerlendirmelere bakıldığında, İslam düşüncesinde yalancı paradoksu üzerine yapılan tartışmaların Batı düşüncesindeki benzer tartışmalardan geri kaldığı ve değersiz olduğu asla söylenemez.

Kaynakça

- A. P. Ushenko, “An Addendum to the Note on the Liar-Paradox”, *Mind*, New Series, vol. 66, no. 261 (1957), ss. 98.
- A. P. Ushenko, “A Note on the Liar-Paradox”, *Mind*, New Series, vol. 64, no. 256 (1955), ss. 453.
- Ahad Feramarz Karâmelekî, “Mukâtebe hâ-yi Devvânî ve Deşteki der Halli Muammâ-yı Cezri Esamm” *Hired Nâme-i Sadrâ*, 3 (1376/1997), ss. 95-101.
- Ahmed Alwishah and David Sanson, “The Early Arabic Liar: The Liar Paradox in the Islamic World from the Mid-Ninth to the Mid –Thirteenth Cencuries CE”, *Vivarium* 47 (2009), ss. 97-127.
- Ahmed Şevkî b. Abdullah, *Hallu Muğâlata-i Cezri-i Esamm*, İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emir Koleksiyonu, Dem no: 1281; *Risâletun fî'l-Muğalatati'l-Meşhûreti bi'l-Cezri'l-Esamm*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, Dem no: 1299/12, yaprak: 142b-164b.
- el-Âmidî, Seyfeddîn Ebî'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-İbkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, yay., eş-Şeyh İbrâhîm el-Acûz, c. 2, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.
- el-Bağdâdî, Ebî Mansûr Abdu'l-Kâhir b. Tâhir et-Temîmî, *Usûlu'd-Dîn*, İstanbul 1928.
- el-Bakillânî, Ebî Bekr Muhammed b. Et-Tayyib, *Kitâbu't-Tembûd*, ed., Richard J. McCarthy, S.J., Librairie Orientale, Beyrut 1957.
- Bertrand Russell, *The Autobiography of Bertrand Russell*, George Allen and Unwin Ltd., The Atlantic Monthly Press, The United State of America 1967.
- C. H. Whiteley, “Let Epimenides Lie!”, *Analysis* (Oxford), vol. 19, no. 1 (1958), s. 23-24.
- Eric Toms, “The Liar Paradox”, *The Philosophical Review*, vol. 65 (1956), s. 542-547.
- Eric Toms, “Reply to a Note on the Liar Paradox”, *The Philosophical Review*, vol. 67, no. 1 (1958), s. 101-105.
- Taftazani, Sa'du'd-Dîn Mes'ûd b. Umer b. Abdillâh, *Şerhu'l-Makâsûd*, thk., İbrahim Şemseddin, c.3, Beyrut 2001.
- Hatîbzâde Mehmed b. İbrâhîm Kastamonî, *Haşîye 'ala Mebbasi Hüsn ve Kubh fî't-Tavzîh*, [*Haşîye ala'l-Mukaddimati'l-Erbaa*] Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi Bölümü, Demirbaş no: 2122/4, yaprak: 35b-61b.

- Hayyât, *el-İntisâr, er-Redd alâ İbn Râvendî el-Mülhid*, takdim, Muhammed Hicâzî, Mektebetü's-sekâfeti't-dîniyye, Kahire 1988.
- İbrahim Emiroğlu, *Mantık Yanlıları*, İstanbul 1993.
- İbrahim Emiroğlu, *Sûfi ve Din*, İstanbul 2002.
- J. C. Hicks, "The Liar Paradox in Legal Reasoning", *Cambridge Law Journal*, vol. 29, no. 2 (1971), ss. 275-291.
- Jose Encarnation, Jr., "On Ushenko's Version of the Liar-Paradox", *Mind*, New Series, vol. 64, no. 253 (1955), s. 99-100.
- Keith S. Donnellan, "A Note on the Liar Paradox", *The Philosophical Review*, vol. 66 (1957), s. 394-397.
- Larry B. Miller, "A Brief History of the Liar Paradox", *Of Scholars, Savants, and their Texts: Studies in Philosophy and Religious Thought; Essays in Honor of Arthur Hyman*, ed., Ruth Link-Salinger, Peter Lang Publishing, Inc., New York 1989, ss. 173-182.
- Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, ed., G. H. Von Wright, R. Rhees, G. E. M. Anscombe, translated by G. E. M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford 1998.
- Mir Sadru'd-Dîn Deştékî, "Risâle fî Şübheti Cezri'l-Esamm", tashih ve mukaddime, Ahad Feramarz Karâmelekî, *Hired Nâme-i Sadrâ*, 5, 6 (1376/1997), s. 74-82.
- Molla Celâlu'd-Dîn ed-Devvânî, "Nihâyetü'l-Kelâm fî Halli Şübheti 'Küllî Kelâmî Kâzib'", tahkik eden ve yayınlayan, Ahad Feramarz Karâmelekî, *Nâme-ye Müfîd*, 5, 1375/1996, s. 103-134.
- Nasîruddîn et-Tûsî, *Ta'dîlu'l-Mi'yâr fî Nakdi Tenzîli'l-Efkeâr*, [*Mantık ve Mebâbis-i Elfâz: Mecmu'a-ı Mutûn ve Makâlât-ı Tabkîkî*, (Collected Texts and Papers on Logic and Language) içinde], ed. M. Mohaghegh ve T. Izutsu, Tehran 1974.
- R.C. Skinner, "The Paradox of the Liar", *Mind*, vol. 68, no. 271 (1958), s. 322-335.
- Saffet Köse, "Bursa'nın Hocazade'si-Hayatı ve İlmî Kişiliği", *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu (22-24 Ekim 2010 Bursa)- Bildiriler*, Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Bursa 2011, s. 101-125.
- Sibajiban, "Mr. Eric Toms on the Liar Paradox", *Mind*, New Series, vol. 74, no. 295 (1965), s. 421-423.

Tevfik Yücedoğru- Veysel Kaya, “Hocazade’nin Eserleri”, *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu (22-24 Ekim 2010 Bursa)- Bildiriler*, Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Bursa 2011, s. 381-390.

W. J. Huggett, “Paradox lost”, *Analysis* (Oxford), vol. 19, no. 1 (1958), s. 21-23.

William W. Rozenboom, “Is Epimenides still lying?”, *Analysis* (Oxford), vol. 18, no. 5 (1958), s. 105-113.

Yahya b. Adiy, “Kelamun fihi Tefsiri Eşyâin Zekeraha inde Zikrihi Fazlu Sınâati’l-Mantık”, *Makâlâtü Yahyâ bin Adiy el-Felsefiyye*, yayınlayan ve tahkik eden., Sahbân Halîfât, Umman 1988.

هذا⁴⁴ حل المغلطة المسماة بالجذر الأصم⁴⁵ لمولانا⁴⁶ خواجه⁴⁷ زاده⁴⁸ رحمه الله⁴⁹

تأليف: خواجه زاده، مصلح الدين مصطفى بن يوسف بن صالح البروسوي

تحقيق: محمد آيدين

بسم الله الرحمن الرحيم⁵⁰ وبه العون⁵¹

[قوله]⁵² وقد يستدل على⁵³ نفي⁵⁴ الحسن والقبح العقليين⁵⁵ بأنه⁵⁶ لو كان⁵⁷ الحسن والقبح⁵⁸ ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين في إخبار من قال: هذا الكلام الذي أتكلم به الآن ليس

44 ش و ل : هذه؛ <رسالة> موجودة في ل.

45 <للطود الأشم والبحر الخضم> موجودة في ل؛ <للفاضل المحقق والكامل المدقق> موجودة في ظ.

46 ش و د : للفاضل؛ <المحقق> موجودة في ش و د؛ ل : المولى؛ <المحقق الشهير> موجودة في ل؛

<لمولانا> ساقطة في ف؛ ظ: المولى.

47 ف : لخواجه.

48 <خواجه زاده> ساقطة في ل. [خواجه زاده، مصلح الدين مصطفى بن يوسف بن صالح البروسوي]

49 <لمولانا خواجه زاده رحمه الله> ساقطة في ح و م ؛ <رحمة واسعة> موجودة في ل؛ <رحمه الله>

ساقطة في د؛ <سلم له> موجودة في د؛ ف: وسلمه الله؛ ظ: وسع الله عليه وزاده؛ < هذا حل

المغلطة المسماة بالجذر الأصم لمولانا خواجه زاده رحمه الله> ساقطة في ك؛ <رسالة في الحسن والقبح

العقليين> موجودة في ك.

50 <بسم الله الرحمن الرحيم> ساقطة في م.

51 <بسم الله الرحمن الرحيم وبه العون> ساقطة في ح و ش و د و ف و ظ؛ ل و م : وبه نستعين؛

<وبه العون> ساقطة في ك.

52 <قوله> ساقطة في ح و ش و ل و م و د و ف و ظ و ك.

53 <على> ساقطة في ش و ظ.

بصادق، فإن صدقه يستلزم كذبه وبالعكس، وإخبار من قال: الكلام الذي أتكلم به غدا ليس بصادق أو لا شيء [مما]⁵⁹ أتكلم به غدا ليس⁶⁰ بصادق⁶¹ على⁶² أن يكون قضية خارجية. ثم اقتصر في الغد على قوله⁶³: ذلك الكلام الذي تكلمت⁶⁴ به أمس صادق. فإن صدق كل من الكلام الغديّ والأمسيّ يستلزم عدم صدقهما⁶⁵ وبالعكس.

قال في شرح المقاصد: و⁶⁶ هذه مغلطة يتحير⁶⁷ في حلّها عقول العقلاء، وفحول الأذكياء، ولهذا سميتها مغلطة⁶⁸ الجذر⁶⁹ الأصمّ، ولقد تصفحت الأفاويل⁷⁰، فلم أظفر بما يروى الغليل⁷¹، وتأملت⁷² كثيراً فلم يظهر إلا أقل من⁷³ القليل⁷⁴. وهو إن الصدق أو⁷⁵ الكذب كما

-
- 54 ش و ظ: لنفي؛ <ذاتية> موجودة في ش و ظ.
- 55 <العقلين> ساقطة في ش و د و ظ.
- 56 ش و د و ظ: بأنهما.
- 57 ش و د و ظ: كانا.
- 58 <الحسن والقبح> ساقطة في ش و د و ظ.
- 59 <مما> ساقطة في النسخة الاصلية؛ <مما> موجودة في ح و ل و م و ف و ك؛ بل نختار في نسخة
- ح و ل و م و ف و ك.
- 60 <ليس> ساقطة في ك.
- 61 <أو لا شيء مما أتكلم به غدا ليس بصادق> ساقطة في د و ظ.
- 62 <أو لا شيء مما أتكلم به غدا ليس بصادق على> ساقطة في ش و د.
- 63 <قوله> ساقطة في م.
- 64 ل: اتكلم؛ ف: تكلم.
- 65 د و ظ: صدقها.
- 66 <و> ساقطة في ل.
- 67 ح و ش و ل و م و د و ف و ظ و ك: تحير:
- 68 <مغلطة> ساقطة في ش و ظ.
- 69 ش و د و ظ: جذر.
- 70 ل: بالأفاويل.
- 71 ل: الغليل.
- 72 ك: فتأملت.

يكون⁷⁶ حالاً للحكم، أي النسبة الإيجابية أو⁷⁷ السلبية على ما هو اللازم في جميع القضايا فقد يكون حكماً، أي محكوماً به، محمولاً على الشيء بالاشتقاق كما في قولنا: هذا صادق، وذلك⁷⁸ كاذب⁷⁹. ولا⁸⁰ يتناقضان إلا إذا اعتبرا⁸¹ حالين لحكم واحد أو حكمين⁸² على موضوع واحد بخلاف ما⁸³ إذا اعتبر أحدهما حالاً للحكم⁸⁴ والآخر حكماً لاختلاف المرجع اختلافًا جلياً كما في قولنا: السماء تحتنا صادق أو⁸⁵ كاذب أو خفياً كما في الشخصية التي هي مناط المغلطة.

فإننا إذا فرضناها كاذبة لم يلزم إلا صدق نقيضها، وهو قولنا: هذا الكلام صادق، فيقع الصدق حكماً للشخصية لا حالاً لحكمها. وإنما حال حكمها الكذب على ما فرضناها⁸⁶ صادقة⁸⁷ والصدق حال للنسبة⁸⁸ الإيجابية التي هي حكم النقيض وحكم للشخصية التي هي الأصل⁸⁹، فلم يجتمعا حالين لحكم ولا حكمين لموضوع. وكذا إذا فرضناها صادقة وحينئذ

73 <من> ساقطة في ل.

74 ل: قليل.

75 ش و د و ظ و ك: و.

76 ك: يكونان.

77 ك: و.

78 ف و ك: ذلك.

79 <كاذب> ساقطة في ش.

80 ك: فلا.

81 ش: كانا؛ م و ف و ك: اعتبر.

82 ل: لحكمين.

83 <ما> ساقطة في ح و م.

84 ح و م و ك: لحكم.

85 <أو> ساقطة في ظ.

86 ش و م و د و ظ: على ما فرضنا.

87 <على ما فرضناها صادقة> ساقطة في ح و ل و ف و ك؛ <صادقة> ساقطة في ش و م و د و ظ.

88 ك: النسبة.

89 ح و ش و ل و م و د و ف و ظ و ك: الأصل.

فلعل⁹⁰ المجيب يمنع⁹¹ تناقض الصدق والكذب المتلازمين بنأء على رجوع أحدهما إلى حكم الشخصية، والآخر إلى موضوعها.

يرد عليه أن صدق القضية التي محمولها الصدق أو الكذب، وإن لم يتناقض الصدق والكذب اللذين اعتبرنا حالا للقضية⁹² لكنه يستلزم نقيضهما الذي هو الصدق و⁹³ الكذب⁹⁴ فيلزم من اجتماعهما اجتماع الصدق أو⁹⁵ الكذب الذي هو حال الحكم فإن صدق قولنا زيد قائم كاذب⁹⁶ أو صادق⁹⁷ مثلاً⁹⁸، وإن لم يناقض صدق قولنا: زيد قائم أو كذبه لكنه يستلزم كذب ذلك القول أو صدقه الذي هو مناقض⁹⁹ لصدقه أو كذبه، لأن مفهوم قولنا: زيد قائم كاذب¹⁰⁰ أو صادق¹⁰¹، هو إن الحكم بالقيام على زيد متصف بالكذب¹⁰² أو الصدق¹⁰³ في

90 ش و ظ: قول.

91 ف : منع.

92 <للقضية> ساقطة في د و ظ.

93 م : أو.

94 <الحالين> موجودة في ش و ظ.

95 ح و ش و م و د و ظ: و.

96 ش و د و ظ : صادق.

97 ش و د و ظ : كاذب.

98 <وإن لم يتناقض الصدق والكذب اللذين اعتبرنا حالا للقضية لكنه يستلزم نقيضهما الذي هو الصدق

والكذب فيلزم من اجتماعهما اجتماع الصدق أو الكذب الذي هو حال الحكم فإن صدق قولنا زيد

قائم كاذب أو صادق مثلاً> ساقطة في ل و ف و ك.

99 <صدق قولنا: زيد قائم أو كذبه لكنه يستلزم كذب ذلك القول أو صدقه الذي هو مناقض> ساقطة

في ظ.

100 ظ : صادق.

101 ظ : كاذب.

102 ش و ظ: بالصدق.

103 ش و ظ: الكذب.

نفس الأمر. ولاشك أن صدقه يستلزم اتصاف الحكم في قولنا: زيد قائم بالكذب¹⁰⁴ أو الصدق¹⁰⁵ الذي هو حال ذلك الحكم. فيلزم من اجتماع صدق ذلك القول مع صدق قولنا: زيد قائم أو كذبه اجتماع الصدق والكذب¹⁰⁶ الذي هو حال الحكم في قولنا: زيد قائم¹⁰⁷. وكذا الحال في المغلطة في كلتا الصورتين. فإن¹⁰⁸ صدق قولنا: هذا صادق، وإن لم يناقض صدق قولنا: هذا كاذب وكذبه لكنه¹⁰⁹ يستلزم اجتماع الصدق والكذب الذي هو حال الحكم في قولنا: هذا كاذب بواسطة استلزامه صدق هذا القول الذي هو مناقض لكذبه¹¹⁰. وقس عليه حال المغلطة في صورة الكلام الغديّ والأمسيّ.

و¹¹¹ أقول: يمكن حلّ صورتين¹¹² المغلطة¹¹³.

أما الأولى فيتوقف على مقدمات¹¹⁴: الأولى إن الصدق والكذب كما يكونان حالين بحكم¹¹⁵ يكونان¹¹⁶ محمولين¹¹⁷ عليه حال كون المقصود منهما إثبات ذلك الحال على معروضه الذي هو الحكم.

-
- | | |
|---|-----|
| ش و د: بالصدق. | 104 |
| ش و د: الكذب. | 105 |
| <والكذب> ساقطة في ش. | 106 |
| <زيد قائم> ساقطة في ش و د و ظ. | 107 |
| ش : وإن. | 108 |
| <لكنه> ساقطة في ك. | 109 |
| ش و د و ظ : كذبه. | 110 |
| <و> ساقطة في ش. | 111 |
| ش و د و ظ: صورتين. | 112 |
| ش و د و ظ: للمغلطة. | 113 |
| > الأولى فيتوقف على مقدمات< ساقطة في ك. | 114 |
| ح و ش و ل و د و ف و ظ : لحكم؛ <واحد> موجودة في ش و ظ. | 115 |
| <حالين> موجودة في ش. | 116 |
| ش: محمولاً؛ ل : محمولان. | 117 |

والثانية إن ذلك¹¹⁸ الحال مغاير¹¹⁹ للحكم مغايرة ذاتية إذ معناه مطابقة الحكم للواقع وعدمها. ولا شك أن كلاً منهما مغاير له بالذات.

والثالثة إن الحكم بحال¹²⁰ الشيء المغاير¹²¹ له¹²² بالذات¹²³ مغاير لذلك الشيء بالذات، وهو ظاهر.

وإذا تمهدت هذه المقدمات فنقول إذا قلنا: هذا صادق أو كاذب فإذا أشرنا بهذا إلى غير هذه القضية بتصور¹²⁴ الحكم بأحدهما على ذلك الغير ويكون الحكم¹²⁵ الدال عليه قضية وهو ظاهر¹²⁶. وأما إذا أشرنا إلى نفسها، فلا يتصور¹²⁷ الحكم عليها¹²⁸، ولا يكون ذلك القول قضية، فإن¹²⁹ كانت¹³⁰ في صورتها. إذ¹³¹ الحكم¹³² بالصدق أو الكذب على الشيء حكم بحاله عليه بحكم المقدمة الأولى. وإن الحكم بأحدهما على الشيء حكم بحال الشيء المغاير¹³³ له

-
- 118 ل: تلك.
- 119 ل: مغايرة.
- 120 ك: لحال.
- 121 ل: المغايرة.
- 122 <له> ساقطة في ش و ظ.
- 123 <بالذات> ساقطة في ل.
- 124 ش و ل و د و ك: يتصور.
- 125 ح و ش و ل و م و د و و ظ و ك: القول.
- 126 <فإذا أشرنا بهذا إلى غير هذه القضية بتصور الحكم بأحدهما على ذلك الغير ويكون الحكم الدال عليه قضية وهو ظاهر> ساقطة في ف.
- 127 د: فقد يتصور.
- 128 ش: عليه؛ د: عليهما؛ <بهما> موجودة في ش.
- 129 ش و ل و م و د و ف و و ظ و ك: وإن.
- 130 ح و ش و ل و م و د و ف و و ظ و ك: كان.
- 131 ل و ف و ك: وإذا.
- 132 ف و ك: حكم.
- 133 ل: المغايرة.

بالذات بحكم المقدمة الثانية. والحكم على الشيء بحاله¹³⁴ المغاير¹³⁵ له بالذات¹³⁶ مغاير¹³⁷ لذلك الشيء¹³⁸ بالذات¹³⁹ بحكم المقدمة الثالثة¹⁴⁰. ولاشك أنا إذا أشرنا بهذا إلى نفس القضية، لا يكون الحكم بالصدق أو الكذب مغايرا¹⁴¹ بالذات للشيء الذي هو معروض لهما¹⁴²، أعني الحكم، وإلا لكان المحمول في القضية التي جعلت مرآة لملاحظة القضية التي اعتبر الصدق حالا¹⁴³ لها¹⁴⁴ مغايرا¹⁴⁵ لحكم¹⁴⁶ هذه القضية الملحوظة بالذات مغايرة ذاتية. وهو محال، لاستلزامه كون هذه القضية¹⁴⁷ الواحدة التي تضمنت الإخبار¹⁴⁸ عن نفسها بالصدق أو الكذب قضيتين متغايرتين بالذات يكون إحداهما مرآة لملاحظة الأخرى كقولنا: زيد قائم كاذب. وأما الثانية فيتوقف على مقدمتين: الأولى¹⁴⁹ إن احتمال الصدق والكذب من لوازم الخبر. والثانية إن سبب هذا الاحتمال إمكان تحقق الحكم¹⁵⁰ بحسب نفس الأمر مع¹⁵¹ كل

134 ل : بحالة.

135 ل : المغايرة.

136 <بالذات> ساقطة في ل.

137 <له> موجودة في ل.

138 <لذلك الشيء> ساقطة في ل؛ <الشيء> ساقطة في م.

139 <مغاير لذلك الشيء بالذات> ساقطة في ف و ك.

140 ف : الثانية.

141 <له> موجودة في ل و ك.

142 ش و د و ظ و ك : لها.

143 ح : حالهما؛ م : حالها.

144 ش : لهما؛ <لها> ساقطة في ح و م.

145 ل : مغايرة.

146 ل و ش و م و د و ف و ظ و ك : لمحمول.

147 <القضية> ساقطة في ش و ظ.

148 ل : الاختيار.

149 ف : الأول.

150 ك : الخبر.

واحد منهما بدلا عن الآخر. نصّ عليه الفاضل الشريف في شرحه ¹⁵² للمفتاح ¹⁵³. و ¹⁵⁴ إذا تمهد هذا فنقول إذا قلنا: كل خبر ¹⁵⁵ يصدر عني في الغد فهو كاذب. فإن ¹⁵⁶ أردنا بالموضوع الخبر الذي لا يلزم من كذبه كذب الكلام الأمسي لا يلزم اجتماع الصدق والكذب في كلام واحد، وهو ظاهر. وأما إذا عمّم لكل كلام ¹⁵⁷ أو ¹⁵⁸ حكم غدي لا يكون ذلك الكلام خيرا، وإن كان في صورته. بيانه أن احتمال الصدق والكذب من لوازم الحكم والخبر، وهو ¹⁵⁹ منتف ههنا لانتفاء سببه، وهو إمكان تحقق الحكم مع كل واحد ¹⁶⁰ من الصدق والكذب بدلا عن الآخر. إذ ¹⁶¹ تحقق الحكم بثبوت الكذب للكلام الغدي مع صدقه هو تحققه مع كذب الكلام الغدي ¹⁶². فإذا كان من الكلام الغدي ¹⁶³ ما يكون كذبه مستلزما لكذب ¹⁶⁴ الكلام ¹⁶⁵ الأمسي يكون تحقق الحكم ¹⁶⁶ الأمسي مع صدقه راجعا إلى تحققه مع كذبه. فحينئذ لا يتصف الحكم على تقدير تحققه بإمكان التحققين بدلا عن الآخر، بل يتصف أبدا بإمكان أحدهما

-
- 151 ش و ظ : في ؛ ل : من.
 152 ش: شرح.
 153 ش: المفتاح.
 154 <و> ساقطة في ش و د.
 155 ش : كلام.
 156 ف و ك : فإذا.
 157 ش: واحد.
 158 ش و ل و م و د و ف و ظ و ك : و.
 159 <وهو> ساقطة في م.
 160 <واحد> ساقطة في ل و م و ف.
 161 ل : إذا.
 162 <مع صدقه هو تحققه مع كذب الكلام الغدي> ساقطة في ل و ف.
 163 <الغدي> ساقطة في د و ش و ظ.
 164 <لكذب> ساقطة في ش.
 165 ش: للكلام.
 166 ش: الكلام.

فقط. وكذا الحال إذا قلنا: الكلام الأمسي صادق فإذا تحقق الحكم بثبوت الصدق للكلام الأمسي مع صدق¹⁶⁷ تحققه¹⁶⁸ مع¹⁶⁹ الكلام الأمسي. والحال إن صدقه يستلزم كذب الكلام الغدي، فيرجع تحقق هذا الحكم¹⁷⁰ مع صدقه إلى تحققه مع كذبه، فينتفي¹⁷¹ في هذه الصورة أيضا إمكان التحققين¹⁷² بدلا عن الآخر. فيلزم انتفاء سببه¹⁷³، وهو احتمال الحكم¹⁷⁴ للصدق¹⁷⁵ أو¹⁷⁶ الكذب. فيكون الكلام الغدي خاليا عن الحكم¹⁷⁷ الأمسي¹⁷⁸ لانتفاء لازمه.

وبالجملة فلا بدّ في هذا المقام من أن يمنع الحكم ولازمه، لانتفاء سببه¹⁷⁹. ومن سلّم أحدها¹⁸⁰ واشتغل بحل¹⁸¹ المغلطة لم يكن على بصيرة في تحقيق¹⁸² هذا¹⁸³ المقام.

-
- 167 ح و ش و م و د و ف : صدقه.
 168 ش و ظ : تحقق.
 169 <صدق> موجودة في ح و ل و م و ف و ظ.
 170 ش : الكلام.
 171 ل : فينغي.
 172 ش و ظ : التحقق.
 173 ح و ل و ف و ظ : مسبيه.
 174 <الحكم> ساقطة في ل و ف.
 175 ل و ف : الصدق.
 176 ح و ش و ل و م و د و ف و ظ : و.
 177 <كالكلام> موجودة في د و ش و ظ.
 178 ح و ل و ف : كالأمسي.
 179 >وهو إمكان تحقق الحكم مع كل واحد من الصدق والكذب بدلا عن الآخر. إذ تحقق الحكم بثبوت الكذب للكلام الغدي مع صدقه هو تحققه مع كذب الكلام الغدي. فإذا كان من الكلام الغدي ما يكون كذبه مستلزما لكذب الكلام الأمسي يكون تحقق الحكم الأمسي مع صدقه راجعا إلى تحققه مع كذبه. فحينئذ لا يتصف الحكم على تقدير تحققه بإمكان التحققين بدلا عن الآخر، بل يتصف أبدا بإمكان أحدهما فقط. وكذا الحال إذا قلنا: الكلام الأمسي صادق فإذا تحقق الحكم بثبوت الصدق للكلام الأمسي مع صدق تحققه مع الكلام الأمسي. والحال إن صدقه يستلزم كذب الكلام الغدي،

فإن قلت¹⁸⁴: إذا أوردت¹⁸⁵ المغلطة على لزوم احتمال الصدق والكذب للخبر¹⁸⁶ أو فسّر الاحتمال والإمكان على وجه يتناول صورة المغلطة¹⁸⁷ كيف الطريق إلى التخلص¹⁸⁸ عنها. قلت¹⁸⁹: الطريق إليه منع الحكم في صورة المغلطة بنآء على أن¹⁹⁰ كل¹⁹¹ كلام يتضمن الإخبار عن نفسه بالكذب فرضاً¹⁹² خالٍ عن الحكم في نفس الأمر، فلا يكون قضية وخبراً، وإن كان في صورته.

بيانه أن دلالة كل خبر ليس إلا على مدلوله الذي اشتمله¹⁹³ من النسبة والحكم الإيجابي أو¹⁹⁴ السلبي. ولا¹⁹⁵ يمكن اجتماع¹⁹⁶ الداليتين، أي الدلالة على الحكم الإيجابي والدلالة¹⁹⁷

فيرجع تحقق هذا الحكم مع صدقه إلى تحققه مع كذبه، فينتفي في هذه الصورة أيضاً إمكان التحققين بدلا عن الآخر. فيلزم انتفاء سببه، وهو احتمال الحكم للصدق أو الكذب. فيكون الكلام الغدي خاليا عن الحكم الأمسي لانتفاء لازمه. وبالجملة فلا بدّ في هذا المقام من أن يمنع الحكم ولازمه، لانتفاء سببه <ساقطة في ك.

180 ل و ف و ظ و ك : أحدهما.

181 ل و ف و ك : لحل.

182 <تحقيق> ساقطة في ف و ك.

183 ك : هذه.

184 <فإن قلت> ساقطة في ك.

185 ش: أورد؛ <في> موجودة في ش.

186 <كيف الطريق إلى التخلص عنها. قلت: الطريق إليه منع الحكم في صورة المغلطة بنآء على أن كل

كلام يتضمن الإخبار عن نفسه بالكذب فرضاً <موجودة في د؛ ش: في الخبر.

187 <أو فسّر الاحتمال والإمكان على وجه يتناول صورة المغلطة> ساقطة في ش و د و ظ.

188 ح و م: التخليص.

189 <قلت> ساقطة في ك و بياض.

190 <أن> ساقطة في ظ.

191 <كل> ساقطة في ش.

192 <بنآء على أن كل كلام يتضمن الإخبار عن نفسه بالكذب فرضاً> ساقطة في ف.

193 ش: اشتمل؛ <عليه> موجودة في ش.

على الحكم السليبي في كلام واحد. فإن قولنا: زيد قائم [صادق]¹⁹⁸، وقولنا¹⁹⁹ زيد قائم كاذب، ليس مدلولهما إلا الحكم بثبوت القيام والكذب لموضوعهما²⁰⁰. فلو فرضنا كلاما²⁰¹ يتضمن الإخبار عن نفسه بالكذب²⁰²، يلزم اجتماع الداليتين في ذلك الكلام، لأن الإخبار بكذب القضية مثلا يتضمن الإخبار بأن²⁰³ النسبة²⁰⁴ الثبوتية التي بين محمول تلك القضية وموضوعها ليست بواقعة. وهذا الإخبار والدلالة ينافي الإخبار والدلالة على أن تلك النسبة واقعة، فلا يتصور اجتماعهما في كلام²⁰⁵ واحد²⁰⁶.

فنقول إذا قلنا: مثلا²⁰⁷ هذا كاذبٌ وكل كلام غدي كاذب، فمدلولهما²⁰⁸ ليس إلا ثبوت الكذب لموضوعهما²⁰⁹، ولا²¹⁰ دلالة لهما²¹¹ على نفي ذلك الثبوت. فلو اعتبرت²¹² في

-
- 194 ك : و .
 195 ك : فلا .
 196 ش : إرجاع .
 197 <على الحكم الإيجابي والدلالة> ساقطة في ك .
 198 نحن آثرنا [صادق]؛ <صادق> موجودة في ل و ف و ك .
 199 <قولنا> ساقطة في ش .
 200 ش : بموضوعهما .
 201 ل و ف و ك : ما .
 202 <فرضا> موجودة في ش .
 203 <بأن> ساقطة في ل و د و ف؛ <الإخبار بأن> ساقطة في ك .
 204 ل و د و ف و ك : بالنسبة .
 205 ش و د و ظ : كل .
 206 <واحد> ساقطة في ك .
 207 <مثلا> ساقطة في ش و م و د و ظ .
 208 د و ك : فمدلولها .
 209 ك : لموضوعها .
 210 <ولا> ساقطة في ش .
 211 <ولا دلالة لهما> ساقطة في ف .

مدلولهما الإخبار عن نفسيهما بالكذب، يلزم أن يعتبر في مدلولهما سبب²¹³ ذلك الثبوت لأن الإخبار بكذب القضية يتضمن ويستلزم الإخبار بأن نسبة محمول تلك القضية إلى موضوعهما²¹⁴ ليست بواقعة. فلو اعتبر في قولنا كل كلام غدي مثلاً الكلام الذي يستلزم أن يكون ذلك القول متضمناً للإخبار²¹⁵ عن نفسه بالكذب يلزم اجتماع الدلالة²¹⁶ على الحكم الإيجابي مع الدلالة على الحكم السلبي في ذلك القول، وهو بين البطلان. فلا بد أن يستثنى من موضوع تلك القضية مثل ذلك الكلام بمعاونة دلالة اللفظ. فلا يلزم اجتماع الصدق والكذب في كلام واحد. وهذا الحل عام²¹⁷ جارٍ في جميع صورته²¹⁸ هذه المغلطة. فتدبر²¹⁹ هذا ما سنح للخاطر الفاتر والنظر القاصر وربما يكون عند الغير هو حال²²⁰.

212 ش و ل و م و د و ف و ظ و ك : فلو اعتبر.

213 ل و د و ف و ظ و ك : سلب.

214 ك : موضوعها.

215 ف : الإخبار.

216 <الدلالة> ساقطة في د.

217 <عام> ساقطة في ل.

218 ل و د و ظ : صور؛ <صورة> ساقطة في ف و ك.

219 <فتدبر> ساقطة في ش و د و ظ؛ <تمت الرسالة بحول الله وقوته> موجودة في ش؛ <والله الهادي،

تم بعون الله وحسن توفيقه في يوم السبت في الضحوة من شهود شهر رمضان المبارك في ثالثة سنة ثلثة

وستين وتسعمائة> موجودة في ل؛ <تم وكمل سنة 888> موجودة في د؛ <تم> موجودة في ف و

ظ؛ <تمت الرسالة> موجودة في ك.

220 <تم سنة 967> موجودة في م.



BUHÂRÎ VE MÜSLİM'İN SAHİHLERİ HAKKINDA FARKLI GÖRÜŞLER

Kemal ÖZCAN*

ÖZET

Sahihayn olarak bilinen Buhârî ve Müslim'in Sahihleri tarih boyunca başka bir hadis kitabına nasip olmayan bir ilgiye mazhar olmuştur. Bu iki kitabın, alanlarında en iyi olduğu fikri -İslam ümmetinin geneli tarafından- benimsenmiştir. Hatta bunlarda yer alan hadislerin tamamının sahih olduğu ve bu konuda âlimlerin icmânının bulunduğunu ifade edenlerin sayısı azımsanmayacak bir seviyeye ulaşmıştır. Bununla birlikte bu fikri kabul etmeyip eleştirenler de olmuştur. Zira hadislerin sıhhatinin belirlenmesi şahsi kanaatlere dayandığı için herhangi bir kitapta yer alan hadislerin tamamının bütün ümmet tarafından doğru kabul edildiği iddiasının gerçeği yansıtmadığı söylenmiştir. Ayrıca Sahihayn'da yer alan birçok hadisin âlimlerin tenkidinden kurtulamadığı bilinmektedir. Bu makalede, Sahihayn hakkındaki görüşler ve bu iki eserde tenkide uğrayan rivayetler ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Buhârî, Müslim, Sahihayn, Hadis, İcmâ, Tenkid

DIFFERENT VIEWS ABOUT BUKHARI'S AND MUSLIM'S SAHIHAYN

ABSTRACT

Bukhari's and Muslim's Sahih, as known "Sahihayn", have been given such reputation that never any other Hadith book has earned throughout history. These two books have been accepted as the bests by the majority of Islamic community. Even there is an unavoidable increasing in the number of people who argue that every hadith in those books were true and there is ijma/consensus about it. Although there were some who disapprove of this argument and criticize it. Yet, in the process of examining each hadith and the methods being used, there were subjective opinions, therefore, for any books; we cannot say that all of hadiths in it were wholly true. Moreover, it is also known that many Hadiths in these two books (Sahihayn) were directly subjected from the scholars' criticism. In this article we have studied some views about Sahihayn and some hadiths that had been criticized.

