

ISSN 1300-8498

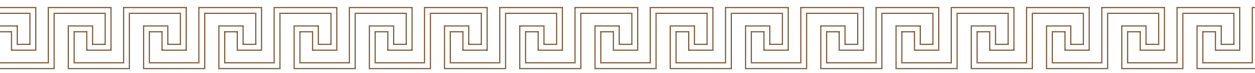
DIYANET İLMİ DERGİ

CİLT: 57 • SAYI: 3 • TEMMUZ-EĞÜSTOS-EYLÜL 2021



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI





ISSN 1300-8498

DIYANET İLMİ DERGİ

CİLT: 57 · SAYI: 3 · TEMMUZ-AĞUSTOS-EYLÜL 2021



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI



DIYANET İLMİ DERGİ



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI ADINA
SAHİBİ VE GENEL YAYIN YÖNETMENİ
Publisher & Chief Editor

Doç. Dr. Fatih Kurt

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ
Managing Editor

Dr. Elif Arslan

MALİ İŞLER VE DAĞITIM SORUMLUSU
Finance & Distribution

Ahmet Bulut

EDİTÖR
Editor

Dr. Fatma Bayraktar Karahan

YAZI TAKİP
Secretary

Ahmet Dede
Savaş Özdemir

YAYIN TÜRÜ
Type of Publication

Üç Aylık, Yaygın, Süreli Yayın

YÖNETİM MERKEZİ
Head Office

Diyaret İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlar ve
Kütüphaneler Daire Başkanlığı
Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı
No: 147/A 06800 Çankaya - ANKARA
Tel: (0312) 295 86 09
Faks: (0312) 295 61 92
E-mail: ilmidergi@diyanet.gov.tr
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/did>

ABONE İŞLERİ
Subscription Affairs

Tel: (0312) 295 71 96-97 / 295 72 05-06
Faks: (0312) 285 18 54
E-mail: dosim@diyanet.gov.tr

TASARIM VE BASKI
Design and Printing

Çağlayan Basım Yayın Dağıtım Amb. San. Tic. A.Ş.
Sarıç Yolu No:7
35410 Gaziemir - İZMİR
Tel: (0232) 274 23 18

ABONE ŞARTLARI
Subscriber Terms

Yurt içi: Yıllık abone ücreti 60,00 TL
Yurt dışı yıllık: ABD \$; 27, AB Ülkeleri €; 22,
Avustralya Doları; 35, İsveç ve Danimarka
Kronu; 175, İsviçre Frangı; 35

BASIM TARİHİ
Publication Date

15.09.2021

Bu dergi uluslararası **EBSCO**, ulusal **ULAKBİM**, **UISAAM** ve **SÖBIAD** veri indeksleri tarafından taranmaktadır.

Abone Kaydı için, ücretin Döner Sermaye İşletme Müdürlüğü'nün T.C. Ziraat Bankası, Ankara Kurumsal Şubesi'ndeki İBAN: TR94 0001 0017 4505 9943 0850 41 Nolu hesabına yatırılması ve mabzuzun fotokopisi ile aboneliğin hangi sayıdan başlayacağını bildirir bir dilekçenin (0312) 285 18 54 nolu telefona faks çekilmesi ya da dosim@diyanet.gov.tr e-posta adresine gönderilmesi gerekir. Yayınlanan yazılara telif ücreti ödenir.

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Ali Erbaş
Prof. Dr. Huriye Martı, Necmettin Erbakan Ü. Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Kocaeli Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Adnan Bülent Baloğlu Ankara Hacı Bayram Veli Ü. İslami İlimler Fak.
Prof. Dr. Ali Çelik, Eskişehir Osmangazi Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Gürbüz Deniz, Ankara Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Hülya Alper, Marmara Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu, Ankara Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. İlyas Çelebi, İstanbul 29 Mayıs Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. İsmail Karagöz Düzce Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mehmet Ünal, Ankara Yıldırım Beyazıt Ü. İslami İlimler Fak.
Prof. Dr. Muammer Cengil, Hittit Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mürteza Bedir, İstanbul Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ömer Kara, Atatürk Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Sami A. Al-Arian, İstanbul Sabahattin Zaim Ü.
İslam ve Küresel İlişkiler Merkezi (CIGA) Direktörü
Prof. Dr. Suat Cebeci, Yalova Ü. İslami İlimler Fak.
Prof. Dr. Şehmus Demir, Gaziantep Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Ayşe Esra Şahyar, Marmara Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Mohd Asri bin Zainul Abidin, Malezya Perlis Müftüsü
Dr. Naeem Baig, Kuzey Amerika İslam Camiası (ICNA) Eski Başkanı

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Huriye Martı, Necmettin Erbakan Ü. Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ali Avcu, Ankara Sosyal Bilimler Ü. İslami İlimler Fak.
Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu, Ankara Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Fatih Kurt
Dr. Elif Arslan
Dr. Fatma Bayraktar Karahan

İnceleme Komisyonu / Review Committee

Dr. Elif Arslan
Mustafa Çuhadar
Dr. Fatma Bayraktar Karahan
Dr. Lamia Levent Abul
Dr. Mehmet Nur Akdoğan
Salih Şengezer

DIYANET İLMİ DERGİ YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

A) YAYIN İLKELERİ

1. Diyanet İlmî Dergi; dinî, sosyal alanlarda yapılan araştırma ve derleme makalelere yer veren, Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait bilimsel ve hakemli bir dergidir. Dergimiz; Ocak-Şubat-Mart, Nisan-Mayıs-Haziran, Temmuz-Ağustos-Eylül ve Ekim-Kasım-Aralık dönemlerinde yılda dört sayı olarak yayımlanır.
2. Diyanet İlmî Dergi; Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, "Toplumu din konusunda aydınlatma" amacına mutabık, dinî ilimlere katkı sağlayıcı vasıfta, özgün, ilmî standartlara uygun ve daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ilmî çalışmalara yer verir. Belirtilen bu hususlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına ise Yayın Kurulu karar verir.
3. Diyanet İlmî Dergi'de yayımlanacak makaleler, Dinî Yayınlar Genel Müdürlüğünün yayın ilkelerine uygunluğu bakımından İnceleme Komisyonu tarafından ön incelemeye alınır. Ön incelemede İnceleme Komisyonu'nun salt çoğunluğu tarafından "yayımlanabilir" kararı verilen makalelere çift taraflı kör hakem sistemi uygulanır.
4. Makaleler en az iki hakem tarafından bilimsel yöntemlerle incelenir. Makalenin yayımlanabilmesi için iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alınması gerekmektedir. İki hakemden de "yayımlanamaz" mütalaası alan makaleler yayımlanmaz. Bilimsel hakem raporuna dayalı değerlendirme sonucunda her iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alan makalelerin yayımlanmasına ve/veya hakemlerden birisi tarafından olumsuz görüş belirtilen makalenin 3. bir hakeme gönderilip gönderilmemesine Yayın Kurulu karar verir.
5. Makalelerin bilimsel incelemesinin olumlu olması durumunda yayın önceliği ve planlamasına Yayın Kurulu karar verir.
6. Bilimsel araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler, intihal, sahtecilik, çarpıtma, tekrar yayım, dilimleme, haksız yazarlık gibi fiiller suç unsuru sayılmaktadır. Bu tür durumlarda yazıların bilimsel ve yasal sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergimiz herhangi bir mesuliyet kabul etmemektedir.
7. Derginin yayın dili Türkçedir. Yabancı dillerdeki çalışmaların yayımlanması ise Yayın Kurulu kararıyla mümkün olur. Yabancı dildeki makalelere 150 kelimelik Türkçe öz ve bununla uyumlu Abstract; 750 kelimelik Türkçe geniş özet ve Summary eklenmelidir.
8. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara "Kamu Kurum ve Kuruluşlarınca Ödenen Telif ve İşlenme Hakkındaki Yönetmelik"e göre telif ücreti ödenir ve dergi ile birlikte 20 (yirmi) adet ayrı basım gönderilir. Dergiye gönderilen yazılar yayımlansın-yayımlanmasın yazara veya bir başkasına verilmez.
9. Dergiye gönderilen yazıların daha önce başka bir yayın organında yayımlanmamış olması veya yayımı için değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir.
10. Dergimize makale gönderen yazarlar, doktora öğrencisi ve üstü akademik ünvana sahip olmalıdırlar. Makalede ismi yazılacak olan diğer yazarların araştırmaya katkı sağladığından emin olunmalıdır. Akademik katkısı olmayan kişilerin ilave yazar olarak gösterilmesi veya katkı sırası gözetilmeksizin, unvan, yaş ve cinsiyet gibi bilim dışı ölçütlerle yazar sıralaması yapılması bilim etiğine aykırıdır.
11. Dergimizde yayımlanmak üzere gönderilen makalelerin intihal raporlarının PDF formatında DergiPark sistemiyle dergimize iletilmesi gerekmektedir. iThenticate ve Turnitin ile yapılan benzerlik taramalarında "Exclude Small Sources(optional)/ Word count" tercihi "9 kelime" ve "alıntı ve kaynakça çıkart" şeklinde ayarlanmalıdır. İntihal raporlarında kabul edilebilir benzerlik oranı %15'tir.
12. Makalelerin yayımlanmamış tebliğ metni ile yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmeleri durumunda çalışmanın ilk sayfasında bu husus belirtilmelidir.

13. Gönderilecek makalelerde yazı türlerine (derleme/araştırma/yorum) vb. ilk sayfada yer verilmelidir.
14. Makaleler, <http://dergipark.gov.tr/did> Dergipark makale takip sistemine gönderilir. Makale yazarının adı, unvanı, kurum bilgisi yanında telefon numarası, mail adresi ve ORCID numarasına da ilk sayfada yer verilmelidir.
15. Bilimsel bir çalışma kapsamında yapılan anket ve tutum araştırmalarında katılımcıların açık rızası ya da araştırma bir kurumda yapılacaksa ayrıca kurumun izni alınmalı ve bu izinler ilk sayfada yer verilmelidir.
16. Makale gönderiminde DergiPark sayfamızda bulunan TÜBİTAK Telif Hakkı Formu doldurulup, ıslak imzalı bir şekilde sisteme yüklenmelidir.
17. Yazarlar Yükseköğretim Kurulu'nca belirtilen Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ni dikkate almalıdır.
18. Diyanet İlmî Dergi'de makale yazarlarının yılda sadece bir makedesi yayımlanabilir.

B. YAZIM İLKELEERİ

1. Dergimize gönderilen makaleler, Microsoft Office Word programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen makaleler bütün ekleriyle birlikte dergi formatında olmalı ve toplamda 30 sayfayı aşmamalıdır.
2. Makalelere 150 kelime Türkçe özet, özet ile uyumlu Abstract, 750 kelimelik Summary, İngilizce başlık, en az beş en fazla sekiz kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve yararlanılan eserleri gösteren "Kaynakça" eklenmelidir.
3. Sayfa düzeni A4 boyutunda olmalı, kenar boşlukları ise her dört kenardan 2,5 cm olacak şekilde ayarlanmalıdır.
4. Yayımlanması talep edilen makalelerde ana metin Times New Roman yazı tipinde, 12 punto olacak şekilde ve 1,15 satır aralığıyla yazılmalıdır. Ana metinde kullanılacak başlıklar ise aynı yazı tipi ile 12 punto büyüklüğünde kalın (bold) olmalıdır.
5. Yayımlanması talep edilen makalelerde Arapça metin kullanılacaksa bu metin de Traditional Arabic yazı tipinde 12 punto olarak yazılmalıdır.
6. Kitap adı ve kavramların yazımında Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nin kullanımına uyulmalıdır. İngilizce metninde yer alan özel isimler, kitap adları ve kavramların yazımında ise Encyclopaedia of Islam'ın 3. edisyonu dikkate alınmalı ve Çeviri Yazı/Transkripsiyon Alfabesi kullanılmalıdır.
7. Tablo ve şekiller, telif hakkı içeriyorsa, telif hakkı sahibinden basılı ve elektronik kullanım için yazılı izin alınması ve tablo veya şekil altında "Kaynak" ibaresi ile kaynağın belirtilmesi gereklidir.
8. Çalışmada kullanılacak şekil ya da tablo sayısı en fazla 10 adet ile sınırlandırılmalıdır.
9. Dipnotlar, Times New Roman yazı tipinde 9 punto ve 1,0 satır aralığıyla eklenmelidir.
10. Yazım kuralları, dipnotlar ve kaynakça için "İSNAD Atf Sistemi 2. Edisyon (The Isnad Citation Style 2'nd Edition)" esas alınmalıdır.

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN

723

SEYYİD HÂMİD B. EL-HÂC ABDÜLFETTÂH EL-PALUVÎ VE KİRÂAT İLMİNDEKİ KONUMU / ARAŞTIRMA MAKALESİ 725
SAYYID HAMID BIN EL-HAJJ ABDULFETTÂH EL-PALUVÎ AND HIS POSITION IN QIRAAH SCIENCE / RESEARCH ARTICLE
NİZAMETTİN ÇELİK

KUR'ÂN'DA GEÇMİŞ PEYGAMBERLERE ATFEDİLEN MUCİZELERİN OLAĞANÜSTÜLÜK ÖZELLİĞİ 749
AÇISINDAN TAHLİLİ / ARAŞTIRMA MAKALESİ
ANALYSIS OF MIRACLES ATTRIBUTED TO PAST PROPHETS IN TERMS OF EXTRAORDINARITY / RESEARCH ARTICLE
ALİ BAKKAL

VAHİY-SİRET İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA HZ. PEYGAMBER'İN RİSALET SÜRECİNDE 785
İLÂHÎ İNAYET ÖRNEKLERİ / ARAŞTIRMA MAKALESİ
EXAMPLES OF DIVINE GRACE DURING THE PROPHET'S (PBUH) RISALA PERIOD IN THE CONTEXT OF REVELATION-SIRA
RELATIONSHIP / RESEARCH ARTICLE
HASAN NAS

OSMANLI MUHADDİSLERİNDEN KEMÂHÎ'NİN *EL-MÜHEYYÂ* ADLI ŞERHİNDE 819
MEZHEP FAKTÖRÜNÜN ETKİLERİ / ARAŞTIRMA MAKALESİ
THE EFFECTS OF MADHAB FACTOR ON HADITH COMMENTARY: OTTOMAN MUHADDITH
AL-KAMAKHÎ'S AL-MUHAYYA / RESEARCH ARTICLE
FATMA BETÜL ALTINTAŞ

SEYYİD AHMED EL-HÂŞİMÎ VE *MUHTÂRÜ'L-EHÂDİSİ'N-NEBEVİYYE VE'L-HİKEMİ'L-MUHAMMEDİYYE* 849
İSİMLİ ESERİNİN HADİS İLMİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ / ARAŞTIRMA MAKALESİ
THE EVALUATION OF SAYYID AHMAD AL-HASHEMI AND MUHTAR AL-AHADIS AL-NABAWİYYAH VEL-HIKAMI
AL-MUHAMMEDİYYAH IN TERMS OF HADITH SCIENCES / RESEARCH ARTICLE
ABDULVASIF ERASLAN

HÜKMÜ KIYAS İLE SABİT OLAN FER'İN YENİ BİR KIYAS İŞLEMİNDE 889
ASIL KABUL EDİLMESİ MESELESİ / ARAŞTIRMA MAKALESİ
THE ISSUE OF WHETHER A CASE ESTABLISHED ON ANALOGY CAN BE BASIS OF ANALOGY
FOR ANOTHER NEW CASE / RESEARCH ARTICLE
UĞUR BEKİR DİLEK

BAĞIMSIZLIK SONRASI KUZAY MAKEDONYA YAYINEVLERİNDE İSLÂMÎ LİTERATÜR: 917
İSLÂM HUKUKU ÖZELİNDE BİR İNCELEME / ARAŞTIRMA MAKALESİ
ISLAMIC LITERATURE IN NORTH MACEDONIA PUBLISHING HOUSES AFTER INDEPENDENCE:
A RESEARCH ON ISLAMIC LAW / RESEARCH ARTICLE
FURKAN SHABAN

EDİTÖRDEN / From the Editor

Diyanet İlmî Dergi olarak bu sayımızda başta kıraat ve tefsir konuları olmak üzere hadis, İslâm hukuku ve kelâm alanlarında yapılan çalışmalara yer verdik. İlk makalemiz Nizamettin Çelik'in kaleme aldığı "Seyyid Hâmid b. El-Hâc Abdülfettâh el-Paluvî ve Kıraat İlmindeki Konumu" başlıklı çalışma. Çelik, makalesinde Kur'ân-ı Kerîm'in okunuşu ve âşere-takrîb eğitimi veren, Anadolu'daki önemli merkezlerden biri olan ve Palu'da faaliyet gösteren dârukkurrânın baş müderrisi Seyyid Hâmid b. el Hâc Abdülfettâh el-Paluvî'i ve onun kıraat ilmine katkılarını ortaya koymaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'in beyan özelliğini ölçü olarak kaleme alınan ve peygamberlerin mucizelerinin incelendiği "Kur'ân'da Geçmiş Peygamberlere Atfedilen Mucizelerin Olağanüstülük Özellikleri Açısından Tahlili" başlıklı makale ise Ali Bakkal tarafından yazıldı. Makalede Kur'ân'da olağanüstü gibi görünen olaylar gözden geçirilmekte, mucizenin yapısı ve gayesi bakımından bu olayların nasıl anlaşılması gerektiği ve özellikle hangilerinin hâriku't-tabîa yani tabiat kanunlarını yarıcı nitelikte oldukları ortaya konulmaktadır.

"Vahiy-Siret İlişkisi Bağlamında Hz. Peygamber'in Risalet Sürecinde Bazı Rubûbiyet Tabloları" makalede ise Hasan Nas, Hz. Peygamber'in risalet sürecinde yaşadıklarını vahiy-siret birlikteliği içinde ele almaktadır. Allah Rasulü'nün nübüvvet vazifesinin başlamasıyla Yüce Allah tarafından kendisine lütfedilen yardım ve desteğin ortaya konulduğu makalede bazı rubûbiyet örnekleri de detaylı olarak ele alınmaktadır.

Dergimizin bu sayısında yer bulan iki hadis makalesinden biri Fatma Betül Altıntaş'a ait olan "Osmanlı Muhaddislerinden Kemâhî'nin *el-Müheyyâ* Adlı Şerhinde Mezhep Faktörünün Etkileri" başlıklı çalışma. Makalede Altıntaş, Osmanlı dönemi önemli muhaddislerinden olan ve *el-Muvattâ* şarihlerinden Kemâhî'yi (ö. 1171/1757) ve onun Muvattânın İmam Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî rivayeti üzerine yazdığı *el-Müheyyâ fi keşf-i esrârî'l-Muvattâ* adlı eserini ele almaktadır. Eserin özellikle Mâlikî ve Hanefî mezhebi arasında ihtilaf doğuran meseleler konusundaki yaklaşımı ve Kemâhî'nin Hanefî kimliğinin bu meselelerin ele alınışına nasıl tesir ettiği de ortaya konulmaktadır.

Bir diğer hadis makalesi Abdulvasıf Eraslan'ın kaleme aldığı "Seyyid Ahmed el-Hâşimî ve *Muhtârü'l-Ehâdîsi'n-Nebeviyye ve'l-Hikemi'l-Muhammediyye* İsimli Eserinin Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi" başlıklı çalışmadır. Makalede hadisleri ilk harfine göre sıralayan bir sistemle yazılan çağdaş Mısırlı araştırmacı ve yazar Seyyid Ahmed el-Hâşimî'ye ait *Muhtârü'l-Ehâdîsi'n-Nebeviyye ve'l-Hikemi'l-Muhammediyye* isimli eser hadis ilmi çerçevesinde incelenerek rivayetlerin mevzu olanları tespit

edilmektedir. Çalışmada Münâvî, Gumârî ve Elbânî'nin mevzu olduğuna hükmettiği rivayetler, alfabetik sıra gözetilerek ortaya konulmaktadır.

“Hükmü Kıyas ile Sabit Olan Fer'in Yeni Bir Kıyas İşleminde Asıl Kabul Edilmesi Meselesi” isimli makale ise dergimizin bu sayıdaki İslâm hukuku makalelerinden ilki. Uğur Bekir Dilek makalesinde hükmü Kur'ân, Sünnet veya icmâa kıyasla sabit olan bir fer'in, yeni bir fer'e hükümde kıyas kabul edilip edilemeyeceği meselesini tartışmakta. Usulcülerin ekseriyetinin fer'den çıkarılacak yeni illetin geçerli bir illet olmadığını ileri sürerek bunu da câiz kabul etmedikleri bilinmektedir. Dilek, makalesinde usulcülerin bu görüşlerini nedenleri ile de açıklamaktadır.

Furkan Shaban'ın “Bağımsızlık Sonrası Kuzey Makedonya Yayınevlerinde İslâmî Literatür: İslâm Hukuku Özelinde Bir İnceleme” isimli makalesi ise kuzey Makedonya'da yayımlanan İslâmî yayınları özeldede İslâm hukukuna ilişkin eserleri değerlendirmektedir. Böylelikle bu bölgedeki Müslümanların dinî inanç ve düşünce dünyalarının şekillenmesinde söz konusu yayınların etkilerinin de tespit edilmesi hedeflenmektedir.

Fatih Kurt'a ait “Şemseddin Semerkandî'de Bilgi Teorisi” isimli kelâm makalesinde ise Türkistan'ın önemli âlimlerinden Şemseddin Semerkandî'nin ortaya koyduğu bilgi teorisi ele alınmaktadır. Makalede Semerkandî'nin Mâtürîdî eksenli bir bilgi teorisine sahip olmakla beraber Mûtezile ve Ehl-i sünnet kelim bilgilerinin görüşlerine ilişkin değerlendirmelerine de yer verilmektedir.

Farklı konu ve disiplinlerde kaleme alınmış makaleler ile bu sayımızda da ilim alanına katkıda bulunmayı hedefliyoruz. Gayret bizden, tesiri yüce Allah'tandır.

Dr. Fatma Bayraktar Karahan

SEYYİD HÂMİD B. EL-HÂC ABDÜLFETTÂH EL-PALUVÎ VE KİRÂAT İLMİNDEKİ KONUMU SAYYID HAMİD BIN EL-HAJJ ABDULFETTÂH EL-PALUVÎ AND HIS POSITION IN QIRAAH SCIENCE

Geliş Tarihi: 17.12.2020 Kabul Tarihi: 06.08.2021

✉ NİZAMETTİN ÇELİK

DR. ÖĞR. ÜYESİ

FIRAT ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-3166-3830

nizamettin.celik@firat.edu.tr

ÖZ

Kur'an-ı Kerim'in nüzulünden itibaren Müslümanlar, onun okuyuş keyfiyeti üzerine yoğunlaşmışlardır. İlk dönemden itibaren bu bağlamda eğitim külliyeleri kurulmuştur. Osmanlı döneminde de Kur'an ve aşere-takrîb eğitiminin verildiği kurumlar, dârukkurrâ olarak isimlendirilmekteydi. Bu dârukkurrâlar, Anadolu'nun belli merkezlerinde bulunmaktaydı. Bu merkezlerden biri de Elazığ'ın ilçesi Palu'da kurulmuştur. Osmanlı Dönemi'nde Palu'da aşere-takrîb eğitiminin verildiği dârukkurrânın varlığı, resmî kayıtlarca bilinmektedir. Bu dârukkurrâ, Palu Kalesi'nin Güneybatı yönünde yer alan Zeve Mahallesi'nde inşa edilmiştir. Dârukkurrânın baş müderrisliğine şeyhülkurrâ unvanıyla anılan Seyyid Hâmid b. el Hâc Abdülfettâh el-Paluvî atanmıştır. Seyyid Hâmid, eğitimini Tokat Hâtuniye Mederesesi'nde tamamlamış ve orada kırâat ilminde adından söz ettirecek *Zübetü'l-irfân* adlı ihtisas kitabını kaleme almıştır. Eserini 1173/1759 yılında tamamlayan Hâmid b. Abdülfettâh'ın dârukkurrânın inşası için Palu'ya geldiği bilinmektedir. Altı yılda tamamladığı bilinen dârukkurrâda 1179/1765 yılında fiilen eğitime başlamıştır. Bu dârukkurrâ, Palu'nun sakinlerinden olan Seyyid Mustafa b. Seyyid Abdülbakî tarafından inşa edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Kur'an, Kırâat, Dârukkurrâ, Hâmid b. Abdülfettâh, Eğitim, Paluvî.

ABSTRACT

Muslims have focused on the quality of Holy Qur'an qiraah (Qur'an recitation) from the date of divine inspiration started. From the first period, educational complexes were established in this context. In the Ottoman period, the institutions where the Qur'an and ashera-approx education given were named as dârukkurrâ – dârukkurrâ (educational institutions of recitation - educational institutions of recitators). These dârukkurrâ were in certain centers of Anatolia. One of these centers was established in today's Elazığ province, Palu district. It is known by the official records that in the Ottoman Period, higher specialized education in the field of ashera-approx was given institutionally at dârukkurrâ in Palu. This dârukkurrâ was built about Zeve, located in the Southwest of the Palu fortress. Sayyid Hâmid bin al-Hajj Abdülfettâh al-Paluvî, who is known as şeyhülkurrâ (chief of qiraah science) was appointed as the chief professor of this dârukkurrâ. Sayyid Hâmid completed his education in Tokat, Hatuniye Madrasa (university) and wrote his specialization book named *Zübetü'l-irfân* (the essence of wisdom), which will be mentioned in the science of qiraah there. It is known that Hâmid bin Abdülfettâh, who completed his work in 1173/1759, came to Palu for the construction of the dârukkurrâ. He had started education in 1179/1765 at this dârukkurrâ, which is known to be completed in six years. This dârukkurrâ was built by Sayyid Mustafa bin Sayyid Abdülbakî, one of Palu's residents.

Keywords: Quran, Qiraah, Dârukkurrâ, Hâmid bin Abd al-Fattâh, Education, Paluvî.

SAYYID HAMİD BIN EL-HAJJ ABDULFETTÂH EL-PALUVÎ AND HIS POSITION IN QIRAAH SCIENCE

SUMMARY

During the Ottoman period, *dârulqurrâs* (educational institutions of Qur'an qiraah) were found in many parts of Anatolia under different names such as, *muallimhane* (teacher institution), and *mekteb* (school). However, the first structures known as *dârulqurrâ* were the *Fatih dârulqurrâ* in Trabzon and the *Abdullah Pasha* and *Hatuniyye dârulqurrâ* in Tokat. *Hâmid bin Abdulfettâh* completed his education in Tokat *Hatuniye Madrasa* who is the subject of the article, and wrote his specialization book named *Zubdetü'l-İrfân fi Vücûhi'l-Qur'an* (the essence of wisdom in the qiraah of the Qur'an), which will make a name in the field of qiraah (Qur'an recitation). There was not much information about *Sayyid Hâmid's* life after his education period. We were able to reach sufficient information about his scientific life after his education life in Harput sharia (Islamic law) Registries inventory number 38244-V, varak (official letter) 25-26.

The Sultan sent an edict to the *dârulqurrâ* built in *Elazığ/Palu* district, which included the appointment of *Sayyid Hâmid* and the provision of the necessary food for the maintenance of the institution. This edict consists of two varaks. In the first varak, Sultan *Mustafa 3* informed *Naibi Mevlana Muhyiddin* who is the *Kadi* (Muslim judge) of *Palu* with the edict about *Sayyid Hâmid bin Abdulfettâh* with his authorization and privilege. The second varak is the command of the Sultan to the governor of *Diyarbakır* and the *Kadi* of *Amid* with the title of "Mucibince *Ferman-i Âli*" (in compliance with supreme edict) on the provision of the *dârulqurrâ*, the appointment of *Sayyid Hâmid* as the chief professor and so on. It is revealed that the Sultan *Mustafa 3* praised *al-Paluvî* in this edict and gave him authority and privileges because he addressed him with the titles of *sayyid* (descend from the Prophet Muhammad (saw)), *kudvetu'l-ulamâ* (the leader of the scholars) and *şeyhulqurrâ* (chief of qiraah science).