Keywords: Bukhari, Muslim, Sahihayn, Hadith, Ijma/Consensus, Criticism

* Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı,
kemal.ozcan@deu.edu.tr

Giriş

Hadis kitapları arasında Muhammed b. İsmâil el-Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim b. el-Haccâc'ın (ö. 261/875) el-Câmiu's-Sahîh'leri ayrı bir yere sahiptir. Onların, sadece sahih hadisleri toplamayı hedeflemeleri ve hadis seçiminde gösterdikleri hassasiyet eserlerinin ön plana çıkmasında etkili olmuştur. Sonraki dönemlerde sahih hadisleri ilk defa tasnif eden muhaddislerin Buhârî ile Müslim olduğu genel bir kanı olarak tekrarlanmış; hadislerin sıhhati tespit edilirken, onların bu iki âlimin kitabında yer alıp almadığı göz önünde bulundurulmuştur.¹ Buhârî ve Müslim'in Sahîhayn olarak da bilinen eserlerinde yer alan her bir hadisin kesinlikle sahih olduğu ve bu konuda yapılacak bir araştırmanın lüzumsuzluğu ısrarla vurgulanmıştır. Kur'an'dan sonra sağlam kaynak kabul edilen bu eserlerin içerdikleri hadislerin sıhhati konusunda ümmetin icmânının bulunduğu yönünde görüşler ortaya atılmıştır. Bununla birlikte, geleneğimizde, söz konusu eserlerin, her ne kadar bu alanda eşsiz kabul edilseler de hata ve kusurdan tamamen arınmış görülemeyeceğini belirten ilim adamları da var olagelmıştır. Bunlar, Sahîhayn'da da hatalı/sahih olmayan rivayetlerin yer aldığını iddia etmişler; bu iddialarını örnekleriyle ispatlamaya çalışmışlardır. Biz bu çalışmamızda Sahîhayn hakkındaki farklı görüşleri ele alıp bu iki kitapta yer

¹ Örneğin Hâkim en-Nisâbüri (ö. 405), sahih hadisleri ilk defa tasnif edenlerin Buhârî ile Müslim olduğunu ifade etmiştir. Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Medhal ila Kitâbi'l-İktilâf, Dârü'd-Da've, İskenderiye, t.y., s. 4*; Hatta hadislerin değerlendirilmesi yapılırken bu iki kitapta yer alıp almadığı göz önünde bulundurulmuştur. Bu bağlamda Begavî'nin (ö. 516) *Mesâbihu's-Sünne* isimli eserinin başında, kitabının yöntemi hakkında bilgi verirken kullanmış olduğu ifadelerden, onun, Buhârî ve Müslim'in yöntemlerini bir asıl kabul ettiği ve bu iki kitapta bulunan hadislerin sıhhatinden emin olduğu anlaşılmaktadır:

"Bu kitapta yer alan hadisleri "sahih" ve "hasen" olmak üzere iki gruba ayırdım. Sahîh olarak isimlendirdiğim hadisler, Buhârî ve Müslim'in Cami'lerinde beraber naklettikleri ya da sadece birisinin naklettiği hadislerdir. Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mesud el-Begavî, *Mesâbihu's-Sünne*, Mısır, t.y., Cilt: 1, s. 1; Yaşar Kandemir ise, Sahîhayn ile ilgili görüşleri şu şekilde maddelendirmiştir:

a- Sadece sahih rivayetleri derlemeye çalışan ilk müellif Buhârî, ikincisi de Müslim'dir.

b- Buhârî ile Müslim, hadisin altın çağı olarak kabul edilen kendi devirlerinde, hadis ilmini en iyi bilen iki şahsiyet olarak kabul edilmişlerdir.

c- En güvenilir hadisler, Sahîhayn'de müştereken yer alan ve "müttefekun aleyh" terimiyle ifade edilen rivayetlerdir. Böyle olan rivayetlerin sıhhatine kesin gözüyle bakılmaktadır. Bunları Buhârî'de olduğu halde Müslim'de bulunmayanlar, onları da Müslim'de bulunduğu halde Buhârî'de yer almayanlar takip etmektedir.

d- Bu iki eser, sahih hadiste aranan şartları (ravinin adil, zabıt olması, senedin şaz ve mu'allel olmaksızın muttasıl bir şekilde rivayet edilmesi şartlarını) en mükemmel şekilde ihtiva etmektedir.

e- Öncelik sırası Sahî-i Buhârî'ye ait olmak üzere, bu iki eser, Allah'ın kitabı dışındaki bütün kitapların en sahihi kabul edilmiştir. M. Yaşar Kandemir, *Sahîhayn'e Yöneltilen Tenkidlerin Değeri*, Sünnetin Dindeki Yeri, 1995, s. 337.

alan rivayetlerden -tespit edebildiğimiz kadarıyla- eleştiriye uğrayanları sunmayı amaçladık.

1- Sahîhayn Arasında Tercih Yapanlar

Hadis kitapları arasında Buhârî ve Müslim'in Sahîhleri'nin ön plana çıktığı konusunda görüş beyan eden âlimlerin bir kısmının, bu iki kitap arasında tercih yapma konusunda farklı fikirleri benimsedikleri görülmektedir. Bunlar arasında Buhârî'nin Sahîhi'ni üstün tutanlar olduğu gibi, Müslim'in Sahîhi'nin tercih edilmesi gerektiği görüşünü savunanlar da vardır.

Örneğin Ebu Ali en-Nisâbûrî (ö. 349/960), "Gök kubbe altında Müslim'in kitabından daha sahih bir kitap yoktur"² diyerek Sahîh-i Müslim'i tercih ettiğini ortaya koymuştur.

Başka bir Nisâbûrlu âlim Zahid Ebu'l-Velid Hassan b. Muhammed (ö. 349/960) de İmam Müslim'in kitabını tercih etmiş ve bunun sebebinin şöyle anlatmıştır:

Babam bana 'Ne üzerinde çalışıyorsun?' diye sordu. Ben de 'Buhârî'nin kitabına müstahrec yazıyorum' dedim. Bunun üzerine bana, 'Müslim'in kitabını çalış, o daha bereketlidir. (Ayrıca) Buhârî'nin, Kur'an'ı okuyan kişinin telaffuzunun mahlûk olduğu görüşünü savunduğu iddia edilir' dedi.³

Buhârî'nin Kaynakları isimli eserin müellifi olan Fuad Sezgin de bu konuyu ele almış ve Müslim'in Sahîhi'ni, Buhârî'nin Sahîhi'ne tercih edenlerin gerekçelerini şu şekilde özetlemiştir:

Müslim, kitabına sahih hadislerden başka bir şey karıştırmamıştır. Mukaddime'sinden sonraki muhtevayı sadece sahih hadisler teşkil ediyordu. Daha evvel Buhârî'nin kitabını gören Müslim tekrardan şiddetle kaçınmıştı. Hadisleri kendileriyle ilgili baplara tam bir dikkat ve titizlikle yerleştirmişti. Bir hadis arandığı takdirde hemen bulunabilecek bir kolaylık arz ediyordu. Hâlbuki Buhârî'de bir hadisi, hadis ilminde bir hayli nasibi olan kimseler bile kolay kolay bulamıyordu. Mamafih, birincilik mertebesini Müslim'e vermek isteyen kimselerin nazarında bütün bu hususiyetlerin bir sebebi vardı. Müslim kitabını, ikamet ettiği yerde, kaynaklarının yanı başında ve şeyhlerinin hayatta bulunduğu bir sırada meydana getirmişti. Hadislerin arasında başka söz serdinden kaçınıyor; kitabın üslûbuna, siyakına gayret gösteriyor, Buhârî gibi muhtelif bablarda hadisleri parçalamaya mecbur kalacak şekilde ahkâm istinbatına

² Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrrahmân b. Mûsâ İbnü's-Salâh, *Ulumü'l-Hadis*, thk. Nureddin Itr, Dârü'l-Fikr, Dımaşk, 1986, ss. 18-19; Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabi, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut, Müessesetü'r-Risâle, y.y., 1985, Cilt: 12, s. 566.

³ Zehabi, *Siyer*, Cilt: 15, s. 494.

çalışmıyor; muhtelif hadis zincirlerini bir yerde toplayabiliyor; mevkuf hadislere ehemmiyet vermeyip, sadece müsnedlerle ilgileniyordu.⁴

İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), Müslim'in Sahîh'inin Buhârî'nin Sahîh'ine tercih edilmesi görüşüne katılmamıştır. O, bu ifadelerle, Müslim'in, kitabına, mukaddimesi dışında sahih olmayan hiçbir hadisi almadığının amaçlanması durumunda buna itiraz edilemeyeceğini, çünkü Buhârî'nin, kitabının bab başlıklarına senetsiz rivayetleri aldığını belirttikten sonra sadece bu sebepten dolayı Sahîh-i Müslim'in Sahîh-i Buhârî'den üstün olduğunun iddia edilemeyeceğini ifade etmiştir.⁵

Ebû Hafs el-Bulkinî (ö. 805/1403) de İbnü's-Salâh ile aynı kanaati paylaşmış ve Buhârî'nin Sahîh'inin, Müslim'in Sahîh'inden daha üstün sayılmasının sebebini, Buhârî'nin kitabına aldığı hadisin her bir râvisinin, o hadisi hocasından bizzat duyma şartı koymasına rağmen, Müslim'in hoca ile talebesinin aynı dönemde yaşamış olmasını yeterli bulmasını göstermiştir.⁶

Bütün bunların yanında, farklı nedenlerle, bu iki kitabın dışında başka bir kitabı da üstün tutanlar olmuştur. Örneğin Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) Sünen'ine, Meâlimü's-Sünen isimli bir şerh kaleme alan el-Hattâbî (ö. 388/998), Ebû Dâvûd'u, Buhârî ve Müslim'e tercih ettiğini ifade etmiş; bunun sebebini de şu şekilde açıklamıştır:

"Ebû Dâvûd'un Sünen'i, din ilminde, benzerinin tasnif edilmediği şerefli bir eserdir... Horasanlıların geneli, daha çok Buhârî ve Müslim'in Sahîh'lerine itibar etmişlerdir... Fakat Ebû Dâvûd'un Sünen'inin sistemi daha güzel, fıkıh yönünden de daha zengindir."⁷

2- Sahîhayn Hakkında İcmâ Olduğunu İddia Edenler

Sahîhayn arasında yapılan mukayesede her ne kadar farklı görüşler ortaya çıksa da bu iki kitapta yer alan hadislerin sıhhatinin herkes tarafından kabul edildiği ve bu konuda bir icmâin meydana geldiği yönünde yüzyıllardır tekrarlanan gelen bir söylemin varlığından bahsedebiliriz. Bu bağlamda Ebû Zekeriyâ en-Nevevî'nin (ö. 676/1277), ümmetin Buhârî ve Müslim'in kitaplarının sıhhati ve onlardaki hadislerle amel etmenin vucûbiyeti konusunda

⁴ Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, Kitabiyât, Ankara, 2000, ss. 211-212.

⁵ İbnü's-Salâh, *Ulumü'l-Hadis*, s. 19.

⁶ Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Raslân b. Nasîr b. Sâlih el-Bulkinî, *Mehâsinü'l-İstılâh fî Tazmîni (Kitâbi) İbni's-Salâh*, Dârü'l-Maârif, t.y., s. 161.

⁷ Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrâhim el-Hattâbî, *Mealimü's-Sünen*, Halep, 1932, Cilt: 1, s. 6.

icmâ edildiği yönündeki görüşün -ilk defa- Ebû Abdurrahmân en-Nesâî (ö. 303/915) tarafından ortaya atıldığını aktardığını görüyoruz.⁸

Aslında Sahîh-i Müslim'deki hadislerin üzerine icmâ olduğu fikrini ilk dillendiren kişi bizzat İmam Müslim'in kendisidir.⁹ O, bu konudaki fikrini şu şekilde açıklamıştır:

"Ben kendimce sahih olan her şeyi bu kitaba koymuş değilim. Ben buraya sadece âlimlerin ittifak ettikleri hadisleri aldım."¹⁰

Hicri 5. Asra geldiğimizde Ebu Nasr es-Siczi'nin (ö. 444/1052) aynı iddiayı şu örnekle özetlediğini görüyoruz:

"Bir kimse, Buhârî'nin kitabında Rasulullah'tan rivayet edilen hadislerin hepsinin sahih olduğuna ve Rasulullah'ın hiç şüphesiz onları söylediğine yemin edip aksi takdirde eşinin boş olacağını ifade etse, yemini bozulmaz ve eşi de boş olmaz."¹¹

Daha sonraki yüzyılda Kâdî İyâz (ö. 544/1149), Meşâriku'l-Envâr isimli eserinde bu iddiayı şu şekilde dile getirmiştir:

Âlimler, sahih hadisleri içeren üç temel kaynakta mevcut olan bu bilgilerin öğrenilmesi konusunda icmâ etmişlerdir. Diğer kitaplara takdim edilmesi ve İslâm âlimlerinin sahih kabul etmesi konusunda icmâ bulunan bu üç eser, Malik b. Enes'in Muvatta'ı, Muhammed b. İsmail el-Buhârî'nin el-Câmiu's-sahîh'i ve Müslim b. Haccâc'ın el-Müsnedü's-sahîh'inden ibarettir. Zira bu üç eser, temel eserlerin hepsinin ana kaynağıdır. Ayrıca bu alanda yapılabilecek her şey bu eserlerde mevcuttur.¹²

Kâdî İyâz'dan kısa bir süre sonra yaşamış olan İbnü'l-Esir el-Cezerî (ö. 606/1210) de Buhârî ve Müslim'in hüsn-i kabul görmelerinin sebebinin şu şekilde ifade etmiştir:

⁸ Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ en-Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lügât*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y., Cilt:1, s. 74.

⁹ M. Emin Özaşar, *Rivayet İlimlerinde Eser Karışması ve Müslim'in el-Camiu's-Sahîh'i*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1999, Cilt: 39, s. 294.

¹⁰ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyri en-Nisâbü'rî, *el-Müsnedü's-Sahîh el-Muhtasar mine's-Sünen bi-Nakli'l-Adl ani'l-Adli ila Rasûlillah*, thk. Muhammed Fuad Abdulkaki, Dâr-u İhya'it-Turasi'l-Arabî, Beyrut, t.y., Salât, 63.

¹¹ Ebu Nasr Ubeydullah b. Said b. Hatim Ebu Nasr es-Siczi, *Risaletü's-Siczi ilâ Ehbli Zebid fi'r-Red alâ men Enkerâ'l-Harf ve's-Savt*, thk. Muhammed Ba Kerim Ba Abdullah, Medine, 2002, ss. 60-61; İbnü's-Salâh, *Ulumü'l-Hadis*, s. 26.

¹² Ebü'l-Fazl İyâz b. Musa Kâdî İyâz, *Meşariku'l-Envar ala Sıhab'l-Asar*, el-Mektebetü'l-Atika, Tunus, t.y., Cilt: 1, s. 5.

Kitaplarına "sahih" ismini veren ilk âlimler Buhârî ve Müslim'dir. Onların bu isimlendirmeye sadık kalmaları ve iyi niyet göstermeleri sebebiyle Allah, doğuda ve batıda, denizde ve karada hüsn-i kabul görmelerini sağlamıştır. Dolayısıyla, niyetlerinin safı oluşu, samimiyetleri ve sahih hadisleri tahrîc etmeleri onların hüsn-i kabul görmelerindeki başlıca etkenlerdir denebilir.¹³

Benzeri görüşlere sahip olan İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), "Sıyânetu Sahîh-i Müslim" isimli eserinde, Sahîhayn'daki hadisler konusunda ümmetin icmânının bulunduğu iddiasını tekrarlamış ve bunu şu ifadelerle dile getirmiştir:

"Bu kitapta Müslim'in sahih kabul ettiği hadislerin her biri kesinlikle sahihtir. Aslında nazari ilim de bu sonuca varmıştır. Aynı durum Buhârî için de geçerlidir. Çünkü icmâ yapılırken fikri önem arz etmeyenlerin dışında ümmet, bunu, bu şekilde kabul etmiştir."¹⁴

İbnü's-Salâh'tan yüz yıl sonra yaşamış olan Halil b. Keykeldî el-Alâî (ö. 761/1359), Buhârî ve Müslim'in Sahîh'lerinde naklettikleri hadisler üzerinde imamların icmânının bulunduğu fikrini savunanlara katılmış ve bu kitaplardaki hadislerin eleştiriye açık olmadığını iddia etmiştir.¹⁵

İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), bu konuda, kendinden önceki söylemleri biraz daha ileri götürmüş ve hadislerin sıhhatinin kesinliği konusunda öne sürülen iddiayı sadece Sahîhayn ile sınırlı tutmamıştır. Onun bu konuda öne sürdüğü fikirleri şu şekildedir:

"Hâlbuki icmâ veya ittifak, her iki kitabın sahip oldukları sıhate raci meziyyetleri üzerinde de hâsıl olmuştur. Bahis konusu edilen meziyyet için, Buhârî ve Müslim'in kitaplarında naklettikleri hadislerin "sahihin en sahihi olmalarıdır" denilmesi bile muhtemeldir."¹⁶

Muasır âlimlerden Ahmed Muhammed Şâkir'in (ö. 1377/1958) icmâ hakkındaki görüşleri kendinden önceki âlimlerden farklı değildir:

¹³ Ebü's-Saadat Mecdüddin Mübarek b. Muhammed İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *Câmiu'l-Ustûl fî ehâdîsi'r-Rasûl*, Mektebetu'l-Halvani, y.y., 1969, Cilt: 1, ss. 41-42.

¹⁴ İbnü's-Salâh, *Sıyânetu Sahîh-i Müslim mine'l-İblali ve'l-Galat ve Himâyetubâ mine'l-Iskati ve's-Sakat*, thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1408, s. 85.

¹⁵ Ebü Saîd Salâhuddîn Halil b. Keykeldî el-Alâî, *en-Nakdû's-Sahîb lima l'türîze aleybi min Ehâdîsi'l-Mesabih*, y.y., 1985, s. 22.

¹⁶ Ebü'l-Fadl Şehabuddîn Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Nubbetu'l-Fiker Şerhi*, çev. Talat Koçyiğit, Ankara, 1971, ss. 29-30.

"Muhakkik hadis bilginleri ve onların takipçilerine göre, Sahîhayn'ın bütün hadislerinin sahih olduğu tartışma kabul etmez bir gerçektir. Her ikisinde de eleştirilebilecek ya da zayıf sayılabilecek hiç bir rivayet yoktur."¹⁷

Son olarak Yaşar Kandemir'in de icmâ görüşünü savunduğunu ifade edebiliriz:

"Bu eserlerin ihtiva ettiği hadislerin sağlamlığı hususunda hem muhaddisler hem de diğer İslâm âlimleri 'icmâ' etmişlerdir."¹⁸

Buraya kadar paylaştığımız görüşlerden sonra, Sahîhayn'daki hadislerin sıhhati konusunda icmâ olduğu fikrini savunan âlimlerin bu konudaki iddialarında gayet kararlı olduklarını ifade edebiliriz. Peki, onların bu iddiaları başka âlimler tarafından da kabul görmüş müdür? Ya da onların bu iddialarına karşı çıkan birileri var mıdır? Bu soruların cevaplarına geçmeden önce, hadislerin değerini tespit için yer aldıkları kitaplara göre karar verilmesinin çok doğru olmadığını belirtenlerin de bulunduğunu söylememiz gerekmektedir.

3- Kitap Karizması Fikrini Eleştirenler

Bu görüş sahiplerine göre, bir rivayetin sıhhatini tespit etmek için -hadis hangi kitapta yer alırsa alsın- günümüzde sahip olduğumuz bilgiler ışığında (yeniden) rical tenkidi yapılması, sağlıklı sonuca ulaşılması için daha doğrudur. Bu fikri benimseyenlere örnek olarak Cemaleddin el-Kasımî'yi (ö. 1332/1914) gösterebiliriz. O, "Kavâidü't-Tahdîs" isimli eserinde, bir hadisin sahih olup olmadığına karar verebilmek için hangi kitapta bulunduğu bakmak yerine onu nakleden kişilerin tetkik edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.¹⁹

Benzeri görüşlerin Bünyamin Erul tarafından da ortaya konduğunu görüyoruz. O, hadisin sıhhatinin ilk dönemki kriterlere uyularak değil de hadisin bulunduğu kitaba bakılarak tespit edilmesini eleştirmiş ve bu konuda şunları ifade etmiştir:

Sahabe tenkid dışı tutulurken, birkaç asır sonra Buhârî ve Müslim'in naklettiği rivayetler, artık bu ilimlerin ortaya koyduğu kriterlerle değil, sırf 'Buhârî ve Müslim hadisi' olarak değerlendirilmiştir. Diğer bir ifadeyle, bir

¹⁷ İmad es-Seyyid Muhammed eş-Şirbinî, *Kitabâtü A'dâi'l-İslâm ve Münakaşatuba*, y.y., 2002, s. 871; Mehmed Said Hatiboğlu, Ahmed Muhammed Şakir'in bu görüşünü eleştirmiştir: "Merhum Şakir'in bu beyanına, Mısırlılar'ın davranışıyla; 'Yâ selam' çekmekten başka yapılabilecek bir şey yoksa da, hiç olmazsa onun günümüzdeki benzerlerini havanda su dövmekten kurtarabilme ümidi vardır. O da, geçmiş kültürümüzü tenkidten geçirme çabalarına hız kazandırmaktır. Mehmed Said Hatiboğlu, *Hadis Tetkikleri*, Ankara, 2009, ss. 123-124.

¹⁸ Kandemir, s. 335.

¹⁹ Cemaleddin Muhammed b. Muhammed Saîd Cemaleddin el-Kâsımî, *Kavâidü't-Tabdîs min Fümâni Mustalabi'l-Hadis*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, t.y., s. 82.

rivayetin 'müttefekun aleyh' olması, onun sıhhatini ifade etmede yeterli görülmüştür. Daha sonra bu temel kaynaklar üzerine yapılan şerh çalışmaları da bu bakışın geleneğimizde iyice yerleşmesine hayli yardımcı olmuştur. Oldukça zengin olan hadis kültürünün anlaşılmasında gayet önemli katkıları olan şerh edebiyatında, bu bakışın yol açtığı aşırı yorum ve savunmacılık hemen her asırda ve her coğrafyada görülen bir durumdur. Kendi dönemleri itibariyle farkedilen ve 'müşkil' olarak görülen hususlar, müstakil birçok eserin vücuda gelmesine sebep olmuşsa da, bu değerli çalışmalarda dahi eleştirel bakış yerine, aşırı yorum ve tevil ağır basmaktadır.²⁰

Hadislerin sıhhatini tespit konusunda önceliğin eser karizmasına verilmesini eleştirenlerden biri de Mehmet Emin Özafşar'dır. O, "Rivâyet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Câmiu's Sahîh'i" isimli makalesinde şu değerlendirmeleri yapmıştır:

Bugün artık efsanevi telakkilerle yetinmenin, ne ilmi ve ne de aktüel bir faydası söz konusu değildir. Bu klişe tabirin, pratikte ne manaya geldiğini sormak ve cevabını aramak kaçınılmazdır. Elbetteki rivayet tarihinde bazı eserler, çok titiz nakil yöntemleri uygulanarak vücuda getirilmişlerdir. Buhârî ve Müslim'in kitapları da, bunların başında gelmektedir. Bu iki eser ve diğerleri için görülen rüyalar, serdedilen mütalaalar, tarih içerisinde gerçekten vücut bulmuş olabilir. Ancak bunların hiç birisi bu eserlerin zati ve tarihi değerini ifadede mutlak birer veri olarak alınmamalıdır. Hele hele genelleme yapılmak suretiyle bu eserlerde mevcut her bir rivayetin mutlak bağlayıcılığı gibi bir sonucu çıkartmak, fıkıh ve hadis tarihini baştan sona inkâr etmekle eş anlamlıdır.²¹

Hadislerin sıhhatini tespit ederken onların, sened ve metin tenkidi çerçevesinde değerlendirilmesinin, buldukları kitabın karizmasına bakılarak karar verilmesinden daha doğru olduğunu ve sağlıklı sonuç için elzem kabul edilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Özellikle -bilgiye/kaynağa ulaşma konusunda- günümüz imkânları göz önünde bulundurulduğunda bunun kaçınılmaz olduğu ortadadır. Fakat bu yöntem ile kesin sonuca ulaşacağımızı söylemek de mümkün görülmemektedir. Sonuçta hadislerin sıhhati için öncelikle başvurulacak olan râvi tenkidini yapanların da -birer insan olduklarından- yanılma/hata etme payları göz ardı edilmemelidir. Üstelik bir muhaddisin eleştirdiği ya da güvenilir kabul ettiği bir râviyi hiç görmeyip onun hakkındaki bilgilerinin duyumdan ibaret olabileceği; siyasi ve mezhebi görüşlerinin râvi değerlendirmesindeki etkisi dikkate alındığında yüzde yüz diyebileceğimiz bir neticeye ulaşmak imkânsızdır. Bu durumun en somut

²⁰ Bünyamin Erul, "Yorum-Rivayet İlişkisi: Yorumun Rivayete Katkısı Ve Rivayetin Yoruma Etkisi", *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, 29-30 Mayıs 2004/Bursa, 2005, s. 113.

²¹ Özafşar, s. 292.

örneği bir muhaddis tarafından râvisi güvenilir kabul edilmediği için sahih kategorisinde değerlendirilmeyen bir hadisin başka bir muhaddis tarafından yine râvisi sika sayılarak sahih addedilmesidir. Durum böyle olunca da bütün ümmetin bir kitabın sıhhati konusunda fikir birliğine vardığını iddia etmek ilmi açıdan zordur. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için hadislerin sıhhatinin tespitinin icthadi olduğunu belirten âlimlerimizin iddialarını bakalım.

4- Hadislerin Sıhhatinin Tespitinin İctihadi Olduğunu Savunanlar

Ebû'l-Velid Süleymân b. Halef el-Bâcî (ö. 474/1081), "et-Ta'dîl ve't-Tecrîh" isimli eserinde, hadislerin sahih olup olmadığının belirlenmesindeki yöntemin objektif olmadığını şu şekilde ifade etmiştir:

Buhârî, kendine göre sahih olan hadisleri rivayet etti. Müslim ise o hadisler için Buhârî ile aynı kanaati paylaşmadığından onları rivayet etmedi. Aynı şekilde Müslim de kendine göre sahih olan hadisleri rivayet etti. Buhârî ise o hadislerle alakalı Müslim ile aynı kanaati paylaşmadığı için onları rivayet etmedi. Bu da, hadisin sıhhatini tespit işinin icthadi olduğunu gösterir.²²

Bu konuda el-Bâcî ile benzer kanaate sahip olan İbnü's-Salâh, "Müslim'in şartlarına göre sahih olan birçok hadis, Buhârî'nin şartına göre sahih değildir. Çünkü bu hadislerde Buhârî'nin sıhhat şartları mevcut değildir" derken²³ Hâkim en-Nîsâbü'rî (ö. 405/1014), "Müslim'in, Buhârî'nin kendilerinden hadis rivayet ettiği 434 râvinin rivayetini kendi kitabına almaya değer görmediğini; aynı şekilde, Buhârî'nin, Müslim'in kendilerinden hadis rivayet ettiği 625 râvinin rivayetini kendi kitabına alınacak vasıflarda bulmadığını" belirtmiştir.²⁴

Diğer taraftan İbnü's-Salâh'ın, Sahîhayn'daki hadislerin her birinin kesinlikle sahih olduğunu ifade etmesine rağmen²⁵, bir hadis için "sahihtir" dendiği zaman, bu ifadeyle o hadisin senedinin sıhhat şartlarını taşıdığına kastedildiğini, metninin ise kesinlikle sahih olduğunun iddia edilmediğini belirtmiş olması²⁶, onun, bu konuda çelişkiye düştüğünü göstermektedir. Zira

²² Ebû'l-Velid Süleymân b. Halef el-Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh li-men Harrace lehü'l-Buhârî fi'l-Câmi'is-Sahîb*, Riyad, 1986, Cilt: 1, s. 310.

²³ Nevevî, *el-Minhac Şerbu Sahîb-i Müslim*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1392., Cilt:1, s. 15.

²⁴ Nevevî, *Şerh*, Cilt:1, s.16.

²⁵ İbnü's-Salâh, *Syâne*, s. 85.

²⁶ "Hadisçiler, "Bu hadis sahihtir" dediklerinde, sahih hadiste bulunması gereken şartlarla birlikte senedi muttasıl olan hadisi kastetmiş olup, gerçek anlamıyla sıhhatinin kesin olduğunu ifade etmek istemişlerdir. Çünkü bu isnadların arasında adil bir râvinin tek kalması mümkündür. Bu da ümmetin kabule şayan kılmadığı haber türüdür. Aynı şekilde, onlar, "Bu hadis sahih değildir" dediklerinde de, o hadisin gerçekte yalan olduğunun kesinleştiğini iddia etmemişlerdir. Çünkü bunun doğru olma ihtimali de vardır. Burada, o hadisin isnadının sahihlik şartlarını taşımadığı kastedilmiştir." İbnü's-Salâh, *Ulumü'l-Hadis*, ss. 13-14.

bir hadisin metninin sahih olduğundan emin olamazsanız, onun, kesinlikle sahih olduğunu da ifade edemezsiniz.

Celeleddin es-Suyûtî (ö. 911/1505), Sahîhayn hadislerinin sıhhati konusunda icmâ olduğu görüşünü savunan Halil b. Keykeldî el-Alâî'nin (ö. 761/1359), bu konuda İbnü's-Salâh ile aynı kanaati paylaştığını aktarmıştır. Buna göre Alâî şunları ifade etmiştir:

"Bir hadisin isnadının diğerine göre daha sahih olması, metninin de öyle olması gerektiğini ifade etmez. Bu yüzden imamlar sadece isnadla alakalı hüküm verme konusuna önem vermişlerdir."²⁷

Hadislerin sıhhatinin tespitinde ictihadi davranıldığını ifade edenler arasında İbn Teymiyye'yi (ö. 728/1328) de görmekteyiz. Onun konu ile ilgili görüşleri şu şekildedir:

Bir kısım âlimin sahih olarak kabul ettiği bir hadis için başka âlimler, 'Bu hadis, zayıftır, sahih değildir' diyerek onlara muhalefet edebilmişlerdir. Buna örnek olarak Müslim'in Sahîh'inde rivayet ettiği ve diğer âlimlerin sıhhati konusunda tenkitlerde buldukları hadisleri gösterebiliriz. İşte bu tarz hadislerin doğruluğuna sadece delille karar verilir.²⁸

Hadislerin sıhhatinin belirlenmesinde kullanılan yöntemlerin subjektif olduğunu ifade edenlerden birinin de Hanefî fakihleri arasında önemli bir yere sahip olan Kemaleddin İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) olduğunu görüyoruz. O, "Fethü'l-Kadîr" isimli eserinde, Buhârî ve Müslim'in râviler hakkındaki değerlendirmelerinin kesinlik arz etmediğini ve gerçeklerle uyumlayabileceğini ifade etmiştir. İbnü'l-Hümâm, bunun gerekçesi olarak da, yapılan değerlendirmelerin ictihadi olmasına işaret etmiştir.²⁹

Hadislerin sıhhatinin tespitinde ictihada başvurulduğunu savunanlardan biri olan muasır âlimlerden Şuayb el-Arnaut'un bu konudaki görüşleri şu şekildedir:

İmam Buhârî bu kitabına, kendi nazarında sadece sahih olan hadisleri almıştır. Çabalamış ve sahih gördüklerini almıştır. İmam Müslim de aynı şekildedir. Fakat hadis alanında uzman olan bütün âlimler, Buhârî'nin eserine aldığı hadislerin hepsinin sahih olduğunu onaylamışlar mıdır? Hayır. Bununla birlikte bir insan yemin etse ve "Allah adına yemin ediyorum ki! Buhârî'de

²⁷ Ebü'l-Fazl Celeleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr Suyuti, *Tedribü'r-Ravi fi Şerhi Takribi'n-Nevevî*, Dâru Tayyibe, y.y., t.y., Cilt: 1, s. 77.

²⁸ Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye, *Mecmuatü'l-Fetava*, Medine, 1995, Cilt: 18, s. 17.

²⁹ Kemaleddin Muhammed b. Abdilvahid b. Abdilhamid İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, Dâru'l-fikr, y.y., t.y., Cilt: 1, s. 445.

bulunan hadislerin tamamı -yani müsned olanlar- sahihtir" dese, eşi boş olmaz. Durum gerçekten de böyle midir? Elbette böyledir. Çünkü İmam Buhârî'ye göre kendi kitabında sahih olmayan hadis yoktur. Yani müsned olarak aldığı hadislerin tamamı, onun kanaatine göre sahihtir. Kişi bir anlamda Buhârî'nin kabulünü kendisine dayanak almak ve ona güvenmekte, kendisi de böyle düşünmektedir. Aynı durum Ebû Hanîfe için söz konusudur. Ona göre icthad ettiği her meselede doğruyu söylemiştir. Fakat İmam-ı Azam'ın talebeleri olan İmam Muhammed ile İmam Ebû Yusuf, onun bütün icthadları sahihtir diye onaylamışlar mıdır? Hayır. Aynı şekilde İmam Buhârî'den sonra gelen bazı hadis imamları Buhârî'de ve Müslim'de bulunan bazı hadisleri incelemişler ve bunları tenkit etmişlerdir. Tenkitler yerinde de olabilir, yanlış da olabilir, sonuç itibariyle bu icthadî bir meseledir. Sen gelirsin ve mütekaddimûnun sahih görmediğine sahihtir veya zayıftır dersin. Araştırma ve mustalah yönünde yeterli birikimin ve de meleken oluşmuşsa, sen de onlar gibi araştırırsın. Taklit etmek yerine icthadda bulunursun. Bu nedenle biz, hadislerin tashîh ve tad'îfinde, İbnü's-Salâh gibi, mütekaddimûnun sahih dediği sahihtir, tashih işlemi son bulmuştur demiyoruz.

Benim kanaatime göre, İmam Buhârî zirve bir insandı, dehaydı. Hıfz ve hadisleri tespite büyük bir kişiydi. Bununla birlikte kitabı korunmuş bir kitap değildir; çünkü bu özellik sadece Allah'ın kitabı için söz konusudur. İstidrâkte bulunmayı gerektiren hadisleri vardır; ancak bunlar sayısal olarak oldukça azdır...

Keza şunu da unutmamak gerekir: Âlimlerin istisnasız hepsi tashîh-tad'îfin, cerh-ta'dilin icthadî bir mesele olduğunu kabul ederler. Fakihler de icthadlarında yüzde yüz yakın üzere değillerdir. Nitekim müctehid, icthadlarının pek çoğunda isabet eder, bazısında da hata eder. Muhaddisler de böyledir ve bunda olumsuz bir durum yoktur.³⁰

Ülkemizde ise hadisin sıhhatinin tespiti konusunun subjektif olduğunu ilk seslendiren ilim adamlarının başında Mehmed Said Hatiboğlu gelmektedir. Onun bu konudaki görüşleri şöyledir:

Bir hadise sahih, hasen... sıfatını verdirecek olan ana unsur râvidir ve râvinin âdil, zâbit... olup olmadığını söyleyebilecek olan da muhaddistir. Muhaddisin kararı ise kendi bilgisine dayanmakta ve dolayısıyla, şahsi, subjektif olmaktan kurtulamamaktadır. Yâni mesele, şahsi icthad meselesidir ve icthadlarda birlik sağlamak çok defa mümkün olmadığına göre, hadislerin değerlendirilmesinde ihtilafın vukuu kaçınılmazdır. Bu keyfiyet, muhakkik âlimlerin beyanları ve tarihî tenkid tezahürleriyle desteklenmiş ilmî bir

³⁰ Enbiya Yıldırım, *Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular, Büyük Muhaddis Şuayp Arnavut'la Söyleşi*, İstanbul, 2011, ss. 162-163.

gerçekdir...³¹ İşte Buhârî ve Müslim'in Sahîh'lerinin Kur'ân-ı Kerim'den sonra en sahih oluşlarının dayandığı temel, bu isnad ölçüsüdür. Burada tekrar belirtelim ki, sahih hadîs hükmü, râvi değerlendirmelerinin itibari, yani şahsa göre değişebilir oluşları sebebiyle katıyet belirtmez. Keza gayr-i sahih denen rivayet için de, 'mutlaka yalan' denemez.³²

Hatiboğlu ayrıca, İbnü's-Salâh'ın, "Bu hadis sahihtir" dendiği zaman, bu ifadeyle o hadisin senedinin sıhhat şartlarını taşıdığına kastedildiğini, metninin ise kesinlikle sahih olduğunun iddia edilmediğini ifade ettiği görüşünü³³ aktarmış ve bu ölçülerin Buhârî ve Müslim'in hadislerine de tatbik edilmesini engelleyen hiçbir haklı gerekçenin bulunmadığını belirtmiştir. Ona göre bu iki kitabın ötekilerden farkı, musanniflerinin rivayetleri değerlendirmelerindeki isabet oranının daha yüksek görülmüş olmasındandır. Bu isabetin de itibari olduğunu unutmamak gerekir.³⁴

M. Hayri Kırbaçoğlu'nun da bir hadisin sahih olup olmadığına karar verilmesinin şahsi görüşlere dayandığını ifade eden hocası Hatiboğlu ile benzer kanaate sahip olduğunu görüyoruz. Zira Kırbaçoğlu, râviler ve hadisler hakkındaki değerlendirmelerin icthada dayalı olduğunu; bu icthadın da kesinlik arz etmeyip, sadece o icthadın doğruluğunu kabul eden ve onu benimseyenler için bağlayıcılık ifade ettiğini belirtmiştir. Onun bu konudaki düşünceleri şöyledir:

Herhangi bir muhaddise göre sahih olan bir hadis bir başkasına göre bazen zayıf, hatta mevzû (uydurma) olabileceği gibi, aksi de mümkündür. Yine Ehl-i Hadis'e mensup bir âlimin sahih dediğine Re'y Ehlinde bir âlim hasen, zayıf veya mevzû diyebilir, bunun aksi de olabilir. Diğer bir ifadeyle herhangi bir hadisin sahih, hasen, zayıf veya mevzû (uydurma) olduğuna karar vermek, tamamen o hükmü veren muhaddis, fakih, kelamcı v.s. âlimin yaptığı tetkik sonucunda ulaştığı şahsi kanaate, yani icthada bağlıdır. İctihat pek çoğumuzun zannettiğinin aksine, sadece fıkıh alanına münhasır bir kavram değildir. Hadis alanında herhangi bir konunun hükmünü tespit edebilmek amacıyla girilen ilmî çabalar da birer icthattır. Özellikle râviler ve hadisler hakkında ulemânın değerlendirmeleri, kelimenin tam anlamıyla birer icthattırlar. İctihatlar ise, kesinlik arz etmeyip, sadece o icthadın doğru olduğunu kabul edip, onu benimseyenler için bağlayıcı olur. O icthadların yanlış olduğunu düşünenleri bağlaması ise söz konusu olamaz. Bu yüzdendir ki, Buhârî'nin sahih hükmünü

³¹ Hatiboğlu, *Hadis Tetkikleri*, s. 89.

³² Hatiboğlu, *Hadis Tetkikleri*, s. 92.

³³ İbnü's-Salâh, *Ulumü'l-Hadis*, ss. 13-14.

³⁴ Hatiboğlu, *Hadis Tetkikleri*, s. 93.

verdiği birçok hadisi, Buhârî'nin bu icthadını kabul etmeyen Hanefiler kabul etmemişler, onları delil olarak kullanmamışlardır.³⁵

Hadislerin sıhhatinin tespitinin icthada dayandığını savunan önemli sayıda ilim adamı olduğunu söylememiz mümkündür. Bu yöndeki görüşleri göz önünde bulundurduğumuz takdirde, Sahîhayn hadislerinin sıhhati konusundaki icmâ fikrinin realitesinin sorgulanması gerekmektedir. Zira sadece sahibini ve onu kabul edenleri bağlayan bir icthadın üzerine icmâ fikrini bina etmek doğru olmasa gerekir. Diğer taraftan bütün ümmetin icthadında aynı sonuca ulaştığı ve icmâ fikrinde birleştiği yönündeki bir iddianın tarihen gerçekliği ve ilmi açıdan doğruluğu tartışmaya açık bir konudur. Ümmetin tamamını kapsayan bir icmâdan bahsedebilmemiz için ümmet arasında söz konusu durum hakkında zıt fikirlerin bulunmaması gerekmektedir. Hâlbuki İslam âlimlerinin bu konudaki fikirlerine baktığımızda, bunların arasında Sahîhayn'da eleştirilen hadislerin bulunduğunu; dolayısıyla icmân mümkün olmadığını ifade edenlerin varlığını görmekteyiz. Şimdi de onların görüşlerine bakalım.

5- Sahîhayn Hakkında İcmâ Olmadığını İddia Edenler

Bu görüşe sahip olanların başında Sahîhayn üzerine istidrâk çalışması yapan Hâkim en-Nisâbûrî gelmektedir. O, İmam Müslim'in "Ben buraya sadece âlimlerin ittifak ettikleri hadisleri aldım" ifadesini kabul etmemiştir. İmam Nevevî, onun, Müslim'e ait bu ifadeyi aktardıktan sonra bu görüşü problemlili bulduğunu ve "Müslim'in Sahîh'inde sıhhatinde ihtilaf edilen çok sayıda hadis vardır" dediğini aktarmıştır.³⁶ Bu da Hâkim'in, Sahîh-i Müslim'de yer alan hadislerin hepsinin sahih olduğu görüşünü, dolayısıyla da bu konuda var olduğu iddia edilen icmâ fikrini kabul etmediğini göstermektedir.

Buhârî ve Müslim'in eserlerinde yer alan hadislerin tamamının sahih olduğu konusunda bir icmân bulunduğu fikrini kabul etmeyen âlimler arasında ismini zikredebileceğimiz İzmirli İsmail Hakkı'nın (ö. 1365/1946) bu konudaki görüşleri şöyledir:

"Sahîhayn ehadisinin intikad olduğunu talebe-i hadis bile bilir... Sahîhayn'da bulunan bütün ehâdisin sıhhatinde icmâ yoktur. Nerede kaldı ki tehvîn edenler mübtedî olsun."³⁷

Benzeri görüşlerin Mevdûdî (ö. 1399/1979) tarafından da ortaya konduğunu ifade edebiliriz. O, bu konuda şunları söylemiştir:

³⁵ M. Hayri Kırbaoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara, 2000, ss. 126-127.

³⁶ Nevevî, *Şerh*, Cilt: 1, s. 16.

³⁷ İzmirli İsmail Hakkı, *Hakkın Zaferleri: Mustasvîfe Sözleri mi? Tasavvufun Zaferi mi?*, Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, İstanbul, 1341, s. 84.

Hiç kimse, hadisle ilgili bize ulaşan herhangi bir koleksiyona kesinlikle sahihtir diyemez. Meselâ, Sahîh-i Buhârî'nin Allah'ın kitabından sonra en sahîh kitap olduğu söylenmektedir. Hadis konusunda bu abartmayı yapanların hiçbiri Buhârî'de nakledilen altı veya yedi bin hadisin tamamına sahih diyemez.³⁸

Günümüze geldiğimizde ise, icmâ fikrini kabul etmeyen ve Sahîhayn'daki bütün hadislerin sahih olduğu yönündeki görüşü eleştiren âlimlerin başında Hayri Kırbaoğlu'nun geldiği görülmektedir. O, "Buhârî ve Müslim'deki bütün hadisler sahihtir" iddiasının gerçekleri yansıtmadığını, dolayısıyla bilimsel açıdan bir değerinin olmadığını belirtmiştir.³⁹ Kırbaoğlu ayrıca, Sahîh-i Buhârî ve Sahîh-i Müslim başta olmak üzere müteber hadis kaynaklarındaki her hadisin mutlaka sahih olmayabileceğini; bunların arasında isrâiliyyat olarak kabul edilen metinlerin bulunabileceği gibi zayıf ve uydurma rivayetlerin mevcudiyetinin de mümkün olduğunu; bu sebeple hangi kaynakta olursa olsun, hiçbir hadisin bugün yeniden tetkik edilmeden kabul edilmemesi gerektiğini belirtmiştir.⁴⁰

"Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci" isimli bir makale kaleme alan Kamil Çakın da, icmâ fikrinin altıncı asra kadar çok fazla telaffuz edilmediğini, Kâdî İyâz ile başlayan bu düşüncenin İbnü's-Salâh tarafından resmîyete kavuşturulduğunu iddia etmiştir. O, bu konudaki araştırmasının sonucunda ulaşmış olduğu neticeyi şu şekilde ifade etmiştir:

Buhârî'nin el-Câmiu's-Sahîh adlı eseri, gerek sağlığında gerekse sonraki 2-3 asırlık dönem içerisinde icmâ'a konu olmamıştır. Çağdaşları tarafından olduğu kadar, sonraki âlimler tarafından da tartışılmıştır. Buhârî'nin vefatından sonraki yıllarda Sahîh, henüz İslâm dünyasında tanınmadığı için fazla ilgi çeken bir eser niteliğini haiz olmamış, hatta bir müracaat kaynağı şeklinde bile kullanılmamıştır. Belki bir asır geçtikten sonra yavaş yavaş dikkatleri çekmeye başlayan Sahîh, zaman zaman tenkid edilmiştir. Önceleri tenkidlerin ağır basmasına karşılık, tenkidler ile övgülerin bir arada yapıldığı bir dönem gelmiş ve nihayet VI. asrın başlarından itibaren tenkidler yerini övgüye bırakmıştır. Bu övgülerle birlikte icmâ'a giden yol açılmış ve VI. asrın ortalarına doğru icmâ' fikri telaffuz edilir olmuştur. Bunun başlangıcı ilk defa Kâdî İyâz'da (ö. 544) görülürken, kanaatimizce son sözü İbnü's-Salâh (ö. 643) söylemiştir. İbnü's-Salâh, Buhârî'deki hadislerin sahih olduğunda ümmetin icmâ'ı bulunduğunu en

³⁸ Daudi, Halid Zaferullah, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları: Şah Velîyyullah Dehlevî'den Günümüze*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 267.

³⁹ Kırbaoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, s. 288.

⁴⁰ Kırbaoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, s. 286.

açık tarzda dile getiren ilk kişidir. İbnü's-Salâh kendinden sonraki âlimleri de etkileyerek bu icmâ' fikrinin resmiyet kazanmasını sağlamıştır.⁴¹

Buhârî ve Müslim'in Sahîh'lerinde yer alan hadislerin sahihliği üzerinde icmâ olduğu fikrinin yaygın hale gelmesinin İbnü's-Salâh'ın etkisiyle olduğu fikrinin sadece Kamil Çakın tarafından savunulduğunu söyleyemeyiz. Zira bu konuda H. Musa Bağcı'nın da onunla aynı kanaate sahip olduğunu ifade edebiliriz. O, "Hadis Metodolojisinde Sahîhayn'ın Sıhhati Konusunda İcma Meselesi" başlığı altında bahsi geçen icmâ konusunu detaylı bir şekilde incelemiş ve şu sonuca vardığını ifade etmiştir:

Sahîhayn hadislerinin sıhhatinin kesinliği üzerinde icmâ edildiği fikri, gerek teorik açıdan gerekse uygulamada kabul edilebilirliği tartışmaya açık bir durum olarak ortaya çıkmaktadır. Sonuç olarak her iki kitabın hadislerinin mutlak anlamda sahih olduğunu ifade ederek, onları bilimsel kriterler çerçevesinde eleştirilmesine karşı çıkmak ve kutsal kitaplar haline sokmak kanaatimizce tutarlı görünmemektedir. Bu kitaplardaki rivayetler ilmî esaslar dâhilinde yeniden ele alınmalı ve Hz. Peygambere ait olan ile olmayan birbirinden titizlikle ayrılmalıdır.⁴²

Enbiya Yıldırım'ın bu konudaki görüşleri, Musa Bağcı'nın fikirleri ile yakınlık arz etmektedir. O bu konuda şunları dile getirmiştir:

Olmayan bir icmâ ile bu iki eseri dokunulmaz kılmak, hem târihî gerçeklere aykırı, hem de insanların üretkenliğine, karşılaştıkları problemlere çözüm bulma gayretlerine engel olmaktadır. Çünkü değerlendirmek için daha çok malzemesi bulunan bugünün insanına, içinde geçtiği kitabın azametini öne sürerek, bir takım rivayetleri kabul ettirmek mümkün olmamaktadır.⁴³

Görüldüğü gibi Sahîhayn üzerinde icmâ olduğu fikri ciddi bir şekilde eleştirilmiş ve bunun gerçekle uyuşmadığı ifade edilmiştir. Zaten icmân olmadığının ya da Sahîhayn'da eleştirilen rivayetlerin bulunduğu ifade edilmesi, gerçek anlamda bir icmân varlığından bahsedilmesini anlamsız kılmaktadır. Bilindiği gibi Sahîhayn'da yer alan birçok rivayet eleştirilmekten kurtulamamıştır. Son olarak da ilk dönemden itibaren eleştirilen bu rivayetlerden tespit edebildiklerimizi örnek olarak vermek istiyoruz.

⁴¹ Kamil Çakın, "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci", *İslâmî Araştırmalar*, Cilt: 10, Sayı: 1-2-3-4, 1997, s. 109.

⁴² H. Musa Bağcı, *Hadis Yazıları*, Araştırma Yay., Ankara, 2010, s. 311.

⁴³ Enbiya Yıldırım, *Hadis Problemleri*, İstanbul, 2001, s. 120.

6- Sahîhayn'da Eleştiriye Uğrayan Rivayetler

1- İmam Mâlik'in (ö. 179/795), "Allah Âdem'i kendi suretinde yaratmıştır"⁴⁴ rivayetinin aktarılmasını yasakladığı nakledilmiştir.⁴⁵

2- Kureyş'ten bazı kimselerin insanları felakete götüreceğini belirten rivayet⁴⁶ hakkında Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), oğluna -başka hadise muhalif olduğu için- kitabından silmesini söylemiştir.⁴⁷

3- İmam Buhârî (ö. 256/870), Sahîh-i Müslim'de, yaratılışın yedi günde gerçekleştiğini ifade eden rivayetin Hz. Peygambere atfedilmesini⁴⁸ hatalı bulmuş ve bu sözlerin Kâ'b'a ait olduğunu belirtmiştir.⁴⁹

4- İbn Kuteybe (ö. 276/899), Câbir'in şuf'a hakkıyla ilgili rivayetini⁵⁰ onun kendi zannı (ya da hükmü) olarak nitelendirerek kabul etmemiştir.⁵¹

5- İbn Kuteybe, Bayram günü Hz. Peygamberin huzurunda kalkanlar ve mızraklarla oyun oynandığı yönündeki rivayetin⁵² batıl olduğunu iddia etmiştir.⁵³

6- Ebu'l-Fadl el-Herevî (ö. 317/929), Hz. Peygamber'in vesvese hakkında soruya, "Bu saf imândır" cevabını verdiği rivayetin⁵⁴ sahib olmadığını iddia etmiştir.⁵⁵

7- Abdullah b. Ömer'in Hz. Peygamberin Cî'râne'den umre yapmadığını ifade ettiği⁵⁶ rivayet Herevî tarafından eleştirilmiştir.⁵⁷

8- Ebû Cafer et-Tahâvî (ö. 321/933), İbn Abbas'ın, "Rasulullah bir yemin ve şahit ile hüküm verdi"⁵⁸ rivayetinin münker olduğunu iddia etmiştir.⁵⁹

⁴⁴ Müslim, *Birr ve Sıla*, 115.

⁴⁵ Zehebî, *Sijer*, Cilt: 8, ss. 103-104.

⁴⁶ Buhârî, *Menakıb*, 25; Müslim, *Fiten ve Eşrâtu's-Sâa*, 74.

⁴⁷ Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaut, Adil Mürşid, Müessesetü'r-Risâle, y.y., 2001, Cilt: 13, s. 383.

⁴⁸ Müslim, *Sifâtu'l-Münâfikîn*, 27.

⁴⁹ Buhârî, *et-Târibu'l-Kebîr*, *Dâiratu'l-Meârifî'l-Osmânî*, Haydarabad, t.y., Cilt: 1, ss. 413-414.

⁵⁰ Buhârî, *Hıyel*, 14.

⁵¹ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis*, y.y., 1999, s. 332.

⁵² Buhârî, *Salât*, 69; *Iydeyn*, 2.

⁵³ İbn Kuteybe, s. 128.

⁵⁴ Müslim, *İmân*, 211.

⁵⁵ Ebu'l-Fadl Muhammed b. Ebi'l-Hüseyn el-Herevî, *İlelu'l-Abâdis fî Kitâbi's-Sahîh li-Müslim b. el-Haccac*, thk. Ali b. Hasan el-Halebî, Riyâd, t.y., ss. 42-44.

⁵⁶ Müslim, *Eymân*, 28.

⁵⁷ Herevî, s. 92.

⁵⁸ Müslim, *Akdiye*, 3.

9- Ebû Bekr el-Enbârî (ö. 328/940), Ebu'd-Derdâ'nın, "Leyl" suresinin farklı kıraetle okunduğu yönündeki rivayetini⁶⁰ icmâya muhalif görerek reddetmiştir.⁶¹

10- İbn Hıbbân (ö. 354/965), İbn Abbas'ın, Rasûlullah'ın güneş tutulduğu zaman sekiz rükû ile dört secdelik (iki rekât) namaz kıldırıldığını naklettiği rivayetini⁶² sahih olmadığını iddia etmiştir.⁶³

11- İbn Hıbbân, Ebu Hureyre'nin, Allah'ın lanetine uğrayan insanlar hakkında naklettiği rivayetini⁶⁴ batıl olduğunu belirtmiştir.⁶⁵

12- Ebû Bekr el-Cessâs (ö. 370/981), Hz. Peygambere sihir yapıldığını söyleyen rivayetini⁶⁶ mühlitler tarafından uydurulduğunu iddia etmiştir.⁶⁷

13- Hz. İbrahim'in Kıyamet günü babası için Allah'a itirazda bulunduğunu belirten rivayetini⁶⁸ sıhhati Ebû Bekr el-İsmailî (ö. 371/982) tarafından problemlî görülmüştür.⁶⁹

14- Ebü'l-Hasen ed-Dârekutnî (ö. 385/995), doğal felaket sonucu zarar gören malın karşılığının alınmaması gerektiği yönündeki rivayetini⁷⁰ Enes b. Mâlik'in sözü olduğunu belirtmiş; bu sözün Hz. Peygambere aitmiş gibi nakledilmesini çok çirkin bir hata olarak nitelendirmiştir.⁷¹

15- Dârekutnî, Ebû Hureyre'nin, "Hz. Peygamber ile birlikte Hayber'e sefer düzenledik. Allah bize fethi nasip etti/ Hayber'i fethettik" dediği

⁵⁹ Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, thk. Muhammed Seyyid Cadülhak, Muhammed Zühri en-Neccâr, y.y., 1994, c. 4, s. 144.

⁶⁰ Buhârî, Tefsir, (Leyl) 1; Müslim, Salâtü'l-Müsâfirîn, 282.

⁶¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubi, *el-Câmi li Abkâmi'l-Kur'ân*, Riyad, 2003, Cilt: 20, ss. 81-82.

⁶² Müslim, Kûsûf, 18-19.

⁶³ Ebû Hâtîm Muhammed İbn Hıbbân, *Sabîhu İbn Hıbbân*, thk. Şuayb el-Arnaut, Beyrut, 1993, Cilt: 7, s. 97.

⁶⁴ Müslim, Cennet, 54.

⁶⁵ Ebû Hâtîm Muhammed İbn Hıbbân, *el-Mecrubûn mine'l-Muhaddisin ve'd-Duafa ve'l-Metrukîn*, thk. Mahmûd İbrâhîm Zayed, Dâru'l-Vai, Halep, 1396, Cilt: 1, ss. 111-112.

⁶⁶ Buhârî, Tıp, 47; Müslim, Selâm, 43.

⁶⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Abkâmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sadık Kamhavi, Beyrut 1405, Cilt: 1, s. 60.

⁶⁸ Buhârî, Enbiya, 8.

⁶⁹ İbn Hacer, *Fethü'l-Bari bi-Şerhi Sabîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1379, Cilt: 8, s. 500.

⁷⁰ Müslim, Musakât, 16.

⁷¹ Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *el-İlğâmât ve't-Tetebbü'*, thk. Ebû Abdurrahman Mukbil b. Hadî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985., s. 361.

rivayetin⁷² Buhârî ve Müslim tarafından nakledilmesine rağmen hatalı olduğunu belirtmiştir.⁷³

16- Akabelilerden bir adam ile Huzeife b. Yeman arasında bir anlaşmazlık olduğunu ifade eden Müslim rivayeti⁷⁴ hakkında İbn Hazm (ö. 456/1064) "Bu, Allah'ın, onu uydurana lanet edeceği, yalan bir haberdir" yorumunu yapmıştır.⁷⁵

17- İbn Mes'ud'un, "Allah haram kıldığı şeylerde sizin için şifa yaratmadı" sözü⁷⁶ İbn Hazm tarafından batıl sayılmıştır.⁷⁷

18- Ebu Hureyre'nin, sadakanın en faziletlisi hakkındaki rivayetinin⁷⁸ delil sayılması İbn Hazm tarafından batıl görülmüştür.⁷⁹

19- Buhârî'nin kefalet konusunda Ebu Hureyre tarafından naklettiği rivayet⁸⁰ hakkında İbn Hazm sahih değildir hükmünü vermiştir.⁸¹

20- Huzeife b. Yemân'ın, Bedir'de bulunmalarını engelleyen sebebi açıkladığı Müslim rivayeti⁸² İbn Hazm tarafından, tarihi bilgilerle uyuşmadığı için, yalanı açık bir haber olarak vasıflandırılmıştır.⁸³

21- İbn Hazm, Rasûlullah'ın ihramlı iken Meymune ile evlendiğini belirten İbn Abbas rivayetinin⁸⁴ -kesinlikle- hatalı olduğunu iddia etmiştir.⁸⁵

22- Esmâ bt. Ebi Bekr'in Hacc ile ilgili rivayeti⁸⁶ hakkında İbn Hazm ihtilafsız batıl yorumunu yapmıştır.⁸⁷

⁷² Buhârî, Meğazi, 40; Müslim, İmân, 183.

⁷³ İbn Hacer, *Feth*, Cilt: 1, s. 370.

⁷⁴ Müslim, Sifâtu'l-Münâfikîn, 11.

⁷⁵ İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saïd ez-Zâhirî, *el-Muballâ bi'l-Âsar*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, t.y., Cilt: 12, s. 160.

⁷⁶ Buhârî, Eşribe, 15.

⁷⁷ İbn Hazm, *Muballâ*, Cilt: 1, s. 176.

⁷⁸ Buhârî, Nafakat, 2.

⁷⁹ İbn Hazm, *Muballâ*, Cilt: 9, s. 257.

⁸⁰ Buhârî, Kefâlet, 1.

⁸¹ İbn Hazm, *Muballâ*, Cilt: 6, s. 407.

⁸² Müslim, Cihâd, 98.

⁸³ İbn Hazm, *el-İbkâm fî Usuli'l-Abkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut, t.y., Cilt: 5, ss. 22-23.

⁸⁴ Müslim, Nikâh, 47.

⁸⁵ İbn Hazm, *Muballâ*, Cilt: 5, s. 215.

⁸⁶ Buhârî, Umre, 11; Müslim, Hacc, 193.

23- Hz. Peygamberin Abdullah b. Übey b. Selül'ün cenaze namazını kıldığını ifade eden rivayet,⁸⁸ Ebû Bekr el-Bakillâni (ö. 403/1013)⁸⁹, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085)⁹⁰ ve Ebû Hamid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) tarafından sahih kabul edilmemiştir.⁹¹

24- İbn Abdî'l-Berr (ö. 463/1071), Amr b. Meymûn'un, Cahiliye döneminde, bir maymunun zina yaptığı için maymunlar tarafından recmedildiğini; kendisinin de onlarla birlikte taş attığını ifade ettiği rivayetin⁹² ilim ehli tarafından kabul görmediğini belirtmiştir.⁹³

25- Mesrûk'un, Hz. Aişe'nin annesi Ümmü Rûmân tarikiyle naklettiği ifk hadisesini konu edinen rivayet,⁹⁴ Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) tarafından vehim olarak görülmüştür.⁹⁵

26- Serahsî (ö. 483/1090), Hz. Aişe'nin, Hz. Peygamber vefat ettiğinde Kur'an'da yer aldığını iddia ettiği ayetin daha sonra (Kur'an'da) bulunmadığı yönündeki ifadelerini içeren rivayeti⁹⁶ eleştirmiş; Hz. Peygamberin vefatından sonra neshin mümkün olmadığını, fakat bazı mühlidlerin İslâm'a zarar vermek için bu tarz rivayetleri kabul ettiklerini belirtmiştir.⁹⁷

27- Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), ölümün cennet ile cehennem arasında bir yere yatırılıp kesileceğini belirten rivayetin⁹⁸ akli gerçeklere aykırı olduğunu belirtmiştir.⁹⁹

⁸⁷ İbn Hazm, Muhalla, Cilt: 5, s. 95; İbn Hazm'ın Sahihayn'a yönelik eleştirileri için bkz. Selman Başaran, İbn Hazm'ın Kütüb-i Sitte'ye Bakışı, *İslâmî Araştırmalar*, 1988, Cilt: 2, sayı: 6.

⁸⁸ Buhârî, Cenaiz, 84; Müslim, Sıfâtü'l-Münâfıkın, 3.

⁸⁹ İbn Hacer, *Feth*, Cilt: 8, s. 338.

⁹⁰ İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rûknüddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkah*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, Cilt: 1, s. 170; İbn Hacer, *Feth*, Cilt: 8, s. 338.

⁹¹ Huccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfa*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, Cilt: 1, ss. 266-267.

⁹² Buhârî, Menakıbu'l-Ensar, 27.

⁹³ Ebû Ömer Cemaluddîn İbn Abdî'l-Berr, *el-İstî'âb Fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, Beyrut, 1992, Cilt: 3, s. 1206.

⁹⁴ Buhârî, Enbiya, 19

⁹⁵ O, Ümmü Rûmân'ın Hz. Peygamber hayattayken vefat ettiğini, dolayısıyla Mesrûk'un ondan hadis işitemeyeceğini belirtmiştir. İbn Hacer, *Feth*, Cilt: 1, s. 373.

⁹⁶ Müslim, Radâ', 24; Andolsun ki recm âyeti ve yetişkin kişiyi on defa emzirme (sebebi ile nikâhlamanın haramlığı) ayeti indi ve bu âyetler yatağımın altındaki bir yaprakta (yazılı) idi. Rasûlullah vefat edip biz onun ölümü ile meşgul olunca, evde beslenen bir koyun (veya keçi odaya) girip o yaprağı yedi. İbn Mâce, Nikâh, 36.

⁹⁷ Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y., Cilt: 2, ss. 78-79.

⁹⁸ Buhari, Rikâk, 51.

28- Mescid-i Aksâ'nın, Kâbe'den kırk yıl sonra inşa edildiğini belirten rivayet¹⁰⁰ İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1201) tarafından problemlî görülmüştür.¹⁰¹

29- Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Kadının kaburga kemiğinden yaratıldığını belirten rivayetin¹⁰² problemlî olduğunu söylemiş ve Allah'ın, Hz. Âdem'i doğrudan doğruya yaratmaya kadir olduğu halde, "Allah, Havva'yı, Âdem'in cüzlerinin birinden yarattı..." demenin anlamsızlığına dikkat çekmiştir.¹⁰³

30- Fahreddin er-Râzî, Hz. İbrahim'in üç defa yalan söylediğini belirten rivayetin¹⁰⁴ kabul edilmemesi gerektiğini belirtmiştir.¹⁰⁵

31- İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), namazda bismelenin okunmadığı yönündeki rivayetin¹⁰⁶ râvi hatası olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁷

32- Ebü'l-Fezâil es-Sâgânî (ö. 650/1252), "Dünya mü'minin zindanıdır"¹⁰⁸ rivayetini mevzu saymıştır.¹⁰⁹

33- Nevevî (ö. 676/1277), Ebû Süfyan'ın Hz. Peygamberden üç isteğinin bulunduğunu belirten rivayetin¹¹⁰ problemlî olduğunun herkes tarafından bilindiğini belirtmiştir.¹¹¹

⁹⁹ İbn Hacer, *Feth*, Cilt: 11, s. 421.

¹⁰⁰ Buhârî, *Enbiya*, 10; Müslim, *Mesâcid*, 1.

¹⁰¹ İbnu'l-Cevzî, Kâbe'yi Hz. İbrahim'in inşa ettiğini, Mescid-i Aksa'yı ise Hz. Süleyman'ın inşa ettiğini, bunların arasında en az bin senelik bir sürenin bulunduğunu iddia etmiştir. İbnu'l-Cevzî, *Keşfü'l-Muşkil min Hadîsi's-Sahâbeyn*, Riyad, 1997, Cilt: 1, s. 360.

¹⁰² Buhârî, *Enbiya*, 1; Müslim, *Radâ'*, 59.

¹⁰³ Ebû Abdillâh Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebir Mevâzîhu'l-Gayb*, çev. Suad Yıldırım (ve diğ.), Akçağ Yayınları, Ankara, 1989., Cilt: 11, s. 199.

¹⁰⁴ Buhârî, *Enbiya*, 8; Müslim, *Fedâil*, 154.

¹⁰⁵ Fahreddin er-Râzî, Cilt: 13, s. 209.

¹⁰⁶ Müslim, *Salât*, 50.

¹⁰⁷ İbnü's-Salâh, *Ulumü'l-Hadis*, s. 92.

¹⁰⁸ Müslim, *Zühd ve Rekâik*, 1.

¹⁰⁹ Ebü'l-Fezâil Râdiyyüddîn es-Sâgânî, *el-Mevdûât*, thk. Necm Abdurrahman Halef, Dâru'l-Me'mun li't-Türas, Dımaşk, 1405, s. 48.

¹¹⁰ Müslim, *Fedâilu's-Sahâbe*, 168.

¹¹¹ Nevevî, *Minhâc*, Cilt: 16, s. 63; Kâdî İyâz da bu rivayette anlatılanların çok garip olduğunu ifade etmiştir. Kâdî İyâz, *İkmalü'l-Mu'lim bi-Fevaidi Müslim*, Dâru'l-Vefa, y.y., 1998, Cilt: 7, s. 546; Diğer taraftan İbn Hazm, bu hadisin mevzu olduğunu iddia etmiştir. İbn Hazm, *İhkâm*, Cilt: 6, ss. 23-24.

34- Câbir b. Abdullah'ın Kur'ân'ın ilk nazil olan âyeti, "Ey (elbisesine) bürünen!"¹¹² âyetidir"¹¹³ sözü Nevevî tarafından zayıf, hatta batıl kabul edilmiştir.¹¹⁴

35- Nevevî, Ümmü Seleme'nin yere batırılacak ordu hakkındaki rivayetin¹¹⁵ Ebu'l-Velid el-Kettânî tarafından sahih sayılmadığını nakletmiştir.¹¹⁶

36- Nevevî, Hz. Âişe'nin, "Sevde, içimizde Peygambere ilk kavuşan kadın oldu" rivayetini¹¹⁷ icmâ ile batıl olduğunu belirtmiştir.¹¹⁸

37- Abdullah İbn Ebî Evfâ'nın, "Muhammed'den sonra bir peygamber olması hükmolunsaydı, oğlu İbrâhîm yaşardı" sözü¹¹⁹ Nevevî tarafından batıl ve saçma görülmüştür.¹²⁰

38- Hz. Peygamberin Usfân gazvesinden dönerken Safiyye bt. Huyeyyî devesinin arka tarafına bindirdiğini belirten rivayet¹²¹ Ebû Muhammed Şerefüddîn ed-Dimyâtî (ö. 705/1306) tarafından hatalı bulunmuştur.¹²²

39- Ebül-Haccâc el-Mizzî (ö. 742/1341), Süheyb er-Rûmî'nin Hz. Peygambere atfen anlattığı Sihirbaz, Rahib ve Çocuğun Kıssasının¹²³ Hz. Peygambere değil de (râvinin) kendisine ait olabileceğini iddia etmiştir.¹²⁴

40- Ebû Abdullâh ez-Zehabî (ö. 748/1348) "Kim benim veli kuluma düşmanlık ederse..."¹²⁵ rivayetinin garib olduğunu ve el-Câmiu's-Sahîh'te yer almamış olsa hadisçiler tarafından münker kabul edileceğini belirtmiştir.¹²⁶

¹¹² Muddessir, 74/1.

¹¹³ Müslim, İmân, 257.

¹¹⁴ Nevevî, *Minhâc*, Cilt: 2, s. 207.

¹¹⁵ Müslim, Fiten, 4.

¹¹⁶ Nevevî, *Minhâc*, Cilt: 18, s. 4.

¹¹⁷ Buhârî, Zekât, 12.

¹¹⁸ Nevevî, *Minhâc*, Cilt: 6, s. 9.

¹¹⁹ Buhârî, Edeb, 109.

¹²⁰ Nevevî, *Tehzîbu'l-Esmâ*, Cilt: 1, s. 116.

¹²¹ Buhârî, Cihad, 197.

¹²² İbn Hacer'in aktardığına göre ed-Dimyâtî söz konusu gazvenin Hayber olduğunu belirtmiştir. İbn Hacer, *Feth*, Cilt: 6, s. 193.

¹²³ Müslim, Zühd, 73.

¹²⁴ Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l Kur'âni'l Azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1419., Cilt: 8, s. 361; Ebü'l-Ula Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim el-Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-Abvezî bi-Şerhi Câmü't-Tirmizî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y., Cilt: 9, s. 183.

¹²⁵ Buhârî, Rikak, 38.

¹²⁶ Zehabî, *Mizan*, Cilt: 1, s. 641.

41- İbn Hacer (ö. 852/1449), "Ebu Sufyân'ın ölüm haberi Şam'dan Medine'ye gelince..." rivayetinin¹²⁷ hatalı olduğunu; Ebu Sufyân'ın Medine'de vefat ettiğinin ilim ehli tarafından bilindiğini belirtmiştir.¹²⁸

42- İbn Hacer, Hz. Peygamber'in (Mekke'nin fethinden sonra) Halid b. Velid'e Mekke'ye şehrin yukarı tarafından girmesini emrettiği rivayeti¹²⁹ Sahih'teki başka bir rivayete¹³⁰ muhalif görmüştür.¹³¹

43- Celâleddin es-Suyûtî (ö. 911/1505), Hz. Peygamberin kendisine babasının durumunu soran adama, "Benim babam da, senin baban da cehennemde" dediği rivayetin¹³² râvi tasarrufu olduğunu söylemiştir.¹³³

44- Hz. Peygamberin, çocukken göğsünün açılıp kalbinin yıkandığını belirten rivayet¹³⁴ Muhammed Ebû Zehre (ö. 1394/1974) tarafından tutarsız bulunmuştur.¹³⁵

45- Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî (ö. 1399/1979), "Hz. Süleyman'ın bir gecede altmış ile yüz kadar eşi ile ilişkiye girdiğini belirten rivayetlerin¹³⁶ kabul edilmesinin aklen mümkün olmadığını, zira hadisin muhtevasının, Rasûlullah'ın böyle bir şey söylemediğini haykırdığını belirtmiştir.¹³⁷

46- Nâsırüddin el-Elbânî (ö. 1420/1999), "Kıyamet günü Allah katında durumu çok kötü olan insanlardan biri de, eşiyile ilişkiye girdikten sonra onun sırrını ifşa eden adamdır" rivayetinin¹³⁸ zayıf olduğunu iddia etmiştir.¹³⁹

47- Hz. Aişe'den gusl konusunda gelen rivayet¹⁴⁰ Elbânî tarafından zayıf sayılmıştır.¹⁴¹

¹²⁷ Buhârî, *Cenaiz*, 30

¹²⁸ İbn Hacer, *Feth*, Cilt: 1, s. 268.

¹²⁹ Buhârî, *Megâzî*, 49.

¹³⁰ Buhârî, *Megâzî*, 50.

¹³¹ İbn Hacer, *Feth*, Cilt: 8, s. 10.

¹³² Müslim, *İmân*, 347.

¹³³ Süyûtî, *el-Hâvî li'l-Fetava*, Beyrut, 2004, Cilt: 2, ss. 273-274.

¹³⁴ Müslim, *İmân*, 261.

¹³⁵ Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed Ebû Zehra, *Hatemü'n-Nebiyin*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 1979, Cilt: 1, s. 154.

¹³⁶ Buhârî, *Enbiya*, 70; Eymân, 3, 9; Müslim, *Eymân*, 22-23-24-25.

¹³⁷ Seyyid Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, çev. Heyet, İnsan Yayınları, İstanbul, 1987, Cilt: 5, ss. 71-72.

¹³⁸ Müslim, *Nikâh*, 123.

¹³⁹ Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî, *Silsiletü'l-Ehâdîsi'd-Daîfe ve'l-Mevdûa ve Eseruha's-Seyyi' fi'l-Ümmeti*, Dâru'l-Meârif, Riyad, 1992, Cilt: 12, ss. 708-709.

48- İnsanların doğmadan önce cennet ve cehennemlik olacaklarının belirlendiğini ifade eden rivayet¹⁴² Çağdaş yazar Muhammed el-Gazzâlî (ö. 1416/1996) tarafından insan sorumluluğunu öne çıkartan ayetlere aykırı görülüp cebr teorisini desteklediği için reddedilmiştir.¹⁴⁵

49- Hz. Peygamberin cariyesi ile zina yaptığı iddiasıyla öldürülmesi istenen adam hakkındaki rivayet¹⁴⁴ Muhammed el-Gazzâlî tarafından gerçek olduğu ispat edilmeden herhangi bir suçlama ile kişinin katline hükmetmek imkânsız olduğu gerekçesiyle reddedilmiştir.¹⁴⁵

50- Fatıma bt. Kays tarafından nakledilen Cessâse kıssasının¹⁴⁶ sorumlu olduğunu belirten Şuayb el-Arnaut, onun Müslim'de yer almasına rağmen Ehl-i Kitap kanalıyla, onların âlimlerinden alınmış olunabileceğini belirtmiştir.¹⁴⁷

51- Şuayb el-Arnaut, Hz. Musa'nın, ölüm meleşinin gözünü çıkarttığı konusunu ele alan rivayetin¹⁴⁸ isrâiliyyat türü mevkuflardan olabileceğine dikkat çekerken¹⁴⁹, Enbiya Yıldırım, onun isrâiliyyât olduğunu söylemiştir.¹⁵⁰

52- Mehmed Said Hatiboğlu, -Hepsi Kureyş'ten olan- On iki halifenin idaresi süresince İslâmın aziz olacağı¹⁵¹ yönündeki ifadelerin siyasi kargaşalar sonucunda ortaya çıkmış olabileceğini söylemiştir.¹⁵²

53- Mehmed Said Hatiboğlu, İsrailoğullarından bir peygamber için güneşin bekletildiğini ifade eden rivayetin¹⁵³ Kur'ân kültürüne ve astronomi gerçeklerine uymadığını belirtmiştir.¹⁵⁴

¹⁴⁰ Müslim, Hayz, 89.

¹⁴¹ Elbânî, *Daîfe*, Cilt: 2, ss. 406-407.

¹⁴² Müslim, Kader, 31.

¹⁴³ Muhammed el-Gazzâlî, *Nebevi Sünnet*, çev. Ali Özek, İstanbul, 2007., ss. 208-209.

¹⁴⁴ Müslim, Tevbe, 59.

¹⁴⁵ Muhammed el-Gazzâlî, ss.43-44.

¹⁴⁶ Müslim, Fiten, 119.

¹⁴⁷ Yıldırım, *Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular*, ss. 263-264.

¹⁴⁸ Buhârî, Cenaiz, 68; Müslim, Fedâil, 158.

¹⁴⁹ Yıldırım, "Hz. Mûsâ'nın Ölüm Meleşini Tokatlaması -Bir Rivayetin Tahlili-", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, Cilt: 13, Sayı: 2, s. 25.

¹⁵⁰ Yıldırım, Hz. Mûsâ'nın Ölüm Meleşini Tokatlaması, ss. 36-37.

¹⁵¹ Müslim, İmâre, 5-9.

¹⁵² Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik*, Ankara, 2005, s. 103.

¹⁵³ Müslim, Cihâd, 32.