It is clearly understood from the Sultan's edict that *Sayyid Hâmid* was from *Palu* residents and from a well-known family and lived in *Palu*. *Sayyid Hâmid* received the title of *şeyhulqurrâ* after writing *Zübdetü'l-İrfân*. *Dârulqurrâ* was built in *Palu* in

accordance with the title of şeyhulqurrâ and Paluvî was de facto head of this institution. Thus, the author, who completed his education life in Amasya, continued his scientific activities in Elazığ/Palu from then. Therefore, there is no information about where he lived and died. According to the information in the Sultan's certificate dated 1181, it was understood that Hâmid bin Abdulfettâh had given education in the dârulqurrâ built in Elazığ/Palu since 1179 and was appointed as the chief professor by the Sultan Mustafa 3 in 1181. The information that the education was de facto done in this dârulqurrâ corresponds to the time six years after Sayyid Hâmid wrote Zübde in Tokat. During this six-year period, Sayyid Hâmid, who came to Elazığ from Tokat, built the Dârulqurrâ there with the undertaking of Sayyid Mustafa bin Sayyid Abdalbâkî, one of Palu's prominent residents, and started education there. It is understood that Sayyid Hâmid teaches both tafsir (detailed meaning of the Qur'an) and qıraat-i seb'â and âsher (seven and ten famous accepted qıraats by Islamic authorities) in this dârulqurrâ.

According to what is understood from the Harput records dated 1181, it is revealed that Hâmid bin Abd al-Fattah continued his scientific activities in Elazığ/Palu after Tokat and went to Diyarbakır from time to time for book press. A foundation was established there for this dârulqurrâ established in Elazığ / Palu. For the maintenance and subsistence of this foundation, the head professor has been allocated twenty four Ottoman coins per day, including the transfer of financial resources, Diyarbakır Sancak, Hani District, wheat prize tax. According to the expressions highlighted in the document, it is understood that he was both a scientific person who was respectfully remembered by the people of the region and a person who had an office and position holder in the eyes of Sultan.

We should state that the author's name is Hâmid, although his nickname is Paluvî, he is famously known by some as Abd al-Fattah. However, Abd al-Fattah is the name of his father and was not referred to by this name either. As a result, there are many biographical works about Sayyid Hâmid's life and book, written in different countries and introducing himself and his book. However, in the article, important information about the owner of Zübdetü'l-İrfân is presented that is not found in dozens of books. This study, which offers new information about Sayyid Hâmid and his educational activities, can contribute to the scientific life.

GİRİŞ

Osmanlı döneminde kırâat-ı seb'â ve âşere eğitiminin verildiği dârulkurrâlar, muallimhâne, mekteb gibi farklı isimler adı altında Anadolu'nun birçok yerinde bulunmaktaydı.¹ Dârulkurrâ ismiyle ön plana çıkan ilk yapılar, Trabzon'daki Fatih Dârulkurrâsı ile Amasya'daki Abdullah Paşa ve Hatuniyye dârulkurrâlarıdır.² Makalede konu edindiğimiz Seyyid Hâmid b. Abdulfettâh; âşere-takrîb eğitimini Tokat'ta tamamlamış ve kırâat alanında adından söz ettirecek *Zübdetü'l-irfân* adlı ihtisas kitabını yazmıştır. Müellif, eserinde Muhammed Emin et-Tokâdî'nin yanında okuduğunu ve eserini orada yazdığını belirtmiştir.³ Müellif hakkında bilimiz bununla sınırlıdır. Dolayısıyla Tokat Hatuniyye Dârulkurrâsı'ndan mucaz olan Seyyid Hâmid'in bundan sonraki hayatıyla ilgili fazla bilgi bulunmamaktadır.

Harput Şer'iyye Sicilleri envanter no: 38244-V, Varak 25-26'da bulunan yeni resmi bilgiler neticesinde müellifin şeyhülkurrâ unvanını aldıktan sonraki ilmî hayatıyla ilgili yeterli bilgiye ulaşabildik. Bu belgeden açıkça anlaşılmaktadır ki, bu dârulkurrâlardan biri de Elazığ/Palu ilçesinde kurulmuştur. Belgede, bu dârulkurrâda eğitimin fiili olarak yapıldığı bilgisi, Seyyid Hâmid'in kitabını Tokat'ta yazdıktan (1173) altı yıl sonraki zamana (1179) denk gelmektedir.

¹ M. Baha Tanman, "Dârülkurrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/545.

² Tanman "Dârülkurrâ" 8/545; Ahmet Gökdemir, "Osmanlı Kur'ân Eğitim Merkezleri: Dârülkurrâlar ve Sibyan Mektepleri", *Edebali İslamiyat Dergisi*, 1/2 (2017), 43-61, 52-53.

³ Mustafa Atilla Akdemir, *Hâmid b. Abdulfettâh el-Paluvî'nin Hayatı, İlmî Şahsiyeti, Eserleri ve Zübdetü'l-irfân Adlı Eserinin Metodolojik Tanıtımı ve Tahkiki*, (İstanbul: T.C. Yükseköğretim Kurulu Dokümantasyon Merkezi, 1999), 44; Abdulhamid Pehlivan, "Hâmid b. Abdul Fettah El-Paluvî'nin Hayatı, Zübdetü'l-İrfân Adlı Eseri ve Kırâat İlmîndeki Yeri", *Uluslararası Harput'a Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu*, (14-16 Mayıs 2015), (Elazığ: Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2015), 59-84, 73.

Bu altı yıllık zaman sürecinde Tokat'tan Elazığ'a gelen Seyyid Hâmid, Palu'nun önde gelen sakinlerinden Seyyid Mustafa'nın inşa masraflarını üstlenmesiyle orada dârulkurrâyı inşa etmiş ve eğitime başlamıştır. Seyyid Hâmid, bu dârulkurrâda hem Kur'ân eğitimi hem de kırâat-ı seb'â ve âşereyi okutmuştur.

Dârulkurrânın diğer müderrisleri hakkında bilginiz olmamakla beraber kendisi baş müderris olarak görev yapmıştır; ancak bizzat Padişah tarafından onun baş müderris olarak atanmasından bu dârulkurrâda birçok müderrisin de ders verdiği anlaşılmaktadır. Belgede dârulkurrâda hem kırâat-ı seb'â ve âşere hem de 'ulûmu'l-Kur'ân eğitiminin verildiğinin vurgulanması, burada çok boyutlu ihtisas düzeyinde bir eğitimin varlığını göstermektedir.⁴ Padişah 3. Mustafa'nın bölge idarecilerine gönderdiği beratta, el-Paluvî'nin verdiği eğitimle ilgili geçen bilgiler ışığında Palu'da verilen eğitimin devlet bazında ihtisas boyutlu olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, Osmanlı döneminde kırâat-ı seb'â ve âşere eğitiminin Anadolu'da çok yaygın olduğunu göstermektedir. Padişah beratında geçen bu ifadelerden anlaşıldığı gibi "*Talabe-i ta'lîmi 'ûlum-i Kur'ân-ı Âzîmü's-Şân ve ta'lîmu vücûh-u seb'â ve âşere etmek için...*" sık sık kırâat-ı seb'â ile âşere vurgusu yapılmaktadır.⁵ Arşivlerde Padişah'ın fermanıyla gelen resmî yazışmalarda Palu'da kırâat-ı seb'a ve âşere eğitimini iki yıldır veren Seyyid Hâmid el-Paluvî'ye ta'âmül gereği baş müderris olması hususunda izin ve atama beratı verilmiştir. Bu izin ve berata rağmen vazife karşılığını almada yaşadığı mağduriyet üzerine Paluvî; Padişaha arz-ı hâlde bulunmuştur. Bunun üzerine Padişah, yerel ve bölge idarecilerinden Seyyid Hâmid'in atama ve berat fermanına harfiyen uymalarını fermân-ı hümâyûn ile istemiştir. Bu çalışmanın örgüsü; arşivlerde geçen bu bilgiler muvacehesinde şeyhülkurrâ müderris el-Paluvî'nin verdiği eğitimin mahiyetinin anlaşılması için fermana vurgulanan kırâat-ı seb'â ve âşere mefhumuna kısaca değinerek el-Paluvî'nin hayatı, eseri ve dârulkurrâ çerçevesinde oluşturulacaktır. Ayrıca Palu'nun manevi tarihî ve vakıf kültürü de özetle tanıtılacaktır.

Kısaca makalede şu hususlar cevaplandırılacaktır:

- Seyyid Hâmid b. Abdulfettâh'ın nereli olduğu;
- Hayatının çocukluk ve yaşlılık evresini nerede geçirdiği;
- Padişah nezdindeki ilmî konumu;
- Farklı ilim dallarındaki ehliyeti;
- Kırâat ilmînde adından söz ettiren eserlerini ve bu ilmîn gelişmesi adına kurumsal faaliyetlerde bulunup bulunmadığı;

⁴ Belgede bu bağlamda geçen ifadeler: *Talabe-i tâ'lîmi 'ûlum-i Kur'ân-ı Âzîmü's-Şân ve tâ'lîmu vücûh-u seb'â ve âşere etmek için; ülemâ ve sulehâdan vücûhat-u seb'â ve âşere'den mezun...* Harput Şer'iyye Sicilleri, Envanter no: 38244-5, Varak 25.

⁵ Harput Şer'iyye Sicilleri, Envanter no: 38244-5, Varak 25.

- Âşere-takrîb faaliyetleri;
- Seyyid Hâmid'in isminin Abdulfettâh olarak yanlış bilinmesi; isminin Hâmid mi Abdulfettâh mı olduğu ikilemi.

Seyyid Hâmid'in hayatı ve kitabına dair M. Atilla Akdemir'in bir doktora çalışması vardır; ayrıca farklı ülkelerde yazılmış, kendisini ve kitabını tanıtan birçok biyografik eser de bulunmaktadır. Ancak makalede *Zübdetü'l-irfân* sahibi hakkında ne doktora çalışmasında ne de onlarca kitapta bulunmayan önemli bilgiler sunulmaktadır. Seyyid Hâmid ve onun eğitim faaliyetleri hakkında yeni bilgiler sunan bu çalışma, ilim hayatına bir katkı sunabilir. Ayrıca müellifin eseri (üzerinde 1988 tarihli notlardan anlaşılmalıdır ki) İstanbul Haseki Eğitim Merkezi'nde âşere-takrîb eğitiminde ders kitabı olarak da okutulmuştur. Bu bağlamda kırâat-ı seb'â ve âşereye kısaca değinmek yerinde olacaktır.

1. KIRÂATI SEB'A VE ÂŞERE

Seyyid Hâmid; Palu'da kurulan dârulkurrâda seb'a ve âşere tarîkini okutmuştur.⁶ Bu iki kırâat tarikinden seb'a tariki, İmam Ebû Âmir'in (ö. 444) *et-Teysîr*'i ile İmam Şatîbî Kâsım b. Fîrûh'un (ö. 590/1194) *Hırzu'l-emânî*'sini ihtiva etmektedir.⁷ Bu iki eser, Yedi Kırâat imamının ve râvîlerinin vecihlerini içermektedir.⁸ Kırâat-ı âşere ise Muhammed b. el-Cezerî'nin Tahbiru't-Teysîr'i ile Durre isimli eserlerinde on kırâat imamının ve yirmi râvîsinin vecihlerini ihtiva eden okuyuş şeklidir.⁹ Seyyid Hâmid, *Zübdetü'l-irfân*'da özellikle İmam Şatîbî'nin *Hırzu'l-emânî* ve İmam Cezerî'nin (ö. 833) "*Durre*" isimli eserlerini esas alarak seb'a ve âşere tariklerini bir araya getirmiştir.¹⁰

1.1. Kırâatı Seb'â

Hicrî birinci asrın sonlarından başlamak üzere muttasıl-sahih rivâyetleri ve güvenilir kârihlerin okuyuşlarını esas alan farklı kırâat tasnifleri yapılmıştır. Bu ilmî yoğunlaşma, daha çok Hz. Osman'ın istinsah ettiği mushafın, gönderildiği merkezlerde olmuştur.¹¹ Kırâat ilmîne dair te'lif edilen eserlerde, güvenilir kırâatların otuzu aştığını görmekteyiz. Ebû

⁶ Harput Şer'iyye Sicilleri, Envanter no: 38244-5, Varak 25.

⁷ Yavuz Fırat, "Kırâat İlmî ve Tarikler", İlahiyat Fakültesi Dergisi, 13/2 (2011), 37-55, 43; Ahmet Gökdemir, "Osmanlı Kırâat Eğitiminde Tarikler, Meslekler ve Mesleklerin Temel Eserleri", FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi, 13/1 (2019), 90-124, 96.

⁸ Mustafa Yıldırım, *Kırâat İlmîne Giriş*, (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2013), 21.

⁹ Yıldırım, *Kırâat İlmîne Giriş*, 20.

¹⁰ Akdemir, *Hâmid, Zübdetü'l-irfân*, 393.

¹¹ Osman Bayraktutan, "Kırâatlerin Sınırlandırılması Meselesi", İğdır Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 11/1 (2018), 121-144, 131.

Ubeyd Kasım b. Sellâm, *el-Kırâat* adlı eseri, otuz iki kırâatı içermiştir.¹² Ahmed b. Cübeyr (ö. 258) *Kitâbü'l-Hamse* adlı eserinde her merkezden bir kırâatı seçerek beş kırâatı cem etmiştir. İsmâil b. İshâk (ö. 282/895), *Kitâbü'l-Kırâat* adlı eserinde ise yedi kırâat imamının da içinde olduğu yirmi imamın kıratını toplamıştır. Taberî yirmiden fazla kırâat imamının okuyuşunu *el-Camî* adlı eserinde bir araya getirmiştir.¹³

Ebû Bekir b. Mücâhid'e (ö. 324/936) gelinceye kadar bu minval üzere her âlim kendi içtihadı nispetinde kırâatları farklı sayılarla sınırlandırmıştır. Kırâatları yedi ile sınırlandırma düşüncesi ilk olarak İbn Mücâhid tarafından yapıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim *Kitâbu's-Seb'a* isimli eserinde meşhur yedi kırâat imamının (Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Amr, Âsım, Hamza ve Kisaî') okuyuşlarını bir araya getirmiş ve hem kırâatları sınırlandırmasının sebebini hem de makbul kırâatın şartlarını açıklamıştır.¹⁴ Birçok âlim İbn Mücâhid'in yedi sınırlaması üzerine kitap telif etmiştir. Mekkî b. Ebû Tâlib (ö. 437/1045), *et-Tebşıra fi'l-kırâ'âti's-seb'*;¹⁵ Osman b. Said ed-Dânî (ö. 444/1053), *Câmiu'l-beyân fi'l-Kırââti's-seb'* ve *et-Teyşîr fi'l-Kırâati's-seb'*; adlı eserleri kaleme almışlardır. Kâsım b. Fîrruh eş-Şatîbî de, ed-Dânî'nin, *et-Teyşîr* adı kitabını *Hirzü'l-emânî ve vehû'î-tehânî fi'l-kırâati's-seb'i' li's-sebi'l-mesânî* ismiyle manzum şekline çevirmiştir. *Hirzu'l-emânî* üzerine de birçok şerh yazılmıştır. Birkaçı şunlardır: Muhammed Şu'le'nin (ö. 656/1258) *Kenzü'l-me'ânî fi şerhi Hirzi'l-emânî*; Ebû Şâme'nin (ö. 665/1267), *İbrâzü'l-me'ânî min Hirzi'l-emânî* ve İbnü'l-Kâsîh'in (ö. 801/1399) *Sirâcü'l-kâri'i'l-mübtedî* adlı eserleridir.

1.2. Kırâat-i Âşere

İbn Mücâhid'in eserinde kırâatleri yedi ile sınırlandırılması ve sonrasında yedi kırâat üzerine birçok eserin yazılması, yedi kırâat dışında sahih kırâat yoktur gibi yanlış anlaşılmaya sebebiyet veren bir algı oluşmaya başladı. Bunun üzerine Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Cezerî (ö. 833/1429), Ebû Âmir ed-Dânî'nin "*et-Teyşîr*" adlı kitabına Ebû Ca'fer, Ya'kub ve Halefû'l-Aşîr'in kırâatlerini de ekleyerek "*Tahbîru't-Teyşîr'i*" yazmıştır. Aynı zamanda el-Cezerî'nin on kırâatı içeren iki kitabı daha vardır: Bunlardan biri; "*En-Neşr fi'l-kırâ'ati'l-âşr*", diğeri ise *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-kırâ'ati'l-âşr*, *en-Neşr*'in manzum hali olarak telif

¹² Abdulhamit Birışık, *Kıraat İlmî ve Tarihi*, (Bursa: Emin Yay., 2018), 99.

¹³ Şa'ban Muhammed İsmail, *el-Medhel ilâ İlmî'l-Kırâat*, (Mekke: Mektebetu Salim, 2003), 49.

¹⁴ Muhammed İsmail, *el-Medhel*, 50.

¹⁵ İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf, *Neşru'l-kırâati'l-âşr*, thk: Eymen Ruşdí Süveyd, (Beirut: Daru'l-Ğavsani, 2018), 1/274.

edilmıştır. Bu iki eser üzerine onlarca şerh yazılmıştır.¹⁶

2. EL-PALUVÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE DÂRULKURRÂ

2.1. Hayatı

Seyyid Hâmid bugünkü Elazığ Palu ilçesinde doğmuştur. Eğitim dönemini Tokat'ta geçirmiştir. Hayatının çocukluk ve yaşlılık evresi ise Palu'da geçtiği için hakkında fazla bilgiye ulaşılamamıştır. Padişah nezdinde büyük bir mevkiye sahip olan Seyyid Hâmid, başta Kırâat olmak üzere birçok ilim dalında temâyüz etmiştir. Kırâat ilmînde adından söz ettiren eserini yazınca bu ilmîn gelişmesi adına kurumsal faaliyetlerde bulunmuş ve bugünkü Elazığ Palu İlçesi'nde 'âşere-takrîb dârulkurrâsını açmıştır. Seyyid Hâmid, geçmişin köklü ruhundan hareketle gelecek inşa etmenin en doğru yol ve yöntem olduğunu eserinin önsözünde ifade etmiş ve bu ilme kayıtsız kalanları kınamıştır.¹⁷ Zira geçmiş, geleceğin özüdür. Bundan ötürü geçmiş ile gelecek arasında sağlam bir bağlantı kuramayanlar, geleceklerini imar edemezler.

İsmi Hâmid, lakabı Paluvî olmasına rağmen Abdülfettâh olarak bilinmektedir. Araştırdığımız biyografik kitapların hiçbirinde Abdülfettâh ismi geçmemesine rağmen farklı çevrelerce öyle bilinmektedir. Nitekim Hilal ve Hanefiyye yayınları eserin tıpkıbasımı yapmalarına rağmen kapak ismini Abdülfettâh el-Paluvî şeklinde yazmışlardır. Aynı şekilde Diyanet İşleri Başkanlığı, "Tarihten Günümüze Kırâat İlmî" başlığı altında 16-18 Kasım 2012 İstanbul'da düzenlenen Uluslararası Kırâat Sempozyumu'nun açılış konuşmasında ismi Abdülfettâh Paluvî olarak zikredilmiştir.¹⁸ Hâlbuki Abdülfettâh onun babasıdır ve babasının ismiyle de meşhur olmuştur.

Seyyid Hâmid b. Abdülfettâh el-Paluvî, hicrî 12; miladi 18. yüzyılda yaşamış el-Paluvî lakabıyla şöhret bulmuş Osmanlı âlimlerinden biridir. Harput Şer'iyye Sicili, Envanter no: 38244-V, Varak 25 nolu sicil defterinde geçen Padişah beratında kendisinden muhakkik ulemanın önderi (Kudvetü'l-Ülemâ'l-Muhakkikin) olarak bahsedilmiştir.

Belgede ismin başında "es-Seyyid" lakabına defaatle vurgu yapılması

¹⁶ Muhammed İsmail, *el-Medhel*, 55.

¹⁷ Akdemir, *Zübdetü'l-irfân*, 81.

¹⁸ 2012 yılında Diyanet İşleri eski Başkanı Prof. Dr. Mehmet Görmez'in yaptığı açılış konuşmasının satır aralarında Zübdetü'l-irfân Müellifi Abdülfettâh Paluvî'yi... minnetle yâd ediyoruz şeklinde bir cümle bulunmaktadır. İslâm Medeniyeti'nde, birçok ilim dalında ön plana çıkan şahsiyetlerin isimlerini yaşatmak adına isimleri sınıflara verilmektedir. Bu itibarla Harput Eğitim Merkezi'nde açılan sınıfa "Abdülfettâh el-Paluvî Sınıfı" adıyla babasının ismi verilmiştir; ancak kastedilen Zübde sahibi Hâmid b. Abdülfettâh el-Paluvî'dir.

ehl-i beyt'ten geldiği ve “İbnü'l-Hac Abdulfettâh” hitabıyla babasının bölgede “Hacı” unvanıyla tanınan ve “Zîde ilmuhu” kaydıyla babasının ilim ehli olduğu anlaşılmaktadır.¹⁹ 1915 yılında İstanbul'da *Osmanlı Müellifleri* adlı eserini telif eden Mehmet Tâhir Efendi, Paluvî hakkında şu bilgileri kaydetmiştir: “*Diyarbakir vilâyetine bağlı (Palu) kasabalı Hâmid ibni el-Hac Abdülfettah Efendinin de Kırâat ilmînden “Zübdetü'l- İrfân” isminde Arapça matbu bir eseri vardır.*”²⁰ Bu eserde geçen bilgiler bağlamında Seyyid Hâmid'in Palulu olduğu sarahaten vurgulanmıştır. Ulaştığımız belgedeki resmi kayıtlarda Seyyid Hâmid'in Tokat'ta eğitim dönemini tamamladıktan sonraki ilmî hayatını Palu'da sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Hakkında fazla bilgi olmamasının temel sebebi de eğitim hayatından önce ve sonraki hayat devresini Palu'da geçirmesidir. Bu yüzden eseri tanınmış ama hayatı hakkında fazla bilgi aktarılmamıştır.

Teracim kitaplarında adına özel başlık açılmış ve Paluvî'nin ilmî kişiliği hakkında “en-Nahvî, el-luğevî, el-müfessir, el-mukri’, alimun bi'l-kırâat, min füdala-i Rûm” (Rum diyarının seçkinlerinden) şeklinde unvanlar geçmektedir.²¹ Seyyid Hâmid, birçok alanda temâyüz etmiş Tokat Müftüsü M. Emin Efendi'nin yanında tahsilini tamamlamıştır. Kendisi de sadece Kırâat alanında değil; nahiv, tefsir gibi alanlarda da ön plana çıkmıştır. Nitekim belgedeki bu ifadeden *-talabe-i tâ'lîmi ülum-i Kur'ân-ı Âzim'üç-Şân ve tâ'lîmu kırâat-ı seb'â ve âşere etmek için-* anlaşıldığı üzere Seyyid Hâmid b. Abdulfettâh, dâru'l-kurrâda hem Kur'ân ve ulûmu'l-Kur'ân dersleri hem de vücûh-u seb'â ve âşere eğitimi vermiştir.

Seyyid Hâmid, âşere-takrîb eğitimini, Hâtuniye Medresesi'nde birçok alanda temeyyüz etmiş Muhammed Emin Efendi'den; o da Yusuf Efendizade'den almıştır.²² el-Paluvî, âşere-takrîb tariklerini okuyup icazetini aldıktan sonra eserini kaleme almıştır.²³ Paluvî, eserini yazdıktan sonra Tokat'ta kalmadığı anlaşılmaktadır. Belgede; vücûh-u seb'â ve âşere talimi veren şeyhülkurrâ unvanıyla anılan Seyyid Hâmid el-Paluvî'nin günlük hizmet karşılığı yirmi dört akçe olarak belirlenmiştir. Ayrıca belgede Padişah onu; yöre ahalisinin medarı iftihar, ulemâ ve sülâhâdan

¹⁹ Harput Şer'iyeye Sicilleri, Varak 25.

²⁰ Mehmet Tâhir Efendi, 1915 yılında İstanbul'da telif ettiği bu eserinde Osmanlı döneminde farklı ilim dalında eser veren müellifleri ele almaktadır. Bursalı Mehmet Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, Haz: A Fikri Yavuz, İsmail Özen, (İstanbul: Meral Yay. ts.), 1/400.

²¹ Velid b. Ahmed el-Hüseyn Ebû Abdillah ez-Zübeyrî v.d., *el-Mevsû atü'l-müeyyessere fî meracimi'l-eimmeti'l-tefsir ve'l-ikrâ ve'n-nahvî ve'l-lüga*, (Medine: Silsiletu İsdara, 2003), 1/636; Zirikli, Hayruddin b. Mahmud b. Ahmed b. Ali b. Fâris, *el-A'lâm kamusi'l-terâcim*, (Beyrut: Daru'l-İlm, 2002), 2/163; Ali Rıza Karabulut, Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemu'l-Tarihü'l-Türasi'l-İslamî fî Mektebâti'l-Alemi'l-Mahtûtât ve'l-Metbûat*, (Kayseri: Daru'l-Akabe, 2015), 1/796.

²² Akdemir, *Zübdetü'l-irfân*, 44.

²³ Akdemir, *Zübdetü'l-irfân*, 43, 486.

olan ve vücûhat-i seb'a ve âşere icazetli olan şeyhu'l-kurrâ olarak taltif etmiştir.

Paluvî, Zübde'yi Tokat'ta 1173 yılında tamamlamıştır.²⁴ Hicrî 1183'te tashih ederek Diyarbakır'da tekrar baskıya vermiştir.²⁵ Elde ettiğimiz resmi bilgiler, onun bundan sonraki hayatının seyriyle ilgili tatmin edici bir bilgi sunmaktadır. Osmanlı Padişahı 3. Mustafa'nın bölgenin idarecilerine gönderdiği 1181 tarihli belgede Paluvî'nin bir fiil Palu'da kurulmuş dârulkurrâda eğitim verdiği anlaşılmaktadır. Bu belgede geçen bilgilere göre Padişah, Palu sakinlerinden olan Seyyid Mustafa'nın yeni yaptırdığı anlaşılan dârulkurrâda görev yapan Hâmid b. Abdulfettâh el-Paluvî'den övgüyle (Şeyhülkurrâ, zîde ilmuhu) bahsetmiş ve bu dârulkurrâyâ baş müderris olarak atamıştır.

Bu belgede bu resmi görev kendisine tevdi edilmeden iki yıl fiili olarak Palu'nun Zeve Mahallesi'nde kurulan dârulkurrâda eğitim verdiği Padişah tarafından vurgulanmıştır. 1173 tarihinde adından söz ettirecek Zübde'yi yazmakla bu ilmîn zirvesine ulaşmış ve Reisu'l-Kurra unvanını almıştır. Resmi belgede 1179 senesinde Palu'da eğitim verdiği anlaşılan Seyyid Hâmid hakkında bu bilgiden yola çıkarak denilebilir ki Tokat'ta eserini tamamladıktan sonra doğrudan Palu'ya gelmiş ve bu dârulkurrâyı Seyyid Mustafa'nın masrafları üstlenmesiyle altı yıllık bir süre zarfında tamamlamış ve burada eğitim vermeye başlamıştır.