¹⁵⁴ Hatiboğlu, "Büyük Âlimler-Büyük Hatalar", *İslâmiyyât Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 1, 1999, s. 8.

54- Hayri Kırbaşoğlu, İsrailoğullarından bir grubun fareye dönüştüğünü belirten rivayeti¹⁵⁵ mitolojik unsurların hadisleşmesi olarak nitelendirmiştir.¹⁵⁶

55- Hayri Kırbaşoğlu, "Kısra ölmüştür. Ondan sonra kısra yoktur. Kayser helak olursa, ondan sonra da kayser yoktur" rivayetinin¹⁵⁷ Hz. Peygamber adına uydurulduğunu söylemiştir.¹⁵⁸

56- Ali Osman Ateş, Cehennem ehlinin çoğunun kadınlar olduğunu söyleyen rivayetin¹⁵⁹ Hz. Peygamberin yaratılışına ve tebliğ metoduna aykırı olduğunu ifade etmiştir.¹⁶⁰

57- Bünyamin Erul, "Eğer İsrâiloğulları olmasaydı yemek bozulmaz et kokmazdı, Havva olmasaydı kadın cinsi hiçbir zaman eşine ihanet edip onu aldatmazdı" rivayetinin¹⁶¹ Hz. Peygambere aidiyetinin tartışılır olmaktan kurtulamayacağını ifade ederken¹⁶², Hayri Kırbaşoğlu onun, Yahudi kültüründen gelen bir telakkinin, hadis haline sokulmuş şekli olduğunu söylemiştir.¹⁶³

58- Allah'ın cennetliklere "bundan sonra size asla kızmayacağım" diyeceğini ifade eden rivayet¹⁶⁴ Kur'an ayetlerine¹⁶⁵ muhalif görüldüğü için eleştirilmiştir.¹⁶⁶

59- Mirâc'ın nübüvvetten önce olduğunu belirten rivayet¹⁶⁷ şarihler tarafından hatalı görülmüştür.¹⁶⁸

60- Murâra b. Rabî' ve Hilâl b. Umeyye'nin Bedir gazvesine katıldığını ifade eden rivayet¹⁶⁹ tarihi verilere muhalif görüldüğü hatalı sayılmıştır.¹⁷⁰

¹⁵⁵ Buhârî, Bed'ü'l-Halk, 15; Müslim, Zühd, 61.

¹⁵⁶ Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, s. 286.

¹⁵⁷ Buhârî, Eymân, 3; Müslim, Fiten, 75.

¹⁵⁸ Kırbaşoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Ankara, 2002, s. 234; Ayrıca bkz. İbn Hacer, *Feth*, Cilt: 6, s. 625.

¹⁵⁹ Buhârî, İman, 21; Müslim, İmân, 132.

¹⁶⁰ Ali Osman Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, İstanbul, 2000, s. 234.

¹⁶¹ Buhârî, Enbiya, 1; Müslim, Radâ, 63.

¹⁶² Erul, *Hadislerin Dili (İlk Hadis Belgesi Hemmâm'ın Sahîfesi -Tertîp, Terceme, Yorum-)* Ankara, 2009, s. 288.

¹⁶³ Kırbaşoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, s. 211.

¹⁶⁴ Buhârî, Tevhid, 38.

¹⁶⁵ Beyyine, 98/8; En'am, 6/82.

¹⁶⁶ Ebü'l-Hasen Ali b. Halef b. Battâl, *Şerhu Sahib-i Buhârî*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2003, Cilt: 10, ss. 516-517.

¹⁶⁷ Buhârî, Menakıb, 24; Tevhid, 37; Müslim, İmân, 262.

¹⁶⁸ Nevevî, *Minhâc*, Cilt: 2, s. 209.

Sonuç

Yapılan eleştirilerin doğruluk payının bulunabileceği gibi yanlış olma ihtimali de mevcuttur. Bunun değerlendirmesini yapmak bu çalışmanın amacının dışındadır. Fakat bu örnekler icmâ fikrinin pratikte bir karşılığının bulunmadığını ve ilmi bir gerçekliğinin olmadığını göstermektedir. Zira hadislerin sıhhatinin şahsi kanaatlere dayandığı göz önünde bulundurulduğunda, herhangi bir müellifin kendi kriterlerine göre oluşturduğu bir eserin bütün ümmet tarafından eksiksiz ve tamamen doğru kabul edildiğini ifade etmek zor görünmektedir. İmam Buhârî'nin, Kâb'ın görüşü dediği bir rivayetin İmam Müslim tarafından Hz. Peygambere ait olarak nakledilmesi ya da bu iki imamdan birinin sika gördüğü muhaddisi diğerinin muteber kabul etmemesi bunun en güzel örneğidir. Sonuç olarak, ilmi çalışmalarda genellemelerden kaçınılması gerektiğini ve bize kadar ulaşan bu tarz düşüncelerin günümüz imkânları dâhilinde bilimsel olarak incelenmesinin doğru olacağını düşünüyoruz.

¹⁶⁹ Buhari, Megâzî, 10; Müslim, Tevbe, 53.

¹⁷⁰ Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî es-Sübki, *Tabakatü's-Şâfiyyeti'l-Kübra*, thk. Mahmûd Muhammed Tanahî, Abdülfettah Muhammed el-Hulvî, y.y., 1413, Cilt: 10, s. 105.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Muhammed eş-Şeybânî, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaut, Adil Mürşid, Müessesetü'r-Risâle, y.y., 2001.
- el-Alâî, Ebû Saîd Salâhuddîn Halil b. Keykeldî, *en-Nakdû's-Sabih lima İ'türizze aleyhi min Ebâdî'si'l-Mesabih*, y.y., 1985.
- Ateş, Ali Osman, *Hadis Temelli Kalp Yargılarda Kadın*, İstanbul, 2000.
- Başaran, Selman, *İbn Hazm'ın Kütüb-i Sütte'ye Bakışı*, İslâmî Araştırmalar, 1988, Cilt: 2, Sayı: 6.
- el-Bâcî, Ebû'l-Velid Süleymân b. Halef, *et-Ta'dîl ve't-Tecrîb li-men Harrace lehü'l-Buhârî fî'l-Câmi'is-Sabih*, Riyad, 1986.
- Bağcı, H. Musa, *Hadis Yazıları*, Araştırma Yay., Ankara, 2010.
- el-Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mesud, *Mesâbîhu's-Sünne*, Mısır, t.y.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *et-Tarihü'l-Kebir*, Dâiratu'l-Meârifî'l-Osmânî, Haydarabad, t.y.
- el-Bulkînî, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Raslân b. Nasîr b. Sâlih, *Mehâsinü'l-Istâlâh fî Tazmîni (Kitâbi) İbni's-Salâh*, Dârü'l-Maârif, t.y.,
- el-Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Abkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sadık Kamhavi, Beyrut, 1405.
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkıh*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- Çakın, Kamil, "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci", *İslâmî Araştırmalar*, Cilt: 10, Sayı: 1-2-3-4, 1997.
- ed-Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed, *el-İlğâmât ve't-Tetebbu'*, thk. Ebû Abdurrahman Mukbil b. Hadî, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1985.
- Daudî, Halid Zaferullah, *Pakistan Ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları: Şah Velîyyullah Deblevi'den Günümüze*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.
- Ebû Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed, *Hatemü'n-Nebîyyin*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1979.
- el-Elbânî, Muhammed Nâsırüddin, *Silsiletü'l-Ebâdî'si'd-Daîfe ve'l-Mevdûa ve Eseruha's-Seyyi' fî'l-Ümmeti*, Dârü'l-Meârif, Riyad, 1992.
- Erul, Bünyamin, *Hadislerin Dili (İlk Hadis Belgesi Hemmâm'ın Sabîfesi -Tertîp, Terceme, Yorum-)* Ankara, 2009.

- Erul, Bünyamin, "Yorum-Rivayet İlişkisi: Yorumun Rivayete Katkısı Ve Rivayetin Yoruma Etkisi", *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, 29-30 Mayıs 2004/Bursa, 2005.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Tefsîr-i Kebir Mefâtîhu'l-Gayb*, çev. Suad Yıldırım (ve diğ.), Akçağ Yayınları, Ankara, 1989.
- el-Gazzâlî, Hucetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfa*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- el-Gazzâlî, Muhammed, *Nebevi Sünnet*, çev. Ali Özek, İstanbul, 2007.
- el-Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Medhal ilâ Kitâbi'l-İklîl*, Dâru'd-Da've, İskenderiye, t.y.
- el-Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrâhim, *Meâlimü's-Sünen*, Halep, 1932.
- Hatiboğlu, Mehmed Said, "Büyük Âlimler-Büyük Hatalar", *İslâmiyât Dergisi*, 1999, Cilt: 2, Sayı: 1.
- Hatiboğlu, Mehmed Said, *Hadis Tetkikleri*, Ankara, 2009.
- Hatiboğlu, Mehmed Said, *Hilafetin Kureysliliği İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik*, Ankara, 2005.
- el-Herevî, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Ebi'l-Hüseyn, *Ileu'l-Abâdis fî Kitâbi's-Sahîb li-Müslim b. El-Haccac*, thk. Ali b. Hasen el-Halebî, Riyâd, t.y.,
- İbn Abdî'l-Berr, Ebû Ömer Cemaluddîn, *el-İstî'âb*, Beyrut, 1992.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Ali b. Halef, *Şerhu Sahîb-i Buhârî*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2003.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Şehabuddin Ahmed el-Askalânî, *Fethü'l-Bari bi-Şerhi Sahîbi'l-Buhârî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1379.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Şehabuddin Ahmed el-Askalânî, *Nubbetu'l-Fiker Şerhi*, Çev: Talat Koçyiğit, Ankara, 1971.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî, *el-İhkâm fî Usuli'l-Abkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut, t.y.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, t.y.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed, *Sahîbu İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaut, Beyrut, 1993.

- İbn Hıbbân, Ebû Hâtım Muhammed, *el-Mecruhûn mine'l-Mubaddisin ve'd-Duaifa ve'l-Metrukîn*, thk. Mahmûd İbrâhim Zayed, Dâru'l-Vai, Haleb, 1396.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l Kur'âni'l Aẓim*, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1419.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vilu muhtelifi'l-Hadis*, y.y., 1999.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalim, *Mecmuatü'l-Fetava*, Medine, 1995.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû Muhammed (Ebû'l-Mehâsin) Muhyiddin, *Keşfü'l-Muşkil min Hadîsi's-Sahâbeyn*, Riyad, 1997.
- İbnü'l-Esîr, Ebû's-Saadat Mecdüddin Mübarek b. Muhammed el-Cezerî, *Câmiu'l-Usûl fî ehâdîsi'r-Rasûl*, Mektebetü'l-Halvani, y.y., 1969.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdilvahid b. Abdilhamid, *Fethü'l-Kadir*, Dâru'l-fıkr, y.y., t.y
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddin Osmân, *Ulumü'l-Hadis*, thk. Nureddin Itr, Dâru'l-Fıkr, Dımaşk, 1986.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddin Osmân, *Sıyânetu Sahîb-i Müslim mine'l-İblali ve'l-Galat ve Himâyetühü mine'l-İskâti ve's-Sakat*, thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1408.
- İzmirli İsmail Hakkı, *Hakkın Zaferleri: Mustasvife Sözlere mi? Tasavvufun Zaferi mi?*, Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, İstanbul, 1341.
- Kâdî İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ, *İkmalü'l-Mu'lim bi-Fevaidi Müslim*, Dâru'l-Vefa, y.y., 1998.
- Kâdî İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Musa, *Meşariken'l-Envâr alâ Sıhabî'l-Âsâr*, el-Mektebetü'l-Atika, Tunus, t.y.
- Kandemir, M. Yaşar, *Sahâbeyn'e Yöneltilen Tenkidlerin Değeri*, Sünnetin Dindeki Yeri, 1995.
- el-Kâsımî, Cemaleddin Muhammed b. Muhammed Saîd, *Kavâidü't-Tabdis min Fünûni Mustalahi'l-Hadis*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Ankara, 2002.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara, 2000.
- el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Riyad, 2003.

- el-Mevdûdî, Seyyid Ebü'l-A'lâ, Tefhimu'l-Kur'ân, çev. Heyet, İnsan Yayınları, İstanbul, 1987.
- Müslim b. el-Haccac, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisâbûrî, *el-Müsnedü's-Sabîh el-Muhtasar mine's-Sünen bi-Nakli'l-Adl ani'l-Adli ila Rasûlillah*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, Dâr-u İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, t.y.
- el-Mübârekfûrî, Ebü'l-Ula Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim, *Tuhfetü'l-Abvezî bi-Şerhi Câmü't-Tirmizî*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.
- en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref, *el-Minhac Şerhu Sabîh-i Müslim*, Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 1392.
- en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lugât*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.
- Özafşar, M. Emin, "Rivayet İlimlerinde Eser Karizması ve Muslim'in el-Camiu's-Sahîh'i", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, Cilt: 39.
- es-Sâgânî, Ebü'l-Fezâil Radıyyüddîn, *el-Mevdûât*, thk. Necm Abdurrahman Halef, Dâru'l-Me'mun li't-Türas, Dımaşk, 1405.
- es-Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Usulü's-Serahsî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y.
- Sezgin, Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları*, Kitabiyât, Ankara, 2000.
- es-Siczi, Ebu Nasr Ubeydullah b. Said b. Hatim Ebu Nasr, *Risaletü's-Siczi ilâ ehli Zebid fi'r-Red alâ men Enkera'l-Harf ve's-Savt*, thk. Muhammed Ba Kerim Ba Abdullah, Medine, 2002.
- es-Sübki, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî, *Tabakatü's-Şâfiyyeti'l-Kübra*, thk. Mahmûd Muhammed Tanahi, Abdülfettah Muhammed el-Hulv., y.y., 1413
- es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tedribü'r-Ravi fi Şerhi Takribi'n-Nevevî*, Dâru Tayyibe, y.y., t.y.
- es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-Havi li'l-Fetava*, Beyrut, 2004.
- eş-Şirbinî, İmad es-Seyyid Muhammed, *Kitabâtu A'dâi'l-İslâm ve Münakaşatuba*, y.y., 2002.
- et-Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selamet el-Ezdi, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, thk. Muhammed Seyyid Cadülhak, Muhammed Zühri en-Neccâr, y.y., 1994.

Yıldırım, Enbiya, *Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular, Büyük Mubaddis Şuayb Arnavut'la Söyleşi*, İstanbul, 2011.

Yıldırım, Enbiya, *Hadis Problemleri*, İstanbul, 2001.

Yıldırım, Enbiya, "Hz. Mûsâ'nın Ölüm Meleşini Tokatlaması -Bir Rivayetin Tahlili-", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, Cilt: 13, Sayı: 2.

ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut, Müessesetü'r-Risâle, y.y., 1985.



BUHÂRÎ VE MÜSLİM'İN SAHİHLERİNDE YER ALAN “HADİSLERLE AMEL” KONUSU

Kemal ÖZCAN*

ÖZET

İslam dininin ikinci kaynağı olan sünnetin anlaşılması ve uygulanması tarih boyunca farklılık göstermiştir. Bu farklılıkların temel sebebi âlimlerin peygamber/sünnet algılarının ve sünnetin aktarılmasında başlıca rol oynayan hadisleri kabul şartlarının standart olmamasından ileri gelmiştir. İslam âlimleri hadislerle amel edebilmek için belli kriterler geliştirmişlerdir. Fakat geliştirilen bu kriterler ortak olmadığı için amel edilmesi gereken hadisler de kriter sahiplerine göre değişiklik arz etmiştir. Yani bir âlime göre amel edilmesi gereken bir hadis başka bir âlime göre aynı değere haiz olmamıştır. Bununla birlikte Buhârî ve Müslim'in naklettikleri hadislerin tamamı ile amel edilmesi gerektiği ve bu konuda ümmetin görüş birliğine vardığı iddia edilmiştir. Bu makalede, söz konusu iddianın doğruluğunu öğrenmek için pratikteki realitesini araştırmayı hedefledik.

Anahtar Kelimeler: Buhârî, Müslim, Sünnet, Mezhep, Hanefî, Amel, Delil

THE QUESTION OF “PRACTICING UPON THE HADITHS” IN BUKHARI’S
AND MUSLIM’S SAHIHAYN

ABSTRACT

As a second main source of Islam, the Sunnah has been understood and practiced differently in different times of history. The main reason of these differences is that there was not any standard and unity among the Scholars in considering the Prophet/Sunnah and in the requirements on truth values of Hadiths, which is the main actor in transition of the Sunnah. They developed some criteria to take these hadiths into practice according to. However, since of these criteria differs from scholar to scholars, the hadith literature that would be taken into practice differs according to them. In another word, one hadith that must be taken into practice for a scholar had not carried the same value for others. Besides all, it is claimed that all the hadith literature narrated by Bukhari and Muslim should have been taken into practice. To know in what extends this claim was true, we aimed in this study to evaluate their reality in experiencing world.

Keywords: Bukhari, Muslim, Sunnah, Sect, Hanafi, Amal, Evidence

* Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı,
kemal.ozcan@deu.edu.tr

Sünnetin sonraki nesillere ulaşmasındaki en önemli kaynaklardan biri olan hadislerin kitâbet, tedvîn ve tasnif dönemlerinden geçtiği bilinmektedir. Hadislerin belli bir sıraya göre sınıflandırıldığı tasnif döneminde, eserlerde, sahih hadislerle birlikte zayıf hadislerin yer alması sadece sahih hadisleri ihtiva eden eserlerin oluşturulması gerektiği düşüncesini öne çıkartmıştır. İşte bu amaçla yola çıkan Muhammed b. İsmâil el-Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim b. el-Haccâc (ö. 261/875), eserlerini meydana getirirken çok hassas davranmışlar ve kitaplarına sadece -kendi kriterlerine göre- sahih gördükleri hadisleri almışlardır. Bu iki müellifin göstermiş olduğu hassasiyet, "Sahîhayn" olarak isimlendirilen kitaplarının başka bir hadis kitabına nasip olmayacak şekilde teveccüh görmesine sebep olmuştur. Onlara gösterilen bu ilgi, söz konusu eserlerde yer alan hadislerin tamamının sıhhati konusunda bütün ümmetin icmânının¹ bulunduğu dair iddiaları gündeme getirmiştir.² Sahîhayn üzerinde icmâ olduğu fikri, sadece onlarda bulunan hadislerin tamamının sahih kabul edildiği iddiasıyla sınırlı kalmayıp bu iki kitapta yer alan hadislerin tamamı ile amel edilmesi gerektiği savını da beraberinde getirmiştir. Ebû Zekeriyâ en-Nevevî'nin (ö. 676/1277) bildirdiğine göre bu görüşü ilk defa ortaya atan Ebû Abdurrahmân en-Nesâî (ö. 303/915) olmuştur.³ O, Buhârî ve Müslim'in kitaplarının sıhhati ve onlardaki hadislerle amel etmenin gerekliliği konusunda ümmetin icmânının bulunduğu iddia etmiştir.⁴

Nesâî'nin bu görüşünü aktaran Nevevî, "Ümmetin bu kitapları hüsnü kabûl ile karşılaşması, onlarda bulunan hadisler ile amel etmenin gerekliliğine/vucûbiyetine işaret eder" diyerek, Sahîhayn'da bulunan hadislerle amel etmenin vacip olduğu konusunda onunla aynı kanaati paylaştığını ortaya koymuş ve şu değerlendirmeleri yapmıştır:

Ümmetin, Sahîhayn'ı hüsnü kabul ile karşılaşması, bu iki eserde yer alan hadislerle amel edilmesi gerektiği anlamına gelir. Zaten bu konuda ittifak vardır... Sahîhayn'da bulunan hadislerin, sahih olmaları ve araştırmaya gerek duyulmaması yönüyle diğer kitaplarda bulunan hadislerden ayrıldığını söyleyebiliriz. Bu yüzden Sahîhayn'da yer alan hadislerle kesinlikle amel edilmesi

¹ İcmâ, "Muhammed ümmetinin (müctehidler) onun vefatından sonraki herhangi zamanda dinî bir meselenin hükmü üzerinde fikir birliği etmeleri" şeklinde tanımlanır. İbrahim Kâfi Dönmez, "İcmâ", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 21, s. 417.

² Ebû'l-Fazl İyâz b. Musa Kâdî İyâz, *Meşarikü'l-Envar ala Sıhâbi'l-Asar*, el-Mektebetü'l-Atika, Tunus, t.y., Cilt: 1, s. 5.

³ Sahîhayn üzerine icma iddialarının ilk dönemlerde yaygın olmadığı için Nesâî'ye nispet edilen bu ifadenin ihtiyatla karşılanması gerektiği ifade edilmiştir. Bkz. Enbiya Yıldırım, *Hadis Problemleri*, İstanbul, 2011, s. 150.

⁴ وأجمعت الأمة على صحة هذين الكتابين، ووجوب العمل بأحاديثهما Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Tebzîbü'l-Esmâ ve'l-Lugât*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, y.y., Cilt:1, s. 74.

gerekir.⁵

Nevevî'den kısa bir süre önce yaşamış olan İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) da aslında benzeri ifadeleri kullanmıştır. O, Buhârî ile Müslim'in birlikte rivayet ettiği hadislerin tamamen sahih olduğunu ve bu konuda kesin bir bilginin meydana geldiğini belirtmiştir.⁶

İbnü's-Salâh'ın bu konudaki görüşlerini desteklediğini ifade eden İbn Kesîr (ö. 774/1373), ümmetin kendisiyle amel edilmesini vacip gördüğü bir hadisin sahih olması gerektiğini; Sahîhayn hadislerinin sıhhatinin ise kesin olduğunu nakletmiştir.⁷

İbn Hacer (ö. 852/1449) ise, sadece Sahîhayn'da yer alan hadisler ile değil, sahih kabul edilen her hadisle amel edilmesi gerektiği üzerine icmân bulunduğunu iddia etmiş ve şunları dile getirmiştir:

Gerek ulemanın tenkidine uğramayan ve gerekse tercihi mümkün olmayacak manaları birbirine zıt olarak nakledilenlerin dışındaki haberlerin sıhhati üzerinde icmâ hâsıl olmuştur. Ancak burada bir itiraz vaki olur ve ulemanın, Sahîhayn'daki haberlerin sıhhati üzerinde değil, onlarla amel etmenin vucubu üzerinde ittifak ettikleri söylenirse, deriz ki Buhârî ve Müslim, kitaplarında nakletmemiş olsalar bile, sahih olan bir haberle amel etmenin vucûbu üzerinde ittifak etmiştir.⁸

Bu iddiayı destekleyenlerden biri de İbn Haldun'dur (ö. 808/1406). O, meşhur eseri Mukaddime'de, görüşlerini şu şekilde dile getirmiştir:

"Buhârî ve Müslim'in kabule şayan olduğuna ve iki kitaptaki hadislere göre hareket etmek gerektiğine dair sürekli olarak icmâ mevcut olagelmıştır. Yapılan itirazlara karşı en büyük korunma ve en güzel savunma vasıtası icmâdır."⁹

Günümüze geldiğimizde, Sahîhayn'da yer alan hadislerin sıhhatinden şüphe duyulmadığı ve onlarla amel etmenin gerekliliği konusunda İslam

⁵ تلقى الأمة بالقبول انما أفادنا وجوب العمل بما فيهما وهذا متفق عليه... وانما يفترق الصحيحان وغيرهما من الكتب في

Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîh-i Müslim*, Dâru İhyâit-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 1392, Cilt:1, s. 20.

⁶ Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân İbnü's-Salâh, *Ulümü'l-Hadîs*, thk. Nureddin Itr, Dârü'l-Fikr, Dımaşk, 1986, s. 28.

⁷ Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, *el-Baisü'l-Hasis ilâ İhtisari Ulümü'l-Hadîs*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut, t.y. s. 35.

⁸ İbn Hacer, *Nubbetu'l-Fiker Şerhi*, çev. Talat Koçyiğit, Ankara, 1971, ss. 29-30.

⁹ Ebü Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2011, Cilt: 1, s. 582.

ümmetinin ittifakının bulunduğunu dile getirenler arasında Yaşar Kandemir'i zikredebiliriz.¹⁰

Hadis ilminde önemli bir yere sahip olan bu âlimlerin ifadelerine göre Buhârî ve Müslim'in kitaplarında yer alan hadislerin her biri ile amel etmek gerekmektedir. Onlar bu gerekliliğin ümmetin geneli tarafından kabul edildiğini iddia etmişlerdir. Eğer bu iddia doğru ise Sahîhayn hadislerinin, mezhep görüşlerinin temelini teşkil etmesi; mezhep imamlarının ve sonraki âlimlerin de bu iki kitaptaki hadislerin aksine görüşlerinin bulunmaması beklenir. Biz, bu çalışmamızda, -bütün bunları göz önünde bulundurarak- söz konusu iddianın doğruluk oranını araştırmayı amaçladık. Sahîhayn'daki bütün hadisler ile amel edilmesi gerektiği konusunda icmâın varlığını tespit edebilmek için şahsi kanaatlerden ziyade ümmetin uygulamasına bakılması gerektiği düşündüğümüzden, bunun pratikteki değerini ortaya koymayı hedefledik. Bu bağlamda (başta mezhep imamları olmak üzere) fakihlerin, Sahîhayn'da yer alan (özellikle fikhî konuları içeren) hadisler karşısında takındıkları tutumu araştırarak icmâ iddiasının doğru olup olmadığını tespit etmeye çalıştık.

Hadislerin genelinin mana ile rivayet edilmesi ve râvilerin bir kısmının Arap olmaması, bir kısmının da hadisleri hakkıyla eda edecek yeteneğe sahip bulunmaması, fakihlerin bu konuda tedbirli davranmalarına sebep olduğu bilinmektedir.¹¹ Zira Rasûlullah'ın ifade etmiş olduğu bir söz başta sahabe olmak üzere daha sonraki râvilerce farklı lafızlarla nakledilmiş, her bir râvinin, rivayeti kendi anladığı şekilde ve kendi ifadeleriyle nakletmesi sonucu hadislerin delâlet problemi ortaya çıkmıştır.¹²

Bu durumun farkında olan fakihler de haber-i vahidin kabulü için belirli şartlar öne sürmüşlerdir. Araştırmamız neticesinde Sahîhayn'daki -fıkıh konularıyla alakalı- hadislerin sırhati ya da onlarla amel edilip edilemeyeceği konusunda en çok görüş beyan edenlerin Hanefiler ile Mâlikiler olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu iki mezhebin arasında da Hanefilerin üstünlüğü dikkat çekmektedir. Bu bağlamda biz de bu iki mezhebin haber-i vahidin kabulü için öne sürdükleri şartların kısaca zikredilmesinin ele aldığımız rivayetlerin hangi açıdan eleştirildiğinin ya da onlarla neden amel edilmediğinin anlaşılması açısından faydalı olacağını düşünüyoruz.

¹⁰ M. Yaşar Kandemir, *Sahîhayn'e Yöneltilen Tenkidlerin Değeri*, Sünnetin Dindeki Yeri, 1995, s. 338.

¹¹ Enbiya Yıldırım, "Hadislerin Mana İle Rivayeti", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1996, sayı: 1, s. 280.

¹² Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mehmet Görmez, "Hadislerde Delâlet Sorunu", *Güncel Dini Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı*, 02-06 Ekim 2002, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2004.

Hanefiler, öncelikle haber-i vâhidin Kur'ân'a aykırı olmaması gerektiğini savunmuşlardır.¹³ Hadis Kur'ân'a muhalif olduğunda, ayet âmm olsun-hâss olsun, nass olsun-zâhir olsun fark etmez, delil sayılmaz.¹⁴ Yine haber-i vahidin delil olabilmesi için mütevatır, müstefiz ve meşhur hadise muhalif olmaması gerekmektedir.¹⁵ Ayrıca Hanefilere göre, râvinin rivayetüne aykırı davranmaması gerekmektedir; eğer rivayet ettiği hadise aykırı ameli veya fetvası olursa, rivayet ettiği hadis terk edilir ve onun davranışı ile amel edilir.¹⁶ Herkesin bilmesi gereken bir konunun tek bir kişi tarafından haber verilmesi de Hanefiler tarafından kabul edilmez.¹⁷ Onlar, umûmül-belvâ bir meselede rivayet edilen ve sahabenin kendisiyle amel etmediği haber-i vahid'i zayıf saymışlar ya da onunla amel etmemişleridir. Çünkü bütün toplumu ilgilendiren ve sahabenin geneli tarafından hükmü bilinmesi gereken bir konuda nakledilen bir rivayetin sadece

¹³ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y., Cilt: 1, s. 364.

¹⁴ Enbiya Yıldırım, *Hadîste Metin Tenkidî*, s. 287.

¹⁵ Serahsî, *Usul*, Cilt: 1, s. 366.

¹⁶ Enbiya Yıldırım, *Hadîste Metin Tenkidî*, s. 293.

¹⁷ Serahsî, *Usul*, Cilt: 1, s. 368; Enbiya Yıldırım, Hanefilerin ahad haberle amel etmek için öne sürdükleri şartları şu şekilde özetlemiştir:

1- Zan ifade eden haber-i vahid Kur'an'a muhalif olması durumunda reddedilir. 2- Haber-i vâhid, kendisinden daha kuvvetli olan mütevatır, mustefiz ve meşhur hadise aykırı olmamalıdır. 3- Ravinin rivayetüne aykırı davranmamış veya bu yönde fetva vermemiş olması gerekir. 4- Haber-i vahid umûm belvâda (herkesin bilmesi gereken bir hususta) olmamalıdır. 5- Fakih ve icihad ehli olmayan ilk ravinin, kıyasa ve şer'i esaslara (prensiplere) aykırı rivayeti kabul edilmez. 6- Fakih olmayan ve hadis rivayetiyle meşhur olmayan veya birkaç hadis rivayet ettiği bilinen bir ravinin rivayeti selef arasında yayılmışsa bakılır: Selef bunu kabul etmiş veya bazıları kabul etmezken bir kısmı kabul etmiş ve de kıyasa muvâfık bulunmuşsa alınır. 7- Durumu çok iyi bilinmeyen, birkaç hadis rivayet etmiş ravinin rivayetini selef kabul etmişse, o haber ile amel edilir. 8- Sahabenin, aralarındaki ihtilaflarda delil olarak kullanmadıkları hadis kabul edilmez, ya mensûhdur denir ya da ravinin hatasına hamledilir. 9- Durumu çok iyi bilinmeyen, birkaç hadis rivayet etmiş bir ravinin rivayetini selef kabul etmemişse, o haber ile amel edilmez. 10- Durumu çok iyi bilinmeyen, birkaç hadis rivayet etmiş bir ravinin rivayeti kendilerine ulaştığı halde selef sükût etmişse, bu rivayet kabul edilir. 11- Durumu çok iyi bilinmeyen, birkaç hadis rivayet etmiş bir ravinin rivayeti ilk üç dönemde yayılmamış ve ona karşı ret veya kabul yönünde bir tutum olmamışsa, kıyasa muvâfık ise, Ebû Hanîfe zamanında bu hadisi kabul etmek caizdir. Ancak, tebeuttâbünden sonra böyle bir rivayet gelirse, kabul edilmez, çünkü sonraki devirlerde yalan artmıştır. Enbiya Yıldırım, *Metin Tenkidî*, ss. 286-307.

İsmail Hakkı Ünal ise, Ebû Hanife ve talebelerinin hadis tercih yorumunda dikkate aldıkları hususları yedi başlık altında incelemiştir:

1- Kur'an'a uygunluk 2- Akla uygunluk 3- İnsana verilen değer 4- Kolay ve maslahata uygun olanı tercih 5- Maksada uygun olanı tercih 6- Örfe uygunluk 7- Zamanla ortaya çıkan gelişmeleri dikkate alma. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara, 2012, ss. 93-139

bir kaç sahabiden gelmiş olması, o rivayetin sıhhati hakkında şüphenin doğmasına sebep olmaktadır.¹⁸

Hanefilerin haber-i vâhidle ilgili kriterleri göz önünde bulundurulduğunda, senedden ziyade metne ağırlık verdikleri görülür.¹⁹ Onlar hadisin lafzına, sünnetin şekline takılıp kalmamışlar; isnadın âli, râvilerinin sika oluşundan çok, metnin muhtevası ile ilgilenmişlerdir.²⁰

Haber-i vahidin değerlendirilmesinde Hanefilerle benzer kriterlere sahip olan Mâlikilerin²¹ en önemli farklılıkları, Medine ehlinin ameline önem vermiş olmalarıdır. İmam Mâlik, Medine ehlinin uygulamadığı bir rivayeti kabul etmemiş ve onunla amel edilmesini uygun görmemiştir.²²

Şimdi bu kısa bilgilerden sonra konuyla ilgili örnekleri görelim:²³

1- Abdullah b. Zeyd'e "Bize Hz. Peygamber'in abdestini göster" denildi. Bunun üzerine o ... elini kaba daldırarak su çıkardı ve başına mesh etti. (Mesh ederken) iki elini öne ve arkaya götürdü.²⁴

Hanefiler ve Şafîiler, abdest alırken başın tamamının mesh edilmesi gerektiğine işaret eden Sahîhayn'daki bu rivayeti değil de Muğire b. Şu'be'den gelen ve sadece alın kısmına mesh yapılmasının yeterli olduğunu ifade eden aşağıdaki rivayeti delil olarak kullanıp başın bir kısmının mesh edilmesi gerektiği görüşünü savunmuşlardır:

Muğire b. Şu'be; "Rasûlullah mestler üzerine, alınına ve sarığı üzerine meshetti" demiştir.²⁵

¹⁸ Bkz. Nası Aslan, "Hanefilerin Umûmü'l-Belvâ ve Mâlikilerin Amel-i Ehl-i Medîne İlkesi Bağlamında Haber-i Vâhid'in Değeri Üzerine", *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 4, Sayı 2, Temmuz-Aralık, 2004, s. 21.

¹⁹ Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidî*, s. 286.

²⁰ Görmez, *Metodoloji*, s. 54.

²¹ Mâlikiler de Hanefiler gibi hadisin, Kur'an'ın zahirine muhalif olamayacağını belirtmişlerdir. Fakat İmam Mâlik, hadisin ifade ettiği anlamı destekleyen bir icma'ın olması ya da Medine ehlinin hadisle paralel bir uygulamasının bulunması durumunda, Kur'an'ın hadis ile tahsis edilebileceğini ifade etmiştir. Görmez, *Metodoloji*, s. 55.

²² Ayrıntılı bilgi için bkz. Görmez, *Metodoloji*, ss. 55-56; Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidî*, ss. 307-309.

²³ Metinlerin tercümesinde Sahih-i Müslim'de yer alan hadisler dikkate alınmıştır.

²⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu'l-Müsnedu's-Sabîhu'l-Muhtasar min Umûri Rasûlillâh ve Sünenihî ve Eyyâmih*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır, y.y., 1422., Vudû 38; Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisâbü'rî Müslim b. el-Haccac, *el-Müsnedü's-Sabîh el-Muhtasar mine's-Sünen bi-Nakli'l-Adl anil-Adli ilâ Rasûlillâh*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, Dâr-u İhyai't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, t.y., Tahâre, 18.

²⁵ Müslim, Tahâre, 81.

Bedreddîn el-Aynî (ö. 855/1451), Muğire hadisinin, İmam Azam Ebû Hanîfe (ö. 150/767) tarafından delil olarak kullanıldığını ve onun, bu hadisle, başın hepsinin değil de dörtte birlik kısmının mesh edilmesinin farz olduğu hükmüne vardığını belirtmiştir.²⁶ Aynî ayrıca Hanefilerin, Abdullah b. Zeyd hadisiyle amel etmemelerinin sebebini, bu hadisle amel edilmesi durumunda nass üzerine ilave yapılacağını, hâlbuki haber-i vahidin Kitap'a ilavesinin caiz olmadığını ifade ederek açıklamıştır.²⁷ Hanefî fakihlerinden olan Ebû Bekr el-Cessâs (ö. 370/981) da, Şa'bi'nin (ö. 104/722), başın hangi kısmını mesh edersen et, yeterli olur dediğini aktararak Ebû Hanife'nin bu görüşünü desteklemiştir.²⁸

İmam Şafî (ö. 204/820) ise, Hz. Peygamber'in, başının ön tarafına mesh ettiğini söyleyen Muğire rivayetini aktarmış ve sünnetin başın bir kısmının mesh edilmesine işaret ettiğini hatırlattıktan sonra bir kişinin başının herhangi bir yerini mesh ettiğinde bu fiilin yerine gelmiş olacağını ifade etmiştir.²⁹

2- Ebû Hureyre, Rasûlullah'ın, "Birinizin kabına köpek ağzını sokarsa, onu -toprakla- yedi defa yıkasın" dediğini nakletti.³⁰

İmam Mâlik (ö. 179/795), köpeği yırtıcı hayvanlardan değil de ev hayvanlarından gördüğü için bu hadisi sahih kabul etmemiş ve "Bu hadisin hakikatini bilmiyorum" demiştir.³¹ Mâlikî fakih Ebû İshâk eş-Şâtîbî'nin (ö. 790/1388) belirttiğine göre, İmam Mâlik, bu rivayeti iki önemli asılla çeliştiği için sahih kabul etmemiştir. Bunlardan birincisi, "Avcı hayvanların sizin için tutup getirdiklerini yiyiniz"³² ayetidir. İkincisi ise, temizliğin illeti kabul edilen canlı/hayatta olma özelliğinin köpekte bulunmasıdır.³³

Hanefî fakih ve muhaddis Ebû Ca'fer et-Tahâvî (ö. 321/933) ise, Ebû Hureyre'den, "Köpek ya da kedi bir kabı yalarsa, onu üç defa yıka" rivayetini aktardıktan sonra şu yorumu yapmıştır:

²⁶ Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd el-Aynî, *Şerhu Sünen-i Ebi Davud*, Riyad, 1999, Cilt: 1, s. 354; Ayrıca bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrut, 1993, Cilt: 1, ss. 63-64; Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî el-Kâsânî, *Bedaiü's-Sana' fî Tertibi's-Şerai'*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, y.y., 1986, Cilt: 1, s. 5.