Paluvî'nin hicrî 1173 yılında Tokat'ta tamamladığı eseriyle padişah fermanı arasında sekiz yıl bulunmaktadır. Ayrıca bu fermanın iki yıl önce Reisu'l-Kurra Seyyid Hâmid'in Palu'da ilm-i kırâat derslerini verdiği anlaşılmaktadır. 1173-1179 tarihleri arasında Palu'da olduğu ve dârulkurrânın inşası için uğraştığı anlaşılmaktadır. Bu kısa sürede Palu halkının desteğini alarak dârulkurrâyı inşa ettirmesi onun Palu'da çok iyi tanındığını ve Palu halkının teveccühüne mazhar olduğunu göstermektedir.

Padişah 3. Mustafa'nın "Pau kasabası'ndan Şeyh Hâmid Efendi'nin Beratı"²⁶ başlığıyla Hâmid b. Abdulfettâh ve Kırâat kurumunun işleyişi hakkındaki beratı, ekler bölümünde verilmiştir.

2.2. Eserleri

Müellifin *Zübdetü'l-irfân* adlı eseri yurt içinde ve yurt dışında yazılmış birçok eserde konu edinmiştir. Misal olarak Bursalı Mehmet Tahir Efendi

²⁴ Akdemir, *Zübdetü'l-irfân*, 486.

²⁵ Akdemir, *Zübdetü'l-irfân*, 487.

²⁶ Berat: kişi veya kişilere yetki ve imtiyaz sağlayan, uyulması zorunlu olan ve resmi tuğra taşıyan Padişahın buyruğudur. Bu madde ile ilgili bk. Nejdî Gök, "Osmanlı Beratları Kapsamında Kudüs'teki Gayr-i Müslimlere Verilen Ahidnameler ve Diplomatika Açısından Özellikleri", *Osmanlı'dan Günümüze Filistin Sempozyumu*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013), 85.

(ö. 1920), *Osmanlı Müellifleri*; Riyad'da yayınlanan 25 ciltlik ansiklopedi olan *Hizânetü'l-türâs, fihristi mahtûtat*; İsmail Paşa el-Bağdadî (ö. 1920), *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn ve Hediyetü'l-'ârifin esmâ'ü'l-mü'ellifin*; Hayruddin b. Mahmud b. Ahmed b. Ali b. Fâris ez-Ziriklî (ö. 1976), *el-A'lâm kamusi't-terâcim*; Velid b. Ahmed el-Hüseyn Ebû Abdillâh ez-Zübeyrî v.dğr., *el-Mevsûatü'l-müeyyere fi teracimi'l-eimmeti't-tefsir ve'l-ikrâ ve'n-nahvî ve'l-Lüga*, adlı kitaplarda adına başlık açılarak kendisi ve eseri hakkında bilgi verilmiştir.

Mustafa Atilla Akdemir de doktora çalışmasında Paluvî'nin üç eserinin tanıtımını yapmaktadır. Bunlar:

2.2.1. Tuhfetu'l-cevab bi'l-mekâlet's-sevâb

18 varaklık bu eseri Diyarbakır'da bir ilmî şahsiyetin evinde misafirken kaleme almıştır. Bu kitabın kaleme alınmasının sebebi az da olsa halen devam eden sadece Kırâatı Seb'â'nın mütevatir oluşu düşüncesini düzeltmeye yönelik olmuştur. O bu kitabında Kırâat-ı Âşere'nin de Kırâat-ı Seb'â gibi mütevatir şartlarını taşıdığını dile getirmiştir.²⁷

Müellifin bu varakları yazarken Diyarbakır'da misafir statüsünde olduğundan anlaşılmaktadır ki Müellif Tokat'tan sonra Palu'ya yerleşmiş ve zaman zaman Diyarbakır'a uğramıştır. Zira Padişah fermanından açıkça anlaşıldığı gibi bu tarihlerde Palu'da bulunmaktadır.

2.2.2. Muhtasar fi Kırâati's-Sitte

Kırâat ilmînde şeyhülkurrâ unvanına sahip Hâmid el-Paluvî, ilmî yetkinliğini bu kitabına da yansıtmıştır. O, bu kitabında kırâat-ı seb'â dışında altı sahih kırâatı konu edinmiştir. Bu eserin varlığını *Tuhfetu'l-Cevap*'ta ona yapılan atıftan anlamaktayız. Fakat eserin nerede olduğuna dair bir bilgiye şuana kadar ulaşamamıştır.²⁸

2.2.3. Zübdetü'l-irfân fi Vücûhi'l-Kur'ân²⁹

Paluvî, *Zübde*'yi³⁰ Tokat'ta Hatuniye medresesinde 1173 yılında

²⁷ Akdemir, *Zübdetü'l-irfân*, 44-45.

²⁸ Akdemir, *Zübdetü'l-irfân*, 45.

²⁹ İlim dünyasında çok meşhur olan bu eser bazen “Zübdetü'l-irfân fi Tecvîdi'l-Kur'ân” şeklinde farklı isimde zikredilmiştir. İsmail Paşa b. Muhammed Emin b. Mîr Selim el-Bâbânî el-Bağdadî, *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, (Beyrut: Daru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/611. Aynı müellif, *Hediyetü'l-Arifin* adlı kitabında Paluvî'nin vefat tarihini (1152) de yanlış vermektedir. Hâlbuki Paluvî, bu tarihten sonra yaklaşık kırk yıl daha yaşamıştır. Bağdadî, *Hediyetü'l-'ârifin, esmâ'ü'l-mü'ellifin*, 2 cilt. (Beyrut: Daru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1951), 1/172.

³⁰ Bu eseri Muhammed Emin Abdullah Efendizade, “*Umdetü'l-Hullân fi İdâhi Zübde-*

tamamlamıştır. Paluvî Zübdeyi hicrî 1183'te tashih ederek Diyarbakır'da tekrar baskıya vermiştir. Muhammed Emin Efendi'nin *Umdetü'l-Hullân* isimli eseri, Zübde'nin en önemli şerhidir.

Paluvî bu eserinin başında rumuzları vermiş, istiâze ve besmele vecihleriyle eserine giriş yapmıştır. Ardından Fatiha sûresinden başlamak üzere kırâat vecihlerini sûre sûre ilmî ehliyetini gösterir şekilde izah etmiştir. Bu vecihleri aktarırken o anda geçen kırâatla ilgili kavramları da açıklamıştır. Paluvî, yedi kırâat imamları için İmam Şâtibi'nin *Hirzu'l-emânî* ve üç kırâat imamı için de *Füyûdu'l-İtkan* adlı eserlerde geçen rumuzları tercih etmiştir.³¹ Vakıf-ibtida konusunda da Muhammed b. Tayfûr'un (ö. 560/1165) yöntemini esas almıştır. Misal olarak Fatiha Sûresi'ni ele alış üslubunu analiz edelim:

Müellif, *Babu Ümmi'l-Kur'ân* şeklinde ana başlığı açtıktan sonra (مالك) kelimesinin okunuşu hususunda sahih kırâatları, rumuz kullanarak aktarmıştır. Altı imamın bu kelimeyi Elif'siz (ملك) şeklinde okuduğunu, rumuzlarını (ج، ف، ك، د، ح، أ) göstererek açıklamıştır. Bunlardan (أ) Nafi'nin, (د) İbn Kesîr'in, (ح) Ebû Âmir'in, (ك) İbn Amir'in, (ف) Hamza'nın ve (ج) de Ebû Ca'fer'in rumuzudur. Salih b. Ziyâd es-Sûsi'nin de (ى) üçüncü ve dördüncü âyetlerindeki mim harflerini idğâm ederek okuduğunu sadece rumuzu göstererek aktarmaktadır. İki (الصراط) kelimesini de (السرط) şeklinde kırâat eden İmam İbn Kesîr'in râvîsi Künbül lakabıyla meşhur olan Muhammed b. Abdurrahman el-Mekkî (ز) ve İmam Ya'kub'un râvîsi olan Ruveys lakabıyla meşhur olmuş Muhammed b. Mütevekkil el-Basrî (يس) olduğunu rumuzlarını kullanarak açıklamıştır. Ayrıca bu iki kelimenin (ص) harfinde Kur'ân'ın tüm yerlerinde marife olsun nekre olsun işmâm ile okuyan İmam Hamza'nın râvîsi Halef b. Hişâm'ı (ض) rumuzuyla göstermiştir. Marife olan birinci kelime yalnız işmam olacağını söyleyen İmam Hamza'nın ikinci râvîsi Hallâd'ı da (ق) rumuzuyla göstermiştir. Halef ve Hallâd'ın kastettiği işmam'ın ne olduğunu beyan etmek için işmam faslını açmakta ve bu konu hakkında bilgi vermektedir.³² Kitabın işlenişiyile ilgili şu hususu ifade edebiliriz ki müellif kırâat farklılıklarını izah ederken geçen usul kavramlarını da açıklamış, tecvid ilmiyle ilgili özlü bilgileri, kırâat imamlarının okuyuşları sadedinde veciz bir şekilde işlemiştir.³³

tü'l-irfân" ismiyle şerh etmiştir. *Hizânetü't-türâs, fihristi mahtutat*, (Riyad: Merkez Meliki Faysal, ts.), 101/437.

³¹ Akdemir, *Zübdetü'l-irfân*, 84.

³² Hâmid b. Abdulfettâh el-Paluvî, *Zübdetü'l-irfân*, (İstanbul: Hilal Yayınları, ts), 7-8.

³³ Kitabın içeriği için bk. Halil İbrahim, *Zübdetü'l-irfân fî Vucûhi'l-Kur'ân*, (Konya: Haciveviszade İlim ve Kültür Vakfı, 2020).

2.2.3.1. Zübde'nin Kırâat Eğitim Tarihindeki Önemi

Zübdetü'l-irfân, yazıldığından bu yana Kırâat ilmünde başucu kitabı olarak yer edinmektedir. *Zübde*, İstanbul'da basımı yapılan ilk kırâat kitabı olma özelliğini taşımaktadır. İstanbul'da basımı yapılan ikinci kitap ise yine *Zübde*'nin şerhi olan Mehmed Emîn Efendi'nin kaleme aldığı *Umdetü'l-Hullân fi İzâh-ı Zübdetü'l-İrfân* adlı kitaptır.³⁴ Osmanlı Dönemi'nde Daru'l-Hilafeti'l-Aliye, Ali Rıza Efendi ve Arif Efendi matbaalarında dört farklı baskısı yapılmıştır.³⁵ Türkiye Cumhuriyeti döneminde ise Hilal (1969) ve Hanefiyye Yayınları eserin tıpkıbasımını yapmışlardır. Mustafa Atilla Akdemir, doktora çalışması olarak eserin tanıtımı ve tahkikini yapmıştır. Son olarak Halil İbrahim Ören tarafından neşr edilen *Zübdetü'l-İrfân* kitabı, Hacıvevizade İlim ve Kültür Vakfı tarafından 2020 yılında basımı yapılmıştır.

Diyanet İşleri Başkanlığı Kırâat merkezlerinde *Zübdetü'l-İrfân* ve şerhi *Umdetü'l-Hullân*, 1976 yılında bu yana ders kitabı olarak okutmaktadır. Bu iki kitap kırâat eğitiminde temel başvuru kaynağı olmuştur. Bu özelliğini halen korumaktadır. 2014 yılında düzenlenen Kırâat (Âşere-Takrîb) Eğitim Programı ders müfredatında *Zübdetü'l-İrfân* ve şerhi *Umdetü'l-Hullân*, kırâat çözümlenmeleri başlığı altında kaynak kitap olarak belirlenmiştir.³⁶ Kırâat farklılıklarının çözümlenmesi ve öğreniminin daha pratik hale getirip kolaylaştırılmasında *Zübdetü'l-İrfân*, vazgeçilmez bir kaynak olarak durmaktadır. Ülkemizde Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 1976 yılından bu yana İstanbul-Haseki Eğitim Merkezi'nde; 2009 yılından bu yana da Rize Müftü Yusuf Karali Eğitim Merkezi'nde âşere-takrîb eğitimi verilmektedir.³⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı, otuzaltı ay süreli olan bu kursa; hafız personel arasından sınavla kursiyer seçimi yapmaktadır. Âşere-takrîb kursu açıldığından beri *Zübdetü'l-irfân*, takip edilen temel kaynaklar arasında yer almaktadır.³⁸

2.3. Dârulkurrâ

Palu kasabasındaki dârulkurrânın varlığı, eğitimi ve işleyişiyle ilgili

³⁴ Recep Akakuş, "Kıraat İlmünde İcazet Geleneği, Reisü'l-Kurra Makamının Kurum-sallaşması ve İşlevi", *Tarihten Günümüze Kıraat İlmî Sempozyumu* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012), 529.

³⁵ Akdemir, *Zübdetü'l-irfân*, 81.

³⁶ Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü (Program Geliştirme Daire Başkanlığı) Kırâat (Âşere-Takrîb) Eğitim Programı, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı 2014), 12.

³⁷ Ulvi Ata, *Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmet İçi Eğitim Kurslarında Kıraat Eğitimi, Tarihten Günümüze Kıraat İlmî Sempozyumu* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012), 482.

³⁸ Yaşar Akaslan, "Türkiye'de Kıraat İlmî Eğitim-Öğretimi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (2018), 1081-1107, 1103.

Harput Şer'iyye Sicili, envanter no: 38244-V, Varak 25-26, sicil defterinde Padişah 3. Mustafa Beratı³⁹ mevcuttur. Belgede açıkça görülen odur ki dârulkurrâyı inşa eden sâhibu'l-hayrât, Palu sakinlerinden Seyyid Mustafa b. Seyyid Abdulbâkî'dir. Belgede külliyeinin işleyişi ile ilgili detaylı bilgiler verilmiştir. Beratta, Salı ve Cuma günleri dışında "ulûmü'l-Kur'ân" ve "vücûh-u seb'â ve âşere" talimi olmak üzere farklı iki alanda eğitim verilen dârulkurrâda, her türlü imkânın sunulması emri yer almaktadır.⁴⁰

Bu külliyyede, vücûh-u seb'â (yedi kırâat) ve vücûh-u âşere (on kırâat) talimi yapılması için Palu'da bir vakfiye kurulmuştur. Bu vakfiyenin idame ve iâşesi için mali kaynak aktarımı Diyarbakır Sancağı Hani Kazası, buğday öşür vergisinden olmak üzere baş müderrise günlük yirmi dört akçe vazife karşılığı tahsis edilmiştir. Belgede vurgulanan ifadelerle göre hem bölge halkının nezdinde saygıyla anılan bir ilmî şahsiyet hem de Padişah nezdinde makam ve mevki sahibi bir zat olduğu anlaşılmaktadır.⁴¹ Bu dârulkurrâda kırâat-ı seb'â ve âşere talimi veren şeyhülkurrâ unvanıyla anılan Hâmid el-Paluvî'nin günlük hizmet karşılığı da yirmi dört akçe olarak belirlenmiştir.⁴² Kendisinden "*Vakfiye ve yöre ahalisinin medârî iftiharı ve ulemâ ve sülâhâdan vücûhat-u seb'a ve âşere icazetli, ilim erbabının öncüsü, baş müderris Hâmid el-Paluvî'nin Padişah-ı Hakanî tarafından nasb ve tayin edilmesi uygun görülmüştür.*"⁴³ şeklinde bahsedilmiştir.

Belgede geçen bilgilere göre bu Kırâat Eğitim Merkezi'nde şeyhülkurrâ olan Hâmid el-Paluvî, Padişah beratından önce, vakfiyenin şartlarına uygun gayr-i resmi ve vazife ücreti olmaksızın iki sene bil-fiil eğitim vermiştir.⁴⁴ Belgede iki seneden beri vakfiyede baş müderrislik yapan Seyyid Hâmid'e verilen beratın teamül gereği verilmesinin belirtilmesi, bu işe namzet başka kurrâların da var olduğunu göstermektedir.

Şeyhülkurrâ Hâmid b. Abdulfettâh'ın bu tayin ve terfisi dönemin Palu Kazası kadısı naibi Mevlana Muhyiddin'e arz edilmiştir. Bu belgede Seyyid Hâmid için berat olan bu tayin ve terfinin Padişah'tan emir ve ferman olduğu, ilgili yetkililerden son derece bu emre riâyet ve intisap etmeleri istenmiştir. Padişah beratının verilme tarihi, hicrî 1181 senesi olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁵ Aynı belgenin ikinci bendinde Diyarbakır valisi ve Amid kadısı'na vakfiyenin işleyişiyle ilgili bilgi verilmekte ve padişah beratına itina gösterilmesi istenmektedir.⁴⁶

³⁹ Bu belge Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır.

⁴⁰ Harput Şer'iyye Sicili, Envanter No: 38244-5, Varak 25.

⁴¹ Harput Şer'iyye Sicili, 1767-1774 (H. 1181-1188) Envanter No: 38244-5, Varak 25.

⁴² Harput Şer'iyye Sicili, Envanter No: 38244-5, Varak 25.

⁴³ Harput Şer'iyye Sicili, Envanter No: 38244-5, Varak 25.

⁴⁴ Harput Şer'iyye Sicili, Varak 25, Zahr.

⁴⁵ Harput Şer'iyye Sicili, Varak 25, Zahr.

⁴⁶ Harput Şer'iyye Sicili, Varak 26.

Belgede geçen bilgilere göre Padişah, hem Diyarbakır valisi ve kadısına hem de Palu kadısına Seyyid Hâmid'in maaşının ödenmesiyle ilgili resmi fermanı göndermiştir. Bu fermanla geçen berata titizlikle riâyet edilmesinin istenme sebebi; vakıf mütevellisi olan Abdullah isimli kimse Palu beylerinden Hüseyin Bey'e istinaden bir sene boyu dârulkurrânın müderrisi şeyhülkurrâ el-Paluvî'nin bir senelik ücretini ödememesi ve vakıf adına gelen geliri kendi zimmetlerine geçirmeleridir. Ayrıca vakfın gelirine hiçbir vechle kimsenin müdahale etme ve beratın aksine hareket etme olanağı yok iken bu kişilerin menfî durumu tespit edildiğinden yöre idarecilerine uyarı yapılmış ve buna hiç kimsenin müdahale yetkisinin olmadığına vurgu yapılmıştır. Bu bağlamda şu hususu ifade edebiliriz ki 3. Mustafa'nın en ücra köşedeki bir dârulkurrâya doğrudan müdahalesi, padişahın ilim irfân eğitimine ne derece önem verdiği de göstergesidir. Mesele ilim olunca Padişah, asla müsamaha göstermemiş; âşere-takrîb eğitiminin yaygınlaşması için mali imkânlar temin etmiştir. 3. Mustafa ve ailesi, Kur'ân eğitimine büyük önem vermeye bilinmektedir. Nitekim 3. Mustafa'nın kızı Şah Sultan, Kur'ân eğitimi ve öğretimine olan teveccühü bilinmektedir.⁴⁷

3. PALU

Elazığ'ın Palu İlçesi, maneviyatla özdeşleşmiş; siyasi, kültürel, içtimai ve birçok yönden ön plana çıkmış kadim bir şehirdir. Palu, müellifin yaşadığı dönemde Zeve, Çarşıbaşı ve Aşağı Mahalle olmak üzere üç semtten oluşmaktaydı. Günümüzde de önemini koruyan ve Palu'nun en önemli mahallesi olan Zeve'de 1179/1765 yılında dârulkurrâ kurulmuştur.

Palu, siyasi olarak farklı süreç ve aşamalardan geçmiştir. 16. yüzyılın başlarında Doğu Anadolu şehirleri gibi Palu da Safevîlerin eline geçmiştir.⁴⁸ Osmanlı Devleti'nde 16. yüzyılda Palu'dan hükümet olarak bahsedilmektedir.⁴⁹ Bazen sancak statüsündeyken bazen de kaza olmuştur. Salnamelerde Harput'un sınırları belirtilirken bir taraftan Palu ile sınırlandırılmıştır. Palu, Osmanlı Devleti'nin son döneminde Diyarbakır sicil defterleri⁵⁰ ve salnamelerinde Diyarbakır'a bağlı kaza olarak kaydı geçmektedir.⁵¹ Ayrıca maden-i hümayun kazaları içerisinde de adı

⁴⁷ Nebi Bozkurt, "Dârulkurrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/545.

⁴⁸ Salname-i Vilayet-i Ma'mure-i el-Aziz, Def'a, 5, (1307), 67.

⁴⁹ Mehmet Ali Ünal, "16. Yüzyılda Palu Hükümeti, 16. Yüzyılda Palu Hükümeti", *On-dokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 7/1, (2014), 241-265, 246.

⁵⁰ Davut Öz, *352 Nolu Diyarbakır Şer'îye Sicilinin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi Yüksek Lisans Tezi*, (h. 1136-1264/M. 1724-1848), Diyarbakır: 2013, 58.

⁵¹ Harput Şer'îyye Sicili, 1767-1774 (H. 1181-1188) Varak 25, Zahr; Salname-i Vilayet (Diyarbakır), Def'a: 20, 1323/1905, 148

geçmektedir.⁵²

Osmanlı merkezi hükümeti bazı eşkıya ve isyanların önlenmesinde Palu hükümetine emirnamelerin yazılmasından konuya baktığımızdan, Palu'nun, bölgede merkezi hükümete sadık bir beylik olduğu anlaşılmaktadır. Arşivlerde göze çarpan Palu'nun vergi tahsilatında yükümlülüğünü sürekli tam olarak yerine getirdiği anlaşılmaktadır. Kayıtlarda bu bağlamda şu ifade geçmektedir: “*Kaza-i mezbûreden zimmelerinde bir habbe baki kalmamıştır.*”⁵³

Palu'nun bölgesel önemi ve İslâmî ilimlerdeki konumu arşivlerde açıkça görülmektedir. Palu, Kırâat ilmînde öncü olduğu gibi medrese geleneğindeki ilmî tedrisatla da öne çıkmıştır. Örneğin Diyarbakır sicil defterlerinde Palu'da ikamet eden Müderris Yusuf Efendi b. Abdussamed'den “*Fahrü'l-Müderrisi'l-Kiram*”⁵⁴ ünvanı ile bahsedilmektedir. Palu geçmişten geniş bir vakıf kültürüne sahiptir. Nitekim 16. yüzyılda Palu Sancağı Yönetici olan Cemşid Bey, Palu'da kendi adına bir cami ve vakfını, külliye halinde yaptırmıştır. Cemşid bey bu külliye dışında günümüzde Alacakkaya ilçesi sınırları içinde bir menzilhâne ve tekke inşa etmiş, Diyarbakır Dağkapı Mahallesinde bir hamam yaptırıp gelirini de buraya vakfetmiştir.⁵⁵ Cemşid Bey, Harput'ta varlığı hala devam eden bir hamam da yaptırmıştır.⁵⁶ Palu aynı zamanda evlatlık vakıfları bağlamında da merkez konumda olmuştur.⁵⁷

SONUÇ

Makalede *Zübdetü'l-irfân* sahibi hakkında önemli bilgiler sunulmuştur. Seyyid Hâmid b. Abdulfettâh, âşere-takrîb eğitimini Tokat'ta tamamlamış ve ilm-i kırâatte *Zübdetü'l-irfân* adlı ihtisas kitabını orada yazmıştır. Kırâat-ı seb'â ve âşere üzerine yazdığı *Zübdetü'l-irfân* eseriyle alanda uzmanlaşıp şeyhülkurrâ unvanını almıştır. Bunlar, kitaplarda ve şu ana kadar yapılan çalışmalarda müellif ve eseri hakkında ulaşılabilen bilgilerdir. Bunlara ek olarak çalışmada hiçbir kitapta olmayan aşağıdaki hususlar tespit edilmiştir:

1181/1767 yılına ait Harput Sicilleri envantar no: 38244-V, Varak 25-26'da geçen resmî verilere göre Palu Kalesi'nin güneybatı tarafında

⁵² Fahrettin Tızlak, “18. Yüzyıl Sonu ile 19. Yüzyılın İlk Yarısında Harput Çevresinde Madencilik Faaliyetleri”, *Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi Geçmişten Geleceğe Harput Sempozyumu* (Elazığ: b.y., 2013), 353-354.

⁵³ Öz, 352 Nolu Diyarbakır Şer'îye Sicilinin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi, 59.

⁵⁴ Öz, 352 Nolu Diyarbakır Şer'îye Sicilinin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi, Hüküm,4; 66.

⁵⁵ Kürşat Çelik, “R.1284/M.1868-1869 Tarihli Muhasebe-i Evkaf-ı Hümayun Defteri'ne göre Mamuratülaziz Vakıfları”, *Vakıflar Dergisi* 40, (2013), 147. (143-162)

⁵⁶ Ünal, “16. Yüzyılda Palu Hükümeti, 16. Yüzyılda Palu Hükümeti”, 246.

⁵⁷ Çelik, “Muhasebe-i Evkaf-ı Hümayun Defteri'ne göre Mamuratülaziz Vakıfları”, 147.

Zeve Mahallesi'nde dârukkurrâ inşa edilmıştır. Bu ihtisas kurumunun inşa masraflarını Palu sakinlerinden olan sahibu'l-hayrât Seyyid Mustafa üstlenmiştir. Dârukkurrânın baş müderrisliğine Padişah fermanıyla Seyyid Hâmid el-Paluvî getirilmiştir. Bu bağlamda şu hususu ifade etmeliyiz ki, Seyyid Hâmid'in kitabını Tokat'ta yazdıktan (1173) altı yıl (1179) sonra Elazığ/Palu'da inşa edilen dârukkurrâda eğitime başlamış, iki yıl sonra da 1181'de resmi ataması gelmiştir. Böylece 1179 yılından beri Palu'da eğitim veren Paluvî, 1181 yılında Padişah 3. Mustafa tarafından baş müderris olarak atanmış ve kendisine seyyid, kudvetu'l-ülama ve şeyhülkurrâ unvanlarıyla hitap edilmiştir. Padişah Berat'ının ana başlığı ve girişinde "Palu Kasabası'ndan şeyhülkurrâ Hâmid Efendi'nin Beratı" denilmesi ile Padişah tarafından kendisine yetki ve imtiyazlar verildiğini göstermektedir.

3. Mustafa, Seyyid Hâmid'in atanması ve kurumun idamesiyle ilgili fermanı gönderdikten sonra Hâmid el-Paluvî, vakıftan sorumlu kişilerin keyfi hareketlerinden mağduriyet yaşamış ve durumu Padişaha bildirmiştir. Bunun üzerine Padişah, bölgesel ve yerel yöneticilere ikaz ve uyarı mahiyetinde "Mücibince Ferman-ı Âli" başlığıyla ikinci fermanını göndermiştir. Ayrıca şu hususa dikkat çekmemiz gerekir ki, Seyyid Hâmid b. Abdulfettâh, 1183 yılında eserinin son tashih ve tensihini Diyarbakır'da yapmıştır. Ancak kitabın tensihi için nereden Diyarbakır'a geldiğine dair bir bilgi bulunmamaktaydı. Bu belgeyle Hâmid b. Abdulfettâh'ın ilmî faaliyetlerini Tokat'tan sonra Elazığ/Palu'da sürdürdüğü ortaya çıkmaktadır. Bu itibarla Seyyid Hâmid'in, Palu'da eğitim ve öğretim faaliyetlerini devam ederken kitap basım işlemleri için dönemin ilim ve irfân merkezi olan Diyarbakır'a zaman zaman gittiği anlaşılmaktadır.

Netice itibariyle Hâmid b. Abdulfettâh'ın, padişah nezdinde övgüyle anılan itibar sahibi biri olduğu; kırâatle beraber nahiv, tefsir, tarih gibi farklı ilim dallarında temâyüz ettiği ortaya çıkmaktadır. Buna ilaveten gerek *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* "dârukkurrâ" maddesinde gerekse bu alanda yazılmış diğer kitaplarda bu bölgede faaliyet gösteren bir dârukkurrâdan söz edilmemiştir. Bu Padişah fermanıyla Elazığ/Palu İlçesi'nde hem "ulûmü'l-Kur'ân" hem de "Kırâat-ı seb'â ve âşere" eğitiminin verildiği dârukkurrânın varlığı ortaya çıkmaktadır. Öte yandan Seyyid Hâmid'in ismi, galat-ı meşhur olarak bazılarınca hâlen Abdulfettâh olarak zikredilmektedir. Nitekim Hilal ve Hanefiyye Yayınları'nda da görüldüğü gibi kitabının kapağında dahi buna dikkat edilmemiştir. Ancak Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı tarafından yayınlanan baskıda müellifin ismi doğru olarak yazılmıştır.

Tokat Hatuniye Medresesi'nden mücaz olan Seyyid Hâmid, Palulu olduğundan hocası Muhammed Emin Efendi'nin emriyle aynı usulde eğitim silsilesini Doğu'ya da taşıdığı anlaşılmaktadır. Son olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Elazığ'ın tarihî şehri Harput'ta el-Paluvî anısına Kırâat

İhtisas Merkezi'ni açması tarihî misyonu ihya adına önem arz emektedir.

KAYNAKÇA

Akakuş, Recep. “Kırâat İlmînde İcazet Geleneği, Reisü'l-Kurra Makamının Kurumsallaşması ve İşlevi”. *Tarihten Günümüze Kırâat İlmî Sempozyumu*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012.

Akaslan, Yaşar. “Türkiye’de Kırâat İlmî Eğitim-Öğretimi”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (2018), 1081-1107.

Akdemir, Mustafa Atilla. *Hâmid b. Abdulfettâh el-Paluvî'nin Hayatı, İlmî Şahsiyeti, Eserleri ve Zübdetü'l-irfân Adlı Eserinin Metodolojik Tanıtımı ve Tahkiki*. İstanbul: T.C. Yükseköğretim Kurulu okümantasyon Merkezi, 1999.

Ata, Ulvi. “Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmet içi Eğitim Kurslarında Kırâat Eğitimi”. *Tarihten Günümüze Kırâat İlmî Sempozyumu*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012.

Bağdadî, İsmail Paşa b. Muhammed Emin b. Mîr Selim el-Bâbânî. *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Bağdadî, İsmail Paşa b. Muhammed Emin b. Mîr Selim el-Bâbânî. *Hedîyyetü'l-ârifîn, esmâ'ü'l-mü'ellifîn*. 2 cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1951.

Bayraktutan, Osman. “Kırâatlerin Sınırlandırılması Meselesi”. *İğdir Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2018), 121-144.

Birişik, Abdulhamit. *Kırâat ilmî ve tarihi*. Bursa: Emin Yay., 2018.

Bozkurt, Nebi. “Dârülkurrâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/545. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Bursalı Mehmet Tahir Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen. İstanbul: Meral Yay. ts.

Çelik, Kürşat. R.1284/M.1868-1869 “Tarihli Muhasebe-i Evkaf-ı Hümayun Defteri’ne göre Mamuratülaziz Vakıfları”. *Vakıflar Dergisi* 40, (2013).

Fırat, Yavuz. “Kırâat İlmî ve Tarikler”. *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2011), 37-55.

Gök, Nejd. “Osmanlı Beratları Kapsamında Kudüs'teki Gayr-i Müslimlere Verilen Ahidnameler ve Diplomatika Açısından Özellikleri”. *Osmanlı'dan Günümüze Filistin Sempozyumu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.

Gökdemir, Ahmet. “Osmanlı Kur'an Eğitim Merkezleri: Dârülkurrâlar ve Sıbyan Mektepleri”. *Edebali İslamiyat Dergisi* 1/2 (2017), 43-61.

Gökdemir, Ahmet. “Osmanlı Kırâat Eğitiminde Tarikler, Meslekler ve Mesleklerin Temel Eserleri”. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 13/1 (2019), 90-124.

Harput Şer’iyye Sicili, Envanter no: 38244-5, Varak 25-26

Hizânetü’t-Türâs, Fihristi Mahtutat, 125 cilt. Riyad: Merkez Meliki Faysal, ts.

İbn Cezerî, Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf. *Neşru’l-kırâati’l-âşr.* thk: Eymen Ruşdî Süveyd. 4 cilt. Beyrut: Daru’l-Ğavsânî, 2018.

Karabulut, Ali Rıza - Karabulut, Ahmet Turan. *Mu’cemu’l-Tarihü’l-Türâsi’l-İslâmî fî Mektebâti’l-Alemi’l-Mahtûtât ve’l-Metbûat.* Kayseri: Daru’l-Akabe, 2015.

Ören, Halil İbrahim. *Zübdetü’l-irfân fî vucûhi’l-Kur’ân.* Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2020.

Öz, Davut. *352 Nolu Diyarbakır Şer’iyye Sicilinin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi.* Yüksek Lisans Tezi, (h. 1136-1264/M. 1724-1848), Diyarbakır: 2013.

Pehlivan, Abdulhamid. “Hâmid b. Abdul Fettah El-Paluvî’nin Hayatı, Zübdetü’l-İrfân Adlı Eseri ve Kıraat İlmündeki Yeri”. *Uluslararası Harput’a Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu.* (14-16 Mayıs 2015). Elazığ: Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2015.

Paluvî, Hâmid b. Abdulfettâh. *Zübdetü’l-İrfân.* İstanbul: Hilal Yayınları, ts.

Salname-i Vilâyet (Diyarbakır), Def’a: 20, 1323/1905.

Salname-i Vilâyet-i Ma’mure-i el-Aziz, Def’a, 5, 1307.

Salname-i Vilâyet-i Ma’mure-i el-Aziz, Türkiye Diyanet Vakfı Kütüphanesi.

Salname-i Vilâyet-i Ma’mure-i el-Aziz, İstanbul Büyük Şehir Belediyesi, Belediye Kütüphanesi, Def’a: 9, 1325.

Şa’ban, Muhammed İsmail. *el-Medhel ilâ İlmî’l-Kırâat.* Mekke: Mektebetu Salim, 2003.

Tanman, M. Baha. “Dârülkurrâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 8/545. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Tızlak, Fahrettin. “18. Yüzyıl Sonu ile 19. Yüzyılın İlk Yarısında Harput Çevresinde Madencilik Faaliyetleri”. *Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi Geçmişten Geleceğe Harput Sempozyumu.* Elazığ: b.y., 2013.

Ünal, Mehmet Ali. “16. Yüzyılda Palu Hükümeti”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 7/1 (2014), 241-265.

Yıldırım, Mustafa. *Kırâat İlmîne Giriş*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2013.

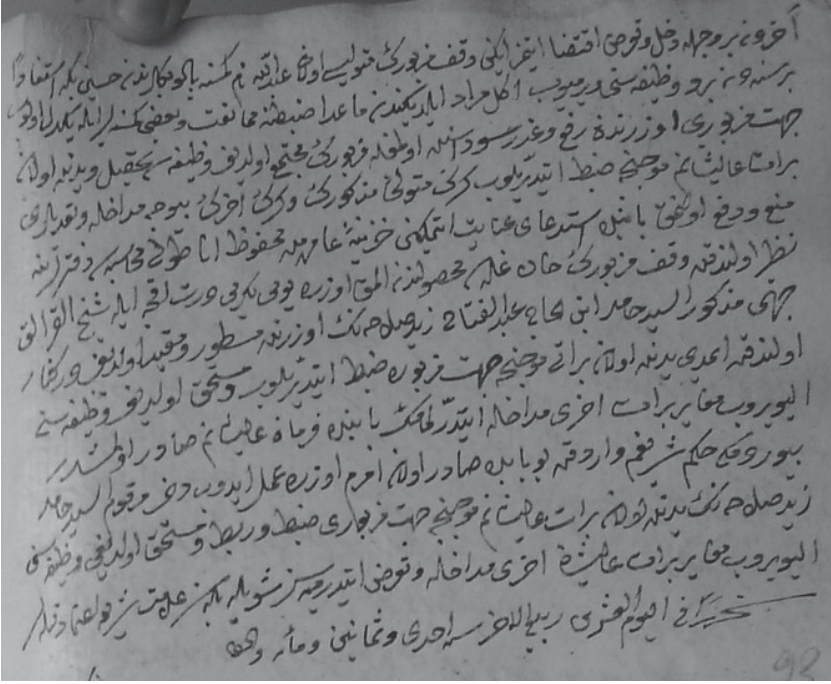
Ziriklî, Hayruddin b. Mahmud b. Ahmed b. Ali b. Fâris. *el-A'lâm kamusi 'l-terâcim*. 9 cilt. Beyrut: Daru'l-İlm, 2002.

Zübeyrî, Velid b. Ahmed el-Hüseyin Ebû Abdillâh v.d. *el-Mevsû atü'l-müeyyere fî meracimi'l-eimmeti 'l-tefsir ve'l-ikrâ ve'n-nahvî ve'l-lüga*. 2 cilt. Medine: Silsiletu İsdara, 2003.

Ek

بالحق قسمة شيخ القوام احمد اقدنيل برات

ديار بكر شيخنا غلبه بالوان قسمة سنة الف سنة على ابن السيد عبد الباقي بن محمد بن جرجي بالود خله زاوية محمد بن بابا ايد
 دار القواد يوم فلما ولوم محمود ماعلا ايامه طلبه علوم تعلم قران عظيم الف وعلم وجه سبع وعشرون
 اتمك اجون قسمة مذکورم واقع واقف مزور خان علم سنده الحق اوزره ويحيى كوتورت الف وطفه الم
 شيخ القوام ابي شرط وبقيني اتمك وواقف مزورم وجملة اهل الف فخاري علماء وصالوا ووجهها سبع وعشرون
 مادون اسيور افق توفيق رضيه الف حاقان قدره العلماء المحققين السيد حامد ابن كجايه عبد الفتاح زيد علم
 جهت مزورم شرط واقف اوزره لكانه في برات متصرف اولغوي حردعا توجهه ووجهها سبع وعشرون
 برات شريف وريكم رحمة باجو قسمة نايبي مولانا محي الدين زيد علم عرض اتمك اما طوق في كبره فزوي
 بولندوز ورخار اولغوي حردعا توجهه وقدر برات اولغوي اوزره اعلم العلماء ويتبين افضل الفضل الميوز علي
 بالفضل شيخ الاسلام مولانا دالي الدين اولغوي قسمة فاضلا استرا اتمك مولانا يمت الكهرات رية
 موجب توجهه وجملة قدر برات اولغوي زمان اولغوي حقتنه مزير عيات بارهت جهاد خاورن توروب
 بيلك يوزك فبركه صفر فزوي اوزر كوتاي بارهت بولندوز ورخار اولغوي حردعا توجهه وقدر برات حردعا
 وروم بيوروك مزور كسيد حامد ابن كجايه عبد الفتاح زيد علم واروج مزورم اوزره وقف مزورم
 شيخ القوام اوساوي حردعا باليك كبره صكره تعالي اولغوي يوي كوتورت الف وطفه الف وقف مزورم
 خان علم سنده متوليس اولغوي بديند اولغوي متصرف اولغوي مولانا يدر علم دست ميزر علم اولغوي
 حردعا في اليوم الثالث عشر من صفر سنة احدى وخمسين ومائة وثمانين
 موصيها في رمضان



Birinci belgede Padişah 3. Mustafa, Seyyid Hâmid b. Abdulfettâh'a yetki verdiğini ve imtiyaz sağladığı hususunda Palu Kadısı Naibi Mevlana Muhyiddin'e fermanını bildirmiştir. İkinci belge ise Padişah'ın, dârulkurrânın iâ'sesi, Seyyid Hâmid'in baş müderris olarak atanması vb. hususlarda *Mucibince Ferman-i Âli* başlığı ile Diyarbakır Valisi ve Amid (Diyarbakır) Kadısı'na buyruğudur.

Harpur Şer'iyye Sicilleri, Varak 25.

Palu Kasabası'ndan Şeyhülkurrâ Hâmid Efendi'nin Berati

Diyarbakır Sancağı'ndan Palu nam kasabası sükânından Seyyid Mustafa b. Seyid Abdulkabî nam sahibü'l-hayrın Palu dahilinde Zâviye (Zeve) mahlesinde bina eylediği dârulkurrâ yevmü's-sülasâ ve yevmü'l-cumâdan ma âda eyyamda *talabe-i tâ'lîmi ülum-i Kur'ân-ı Âzîmü's-Şân ve tâ'lîmu kırâat-ı seb'â ve âşere etmek için* kasaba-i mezkurda vakî' vakfi mezbur Hanî gellesinden almak üzere yevmi yirmi dört akçe vazife ile şeyhulkurrâ ciheti şart ve tayin etmekle vakfi merkum ve cümle ahalinin iftiharî (bütün toplumun medari iftiharî) ve *ülemâ ve sulehâdan vücûhat-u seb'â ve âşere'den mezun iş bu raft' tevkî' refî'uş-şen-i hakanî* (padişah nezdinde üstün makam sahibi ve değerli) *kudvet'ül-ülemâi'l-muhakkikin (muhakkik alimlerin önderi) Seyyid Hâmid b. el-Hac Abdulfettâh zîde ilmuhu* cihet-i mezbureye şart-i vakîf üzere (vakfiyenin kuruluş şartları

üzerine) *iki seneden beri bi berat mutasarrif olmağın* (iki seneden beri beratsız ders verdiği) mücerreân (doğrudan ve şifahen) tevcih ve mehelle keyd ve yedine berati şerif verilmek ricasına Palu kadısı...

Mûcibince Ferman-ı Âli

Destur mükerrerem muşir-i mufehhem nizamül âlem müdebbiri... Mevlana Amed kadisi zide fadlühü tevki'î refi' humayuna vasıl olacak malum ola ki kudvet'üs-süleha-i sâlikîn Seyyid Hâmid zide salahehû divani humayunuma arz-î hâl edip Diyarbakır Sancağı'nda Palu Kasabası dâhilinde Zaviye Mahallesi'nde vaki eshabı hayrattan Seyyid Mustafa b. Seyyid Abdalbâkî'nin dârulkurrâsında Hanî (Diyarbakır İlçesi) ğellesi (öşür) mahsulundan olmak üzere yevmi yirmi dört akçe ile eyyami selâse ve Cuma'dan ma'êda sair eyyamda ba berati alişan ve ba işareti aliye şeyhulkurrâ olup hizmette bir kedru kusuru olmayıp ahirden bir vecihle dahl ve taarruz iktiza etmez iken vakfi mezburun mütevellisi olan Abdullah nam kimsene Palu Begleri'nden Hüseyin Beg'e istinaden bir seneden beri vazifesini vermeyip...

Belgenin son kısmı, Harput Şer'iyye Sicilleri, 38244-v- 26/a

Hazine-i âmiremde mahfuz Anadolu muhasebesi defterlerine nazar olundukta vakfi mezburun Han ğellesi mahsulundan olmak üzere yevmi yirmi dört akçe ile şeyhulkurrâlık ciheti mezkûr Seyid Hamit b. Hac Abdulfettâh zide salâhehûnun üzerinden mestur ve mukayyed olduğu der kenar olunduktan imdi yedinde olan berati mucibince ciheti mezbure zabt ettirilip ve mustahik olduğu vazifesini ayurup muğayyir-i berat dahi mudahhale ettirilmemek babında ferman-ı alişanım sadır olmuştur. Buyurdum ki hükmü şerifim vardıkta bu babda sadır olan emrim üzere amel edip dahi merkum es-Seyyid Hâmid- zide salahehu'nın yedinde olan berati alişanım mucibince cihet-i mezburu zabt ve rabt ve mustehik olduğu vazifesini alürüp (hak ettiği ücreti verilip) muğayiri berat-i alişan, ahiri (berati alişan sonrası kendisine) mudahhale ve taarruz ettirmeyesiz. Şöyle bilesiz, alameti şerife itimad kılasız tahriren fil yevmil îşrin Rebiülâhir sene ihda ve semanin ve miete ve elf. (1181).

KUR'ÂN'DA GEÇMİŞ PEYGAMBERLERE ÂTFEDİLEN MUCİZELERİN OLAĞANÜSTÜLÜK ÖZELLİĞİ AÇISINDAN TAHLİLİ ANALYSIS OF MIRACLES ATTRIBUTED TO PAST PROPHETS IN TERMS OF EXTRAODINARITY

Geliş Tarihi: 25.12.2020 Kabul Tarihi: 06.08.2021

✉ ALİ BAKKAL

PROF. DR.

AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0003-4948-2736

alibakkal52@gmail.com

ÖZ

Kur'an'ın birçok âyetinde Yüce Allah peygamberlerine genel ifadelerle çeşitli mucizeler verdiğini veya onların çeşitli mucizelerle geldiğini beyan etmiştir. Bu ifadelerle göre bütün peygamberlere mucize verildiği anlaşılmaktadır. Kur'an'da yirmi beş peygamberin adı zikredilmiştir. Her peygambere mucize verildiği beyan edilmekle birlikte Kur'an'da İdris, Lût, Hârûn, Zülkifl, İlyas ve Elyesa peygamberlere verilen herhangi bir mucizeden bahsedilmemektedir. Buna mukabil Mûsâ, Dâvûd, Süleyman, İsâ peygamberlere çeşitli mucizeler verildiği belirtilmiş ve bunlar hakkında bilgi verilmiştir. Bu peygamberlere verilen mucizelerin çokluğu sebebiyle bunlara verilen mucizeler makalemizde sadece isim olarak belirtilmiş, ayrıntıları başka çalışmalara havale edilmiştir. Hz. Peygamber'le ilgili durum da yaklaşık olarak böyledir. Bu sebeple makalemizde bu iki kısmın dışında kalan peygamberlerin mucizeleri incelenmiştir. Bu makalenin amacı bu iki kesimin dışında kalan peygamberler hakkında Kur'an'da olağanüstü gibi görünen olayları gözden geçirip, mucizenin yapısı ve gayesi bakımından bunların hangi kısma dahil olduklarını, özellikle hangilerinin tabiat kanunlarını yarıcı (hâriku't-tabîa) nitelikte olduklarını tespit etmektir. Bu tespiti yaparken ölçümüz Kur'an'ın beyan özelliği olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Peygamber, Nübüvvet, Mucize, Olağanüstü.

ABSTRACT

In many verses of the Quran, the Almighty Allah declared that he gave various miracles to his prophets in general expressions or that they came with various miracles. According to these expressions, it is understood that all prophets were given a miracle. The names of twenty-five prophets are mentioned in the Qur'an. Although it is declared that every prophet was given a miracle, there is no mention of any miracle given to the prophets Idris, Lot, Hârûn, Zulkifl, Ilyas and Elyesa in the Qur'an. On the other hand, it is stated that various miracles were given to the prophets Musa, Dawud, Sulaiman, and Isa, and some information were provided about them. Due to the multitude of miracles given to these prophets, the miracles given to them were only mentioned as names in our article, and their details were referred to other studies. The situation regarding the Prophet is approximately the same. For this reason, the miracles of the prophets other than these two parts have been examined in our article. The purpose of this article is to review the events that seem extraordinary in the Qur'an about the prophets outside these two sections, in which part they belong in terms of the nature and purpose of the miracle, especially to determine which ones are capable of breaking the laws of nature (harik al-tabia). While making this determination, our measure is the declaration feature of the Quran.

Keywords: Tafsir, Prophet, Prophethood, Miracle, Extraordinary.

ANALYSIS OF MIRACLES ATTRIBUTED TO PAST PROPHETS IN TERMS OF EXTRAODINARITY

SUMMARY

The aim is to analyze miracles told in the Qur'an with prophets before Hz Muhammad. The style of the Qur'an and understanding mode of glossators were primary perspectives. Sixty-one events were recognized to have some kind of extraordinary nature, which could be studied in five categories:

1. Sensual miracles: Fire burning Habil's sacrifice, the camel of prophet Sâlih, fire which cannot burn prophet Ibrahim, the flight of four birds, which were first cut in pieces and distributed to various mountains, to the prophet Ibrahim, when he called them come to him, the Prophet Ibrahim's knife becoming blunt when he wanted to offer his son Ismael to Allah (swt) as a qurbani, Prophet Yaqub's smelling of his son when Yûsuf's brothers left Egypt, Yaqub's blind eyes' starting to see after he rubbed Yûsuf's shirt on his face, Musa's seeing Allah as a fire in Tuva, Musa's stick's moving like a snake after he threw it onto the ground upon Allah's (swt) order, the stick's swallowing the magicians' ropes, Musa's hitting his stick onto the ground upon which Allah splitted the Red Sea for him to pass, the emergence of the twelve springs out of a rock after Musa passed the Red Sea and hit his stick to the ground, Musa's hand becoming brilliant white after he put it on his chest which occurred in front of pharaoh and on the place where Allah was seen in the form of fire; plagues, incidents like famine, flood, and locust and frog infestation, and the river Nile turning to blood which were occurred for the people of Egypt, the split Red Sea closing on the pharaoh and his army to drown them all after Musa and his people reached to the land, moving of the mount Sinai over the sons of Israel, the revival of a murdered person and his identifying his murderer in front of Musa, the disintegration of a mountain after Musa wanted to see Allah, the revelation of the Torah in written form, Prophet Yunus' being saved by a fish, which swallowed him and carried him to a shore safely, the birth of prophet Isa without a father, Isa's speaking when he was a baby in a cradle, a bird made of mud by Isa becoming alive, Isa's healing the blind/paralytic and reviving the dead, the miraculous food sent down from the heaven for the apostles of Isa, someone else's being crucified instead of Isa. All of those are sensual miracles.

2. Miracles of foreseeing: Prophet Yûsuf knew what kind of food

would be served to the prisoners beforehand, when he was a prisoner; he knew who would be killed and who would be left free, he interpreted the dream of the Egyptian king correctly, knew that his father's blind eyes would see again when his shirt touched his father's face, and he also knew what is collected and eaten at people's houses. These foreseen events could be counted as miracles not because of their nature but because they occurred as the prophet told.

3. The events depending upon revelation: Noah's Ark is not extraordinary in nature. Nevertheless, because it was built after the revelation, it could be considered extraordinary. A revelation itself is extraordinary.

4. Miracles of destruction: The flood that hit the tribe of Noah, the furious and violent wind that hit the tribe of Aad, which was attributed to the Prophet Hud, the blast destroyed the tribe of Thamud, which was attributed to prophet Saleh, raining stones that destroyed people of Sodom attributed to prophet Lot, violent sound, shake and torment that destroyed the people of Medyen attributed to prophet Shuayb. Some contemporary glossators are of the opinion that some of these miracles could be explained as ordinary ones. However, it is not possible to categorize all of them as natural events. They are miracles because they were told before occurring.

5. Doubtful events: Allah's teaching Adam the names of everything, Noah's long life (over 950 years), death of Nemrut, Ibrahim's having a child despite his advanced age, the Israelites' being shadowed by clouds, manna and quail sent down to the Israelites, their death due to a lightning strike and resurrection, mountains' and birds' glorifying Allah together with prophet Dawud, his being taught the craft of making armors, Sulaiman's commanding winds, providing Sulaiman a spring of liquid copper, the jinni working for Sulaiman, Allah's teaching the bird language to him, Prophet Ayyub's recovery from illness, prophet Zachariah's having a child at an advanced age from her wife who was suffering from infertility, the ascension of prophet Isa to the heavens, and so forth. The extraordinariness of these events is not clearly understood from the Qur'an, and some of glossators disagree them. However, although they did not occur in a way that violates the laws of nature, it is understood that these events feature some situations beyond normal.

What matters in terms of our study is not to show that each and every event is of an extraordinary nature, but to be able to establish that some of them are indeed extraordinary. It is not possible to explain events such as Musa's wand running like a snake and devouring the possessions of magicians by the laws of nature. That an ordinary stick's devouring the magicians' magic tools can only be explained by miracle. In addition, if we were to consider these as natural events, it would be impossible to explain that Musa showed them for the purpose of proving his prophethood of Musa, albeit at the cost of death.

GİRİŞ

Son dönemde mucize üzerine yapılan bir doktora çalışmasında birçok tanım değerlendirildikten sonra, “nübüvvet iddiasında bulunan zatın, sözlerinin doğruluğuna delil olmak üzere, peygamberliğini ilan ettiği sırada, beşer kudretinin üstünde ve tabiat kanunlarına aykırı olarak meydana getirdiği olaylardır”¹ şeklinde tanımlanmıştır. Mucize tanımları arasında bazı farklılıklar olmakla birlikte kelâmcılar, “harikulâde/olağanüstü olmasını”² mucizenin temel özelliklerinden birisi olarak görmüşlerdir.

Yüce Allah insanları hidâyete sevk etmek için nice peygamber göndermiş, bunlardan bir kısmının ismini Kur’ân’da zikretmiş, bir kısmından ise hiç söz etmemiştir.³ Kur’ân’da ismini zikrettiği peygamberlerin sayısı yirmi beş

¹ Halil İbrahim Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2016), 20.

² Bk. Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *H. Muhammed’in Nübüvvetinin Delilleri (Huce-cü’n-nübüvve)*, (metin ve çeviri), çev. İbrahim Halil Erdoğan (Kimlik Yayınları, Kayseri 2017), 96-101; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, nşr. Fehhullah Huleyfi (İstanbul: Mektebetü’l-İrşâd, 1979), 189; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse* (metin-çeviri), çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013) 2/436-437; Ebû’l-Muzaffer Tâhir b. Muhammed el-İsferâyîni, *et-Tebşîru fi’d-dîn ve temyîzü firâkı’n-nâciye ‘ani’l-firâkı’l-hâlikîn*, thk. Kemal Yûsuf el-Havt (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1403/1983), 1/169; İmâmü’l-Harameyn Abdülmelik el-Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu: Kitâbü’l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloğlu ve dğr., (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 252; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-i’tikâd*, thk. İnsâf Ramazan (Beyrut: Dâru Kuteybe, 2003), 136; Ebu’l-Mu’in Meymûn b. Muhammed en-Nesefti, *Tebşîratü’l-edille fi usûli’l-dîn*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), 2/38; Fahreddin er-Râzi, *Muḥaṣṣalu eṣkâri’l-mütekadimîn ve’l-müteahḥirîn mine’l-‘ulemâi ve’l-mütekelimîn*, (Kahire: Mektebetü’l-Külliyâti’l-Ezheriyye, ty.), 207; Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu’l-akâid)*, 2. Baskı, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), 295.

³ el-Mü’mîn 40/78.

olup bunların isimleri şöyledir: Âdem, İdrîs, Nûh, Hûd, Sâlih, İbrâhim, Lût, İsmâil, İshâk, Ya'kub, Yûsuf, Şuayb, Mûsâ, Hârûn, Dâvûd, Süleyman, Eyyûb, Zülkifl, Yûnus, İlyas, Elyesa, Zekeriyya, Yahyâ, Îsâ ve Muhammed.

Yüce Allah birçok âyette peygamberlere apaçık mucizeler (beyyînât) verdiğini⁴ veya onların apaçık mucizeler getirdiklerini beyan etmiş;⁵ öte yandan Hz. Peygamber (s.a.s.) de bütün peygamberlere mucize verildiğini belirtmiştir.⁶ Ancak İdrîs, İsmâil, İshâk, Hârûn, Zülkifl, İlyâs, Elyesa' ve Yahyâ peygamberlerin isimleri Kur'ân'da zikredilmiş olsa da bunlara verilen mucizelerden bahsedilmemiştir.⁷

Kendilerine en çok mucize verilen peygamberler Hz. Mûsâ ve Hz. Îsâ'dır. Kur'ân'da Hz. Mûsâ'ya ilişkin yirmi bir, Hz. Îsâ'ya ilişkin dokuz mucizeden söz edilir. Hz. Muhammed'in mucizeler konusunda özel bir durumu vardır. Müşrikler ve Ehl-i kitab kendisinden müteaddit defalar çeşitli mucizeler talep etmiş olmakla birlikte, her seferinde Yüce Allah Hz. Peygamber'e kâfirlerin istedikleri mucizeleri göstermesine imkân tanımamış,⁸ nazarları Kur'ân'a çevirmiştir. Hz. Peygamber'in en büyük mucizesi Kur'ân'dır. Bunun dışında Kur'ân'da Hz. Peygamber'le ilgili birçok olaydan söz edilmiş olup bunların olağanüstü özelliğe sahip olup olmadıkları tartışmalıdır. Ancak bu çalışmada Hz. Peygamber'in mucizelerini de tahlil etmeyeceğiz. Yine kendileriyle ilgili mucizelerin çokluğu sebebiyle Hz. Mûsâ, Hz. Îsâ, Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman'la ilgili mucizelerin sadece neler olduğunu ifade edip bunların olağanüstülük özelliği açısından tahlilini başka çalışmalara bırakacağız.