²⁷ Aynî, *Umdetü'l-Kârî Şerhi Sabîbi'l-Buhârî*, Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, t.y., Cilt: 3, s. 71.

²⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'ân*, Lübnan, 1994, Cilt: 2, s. 429.

²⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şafî, *el-Ümm*, Beyrut, 1990, Cilt: 1, s. 41.

³⁰ Buhârî, Vudû, 33; Müslim, Tahare, 90-91-92.

³¹ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Mudevvene*, Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, 1994, Cilt: 1, s. 115.

³² Maide, 5/4.

³³ Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakat*, yay. haz. Ebû Ubeyde Al-i Salman, Dâru İbn Affan, y.y., 1997, Cilt: 3, s. 201.

"Ebû Hureyre'den gelen bu rivayet yedi defa yıkamanın nesh olduğunu gösterir. Bizler onun hakkında hüsn-ü zan besliyoruz ve Rasûlullah'tan gelen bir hadisi, benzeri bir hadisle terk ettiğini düşünüyoruz. Böyle olmamış olsaydı onun adaleti düşer, ne sözü ne de rivayeti kabul edilirdi."³⁴

Hanefî fakihlerinin, haber-i vahidi kabul şartlarından birisi olan *râvinin rivayetine aykırı davranmaması* kuralından dolayı, Ebû Hureyre'nin "kabın yedi defa yıkanması gerektiğini" ifade eden rivayeti ile amel etmediklerini görmekteyiz.

3- Enes b. Mâlik, Bilâl'e ezanı çift, kâmeti tek okumasının emredildiğini nakleti.³⁵

Enes b. Mâlik'in naklettiği bu rivayette "emredildi" ifadesini meçhul sigası ile kullanıldığı için, emredenin Hz. Peygamber değil de Hz. Ebû Bekr ya da Hz. Ömer olabileceği ihtimali üzerinde durulmuştur.³⁶ Fakat Ebû Süleymân el-Hattâbî (ö. 388/998) bu yorumun yanlış olduğunu, çünkü Bilal'in, Hz. Peygamberin vefatından sonra Medine'yi terkedip Şam'a gittiğini ifade etmiştir.³⁷ Ayrıca o, Haremeyn-i Şerifeyn, Hicaz, Şam, Yemen, Mısır, Kuzeybatı Afrika ve İslâm coğrafyasının en ücra yerlerinde kâmetin tek kelime halinde getirildiğini, âlimlerin genelini görüşünün de bu yönde olduğunu belirtmiştir.³⁸ Hattâbî, ezanın, vaktin geldiğini haber vermek için olduğunu belirttiikten sonra ezan ile kâmetin okunuşunda fark olmaması durumunda kişinin bunları karıştırıp namaza geç kalabileceğini iddia etmiştir.³⁹

Aynî ise bu sözleri mezhep görüşünü desteklemek için serdedilmiş ifadeler olarak kabul etmiş ve ona şöyle karşılık vermiştir:

Hattâbî'ye şaşıyorum! Söylediği bu sözler kulağa biç de boş gelmiyor. Ezanla kâmet arasında bu şekilde bir farkın olduğunu iddia etmek doğru değildir. Çünkü ezanın amacı dışarıda olanlara namaz vaktinin geldiğini bildirmektir. Bu yüzden sadece minare gibi yüksek yerlerde okunur; kâmet ise, hazır olan cemaate namaza başlandığını haber vermeyi amaçlar. Şu halde bunların karıştırılacağını ifade etmek mümkün görünmemektedir. Düşünerek konuşan bir insan bu iddiayı ileri sürmez. Bundan daha garibi ise, onun, kâmeti iki defa söylemenin birçok kimsenin cemaatle namaza yetişememesine sebep olacağını, çünkü kâmeti ezan zannedeceklerini iddia

³⁴ Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, thk. Muhammed Seyyid Cadülhak, Muhammed Zühri en-Neccâr, Âlimu'l-Kütüb, y.y., 1994, Cilt: 1, s. 23.

³⁵ Buhârî, *Ezân*, 1; Müslim, *Salât*, 2-5.

³⁶ Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrâhim el-Hattâbî, *Mealimü's-Sünen*, Halep, 1932, Cilt: 1, s. 154.

³⁷ Hattâbî, Cilt: 1, s. 154.

³⁸ Hattâbî, Cilt: 1, s. 152.

³⁹ Hattâbî, Cilt: 1, s. 153; Aynî, *Umdet*, Cilt: 5, s. 104.

*etmesidir. Namaz için hazır olan cemaat nasıl olur da böyle bir zanna kapılabilir? Böyle bir söz ancak kendi mezhebini baklı çıkarmak için ortaya atılabilir.*⁴⁰

Yukarıdaki yorumlardan, Hanefî mezhebine mensup olan Aynî'nin, Enes b. Mâlik'ten gelen rivayeti doğru kabul etmediği anlaşılmaktadır. Diğer taraftan Hanefî kaynaklarında, Hz. Ali'nin, bir müezzinin kâmeti tek lâfızlarla getirdiğini işitince, "Annesiz kalasıca! Bu lâfızları çift oku" dediğinin aktarılması, onların bu konudaki bakış açılarını göstermektedir.⁴¹

Ayrıca İbrâhim en-Nehâî'nin (ö. 96/714) "Kâmet lâfızlarını ilk defa tek olarak okuyan Muaviye'dir" dediği rivayet edilmiştir.⁴² Bu yorumu destekleyen bir görüş de Mücâhid tarafından ortaya atılmıştır. O, "Kâmet, Peygamber devrinde ikişer ikişer getirilirdi. Nihayet bazı zâlim emirler kendi çıkarları için onu azalttılar" diyerek bu uygulamanın Hz. Peygambere ait olmadığını iddia etmiştir.⁴³ et-Tahavî ise, kâmetin Hz. Peygamber tarafından çift çift olarak öğretildiğine dair rivayetleri aktardıktan sonra, sabit olan görüşün de bu şekilde olduğunu belirtmiştir. O, Ebû Hanife, Ebû Yusuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed'in (Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî ö. 189/805) görüşünün de bu yönde olduğunu ifade etmiştir.⁴⁴

Bütün bunların yanında, Hanefiler, görüşlerini desteklemek için Abdullah b. Zeyd'in "Rasûlullah'ın ezanı da kâmeti de ikişer ikişerdi"⁴⁵ sözünü de delil olarak kullanarak kâmetin tek olmadığı konusunda kararlı tutumlarını sürdürmüşlerdir.

Sonuç olarak, Hanefiler, Enes rivayeti ile amel etmeyip, kâmetin çift söylendiğini ifade eden rivayetleri buna tercih etmişlerdir.

4- İbn Ömer, Rasûlullah'ın, namaza başlamak üzere iftitah tekbirini alınca, rükûdan önce ve rükûdan kalkınca iki elini omuz hizasına kadar kaldırdığını, secdede ise ellerini kaldırmadığını söyledi.⁴⁶

İmam Mâlik, İbn Ömer'den gelen bu rivayet ile amel etmeyip, namazda, ellerin sadece iftitah tekbiri alırken kaldırılacağını ifade etmiştir.⁴⁷

⁴⁰ Aynî, *Umde*, Cilt: 5, s. 104

⁴¹ Serahsî, *Mebûsât*, Cilt: 1, s. 129; Aynî, *Umde*, Cilt: 5, s. 104.

⁴² Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan b. Ferkad el-Hanefî eş-Şeybanî, *el-Hucce ala Ehl'l-Medîne*, tsh. Mehdi Hasan Kilani Kadiri, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1403, Cilt: 1, s. 84; Serahsî, *Mebûsât*, Cilt: 1, s. 129; Aynî, *Umde*, Cilt: 5, s. 104

⁴³ Aynî, *Umde*, Cilt: 5, s. 104.

⁴⁴ Tahavî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, Cilt: 1, ss. 134-135.

⁴⁵ Tirmizî, *Salât*, 28.

⁴⁶ Buhârî, *Ezân*, 83-84; Müslim, *Salât*, 21-22.

⁴⁷ Mâlik, *Muderve*, Cilt: 1, s. 165.

İmam Mâlik ile aynı kanaate sahip olan Hanefiler de yukarıdaki hadisle değil de, Abdullah b. Mes'ud'dan gelen şu rivayetle amel etmişlerdir:

Alkame, Abdullah b. Mes'ud'un, "Size Hz. Peygamber'in kaldırdığı gibi namaz kıldırayım mı?" dediğini ve namaz kılıp (iftitah tekbirinde olmak üzere yalnız) bir kere ellerini kaldırdığını aktarmıştır.⁴⁸

İbrahim en-Nehâî ise, kendisine yöneltilen, "Vail, Peygamber'in iftitah tekbirinde rükûya varırken ve doğrulurken ellerini kaldırdığını naklediyor buna ne dersin?" şeklindeki bir soru üzerine, "Vail, Peygamberin öyle yaptığını bir defa görmüş ise, Abdullah İbn Mes'ud, Peygamberin öyle yapmadığını elli defa görmüştür" şeklinde cevap vererek İbn Mes'ud'un rivayetini neden tercih ettiğini açıklamıştır.⁴⁹

Ebû Hanife ve Ebû Amr el-Evzâî (ö. 157/774) arasında geçen şu diyalog Hanefilerin rivayeti değerlendirmesindeki ölçünün anlaşılması adına dikkat çekicidir:

Evzâî'nin, "Niçin rükûa giderken ve doğrulurken ellerinizi kaldırmıyorsunuz?" sorusuna, Ebû Hanife, Resûlullah'tan bunu yaptığina dâir sahih bir rivâyet gelmediğini ifade ederek cevap vermiştir. O, "Haber nasıl sahih olmaz? Bana Zühri, Sâlim'den, o da babasından, 'Rasûlullah'ın namaza başlarken, rükûa varırken ve doğrulurken ellerini kaldırdığını' haber verdi" sözlerine karşı ise, "Bana da Hammâd, İbrâhim'den, o Alkame ve Esved'den, bunlar da Abdullah b. Mes'ud'dan, 'Rasûlullah'ın yalnız namaza başlarken ellerini kaldırdığını, bir daha da kaldırmadığını' haber verdi" diyerek karşılık vermiştir. Bunun üzerine Evzâî "Ben sana Zühri, Sâlim, babası yoluyla Hz. Peygamber'den haber veriyorum, sen ise bana, Hammâd ve İbrâhim haber verdi diyorsun?" diyerek Ebû Hanife'ye itiraz etmiştir. Ebû Hanife ise, Evzâî'nin bu itirazına, "Hammâd b. Ebî Süleyman, Zühri'den, İbrâhim de Sâlim'den daha fakihdir. İbn Ömer'in sahâbî oluşu ayrı bir fazîlettir, ancak fıkihta Alkame ondan geri değildir. Esved'in birçok meziyetleri vardır. Abdullah'a gelince; o Abdullah'tır!" diyerek karşılık vermiştir. Bu cevap üzerine Evzâî, susmayı tercih etmiştir.⁵⁰

⁴⁸ Ebû Davud, Salât, 116-117; Abdullah b. Mübarek (ö. 181/797), "İbn Mesûd'un "Rasûlullah sadece namaza başlarken ellerini kaldırırdı" hadisi sabit olmayıp; 'Her tekbir anında ellerin kaldırılması' hadisi sabittir" diyerek Hanefilerin delil olarak kullandıkları bu rivayetin sahih görülmediğine dikkat çekmiştir. Tirmizî, Salât, 190; Tirmizî (ö. 279/892) ise onunla aynı görüşü paylaşmayıp Abdullah İbn Mes'ud'un namaz kılarken sadece başlangıç tekbirinde ellerini kaldırdığını aktararak, "İbn Mes'ud'un bu hadisi hasendir. Sahabe ve tabiîn âlimlerinden pek çoğunun görüşü bu yöndedir" yorumunu yapmış ve bu hadisle amel edilebileceği görüşünde olduğunu ortaya koymuştur. Tirmizî, Salât, 191.

⁴⁹ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, Cilt: 1, s. 224.

⁵⁰ el-Muvaffak b. Ahmed el-Mekki, *Menâkibu Ebi Hanife*, Beyrut, 1981, Cilt: 2, ss. 191-192.

Sonuç olarak Hanefiler, sahabenin hepsini ilgilendirmesine rağmen, az sayıda kişiden rivayet edildiği için İbn Ömer rivayetini eleştirmişler ve "Bu durum sabit olsa, çok sayıda kişiden rivayet edilirdi" demişlerdir.⁵¹

5- Enes b. Mâlik, "Ben, Rasûlullah, Ebû Bekr, Ömer ve Osman ile birlikte namaz kıldım. Onlardan hiçbirinin 'Bismillahirrahmanirrahim'i okuduklarını işitmedim" dedi.⁵²

Bu rivayeti aktaranlardan birisi olan İmam Mâlik,⁵³ rivayetle alakalı, "Bize göre de böyledir" yorumunu yaparak bu hadisle amel edilmesi gerektiğine işaret etmiştir.⁵⁴

İbn Abbâs'dan gelen "Rasûlullah namaza besmele okuyarak başladılar"⁵⁵ rivayeti ise, Enes rivayeti ile çelişki arz etmektedir.

İmam Mâlik, İbn Abbâs rivayetini kabul etmemiş ve sünnet olanın, farz namazlarda, ne açıktan ne de sessiz bir şekilde bismelenin okunmaması olduğunu ifade etmiştir. Bismelenin cemaatle kılınan namazlarda da ne imam ne de cemaat tarafından okunamayacağını iddia eden İmam Mâlik, nafîle namazlarda ise bunun isteğe bağlı olduğu görüşünü savunmuştur.⁵⁶

Ebû Hureyre'nin arkasında namaz kıldığını ifade eden Nuaym el-Mücemmir, onun namaza besmele ile başladığını, sonra da Fatıha sûresini okuduğunu belirtmiştir.⁵⁷

Namaza besmele okuyarak başlanması gerektiğini ifade eden İmam Şâfî ise, "Rasûlullah, Ebû Bekr, Ömer ve Osman namazda kıraete Fatıha ile başladılar"⁵⁸ rivayetinin, bismelenin okunmadığı anlamına gelmediğini; bununla, Fatıha'nın sûreden önce okunduğunun kastedildiğini iddia etmiştir.⁵⁹ İmam Şâfî, İbn Abbas'tan, Hz. Peygamberin, namaza besmele ile başladığını ifade

⁵¹ Serahsî, *Usul*, Cilt: 1, ss. 368-369.

⁵² Müslim, *Salât*, 50; Nevevî, *Katade'nin tedlis yaptığı için kendisine "bu rivayeti Enes'ten işittin mi?" diye sorulduğunu hatırlatmıştır.* Nevevî, *Minbâc*, Cilt: 4, s. 111; İbnü's-Salâh, ravinin bu hadisi kendi anladığı manada naklettiğini ifade etmiştir. Ona göre ravi, "namaza el-hamdülillah ile başlıyorlardı" sözünde, onların namaza besmele çekmeden başladıklarını anlamış ve bu şekilde rivayet etmiştir. Fakat o, bu şekilde yaptığı rivayette hata etmiştir. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-Hadîs*, s. 92.

⁵³ Muvatta, *Salât*, 6.

⁵⁴ Mâlik, *Muderve*, Cilt: 1, s. 164.

⁵⁵ Tirmizî, *Salât*, 181.

⁵⁶ İmam Mâlik, *Muderve*, Cilt: 1, s. 162.

⁵⁷ Ebû Abdırrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübra*, Beyrut, 2001, İfütah, 21.

⁵⁸ Tirmizî, *Salât*, 68.

⁵⁹ Şâfî, *el-Ümm*, Cilt: 1, s. 129; Tirmizî, *Salât*, 68; Nevevî, *Minbâc*, Cilt: 4, s. 111.

eden rivayeti⁶⁰ aktardıktan sonra Enes b. Mâlik'in, bismelenin açıktan okunduğunu belirten şu sözlerine yer vermiştir:

Muaviye Medine'de kıraeti cehrî olan bir namaz kıldırdı. Fatiha'dan önce besmeleyi okumadı. (Fatiha)dan sonra gelen sureden önce de okumadı. Eğilirken tekbir almadı, bu şekilde namazı bitirdi. Selam verince, Muhacir ve Ensardan bu durumu işiten kimseler şöyle dediler:"Ey Muaviye! Namazdan eksilttin mi, yoksa unuttun mu?" Bu olaydan sonra Muaviye Fatiha ve ondan sonra gelen sure için besmeleyi okudu, secdeye eğilirken tekbir getirdi.⁶¹

Hanefîlerin, her surenin başındaki besmeleyi ayet sayan Şafîilerin aksine görüş beyan ederek sure başlarındaki besmelelerin ayet olmadığı fikrini benimsediklerini ifade eden Serahsî (ö. 483/1090), bismelenin gizli okunması gerektiğini söylemiştir. O, Hanefî mezhebinin bu konudaki desteklerinden biri olan Abdullah b. Muğaffal tarikiyle gelen şu rivayeti nakletmiştir: "Abdullah, oğlunun namazda besmele okuduğunu işitmiş ve onun namazı tamamlamasından sonra, 'Evladım! İslam dininde bid'at ortaya koymaktan sakın! Ben, Rasûlullah, Ebû Bekr, Ömer ve Osman'ın arkasında namaz kıldım. Onlar, namaza besmele ile başlamazlardı.'"⁶² Fakat Serahsî, "Onlar namaza besmele ile başlamazlardı" sözünü, "Onlar besmeleyi açıktan okumazlardı" şeklinde nakletmiştir.⁶³

Sonuç olarak, namazda bismelenin okunması konusunda mezhepler arasında farklı görüşlerin olduğunu ifade edebiliriz. Bismelenin okunmaması gerektiğini söyleyenlerin yanında, okunacağını ifade edenlerin de kendi aralarında, sesli bir şekilde mi yoksa gizli mi okunacağı konusunda görüş ayrılığı içinde oldukları görülmektedir. Mâlikîlerin aksine Hanefîler ve Şafîilerin, Sahih-i Müslim'de geçen Enes hadisi ile amel etmedikleri görülmektedir.

6- Enes b. Mâlik, Hz. Ömer'in "sübhaneke" duasını açık bir şekilde okuduğunu söyledi.⁶⁴

İmam Mâlik, Enes b. Mâlik'ten gelen bu rivayet ile amel etmemiş ve "İster imam, ister imamın arkasındaki cemaat, isterse de tek başına kılan kimse 'sübhaneke' duasını okuması" demiştir.⁶⁵

⁶⁰ Şafî, *el-Ümm*, Cilt: 1, s. 129.

⁶¹ Şafî, *el-Ümm*, Cilt: 1, s. 130; Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, Sünenü'd-Dârekutnî, Beyrut, 2004, Cilt: 2, s. 83. Şafî bu rivayeti, Fatihadan önce bismelenin okunduğu ilavesiyle de verir. Bkz. *el-Ümm*, Cilt: 1, s. 130; *Müsnedü'l-İmâm eş-Şâfiî*, Beyrut, 1951, Cilt: 1, s. 80.

⁶² İbn Hanbel, Müsned, Cilt: 5, s. 55 (cilt: 34, s. 175)

⁶³ Serahsî, *Mebâsit*, Cilt: 1, s. 15.

⁶⁴ Müslim, Salât, 52.

İmam Şafî ise, Kitâbü'l-Ümm isimli eserinde, "Namaza başlama bölümü"nde, Hz. Peygamberin, namaza "Veccehtü vechielillezi"⁶⁶ duası ile başladığını söyleyen rivayetleri aktararak namaza "subhaneke" duası ile değil de bu dua ile başladığına işaret etmiştir.⁶⁷

7- Cabir b. Abdullah, Rasûlullah'ın "Cuma günü, mescide, imam hutbe okurken giderseniz, iki rekât namaz kılın!" dediğini nakletti.⁶⁸

Tahâvî, hutbe esnasında namaz kılmaya ruhsat veren hadisin, namazdayken konuşmanın nesh edilmesinden önce söylendiğini iddia etmiş ve namazda konuşma hükmü nesh edilince hutbe esnasında konuşma hükmünün de nesh edilmiş olduğunu belirtmiştir.⁶⁹ Ayrıca o, imam hutbedeyken namaz kılmanın masiyet olarak adlandırıldığını ifade eden bir rivayet aktarmıştır.⁷⁰

Hz. Peygamber'in kendisine, hutbe esnasında, namaz kılmasını söylediği sahâbi Süleyk'in müslüman olması geç dönemlere denk geldiği için bu hükmün nesh edilmiş olamayacağı iddia edilmiştir. Çünkü namazda konuşmanın nesh edilmesi çok daha önceki bir dönemde gerçekleşmiştir.⁷¹ Ayrıca namaz esnasında konuşmak ile hutbe esnasında konuşmanın aynı derecede olup olmadığı tartışmaya açık bir konudur.

Diğer taraftan Urve b. Zubeyr'in (ö. 94/713), İmam minbere çıktığında artık namaz kılınmaz" dediği nakledilmiştir.⁷² İmam Malik ise, İbn Şihab ez-

⁶⁵ Mâlik, *Mudervene*, Cilt: 1, s. 161.

⁶⁶ " وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ... " En'âm, 6/79.

⁶⁷ Şafî, *el-Ümm*, Cilt: 1, s. 128; Ebû İbrâhim İsmail b. Yahyâ b. İsmail eş-Şafî el-Müzenî, *Muhtasarü'l-Müzenî*, (Kitâbü'l-Ümm ile birlikte) Beyrut, 1990, Cilt: 8, s. 107; Diğer taraftan, bu rivayetin mürsel olduğu söylenmiştir. Çünkü Abde, Hz. Ömer'den bir şey işitmemiştir. Müslim'in bu rivayeti neden aldığı sorulacak olursa, önceki muttasıl hadisi desteklemeyi amaçladığı söylenebilir. (Nevevî, *Minhâc*, Cilt: 4, s. 112) Fakat muttasıl olan Enes rivayetinde "subhaneke" duasıyla alakalı herhangi bir ifade mevcut değildir. (Müslim, *Salât*, 50.)

⁶⁸ Müslim, *Cum'a*, 59; Rasûlullah Cuma günü hutbedeyken bir adam mescide girdi. Rasûlullah ona "Namaz kıldın mı?" diye sordu. O, "Hayır" deyince, "Kalk iki rekât namaz kıl" buyurdu. Buhârî, *Cuma*, 32-33.

⁶⁹ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, Cilt: 1, s. 366.

⁷⁰ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, Cilt: 1, s. 370. Tahâvî yine bu konuyla alakalı, Hz. Ömer hutbeye çıktığında, o hutbeyi bitirene kadar hiç kimsenin konuşmadığını aktarmıştır. Bkz. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, Cilt:1, s. 370.

⁷¹ Aynî, *Umde*, Cilt: 6, s. 233.

⁷² Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvame, y.y., t.y., Cilt: 2, s. 111.

Zührî'nin (ö. 124/742), "İmam hutbeye çıkınca namaz kılınmaz, hutbeye başlayınca susulup hutbe dinlenir" yönündeki görüşünü aktarmıştır.⁷³

Hanefiler, Cuma günü imam hutbe okurken namaz kılınmaması gerektiği belirtmişlerdir.⁷⁴ Bu konuda da Ebû Hureyre kanalıyla gelen şu hadisi delil olarak kullanmışlardır: Rasûlullah, "Cuma günü imam hutbeye çıktığı zaman, sen arkadaşına sus bile desen, gereksiz bir iş yapmış olursun" buyurdu.⁷⁵

Aynî, Ebû Hureyre rivâyetinin sıhhatinde hiç bir şüphenin bulunmadığını ve bunun mütevatir seviyesine yakın olduğunu söylemiştir. Ona göre, hutbe esnasında, farz olan emr-i bi'l-ma'ruf bile yasaklanıyorsa, sünnet namazın kılınmasının yasaklanması gayet normal karşılanmalıdır.⁷⁶ Diğer taraftan o, Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148), hutbe esnasında namaz kılmanın haram olduğunu iddia ettiğini aktarmıştır: "Allah Teâlâ '*Kur'ân okunduğu zaman ona kulak verip dinleyin*'⁷⁷ buyuruyor. (Bu hükümden sonra) mescide giren bir insan nasıl olur da imam tarafından başlatılan bir farzı terk edip, farz olmayan bir şeyle meşgul olabilir?"⁷⁸

8- İbn Ömer, "Rasûlullah deve üstünde vitir namazı kıları" dedi.⁷⁹

Hanefiler vitir namazını vacip kabul ettikleri için onun binek üzerinde kılınmasına cevaz vermemişler⁸⁰ ve bu rivayeti delil olarak kabul etmeyip İbn Ömer'den gelen başka bir hadisle amel etmişlerdir. Onların amel ettikleri rivayete göre İbn Ömer, Hz. Peygamber'in yolculuk yaparken vitir namazını yerde kıldığını ve hep böyle yaptığını nakletmiştir.⁸¹ Aynî de Umdetü'l-Kârî isimli eserinde, Hz. Peygamberin yolculuk esnasında vitiri yerde kıldığını belirten bu rivayetin isnadının sahih olduğunu beyan etmiştir.⁸²

⁷³ Muvatta, Cuma, 2.

⁷⁴ Kemâleddin Muhammed İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, Daru'l-Fikr, y.y., t.y., Cilt: 3, s. 238.

⁷⁵ Müslim, Cuma, 11.

⁷⁶ Aynî, *Umde*, Cilt: 6, s. 233.

⁷⁷ A'râf, 7/204.

⁷⁸ Aynî, *el-Binaye fî şerhi'l-Hidaye*, Beyrut, 2000, Cilt: 2, s. 72.

⁷⁹ Buhârî, Taksiru's-Salat, 9; Müslim, Müsâfirûn, 39.

⁸⁰ İbnü'l-Hümam, *Fethü'l-Kadîr*, Cilt: 1, s. 425.

⁸¹ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, Cilt: 1, s. 429. Yine Tahâvî'nin Mücâhid tarihiyle rivayet ettiği bir hadise göre İbn Ömer seferde devesinin üzerinde hayvan nereye dönerse, oraya doğru nafile namazı kılar, vitri, hayvanından inerek yerde edâ ederdi. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, Cilt: 1, s. 429.

⁸² Aynî, *Umde*, Cilt: 7, s. 14.

Tahâvî, vitir namazının binek üzerinde kılınabileceği ve kılınamayacağı ile ilgili rivayetler arasındaki ihtilafı vitirin binek üzerinde kılınabilirlik hükmünün nesh edildiğini iddia ederek çözmeye çalışmıştır.⁸³ Diğer taraftan Şafî uleması arasında sayılan İmam Nevevî, Hanefilerin vitir namazının vacip olduğu iddiasını kabul etmeyip onun sünnet olduğunu ve binek üzerinde kılınabileceğini ifade etmiştir.⁸⁴

İmam Muhammed ise, el-Hucce alâ Ehlî'l-Medîne isimli eserinde, vitir namazıyla alakalı muhtelif hadislerin mevcudiyetine dikkat çektikten sonra bunların güvenilir kabul edilenlerinin vitirin binek üzerinde değil de yerde kılındığını söyleyen rivayetler olduğunu ifade etmiştir. Çünkü fakihler, beş vakit namazın dışında en çok önemi vitir namazına göstermişlerdir.⁸⁵

Sonuç olarak Hanefiler, vitir namazının yerde kılındığını ifade eden rivayetleri, binek üzerinde kılınabileceğini söyleyen rivayetlere tercih etmişler ve onlarla amel edilmesi gerektiği görüşünü benimsemişlerdir.

9- İbn Abbas, Rasûlullah'ın korku ve yağmur olmaksızın Medine'de öğle ile ikindiye ve akşam ile yatsıyı cem ettiğini (ikisini bir arada kıldığını) söyledi. Kendisine, Rasûlullah'ın bunu niçin yaptığı sorulunca, "Ümmetine zorluk vermemek için" diye cevap verdi.⁸⁶

Tirmizî, kendisinin de rivayet etmiş olduğu İbn Abbas rivayeti ile amel edilmediğini belirtmiştir.⁸⁷ Fakat Nevevî, Tirmizî'nin bu görüşüne katılmamış ve âlimlerin bu hadis hakkında farklı görüşlerinin olduğunu ifade etmiştir.⁸⁸

Diğer taraftan Tirmizî, İbn Abbas tarikiyle yukarıdaki rivayet ile çelişen başka bir hadis nakletmiştir. Buna göre, İbn Abbâs, Rasûlullah'ın, "Kim iki namazı sebepsiz bir şekilde bir arada kılsa büyük günah kapılarından birine adım atmış olur" dediğini haber vermiştir.⁸⁹

⁸³ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, Cilt: 1, s. 430.

⁸⁴ Nevevî, *Minhâc*, Cilt: 5, s. 211.

⁸⁵ Şeybânî, Cilt: 1, s. 182; Şeybânî, Ebû Hanîfe kanalıyla İbn Ömer'in nafile namazları binek üzerinde kıldığını, farz ve vacip namazları ise bineğinden inerek kıldığını anlatan bir rivayet aktarmıştır. Bkz. Şeybânî, Cilt: 1, s. 188.

⁸⁶ Müslim, *Müsâfirîn*, 54.

⁸⁷ Tirmizî, *el-İlel's-Sağır*, Beyrut, t.y., Cilt: 1, s. 736.

⁸⁸ Nevevî, *Minhâc*, Cilt: 5, s. 218.

⁸⁹ Tirmizî hadisile ilgili şu yorumu yapar: Hadisi rivayet edenlerden Haneş'in künyesi Ebû Ali er-Rahabîyyü olup adı Hüseyin b. Kays'tır. Hadisçilerden Ahmed ve başkaları bu kimseyi hadis rivayeti konusunda zayıf sayarlar. Tirmizî, *Salât*, 188.

Hattâbî, Müslim'in, İbn Abbas'tan rivayet ettiği iki namazın sebepsiz olarak cem edilebileceğini ifade eden bu rivayetin, fakihlerin çoğu tarafından benimsenmediğini belirtmiştir.⁹⁰

Muhammed Zahid el-Kevseri de en-Nüketü't-Tarife isimli eserinde, görüşüne itibar edilen imamlardan hiç birisinin, mukimken namazların birleştirilmesine cevaz vermediğini, burada cem ile kastedilen şeyin, öğle namazının vaktin sonunda kılınıp ikindi namazının da vaktin başında kılınması olduğunu iddia etmiştir.⁹¹

Diğer taraftan Sahihayn'da, yolculuk esnasında namazların cem edilebileceğini ifade eden rivayetlerle⁹² de yer almaktadır. Hanefiler, bu rivayetlerle amel etmemişlerdir. Onlar, bu konuda, Abdullah b. Mes'ud'un, "Hz. Peygamber'in Müzdelife dışında namazları birleştirdiğini görmedim"⁹³ sözünü esas almışlardır. Hanefiler ayrıca, "Namaz şüphesiz, inananlara belirli vakitlerde farz kılınmıştır"⁹⁴ ayetinin namaz vakitlerine vurgu yaptığını hatırlatarak haber-i vahid ile ayetin çelişmemesi gerektiğini ifade etmişlerdir.⁹⁵

10- Ebû Hureyre, Rasûlullah'ın, "Müslümana kölesi ile atı için zekât yoktur" dediğini nakletti.⁹⁶

İlim ehlinin çoğunun bu hadisle amel ettiğini belirten Ebü'l-Hasen el-Begavî (ö. 286/929), Hammad b. Süleyman'ın (ö. 120/738), atlar için zekât verileceği görüşünde olduğunu, Ebû Hanife'nin de aynı kanaati paylaştığını ifade etmiştir.⁹⁷

Serahsî, Ebû Hanife'nin Cabir'den gelen "Mera ile beslenen her at için bir dinar verilmelidir"⁹⁸ hadisi ile amel ederek, atlar için zekât verilmesi gerektiği görüşüne sahip olduğunu belirtmiştir.⁹⁹ Ayrıca Hz. Ömer'in, Ya'îâ b. Umeyye'ye talimat verirken: "Her kırk koyunda bir koyun alacaksın. Atlardan bir şey alma.

⁹⁰ Hattâbî, *Mealîmî's-Sünen*, Cilt: 1, s. 265; Aynî, *Umde*, Cilt: 5, s. 32.

⁹¹ Muhammed Zahid b. el-Hasan b. Ali Zahid el-Kevseri, *en-Nüketü't-Tarife fi't-Tabaddüs an Rududî ibn Ebî Şeybe*, Matbaatü'l-Envar, Kahire, 1365, s. 40.

⁹² Buhari, *Taksiru's-Salât*, 13; Müslim, *Müsâfirîn*, 42-45.

⁹³ Müslim, *Hacc*, 292.

⁹⁴ *Nisa*, 4/103.

⁹⁵ Serahsî, *Mebûsât*, Cilt: 1, s. 149; Aynî, *Umde*, Cilt: 7, s. 152.

⁹⁶ Buhârî, *Zekât*, 45; Müslim, *Zekât*, 8.

⁹⁷ Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mesud el-Begavî, *Şerhü's-Sünne*, Beyrut, 1983, Cilt: 6, s. 23.

⁹⁸ *Dârekutnî*, Cilt: 3, s. 35.

⁹⁹ Serahsî, *Mebûsât*, Cilt: 2, s. 188.

Yalnız at başına bir dinar al" diyerek her at için bir dinar zekât koymuş olması¹⁰⁰ Ebû Hanife'nin, görüşünü desteklediği delillerden birisidir.

11- Hz. Aişe, Rasûlullah'ın, "Kim üzerinde oruç borcu varken ölürse, velisi onun yerine tutar" dediğini nakletti.¹⁰¹

Hanefiler ve Mâlikiler bu rivayetin İbn Ömer'den gelen şu rivayetlerle çeliştiğini iddia etmişlerdir:

Abdullah b. Ömer'e, "Bir kimse başka birinin yerine oruç tutabilir veya namaz kılabilir mi?" diye sorulurdu. O da: "Bir kimse, başka bir kimsenin yerine ne oruç tutabilir, ne de namaz kılabilir!" cevabını verirdi.¹⁰²

İbn Ömer, Rasûlullah'ın "Her kim ölür ve üzerinde bir aylık oruç borcu olursa arkasındaki kimseler her bir orucunun yerine bir fakiri doyursun" dediğini nakletti.¹⁰³

Nevevî, ölen insanın oruç borcunun yerine yemek yedirilmesi gerektiğini söyleyen rivayetin sabit olmadığını, eğer sabitse de yerine oruç tutulması gerektiğini belirten rivayetle arasının bulunabileceğini iddia etmiştir. Cumhuriyet, ölenin yerine oruç tutulamayacağı yönünde görüş beyan edip söz konusu rivayeti fakir doyurmak şeklinde tevîl ettiklerini söyleyen Nevevî, bu tevîli zayıf -hatta batıl- saymıştır.¹⁰⁴

Serahsî, insanın hayattayken oruç ibadetini sadece kendisinin ifa edebileceğini, vekil vasıtasıyla bunun mümkün olmadığını söylemiştir. O, ölen kişinin yerine namaz kılınmayacağı gibi orucun da tutulamayacağını; oruç borcunun yerine fidye verilebileceğini iddia etmiştir.¹⁰⁵

Mâlikî fakihî ve kadısı İbn Rüşd (ö. 520/1126) de usule göre hiçbir kimsenin başkasının yerine namaz kılınmayacağını, abdest alamayacağını ve oruç

¹⁰⁰ Ebû Bekr Abdurrazzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Musannef*, Beyrut, 1403, Cilt: 4, s. 35.

¹⁰¹ Buhârî, Savm, 42; Müslim, Sıyâm 153; İbn Abbas'tan gelen rivayet de aynı anlamdadır: Bir kadın Hz. Peygamber'e gelerek "Annem, üzerinde bir ay oruç borcu olduğu halde vefat etti." demiş. Rasûlullah; "Ne dedin? Annenin, üzerinde (başka) bir borç olsaydı onu öder miydin?" buyurmuş, Kadın: "Evet" demiş. Rasûlullah "Öyle ise Allah borcu ödenmeye daha lâyıktır" buyurmuşlar. Müslim, Sıyâm, 154-155-156.

¹⁰² Muvatta, Sıyâm, 43.

¹⁰³ Tirmizî, Savm, 23. Mezhep imamlarının bu konuda farklı görüşler ortaya koyduğunu belirten Tirmizî şu açıklamayı yapmıştır: "Ahmed b. Hanbel 'Ölü adak orucu bırakmışsa başkaları onun yerine oruç tutabilir. Fakat borcu Ramazan orucu ise, onun yerine fidye verilir' derken, İmam Mâlik ve İmam Şâfiî, 'Kimse kimsenin yerine oruç tutamaz' demişlerdir." Tirmizî, Savm, 23.

¹⁰⁴ Nevevî, *Minhâc*, Cilt: 8, s. 25-26.