Mucize konusunda söz söylemek öncelikle mucize olduğu kesin olarak bilinen olaylar üzerinden olacaktır. Dolayısıyla bu durum hangi olayların mucize olduğunun tespitini gerektirmektedir. Bu makalenin amacı da Kur'ân'ın üslup özelliğini esas alarak olağanüstü nitelikli olayları tespit etmektir. Bu tespit yapılırken müfessirlerin mucize olayla ilgili görüşleri incelenecek ve ortak noktalar tespit edilmeye çalışılacaktır.

⁴ en-Nahl 16/44; el-Hadîd 57/25.

⁵ Bk. Âl-i İmrân 3/183; el-A'râf 7/101; et-Tevbe 9/70; Yûnus 10/74; İbrâhîm 14/9; er-Rûm 30/47; Fâtır 35/25; el-Mü'min 40/22, 50, 83. Bu âyetlerde geçen "el-beyyînât" kelimesinin genel olarak "mucize" anlamına geldiği kabul edilmiştir. Bazıları hakkında ise ihtilaf edilmiştir. Ancak önemli bir kısmının sadece "mucize" anlamına geldiği hususunda ittifak olduğunu söyleyebiliriz. Âyetlerin mealini Kuranmealî.com sitesinden takip edip karşılaştırmak mümkündür.

⁶ Buhârî, "İ'tisâm", 1, "Fedâilü'l-Kurân", 1; Müslim, "İmân", 239.

⁷ Osman Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mucize* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1999), 210.

⁸ el-Bakara 2/210; en-Nisâ 4/153; Âl-i İmrân 3/183; el-En'âm 6/7, 8, 37, 109, 111, 124, 158; Yûnus 10/20; Hûd 11/12; er-Ra'd 13/7, 27, 31; el-Hicr 15/7-8; el-İsrâ 17/95; el-İsrâ 17/90, 91, 92, 93; Tâhâ 20/133; el-Enbiyâ 21/5; el-Furkân 25/8, 21; el-Kasas 28/48; el-Ankebût 29/50; Fussilet 41/14; el-Câsiye 45/25; el-Müddessir 74/52.

Yapısı ve mahiyeti bakımından mucizeler hissî/kevnî, haberî ve aklî olmak üzere üç kısma; amacı bakımından da hidâyet/irşat, nusret/müminlere yardım, ikram/peygambere ihsan ve helak/inanmayanların ölümle tecziyesi olmak üzere dört kısma ayrılır. Bu çalışmada ayrıca her mucizenin yapısı ve gayesi bakımından hangi kısma dahil olduğunu da belirleyeceğiz.

1. Hz. Âdem'e Verilen Mucizeler

1.1. Talîm-i Esmâ

“*Ve Âdem'e bütün isimleri öğretti. Sonra bunları meleklere gösterip 'Sözünüzde doğru iseniz şunların isimlerini bana söyleyin' dedi.*”⁹ âyetinde sözü edilen talîm-i esmâ, literal anlam esas alınarak Yüce Allah'ın eşyanın isimlerini halife olarak yarattığı Âdem'e öğretmesi¹⁰ şeklinde anlaşılırsa, bu durum, vahiy kapsamında değerlendirilmesi gereken bir mucize sayılır.

Beydâvî'ye (ö. 685/1286) göre Allah'ın Âdem'e bütün isimleri öğretmesi, ya onda isimlerle ilgili zaruri bilgiyi yaratması veya kalbine o bilgiyi ilkâ etmesi yoluyla olmuştur. Allah Âdem'e eşyanın zatıyla ilgili özelliklerini, isimlerini, ilimlerin asıllarını, sanatların kanunlarını ve bu sanatlarla ilgili aletlerin nasıl olduklarını ilham etmiştir.¹¹ Son dönem tefsirlerinde genellikle Beydâvî'nin görüşüne yakın bir şekilde talîm-i esmâdan maksadın Allah'ın Hz. Âdem'i eşyaya isim verme kabiliyeti ile yarattığı şeklinde yorumlanmıştır.¹² İnsanın tecrübe, muhakeme, akıl yürütme ve sezgi ile her şeyi anlamak, kavramak ve hâkim olmak yeteneğinde yaratıldığı açıktır.¹³ Ancak bu durumda talîm-i esmâ, Yüce Allah'ın sadece Hz. Âdem'e verdiği bir özellik olmayıp bütün insanlara ihsan ettiği fitrî ve tabîî bir özellik olmakta; tabiat kanunlarına aykırılık

⁹ el-Bakara 2/31.

¹⁰ Bu tür yorumlar için bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Kâhire: Müessesetü'r-Risâle, 1420-2000), 1/184-189; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haikâik-ı gavâmiidi't-te'vil*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407), 1/125-126; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahman b. Temâm b. 'Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1422), 1/119-121; Mustafa Erdem, *Hazreti Âdem* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 142.

¹¹ Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el- Beydâvî, *Envâru't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlı (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türîsi'l-'Arabî, 1418), 1/69.

¹² Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 1/309.

Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 1/105.

¹³ Erdem, *Hazreti Âdem*, 144.

vasfını taşımamaktadır.

1.2. Ateşin Kurbanı Yakması

İlk insan ve ilk peygamber olan Hz. Âdem eşinin ve ailesinin peygamberiydi. Hz. Âdem'in iki oğlundan bir olan Kâbil kendisinin alması caiz olmayan kızla evlenmek istiyordu. Oysa bu kızla ancak kardeşi Hâbil evlenebiliyordu. Hz. Âdem Kâbil'e o kızla evlenmesinin helal olmadığını, kimin haklı olduğunun ortaya çıkması için ikisinin de Allah'a kurban sunmaları gerektiğini söyledi. Kimin kurbanı kabul edilirse söz konusu kızla evlenmek onun hakkı idi. O dönemde kurbanın kabul edildiğinin göstergesi, gökten inen bir ateşin onu yok etmesiydi. Kabul edilmeyen kurban ise kuşlar ve yırtıcı hayvanlar tarafından yenirdi. Kâbil ziraatla uğraşıyordu ve kurban için tarım ürünlerinin en kötüsünden az bir miktar hazırladı. Hâbil hayvancılıkla meşguldü ve sürüsünün en iyilerinden bir koçu ayırdı. İki kardeş kurbanlarını bir dağın tepesine koydular. Gökten bir ateş inip Hâbil'in kurbanını yaktı, Kâbil'in kurbanına dokunmadı. Bunun üzerine Kâbil öfkelenip kardeşi Hâbil'i öldürdü.¹⁴ Yüce Allah bu olayı hak/gerçek olmakla tavsif etmiştir.¹⁵ Bu olay Hz. Âdem'in bir mucizesidir.

Geçmişte bazı peygamberlere bu tür mucizelerin verildiği Medine döneminde Yahudilerin benzeri bir olayı Hz. Peygamber'den istemelerinden de anlaşılmaktadır. Yahudiler Hz. Peygamber'e gelip, "*Doğrusu Allah bize, (gökten inen) ateşin yiyeceği (yakıp kor edeceği) bir kurban getirmediğe inanmamamızı emretti.*"¹⁶ demişlerdi. Cenâb-ı Allah onların bu taleplerine karşı, "*De ki: Size benden önce mucizelerle, (özellikle) dediğiniz mucize ile nice peygamberler geldi. Eğer doğru insanlar iseniz, ya onları niçin öldürdünüz?*"¹⁷ âyetini indirerek kendilerine böyle bir mucize gösterilse dahi iman etmeyeceklerini onlara bildirmişti. Bazı rivâyetlere göre Hz. İsa'nın gelişiyle birlikte bu tür mucizeler kalkmıştır.¹⁸

2. Hz. Nûh'a Verilen Mucizeler

Cenâb-ı Allah şöyle buyuruyor: "*Onlara kendilerinden öncekilerin; Nûh, Âd ve Semûd kavimlerinin, İbrâhîm kavminin, Medyen halkının ve*

¹⁴ el-Mâide 5/27-30; Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *Me'âlimü'l-tenzil fi tefsiri'l-Kur'an*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. (Riyad: Dârü Tayyibe, 1417/1997), 3/42; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/1653-1655; Ömer Faruk Harman, "Hâbil ve Kâbil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 14/376-378.

¹⁵ Âl-i İmrân 3/27.

¹⁶ Âl-i İmrân 3/183.

¹⁷ Âl-i İmrân 3/183.

¹⁸ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 73.

*alt üst olmuş şehirlerin haberi ulaşmadı mı? Peygamberleri onlara apaçık mucizeler (beyyinât)¹⁹ getirmişti...*²⁰ ; “Sizden önceki Nûh, Âd ve Semûd kavimlerinin ve onlardan sonrakilere – ki Onları Allah’tan başkası bilmez – haberi size gelmedi mi? Onlara peygamberleri mucizeler (beyyinât)²¹ getirdiler de onlar (öfkeden parmaklarını ısırarak için) ellerini ağızlarına götürüp, ‘Biz, sizinle gönderileni inkâr ediyoruz; bizi kendisine çağırdığımız şeyden de derin bir şüphe içindeyiz’ dediler.”²² Bu âyetlerin açık ifadesinden kavimleri helâk edilmeden önce adı geçen peygamberlere bazı mucizeler verildiği anlaşılmaktadır. Ancak âyetlerde onların gösterdikleri mucizelerin mahiyeti hakkında bilgi verilmemiştir.²³

Nûh peygamberle ilişkili olağanüstü olaylar hakkında Kur’ân’da zikri geçen hadiseler şunlardır:

2.1. Allah’ın Hz. Nûh’a Nebi Olduğunu Bildiren Bir Mucize Vermesi

Sair insanların peygamberlerin nebî olduklarına dair delil istemeleri ne kadar makul bir durumsa, peygamberlerin gerçekten nebî olduklarına dair Allah’tan bir delil istemeleri de o kadar normal ve tabiidir. Nitekim Nûh peygamber kavmini Allah’tan başkasına ibadet ve kulluk etmemeye davet ettiği zaman, kendisini yalanlamışlar, o da onlara “*Ey kavmim! Söyleyin bakalım; şâyet ben Rabbinden gelen apaçık bir delil (beyyine) üzerinde isem ve O, kendi katından bana bir rahmet vermiş de siz de ona karşı*

¹⁹ Süyutî-Mahallî, *Tefsîru’l-Celâleyn*, 252. İbn Ebî Hâtim’e göre beyyinât, haram ve helal olan şeyler hakkındaki açıklamadır. (İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris b. el-Münzir, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, thk. Es’ad Muhammed et-Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419), 6/1836; İbn Kesîr, “hüccetler, kesin deliller” (İbn Kesîr, Ebû’l-Fidâ İsmâîl b. Ömer el-Kureşî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, thk. Samî b. Muhammed Selâme. Riyad: Dâru Tayyibe, 1420/1999), 4/174). Taberî “Allah’tan getirilen beyineler” (*Câmi’u’l-beyân*, 14/346), Nisâbüri “mucize” (Nisâbüri, Nizâmüddîn el-Hasan b. Muhammed b. Huseyn el-Kummî, *Garâibü’l-Kur’ân ve ragâibü’l-Furkân*, thk. Şeyh Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1416), 3/501); “emir ve nehiy” (Semerkandî, Ebû’l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim, *Bahrü’l-‘ulûm: Tefsîru’s-Semerkandî*, thk. Ali Muhammed Mu’avvid vd. (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1993), 2/72) Fahreddin Râzî “mucize” (*Mefâtihu’l-gayb*, 16/100).

²⁰ et-Tevbe 9/70.

²¹ Meallerde “beyyinât” kelimesi genellikle “mucizeler” diye tercüme edilmiştir. Tefsirlerde de bu şekilde yorumlanmıştır. Bk. Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehi’s-Sünne*, 6/368; Alâüddin Ali b. Muhammed b. İbrahim b. Ömer el-Hâzin, *Lübübü’l-te’vil fi ma’âni’t-tenzîl*, thk. Muhammed Ali Şâhîn (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1415), 3/30; Süyutî-Mahallî, *Tefsîru’l-Celâleyn*, 330.

²² İbrâhîm 14/9.

²³ Yusuf Ulutaş, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Döneminde Mucize Anlayışları* (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, Aralık 2018), 57.

*kör kalmıŷsanız, onu istediğiniz halde, biz sizi ona zorlayacak mıyız?”*²⁴ demiŷti. Hz. Nûh'a Rabbinden gelen apaçık delil vahiy kapsamında değerlendirilebilecek bir mucize olmalıdır. Taberî'ye (ö. 310/923) göre Hz. Nûh'a Rabbi tarafından verilen “beyyine”, Allah tarafından verilen bilgi, marifet ve beyandır.²⁵ Bu bilgi de ona Allah'ın kalbine ilkâ ettiği vahiy vasıtasıyla meydana gelmiŷtir. Yüce Allah, mahiyetini bilemediğimiz bir ŷekilde Nûh'a peygamber olduğunu bildirmiŷtir.

2.2. Nûh'un Nübüvvetine Delil Olan Bir Mucize

Yukarıda mealleri verilen et-Tevbe 9/70 ve İbrâhîm 14/9. âyetlerde açıkça zikredildiği üzere diğer peygamberler gibi Nûh peygambere de kavmine göstermek üzere bazı mucizeler verilmiŷ, ancak kavmi kendisine inanmamıŷ ve onu tekzip etmiŷlerdi. Onun kavmine gösterdiği bu mucizenin bir hidâyet mucizesi olduğu anlaŷılmakla birlikte bunun ne olduğunu bilmiyoruz.

Böyle bir mucizenin varlığını, yukarıdaki âyetlerde geçen “beyyinât” kelimesinin mucize anlamına gelmesinden çıkarıyoruz. Mufessirlerin çoğuna göre bu kelime mucize anlamına gelmektedir.

2.3. Gemi

Nûh kavmi, kendilerine gönderilen peygambere inanmamakla kalmayıp ona eziyet etmekten adeta zevk duyuyorlardı. Durumun uzun süre böyle devam etmesi üzerine Nûh peygamber onları azap ile korkuttu. Bu tehdide aldırmayan kavmi, “*Eğer doğrulardan isen, kendisiyle bizi tehdit ettiğin (azabı) getir!*”²⁶ dediler. Sonuçta kavminin yaptığı ezalara dayanamayan Hz. Nûh “*Rabbim yeryüzünde kâfirlerden kimseyi bırakma*”²⁷ diyerek Allah'tan kavminin helâkini istedi. Yüce Allah da, o ana kadar iman edenlerin dıŷında baŷka hiç kimsenin iman etmeyeceğini kendisine bildirerek, “*Gözetimimiz altında ve vahyimize göre gemiyi yap!*”²⁸ buyurdu. Geminin yapımı bittikten sonra, ŷiddetli bir ŷekilde yağmur yağmaya baŷladı. Sular coŷmaya baŷlayınca Nûh'a gemiye her cins canlıdan (erkekli-diŷili) birer çift ve kendisine iman edenleri almasını emretti.²⁹ Bir oğlu da dâhil olmak üzere iman etmediği için gemiye binmeyenlerin tamamı boğularak öldü.³⁰ Bir süre gemi dağlar gibi dalgalar arasında yüzdü. Nihâyet Cûdî üzerinde

²⁴ Hûd 11/28.

²⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/297.

²⁶ Hûd 11/32.

²⁷ Nûh 71/26.

²⁸ Hûd 11/37.

²⁹ Hûd 11/40.

³⁰ Hûd 11/40-43.

karaya oturdu.³¹ Tevrat'taki bilgilere göre yağmurun yağışı kırk gün sürmüş, suların çekilmesi de yüz elli günü bulmuştu.³² Allah gemidekilerin yere inmelerini emretti. Bundan sonra insanlık Nûh'un oğulları ve gemide bulunan diğer müminlerin soyundan türeyip çoğaldı.

Kur'ân'da gemiye hangi hayvanların alındığından ve kaç kişinin bindiğinden söz edilmez. Bakara 144-145. âyetlerden hareketle gemiye alınan hayvanların koyun, keçi, deve ve sığırdan birer çift olduğunu söyleyebiliriz.³³ İnsan olarak da kırk kişinin gemiye bindiğinden bahsedilmektedir. Tevrat kayıtlarına göre gemiye Nûh ile birlikte karısı, oğulları ve oğullarının karıları (8 kişi) binmiştir.³⁴ Geminin büyüklüğünün bunları alacak şekilde tasavvur etmek uygun olur.

İlgili âyetlerden geminin yapısında olağanüstü bir özellik olmadığı anlaşılmaktadır. Bu yönüyle gemiyi hissî bir mucize olarak saymak mümkün olmaz. Ancak geminin inşası "*Allah'ın gözetimi ve vahyi altında*" gerçekleştiği için, yapılmasında Allah'ın vahyi aracılık etmiştir. Bu da vahiy kapsamında değerlendirilmesi gereken bir mucizedir. Gemide değil, fakat gemi yapma bilgisinde mucizevi bir özellik mevcuttur.

2.4. Tufan

Suların coşup her tarafı kaplaması tufan olarak değerlendirilmektedir. Her ne kadar tufanın bütün dünyayı kapsadığı şeklinde genel bir kanaat varsa da, tufanın Nûh kavmini helak etmek amacıyla meydana gelmiş olması sebebiyle, o dönemde sadece bu kavmin bulunduğu bölgeleri kapsamaması maksadın hâsıl olması için yeterlidir. Tevrat'ta tufanın bir taraftan bütün dünyayı kapsadığı ifade edilirken diğer taraftan sel boyunun on beş arşın (yaklaşık yedi buçuk metre) olduğu beyan edilmiştir.³⁵ Yedi buçuk metrelik bir suyun çok dar bir bölgeyi kapsayacağı açıktır.

Tufan, tabiat kanunlarını ihlal edici şekilde gerçekleşmiş olması halinde hissî mucize sayılır. Ancak geminin inşası gibi Tufan'ın da sebep-sonuç münasebetlerine uygun şekilde cereyan etmiş olması ihtimali yüksek görünmektedir. Tufan'ın uzun süre yağın yoğun yağmurlar neticesinde meydana geldiği anlaşılmaktadır. Kur'ân'ın konuyu anlatım üslubu da bu hususu desteklemektedir. Bu durumda Tufan hissî bir mucize sayılmaz. Bununla birlikte Hz. Nûh'un kavminin iman etmemesi halinde şiddetli bir azabın geleceğini bildirilmesi³⁶ açısından tufan, mahiyeti bakımından

³¹ Hûd 11/44. krş. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/2779-27-83.

³² Tekvîn 7/117; krş. 7/24.

³³ Tevrat'a göre Nûh'a gemiye yeryüzündeki her temiz hayvandan yedişer çift, temiz olmayanlardan birer çift, kuşlardan yedişer çift alması emredilmiştir (Tekvîn 7/2-3).

³⁴ Tekvîn 7/7.

³⁵ Bk. Tekvîn, 6/5-8, 13, 17; 7/4.

³⁶ Nûh 71/1/4.

haberî mucize, gayesi bakımından helâk mucizesi sayılır.

2.5. Uzun Ömür

İlâhî beyana göre Nûh peygamber kavminin arasında 950 yıl kalmıştır.³⁷ İslâm âlimleri “bu sürenin onun bütün ömrünü veya peygamberlik süresinin tamamını mı yoksa tufana kadar olan safhasını mı içine aldığı” hususunda ihtilaf etmişlerdir. Biyolojik olarak günümüzde bir insanın bu kadar uzun süre yaşaması mümkün görünmemektedir. Kur’ân’da Hz. Nûh’a verilen uzun ömürden mucize diye bahsedilmediği için ona verilen uzun ömrün bir mucize olduğunu söyleyemeyiz.³⁸ Bu durumda geriye iki ihtimal kalmaktadır: Ya o dönemde yaşayan insanlar biyolojik olarak bin yıl dolayında yaşamaya müsait bir yapıya sahiptiler –ki bilimsel olarak böyle bir vakıadan bahsedilmemektedir- ya da bu rakam çokluktan kinayedir. Âyette “tis‘a mie ve hamsîn sene; dokuz yüz elli sene” denilmeyip, “elfe senetin illâ hamsîne ‘âmen; bin seneden elli sene hariç” denmesi, sanki Hz. Nûh’a insanların yaşayabileceği en uzun ömre yakın bir ömrün verildiğinin mecazî ifadesi gibi görünmektedir. Nitekim bazı rivâyetlerde insanlar arasından en uzun ömürlü kişinin Nûh peygamber olduğu ifade edilmiştir.³⁹ Yazır, âyetin sayıya delâlet için olduğu gibi Nûh peygamberin uzun yaşadığına delâlet için de olabileceğini ifade eder.⁴⁰

Muhammed İzzet Derveze, Hz. Nûh’un uzun yaşamı bağlamında anlatılan rivâyetlerin hiçbirinin senedinin sağlam olmadığını ifade ettikten sonra, Yüce Allah’ın geçmiş peygamberler hakkında verdiği haberlere inanmak gerektiğini belirtmektedir.⁴¹

3. Hz. Hûd’a Verilen Mucizeler

Hz. Hûd, Yemen’de yaşayan Âd kavmine peygamber olarak gönderilmişti. Âd kavmi, kendilerini Allah’tan başkasına ibadet etmemeye davet eden Hûd’un “kendilerine apaçık bir beyyine getirmediği”⁴² iddiasında bulunmuşlar⁴³ ve “Rabbimiz dileyseydi elbette melekleri

³⁷ el-Ankebût 29/14.

³⁸ Râzî tabii ömrün yüz yirmi sene olduğunu belirtmekle birlikte, Hz. Nûh’un bundan çok daha fazla yaşamış olmasını akla aykırı bulmaz. Çünkü bu ömür Allah tarafından ona verilen bir ihsandır. Allah’ın kendisi daim olduğu gibi, tesiri de daimidir (Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 25/37). O zaman bu durum bir mucize sayılır.

³⁹ Sem‘ânî, Ebü’l-Muzaffer Munsür b. Muhammed b. Abdülcebâr İbn Ahmed el-Mervezî, *Tefsîru’l-Kur‘ân*, thk. Yasin b. İbrahim – Ganîm b. Abbâs b. Ganîm, (Riyad: Dâru’l-Vatan, 1418/1997), 4/171.

⁴⁰ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 5/3768.

⁴¹ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru’l-hadis* (Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-‘Arabiyye, 1383), 5/475.

⁴² Hûd 11/53.

⁴³ et-Tevbe 9/70. ve İbrâhîm 14/9. âyetlerinde açıkça Âd kavmine mucize verildiği

*indirirdi; onun için biz sizinle gönderilen şeyleri inkâr ediyoruz*⁴⁴ diyerek, Hûd peygambere inanmamış; Cenâb-ı Allah da, onları isyan ve inkârlarının cezası olarak yedi gece sekiz gün süren bir rüzgârla buldukları yerde hurma kütükleri gibi yere sererek helak⁴⁵ etmiştir.⁴⁶ Âd kavmi “dünya ve âhiretlerini kurtarmaya gelen peygamberlerine kurdukları tuzağın mukabili olarak kendilerini gökten inen ve tuzağa düşen bir azap yakalamıştır.”⁴⁷ Bu azap, rîh-ı sarsar,⁴⁸ yani soğuk veya gürültülü bir fırtına idi.⁴⁹

Helak olayının tabiat kanunlarına aykırı şekilde meydana gelip gelmediğini bilmiyoruz. Olağanüstü olması halinde bu bir hissî mucize sayılır. Sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde meydana gelmiş olması halinde hissî mucize sayılmasa da, önceden Hûd peygamber tarafından geleceği haber verildiği ve haber verildiği şekilde tahakkuk ettiği için haberî mucize sayılır.

4. Hz. Sâlih’e Verilen Mucizeler

Hz. Sâlih, Semûd kavmine peygamber olarak gönderilmişti. Bu kavim, Suriye ile Hicaz arasında yer alan Hicr bölgesinde yaşadığı için Kur’ân’da “ashâbü’l-Hicr” adıyla da anılır.⁵⁰

4.1. Deve

Sâlih peygamber, kavmine kendisinin güvenilir bir kişi olduğunu,⁵¹ onlardan herhangi bir ücret istemediğini,⁵² yani tebliğ faaliyetini menfaat ve çıkar için yapmadığını hatırlatarak, iman etmedikleri takdirde yurtlarında güven içinde bırakılmayacaklarını söyleyerek⁵³ bozguncuların emrine

ifade edilmiştir. Onların, “*kendilerine apaçık bir beyyine getirmedeği*” (Hûd 11/53) şeklindeki iddialarının Fussilet 41/14. âyette ifade edilen “*melekleri indirilmesi*” ile ilgili olmalıdır. Cenâb-ı Allah meleklerin indirilmesi yerine peygamberine başka mucizeler verdiği anlaşılmaktadır. Nitekim Mekke müşrikleri de benzer taleplerde bulunmuşlar, ancak Yüce Allah Kur’ân’ın kendilerine kâfi geleceğini (el-Ankebût 29/51) bildirmiştir.

⁴⁴ Fussilet 41/14.

⁴⁵ el-Kamer 54/19-20; el-Hâkka 69/7

⁴⁶ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 29/302; Derveze, *et-Tefsîru’l-ğadîs*, 2/283; Celal Kırca, “Âd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 1/334.

⁴⁷ Resul Ertuğrul, “Kur’ân’da Helâk Olan Kavimlerde Suç ve Ceza Uyumu - I”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2017), 178. 166-186.

⁴⁸ el-Kamer 54/19.

⁴⁹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 7/4643.

⁵⁰ el-Hicr 15/80.

⁵¹ eş-Şuarâ 26/143.

⁵² eş-Şuarâ 26/143.

⁵³ eş-Şuarâ 26/146.

değil, Allah'a ve kendisine itaat etmelerini⁵⁴ istedi. Fakat onlar kendisinin büyülenmiş bir kişi olup kendileri gibi bir beşer olduğunu söylediler, eğer doğru söylüyorsa kendilerine bir mucize (âyet) getirmesi⁵⁵ talebinde bulundular. Bunun üzerine Yüce Allah mucize olarak Sâlih peygambere bir dişi deve verdi.⁵⁶ Kur'ân'da bu devenin ne şekilde ortaya çıktığı hakkında bilgi verilmez. Ancak Sâlih peygamberin nübüvvet delili olması amacıyla verildiğinden, devenin durumunda olağanüstü bir özellik olduğu anlaşılmaktadır. İslâm kaynaklarına göre dişi deve sert bir kaya içinden çıkmıştı. Semûd kavminin tamamının içtiği su kadar su içer ve içtiği su kadar da süt verirdi.⁵⁷ Müfessirler devenin hangi açıdan mucize olduğu hususunda şu üç konuyu tartışmışlardır: a. Devenin kayadan çıkması,⁵⁸ b. İçtiği su kadar süt vermesi, c. Aşırı derecede yiyip içmesi.⁵⁹ Devenin her açıdan olağanüstü özelliğe sahip olması muhtemeldir. Ancak bir açıdan olağanüstü olsa bile, devenin mucize olduğu kesindir. Dolayısıyla devenin ortaya çıkışı mahiyeti bakımından hissî, amacı itibarıyla bir hidâyet mucizesidir. Semûd kavminin Sâlih peygamberden bir mucize (âyet) getirmesini istemeleri üzerine devenin verilmesi⁶⁰ olayın mucize olduğunu gösterir. Başka âyetlerde de olay "mucize" anlamına gelen "âyet"⁶¹ ve "mubsıra"⁶² kelimeleriyle anlatılmıştır. Sonuç itibarıyla Sâlih peygamberin devesi yapısı itibarıyla hissî, gayesi bakımından bir hidâyet mucizesi idi.

4.2. Semûd Kavminin Helâki

Semûd kavminden Kur'ân'ın bozguncu olarak nitelendirdiği dokuz kişilik bir grup⁶³ deveyi kesip parçaladıktan sonra gidip Sâlih peygamberi tehdit ettiler.⁶⁴ O da, onlara üçüncü günün sonunda o çok istedikleri azabın geleceğini bildirdi.⁶⁵ Dördüncü günün sabahında korkunç bir gürültü oldu. Ardından şiddetli bir sarsıntıyla birlikte gelen taş yağmuru (racfe)

⁵⁴ eş-Şuarâ 26/150-151.

⁵⁵ eş-Şuarâ 26/153

⁵⁶ eş-Şuarâ 26/153-156.

⁵⁷ Ahmet Güç, "Sâlih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 6/33.

⁵⁸ Genel olarak tercih edilen görüş budur. Bk. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/4644.

⁵⁹ H. İbrahim Bulut, "Sünnî Gelenekte Mucize Kavramı ve Hz. Salih'in Deve Mucizesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/3 (Haziran 2004), 145. 137/150.

⁶⁰ eş-Şuarâ 26/154-155.

⁶¹ el-A'râf 7/73; Hüd, 11/64.

⁶² el-İsrâ 17/59.

⁶³ en-Neml 27/48.

⁶⁴ el-A'râf, 7/77.

⁶⁵ Hüd 11/65.

ile helak oldular.⁶⁶ Bu helak Kur'ân'da "racfe: şiddetli sarsıntı"⁶⁷ ve "sâ'ikatü'l-'azâbi'l-hûn: alçaltıcı ve öldürücü yıldırım"⁶⁸ kavramlarıyla ifade edilmiştir. Muhtemelen bu taş yağmuru volkan patlaması sonucunda meydana gelmişti. Klasik tefsirlerde bu olay hissî mucizeye uygun şekilde tasvir edilmiştir.⁶⁹ Eğer helak, sebep-sonuç ilişkisine uygun şekilde gerçekleşen bir olay sonucunda meydana gelmişse yine mucize olmaktan çıkmaz; Sâlih peygamber bu azabın önceden geleceğini haber verdiği ve haber verdiği şekilde gerçekleştiği için haberî mucize sayılır.

5. Hz. İbrâhim'e Verilen Mucizeler

Hız. İbrâhim, zamanında güçlü bir kral olan Nemrud ve kavmine peygamber olarak gönderilmişti. "Nemrud" kelimesi isim değil kral anlamında bir unvan olduğu kabul edilir. Hız. İbrâhim, kendisinden önce gelen peygamberler gibi, kavmine "apaçık mucizeler getirmiş,"⁷⁰ buna rağmen onlar kendisine inanmamışlardı. Kur'ân-ı Kerîm'de Hız. İbrâhim'le ilgili dört mucizenin yer aldığı görülmektedir:

5.1. Ateşin İbrâhim'i Yakmaması

Hız. İbrâhim, putları kırdığı için ateşe atıldı. Ancak Cenab-ı Allah'ın, "Ey ateş, İbrâhim'e karşı serinlik ve esenlik ol!"⁷¹ emri üzerine ateş İbrâhim'i yakmadı.⁷²

Muhammed Esed'e (ö. 1992) göre, Kur'ân'ın hiçbir yerinde Hız. İbrâhim'in fiilen ve maddî varlığıyla ateşe atıldığı ve mucizevî bir biçimde ateşin içinde yanmadan tutulduğu ifade edilmemekte; tersine, 29/24'te geçen "Allah o'nu ateşten kurtardı" ifadesi daha çok, onun ateşe hiç atılmamış olduğunu göstermektedir. Onun ateşe atıldığıyla ilgili rivâyetler Talmud'daki menkıbelerde bulunabilir. Ayrıca 21/69, 29/24 ve 37/97'da Kur'ân bize Hız. İbrâhim'in zulüm ateşine maruz kaldığını, ama buna karşı gösterdiği direnç sayesinde sonraki hayatında üstün bir manevî güce, ruhsal kararlılığa ve iç huzuruna (*selâm*) eriştiğini temsilî bir üslup

⁶⁶ Bu helak, "racfe: şiddetli sarsıntı" (el-A'râf 7/78) ve "sâ'ikatü'l-'azâbi'l-hûn: alçaltıcı ve öldürücü ölüm, yıldırım" (Fussilet 41/17) ile olmuştur.

⁶⁷ el-A'râf, 7/78.

⁶⁸ Fussilet 41/17.

⁶⁹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 5/1516; Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf es- Se'âlibî, *el-Cevâhiru'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali Mu'avvid - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418). 3/52.

⁷⁰ et-Tevbe 9/70;

⁷¹ el-Enbiyâ 21/69.

⁷² Taberî, *Câmi'u'y-beyân*, 18/466.

içinde anlatmaktadır.⁷³ Oysa, “(Putperestler) ‘onun için bir bina yapın ve derhal onu ateşe atın! dediler.’”⁷⁴ âyeti, Hz. İbrâhim’i yakmak için hazırlık yapıldığını açıkça ifade etmekte, “Ey ateş, İbrâhim’e karşı serinlik ve esenlik ol!”⁷⁵ âyeti de bizzat ateşe atıldığını, Allah’ın ateşe olan emri üzerine ateşin onu yakmadığını net olarak ortaya koymaktadır. Kur’ân’ın açık ifadeleri karşısında Esed’in yorumu uzak tevil bile sayılmaz ve itibara alınmaz.

İslâmoğlu’na göre bu tür mucizeleri aklîleştirmek için tevil etmek yersiz bir tutumdur. Ona göre de Sâffât 37/97 âyet Hz. İbrâhim’in ateşe atıldığını teyit eder. Mucizeler vardır; ama bunlar ilâhî-kevnî yasalarla uyum içinde gerçekleşir. Ateşin yakması ilahî bir yasadır. Ateşte insan vücudu da yanar, bu da ilâhî yasadır. Vücudun ateşte yanmaması buna aykırıdır. Bu âyette “İbrâhim yanmadı” denilmiyor, aksine “Ey ateş! İbrâhim’e dokunma, ona serin ve esenlikli ol!” deniliyor. Ateşten yakıcılık alınmış, sonuçta Hz. İbrâhim yanmamış değil, ateş onu yakmamıştır. Çünkü Allah ateşin yakma özelliğine müdahale etmiştir. Yani bir alt yasanın bir üst yasayla aşmıştır. Zira Allah koyduğu yasaların mahkûmu değil hâkimidir.⁷⁶ Hiç şüphesiz Cenâb-ı Allah dilediğini yapma gücüne sahip olmakla birlikte bunları belli kanunlara göre yapar ve farklı durumlarda uyguladığı kanunlar da farklıdır. Ateş İbrâhim’i yakmadıysa, bu sonuç, Allah’ın başka bir kanunla -İslâmoğlu’nun ifadesine göre bir “üst yasayla”- ateşe müdahalesinden kaynaklanmaktadır. İslâmoğlu’nun görüşüne biz de katılıyoruz. Ancak bize göre üst yasa uygulanırken o konuda alt yasaya aykırı bir durum meydana gelir, alt yasa aşılmış ve ihlal edilmiş olur. Bir konuda üst yasa geçerli ise alt yasa geçerli değil demektir. Sonuç itibarıyla mucize, alt yasa açısından sebep-sonuç münasebetine aykırı bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada konumuz, alt yasa açısından olayın olağanüstü olup olmadığıdır, Cenâb-ı Allah’ın alt yasayı hangi kanunla ortadan kaldırdığı meselesi değildir. Biz kısaca bu tür olayları “Allah ateşe, ‘İbrâhim’i yakma!’ dedi; ateş de onu yakmadı” şeklinde anlarız. Kur’ân’ın anlatım şeklinden de böyle bir anlam çıkmaktadır. Ateşe atılma olayından sonra Hz. İbrâhim’in eşini ve amcası oğlunu alıp Kenan diyarına göç etmesi de böyle bir olayın gerçekleştiğini gösterir.

“Hz. İbrâhim’in ateşe atılması Tevrat’ta yer almamakla birlikte Kitab-ı Mukaddes dışı Yahudi literatüründe tafsilatıyla anlatılmaktadır. Aynı olay Saint Jerome, Saint Augustin ve Saint Ephrem gibi kilise babaları tarafından

⁷³ Muhammed Esed, *Kur’ân Mesajı*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2002), 2/656-657 (Not 64).

⁷⁴ es-Sâffât 37/97.

⁷⁵ el-Enbiyâ 21/69.

⁷⁶ Mustafa İslâmoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010), 629 (Not 6).

da nakledilmektedir. Kitab-ı Mukaddes'te olduğu gibi İslâmî kaynaklara göre de Hz. İbrâhim eşi Sare, yeğeni Lut ve diğer adamlarıyla birlikte Nemrud'un ülkesini terkederek önce Harran'da, ardından Ürdün'de bir süre kalmış, oradan Mısır'a gitmiş, daha sonra Filistin diyarına dönmüştü.⁷⁷

Ayrıca Yahudi söylencelerinde Hz. İbrâhim ateşte yanmayıp kurtulunca Nemrud'un kavminden ileri gelen bazı kimseler gelip kendisine “Bu bir mucizedir, bunun söylediği Allah gerçek Allah'tır. Biz onun ilahına inanıyor ve seni artık tanımıyoruz.” dedikleri de rivâyet edilmiştir.⁷⁸

Hz. İbrâhim'in ateşte atıldığı halde yanmayıp sağ olarak kurtulması olayı yapısı bakımından hissi, gayesi bakımından bir ikram mucizesidir. Gayesi bakımından bu olayın bir hidâyet mucizesi olduğunu iddia edemeyiz. Çünkü Hz. İbrâhim'in, ateşe atılırken müşriklere karşı yanmayacağı şeklinde bir iddiası ve meydan okuması olmamıştır.

5.2. Parçalanmış Kuşların Diriltilmesi

Hz. İbrâhim, Cenâb-ı Allah'ın ölen bir canlıyı yeniden nasıl dirilteceğini merak etmiş ve bunu öğrenmek istemişti. Konu Kur'ân'da şöyle anlatılıyor: *وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ*: *İbrâhim Rabbine: Ey Rabbim! Ölüyü nasıl dirilttiğini bana göster!* demişti. Rabbi ona, “Yoksa inanmadın mı?” buyurmuş, İbrâhim de, “Hayır! İnandım, fakat kalbimin mutmain olması için bu işi nasıl yaptığını görmek istedim” demişti. Bunun üzerine Cenâb-ı Allah kendisine, “Öyleyse dört tane kuş yakala, onları yanına al, sonra (kesip parçala), ve her dağın başına onlardan bir parça koy. Sonra da onları kendine çağır; koşarak sana gelirler. Bil ki Allah, azîzdir, hakîmdir, buyurdu.”⁷⁹

Muhammed Esed, İslâmoğlu ve Öztürk âyette geçen “*surhunne ileyke*” ifadesine meallerde genellikle “kesip parçalara ayır” şeklinde bir manâ verildiğini, doğru anlamın “onları kendine (itaate) alıştır” şeklinde olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Yazır da bu manayı tercih etmiştir.⁸⁰ Esed ve Öztürk bu anlamın Mu'tezile âlimlerinden Ebû Müslim el-İsfahânî'nin (ö. 322/934) tercihi olduğunu belirtmişler, ayrıca İslâmoğlu *surhunne* fiilinin “kesme” anlamında kullanıldığında *ileyke* ile kullanılmadığını vurgulamıştır. Bu üç mealciye göre bu temsil münasebetiyle anlatılmak istenen şey şudur: Sen çağırınca terbiye ettiğin kuşlar nasıl sana uçarak geliyorsa, insanlar da diriliş vakti geldiğinde Allah'ın huzurunda o şekilde

⁷⁷ Ömer Faruk Harman, “İbrâhim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/270.

⁷⁸ Mehmet Katar, “Diğer Müzakereler”, *Din Dilinde Mucize* (İstanbul: Kuramer Yayınları, Eylül 2015), 257.

⁷⁹ el-Bakara 2/260.

⁸⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/889.

toplanacaklardır.⁸¹ İslâmoğlu özellikle âyetin “onları kes ve parçala” anlamına gelmediğini teyit için *ye lîne*'deki *nun*'un kuşların parçalarına değil bütününe gittiğini vurgulamıştır.

Bu durumda her üç müellife göre de bu olay olağanüstü niteliğe sahip olmadığından mucize sayılmaz. Ancak müfessirlerin çoğu *surhunne* ifadesini “*onları kesip parçalara ayır*” anlamında ele almışlardır.⁸² Arap dili ve tefsir âlimi Nehhâs (ö. 338/950) “sümme’c’al ‘alâ külli cebelin minhunne cüz’en” ifadesini lügat ve hadis âlimi Ebû İshâk (el-Harbî)'nin (öl. 285/889) “onlardan her birinden bir parçayı bir dağın üstüne koy” anlamını verdiğini belirterek⁸³ *surhunne* ifadesinin de kesip parçalama anlamına geldiğini belirtmiştir.

İbn Kuteybe (ö. 276/889) *surhunne* ifadesinin “yanında topla” anlamına geldiğini, ancak bundan sonra gizli olarak “onları parçalara ayır” sözünün bulunduğunu, “sümme’c’al ‘alâ külli cebelin minhunne cüz’en” ifadesinin de “her kuşun dörtte bir parçasını bir dağın üstüne koy” anlamına geldiğini belirtmektedir.⁸⁴

Ebü'l-Bekâ el-Ukberî'ye (ö. 616/1219) kelime iki şekilde okunabilir: “Surhünne” şeklinde okunduğu zaman bu lafız iki manaya gelir. Birincisi “onları kendine meylettir, alıştır; sonra da onları kesip parçala”, ikincisi ise “kesip parçalama” anlamına gelmek üzere “halini değiştir” şeklindedir. Bu mana için “ilâ” harf-i cerinin takdiri gerekir. Yani mana “onları kendine meylettirdikten ve alıştırdıktan sonra onları kesip parçala” şeklinde olur. İfade “surrahünne” şeklinde de okunabilir. Bu takdirde mana, “onları topladı” şeklindedir. “Cüz’en” lafzı haldir, “ic’al” fiilinin mef’ulü olması da caizdir.⁸⁵ Hal olarak ele alındığında ifadenin anlamı “dağın üzerine bir parça olarak koy”, mef’ul olarak düşünüldüğünde ise “onları parça yapıp dağın üzerine koy” şeklinde olur. Dilciler ve tefsircilere göre ne şekilde ele alınırsa alınsın “surhünne” lafzı “kesip parçalara ayır” anlamına gelir. Dolayısıyla bu lafız, “kendine alıştır” anlamında ele alınsa dahil, netice itibarıyla “kesip parçala” anlamını da ifade ettiğini dikkate almak gerekir. Genel olarak meallerde bu anlam tercih edilmiştir. Bu durumda parçalara ayrılmış ve dolayısıyla ölmüş olan kuşlar dirilerek Hz. İbrâhim'in yanına gelmiş olmaktadır. Bu anlama göre olay mucizedir. Dolayısıyla bu olay

⁸¹ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 1/80 (Dipnot 256, 257); İslâmoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 90 (Dipnot 1-2); Öztürk, *Meal*, 62 (Dipnot 84).

⁸² Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd b. Manzûr el-Ferrâ, *Ma'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf en-Necâti vd. (Mısır: Dâru'l-Mısriyye, 1955), 1/174.

⁸³ Ebû Ca'fer en-Nehhâs Ahmed b. Muhammed b. İsmâil b. Yunus el-Murâdî en-Nahvî, *İ'râbü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421), 1/128.

⁸⁴ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Qarîbü'l-Kur'ân*, thk. Said el-Lahhâm, 86.

⁸⁵ Ebü'l-Bekâ Abdullah b. el-Huseyn b. Abdullah el-'Ukberî, *et-Tibyân fi i'râbi'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Kahire: İsa el-Bâbi el-Halebî), 1/212.

yapısı bakımından hissî, gayesi bakımından bir ikram mucizesidir.

Diğer taraftan lafzı “alıştırma” anlamında ele almanın birkaç açıdan çok da anlamlı olmadığını söyleyebiliriz:

a. Alıştırılan kuşun bir dağın tepesine konup da çağrıldığında sahibine geri döneceğinden kimsenin şüphesi olmaz. Dolayısıyla bunu fiilî olarak yapmanın bir anlamı yoktur.

b. Bir konuda bir kuşun alıştırılması ile dört kuşun alıştırılması arasında bir fark yoktur. Kuşlar ne kadar az veya çok olursa olsun, alıştırılan kuşlar geri gelirler.

c. Alıştırılmış kuş canlıdır, bunun geri döneceği herkesin malumudur. Hz. İbrâhim ise ölülerin diriltilmesini merak etmektedir. Bu temsilin ölülerin diriltilmesine ikna edici şekilde işareti etmesi için, “surhunne” ifadesinin “onları kesip parçala” anlamına geldiğini kabul etmek gerekir.

5.3. Aşırı Yaşlılık Döneminde Çocuk Sahibi Olması

Lût kavmini helak edecek olan melekler görevlerini ifaya giderken Hz. İbrâhim’e uğradılar. O zamana kadar Hz. İbrâhim’in eşi Sare’nin çocuğu olmamıştı. Tevrat’a göre o sırada Hz. İbrâhim yüz, Sare ise doksan yaşındaydı.⁸⁶ Melekler, önce İshâk’ın, sonra da Ya’küb’un doğacağı müjdesini verince Sare bu haber karşısında şaşkınlığını gizleyemeyerek “*Olacak şey değil! Ben bir kocakarı, bu kocam da bir ihtiyar iken çocuk mu doğuracağım? Bu gerçekten şaşılacak bir şey!*” dedi. Melekler onun bu sözüne “*Allah’ın emrine/takdirine mi şaşırıyorsun!*” diyerek karşılık verdiler.⁸⁷

Nereden bakılırsa bakılsın iki yaşlı insanın çocuk sahibi olması normalin ötesinde bir durumdur. Âyette Hz. İbrâhim ve eşi Sare’nin aşırı yaşlı iken çocuk sahibi olmaları “Allah’ın emri/takdiri”yle izah edilmiştir. Bu kaydı esas aldığımız zaman olayın tabiat kanunlarına aykırı şekilde meydana geldiğini söylemek mümkün görünmektedir. Ancak her tabii olayın da Allah’ın takdiriyle gerçekleştiğini de dikkate almak gerekir. Burada “Allah’ın emri/takdiri” tabirinin özel bir olayla ilgili olarak söylenmesi, olayın normalin dışında cereyan ettiğini gösterir. Bu durumda olay, yapısı bakımından hissî, gayesi bakımından bir ikram mucizesi sayılır.

5.4. Nemrud ve Kavminin Helâki

“*Onlara ... İbrâhim kavminin..., ve alt üst olmuş şehirlerin haberi ulaşmadı mı?*”⁸⁸ âyetinden Nemrud’un ve kavminin helâk edildiği anlaşılmaktadır.

⁸⁶ Tekvin 16/17.

⁸⁷ Hûd 11/71-73; el-Hicr 15/54-55.

⁸⁸ et-Tevbe 9/70.

Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde Nemrud'un ölümüyle ilgili bilgiye rastlanmamaktadır. Ancak İslâmî literatürde, Allah'a meydan okuyan ve Hz. İbrâhim'i ateşe atıp onu öldürmeye çalışan Nemrud'un, burnundan başına giren bir sivrisinek tarafından öldürüldüğü ifade edilir. Sivrisinek Nemrud'ta şiddetli ağrılara sebep olduğundan sürekli olarak kafasını tokmakla dövdürüyordu ve sonuçta bu sebepten dolayı büyük bir acıyla öldü.⁸⁹ Bu durumda Nemrud'un ölümünün tabii kanunlara uygun olarak gerçekleştiğini söyleyebiliriz.

Sa'lebî ve Begavî'ye göre İbrâhim kavminin helâki, “*nimetin kesilmesi ve Nemrud'un ölmesi*”⁹⁰ sebebiyle olmuştur. Nemrud'un ölmesi idari birliklerinin parçalanmasına sebep olmuş, üstüne bir de kıtlık benzeri felaketler gelince dağılıp gitmişlerdi. İbrâhim kavminin helâkinde olağanüstü gibi görünen bazı olaylar olmuşsa da bunlar kıtlık meselesinde olduğu gibi Cenâb-ı Allah'ın tabii kanunlar çerçevesinde nadiren yarattığı hadiseler cinsinden olmalıdır. Bu durumda İbrâhim kavminin helâkinin mucize yoluyla gerçekleşmediğini söyleyebiliriz.

6. Hz. Lût'a Verilen Mucizeler

Hz. Lût, Sodom halkına peygamber olarak gönderilmişti. Kavminden, Allah'a karşı gelmekten sakınmalarını, kendisine itaat etmelerini, özellikle kadımlar yerine erkeklerle beraber olmalarının büyük ahlâksızlık ve günah olduğunu hatırlatarak bundan vazgeçmelerini istemiş, eğer vazgeçmezlerse Allah'ın azabının geleceğini onlara haber vermişti. Sodom ahalisi ise “*(Yaptıklarımızın kötülüğü ve azaba uğrayacağımız konusunda) doğru söyleyenlerden isen Allah'ın azabını bize getir*”⁹¹ diyerek inkârlarını sürdürmüşler ve sonuçta (taş) yağmuru⁹² ve gökten gelen bir azap⁹³ ile helâk edilmişlerdir. Kur'ân'da helak şekilleri şöyle anlatılır: “*Emrimiz gelince, oranın altını üstüne getirdik ve üzerlerine (balçıktan) pişirilip istif edilmiş taşlar yağdırdık. (O taşlar) Rabbin katında işaretlenerek (yağdırılmıştır)...*”⁹⁴; “*Hemen onların altını üstüne getirdik. Üzerlerine de balçıktan pişirilmiş taşlar yağdırdık.*”⁹⁵ “*Onların üzerine yağmur (gibi taş) yağdırdık.*”⁹⁶ Bu helak şekli Lût kavminin bir volkan patlaması sonucunda

⁸⁹ Cengiz Batuk, “Nemrud”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/554-555.

⁹⁰ Begavî, *Me'âlimü'l-tenzîl*, 4/72; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'ân*. thk. Ebû Muhammed b. 'Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1422/2002), 5/67.

⁹¹ el-Ankebût 29/29.

⁹² el-A'râf 7/84; eş-Şuarâ 26/173; en-Neml 27/58.

⁹³ el-Ankebût 29/34.

⁹⁴ Hûd 11/82-83.

⁹⁵ el-Hicr 15/74.

⁹⁶ eş-Şuarâ 26/173; en-Neml 27/58.

helak olduğunu hatıra getirmektedir.

Âyetlerin ifadesinden Lût kavminin helakinin, sebep-sonuç ilişkisi içinde mi, yoksa tabiat kanunlarını aşan bir şekilde mi gerçekleştiğini tam olarak anlayamıyoruz. Bazı rivâyetlere göre Cebrail, Lût kavmini oturdukları bölgeyle birlikte kanatlarıyla gökyüzüne kaldırmış, sonra ters çevirip onları yere çarpmak suretiyle helâk etmiştir. Göğe kaldırıldıklarında gök ehli köpeklerin havlamalarını ve horozların ötüşlerini dahi duymuştur.⁹⁷ Tevrat'ın anlatımına göre gökten kükürt ve ateş yağdırılmış, şehir, bitkileriyle birlikte alt üst edilmiştir.⁹⁸ Günümüzde bu helâkin genellikle bir volkan patlaması sonucunda meydana geldiği kabul edilir.⁹⁹ Helak olayı, volkan patlaması sonucunda meydana gelmiş olması halinde, yapısı bakımından hissî mucize sayılmasa da, önceden haber verilmesi açısından haberi mucize sayılır. Çünkü inanmamaları halinde böyle bir olayın başlarına geleceği Hz. Lût tarafından kavmine haber verilmiş ve olay haber verdiği şekilde gerçekleşmiştir. Eğer (taş) yağmuru, tabiat olaylarını aşan nitelikte ise, yapısı itibarıyla hissî mucize sayılır.

Kur'ân'da Lût kavmiyle ilgili birçok âyette, bu kavmin helâkine ait bazı izlerin gelecek nesiller için halen bir ibret belgesi olarak varlığını sürdürmesine dikkat çekilmesi bu olayların gerçek olduğunu gösterir.¹⁰⁰

7. Hz. İsmâil'e Verilen Mucizeler

Bazı çalışmalarda Hz. İsmâil, Kur'ân'da kendisiyle ilgili bir mucizenin zikredilmediği peygamberler arasında sayılmıştır.¹⁰¹ Bununla birlikte onun çocuk iken kurban edilmekten kurtulması olayı, ilâhî müdahale sonucunda meydana gelen bir hadise olduğundan, hem babası İbrâhim hem de İsmâil hakkında bir mucize olarak sayabiliriz.

Kur'ân-ı Kerim'de ismi verilmeden İsmâil'in kurban edilmekten kurtulma olayı şöyle anlatılır: “*Babasıyla beraber yürüyüp gezecek çağa erişince: Yavrucuğum! Rüyamda seni boğazladığımı görüyorum; bir düşün, ne dersin, dedi. O da cevaben: Babacığım! Emrolunduğun şeyi yap. İnşallah beni sabredenlerden bulursun, dedi. Her ikisi de teslim olup, onu alını üzerine yatırınca: Ey İbrâhim! Rüyayı gerçekleştirdin. Biz iyileri böyle mükâfatlandırırız. Bu gerçekten çok açık bir imtihandır, diye seslendik. Biz oğluna bedel ona büyük bir kurban verdik. Geriden gelecekler arasından*

⁹⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/440; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/416; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4/341.

⁹⁸ Tekvin 19/24-25.

⁹⁹ Resul Ertuğrul, “Kur'ân'da Helâk Olan Kavimlerde Suç ve Ceza Uyumu - II”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (Haziran 2018), 151.

¹⁰⁰ Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 21.

¹⁰¹ Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mucize*, 210.

ona (iyi bir nam) bıraktık.”¹⁰²

Hz. İbrâhim hiç çocuğu olmadığı için Allah'tan çocuk talep etmiş, yaşlılık döneminde bir çocukla müjdelenmiş¹⁰³ ve İsmâil dünyaya gelmiştir. Tevrat'a göre de İsmâil, İbrâhim'in ilk çocuğudur.¹⁰⁴ Bu hususta Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanlar arasında herhangi bir ihtilâf yoktur. Ancak Tevrat'ta kurban edilmek istenen oğlun adı İshâk olarak geçer: “*Ve dedi: Şimdi oğlunu, sevdiğin biricik oğlunu, İshâk'ı al ve Moriya diyarına git, ve orada sana söyleyeceğim dağların biri üzerinde onu yakılan kurban olarak takdim et.*”¹⁰⁵ Fakat Tevrat'a göre de Hz. İbrâhim'in biricik oğlu İshâk değil, İsmâil'dir.¹⁰⁶ Bu iki ifade birbiriyle çelişmektedir.

Hz. Peygamber, “*Allah, İbrâhim'in çocuklarından İsmâil'i, İsmâil'in çocuklarından Benî Kinâne'yi, Benî Kinâne'den Kureyş'i, Kureyş'ten Benî Hâşim'i, Benî Hâşim'den de beni seçti.*”¹⁰⁷ hadisiyle kendisinin İsmâil soyundan geldiğini belirtmiştir. Ok yarışması yapan bir grubu teşvik ederken de “*Ey İsmâil oğulları! Ok atınız; babanız da ok atıcı idi*”¹⁰⁸ derken de kendisinin İsmâil soyundan geldiğini ifade etmiştir. “*Ben iki kurbanlığın oğluyum*”¹⁰⁹ hadisi ise kurban edilmek istenen kişinin Hz. İsmâil olduğunu gösterir.