¹⁰⁵ Serahsî, *Mebûât*, Cilt: 3, s. 89.

tutamayacağını ifade etmiştir.¹⁰⁶ Şatıbî ise, ölenin yerine oruç tutulabileceğini söyleyen hadislerin sayısal olarak az olup dindeki kat'i bir asla muhalif bir durum arz ettiklerini ifade etmiştir. Ona göre bu rivayetler ne lâfzî ne de manevî olarak mütevatir seviyesine ulaşmamıştır. Böyle olunca zan, kat'i olana muaraza edemez.¹⁰⁷

12- Ebû Hureyre, Rasûlullah'ın, "Her kim oruçlu iken unutar da, yiyip içerse orucunu tamamlasın. Zira onu ancak Allah doyurmuş ve sulamıştır" dediğini nakletti.¹⁰⁸

Âlimlerin çoğu, bu hadisi delil olarak kullanıp unutarak yiyip içenin ve eşiyle ilişkiye girenin orucunun bozulmayacağı hükmünü vermişlerdir. Fakat İmam Mâlik, unutarak yiyip içenin orucunun bozulacağını, bu yüzden de kefarete gerekme bile kaza gerekeceğini söylemiştir.¹⁰⁹ O, konuyla alakalı görüşünü Muvatta'da şu şekilde ifade etmiştir: "Ramazan orucunu veya kendisine farz olmuş bir orucu tutarken sehven ya da unutarak bir şeyler yiyip içen kişiye o günün kazası gerekir."¹¹⁰

Ebû Bekr İbnü'l-Arabî de, Ârîzatü'l-Ahvezî isimli Tirmizî şerhinde "Oruç, yeme ve içmeyi terk etmekten ibarettir. Yeme fiili ile oruç, birbirlerine zıt haller oldukları için bir arada bulunamazlar. Orucun rüknü olan imsak ortadan kalkınca oruç da ortadan kalkmış olur. Unutarak yiyen kişi de bu sebeple üzerindeki oruç borcunu eda etmemiş olur" diyerek rivayeti eleştirmiştir. Ayrıca o, namazın şartı olan abdestin yanlışlıkla veya bilerek bozulması halinde namazın da bozulduğunu hatırlatarak, unutarak bir şeyler yiyen veya içen oruçlunun durumunun da aynı olduğunu ifade etmiştir.¹¹¹

13- Ebû Eyyûb el-Ensârî, Rasûlullah'ın, "Ramazan orucunu tuttuktan sonra Şevval ayında altı gün oruç tutan, bütün seneyi oruçlu geçirmiş gibi olur" dediğini nakletti.¹¹²

İmam Mâlik hadisleri değerlendirme konusunda sıkça başvurduğu Medinelilerin ameline arz yöntemini bu hadis için de uygulamış ve onun sahih olmadığını ifade etmiştir. O rivayete alakalı şu yorumları ortaya koymuştur:

¹⁰⁶ Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-Müctebid ve Nihayetü'l-Muktesid*, Kahire, 2004, Cilt: 2, s. 62.

¹⁰⁷ Şatıbî, *Muvâfakat*, Cilt: 2, s. 400.

¹⁰⁸ Buhârî, Savm, 26; Müslim, Sıyâm, 171.

¹⁰⁹ Mâlik, *Mudavene*, Cilt: 1, s. 277; Nevevî, *Minhâc*, Cilt: 8, s. 35.

¹¹⁰ Muvatta, Sıyâm, 17.

¹¹¹ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Arabî, *Ârîzatü'l-Ahvezî bi Şerhi Câmü't-Tirmizî*, Beyrut, t.y., Cilt: 3, s. 247.

¹¹² Müslim, Sıyâm, 204.

Ramazan bayramından sonra altı gün oruç tutan hiçbir âlim ve fakih görmedim. Ashaptan hiçbirinden de bu konuda bana bir rivayet gelmedi. Hatta âlimler, bazı cahillerin bu altı günü Ramazana dâhil etmelerinden ve bir bid'at uydurmalarından korkarak bunu mekruh saymışlardır. Şayet âlimler bu konuda ruhsat vermiş olsalardı, onların da bayramdan sonra altı gün oruç tuttuklarını görenler olurdu.¹¹³

İbn Rüşd, İmam Mâlik'in, insanların bu altı günü Ramazan'a katmalarından endişe ederek bu orucu kerih görmüş olabileceğini belirtmiştir. Hadisin İmam Mâlik'e ulaşmamış olma ihtimalinin de göz önünde bulundurulmasını isteyen İbn Rüşd, "Ulaşmış olsa bile İmam Mâlik bu hadisi sahih görmemiş olabilir" diyerek rivayetin onun tarafından neden kabul görmediğini açıklamaya çalışmıştır.¹¹⁴

14- Hz. Aîşe: "Ben Mekke'ye hayızlı olarak geldim. Bu sebeple Kâbe'yi tavaf etmedim. Safâ ile Merve arasını da sa'y etmedim. Bu durumu Rasûlullah'a haber verdiğimde, O, 'Saçlarını çöz, taran ve hacca niyet et, umreyi bırak' buyurdu."¹¹⁵

Hz. Aîşe'den gelen bu rivayete göre hadesten ve cünüplükten temizlenmeyen bir kimse tavaf edemez. İmam Malik, -bu rivayetin açıklamasını yaparken- umre için ihrama girip sonra da Mekke'de hac zamanını bekleyen hayızlı bir kadının Beyt'i tavaf edemeyeceğini söylemiştir.¹¹⁶

Hanefiler'e göre ise tavaf için temizlik şart değildir. Onlar, üzerinde pislik bulunan yahut abdestsiz veya cünüp olan kimselerin tavaflarını sahih kabul etmişlerdir. Çünkü âyet-i kerîmede Kâbe'yi tavaf mutlak olarak emredilmiştir.¹¹⁷ Haber-i vahidle amel ederek tavaf için temizliği şart koşmak nass üzerine ziyâde demek olur. Bu da caiz değildir.¹¹⁸

¹¹³ Muvatta, Sıyâm, 22.

¹¹⁴ İbn Rüşd, Cilt: 2, s. 71; Öte yandan hadisin ravilerinde Sa'd b. Saîd hadis münekkiteri tarafından sıkıntılı bir ravi olarak görülmüştür. Onun hakkında, Nesâî, hadis rivayetinde kuvvetli değildir¹¹⁴ derken (Nesâî, *ed-Duafa ve'l-Metrâkân*, thk. Mahmûd İbrâhim Zayed, Haleb, 1396, Cilt: 1, s. 53.), İbn Hibban, onun hadisinin delil olarak kullanılmasının helal olmayacağı görüşünü savunmuştur. Ahmed b. Hanbel ise, Sa'd'ın zayıf olduğunu iddia etmiştir. Ebû'l-Ferec Cemaluddin Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzi, *ed-Duafa ve'l-Metrâkân*, thk. Ebû'l-Feda Abdullah el-Kadi, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1406. Cilt: 1, s. 311.

¹¹⁵ Buhârî, Hacc, 31; Müslim, Hacc, 111-114.

¹¹⁶ Muvatta, Hacc, 74.

¹¹⁷ Hacc, 22/29.

¹¹⁸ Aynî, *Umde*, Cilt: 9, s. 184; Diğer taraftan İbn Abdilberr, Evzâi ve İmam Şafî'nin, Urve'nin rivayet ettiği bu hadisi kabul etmediklerini ve "Bu yanlıştır, çünkü Hz. Aîşe'den hadis rivayet edenlerden hiçbir kimse bu hususta Urve'ye tabî olmamıştır" dediklerini aktarmıştır. Ebû Ömer Cemaeddin Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdilber en-Nemeri, *et-Temhid lîma*

15- Hz. Aîşe, Rasûlullah'ın "Bir veya iki emme haramlığı gerektirmez" dediğini nakletti.¹¹⁹

Bu konu âlimler arasında ihtilâflıdır. Şafîlere göre beş defa emme gerçekleşmeden süt hükmü sabit olmaz. Delil olarak da Hz Aîşe'den gelen başka bir rivayeti¹²⁰ kullanmışlardır.¹²¹ Fakat İmam Mâlik, Şafîlerin delil olarak kullandıkları bu hadis ile amel edilmediğini ifade etmiştir.¹²² İmam Mâlik ayrıca Abdullah b. Abbas'ın "Çocuk iki yaşını bitirinceye kadar bir defa da emse (nikâhı) haram kılar" dediğini aktarmıştır.¹²³

Âlimlerin geneline göre ise bir defa emmeyle bile süt hükmü sabit olur. Bu görüşte olan sahabilerin başında Hz. Alî, İbni Mes'ud, İbn Ömer ve İbn Abbâs gelmektedir.¹²⁴ Mâlikiler¹²⁵ ve Hanefiler¹²⁶ de bu görüştedirler. Onlar, Sahîh-i Müslim'deki bu rivayeti, "Sizi emziren sütannelerinizle evlenmek size haram kılındı"¹²⁷ ayetine muvafık olmadığı için kabul etmemişlerdir.¹²⁸ Serahsî bu ayetin, bir defa emzirme ile hurmeti kesinleştirdiğini ifade ettikten sonra bu sayıya ilave yapılmasının nassa ziyade sayılacağını, bunun da haber-i vahid ile sabit olamayacağını belirtmiştir.¹²⁹

16- Ebû Hureyre, Rasûlullah'ın şöyle söylediğini nakletti: "Kim sütü biriktirilmiş bir koyun satın alırsa onu hemen götürüp sağsun. Eğer

fi'l-Muvatta mine'l-Meani ve'l-Esanid, thk. Mustafa b. Ahmed Alevi, Muhammed Abdülkebir Bekri, Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1387, Cilt: 8, s. 216-217; Aynî, *Umde*, Cilt: 9, s. 183; Ayrıca başka bir rivayette, Urve'nin, "Hz. Peygamber'den birçok kişi, bana, O'nun, Aîşe'ye (umreni bırak!) dediğini rivayet etti" demesi, Urve'nin bu hadisi Hz. Aîşe'den işitmediğine delil sayılmıştır. Aynî, *Umde*, Cilt: 9, s. 183; İbni Hazm ise, "Ebû'l-Esved'in, Urve tarihiyle Aîşe'den rivayet ettiği hadisin, hadis âlimlerine göre münker ve hatalı olduğunu ifade etmiştir. Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saïd İbn Hazm ez-Zâhiri, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, t.y., Cilt: 5, s. 94.

¹¹⁹ Müslim, Radâ' 17.

¹²⁰ Hz Aîşe: Bilinen on defa emzirme hürmeti gerektirir (ayeti), Kur'an cümlesinden idi. Sonra bu sayı, beş malum emme ile nesh edildi. Rasulullah vefat ettiğinde, bunlar Kur'an'da okunuyordu. Müslim, Radâ', 24.

¹²¹ Şafî, *el-Ümm*, Cilt: 5, s. 28

¹²² Mâlik, Muvatta, Radâ', 3.

¹²³ Muvatta, Radâ', 1.

¹²⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, Cilt: 3, s. 59; Nevevî, *Minbâc*, Cilt: 10, s. 29.

¹²⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, Cilt: 3, s. 59.

¹²⁶ Serahsî, *Mebûsât*, Cilt: 5, s. 134.

¹²⁷ Nisa, 4/23.

¹²⁸ Serahsî, *Mebûsât*, Cilt: 5, s. 134; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, Cilt: 3, s. 59; Nevevî, *Minbâc*, Cilt: 10, s. 29; Aynî, *Umde*, Cilt: 20, s. 251.

¹²⁹ Serahsî, *Mebûsât*, Cilt: 5, s. 134.

sütünden memnun olursa hayvan yanında kalır, memnun olmazsa bir ölçek hurma ile birlikte hayvanı iade eder."¹³⁰

Hanefiler bu rivayeti kıyasa aykırı buldukları için kabul etmemişlerdir. Hadisin râvisi Ebû Hureyre'nin kıyasa aykırı rivayetlerini hatırlatan Serahsî, onun fıkıh ve ictihad ehli olmadığına dikkat çekmiş ve Ebû Hureyre'nin bu hadisini kıyasa aykırı görmüştür. Çünkü Kitap, sünnet ve icmâ ile sabit olan kaideye göre "Tazmin misli mallarda misliyle, kıyemî mallarda kıymetiyle olur."¹³¹ Oysa hadis, alıcının sağdığı süt karşılığında satıcıya bir ölçek hurma vermesini öngörmektedir. Hâlbuki hurma sütün ne mislidir ne de kıymeti.¹³²

Hanefî âlimlerinden Tahavî ise, Şerhu Maânîl-Âsar isimli eserinde bu rivayetin, "Alış-veriş yapanlar, birbirlerinden ayrılmadıkça muhayyerdir"¹³³ hadisi ile nesh edildiği yönünde görüş beyan edenlerin bulunduğunu, fakat bu görüşün fasit bir fikir olmaktan ileri gidemediğini ifade etmiştir.¹³⁴

17- İbn Ömer, Rasûlullah'ın, "İki kişi alış veriş yaparlarsa, beraber bulunup birbirlerinden ayrılmadıkları müddetçe onlardan her biri muhayyerlik hakkına sahiptir. Satış muhayyerliği bunun dışındadır" dediğini nakletti."¹³⁵

Âlimlerin bir kısmı, bu hadiste, ayrılmakla kastedilen şeyin, durumun sözlü olarak ifade edilmesi olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre satıcı, "sattım", müşteri de, "aldım" dediği zaman, iş bitmiş ve iki taraf birbirinden ayrılmış sayılır. Artık hiç birine muhayyerlik hakkı kalmaz.¹³⁶ İmam Muhammed, başta İbrahim en-Nehâî ve Ebû Hanife olmak üzere âlimlerinin genelinin bu görüşte olduklarını ifade etmiştir.¹³⁷

Âlimlerin bir kısmı ise, alıcı ile satıcının ayrılmalarından kastedilen şeyin; bedenlen birbirlerinden ayrılmaları/uzaklaşmaları anlamına geldiğini belirtmişlerdir. Bunlara göre, alıcı ile satıcı bedenlen birbirlerinden ayrılmadıkça akid tamam olmaz.¹³⁸ Şafîiler bu görüşü savunmuştur.¹³⁹

¹³⁰ Buhârî, Büyü', 65; Müslim, Büyü', 23.

¹³¹ Bkz. İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, Cilt: 6, s. 297.

¹³² Serahsî, Usûl, Cilt:1, ss. 340-341.

¹³³ Buhârî, Büyü', 42; Müslim, Büyü', 47.

¹³⁴ Tahavî, *Şerhu Meânîl-Âsar*, Cilt: 4, s. 19.

¹³⁵ Buhârî, Büyü', 42; Müslim, Büyü', 46.

¹³⁶ Tahavî, *Şerhu Meânîl-Âsar*, Cilt: 4, s. 13; Serahsî, *Mebûsût*, Cilt: 13, s. 157; Aynî, *Umde*, Cilt: 11, ss. 195-196.

¹³⁷ Muvatta, (Şeybanî rivayeti) thk. Abdulvehhab Abdullatif, *Mektebetü'l-İlmiyye*, t.y., Cilt: 1, s. 277.

¹³⁸ Tahavî, *Şerhu Meânîl-Âsar*, Cilt: 4, s. 13; Aynî, *Umde*, Cilt: 11, s. 196.

Ebû Hanife'nin bu konuya, "Gemide olsalar veya hapiste olsalar ya da seferde olsalar nasıl ayrılacaklar" şeklinde karşılık verdiği bilinmektedir.¹⁴⁰

Hanefiler ve Mâlikiler¹⁴¹ konuyla alakalı olarak İbn Mes'ud'dan gelen şu rivayeti delil olarak kullanmışlardır:

Rasûlullah, "Alıcı ve satıcı ihtilaf ederlerse söz satıcının sözüdür alıcı muhayyerdir" demiştir.¹⁴²

İmam Mâlik de, bu şekilde bir muhayyerlik hakkının ne örfte bilinen bir tarifinin olduğunu, ne de bir uygulamasının bulunduğunu ifade ederek İbn Ömer'den gelen bu rivayeti eleştirmiştir.¹⁴³ Diğer taraftan, Mâlikiler, "alışveriş yapan iki kişinin birbirlerinden ayrılmadıkça muhayyer olduklarını belirten" İbn Ömer rivayeti ile amel edilmesinin gerekmediğini, onun nesh edilmiş olabileceğini ifade etmişlerdir.¹⁴⁴

18- İbn Ömer, Rasûlullah'ın "Herhangi bir eşyaya sahip olan bir insanın vasiyetinin yanında yazılı bulunmadan iki gece geçirmesi caiz değildir" dediğini nakletti.¹⁴⁵

Bu rivayeti delil olarak kullanıp, vasiyet bırakmanın vacip olduğunu hatta bir parça malı olup da akrabasına vasiyet etmeden ölen kimsenin Allah'a âsî olarak gittiğini¹⁴⁶ söyleyenler olsa da, âlimlerin genelinin kanaati bu yönde olmayıp, vasiyetin müstehab olduğu şeklindedir.

Nevevî, Zahirilerin bu rivayete dayanarak, vasiyet bırakmanın vacip olduğu hükmüne vardıklarını, fakat bu görüşlerinin doğru olmadığını söyledikten sonra Şafîilerin vasiyeti müstehab gördüklerini belirtmiştir.¹⁴⁷

¹³⁹ Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdi, *el-Havi'l-Kebir Hiive Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmecud, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, Cilt: 5, s. 34.

¹⁴⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, Beyrut, 2002, Cilt: 15, s. 530; Ayrıca bkz. Ünal, s. 107.

¹⁴¹ Bkz. Mâlik, *Muderve*, Cilt: 3, s. 223.

¹⁴² Tirmizî, bu rivayetin mürsel olduğunu, çünkü hadisin ravilerinden Avn b. Abdullah'ın, İbn Mes'ud'a yetişemediğini belirtmiştir. Yine o, bu rivayetin, Kâsım b. Abdurrahman vasıtasıyla İbn Mes'ud'dan aynı şekilde mürsel olarak rivâyet edildiğini ifade etmiştir. Tirmizî, Büyu', 43.

¹⁴³ Muvatta, Buyû', 38; *Muderve*, Cilt: 3, s. 222.

¹⁴⁴ Mâlik, *Muderve*, Cilt: 3, s. 223.

¹⁴⁵ Buhârî, Vesâyâ, 1; Müslim, Vasiyet, 1.

¹⁴⁶ Aynî, *Umde*, Cilt: 14, s. 28.

¹⁴⁷ Nevevî, *Minhâc*, Cilt: 11, ss. 74-75; İmam Şafîi, vasiyet bırakmanın farz olmadığını ifade etmiştir. Şafîi, *el-Ümm*, Cilt: 4, s. 92.

Hanefiler'e göre de vasiyet müstehab sayılmıştır. Zira hadîsin râvisi Abdullah b. Ömer vasiyet etmemiştir. Vâcib olsaydı mutlaka yapar; kendi rivayet ettiği hadîse muhalefette bulunmazdı.¹⁴⁸

Aynî, İbn Ömer'den gelen şu rivayetin, öncekine muhalif olduğunu belirtmiştir:

Ölüm döşeginde iken İbn Ömer'e "Vasiyet bırakmıyor musun?" diye sorulduğunda, "Malımı ne yapacağımı Allah biliyor, evime gelince, bu hususta kimsenin çocuklarıma ortak olmasını istemem" cevabını verdi.¹⁴⁹

19- İbn Abbas, Rasûlullah'ın bir yemin ve şahit ile hüküm verdiğini nakletti.¹⁵⁰

Serahsî bu rivayetin meşhur sünnete muhalif olduğunu iddia etmiştir. Çünkü Hz. Peygamber, "Beyyine davacıya, yemin ise davalıya düşer"¹⁵¹ buyurmuştur. Bu rivayetten anlaşılacağına göre yemin etmek inkâr edene gerekmektedir. Ayrıca bu hadiste, yeminle delilin aynı tarafta birlikte bulunamayacağı ve yemin etmenin delili tamamlamayacağına işaret vardır.¹⁵²

20- Cabir b. Abdulah, Rasûlullah'ın, Hayber(in fethi) zamanında ehli eşek(etin)i yasakladığını, at etine ise izin verdiğini nakletti.¹⁵³

İmam Müslim, Cabir b. Abdullah yoluyla naklettiği at etinin yenilebileceğini ifade eden rivayet ile birlikte Esmâ bt. Ebi Bekr'in de "Biz Rasûlullah zamanında bir at keserek yedik"¹⁵⁴ dediğini kitabına almıştır. Bu rivayetlere baktığımız zaman, at etinin yenilmesinde dini olarak herhangi bir sıkıntının bulunmadığını görülmektedir. Fakat İmam Nevevî, Sahih-i

¹⁴⁸ Aynî, *Umde*, Cilt: 14, s. 29; Müslim'in rivayetine göre İbn Ömer, Rasûlullah'ın vasiyet ile ilgili bu sözünü işittikten sonra yanında vasiyeti yazılı olmadan bir gece bile geçirmedigini ifade etmiştir. Müslim, Vasiyet, 4.

¹⁴⁹ Aynî, *Umde*, Cilt: 14, s. 29.

¹⁵⁰ Müslim, Akdiye, 3.

¹⁵¹ Buhârî, Rehn, 6.

¹⁵² Serahsî, *Usûl*, Cilt: 1, s. 366-367; Diğer taraftan Tirmizî, bu rivayeti Buhârî'ye sorduğunu, onun da, "Bence Amr b. Dinâr, İbn Abbas'tan bu hadisi işitmemiştir" dediğini aktarmıştır. Tirmizî, İlelüt-Tirmizî el-Kebir, Âlemül'l-Kütüb, Beyrut, 1409, Cilt: 1, s. 204; Aynî de, Yahya b. Main'in bu hadis hakkında "mahfuz değil" dediğini belirtmiştir. Aynî, *Umde*, Cilt: 13, s. 245; Tahâvî ise, İbn Abbas'tan gelen bu rivayetin münker olduğunu, çünkü ravilerden Kays b. Sa'd'ın, Amr b. Dinar'dan rivayette bulunduğunun bilinmediğini söylemiş ve böyle bir durumda, onun rivayetinin delil olarak kullanılamayacağını savunmuştur. Tahâvî, *Şerhu Meânî'l-Asâr*, Cilt: 4, s. 144.

¹⁵³ Buhârî, Zebaih ve's-Sayd, 27-28; Müslim, Sayd, 36.

¹⁵⁴ Müslim, Sayd, 38.

Müslim'deki bu hadislerin şerhini yaparken başta İbn Abbas¹⁵⁵ olmak üzere Ebû Hanife¹⁵⁶ ve İmam Mâlik'in¹⁵⁷ at etinin yenmesini mekruh gördüklerini söylemiştir.¹⁵⁸ Nitekim İmam Malik, at, katır ve eşek hakkında duyduğu en güzel hükmün, onların etlerinin yenmeyeceği yönünde olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁹

At etinin yenmesini uygun bulmayanlar, "Hem binmeniz, hem de zinet olsun diye atlar, katırlar, merkepler yarattı"¹⁶⁰ ayetini delil olarak kullanmışlar ve bu ayette adı zikredilen hayvanların yenilmelerinden bahsedilmediğini söylemişlerdir.¹⁶¹ Ayrıca onlar Hâlid b. Velîd'den gelen rivayeti de iddialarını ispat sadedinde değerlendirmişlerdir. Bu rivayete göre Hâlid b. Velîd, Rasûlullah'ın atların, katırların ve eşeklerin etlerini yasakladığını iddia etmiştir.¹⁶²

Tahâvî, başta Ebû Hanife olmak üzere bazı kimselerin bu hadisi delil olarak kullandıklarını ve at etinin yenmesini mekruh gördüklerini söylemiştir.¹⁶³

Ebû Dâvûd (ö. 275/889), her ne kadar at etinin yenmesinin yasaklandığı ifade eden hadisi rivayet etse de at etinin yenmesinde bir sakınca olmadığını ve bu hadis ile amel edilmediğini çünkü bu hadisin nesh edildiğini belirtmiştir. Ayrıca o, Hz. Peygamberin sahâbîlerinden birçok kişinin at eti yediğini, yine Hz. Peygamber zamanında Kureyşlilerin at kestiklerini ifade etmiştir.¹⁶⁴

Aynî, Ebû Davud'un nesh iddiasını reddetmiş ve at etinin yenmesinin mübah görüldüğünü ifade eden rivayetin Hayber'in fethinde söylendiğini; Hâlid'in ise bu olaydan sonra Müslüman olduğunu hatırlatmıştır.¹⁶⁵

Serahsî, Ebû Hanife'nin, atın yenmesini, haram olduğu için değil de, savaşlarda ihtiyaç duyulan bir silah olması ve insanların elinde fazla bulunmaması sebebiyle yasakladığını belirtmiştir.¹⁶⁶ Zira Ebû Yusuf ve İmam

¹⁵⁵ Nevevî, *Minhâc*, Cilt: 13, s. 95.

¹⁵⁶ Serahsî, *Mebstât*, Cilt: 11, s. 233.

¹⁵⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctebid*, Cilt: 3, s. 22.

¹⁵⁸ Nevevî, *Minhâc*, Cilt: 13, s. 95.

¹⁵⁹ Muvatta, Sayd, 4.

¹⁶⁰ Nahl, 16/8

¹⁶¹ Muvatta, Sayd, 4; Serahsî, *Mebstât*, Cilt: 11, s. 234; Nevevî, *Minhâc*, Cilt: 13, s. 95.

¹⁶² Ebû Davud, Et'ime, 25; İbn Mace, Zebâih, 15; Fakat Hâlid hadisinin, senesinde Salih b Yahya bulunduğu için sahih olmadığı iddia edilmiştir. Hattâbî, *Mealimü's-Sünen*, Cilt: 4, s. 245; Hatta Nevevî, hadis âlimlerinin bu hadisin zayıf olduğu konusunda fikir birliğine vardıklarını iddia etmiştir. Nevevî, *Minhâc*, Cilt: 13, s. 96.

¹⁶³ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, Cilt: 4, s. 210.

¹⁶⁴ Ebû Davud, Et'ime, 25

¹⁶⁵ Aynî, *Umde*, Cilt: 17, s. 248.

¹⁶⁶ Serahsî, *Mebstât*, Cilt: 11, s. 234.

Muhammed'in, at etinin yenilebileceği yönünde görüş bildirmeleri de¹⁶⁷ at etinin yenmesinin Hanefiler katında haram olarak algılanmadığını göstermektedir.

Sonuç

Hadisçiler, sahih olduğu kabul edilen haber-i vahidin delil olarak kabul edilip onunla amel edilmesi gerektiği konusunda (hemen hemen) görüş birliği içindedirler. Zaten hadis kitaplarının neredeyse tamamını meydana getiren haber-i vahidin delil olamayacağının iddia edilmesi, Hz. Peygamberin sünnetinin işlevsizliğinin savunulmasından başka bir anlama gelmeyecektir.¹⁶⁸

Hadis âlimlerinin, hadislerin sıhhatinin belirlerken ağırlıklı olarak hadisin senet kısmının değerlendirilmesini yeterli gördükleri bilinmektedir. Fakihler - özellikle Hanefiler- ise hadislerin sıhhatini tespit etmek için senet tenkidi ile yetinmeyip metin tenkidi de yapmışlardır. Metin tenkidi konusunda özel yöntemler geliştirip bunu hadisler üzerinde tatbik edince, hadisçilere göre sahih olan bir rivayet hakkında "sahih değil" ya da "amel edilmez" diyebilmişlerdir. Fakat bazı fakihlerin, kendi kriterlerine göre amel etmeye uygun görmedikleri hadislerin kesinlikle sahih olmadığı söylenemez.¹⁶⁹

Fakihler, hadisleri değerlendirirken râvinin fıkıh bilgisini/kabiliyetini de göz önünde bulundurmuşlardır. Onların, Abdullah b. Mes'ud'dan gelen rivayetle Ebû Hureyre'den gelen rivayeti -her zaman- aynı oranda değerlendirmedikleri bilinmektedir. Özellikle Hanefilerin, râvinin fakih olmasını rivayeti için tercih sebebi saydıklarını hatırlarsak, fakihlerin bu konuya verdikleri önemi görebiliriz. Bu bağlamda, hadis nakliyle uğraşıp onların fıkıhını bilmeyen kişiyi, elindeki ilaçların doktor olmadan hangi hastalığı tedavi edeceğini bilmeyen eczacıya benzeten İmam-ı Âzam Ebû Hanife'nin görüşleri konuyu özetlemektedir. Zira ona göre bu şekildeki bir hadisçi, fakih olmadan, naklettiği hadislerin ne anlama geldiğini bilemez.¹⁷⁰ Bu durum da hadislerin mana ile rivayet edildiği dönemlerde, râvinin hadisi yanlış anlayıp, onu, aslından farklı bir anlamda nakletmesi sonucunu doğurmuştur.

Yaptığımız bu çalışma neticesinde, Sahîhayn'da yer alan -fıkhi konularla alakalı- bazı hadislerin tenkit edildiğini ya da kendileriyle amel edilmediğini ortaya koyan birçok örnek tespit edilmiştir. Bu da bizi, bir hadisin sahih kabul edilmesinin veya muteber bir kitapta yer almasının, o rivayetin bütün fakihler tarafından dinen bağlayıcı görüldüğü ve onunla amel edilmesi gerektiği (hatta bu

¹⁶⁷ Serahsî, *Mehsûl*, Cilt: 11, s. 233.

¹⁶⁸ Geniş bilgi için bkz. Mustafa Ertürk, "Haber-i Vahid", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 14, s. 351.

¹⁶⁹ Kandemir, ss. 366-367.

¹⁷⁰ el-Mekki, Cilt: 1, s. 350.

konuda bir icmân bulunduğu) iddiasının doğru olmadığı sonucuna götürmüştür.¹⁷¹ Yani Buhârî ve Müslim'de yer alan bir hadisle amel edilmesinin gerektiği konusunda ümmetin görüş birliğine vardığı yönündeki iddianın pratikte bir karşılığının olmadığı görülmüştür. Zira fakihler, amel edecekleri bir hadisi, yer aldığı kitaba göre değil de kendi kriterlerine uygunluğuna göre tercih etmişlerdir.

Burada şunu da hatırlatmak isteriz ki, herhangi bir fakih ya da âlimin, Sahîhayn'daki bir hadisle amel etmemesinin sebebi, ona muhalefet etmek değil; kendi kriterlerine göre o hadisi (amel etmek için) sahih görmemesi ya da (yine kendi kriterlerine göre) ondan daha sahih kabul ettiği bir hadisi amel etmek için tercih etmesidir. Mezheplerin hadis kabul şartları farklılık arz ettiği için bir fakihe göre sahih kabul edilen bir hadis (başka mezhebe mensup olan) diğer bir fakihe göre sahih olarak değerlendirilmemiş olabilir. Bu da hadislerin sıhhatini belirlemede kullanılan yöntemin şahsi kanaatler barındırmasından kaynaklanmaktadır.

Sonuç olarak Hanefî fukahasının önde gelen imamlarından Kemâleddin İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) Fethü'l-Kadîr isimli eserinde yer alan şu değerlendirmesi -özellikle Hanefî- fakihlerin Sahîhayn'a bakış açılarını özetler mahiyettedir:

"Buhârî ve Müslim'in hadislerinin daha sahih olması, bu iki kitaptaki râvilerin, bu âlimlerin istedikleri şartlarda olmasından kaynaklanmaktadır. Aynı şartlar, başka bir kitapta yer alan bir hadisin râvilerinde mevcut olursa, hala bu iki kitabın daha sahih olduğunu iddia etmek tahakkümden başka ne olabilir ki?"¹⁷²

¹⁷¹ Abdullah Kahraman, "Fıkhi Hadislerin Doğru Anlaşılıp Yorumlanması Hususunda Bazı Esaslar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 2, Sivas, 2001, s. 173.

¹⁷² İbnü'l-Hümâm, Cilt: 1, s. 445.

Kaynakça

- Abdurrazzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr es-San'ânî, *Musannef*, Beyrut, 1403.
- Aslan, Nasi, "Hanefîlerin Umûmü'l-Belvâ ve Mâlikîlerin Amel-i Ehl-i Medîne İlkesi Bağlamında Haber-i Vâhid'in Değeri Üzerine", *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 4, Sayı 2, Temmuz-Aralık, 2004.
- el-Aynî, Ebû Muhammed Bedreddîn Mahmûd, *el-Binaye fî şerhi'l-Hidaye*, Beyrut, 2000.
- el-Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd, *Şerhu Sünen-i Ebi Davud*, Riyad, 1999.
- el-Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd, *Umdetü'l-Kârî Şerhi Sabîhi'l-Buhârî*, Dâru İhyâ't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, t.y.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, "İcmâ", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2000, Cilt: 21, ss. 417-431.
- Ertürk, Mustafa, "Haber-i Vahid", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1996, Cilt: 14, ss. 349-352.
- el-Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mesud, *Şerbü's-Sünne*, Beyrut, 1983.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu'l-Müsnedü's-Sahîbu'l-Muhtasar min Umûri Rasûlillâh ve Sünenihî ve Eyyâmih*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır, y.y., 1422.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Abkâmü'l-Kur'ân*, Lübnan, 1994.
- ed-Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed, *Sünenü'd-Dârekutnî*, Beyrut, 2004.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Sicistani, *Sünenü Ebû Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Dâru'l-Fikr, y.y., t.y.
- Görmez, Mehmet, "Hadislerde Delâlet Sorunu", *Güncel Dini Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı*, 02-06 Ekim 2002, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2004.
- el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdad*, Beyrut, 2002.
- el-Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrâhim, *Mealimü's-Sünen*, Halep, 1932.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî, *et-Temhid lima fî'l-Muvatta mine'l-Meani ve'l-Esanid*, tahkik Mustafa

- b. Ahmed Alevi, Muhammed Abdülkebir Bekri, Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, y.y., 1387.
- İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvame, y.y., t.y.,
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şehabuddin Ahmed el-Askalani, *Nubbetu'l-Fiker Şerbi*, çev. Talat Koçyiğit, Ankara, 1971.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, t.y.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2011.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer, *el-Baisü'l-Hasis ilâ İhtisari Ulumi'l-Hadis*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut, t.y.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-Müctebid ve Nihayetü'l-Muktesid*, Kahire, 2004.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah, *'Arzâtü'l-Abvezî bi Şerhi Câmî'l-Tirmizî*, Beyrut, t.y.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemaluddin Abdurrahman b. Ali, *ed-Duafa ve'l-Metriükün*, thk. Ebü'l-Feda Abdullah el-Kadi, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1406.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdilvahid b. Abdilhamid, *Fetbü'l-Kadîr*, Daru'l-Fikr, y.y., t.y.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddin Osmân, *Ulümü'l-Hadis*, thk. Nureddin Itr, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1986.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ, *Meşariku'l-Envâr alâ Sıhabi'l-Âsâr*, el-Mektebetü'l-Atika, Tunus, t.y.
- Kahraman, Abdullah, "Fıkhi Hadislerin Doğru Anlaşıp Yorumlanması Hususunda Bazı Esaslar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 2, Sivas, 2001.
- Kandemir, M. Yaşar, Sahîhayn'e Yöneltilen Tenkidlerin Değeri, *Sünnetin Dindeki Yeri*, 1995.
- el-Kâsânî, Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî, *Bedaiü's-Sanai' fî Tertibi's-Şerai'*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, y.y., 1986.
- el-Kevserî, Muhammed Zahid b. el-Hasan b. Ali Zahid, *en-Nüketü'l-tarife fî't-tabaddüs an rududi ibn Ebî Şeybe*, Matbaatü'l-Envar, Kahire, 1365.

- Malik b. Enes, Ebû Abdillâh, *el-Mudevvene*, Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, y.y., 1994.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh, *Muvatta*, Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 1985.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh, *Muvatta*, (Şeybanî rivayeti) thk. Abdulvehhab Abdullatif, Mektebetu'l-İlmiyye, y.y., t.y.
- el-Mâverdi, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib, *el-Havi'l-Kebir Hüve Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcud, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.
- el-Mekkî, el-Muvaffak b. Ahmed, *Menâkibu Ebi Hanife*, Beyrut, 1981.
- Müslim b. el-Haccac, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisâbûrî, *el-Müsnedü's-Sabîb el-Muhtasar mine's-Sünen bi-Nakli'l-Adl ani'l-Adli ila Rasûlillah*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, Dâr-u İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, t.y.
- el-Müzenî, Ebû İbrâhim İsmail b. Yahyâ b. İsmail eş-Şafî, *Muhtasari'l-Müzenî*, (Kitâbü'l-Ümm ile birlikte) Beyrut, 1990.
- en-Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, *es-Sünenü'l-Kübra*, Beyrut, 2001.
- en-Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, *ed-Duafa ve'l-Metriükân*, thk. Mahmûd İbrâhim Zayed, Haleb, 1396.
- en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref, *Tebzîbü'l-Esma ve'l-Lugat*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.
- en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref, *el-Minhac Şerhu Sabîb-i Müslim*, Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 1392.
- es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *Usulü's-Serahsî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y.
- es-Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *el-Mebsût*, Beyrut, 1993.
- eş-Şafî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Beyrut, 1990.
- eş-Şafî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris, *Müsnedü'l-İmâm eş-Şafî*, Beyrut, 1951.
- eş-Şâtîbî, Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed, *el-Muvâfakat*, yay. haz. Ebû Ubeyde Al-i Salman, Dâru İbn Affan, y.y., 1997.
- eş-Şeybânî Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan b. Ferkad el-Hanefî, *el-Hucce ala Ehlil-Medîne*, tsh. Mehdi Hasan Kilani Kadiri, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1403.