Hz. İbrâhim, çok küçük iken oğlu (İsmâil'i) Beytülharâm'ın bulunduğu yere bırakmıştı.¹¹⁰ Belli bir yaşa gelince babası tarafından kurban edilmek istendi. Ancak bıçak İsmâil'i kesmedi.¹¹¹ Yüce Allah İsmâil'e bedel İbrâhim'e bir kurban vererek İsmâil'i kurtarmıştı.¹¹² Hz. İsmâil'in kurban edilmekten kurtulması olayında bıçağın kesmemesi gibi tabiat kanunlarına aykırı şekilde cereyan eden bir durum vardır. Bu durumu hissî mucize olarak değerlendirmemiz gerekir.

8. Hz. Ya'kûb'a Verilen Mucizeler

Ya'kûb, Hz. İbrâhim'in torunu, Hz. İshâk'ın oğlu, Hz. Yûsuf'un da babasıdır. Kardeşleri Yûsuf'un kurt tarafından yenildiğini kendisine

¹⁰² es-Sâffât 37/102-108.

¹⁰³ es-Sâffât 37/100-101.

¹⁰⁴ Tekvîn 16/1, 15.

¹⁰⁵ Tekvîn 22/2.

¹⁰⁶ Tekvîn 16/11.

¹⁰⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/107; Müslim, “Fezâ'il”, 1; Tirmizî, “Menâkıb”, 1.

¹⁰⁸ Buhârî, “Cihâd”, 78; “Enbiyâ”, 12; “Menâkıb”, 4.

¹⁰⁹ Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *Beşâ'iru zevi'l-temyiz fi lefâ'ifi'l-kitâbi'l-'azîz*. nşr. M. Ali en-Neccâr (Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmîyye ts.), 4/39-41.

¹¹⁰ İbrâhîm 14/37.

¹¹¹ Ömer Faruk Harman, “İsmâil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/78.

¹¹² es-Sâffât 37/106.

söyleseler de o hiçbir zaman buna inanmamış ve ağlamaktan zamanla gözleri görmez olmuştu. Mısır'da Yûsuf kendisini yardıma gelen kardeşlerine deşifre edince “*Şu benim gömleğimi götürün de onu babamın yüzüne koyun, (gözleri) görecek duruma gelir*”¹¹³ dedi. Kardeşleri Mısır’dan ayrılır ayrılmaz Ya’kûb, “*Ben Yûsuf’un kokusunu alıyorum*”¹¹⁴ demeye başladı. Kervan dönünce kardeşleri Hz. Yûsuf’un gömleğini götürüp babalarının yüzüne sürer sürmez gözleri açıldı.¹¹⁵ Bu olay Yüce Allah’ın Hz. Ya’kûb’a ihsan ettiği bir ikram mucizesidir.

9. Hz. Yûsuf’a Verilen Mucizeler

Hz. Yûsuf’un mucizesi gelecekte vaki olan bazı olayları bilmesi ve rüyaları doğru tabir etmesiyle ilgilidir. Kur’ân’da bu özellikleri taşıyan dört olaydan bahsedilir:

9.1. Yemek Çeşitlerini Bilmesi

Mısır kralının başsâkîsi ile ekmekçisi hapse girmişti. Bunlar Hz. Yûsuf’tan rüyalarını tabir etmesini istemişlerdi. Hz. Yûsuf rüya tabirine başlamadan önce, “*Size yedirilecek yemek gelmeden önce onun yorumunu (gelecek yemeğin ne olduğunu ve onun özelliğini) mutlaka size haber vereceğim. Bu, Rabbimin bana öğrettiklerindedir*”¹¹⁶ demişti. Hz. Yûsuf bu sözüyle, kendisinin hak din üzere olduğunu ve bilgilerinin de Allah tarafından öğretildiğini ortaya koyarak, onlara hak dini tebliğ etmek istemişti. Gelecek olan yemeklerin isim ve özelliklerini bilmesi Hz. Yûsuf’un haberî mucizelerindedir.

9.2. Öldürülecek ve Serbest Bırakılacak Olan Kişileri Bilmesi

Kur’ân’daki ifadeye göre Hz. Yûsuf’la birlikte zindana atılmış olan iki genç, -Tevrat’ta bunlardan birinin Mısır kralının başsâkîsi, diğersinin ise ekmekçisi olduğu ifade edilir- rüya görmüştü. Bunlardan biri, rüyasında şarap sıkıldığını, diğeri ise başının üstünde kuşların yemekte olduğu bir ekmek taşıdığını anlattı. Hz. Yûsuf, başsâkînin zindandan çıkarılıp eskiden olduğu gibi efendisine şarap sunmaya devam edeceğini, ekmekçinin ise asılacağını ve kuşların onun beynini yiyeceğini haber verdi. Sonuç da böyle oldu.¹¹⁷ Bu olay da Hz. Yûsuf’un haberî mucizelerindedir.

¹¹³ Yûsuf 12/93.

¹¹⁴ Yûsuf 12/94.

¹¹⁵ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 4/2915.

¹¹⁶ Yûsuf 12/37.

¹¹⁷ Yûsuf 12/36-41. Krş. Tekvin 40/1-22.

9.3. Mısır Kralının Rüyasını Gerçeğe Uygun Şekilde Yorumlaması

Mısır kralı rüyasında, yedi cılız ineğin yedi semiz ineği, yedi yeşil başağın da diğer kuru başakları yediğini görmüştü. Mısır'ın en ünlü rüya yorumcuları bu rüyanın karışık rüyalar (*edgâsü ahlâm*) cinsinden olduğunu, bu tür rüyaların yorumunu bilmediklerini söylediler. Uzun zaman önce zindandan çıkan başsâkî Hz. Yûsuf'u hatırladı ve bu rüyayı onun yorumlayabileceğini söyledi.¹¹⁸ “*Yûsuf dedi ki: Yedi yıl âdetiniz üzere ekin ekeceksiniz. Yiyeceğiniz az bir miktar hariç, biçtiklerinizi başağında bırakın. Sonra bunun ardından yedi kurak yıl gelecek, saklayacağınız az bir miktar hariç bu yıllar için biriktirdiklerinizi yiyip bitirecek. Sonra bunun ardından insanların yağmura kavuşacağı bir yıl gelecek. O zaman (bol rızka kavuşup) sıra ve yağ sıkacaklar.*”¹¹⁹ Bu yorum üzerine Mısır kralı Hz. Yûsuf'un zindandan çıkarılmasını ister. O ise önce kendisinin zindana atılması sebebi olan olayın hakikatinin ortaya çıkarılmasını ister. Daha sonra Mısır'a aziz (maliye bakanı) olur ve kıtlıkla ilgili bütün tedbirleri alır. Bu olay da Hz. Yûsuf'un üçüncü haberî mucizesidir.

9.4. Gömleğinin Babasının Gözünü Açacağını Bilmesi

Hz. Yûsuf Mısır'a üçüncü gelişlerinde kardeşlerine karşı kendisini deşifre edince, onlara “*Şu benim gömleğimi götürün de babamın yüzüne koyun ki, gözleri açılsın ve bütün ailenizi bana getirin*”¹²⁰ demişti. Bu ifadeye göre Hz. Yûsuf, gömleğinin babasının gözleri üstüne konulmasıyla açılacağını biliyordu. Bu da onun dördüncü haberî mucizesidir.

“*İşte bu (kıssa), gayb haberlerindedir. Onu sana biz sana vahiy yolu ile bildiriyoruz. Yoksa onlar tuzak kurarak işlerine karar verdikleri zaman sen onların yanında değildin*”¹²¹ âyeti, Hz. Yûsuf'la ilgili olayların gerçek olduğunu göstermektedir.

10. Hz. Şuayb'a Verilen Mucizeler

Hz. Şuayb, Medyen halkına peygamber olarak gönderilmişti. Kavmini Allah'tan başka tanrı olmadığına inanmaya, kendisinin peygamberliğini benimseyip sadece Allah'a kulluk etmeye,¹²² ölçü ve tartıyı doğru yapmaya, insanlar arasında adaleti gözetmeye, haksızlıkta bulunmamaya, bozgunculuk yaparak yeryüzünde karışıklık çıkarmamaya¹²³ davet etti. “... *Medyen halkının ve alt üst olmuş şehirlerin haberi ulaşmadı mı?*

¹¹⁸ Yûsuf 12/43-46.

¹¹⁹ Yûsuf 12/47-49. Krş. Tekvîn, 41/1-8.

¹²⁰ Yûsuf 12/93.

¹²¹ Yûsuf 12/102.

¹²² eş-Şuarâ 26/176-179; el-A'râf 7/85.

¹²³ el-A'râf 7/85-86, 90; Hüd 11/84-86; eş-Şuarâ 26/181-183.

*Peygamberleri onlara apaçık mucizeler getirmişti*¹²⁴ âyetinden anlaşıldığı kadarıyla Hz. Şuayb kavmine çeşitli mucizeler göstermişti. Ancak Medyenliler Hz. Şuayb'ı dinlemediler ve onun tavsiyelerine uymadılar. Nihâyet Hz. Şuayb onlara yapılan uyarıları dinlememeleri halinde Nûh, Hûd, Sâlih ve Lût peygamberlerin kavimleri gibi başlarına bir felaket geleceğini hatırlattı.¹²⁵ Fakat onlar Hz. Şuayb'ın yaptığı uyarılarını dikkate almamaya devam ettiler. Bu sebeple şiddetli bir deprem (*raçfe*),¹²⁶ şiddetli bir ses (*sayha*)¹²⁷ ve gölge günü azabı (*azâbu yevmi'z-zulle*)¹²⁸ ile yok edildiler. Rivâyete göre Yüce Allah bunlara yedi gün yedi gece sıcaklığı musallat etmişti. Bu sıcaktan nefesleri tıkanacak gibi oluyordu. Evlerinde duramayıp sahraya fırlamışlardı. Bir bulut güneşe gölge yapınca bir serinlik hissederek onun altında toplanmışlardı. O gölgelik ateş halinde üzerlerine inmiş, hepsini yiyip bitirmişti.¹²⁹ Bu helakten sadece Hz. Şuayb ve ona inananlar kurtuldu.

Yüce Allah “*Andolsun, senin kavmin belâ yağmuruna tutularak yok edilen kente uğramışlardır.*”¹³⁰ âyetiyle Hz. Peygamber'le birlikte ashâbının da Şuayb kavminin helak edildiği bölgeden geçtiklerini haber vermiştir.

Kur'ân'da, Hz. Şuayb'ın peygamber olarak gönderildiği kavimden “Eyke halkı”¹³¹ diye de söz edilmektedir. Medyen halkı ile Eyke halkının Kur'ân'da anlatılan vasıfları birbirine uyduğu gibi, Hz. Şuayb'ın her iki yerin halkına olan tebliği de aynıdır.¹³² Dolayısıyla her iki kavmin aynı halk olduğu kabul etmek mümkündür. Ancak bazı müfessirler, Kur'ân'da Hz. Şuayb'dan “Medyenliler'in kardeşi” diye söz edilirken Eykeliler hakkında böyle bir nitelemenin bulunmadığını dikkate alarak bunların iki ayrı kavim olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹³³ Öyle anlaşılıyor ki her iki halk aynı kavimdir ve aynı şekilde helak edilmişlerdir. Medyen halkının da aynı volkanik bölgede daha önce yaşayan Semûd ve Lût kavimleri gibi volkanik bir patlamanın getirdiği gürültü ve sarsıntı ile helâk edilmiş olduklarını söyleyebiliriz. Nitekim Akabe körfezi kıyısında yer alan bölgenin jeolojik yapısı, söz konusu bölgenin geçmişte volkanik depremlere maruz kaldığını göstermektedir. Bölgede *harre* adı verilen granit silsile tepecikler, gerçekte

¹²⁴ et-Tevbe 9/70;

¹²⁵ Hûd 11/89.

¹²⁶ el-A'râf 7/91; el-Ankebût 29/37.

¹²⁷ Hûd 11/94.

¹²⁸ eş-Şuarâ 26/189.

¹²⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3640-3641.

¹³⁰ el-Furkân 25/40.

¹³¹ eş-Şuarâ 26/176-18.

¹³² eş-Şuarâ 26/177-183.

¹³³ Ömer Faruk Harman, “Medyen”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/346.

volkanik kayalıktan başka bir şey değildir.¹³⁴

Bu helâkin sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde meydana gelen tabii bir olay mı yoksa harikâlâde bir olay mı olduğunu tam olarak bilmiyoruz. Ancak olayın inkârcılar açısından bir helâk mucizesi, Hz. Şuayb açısından ise bir haberî mucize olduğu kesindir.

11. Hz. Mûsâ'ya Verilen Mucizeler

Kur'ân'da Hz. Mûsâ'ya atfen şu mucizelerden söz edilmiştir: Allah'ın ateş şeklinde tezahür eden bir tecellisini görmesi,¹³⁵ asanın yılanı dönüşmesi,¹³⁶ asanın sihirbazların iplerini ve sopalarını yutması,¹³⁷ asayı vurmalarıyla Kızıldeniz'in yarılıp içinden yol açılması,¹³⁸ asayı vurmalarıyla taştan on iki adet pınarın fişkırması,¹³⁹ yed-i beyzâ,¹⁴⁰ kıtlık, tufan, çekirge, haşere (buğday güvesi), kurbağa ve suyun kana dönüşmesi afetleri,¹⁴¹ Sina Dağı'nın İsrailoğulları'nın üzerine kaldırılması,¹⁴² İsrailoğulları'nın yıldırım çarpması sonucunda ölüp tekrar diriltilmeleri,¹⁴³ bulutla gölgelenmeleri,¹⁴⁴ kendilerine kudret helvası ve bildircin eti verilmesi,¹⁴⁵ ölünün dirilip katilini haber vermesi,¹⁴⁶ dağın parçalanması,¹⁴⁷ Tevrat nüshasının yazılı olarak verilmesi.¹⁴⁸ Çokluğu nedeniyle bu mucizeler ayrı bir çalışma konusu yapılacaktır. Yüce Allah "Firavun ve ileri gelenlerine Mûsâ ve Hârûn'u mucizelerle gönderdiğini", Hz. Mûsâ ona mucizelerini gösterince, "Şüphesiz bu, apaçık bir sihirdir" dediklerini haber vermiş,¹⁴⁹ Kur'ân'da Hz. Mûsâ ve Firavunla ilgili haber verdiği olayların gerçek/hak olduğunu¹⁵⁰ belirtmiştir.

¹³⁴ İslâmoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 280 (Dipnot 3).

¹³⁵ Tâhâ 20/10; en-Neml 27/8-9.

¹³⁶ Tâhâ 20/19-21; en-Neml 27/10; el-Kasas 28/29-33.

¹³⁷ el-A'râf 7/117; Tâhâ, 20/69; eş-Şuarâ 26/45.

¹³⁸ Yûnus 10/90; Tâhâ 20/77-78; eş-Şuarâ 26/63-65; el-Kasas 28/40; ed-Duhân 44/24.

¹³⁹ el-Bakara, 2/60; el-A'râf, 7/160.

¹⁴⁰ el-A'râf 7/108; el-Kasas 29/30.

¹⁴¹ el-A'râf, 7/130-136.

¹⁴² el-Bakara 2/63; en-Nisâ 4/154; el-A'râf 7/171.

¹⁴³ el-Bakara 2/55-56; en-Nisâ 4/153.

¹⁴⁴ el-Bakara 2/57, el-A'râf 7/160; Tâhâ 20/80.

¹⁴⁵ el-Bakara 2/57, el-A'râf 7/160; Tâhâ 20/80.

¹⁴⁶ el-Bakara 2/72-73.

¹⁴⁷ el-A'râf 7/143.

¹⁴⁸ el-A'râf 7/145.

¹⁴⁹ Yûnus 10/75-76.

¹⁵⁰ el-Kasas 28/3.

12. Hz. Dâvûd’a Verilen Mucizeler

Dağların ve kuşların Dâvûd’la birlikte Allah’ı tesbih etmesi,¹⁵¹ kendisine zırh yapma sanatının öğretilmesi.¹⁵²

13. Hz. Süleyman’a Verilen Mucizeler

Rüzgârın emrine verilmesi,¹⁵³ bakırın kendisi için su gibi akıtılması,¹⁵⁴ cinlerin emrinde çalışması,¹⁵⁵ kendisine kuşdilinini öğretmesi.¹⁵⁶

Her ikisi de hem peygamber hem kral olan Dâvûd ve Süleyman hakkında varid olan olaylar da çokluğu nedeniyle ayrı bir çalışma konusu yapılacaktır.

14. Hz. Eyyûb’a Verilen Mucizeler

Hz. Eyyûb dayanılmaz bir hastalığı tutulmuş ve “*Başıma bu dert geldi, Sen, merhametlilerin en merhametlisisin*” diye niyaz etmişti. Cenâb-ı Allah buyuruyor ki: “*Bunun üzerine biz, tarafımızdan bir rahmet ve kulluk edenler için bir hatıra olmak üzere onun duasını kabul ettik; kendisinde dert ve sıkıntı olarak ne varsa giderdik ve ona aile efradını, ayrıca bunlarla birlikte bir mislini daha verdik.*”¹⁵⁷ Hz. Eyyûb’un iyileşmesinde Cenâb-ı Allah’ın özel bir müdahalesinin olduğu anlaşılacakla birlikte bu müdahalenin tabiat kanunlarını aşan bir şekilde gerçekleşip gerçekleşmediğini bilmiyoruz.

15. Hz. Yûnus’a Verilen Mucizeler

Kur’ân-ı Kerîm’e göre Allah’ın elçilerinden biri olan Yûnus¹⁵⁸ -kavmi kendisine inanmayınca- öfkeyle onlardan uzaklaşmış,¹⁵⁹ yüklü bir gemiye binmiş, çekilen kura neticesinde kaybedenlerden olmuş ve kendisini bir balık yutmuştur.¹⁶⁰ Eğer Yûnus, Allah’ı tesbih edenlerden olmasaydı insanların tekrar dirileceği güne kadar o balığın karnında kalabilirdi; fakat o, “*Senden başka ilâh yoktur, şüphesiz ben zalimlerden oldum*”¹⁶¹ demiş, ardından duası kabul edilerek, Allah’ın rahmetiyle¹⁶² güçsüz bir halde

¹⁵¹ el-Enbiyâ 21/79; Sebe’ 34/10.

¹⁵² el-Enbiyâ 21/80; Sebe’ 34/10.

¹⁵³ el-Enbiyâ, 21/81; Sebe’ 34/12.

¹⁵⁴ Sebe’ 34/12.

¹⁵⁵ Sebe’ 34/12-13.

¹⁵⁶ en-Neml 27/16.

¹⁵⁷ el-Enbiyâ 21/84.

¹⁵⁸ es-Sâffât 37/139.

¹⁵⁹ el-Enbiyâ 21/87.

¹⁶⁰ es-Sâffât 37/140-142.

¹⁶¹ el-Enbiyâ 21/87-88; es-Sâffât 37/143-144.

¹⁶² el-Kalem 68/49.

balığın karnından çıkarılmış, kendisine gölge yapması için yanında kabak cinsinden geniş yapraklı yaktîn bitkisi yaratılmış,¹⁶³ daha sonra yüz bin veya daha fazla insana peygamber olarak rehberlikte bulunmuştur.¹⁶⁴ Yûnus'un kavmi iman etmiş, başlarına geleceği bildirilen azaptan kurtulmuş, bir süre daha yeryüzünün nimetlerden faydalanarak yaşatılmıştır.¹⁶⁵ Yûnus peygamberin balığın karnından sağ olarak çıkması yapısı bakımından hissî, gayesi bakımından ikram mucizesi sayılır.

16. Hz. Zekeriyâ'ya Verilen Mucizeler

Hız. Zekeriyâ'nın yaşlı bir hayli ilerlediği halde henüz çocuk sahibi olamamıştı. İleride kavminin haktan saptasından korktuğu için Allah'tan kendisine bir yardımcı bahşetmesini istedi. Yüce Allah kendisine bir melek göndererek yakında kendisinin Yahyâ isminde bir çocuğunun olacağını müjdeledi. Zekeriyâ, kendisinin aşırı yaşlı, eşinin de kısır olduğunu söyledi ve "Benim nasıl çocuğum olur?" diyerek hayretini gizleyemedi. Melek, Allah'ın, "*Bu benim için çok kolay bir iştir. Daha önce seni yoktan var eden ben değil miyim?*" buyurduğunu nakletti. Zekeriyâ da "*Rabbim! Öyleyse bana çocuk sahibi olacağıma dair bir alâmet göster!*" niyazında bulundu. Bu defa melek, "*Senin istediğin alâmet üç gün boyunca insanlarla konuşamayacak olmandır*" buyurdu.¹⁶⁶

Bu olay münasebetiyle iki mucizeden söz etmek mümkündür. Birincisi, yaşlı Zekeriyâ ve kısır olan eşinin çocuk sahibi olması Allah'ın olağanüstü müdahalesiyle gerçekleşmiş gibi görünmektedir. Allah'ın, "*Bu benim için çok kolay bir iştir*" sözü bunu göstermektedir. İkincisi, Hız. Zekeriyâ'nın üç gün boyunca konuşamamasıdır. Konuşamayan birisinin birdenbire konuşmaya başlaması gibi, konuşan bir kişinin de konuşmasına hiçbir maddî engel yokken konuşamaması da olağanüstü bir durumdur. "*Ey Muhammed! Bunlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir. Meryem'i kim himayesine alıp koruyacak diye kalemlerini (kur'a için) atarlarken sen yanlarında değildin. (Bu konuda) tartışırken de yanlarında değildin.*"¹⁶⁷ âyeti Hız. Zekeriyâ ve Hız. Meryem'le ilgili olayların gerçek olduğunu gösterir.

17. Hz. İsâ'ya Verilen Mucizeler

Kur'ân'da Hız. İsâ'yâişkin sözü edilen mucizeler şunlardır: Babasız

¹⁶³ es-Sâffât 37/145-146; el-Kalem 68/49-50.

¹⁶⁴ es-Sâffât 37/147.

¹⁶⁵ Yûnus 10/98; es-Sâffât 37/148.

¹⁶⁶ Âl-i İmrân 3/38-41; Meryem 19/2-11; el-Enbiyâ 21/89-90.

¹⁶⁷ Âl-i İmrân 3/44.

dünyaya gelmesi,¹⁶⁸ beşikte iken konuşması,¹⁶⁹ çamurdan yaptığı kuş heykelinin canlanması,¹⁷⁰ körü ve alaca hastasını iyileştirmesi,¹⁷¹ ölülere diriltmesi,¹⁷² insanların evlerinde yedikleri ve biriktirdikleri şeyleri haber vermesi,¹⁷³ semadan sofraya indirilmesi,¹⁷⁴ bir kişinin Hz. İsa'ya benzetilmesi,¹⁷⁵ göğsü kaldırılması.¹⁷⁶ Bu olaylar başka bir çalışma konusu yapılacaktır. Yüce Allah öncelikle Hz. İsa hakkındaki kıssanın hak/gerçek¹⁷⁷ olduğunu vurgulamaktadır. Kur'an bir tarih kitabı olmamakla birlikte Hz. İsa'ya ilişkin kıssalar da dahil olmak üzere birçok kıssanın gerçek olduğu vurgulanmıştır. Temsilî ve mecazî bir anlam ifade etmeyen bütün kıssalar mutlaka bir tarihî olaya işaret etmektedir.¹⁷⁸

SONUÇ

Mucize kelimesi *a.c.z.* kökünden türemiş “başkasını aciz bırakan” anlamına gelen bir isimdir. Kelâm bilginleri mucizeyi, “peygamberin nübüvvetini ispat için tabiat kanunlarına aykırı olarak Allah tarafından verilen ve diğer insanlar tarafından benzerinin ortaya konamayacağı olağanüstü hal veya fiiller” olarak tanımlamışlardır. Bu tanıma göre mahiyeti bakımından mucizenin en temel özelliği olağanüstü, diğer bir ifade ile tabiat kanunlarını ihlal edici nitelikte olmasıdır. Olağanüstü olduğu için insanlar tarafından benzerinin ortaya konması mümkün olamamaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de peygamber olarak Âdem, İdris, Nuh, Hüd, Sâlih, İbrahim, Lût, İsmâil, İshâk, Ya'kub, Yûsuf, Şuayb, Mûsâ, Hârûn, Dâvûd, Süleyman, Eyyûb, Zülkifl, Yûnus, İlyas, Elyesa, Zekeriyya, Yahyâ, İsa ve Hz. Muhammed'in isimlerine yer verilmiştir. Genel anlamda bütün peygamberlere mucizeler verildiği veya onların mucizeler getirdikleri ifade edilmiş olmakla birlikte İdris, İsmâil, İshâk, Hârûn, Zülkifl, İlyas, Elyesa ve Yahyâ peygamberlere verilen mucizelerden söz edilmemiştir.

Bu makalede, Hz. Muhammed'den önce gelmiş olan peygamberlere verilen ve Kur'an'da zikredilen mucizelerin olağanüstülük özelliği açısından tahlil edilmiş, sonuç olarak geçmiş peygamberlere atfen

¹⁶⁸ Meryem 19/16-22.

¹⁶⁹ Âl-i İmrân 3/46; el-Mâide 5/110; Meryem 19/30.

¹⁷⁰ Âl-i İmrân 3/49; el-Mâide 5/110.

¹⁷¹ Âl-i İmrân 3/49; el-Mâide 5/110.

¹⁷² Âl-i İmrân 3/49; el-Mâide 5/110.

¹⁷³ Âl-i İmrân 3/49; el-Mâide 5/110.

¹⁷⁴ el-Mâide 5/113-115.

¹⁷⁵ en-Nisâ 4/157.

¹⁷⁶ Âl-i İmrân 3/55; en-Nisâ 4/157-158.

¹⁷⁷ Âl-i İmrân 3/62.

¹⁷⁸ Şehmus Demir, *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik* (İstanbul: Beyan Yayınları 2003), 130.