- et-Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, thk. Muhammed Seyyid Cadülhak, Muhammed Zühri en-Neccâr, Alimu'l-Kütüb, y.y., 1994.
- et-Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ, *Sünenü't-Tirmizî*, Mısır, 1975.
- et-Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ, *el-İlelu's-Sağır*, Beyrut, t.y.
- et-Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ, *İlelü't-Tirmizî el-Kebir*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, 1409.
- Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara, 2012.
- Yıldırım, Enbiya, *Hadis Problemleri*, İstanbul, 2011.
- Yıldırım, Enbiya, "Hadislerin Mana İle Rivayeti", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 1, Sivas, 1996,

الرمز بين الرؤية الصوفية والإبداع الفني

*أ/حمزة حمادة

المختص

يُعد الخطاب الصوفي من أكثر الخطابات الأدبية خصوصية، وذلك لما تفتقد به اللغة الصوفية من مميزات لغوية وبلاغية، وهذه الخصوصية تعود - في الأساس - إلى طبيعة التجربة الصوفية و الممارسات العرفانية الذوقية، فالتجربة الصوفية هي البنية العميقة التي تتغلغل في أحشائها ذاتية الصوفي، الدأبة في شرايين الاحتراق، والصوفيون أنفسهم قد لَوَّحوا إلى هذه الحالة، التي لا يمكن التعبير عنها بحروف العبارة لضيقها، فكانت الإشارة الفضاء الموعود، فاحتاجت هذه التجربة الخاصة إلى لغة خاصة تستوعبها، فمالت لغتهم إلى الإضمار، فشاع في لغتهم الرمز، فاللغة الصوفية إذن لغة رامزة، بل ذهبوا إلى حدّ التواضع على مصطلحات خاصة بهم لا يمكن أن يطلع عليها أو أن يعرف كُنْهها ويفكّ شفرتها، إلاّ الصوفيّة أمثالهم. وبالتالي فهي تحتاج إلى تأويل لغير المعتادين على لغة الخطاب الصوفي، ولعل من أبرز تلك الرموز في لغة الخطاب الصوفي، (رمز المرأة، الخمر، الحروف و الأعداد... وغيرها) وما تحمله من إشارات، وما تختزله من معاني ذوقية ما وراثية كثيرة، وصَفَّها المتصوفة ليرمزوا بها للعديد القضايا الروحية و الفكرية. من هنا يأتي هذا المقال ليحجّب عن بعض التساؤلات في هذا المجال ك(مفهوم الرمز وأشكاله، التجربة الصوفية...)

الكلمات المفتاحية: التصوّف. أشكال الرّمز. الرّؤيا. التّأويل. الخطاب الصّوفي. الإبداع الفني. التجربة الصّوفية.

TASAVVUFÎ BAKIŞ İLE SANATSAL YARATICILIK ARASINDA SEMBOL

ÖZET

Tasavvufî hitab özellikle en edebi hitaplardan biri sayılır. Bu durum tasavvufî dilin lügat ve belagat yönünden sahip olduğu özellikler sebebiyledir. Bu özellik -gerçekte- tasavvufî deneyime ve irfanî-zevkî alıştırmalara dayanır. Tasavvufî deneyim, sufi benliğin, derinliklerine nüfuz ettiği ve yangının ana damarlarında eridiği derin bünyedir. Sufiler bizzat kendileri, kelimelerin darlığı nedeniyle bu hali ifade etmenin mümkün olmadığına işaret etmişlerdir. Bu yüzden işaret bile koca bir fezadan başka bir şey değildir. Bu yüzden tasavvufî tecrübe kendisini kapsayacak özel bir dile ihtiyaç duymuştur. Tasavvuf ehlinin dili kapalılığa meyletmiş ve semboller yaygınlaşmıştır. Öyleyse tasavvufî dil sembolik bir dildir. Dahası onlar kendileri gibi sufi olanlardan başkasının bilemeyeceği,

*Aستاذ في جامعة وادي سوف/الجزائر، منتسب إلى كلية الإلهيات جامعة 9 أيلول، إزمير/تركيا،

kühüne vakıf olamayacağı ve inceliklerini kavrayamayacağı özel kavramlar koyma yoluna gitmişlerdir. Buna bağlı olarak tasavvufi dile alışık olmayanlar için bu kavramlar tevile ihtiyaç duyar. Herhalde tasavvufi dilde en çok kullanılan semboller arasında kadın, şarap, harfler, sayılar vs. yer alır ki, bunlar maveraya ait pek çok işaret ve zevkî mana taşır. Sufiler bunlara çok sayıda ruhî ve fikrî konuyu sembolize etme görevi yüklemiştir. Bu makale sembol kavramı ve şekilleri, tasavvufi deneyim gibi bu konuyla alakalı bazı meselelere cevap vermeye çalışacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sembol çeşitleri, Rüya, Tevil, Tasavvufi hitap, Sanatsal yaratıcılık, Tasavvufi tecrübe.

- مفهوم الرمز الصوفي وأشكاله.

(1) مفهومه :

ينحصر مفهوم الرمز بشكل عام، في معنى الإخفاء والحجب المعنى باطني غير ظاهر وراء معنى آخر ظاهر و مباشر، لكنّه ليس مقصود بعينه، سيحاول هذا المقال، التّعريف على مذهب المتصوّفة في الرمز ومفهومهم له، وهل يحمل معنى الرمز العادي أم يختلف عنه؟ وإذا كان يختلف عنه فما هو وجه هذا الاختلاف؟

لكن قبل البدء في الحديث عن هذا الرمز، يجب أولاً أن نتعرّف على التجربة الصوفية، لأنها الباعث الأول أو إن شئت قل، هي الدافع المباشر لتوظيف الصوفي للرمز انطلاقاً من أنّ «علاقة الصوفي بالعالم، تتميّز بنوع من الخصوصية، تجعله مختلفاً عن الشاعر في الرؤية والآداء، فإذا كان الشاعر يعترف بوجود عالم منفصل عن ذاته، يدخل معه في علاقة تأثير وتأثر، ساعياً وراء ذلك إلى محاكاته أو إعادة خلقه، أو تغيير خلقه أو تغيير الوعي به، فإنّ الصوفي في تعامله مع عالمه، يُعطّل كلّ تلك الحواس، للكشف عن دقائقه وأسراره، لأنها تنتمي إلى البشرية، وبقاء البشرية غير، وحينما لا يرى الإنسان الغير لا يرى نفسه»¹.

فرؤية الشاعر الصوفي، أو الصوفي الشاعر للعالم، مغايرة لرؤية الشاعر، كما تخالفها في الأداة التي يعبر بها عن هذه الرؤية المغايرة، فالشاعر يؤمن بوجود عالم خارجي، يتعاطى معه تأثيراً وتأثراً ويحاول جاهداً محاكاته، أو إعادة بنائه من جديد. بينما الصوفي بعطّل كلّ حواسه البشرية، حتّى يتمكّن من رؤية عالمه، ويتوحد معه، هذا العالم الذي ظل يجاهد لبلوغه، و اكتناه أسراره، فالتجربة الصوفية « تجزئة بحثٍ عن الأسرار الإلهية في الكون، أسرار الحياة والموت، والتّفس والروح، والعقل والقلب، وهي تجربة مختلفة من صوفي إلى آخر، لأنها علاقة بين الذات الفردية للصوفي، والذات الكلية للمطلق،

¹ محمد يعيش : شعرية الخطاب الصوفي، الرمز الخمري عند ابن الفارض نموذجاً، ص127.

تجربة اعتناق من الأعراف وتجاوز الحدود، يختبر فيها الصوفي الانفصال عن عالم الأرض والإنسان، والاتصال بعالم السماء² فهذه التجربة تُعدّ بمثابة سفر صوفي، يبحث فيه عن المتناقض من القضايا، التي ظل يجاهد لاكتناها حقيقتها، والوصول إلى المعرفة الحقة، كقضية الموت والحياة، النفس والروح، القلب والعقل وغيرها، وتختلف هذه التجربة من صوفي إلى آخر، حيث يتخلّص فيها الصوفي من هذا العالم المادّي الزائل، الذي يشعر فيه الصوفي بالغرابة والوحدة، فيحاول الاتّصال بالعالم المطلق، عالم السماء.

وقد نشأت هذه التجربة الصوفية- كما سبقت الإشارة- نتيجة إحساس عميق في نفس الصوفي بالاعتزاز عن العالم وعن الذات، نظراً لما يستشعره في عالمه من نقص، ونشاز وقبح، متمثلاً بسلطة صَنَوِيَّةٍ جبريّة، ذات موضوعيّة مظهرية زائفة بعيدة عن روح الإسلام وحقيقته، تجسّدت في خلافة وراثية مطلقة، باعتبارها ظل الله في الأرض، ضمن نظام اجتماعي جشع، لا تحكّمه المثل العليا، قدر ما تحكّمه المصالح المادّية، والصراعات والفوضى³.

فالصوفي يسعى إلى إكمال ذلك النقص، وذلك التنازع والقبح الموجود في عالمه، والذي هو نتيجة منطقية لظلم الإنسان لنفسه، بتسلط القوي على الضعيف، واستغلال الغني للفقير، في عالم يسيطر عليه الصراع والفوضى. في هذا الوسط المتعقّن، راح الصوفي يبحث عن الاستقرار والانسجام في هذا العالم المختل، حتّى يكمل ذلك النقص، لكنّه «بدلاً من أن يلتمس ذلك داخل الواقع نفسه، ويسعى إلى تغييره اجتماعياً، بوسائله العمليّة، فإنّه على العكس يغيّض طرفه عنه، ويُشيع بوجهه عمّا يعتمل فيه من صراع، تمزّياً من معضلات الحياة المتناقضة، وخشية من معبّة الولوج فيها، لينحى باللائمة على نفسه هو، باعتبارها مكمّن الداء، وبذلك يتخذ من "ذاته الفردية" بديلاً عن الواقع الاجتماعي، وينشأ يبحث عن الانسجام داخل أعماق هذه الذات، لا في ظلال الواقع، بل مجرّدة عنه⁴، فمشكلة الصوفي إذن، تكمن في عدم سعيه إلى تغيير ذلك الواقع المر انطلافاً من مجتمعه، بل أشاح بوجهه، وانكفأ على نفسه متهمّراً، خشية التورط في تلك المشكلات، فراح يُحمّل نفسه تلك الأعباء، لأنّه يعتقد أنّها مكمّن الداء، فراح يبحث عن الطمأنينة والانسجام داخل هذه الذات.

² وضحي يونس : القضايا التقديّة في الثر الصوفي، حتّى القرن السابع الهجري، مطبعة اتحاد الكتاب العرب ، دمشق، ص106.

³ عدنان حسين العوادي : الشعر الصوفي ، دار الشؤون الثقافيّة العامة ، بغداد ، 1986ص223.

⁴ السابق : ص224/223.

ظلّ الصوّفي في رحلة البحث عن الاستقرار، والأمن والسلام الذي لن يُتاح له، إلاّ بالوصول إلى مصدره الرّوحي، والذي هو « معرفة الله معرفة حقيقية، باعتباره فوق العالم، بائناً ومنزهاً عنه لأنّه بريء من الزّمان والمكان والسببية »⁵، فأسمى ما يسعى إليه الصّوّفي ممّا يحقّق له الاستقرار، ويجلب له السعادة، هو معرفة الحق تعالى معرفة خالصة، منزّهة عن الكيف والزّمان والمكان، لأنّ الذات الإلهية هي رمز السّموم والكمال، وحتى يحقّق ذلك، يجب عليه التّخلّص من جميع صفاته البشريّة، فحواسّه قاصرة على إدراك هذا العالم المطلق. « قيل لأبي الحسن التّوري، رحمه الله، بِمَ عرفت الله تعالى؟ فقال: بالله، قيل: فما بال العقل؟ قال: عاجز لا يدلّ إلاّ على عاجز مثله، "لما خلق الله العقل قال له: مَنْ أنا؟ فسكت فكخّله بنور الوحدانية، فقال: أنت الله فلم يكن للعقل أن يعرف الله إلاّ بالله »⁶ فالعقل عاجز عن إدراكه، وجميع الحواسّ قاصرة، لذلك استعاض عنه بالحدس القلبي « لا باعتباره ثمرة استدلال استقرائي لاشعوري، دعتهم قرون طويلة من الخبرة البشريّة، بل باعتباره وحياً باطنياً صرفاً، يخصّ به الله أصفياء خلقه »⁷.

فالحدس القلبي، الذي هو نتاج وحي باطني صرف، هو الذي يصل بواسطته العارف إلى معرفة ربّه، وهذه ميزة تخصّ بها الله الأصفياء من عباده، فتجربة الصّوّفي « تجربة حياة في عالم نفسي وروحي، هائل التّفرد والاختلاف، فهي تجربة غير حسّية، وفي الوقت ذاته ليس أمامها سوى الأشياء المحسوسة للتعبير عن نفسها، ممّا أفسح مجالاً للتأويل، وتعدّد معنى الرّمز الواحد، ليكون رمزا مفتوحاً على معانٍ احتمالية لا نهاية لها »⁸.

فالصّوّفي في تجرّبه، يُعبّر بالمحسوس عن اللاّمحسوس، فهو يخوض في عالم يصعب وصفه، و يصعب التعبير عنه بلغة عادية، بل يستوجب لغة تتماشى مع هذا العالم الذي (يشاهده)، وحال النّشوة التي يعيشها، فوظّف الشّاعر الصّوّفي "الرّمز" كمعادل موضوعي لتلك الحال، وقد كان الشّعير الحالي (الأحوال)، المجال الذي عبّر من خلاله الصّوّفي عن حال الوجد والحزن والقبض والبسط إلى أن يصل إلى مراده، « والشّعير الحالي هو الشّعير الصّوّفي الحقيقي، الذي يعكس حقيقة التجربة الصّوفية، في سمّوها وحرارتها وتفردتها، وهو من ثمّ كان في حاجة إلى لغة خاصّة ، في مستوى خصوصيّة هذه

⁵ عدنان حسين العوادي : الشّعير الصّوّفي، ص224.

⁶ أبو نصر السّراج الطّوسي : اللّمع ، تحقيق ، عبد الحليم محمود، / طه عبد الباقي سرور ، دار الكتب الحديثة، مصر و مكتبة المنى بغداد ، 1960، ص63.

⁷ السابق : ص224.

⁸ وضحي يونس : القضايا التقديية في النثر الصّوّفي، حتّى القرن السابع الهجري، ص106.

التجربة، مما جعل الصوفي يلجأ إلى الرمز بعدما تعدّر عليه إيجاد هذه اللغة الخاصة على مرّ السنين⁹ والحديث عن الشّعر الحالي، والذي عبّر أحسن تعبير عن هذه التجربة التي يعيشها الصوفي، يدفعنا للحديث عن الشّعر المقامي، نسبة للمقام (الذي ينتقل فيه الصوفي إلى مجاهدة النفس، والانقطاع للعبادة، والإخلاص لله، فينتقل الصوفي بحسب تلك المجاهدة من مقام إلى آخر، وهي كثيرة منها مقام التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والرضا والتوكل.. إلخ، والشعر المقامي من حيث جودته، لا يرقى إلى مستوى الشّعر الحالي فهو «لا يعدو مجرد وصف بارد في غالب الأحيان، للمجاهدات التي يقصد منها تطهير النفس، لتستقبل العالم اللادني، وهو بذلك لا يختلف كثيرا عن الشّعر الأخلاقي، وشعر الزهد، إن لم نقل يتأخر عنها في بعض الأحيان»¹⁰

لجأ الصّوفيون عند تعبيرهم عن مواجيدهم إلى الرمز، نظرا لانهماه أولا، ولكثافته وثرائه، وتعدّد تأويله من ناحية أخرى، وقد أجمعت معظم كتب التّصوف، على أنّ (ذا التّون المصري) هو أوّل من استعمل الرمز في شعره، ومن ثمّ عدّ الرمز «طريقة من طرائق التّعبير، يحاول بواسطتها الصّوفيون، محاكاة رؤاهم ونقل تصوّراتهم، عن المجهول والكون والإنسان، ووصف العلاقة بين الإنسان والله، والعلاقة بين الإنسان والكون»¹¹، فمثل تلك القضايا الغامضة، كقضية الكون والمجهول، أو تلك العلاقة الكائنة بين الله والإنسان، أو بين الإنسان والكون أو بين الإنسان والإنسان، من منظور صوفي، من الصّوبة بمكان أن تتناولها اللغة العادية، فوجدوا ظلّتهم في الرمز.

والرمز الصّوفي لا يختلف كثيرا من حيث دلّته على الرمز العادي، ففكرة الحجب والإخفاء، موجودة في كليهما، فهو لم يخرج عن معنى الكلام الخفي الذي لا يكاد يفهم، إلا أنّ الرمز عندهم أخذ أبعاداً ضاربة في العمق والغموض، ولعلّ طبيعة التجربة الصّوفية والتي هي «بمثابة البنية العميقة التي تتغلغل في أحشائها ذاتية الصّوفي الدّائبة في شرايين الاحتراق، والصّوفيون أنفسهم قد لوّحوا إلى هذه الحالة، التي لا يمكن التّعبير عنها بحروف العبارة لضيقها، وحدود نفسها، فكانت الإشارة الفضاء الموعود»¹². فطبيعة هذه التجربة إذن، هي التي ألجأتهم إلى الرمز، وهي التي جعلته أكثر غموضا وانبهاما، لا يمكن أن يطّلع عليه أو أن يعرف كُنْهه، إلا الصّوفية أمثالهم «ولعل هذا الغموض الصّوفي أمرٌ لا مناص

⁹ محمّد يعيش: شعريّة الخطاب الصوفي، الرمز الخمري عند ابن الفارض نموذجاً، ص133.

¹⁰ نفسه: ص133.

¹¹ وضحي يونس: القضايا التّقديية في النثر الصّوفي، حتّى القرن السابع الهجري، ص106.

¹² أحمد الطّريق أحمد: الخطاب وخطاب الحقيقة (مبحث في لغة الإشارة الصّوفية)، مجلة فكر ونقد، عدد 40،

جوان 2001، دار النّشر المغربيّة، الدار البيضاء، ص68.

منه، بحكم غموض التجربة التي ينقلها، ولا أدلّ على ذلك من شطحات الصّوفية ولجؤهم إلى أساليب شتى، في التّأويل لشرحها وكشف معانيها»¹³. فالغموض بصفة تسمّ الشّعْر الصّوّفيّ كلّهُ.

والرّمز كما يعرفه الطّوسي من «الألفاظ المشكّلة الجارية، ومعناه معنى باطن، مخزون تحت كلام ظاهر، لا يظفر به إلاّ أهله، ويكاد الرّمز الصّوّفي يرادف الإشارة، وهي ما يخفى على المتكلّم كشفه بالعبارة لطافة معناه، كما يرادف الإيماء، وهو الإشارة»¹⁴ فالرّمز الصّوّفي يحمل في طياته معنى باطنياً عميقاً، لا يمكن الظّفر به، بمائل الإشارة في معنى الإخفاء، وينطوي على أسرار روحية، ومعانيه ربّانية لا يمكن كشفها، إلاّ لمن فتح الله عليه من أهل الإشارة بهذه الأسرار، وقد يتّسع مجال الرّمز عند الصّوفية حتى يصير معهم «كلّ شيء رمزٌ لكلّ شيء»، وقد يكون الشّيء رمزاً لنقيضه، والموت رمز للحياة، لأنّ مفهومه للموت هو أنّه حياة أخرى، الفرح متضمّن في الحزن، والسّعادة في الشّقاء، والرّاحة في التعب، ذلك لأنّ العارف الصّوّفي، يرى الجمال في تجلّيات الجلال القاهر»¹⁵.

فمفهوم الرّمز الصّوّفي يكاد يخالف في بعض جزئياته الرّمز الأدبي، فقد يتّخذ من كلّ شيء رمزاً، كما يتأسّس مفهومه على مخالفة المتعارف عليه عند العامة، لأنّ رؤية الصّوّفي للعالم مغايرة، لرؤية الشّاعر، صحيح أنّ كليهما يطمح لتغيير العالم من حوله، لكنّ كلّاً على طريقته، فالشّاعر يغيّر العالم انطلاقاً من واقعه، بينما الصّوّفي يغيّره انطلاقاً من نفسه، أي من ذاته.

والمتطلّع إلى تلك الرّموز الصّوفية-على تعدّدها من حيث الشّكل-سيجد أنّها من حيث الصّيغة تنحصر في ثلاثة أنواع هي الرّمز الدّهني، والرّمز الحسّي والرّمز المجازي.

« فالرّمز الدّهني ليس رمزا مفردا، بل تركيبا لفظيا عاديا، لا يُستمدّ من الواقع لأنّ معادله الموضوعي لا ينتمي إلى الواقع، بل إلى الذهن، حتّى يبدو النّص كأنّه لا رمز فيه، رغم كونه مبنياً أساساً على رمز كبير، هو اللّقاء بين الصّوّفي والله»¹⁶. فالرّمز الدّهني مركّب لفظي عادي لا يُستمدّ من الواقع لأنّ معادله ذهني تجريدي، يصوّر اللّقاء بين العارف وربّه، ففي نصّ لأبي يزيد البسطامي يقول: «رُفعت مرّة حتّى أقمّ بين يديه فقال لي: يا أبا يزيد! إنّ خلقي يريدون أن يروك، قال أبو يزيد: فرّيتي بوحدانيتك، حتّى إذا رأني خلقتك قالوا: رأيناك فتكون أنت ذاك، ولا أكون أنا هناك، قال أبو يزيد:

¹³ عدنان حسين العوادي : الشّعْر الصّوّفي ، ص231.

¹⁴ وضحي يونس :القضايا التقديية في النثر الصّوّفي، حتّى القرن السابع الهجري، ص107. نقلا عن :اللمع:ص338.

¹⁵ نفسه : ص106.

¹⁶ وضحي يونس : القضايا التقديية في النثر الصّوّفي، ص108.

ففاعل ذلك، فأقامني، وزيتني، ورفعني، ثم قال: أخرج إلى خلقي! فخطوت من عنده خطوة إلى الخلق. فلما كانت الخطوة الثانية غشي عليّ، فنأدى: زُذوا حبيبي فإنه لا يبصر عيّي»¹⁷ فالألفاظ، (زُفعت، أقت، زيتني..) كلّها أفعال ذات تصوّرات ذهنيّة، تصوّر العلاقة بين البسطامي وربّه. «أما الرّمز الحسّي فهو رمز مباشر يقع - غالباً - في كلمة واحدة، وهو رمز مكثّف في بيان موجز، رمز مجنّح وطلّيق، وعميق فنيّاً»¹⁸ يأتي على عكس الرّمز الدّهني، مفرداً مستمداً من المحسوسات الموجودة في الطّبيعة كرمز الفراشة في أحد طواسين الحلاج، أو رمز الطائر كما في بعض نصوص البسطامي، لكن معناه لا يتوقّف عند حدود ذلك الرّمز الحسّيّة، بل يتعدّاه إلى معاني عميقة، فهو رمز متعدّد التّأويل، غزير الدّلالة، مجاله الدّهن، وسبيل إدراكه القلب، لأنّ العقل وكما سبق ذكره، عاجزٌ عن الإدراك.

«أما الرّمز المجازي، فهو المعاني التّواني التي يعطيها المجاز، لأنّ المجاز هو التّعبير غير المباشر، وهو الإيجاء والإشارة، ومنه الاستعارة والكناية والمجاز المرسل، فبعض الرّموز تنتج معاني مجازيّة، كما أنّ بعض الصّور البيانيّة تتكرّر في نتاج الصّوّفيين، فتتحوّل إلى رموز، فالرّمز المجازي مجال لتعدّد المعاني، لأنّه ضدّ الحقيقة»¹⁹. فالرّمز المجازي هو المجال الذي يجسّد فيه الصّوّفيون تلك المعاني الباطنيّة المجرّدة، فتستحيل إلى معاني مجازيّة متعددة المغزى، مجانبية للحقيقة، لأنّ الحقيقة ضدّ المجاز، والعلاقة بين الصّورة (استعارة، أو كناية أو مجازاً مرسلًا) والرّمز، متداخلة، فكما يُنتج الرّمز بعض المعاني المجازيّة، فإنّ بعض الصّور البيانيّة عندما تتكرّر في نتاج الصّوّفيّة، تتحوّل إلى رموز.

وهناك رموزٌ هي من قبيل الاصطلاحات العلميّة، التي تعارف عليها مشايخ الصّوّفيّة، وتعاملوا بها في شعرهم ومراسلاتهم، تُعرف باصطلاحات الصّوّفيّة، وهي مبنوثة في أمهات كتب التّصوّف، كاصطلاحات الصّوّفيّة للكاشاني، واللّمع للطوسي، والرّسالة القشيريّة للقشيري، والفتوحات المكيّة لابن عربي وغيرها، ومن تلك لاصطلاحات على سبيل المثال قولهم «الطّوالع،... الحقائق»²⁰ والرّمز الذي عبّر من خلاله الصّوّفيّة عن معانيهم وأذواقهم و مواجيدهم «لم يجز على قاعدة واحدة سار عليها

¹⁷ نفسه : ص108، نقلا عن التور من كلمات أبو طيفورص149.

¹⁸ نفسه : ص109.

¹⁹ وضحي يونس : القضايا التقديّة في النثر الصّوّفي، ص109.

²⁰ الطّوسي : اللّمع، ص409.

جميع الصّوفية، وإنما اختلف باختلاف الموضوعات التي تناولوها ... وإلى اختلاف الطّبيعة بين صوفي وآخر، فإنّ نوع الرّمزية التي يُفضّلها الصّوفي تتوقّف على خُلُقِه وجبَلته»²¹

(2) أشكال الرمز الصوفي :

تعدّدت أشكال الرّمز الصّوفي وألوانه، بتعدّد مصادره، ومواضيعه، وبواعثه، فصار كالطّيف يزدهي بألوانه الأدب الصّوفي عامّة، والقصيدّة الصّوفية بشكل خاصّ، ويسمّوها بسمّة جمالية تميّزها عن غيرها، فرح الشعراء الصّوفيّون يتفنّنون في توظيف تلك الرّموز، حتّى ليصعب أحيانا على صوفيّ آخر الوصول إلى مغزى ذلك الرّمز، ومن أشهر تلك الرّموز التي ازدحمت بها القصيدة الصّوفية، والتي أفردت لها أحيانا قصائد كاملة، نجد رمز الخمرة، و رمز المرأة، عند الحديث عن الحب الإلهي، و منها رموز مستمدّة من الطّبيعة، كرمز الماء، التّور، الطير، الفراش، الأعداد والحروف، الطّلل والرّحلة، الموت، المعراج... إلخ. ولعل رموز المرأة و الخمرة هما أكثر الرموز ورودا في نثر وشعر الصّوفية على السواء ويحتلان الحيز الأكبر من إنتاجهم الأدبي، وسيحاول هذا المقال التعرّض إلى أهم تلك الرموز بشيء من التفصيل.

(أ) - رمز المرأة :

ظلّت المرأة على مرّ العصور، مصدر فرح وألم للرّجل، حين ترضى وتقبّل، أو حين تصدّ وتعرض، وهي في كلتا الحالتين مصدر إلهام للشّعراء والفنّانين لا يغور، والفنّانين بصفة عامّة، لذلك اهتمّ الشاعر الجاهليّ بها وأفرد لها مكانا في قصيدته، فوقف على الأطلال يذكرها، متألّما لرحيلها، أملا في اللقاء من جديد، وإن كان الشّاعر الجاهليّ ركّز على الجانب الحسّي من المرأة فوصفها مقبلة ومدبرة، كما وصف منها الجيدّ والعنقّ والوجه والقَمّ والأسنانّ والعيونّ والشّعْر... إلخ إلا أنّ هذا الغزل الحسّي، قد اتّخذ في العصر الأموي شكلا آخر جديدا، على يدي "عمر بن أبي ربيعة، وابن قيس الرقيّات" وآخرون، وأبرز تلك الجِدّة أن الغزل صارت تُفرد له القصائد الطوال دون أن يزاخمه فيها غرض آخر، و كان إلى جانب هذا الغزل الحسّي نوع آخر، وهو الغزل العذري الذي انتشر في بادية الحجاز و ارتقى فيه الشّاعر بمشاعره من برائن الحسّية، وتعامل مع المرأة بشكل يتلائم ومكانتها في تلك البيئة، إلا أن الوضع في حاضرة الحجاز، مختلف عنه في باديته، فهناك هُو وترفّ و حياة باذخة، وهنا حَضْرٌ ومنعّ ومعاناة، فعبّر شعراء البادية « عن حياتهم القاسية، وما أخذ يطرأ عليها من كثرة القيود الدّينية، والاجتماعية والسياسية، في غزل عفيف، يُصوّر حرمان الرّجل من المرأة تصويرا رومانسيّا بديعا، ويرسم

²¹ عبد الحميد حسان : التّصوف في الشّعْر العربي ، نشأته وتطوّره ، مكتبة الآداب القاهرة ، ص 88.

صورة حزينة لهذا اليأس القاتل الذي استسلم له هؤلاء الشعراء»²². فأتخذ شعراء الصوفية من هذا القالب أسلوباً للتعبير عن حبهم الإلهي، كما اتخذوا من أشهر شعراء الغزل العذري، كـمجنون بني عامر (قيس بن الملوّح)، و(قيس بن ذريح)، و(جميل بن معمر) رموزاً لمعاناتهم في حبهم الإلهي، ولعل قصة قيس مع ليلى، هي التي أخذت نصيب الأسد من الغزل الصوفي خاصة عند متصوفة الفرس مثل: «سعدي الشيرازي وعبد الرحمان الجامي ونظامي، وغير هؤلاء ممن عرضوا في أشعارهم وكتاباتهم لهذه القصة الغرامية المحزنة، وعلى الرغم مما أدخله هؤلاء المتصوفة على هذه القصة من تحويرات، فإنها ظلت محتفظة بهذا التسامي العاطفي، الذي هو في حقيقته جوهر التصوف الإسلامي»²³.

أخذ الصوفية إذن من رمز المرأة، معراجاً لوصف شوقهم ووجدهم وهيامهم، لا بالمرأة هذا الكائن الجميل لذاتها، وإنما شوقهم وحبهم لله عز وجل، لذلك فإن هذا الرمز وغيره من الرموز يختلف من حيث تناول، في العرفانية الصوفية، على المتعارف عليه عند عامة الناس، ولهم في ذلك أسباغهم التي سنأتي على ذكرها في حينها إن شاء الله. وقد تسمت المرأة في أشعارهم بمسميات عديدة، كـ(زينا، ناعم، ليلى، سلمى، عتب...) وهي أسماء كثيرة، لكنّها ترمز كلّها لمحبوب واحد هو الله. لم يجد الصوفيون أحسن من الغزل العذري مجالاً يُعبّرون من خلاله، عن اصطلاحهم وهيامهم بالذات الإلهية، وأشهر من عُرف من المتصوفة بتوظيفهم لرمز المرأة، (ابن الفارض)، الذي عُرف بشاعر الحب الإلهي، الذي قيل بأنّ أول من تحدّث فيه هي الزاهدة (رابعة العدوية) في أبياتها المشهورة، حيث قالت:

أَجْبُكَ حَيِّينِ حُبِّ الهَوَى وَحُبّاً لِأَنْتِ أَهْلٌ لِدَاكَا

فَأَمَّا الَّذِي هُوَ حُبُّ الهَوَى فَشُغْلِي بِذِكْرِكَ عَمَّنْ سِوَاكَا

وَأَمَّا الَّذِي أَنْتِ أَهْلٌ لَهُ فَكَشْفُكَ لِي الحُجُبِ حَتَّى أَرَا

فَلَا الحَمْدُ فِي ذَا وَلَا ذَاكَ لِي 24 وَلَكِنْ لَكَ الحَمْدُ فِي ذَا وَذَاكَ

²² إبراهيم عبد الرحمان محمد : النظرية والتطبيق في الأدب المقارن ، دار العودة بيروت ، 1982 ، ص151.

²³ السابق : ص158.

²⁴ أوبوكر محمد الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط/2، 1980 ص131.

ومن ثمّ توالى قصائد الغزل في الحب الإلهي، فكان لابن عربي قصائد رائعة في توظيفه لهذا الرمز، واستطاع الصوّفي أن يُعبّر بواسطة الغزل بالموثّق، « عن تجلّي الكمال الإلهي في الكون، وعن حبّه وعشقه لله الجميل، ورغبته في التّقرب إليه وتصوير حال الاتّحاد مع الله الحبيب، والفناء فيه، وتصحيح محبّته بتصحيح معرفته، وتوحيده وذوق جماله وجلاله وكماله، هكذا ولّد رمز المرأة عاطفة جديدة تُجاهها، لقد بجلّ الصّوفيون المرأة تبحيلاً نادراً، ذلك لأنهم يرون فيها أجمل تجلّيات الوجود»²⁵. فالمرأة، هي أمّهي وأجمل تجلّ للكمال الإلهي في الكون، وكأني بهم أرادوا إنصاف المرأة، التي ظلّت مُهانّة في الجاهليّة، ومُعَيّبة طوال العصور الإسلاميّة المتأخّرة، فَبَحَلُّوها بجعلها أجمل تجلّيات الوجود، حتى وإن لم تكن مقصودة لذاتها. وقد نجد - كما سبق أن أشرنا - تعدّد أسماء محبوبات الشّاعر في قصيدة واحدة، مثلما نجد في قول ابن عربي :

وَأَدُّرَا لِي هِنْدًا وَوَلَيْئِي
وَسَلِيمِي وَزَيْنَبَ وَعَنَانَ

وَمَعِيِّ وَالْمُهْتَلَى غَيْلَانَ

وَأَنْدُبَانِي بِشِعْرِ قَيْسٍ وَ لَيْلِي

فهذه الأسماء (هند ولبني وسليمي وزينب وعنان، ولبلي ..) « أسماء محبوبات الشّاعر، وهي طبعاً إشارة إلى محبوبة واحدة، لأنّ الصّوفي لا يُشرك في الحب أبداً، محبوبة واحد لا يريم عنه، و معشوقه ثابت لا يتغيّر، ولا يتبدّل ولكنه يُعبّر عنه بتعابير مختلفة، لماذا؟! لإظهار الهيام، و الوَلَه والصّبابة، قد يكون ذلك، وقد يكون سببه إظهار الحيرة، والصّوفي الحق يرتاح إلى الحيرة، كما يرتاح الجاهلون إلى اليقين »²⁷، فلا يعني تعدّد الأسماء، تعدّد المعشوقات، و إنّما لفرط الانبهار والوله و الاصطلام بالتّجلي الإلهي، وكأنّ محبوباً واحداً لا يكفي للتعبير عن ذلك الحب الكبير، الذي يشعر به الصّوفي تجاه الدّات الإلهية، أو لحيرته أو دهشته عن محبوبة، فيقن الصّوفي في حيرته، كما أنّ سعادته في شقائه. لقد تعاطى الصّوفيون مع الغزل الحسّي للتعبير عن تلك المعاني الروحية، وبلغوا فيه شأواً بعيداً، حتى « اختلط كثير من نصوص الشعر الغزلي الصّوفي، بالشعر الغزلي الحسّي اختلاطاً صعباً معه التمييز

²⁵ وضحي يونس : القضايا التّقديّة في النثر الصّوفي، حتّى القرن السابع الهجري، ص112.

²⁶ محي الدّين ابن عربي: ترجمان الأشواق، دار صادر، بيروت لبنان، 1992، ص83/82.

²⁷ محمد عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصّوفي، ص183.

بينهما، حتى أصبح من العسير القطع بنسبة مقطوعة شعرية إلى شاعر صوفي من المتقدمين، إذا لم ينصَّ على ذلك نصًّا صريحًا²⁸، وهذا يبيِّن مدى تحكُّمهم في هذا النوع من الكتابة الشعرية. والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام، هو لماذا لم يعبر الصوفيون عن هذه الحالة من الوجد، في قالب شعري آخر غير الغزل؟ كأن يتخذوا لأنفسهم شكلًا جديدًا ومنظمًا لهذه الوضعية. تكاد تُجمع معظم المؤلفات الصوفية التي اطلَّعت عليها في هذا الشأن، على أنَّ السبب في ذلك يعود إلى «عجز الصوفيين في طوال الأزمان، عن إيجاد لغة للحب الإلهي، تستقل عن الحب الحسي كل الاستقلال، و الحب الإلهي لا يغزو القلوب إلا بعد أن تكون قد انطبعت عليها آثار اللغة الحسية، فيمضي الشاعر إلى العالم الروحي، ومعه من عالم المادَّة أدواته وأخيلته التي هي عدته في تصوير عالمه الجديد»²⁹، فالسبب المباشر، هو عجز اللغة في إيجاد بديل صوفي- إن صحَّ التعبير- للغة الحب الإلهي، لأنَّ هذه التجربة لا تستوعبها اللغة العادية، فاستدعت اللغة الحسية، التي هي موجودة في نفس الصوفي، فيُعبَّر عن عالمه الروحي، مستعينًا بأدوات من عالمه الحسي، فهي التي تعينه على التعبير الجيد عن تلك الحالة.

ظل رمز المرأة في الأدب الصوفي «رمزًا لطبيعة إلهية خالقة، فهي مصدر خصوبة وعتاء، وصورة المرأة في القصيدة الصوفية، من أبرز صور التجلي، وقد كان لذلك انعكاس واضح في مرآة علاقة الصوفي بالله، فهي علاقة غنيَّة بزخم عاطفي، انتقلت من عاطفة الرِّجل اتجاه المرأة، إلى عاطفته اتجاه الله، و من ثمَّ لم تعد المرأة، سوى رمز للنفس التي تصبح معرفتها، مدخلًا لمعرفة الله والكون»³⁰ وهكذا أصبح رمز المرأة، رمزًا للخصوبة والعتاء العاطفي، بل صارت من عتبات معرفة الله و الكون.

(ب)- رمز الخمرة :

كما كانت المرأة هي محور القصيدة في شعر الغزل، قديمه وحديثه، ومنبع إلهام للشاعر في حلِّه وترحاله، كان للخمرة الوقع نفسه في نفس العربي الجاهلي خاصَّة. معلوم أن الخمرة عند العربي، تعدَّ من أنفس ما يجب أن يُحصل عليه، لذلك لم يخلُ بيت في شبه الجزيرة العربية منها، كما كان لها في القصيدة الجاهلية، وغير الجاهلية ذكر كثير، حتى سُمِّيت قصائد كاملة بالخمريات، فراح الشعراء يتغنَّون بها، يصفونها، ويعدِّدون أنواعها، وألوانها، وأذواقها،

²⁸ عبد الحميد حستان : التصوف في الشعر العربي ، ص88.

²⁹ محمد عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصوفي، ص182.

³⁰ وضحى يونس: الفضاءات النقدية في النثر الصوفي، حتى القرن السابع الهجري، ص112.

والأقداح التي تُشرب فيها، وزادوا على ذلك فوصفوا السّاقى والتّدمان، والجواري وكلّ ما يحيط بها ويوقر الجو الملائم لاحتسائها والتلذذ بمذاقها، فتبعث في صاحبها الشّعور بالانتشاء، فيغيب العقل، ويفتح المجال للأحلام والحريّة والانطلاق، فتتمكّن من صاحبها وتجري فيه مجرى الدّم في العروق، فلا يستطيع عنها صبرا ولا منها فككا.

ولما جاء الإسلام، حرّم من جملة ما حرّم الخمر، لما تفعله بصاحبها من تغييب للوعي، إلا أنّ تحريمها كان على مراحل، لعلمه سبحانه وتعالى بمدى تمكّنها من العري إلى أن نزل قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) [المائدة. الآية 90]. فكان التحريم التّهائي والقاطع للخمرة.

ومن أشهر شعراء الجاهليّة الذين تغنّوا بالخمر ووصفوها، الأعشى الأكبر (صنّاجة العرب).
أما الخمر في العرفانية الصّوفية، فهي - طبعاً - ليست الخمر الحسيّة، لأن الصّوفي كما أشرنا يستعين في تعبيره عن عالمه الرّوحي بأدوات من عالم المادّة الحسيّة، فاستعاروا من الخمر صفتها، حيث اتخذوها «بديلاً أرضياً موازياً لموضوع السكر الصّوفي، الذي قد تعدّد أسبابه بحسب أنواع الواردات، ولقد بدت الخمر بديلاً رمزياً مناسباً، بسبب تشابه كلّ من آثارها وآثار السكر الصّوفي، التي يمكن أن تُنبئها في غياب التّوازن و حسارة رقابة العقل، وحضور الرّعوننة والتّهتك والشّطح»³¹ فتلك الحالة من غياب العقل، والشّعور باللذّة والدهشة التي يشعر بها السكران من الخمر الحسيّة، هي الحالة نفسها التي يعيشها الصّوفي، لكنّها لذّة ودهشة وفناء في الله.

والملاحظ أنّه في البدايات الأولى من توظيف هذا الرّمز، في الشّعور الصّوفي، لم تكن تذكر الخمر بلفظها الصّريح، وإمّا «تجلّت في ذكر الشّراب مفرداً، أو مضافاً إلى مفردة الحب، وفي ذكر الصّبوح، وعقار اللّحظ، والسكر مفرداً أو مضافاً إلى الوجد، والسّاقى والكأس، كما ذكروا المزج، مع إبداء ميل لربط مفردة السكر بالصّحو، انطلاقاً من غلبة البنية الثّنائية على الأحوال، وما يسترعي النّظر في هذه العناصر الأولى، ندرة استعمال مفردة الخمر حتى القرن الخامس تقريباً»³²، ورّمّا يعود السّبب في هذا الامتناع من ذكر لفظها صراحة، إلى أنّ لفظ الخمر على ما يبدو كان أشدّ الألفاظ استدعاءً للحرمة الدّينيّة، وأكثرها بُبُوّاً في الأسماع، لذلك وجدنا التّسميات البديلة للخمر، مرتبطة في أغلب

³¹ أمين يوسف عودة: تجلّيات الشّعور الصّوفي، قراءة في الأحوال والمقامات، المؤسسة العربيّة للدراسات والنّشر، ط 1
2001، ص 337.

³² السابق: ص 337.

الأحيان بقرائن تدل على أنّ هذا الشراب المسكر، ليس إلا شراباً معنوياً، ينبثق عن حالة وجدانية، إثر تلقّيها وارداً إلهياً قوياً، من طبيعته أن يُبَيِّرَ التَّشْوَةَ، والطَّرْبَ، والالتذاذ»³³، ولعل نايبة المفردة تعود أيضاً، في كون الخمر أم الخبائث، وأتَمَّ كَبِيرَةَ من الكبائر لذلك استحى الصّوّفيون - في بدء أمرهم - من ذكر اسمها على ألسنتهم، في الوقت الذي كان فيه " أبو نؤاس " يتلذذ فيه قبل الشُّرب بذكر اسمها حين قال:

أَلَا فَاسْقِنِي خَمْرًا وَقُلْ لِي هِيَ الْخَمْرُ وَلَا تَسْقِنِي سِرًّا إِذَا أَمَكْنَ الْجَهْرُ

فَمَا الْغَيْشُ إِلَّا سَكْرَةٌ بَعْدَ سَكْرَةٍ فَإِنْ طَالَ هَذَا عِنْدَهُ قَصُرَ الدَّهْرُ³⁴

لكن بعد ما تعود الناس على معناها في شعرهم، أصبحوا لا يتحرّجون من التصريح بها، فالخمر عندهم هي « العلم والمعرفة المؤثران في ذائقتهما، و هي الحب أيضا لدى الصّوفية، و هي رمز من رموز الصّوفية الكبرى، وهو رمز موجود صراحة أو تلميحا في كتاباتهم، لمعاناتهم لحالي السكر والصّحو»³⁵، فخمرة الصّوفي هي العلم ومعرفة الله عزّ وجل وحبّه، حيث يعبرون من خلالها عن وجدهم في حالة السكر والصّحو، فهذه الغيبة مُسَبِّبَةٌ عن الوارد الذي يذهل الصّوفي عن ذاته، فيغيب أي يسكر ثم يصحو، و السكر كما يعرفه القشيري «هو غيبة بوارد قوي، والصّحو هو رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة»³⁶. أمّا الوارد فهو « ما يرد على القلوب من الخواطر المحمودة، ممّا لا يكون بتعمّد العبد... ثمّ قد يكون وارد من الحقّ، و وارد من العلم»³⁷، و لا يصل الصّوفي إلى هذه الحالة الدّائمية العالية من حال السكر، إلاّ « بعد أن يمرّ بمقامات الذوق و الشُّرب، و الرّي هو بقاء بعد السكر من الجمال الإلهي المطلق، ومن ثمّ فالسكر غيبة تُسبِّبها رغبة عارمة في لقاء الله، و رهبة من هذا اللقاء، و اندهاش و ذهول، بعد تحقّقه في إحساس الصّوفي، فيغتنى باطنه بمشاعر الغبطة و الوَلَّةُ، و الشّوق إلى الفناء عن النّفس والبقاء في الله»³⁸.

³³ أمين يوسف عودة: تجليات الشعر الصّوفي، قراءة في الأحوال والمقامات: ص 337.

³⁴ ابن منظور المصري: أبو نؤاس في تاريخه وشعره وعينه ومجونه، قدّم له وأشرف على تصحيحه وتقسيمه وتبويبه: عمر

³⁵ وضحي يونس: القضايا التقديية في النثر الصّوفي، حتّى القرن السابع الهجري، ص 119.

³⁶ القشيري: الرسالة القشيرية، ص 106.

³⁷ نفسه: ص 121.

³⁸ وضحي يونس: القضايا التقديية في النثر الصّوفي، حتّى القرن السابع الهجري، ص 119.

فالسُّكْر، سببه رغبة ورهبة من لقاء الله، وعندما يتحقَّق اللقاء، تحدث معه التَّشْوَة و اللَّذَة و الدَّهْشَة والدَّهْوَل، فيغيب الصَّوْفِي عن النَّفْس، ويفنى في الله، و هذه الحالة من الفناء لا تكون إلَّا لأصحاب المواجيد، الذين قطعوا أشواطاً في الرِّياضَة و المجاهدة النَّفْسِيَّة « والغريب أنّ الفناء عن الدَّات بهذا الشَّكل، لم يكن يصل إلى حدِّ السَّهْو عن الصَّلَاة، و لعل ذلك راجع كما يقول الصَّوْفِيَّة أَنفُسُهُمْ إلى فضل من الله. كان "أبو يزيد البسطامي" و "أبو بكر الشَّبلي" و "أبو الحسن الحصري"، و غيرهم من كبار الشَّيوخ في حالة غلبة دائماً، حتَّى تحين الصَّلَاة، و عندئذ يعود إليهم شعورهم، و بعد أدائها يعودون إلى جذبهم مرّة ثانية ³⁹، فتلك الدَّرَجَة من الدَّهْوَل والدَّهْشَة التي يصلون إليها، لم تكن لتسيهم الصَّلَاة، و كأنَّ الصَّلَاة فناء في الله من نوع ثانٍ.

«كتب يحيى بن معاذ الرَّايزي" إلى "أبي يزيد" يقول: سكرتُ من كثرة ما شربت من كأس محبته. فكتب إليه أبو يزيد: غيرك شرب بحار السَّموات، و ما روي بعد، و لسانه خارج على صدره وهو يصبح العطش، العطش وينشد:

عَجِبْتُ لِمَنْ يَقُولُ دَكَّرْتُ رَبِّي
وَهَلْ أَنْسَى وَ أَدْكُرُ مَا نَسِيْتُ

شَرِبْتُ الحُبَّ كَأَسَا بَعْدَ كَأَسٍ
فَمَا نَعَدَّ الشَّرَابُ وَمَا زَوِيْتُ ⁴⁰

شكّل رمز الخمرة و ما يُحدِثه من سكر، والذي هو بدوره موضوع للمحبّة الإلهية، شكّل بديلاً خمرياً « يُسبب التَّشْوَة والفرح الروحيين، والصَّوْفِي في حالة وجدّه بالمحبّة، أو في حال تجلّي الحق عليه بالمحبّة، فيض من اللذة الروحيّة، تطغى على كلّ كيانه، و يستثير الانتشاء بما حركةً في الباطن، لا يتمكّن من مُدافعتها، فتظهر العريضة على الجوارح، تفرغاً لهذه الحركة الانتشائية الباطنيّة، ثمّ لما تزول عنه منازل الحال، تعود جوارحه إلى السَّكون مصحوبةً بالاسترخاء والهدوء» ⁴¹. والملاحظ أن رمز الخمرة، مع رمز المرأة، - كما أشرنا في البداية - غلباً على الشَّعر الصَّوْفِي، مع وجود ترابط بينهما حيث يدلّان على المحبّة الإلهية.

(ج) - رمز الماء :

³⁹ محمد يعيش : شعيرة الخطاب الصَّوْفِي، ص150.

⁴⁰ عبد الحكيم حستان : التَّصوْف في الشعر العربي، ص322.

⁴¹ أمين يوسف عودة: تجلّيات الشَّعر الصَّوْفِي، قراءة في الأحوال والمقامات، ص338.

قال تعالى (أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ) [الأنبياء: الآية 30] ، فالماء هو الحياة، ولا يمكن لأي كائن حي أن يستغني عنه.

لقد حفلت القصيدة العربية كثيرا بذكر الماء، و هذا راجع لندرته في شبه الجزيرة العربية وما حولها، لذلك شكل مصدر صراع دائم على نقاط الماء المنتشرة في صحرائها، فكان مجالاً لإظهار مفاخرهم في إظهار سبقهم في السقيا، و ورود الماء الصافي، كما قال التابعه الديباني:

مِنَ الْوَارِدَاتِ الْمَاءِ بِالْقَاعِ تَسْتَقِي بِأَعْجَازِهَا قَبْلَ اسْتِقَاءِ الْخَنَاجِرِ⁴²

أو قول عمرو بن كلثوم:

وَنَشْرَبُ إِنْ وَرَدْنَا الْمَاءَ صَفْوًا وَيَشْرَبُ غَيْرُنَا كَدْرًا وَطِينًا⁴³

شكل الماء بكل مصادره في القصيدة الصوفية، رمزا حيويا مهماً، فالماء « وكل رمز يشق منه، كالحيط والبحر والنهر والتبع، رمز حياة و وجود، و الماء أحد العناصر الرئيسية، ليس في الحياة الدنيا فحسب، بل في الحياة الآخرة، فهو عنصر من عناصر الجنة، ففي الجنة أشجار وبساتين، تُسقى من ماء الأنهار والعيون، ومن الرموز المشتقة من رمز الماء، رمز البحر، الذي وظفه الصوفيون ليعبروا غالباً عن اتساع المعرفة، والعلم الإلهيين، أو ليعبروا عن اتساع التور والبهاء الإلهيين، اللذين يُسببان للصوفي الوجد فالسكّر⁴⁴، فالماء عند الصوفي إذن، دليل للمعرفة والعلم الإلهيين.

هناك علاقات متصلة، ونقاط التقاء بين هذه الرموز، فهي تُؤدي إلى الوجد، فالسكّر، فالغناء في الله «وفي الثيو صوفية الإسلامية، امتزاج عنصر الماء بتصورين أساسيين، الأول الحياة المتغلغلة في الطبيعة بأسرها، و الثاني تصوّر مشتق من لغة الوحي القرآني، يُحيل إلى صورة العرش الإلهي، وفيما يتعلّق بالتصوّر الأول يُعلن ابن عربي: أنّ سرّ الحياة سرى في الماء، فهو أصل العناصر والأركان، ولهذا جعل الله من الماء كلّ شيء حيّ، و ما ثمّ شيء إلاّ وهو حيّ»⁴⁵. لذا يُعدّ الماء إذن عنصراً حيويًا في الطبيعة، فهو الحياة التي تسري فيها، أمّا التصوّر الصوفي لقيمة رمز الماء، فهو مستوحى من القرآن،

⁴² التابعه الديباني : الديوان/ تحقيق و شرح كرم البستاني، دار صادر، بيروت ص67.

⁴³ الرّوزني : شرح المعلقات السبع، دارصادر للطباعة والنشر، بيروت /1963ص74.

⁴⁴ وضحي يونس :القضايا التّقديية في النثر الصّوّبي، حتّى القرن السابع الهجري، ص115.

⁴⁵ عاطف جودة نصر : الرمز الشّعري عند الصوفية ، ص275. نقلا عن:فصوص الحكم ، ص260.

إجاءً يجيل لصورة العرش الإلهي، الذي هو فوق الماء، مصداقاً لقوله تعالى (وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا) [هود: الآية، 7].

(د) - رمز الطبيعة :

كان للطبيعة وتقلباتها في جميع أحوالها، و ما يحدث فيها من كوارث تثير الرعب والدهشة والفضول، في آن واحد، و قُنع على نفس الإنسان الأول، فهو في احتكاك مباشر معها، فظل يسعى للوصول، إلى إيجاد وسائل التكيف، و من ثمّ السيطرة عليها، فقد أدرك بحسّه أنّ الطبيعة « زاهرة بالحياة، والجدّة الباعثة على دهشة طفولية، و من ثمّ لم تكن الطبيعة، في تصوّره شيئاً هامداً ساكناً، وإنما بدت له على نحو ذاتي متشخص، مفعم بالوجدان، فمثلما أدرك نفسه، أدرك الطبيعة حيّة عاملة تفرح وتأسى، و تغضب و ترضى، و من ثمّ كشفت الطبيعة على نفسها في الأساطير القديمة، بوصفها حضوراً مستحوذاً وتجنّداً مجابهاً، أتاح للإنسان أن يتصل بها، و يُقيم معها علاقة نشطة ⁴⁶ » أدرك الإنسان القديم أنّ الطبيعة حيّة، تعتمد فيها كل الأحاسيس التي يشعر بها، فهي في تقلباتها، تفرح و تحزن، و تغضب و ترضى، لذلك نجد الأساطير اليونانية، قد صورت الطبيعة تصويراً فيه من الهيمنة والاستحواذ والمجاهمة، ما دفعه إلى إقامة علاقة ديناميّة معها، فنجده يجعل في أساطيره للريح إلهة، و للمطر إلهة، و للبحر إلهة، و للخصب و التّماء إلهة و هكذا، و كثيرا ما كان يُصوّر ذلك الصّراع الدائر بينه وبين الطبيعة، و من ثمّ مع تلك الآلهة، على غرار ما نجده في الإلياذة أو الأوديسة. فعلاقة الإنسان منذ القديم مع الطبيعة، علاقة نشطة.

وكذلك كانت علاقة العربي الجاهلي مع الطبيعة، حيث شكّلت الطبيعة الصحراوية بقساوتها، نقطة تحدّ و صراع دائم من أجل البقاء، فعمل العربي على استمرار الحياة، و تكيف مع الطبيعة بشكل أو بآخر، فصوّر الشعراء الجاهليّون الطبيعة في شعرهم، في كلّ حالاتها، و التي كانت انعكاس لحالة الشاعر النفسيّة، فوصفوا الجبال والهضاب و التلال و الصحراء في امتدادها، كما وصفوا البرق و الرعد و المطر، كما وصفوا حيواناتها التي كانت تشكل بمختلف أنواعها الأليف منها والمتوحش، مصدرا للرزق، وعموما لم يترك الشاعر الجاهلي شيئاً يقع في حدود بصره إلا وصفه «حيّها وجامدها، في لغة شعريّة تشبّثت بالمحسوس، الذي يلائم التركيب النفسي والإدراك العاطفي للعربي القديم، معنى هذا أن الشعراء لم يتجاوزوا العيني والمباشر المحسوس إلى تركيب رمزي يتصل بالمجزد من خلال التّيار الخيالي المتمثّل

⁴⁶ نفسه : ص 288.

في الطابع الحسي للصور والأشكال ⁴⁷ «فتناوُل العريُّ للطبيعة، كان تناوُلًا حسبيًا سطحيًا، و بسيطًا حيث لم يتجاوزهُ إلى المستوى الرمزي، فتصويره للطبيعة كان مجرد انعكاسٍ للحالة الشعورية، التي يعيشها الشاعر في لحظة من لحظات الفرح و السرور، أو الغضب والحزن، مثلما صوّر امرؤ القيس في معلّته حالته النفسية، في قوله:

وَلَيْلٍ كَمَوْجِ الْبَحْرِ أَرْحَى سُدُولَهُ عَلَيَّ بِأَنْوَاعِ الْمُهْمُومِ لَيْتَلِي

فَقُلْتُ لَهُ لَمَّا تَمَطَّى بِضَلْبِهِ وَأُرْدَفَ أَعْجَازًا وَنَاءً بِكَلِّكَلِ

أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا بَحْلِي 48 بِصُبحٍ وَمَا الإِصْبَاحُ مِنْكَ بِأَمْثَلِ

وكما صوّر الشعراء الطبيعة الجامدة، بما فيها من جبال وتلول وهضاب و دِمَنٍ دارسات وغيرها، وَصَفُوا الطبيعة الحية المليئة بالحركة، و نجد ذلك في وصفهم «السحاب المتراكم تسوقه زواجر الرياح بعد جفاف ومحل، فيخرج من خلاله الودق وشأبيب المطر، فإذا الأرض رابية مهتزة بالكأ والتبات، كما نلم بالطبيعة الحية في وصفهم، ما كان يحملون عليه من أجمال ونوق وأفراس، حرص الشعراء على وصفها، و الهوام و الزواحف و الوعول الجبلية، و الأرام وكلاب الصيد، و البقر الوحشي ومُمر الوحش و الآساد و الضبع و السباع، و ما كان ينشعب بين الأليف والمستأنس و المتوحش و الضاري من صراع ومقاومة»⁴⁹. هكذا تناول الشاعر الجاهلي الطبيعة بوصف حسبي بعيد عن الإيغال في الخيال والتجريد، فكيف تعامل الصوفي مع الطبيعة؟ وماذا كانت تمثل له؟

تعتبر الطبيعة جزء مهم في العرفانية الصوفية، فالصوفي في سفره يبحث عن سرّ هذا الكون، عن معرفة الحقّ تعالى، و الوصول إلى الحب الإلهي، الذي جعل الصوفي يرى كلّ شيء في الطبيعة، بل في هذا الكون، رمز للذات الإلهية» وعلى ذلك فإنّ الصوفية، كانوا يتعشّقون بالعين في الكون، إن

⁴⁷ عاطف جودة نصر : الرمز الشعري عند الصوفية، ص288.

⁴⁸ الروزني: شرح المعلقات السبع، ص27/26.

⁴⁹ عاطف جودة نصر : الرمز الشعري عند الصوفية : ص288.

صحّ التعبير، لذلك شمل حبّهم كلّ مظهر من مظاهر الوجود، و عمّ الطّبيعة السّاكنة منها والمتحرّكة، ولا نقول الصّامته والنّاطقة، لأنّ الطّبيعة بالنّسبة للصّوفي ناطقة كلّها في سكونها وحركتها»⁵⁰.

أحب الصّوفي الطّبيعة، لأنّه كان يرى من خلالها التّجليّ الإلهي، فكثير منهم كان يصل به الوجد أقصاه عندما يسمع خرير الماء، أو قصف الرّعود أو عصف الرّياح، يروي "الطّوسي عن أبي حمزة الصّوفي" «أنّه كان إذا سمع مثل هبوب الرّياح، وخرير الماء، وصياح الطّيور، فكان يصيح ويقول: "لبّيك!"، فرموه بالحلول لبعده فهمهم في معنى إشارته، وذلك أن أرباب القلوب، ومن كان قلبه حاضراً بين يدي الله، و يكون دائم الذّكر لله، فيرى الأشياء كلّها بالله والله ومن الله وإلى الله، فإذا سمع كلامه، فكأنّ ذلك سمعه من الله.»⁵¹ ولقد أعاب عليه "الحارث المحاسبي"، لأنّ الله سبحانه وتعالى لا يتجزأ في مخلوقاته ولا يحلّ فيها، لكن أبا حمزة كان يرى كلّ شيء بالله، و من ذلك جاء مفهوم ما يُعرف بالحلول.

ولعل موقف "أبي حمزة الصّوفي" يُحيلنا إلى ما استقرت عليه العرفانية الصّوفيّة «من تضائيف بين الوحدة والكثرة، بحيث يُشهد كلّ حد في الآخر، و إلى ما اعتقدته من أنّ الطّبيعة في تكثّر مظاهرها، و تقابل أعيانها، و صيرورتها، و حركتها، ليست إلاّ انكشافاً للألوهية المحايثة الباطنة فيها، و متى اعتبر الصّوفي العارف لهذه المظاهر المتقابلة في الزّمن الفرد، تجلّت له الوحدة الوجوديّة ماثلةً في وحدة الفاعل»⁵²، فالطّبيعة في كلّ حالاتها، و بكلّ ألوان تشكّلها، حيّة أم جامدة، ليس إلاّ انكشافاً للذات الإلهيّة في هذا الزّمن الذي لا يتجزأ ولا يتحرّك، لتتكشف له وحدة الوجود، ووحدة الفاعل.

(هـ) - رمز الطّيور:

نعثر في الشّعر العربي القديم، على ذكر عدّة أنواع من الطّيور، و بخاصّة البوم و الغراب و التي كانت تُقرن دائماً بالتطير و التشاؤم «فيما عُرف عندهم بالزّجر و العيافة، و بالسّوانح و البوارح، التي ارتبطت عندهم بالتّفاؤل و الطّيبة، كما نلاحظ في صورة الطّائر الذي يزقو على قبر القتييل حصّاً لذويه على الثّار والانتقام»⁵³.

كان الغراب في الجاهليّة نذير شؤم، كما كان رمزاً للفراق و البعاد، قال عنتر العبسي:

⁵⁰ محمد يعيش : شعرية الخطاب الصّوفي ، ص147.

⁵¹ السّراج الطّوسي : اللّمع ، ص495.

⁵² عاطف جودة نصر : الرمز الشعري عند الصّوفية ، ص293.

⁵³ نفسه : ص298.

غُرَابُ الْبَيْنِ، مَا لَكَ كُلَّ يَوْمٍ تُعَانِدُنِي وَقَدْ أَشَعَلْتَ بَالِي

كَأَنِّي قَدْ دُبِحْتُ بِحَدِّ سَيْفِي فِرَاخِكَ، أَوْ فَنَصَّتْكَ بِالْحَيَالِ

بِحَقِّ أَبِيكَ، دَاوِ جُرْحِ قَلْبِي 54 وَرُوِّحْ نَارَ سِرِّي بِالْمَقَالِ

ورمز الطير ضارب بجذوره في القدم وله « أصول بعيدة في الأساطير و المعتقدات القديمة التي قدّست بعض الطير والحيوان، و الزواحف والحشرات، و هو تقديس نظفر به في الطوطم الحيواني الذي ضربت حوله الأديان القديمة سياجا من الحظر، وارتفعت به إلى مرتبة العبادة »⁵⁵، فالطير بأنواعها، كان لها أثر بالغ على نفس الإنسان الأول، و وصلت إلى درجة التقديس.

ولقد وظّف الشعر الصوفي الطير واستوحى منها الكثير من المعاني، خاصة وقد ورد ذكرها في مواضع كثيرة من القرآن الكريم، و لعل أشهرها ذكر قصة الهدهد مع نوح ثم مع سليمان عليها السلام، في قوله تعالى: (وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهَدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ) [النمل: الآية، 20]. فرمز الطير عند الصوفية « رمز لبحث الصوفي عن المعرفة، و هو رمز متكرر في نتاجهم، معبر عن رغبة دائمة، عارمة في التحليق بحرية غير محدودة في سماوات لا نهاية لها »⁵⁶ فكما أنّ الطير دائم الترحال، بحثا عن مواطن لا تحدّه حدود، و لا تمنعه قيود، فكذلك الصوفي فهو في رحلة، لا نهاية لها بحثا عن المعرفة.

وقد تعدّدت دلالات الطير في القصيدة الصوفية بتعدّد أنواعها، فقد وظّف الصوفيون منها العقاب والغراب والحمامة الورقاء والعنقاء وغيرها، و قد رمزوا بالعنقاء « وهي كما نعلم طائر خرافي، للهباء الذي فتح الله فيه أجسام العالم، وبالحمامة الورقاء، التي كثيرا ما توصف بالطوق، إلى النفس الكليّة، و الروح المنفوخ في الصّور المسواة، وبالغراب من حيث بعده وسواده، إلى الجسم الكليّ الذي

⁵⁴ ديوان عنتره ومعلّته: تح / خليل شرف الدّين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1997، ص137/138

⁵⁵ عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفية، ص296.

⁵⁶ وضحي يونس: القضايا التقديمية في النثر الصوفي، حتى القرن السابع الهجري، ص115.

هو في غاية البعد عن عالم القدس، وبالْعُقَاب إلى القلم الذي يُناظر في لغة الفلسفة الأفلوطينية العقل الأول»⁵⁷ وهكذا كان لكل طير من تلك الطيور، معنى باطنياً يدل عليه.

ولقد « بُنيت قصص ورسائل كاملة، في التراث الصوفي الإسلامي، على رمز الطير، لعل أشهرها رسالة (منطق الطير) لفريد الدين العطار " فقد رمز العطار للنفوس البشرية بالطيور، وكل طير يمتلك معرفة، و يحمل رسالة يريد إيصالها، و الطيور هي الأرواح، التي هجرت مواطنها الأصلية في السماء، ونزلت إلى الأرض، و عندما أحسّت بالغبية في مقامها الطبيعي،، أرادت العودة إلى مواطنها الأولى، و المهدد هو القائد الروحي لهذه الطيور، فهو الطائر الذي يُبنى نوحا بظهور اليايسة، فالروح الصوفية، طائر فارق العرش، جاء من وطن لا يُجدد، وظلّ في عالم المادّة، فذاق ألوان عذاب الغربة»⁵⁸.

لم يخل الأديب الصوفي إذن من هذه الرموز، و بخاصة عند كبار الصوفية، من أمثال "الحلاج وابن عربي البسطامي والجنيد وأبي مدين شعيب" يقول ابن عربي، في رمز الطير:

أَطَارِحُ كُلَّ هَاتِفَةٍ بِأَيْتِكَ عَلَيَّ فَنِي بِأَفْتَانِ الشُّجُونِ

فَتَبْكِي إِلَيْهَا مِنْ غَيْرِ دَمْعٍ وَدَمْعُ الْحُزْنِ يَهْمُلُ مِنْ جُفُونِ

أَقُولُ لَهَا، وَقَدْ سَمَحْتُ جُفُونِي بِأَدْمَعِهَا تُجَبِّرُ عَن شُؤُونِي

أَعْنَدُكَ بِالَّذِي أَهْوَاهُ عِلْمٌ 59 وَهَلْ قَالُوا بِأَفْيَاءِ الْعُصُونِ

تلك إذا هي أبرز الرموز التي تناولها الشعر الصوفي، مستفيدا من إرث الشعر العربي، كما أنّ هناك رموز كثيرة لا يتسنّى لنا التطرق إليها، خاصة تلك التي يتماهى فيها التصوف الإسلامي الفلسفي خاصة، مع التصوف المسيحي و البوذي و اليهودي، فيستلهم هذا من ذلك بعض رموزه.

⁵⁷ عاطف جودة نصر : الرمز الشعري عند الصوفية: ص298.

⁵⁸ السابق: ص114.

⁵⁹ محي الدين بن عربي : ذخائر الأعلام ، شرح ترجمان الأشواق، علّق عليه ووضع حواشيه عبد الغني محمد علي الفاسي، دار الكتب العلمية، ط2 ، 2006 ، ص120.

خاتمة:

تناول هذا المقال-بشكل مختصر- الرمز في الشعر العربي و الشعر الصوفي و الفرق بينهما، فبعدهما وضح مفهوم الرمز بشكل عام و الذي ينحصر في معنى الإخفاء والحجب لمعنى باطني غير ظاهر وراء معنى آخر ظاهر و مباشر لكنّه ليس مقصود بعينه، لأن المقصود هو ذلك المعنى الباطن. تطرّق إلى التجربة الشعرية عند الصوفي وعلاقتها باستلهاهم ذلك الرمز باعتبارها هي الباعث الأول لتوظيفه، على اعتبار أنّ علاقة الصوفي بالعالم تتميز بنوع من الخصوصية، تجعله مختلفاً عن الشاعر في الرؤية و الأداء. ثم بين المقال أشكال الرمز، مركزاً على أكثر الرموز استخداماً في الشعر العربي و في العرفان الصوفي، و الفرق في آليات تناوله بين الشاعر و الصوفي، فلاحظنا أن استلهاهم الشاعر للرمز، استلهاهم سطحي فني، بينما الصوفي يعبر من خلاله عن معان عميقة و بالتالي يعطي مفهوماً أعمق للرمز دون إهمال للجانب الجمالي. ومن أهم الرموز التي أشار إليها المقال هي: رمز المرأة، الخمر، الطير، الماء، الطبيعة.

قائمة المصادر المراجع

القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

1. إبراهيم عبد الرحمن محمد : النظرية والتطبيق في الأدب المقارن ، دار العودة بيروت ، 1982 ، ص151.
2. أبو بكر محمد الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الثانية:1980.
3. أبو نصر السراج الطوسي : اللمع ، تحقيق ، عبد الحليم محمود، /طه عبد الباقي سرور ، دار الكتب الحديثة، مصر و مكتبة المثنى بغداد.
4. أحمد الطربيق أحمد : الخطاب وخطاب الحقيقة(مبحث في لغة الإشارة الصوفية)، مجلة فكر ونقد، عدد 40، جوان 2001، دار النشر المغربية، الدار البيضاء.
5. أمين يوسف عودة: تجليات الشعر الصوفي، قراءة في الأحوال والمقامات، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1 2001.
6. ابن منظور المصري : أبو نواس في تاريخه وشعره وعبثه ومجونته، قدّم له وأشرف على تصحيحه وتقسيمه وتبويبه: عمر أبو النصر، دار الجليل ، بيروت ، لبنانص214.
7. ديوان عنتره ومعلّته : تح /خليل شرف الدين، دار ومكتبة الهلال، بيروت1997.
8. الزّوزني : شرح المعلقات السبع، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت /1963.
9. الطّوسي : اللمع .
10. عبد الحميد حسّان : التّصوف في الشّعر العربي ، نشأته وتطوّره ، مكتبة الآداب القاهرة.
11. عبد الحميد حسّان : التّصوف في الشّعر العربي .
12. عدنان حسين العوادي : الشّعر الصّوّفي ، دار الشّؤون الثقافيّة العامّة ، بغداد.
13. القشيري : الرسالة القشيرية.
14. محمد عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصّوّفي.
15. محمّد يعيش : شعريّة الخطاب الصّوّفي، الرمز الخمري عند ابن الفارض نموذجاً.
16. محي الدين ابن عربي: ترجمان الأشواق، دار صادر ، بيروت لبنان ، 1992.

17. محي الدين بن عربي : ذخائر الأعلاق ، شرح ترجمان الأشواق، علّق عليه ووضع حواشيه عبد الغني محمد علي الفاسي، دار الكتب العلمية، ط2 ، 2006 .
18. النّابغة الذبياني : الديوان/ تحقيق و شرح كرم البستاني، دار صادر، بيروت .
19. وضحي يونس : القضايا النقدية في النثر الصّوفي، حتّى القرن السّابع الهجري، مطبعة اتحاد الكتّاب العرب ، دمشق.

Dokuz Eylül Üniversitesi
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
YAYIN ESASLARI

1. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sosyal Bilimler alanında hakemli bir dergi olup, yılda iki sayı halinde yayınlanır.
2. Dergide telif ve tercüme makale, kitap, makale, tez, bilimsel toplantı tanıtımı/değerlendirilmesi, edisyon kritik, sadeleştirme vb. çalışmalar yayınlanır. Bu çalışmalar, akademik standartlara uygun ve orijinal olmalıdır. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır. Daha önce bilimsel toplantılarda sunulmuş bildiri ve tebliğler, makale olacak şekilde geliştirildikten sonra yayınlanabilir.
3. Yazarlar, ad ve soyadlarıyla birlikte akademik unvanlarını, görev yaptıkları kurumları ve e-posta adreslerini belirtmelidirler.
4. Telif veya tercüme makalelerin hacmi azami makale standartlarında (dergi formatımıza göre 35 sayfayı geçmeyecek şekilde) olmalıdır. Resim, şekil, harita vb. ekler bu kapsama dâhildir. Bir yazarın aynı sayıda en fazla iki makalesi yayınlanabilir.
5. Telif veya tercüme makalelerin 100 kelimedenden az, 150 kelimedenden çok olmayacak şekilde bir özeti ve bu özeti yabancı dile (İng. Fr. Alm. Arp.) çevirisi, yabancı dilde kaleme alınan makalenin ise, o dildeki özeti ve özeti Türkçe çevirisi verilir. Makale başlığının ise İngilizcesi verilmelidir. Dergiye Türkçe, İngilizce, Arapça, Farsça, Almanca ve Fransızca makaleler kabul edilir.
6. Dergiye gönderilen makalelerin ön incelemesi Yayın Kurulu tarafından yapıldıktan sonra uygun görülenler hakemlere gönderilir.
7. Makaleler –tercümeler orijinal metniyle olmak üzere- üç hakeme gönderilir. Raporlardan ikisi olumlu üçüncüsü olumsuz olması halinde makale yayınlanır. İki hakemden olumsuz rapor geldiğinde ise makale yayınlanmaz. Hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir. Yazar, hakem kararlarına katılmıyor ise, sebebini açıklamalıdır. Görüşlerine başvuru hakemlerin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.

8. Makalelerin, üç nüsha çıktısı dergi sekreteryasına teslim edilir veya ilahiyat.dergi@deu.edu.tr adresine gönderilir. Her üç nüshada da makale sahibini tanıtan isim ve akademik unvan yer almaz. Çeviriler için de orijinal metnin üç nüshası tercümeyle birlikte teslim edilir.
9. Yazımı ve tashihi bitip yayınlanma aşamasına gelen makalenin son hali çıktısı alınarak sekreteryaya teslim edilir; word dosyası ise ilahiyat.dergi@deu.edu.tr adresine gönderilir.
10. Makalelerin dil ve içerik yönünden her türlü sorumluluğu dergi editörüne âittir. Tercüme makalelerin yayın izni yükümlülüğü çevirmene aittir.
11. Yayınlanan yazıların bütün yayın hakları Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisine aittir.
12. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.
13. Makalelerde uyulması gereken yazım kuralları, derginin internet sayfasından bakılarak uygulanmalıdır. Söz konusu kurallara uygun olmayan yazılar dikkate alınmayacaktır.