Kur'ân'da olağanüstü gibi görünen altmış bir olaydan söz edildiği tespit edilmiştir. Bunları beş kısımda incelemek mümkün görünmektedir:

1. Tabiat kanunlarını ihlal edici nitelikte olanlar: Ateşin Hâbil'in kurbanını yakması, Sâlih peygamberin devesi, ateşin Hz. İbrâhim'i yakmaması, Hz. İbrâhim'in parçalayıp her parçasını ayrı bir dağın tepesine koyduğu dört kuşu çağırdığında her birinin uçarak kendilerine gelmesi, kurban etmek için Hz. İbrâhim bıçağını oğlu İsmâil'in boynuna salladığında bıçağın İsmâil'i kesmemesi, Hz. Yûsuf'un kardeşleri Mısır'dan ayrıldığında Ya'kub peygamberin oğlu Yûsuf'un kokusunu hissetmesi, Hz. Yûsuf'un gömleğinin Hz. Ya'kub'un yüzüne sürülmesiyle gözlerinin açılması, Hz. Mûsâ'nın Tuva vadisinde Allah'ın ateş şeklinde tezahür eden bir tecellisini görmesi, aynı mecliste Hz. Mûsâ Allah'ın emriyle asasını yere attığında asanın yılan gibi depreşmesi, sihirbazların iplerini ve sopalarını yutması, yine Hz. Mûsâ'nın asasını vurmasıyla Kızıldeniz'in yarılıp içinden yol açılması, Kızıldeniz'i geçtikten sonra Hz. Mûsâ'nın asasını vurmasıyla taştan on iki adet pınarın fışkırması, gerek Yüce Allah'ın ateş şeklinde tecellisinin olduğu yerde gerekse Firavun'un karşısında elini koynuna sokup çıkardığında elinin bembeyaz ve parıltılı olması (yed-i beyzâ), Mısır halkına musallat edilen kıtlık, tufan, çekirge, haşere (buğday güvesi), kurbağa ve suyun kana dönüşmesi afetleri, Hz. Mûsâ'nın arkasından yarılmış olan Kızıldeniz'den geçerken denizin Firavun ve tabilerinin üstüne kapaklanıp onları boğması, Sina Dağı'nın İsrailoğulları'nın üzerine kaldırılması, Hz. Mûsâ zamanında katledilerek öldürülmüş olan bir kişinin dirilip katilini haber vermesi, Hz. Mûsâ'nın Allah'ın zatını görmek istemesi karşısında dağın parçalanması, Tevrat nüshasının yazılı olarak verilmesi; denize atılan Yunus Peygamberin büyük bir balık tarafından yutulduktan sonra bedenine herhangi bir zarar vermeden onu sahile atması, İsâ Aleyhisselâmın babasız dünyaya gelmesi, beşikte iken konuşması, eliyle çamurdan yaptığı kuş heykelinin canlanması, körü ve alaca hastasını iyileştirmesi, ölüleri diriltmesi, havarilerin talebi üzerine semadan sofrayı indirilmesi, çarımha gerilmek istenirken bir kişinin Hz. İsâ'ya benzetilip bunun çarımha gerilmesi gibi. Bunların tamamı yapısı bakımından hissî/kevnî mucizedir.

2. Haberî mucize olanlar: Hz. Yûsuf'un zindanda iken kendilerine gelecek olan yemek çeşitlerini bilmesi; zindan arkadaşlarından öldürülecek ve serbest bırakılacak olan kişileri haber vermesi, Mısır Kralının rüyasını gerçeğe uygun şekilde yorumlaması, Mısır'da iken gönderdiği gömleğin babasının yüzüne sürülmesi sonucunda gözlerinin açılacağını bilincinde olması, insanların evlerinde yedikleri ve biriktirdikleri şeyleri haber vermesi gibi. Haberî mucizeler mahiyetleri itibariyle değil, peygamberin haber verdiği şekilde gerçekleşmeleri bakımından olağanüstü sayılırlar.

3. Vahye dayanan olaylar: Nûh peygamberin gemisi mahiyeti itibariyle

olağanüstü bir özelliğe sahip değildir. Ancak geminin yapılması vahyin nezaretinde gerçekleştiği için vahiy kapsamında değerlendirilmesi gerekir. Vahiy de bir mucizedir.

3. Helak mucizeleri: Nûh kavminin tufan, Hûd peygamberin kavmi olan Âd'ın rîh-i sarsar (dondurucu bir rüzgâr), Sâlih peygamberin kavmi olan Semûd'un racfe (şiddetli sarsıntı) ve sâ'ikatü'l-'azâbi'l-hûn (alçaltıcı ve öldürücü yıldırım), Lût peygamberin kavmi olan Sodom halkının taş yağmuru, Şuayb peygamberin kavmi olan Medyen halkının racfe (şiddetli sarsıntı) sayha (şiddetli bir ses) ve azâbu yevmi'z-zulle (gölge gün azabı) ile helâk edilmeleri gibi. Geçmiş müfessirler bu olayları genellikle olağanüstü nitelikte görmüşler; son asırlarda gelmiş olan müfessirlerin çoğu bunları deprem, fırtına, yanardağ patlaması gibi günlük yaşantıya göre normal olmayan, fakat tabiat kanunlarına uygun düşen olaylar olarak şeklinde değerlendirmişlerdir. Helak mucizeleri içinde Firavun ve ordusunun Kızıldeniz'de boğulması gibi bazı olayların genellikle olağanüstü şekilde cereyan ettikleri kabul edilmiştir. Helâk hadiselerinin tabiat kanunlarına uygun şekilde meydana gelmeleri onları mucize olmaktan çıkarmaz. Peygamberler ileride meydana geleceklerini önceden haber vermeleri bakımından bu olaylar haberi mucize kısmına dahil olurlar.

4. Olağanüstü özellikte olup olmadıkları şüpheli olanlar: Talîm-i esmâ, Nûh peygamber'in 950 yıldan fazla yaşaması, Nemrud'un ölümü, Hz. İbrâhim'in aşırı yaşlılık döneminde çocuk sahibi olması, İsrailoğulları'nın bulutla gölgelenmeleri, Sina çölünde yaşarken kendilerine kudret helvası ve bildircin eti verilmesi, İsrailoğulları'nın yıldırım çarpması sonucunda ölüp tekrar diriltilmeleri, dağların ve kuşların Dâvûd'la birlikte Allah'ı tesbih etmesi, Dâvûd'a zırh yapma sanatının öğretilmesi, rüzgârın emrine verilmesi, bakırın kendisi için su gibi akıtılması, cinlerin emrinde çalışması, kendisine kuş dilinin öğretilmesi, Hz. Eyyûb'un iyileşmesi, iyice yaşlanmış olan Zekeriyya peygamberin ve kısır olan eşinin çocuk sahibi olması, Hz. İsmâ'nın göğsü kaldırılması gibi. Kur'ân'ın üslûbundan bu olayların olağanüstü nitelikte oldukları tam olarak anlaşılmadığı gibi müfessirler de bu konularda ihtilaf etmişlerdir. Ancak tabiat kanunlarını ihlal edecek şekilde meydana gelmiş olmasalar da bu olayların tamamında normal durumların ötesinde bir özellik bulunmaktadır. Bu da Allah'ın bu olaylara ilişkin özel bir müdahalesinin olduğunu göstermektedir. Olağanüstü gibi görülen bu olaylar tabiat kanunlarına aykırı olmasalar dahi, en azından Allah'ın peygamberlerine özel bir lütfu oldukları anlaşılmaktadır.

Çalışmamız açısından önemli olan, her olayın olağanüstü nitelikte olduğunu ortaya koymak değil, bazılarının olağanüstü nitelikte olduğunu tespit edebilmektir. Nitekim bu çalışmada geçmiş peygamberlerle ilgili olup olağanüstü gibi görünen olayların beş kısma ayrılabilceği ve bunların bir kısmının tabiat kanunlarını ihlal edici nitelikte olağanüstü özelliklere

sahip oldukları anlaşılmiştir.

Cahiliye dönemi Araplarının Hz. Peygamber'den göstermesini istedikleri, ancak Yüce Allah tarafından gösterilmesine izin verilmeyen olayların tamamı tabiat kanunlarını ihlâl edici nitelikte idi. Bu da, o dönemde mucize/âyet denildiği zaman herkesin hatırına gelen şeyin olağanüstü nitelikli olay olduğunu göstermektedir. Yüce Allah müşriklere istedikleri mucizelerin gösterilmemesinin sebebi olarak, onlara bir mucize gösterilse bile yine de iman etmeyeceklerini göstermiştir. Geçmiş kavimler konusunda Allah'ın sünneti, kendilerine hissî mucizeler gösterildiği halde yine de iman etmemeleri halinde bu kavimlerin helâk edilmesi idi. Yüce Allah hikmeti gereğince Mekkelileri helâk etmek istemediği için müşrikler ısrarla talep etseler de Hz. Peygamber'e hissî mucize gösterme imkânı vermemiş, nazarları Kur'ân'a çevirmiştir. Bu durum da esasen geçmiş peygamberlerin gösterdikleri mucizelerin olağanüstü nitelikli olduğunu göstermektedir.

Hz. Mûsâ'nın asasının yılan gibi koşması ve sihirbazların eşyalarını yutması gibi olayların tabiat kanunlarıyla izah edilmesi mümkün değildir. Alelade bir sopanın sihirbazların sihirbazları sihir aletlerini yutması ancak mucize ile izah edilebilir. Ayrıca bunların doğal olaylar olarak kabul edilmesi halinde, Hz. Mûsâ'nın bunları nübüvvetini ispat amacıyla göstermesini ve sihirbazların da ölüm pahasına da olsa Hz. Mûsâ'nın nübüvvetini kabul etmelerini açıklamak mümkün olmaz.

Mukaddes kitapların anlatımına, Kur'ân'ın üslûbuna, müfessirlerin ve kelâmcıların ezici çoğunluğuna göre geçmiş peygamberlerin elinde tabiat kanunlarını aşan olağanüstü nitelikli mucizeler zuhur etmiştir. Kur'ân'da olağanüstü şekilde anlatılan, temsili ve mecazî anlamda olmadığı anlaşılan bütün olaylar mucizedir. İslâm'da mucize anlayışının ilgili âyetler çerçevesinde yeniden değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982.

Batuk, Cengiz. "Nemrud". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/554-555. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Begavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd. *Me'âlimü't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd., 8 Cilt. Riyad: Dârü Tayyibe, 1417/1997.

Beydâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-*Envâru't-tenzîl ve esrârü't-te'vil*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlı. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türîsi'l-'Arabî, 1418.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Bulut, H. İbrahim. “Sünnî Gelenekte Mûcize Kavramı ve Hz. Sâlih’in Deve Mûcizesi”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/3. Haziran 2004. 137/150.

Bulut, Halil İbrahim. *Nübüvvetin İspatında Mucize*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Hz. Muhammed’in Nübüvvetinin Delilleri (Huvecü’n-nübüvve)* (metin ve çeviri). çev. İbrahim Halil Erdoğan. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.

Cüveynî, İmâmü’l-Harameyn Abdülmelik. *İnanç Esasları Kılavuzu: Kitâbü’l-İrşâd*. çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Demir, Şehmus. *Mitoloji Kur’an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*. İstanbul: Beyan Yayınları 2003.

Derzeze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru’l-ḥadîs*. Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-‘Arabiyye, 1383.

Erdem, Mustafa. *Hazreti Âdem*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.

Esed, Muhammed. *Kur’an Mesajı*. çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk. 3 cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 2002.

Ertuğrul, Resul. “Kur’an’da Helâk Olan Kavimlerde Suç ve Ceza Uyum - I”. *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2017), 166-186.

Ertuğrul, Resul. “Kur’an’da Helâk Olan Kavimlerde Suç ve Ceza Uyum - II”. *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (Haziran 2018), 145-173.

Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd b. Manzûr. *Me’âni’l-Ḳur’ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. Mısır: Dâru’l-Mısriyye, 1955.

Fîrûzâbâdî, Ebû’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb b. Muhammed. *Beşâ’iru zevi’t-temyîz fi leḡâ’ifi’l-kitâbi’l-‘azîz*. nşr. M. Ali en-Neccâr. Beyrut: el-Mektebetü’l-ilmîyye, ts.

Gazzâlî, Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-İktisâd fi’l-i’tikâd*. thk. İnsâf Ramazan. Beyrut: Dâru Kuteybe, 2003.

Güç, Ahmet. “Sâlih”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/32-33. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Harman, Ömer Faruk. “Hâbil ve Kâbil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/376-378. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Harman, Ömer Faruk. “İbrâhim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/266-272. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Harman, Ömer Faruk. “İsmâil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/76-80. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Harman, Ömer Faruk. “Medyen”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/346-348. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Hâzin, Alâüddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim b. Ömer. *Lübâbü't-te'vil fi ma'âni't-tenzil*. thk. Muhammed Ali Şâhîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.

İbn 'Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdurrahman b. Temâm b. 'Atıyye el-Endelûsî. *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs b. el-Münzir. *Tefsîru'l-Çur'âni'l-Azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer el-Kureşî. *Tefsîru'l-Çur'âni'l-Azîm*. thk. Samî b. Muhammed Selâme. Riyad: Dâru Tayyibe, 1420/1999.

İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer Tâhir b. Muhammed. *et-Tebşîru fi'd-dîn ve temyüzü firaķı'n-nâciye 'ani'l-firaķı'l-hâlikîn*. thk. Kemal Yûsuf el-Havt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983.

İslâmoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'ân: Gerekçeli Meal-Tefsir*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010.

Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (metin-çeviri). çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Karadeniz, Osman. *İlim ve Din Açısından Mucize*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.

Karaman, Hayreddin vd. *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2007.

Karaman, Hayreddin vd.. *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.

Katar, Mehmet. “Diğer Müzakereler”, *Din Dilinde Mucize*. İstanbul: Kuramer Yayınları, Eylül 2015, 256-257.

Kırca, Celal. “Âd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/333-334. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Kitâb-ı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, t.y.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*. thk. Mecdî Bâsilüm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. nşr. Fehhullah Huleyfi. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1979.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil b. Yunus el-Murâdî en-Nahvî. *İ'râbü'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421.

Nesefî, Ebu'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed. *Tabşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.

Nisâbü'rî, Nizâmüddîn el-Hasan b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummî. *Garâibü'l-Kur'an ve regâibü'l-Furkân*. thk. Şeyh Zekeriyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416.

Öztürk, Mustafa. *Kissaların Dili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.

Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerîm Meali – Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Düşün Yayıncılık. İstanbul 2013.

Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-ğayb: et-Tefsîru'l-kebîr*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420.

Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin. *Muhaşşalu'efkârî'l-mütekkaddimîn ve'l-müteahhîrîn mine'l-'ulemâi ve'l-mütekelimîn*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, ty.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'an*. thk. Ebû Muhammed b. 'Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1422/2002.

Se'âlibî, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf. *el-Cevâhiru'l-hısân fi tefsiri'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ali Mu'avvid - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418.

Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Munsûr b. Muhammed b. Abdülcebbar İbn Ahmed el-Mervezî. thk. Yasin b. İbrâhim – Ganîm b. Abbâs b. Ganîm. *Tefsîru'l-Kur'an*. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.

Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhim. *Bahrû'l-'ulûm (Tefsîru's-Semerkandî)*. thk. Ali Muhammed Mu'avvid vd.. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.

Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr - Mahallî, Celâleddin Muhammed b. Ahmed. *Tefsîru'l-Celâleyn*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, t.y.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. nşr. Ahmed Muhammed Şakir. Kâhire: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.

Teftazânî, Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Ömer. *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-akâid)*. 2. Baskı. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi‘u’s-sa‘îh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

‘Ukberî, Ebü'l-Bekâ Abdullah b. el-Huseyn b. Abdullah el-. *et-Tibyân fî i‘râbi'l-Kur‘ân*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî, t.y.

Ulutaş, Yûsuf. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Döneminde Mucize Anlayışları*. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi). Aralık 2018.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur‘an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.

Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf ‘an haqâ‘iki gavâmi‘i t-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-‘Arabî, 1407.

VAHİY-SİRET İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA HZ. PEYGAMBER'İN RİSALET SÜRECİNDE İLÂHÎ İNAYET ÖRNEKLERİ *

EXAMPLES OF DIVINE GRACE DURING THE PROPHET'S (PBUH) RISALA PERIOD IN THE CONTEXT OF REVELATION-SIRA RELATIONSHIP

Geliş Tarihi: 16.01.2021 Kabul Tarihi: 09.09.2021

✉ **HASAN NAS**

DR.

MEB

ÖĞRETMEN

orcid.org/0000-0001-6879-5389

hasannas29@hotmail.com

ÖZ

Kur'an-ı Kerim Hz. Peygamber'in siretindeki gelişmeleri -anahatlarıyla- ortaya koyan, en doğru ve güvenilir bilgileri ihtiva eden bir kitaptır. Bu çerçevede Hz. Peygamber'in risalet sürecinde yaşadıklarını vahiy-siret birliğinde anlamaya çalışmak gerekir. Âlemlerin Rabbi, elçisine peygamberlik öncesi hayatında birçok inayette bulunduğu gibi onu elçi olarak görevlendirdikten sonra da desteklemiş ve yalnız bırakmamıştır. Allah Teâlâ ilk vahiyyle birlikte bir yandan Hz. Peygamber'in ruhunda esen fırtınaları dindirmiş bir yandan da Mekke eşrafının bu yeni tevhid daveti karşısındaki olumsuz tepkilerine, çeşitli itham ve iftiralara karşı elçisine refakat ederek onu savunmuştur. Bu zorlu süreçte Allah'ın Hz. Peygamber'in içinde yaşadığı sıkıntılara, Mekke ileri gelenlerinin tazyiklerine karşı ve savaş meydanlarında ona ve Müslümanlara yönelik ne şekilde inayetlerde bulunduğunu göstermeye çalışacağız. Biz bu çalışmada Hz. Peygamber'in Allah'ın elçisi olarak seçilmesiyle birlikte kendisine lütfedilen bazı ilâhî inayet örneklerini inceleyeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Rab, Vahiy-Siret, İnanet.

ABSTRACT

The Holy Quran is a book that outlines the developments in the Prophet's (pbuh) sira and contains the most accurate and reliable information. Within this scope, it is necessary to try and understand the Prophet's (pbuh) experience in the risala period in the context of both revelation and sira. The Lord of the worlds supported the Prophet (pbuh) after He appointed him as His messenger and did not leave him alone, as He granted him many graces in his life before the prophethood. On one hand, with the first revelation, Allah alleviated the storms that shook the Prophet's (pbuh) soul, on the other hand, He defended him by accompanying His messenger against the negative reactions of the notables of Mecca to this new invitation of tawheed, and various accusations and slanders. In this study, we will examine some examples of divine grace granted to the Prophet (pbuh) after being chosen as Allah's messenger. We will try to show how in this difficult process, the Lord of the worlds granted graces to the Prophet (pbuh) during the troubles he went through, against the pressure from the notables of Mecca against him and the Islamic community, and in the battlefields.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Rab, Revelation-Sira, Grace.

* "Bu çalışma yazarın "Zihniyet İnşası Bağlamında Kur'an'da Rubûbiyet" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir."

EXAMPLES OF DIVINE GRACE DURING THE PROPHET'S (PBUH) RISALA PERIOD IN THE CONTEXT OF REVELATION-SIRA RELATIONSHIP

SUMMARY

The Qur'an is a "verbal address" that was revealed gradually over a period of twenty-three years aiming to guide people's lives. Therefore, it would be appropriate to try and understand it along with the society it addressed and the Prophet's sira. In addition, it is a book that outlines the developments in the Prophet's (saw) sira and contains the most accurate and reliable information, and it is necessary to review the experiences of the Prophet (saw) during the invitation to tawheed together with the revelation and sira.

Allah Almighty had granted many blessings and gifts to the Prophet (saw) in his life before the prophethood, and He always stood by him and supported him at different stages of his life after choosing him as His messenger. Undoubtedly, the greatest grace of the Lord of the worlds towards His messenger was the fact that He chose him from among people for this honorable duty. Thus, under the guidance and supervision of his Lord, a long march of twenty-three years began for the Prophet (saw). In this difficult process, He accompanied His prophet, guarded him, protected him from damages from his enemies, and guided him. One of the graces of Allah upon His messenger is that He calmed the heart of his messenger, who, of course, was afraid as a human reflex when the first revelation was revealed to him and then the revelation was interrupted, as all of it was an extraordinary development he never expected. In these early periods of the revelation, when the Prophet was worried about being mad or losing his mind, his Lord calmed His messenger by informing him that he was part of a deep-rooted and valuable religious tradition. With the beginning of the invitation to Islam, against the notables of Mecca accusing the Prophet (saw) of being "mad", Allah acted as the spokesperson of His messenger and defended him against the notables of Mecca without leaving any need for him to say anything.

The expanding/inshirah of the Prophet's (saw) chest, the lifting of the burden that weighed down on him, and the exaltation of his glory are some of the graces of the Lord. This is because the Messenger of Allah had lost his way before the prophethood;

questions about the meaning of life and death, what to do and to believe overwhelmed him, weighed him down, so to say. With the fact that the knowledge of the truth began to be given to him, the burden on his back was reduced and his confusion in his inner world was removed. In addition, the Prophet (saw), a man who lived a quiet life and who was not known by people other than those from his community, became one of the prominent figures and his name was exalted as the messenger of Allah until the Day of Judgment after being honored with the divine selection.

In a period when the notables of Mecca were trying to drive people away from him in order to isolate the Prophet (saw), and on top of this his young son Abdullah died a month after his son Qasim, the fact that Allah protected His troubled messenger and relieved him with the good news of Kawthar is an example of the support of the Lord of the Worlds to his servant and messenger.

The Meccan polytheists started to say about the Prophet of Islam, who was lonely in the society, whose invitation to monotheism did not find much response and who did not have a son, that the religion he brought would be forgotten after he died, and they would be saved from him. At such a sensitive time, his Lord did not leave him alone, and affirmed his Messenger with the good news of Kawthar, which includes worldly and otherworldly gifts. It is among His graces that He rebutted the traps set up by the notables of Mecca to kill the Prophet (saw) before the hijra journey and that He protected his messenger during a critical period when he was hiding in the cave of Thawr by giving him tranquility and supporting him with invisible armies.

We see some pictures of the divine grace during the Prophet's (saw), risala period in his wars with the enemies of Islam. What happened in the risala period of the Prophet of Islam also constitutes a good example of the continuous control of the Lord of the worlds over history and society as a manifestation of the dynamic Lord-human relationship presented in the Qur'an.

GİRİŞ

Kur’ân-ı Kerîm toplu ve yazılı bir kitap halinde indirilmemiştir. Yirmi üç yıllık bir zaman dilimi içinde peyderpey nüzûlü devam eden sözlü bir hitap olduğu için onu muhatap aldığı ilk toplum ve Hz. Peygamber’in sireti eşliğinde okumak isabetli olacaktır. Zira bilindiği üzere o, belli bir zamanda, belli bir coğrafyada, belli bir topluma rehberlik yaparak onları içinde buldukları şirkin karanlıklarından kurtarıp aydınlık bir dünya olan tevhidin esenliğine ulaştırmak amacıyla nazil olmuş ilâhî bir kitaptır.¹

Kuşku yok ki Kur’ân, Hz. Peygamber’in yaşadığı topluma ve döneme ilişkin en doğru ve en güvenilir bilgileri ihtiva etmektedir. Ayrıca, Hz. Peygamber’in risalet sürecindeki gelişmeleri -ana hatlarıyla- birbiriyle bağlantılı bir şekilde açıklayan bir “dizi anlatım” niteliğindedir. Bu sebeple Hz. Peygamber’in çağrısına olumlu yahut olumsuz karşılık verenlerin tavırlarının periyodik olarak yansımalarını Kur’ân’daki âyet gruplarında bulmak mümkündür.² Kur’ân bir hidayet kaynağı olarak muhataplarıyla sürekli diyalog halinde bulunmuş, kendisine kulak verenlere atacakları adımlarda rehberlik yapmıştır. Gerek önceki ümmetlerin kıssalarına gerekse Allah’ın son elçisi olan Hz. Peygamber’in tevhid mücadelesine

¹ el-Mâide 5/16; İbrâhîm 14/1; el-Hadîd 57/9.

² M. İzzet Derveze, *Kur’ânü’l-Mecîd (Kur’ân’ı Anlamada Bir Yöntem Çalışması)*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Ekin Yayınları, 1997), 16-17. Derveze (ö. 1984) Kur’ân’a göre Hz. Peygamber’in hayatını incelemeye çalıştığı diğer bir eserinde de Kur’ân üzerinde derinlemesine çalışırken Hz. Peygamber’in risalet öncesi ve risalet dönemiyle ilgili dinî, fikrî, sosyal ve ekonomik hayatla ilgili pek çok âyet bulunduğunu fark etmesi sebebiyle böyle bir çalışma yapmak istediğini belirtmektedir. O böylece Hz. Peygamber’in çağını ve ortamını şimdye kadar kimsenin yapmadığı şekilde yalnızca Kur’ân’dan hareketle aydınlatmaya ve genellikle dikkatlerden kaçan tabloları resmetmeye çalıştığını ifade etmektedir. Bk. M. İzzet Derveze, *Asru’n-Nebî (Kur’ân’a Göre Hz. Muhammed’in Hayatı)*, çev. Mehmet Yolcu (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), 1/14-16.

bu gözle bakıldığında Allah Teâlâ'nın, kullarıyla olan canlı, dinamik ve yaşanan ana ilişkin tasarruflarını izhar eden rubûbiyet tasvirleri dikkati çekecektir. Allah Teâlâ rubûbiyetinin bir gereği olarak sarsılmaz imana sahip olup kendisine ve İslâm davasına gönülden bağlanan kullarını hiçbir zaman yalnız ve çaresiz bırakmayarak onlara inandıkları hak yolda bütün baskılara karşı dayanma gücü vermiştir. Nitekim İslâm tarihi, savaş meydanlarında sonucu yalnızca güç ve imkânların değil aynı zamanda istikamet üzere sebat gösterip Allah'ın yardımına dayanmanın belirlediğini gösteren çok sayıda örnek içermektedir.

Allah, Hz. Muhammed'e risalet öncesi hayatında birçok inayette bulunduğu gibi peygamberlik görevi verdikten sonra da hayatının farklı aşamalarında nusretiyle onun yanında bulunmuş ve onu desteklemiştir. Allah Teâlâ evveleminde elçisini ilâhî risalete mazhar kılmakla onun şanını yüceltmiş ve yaşadığı tabii endişeleri izale etmek suretiyle onu teskin etmiştir. Kur'ân'dan anlaşıldığına göre O, tevhid mücadelesinin ilk dönemlerinden itibaren Mekke müşriklerinin çok sayıdaki itham ve iftiralarına karşı adeta elçisinin sözcülüğünü yapmış ve onu İslâm düşmanlarına karşı müdafaa etmiştir. Özellikle muarızlarının ilk zamanlardaki karşı çıkışları karşısında resulünü teselli etmek suretiyle onu rahatlatmış; çeşitli dünyevî ve uhrevî mükâfatlarla müjdeleyerek motive etmiştir. O rubûbiyetinin bir gereği olarak peygamberine ve inananlara ihsanlarda bulunmuş ve yaşadıkları birçok sıkıntı ve zorluğun nihayetinde onları esenliğe çıkarmıştır. Bu yönüyle çalışma aynı zamanda Kur'ân'da takdim edilen dinamik, canlı ve süregelen Rab-insan münasebetinin bir tezahürü niteliğinde olmak üzere Allah'ın tarihe ve topluma yönelik kesintisiz tasarruflarına güzel bir örnek teşkil etmektedir.

Biz bu çalışmada Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'i risaletle görevlendirmesiyle birlikte ona lütfettiği bazı ilâhî inayet tablolarını takdim edeceğiz. Bu kapsamda olmak üzere bir yandan ilk vahiyden itibaren Hz. Peygamber'in ruhî arayışının Rabbi tarafından nasıl nihayetlendirildiği üzerinde duracak bir yandan da Mekke toplumunun oligarşik yapısının oluşturduğu baskı ve zulümlerine karşı Rabbinin ona ne şekilde sebat vererek rehberlik yaptığını göstermeye çalışacağız. Yanı sıra diğer zamanlarda olduğu gibi bilhassa Müslümanların ümitlerinin tükendiği ve çaresiz kaldıklarını hissettikleri en kritik dönemlerdeki, varlık-yokluk mücadelesi verdikleri savaş meydanlarındaki ilâhî inayetleri veri araştırma yöntemiyle tespit ve tahlil edeceğiz.

1. HZ. PEYGAMBER'İN İLÂHÎ RİSÂLETE MAZHAR OLMASI

Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'e yönelik en büyük inayeti, onu insanlar arasından elçisi olarak seçmesidir. Böylece Resûlullah için, kendisine

gelen ilk vahiyle³ birlikte Rabbinin rehberliği ve nezaretinde uzun bir yürüyüş başlamış oldu. Yirmi üç yıl sürecek olan bu zaman zarfında Rabbi, elçisine hamilik yapacak; ona yol gösterecek, onu koruyacak ve yalnız bırakmayacaktı. Hz. Peygamber de bu yürüyüş süresince O'nun adı ile adımını atacak, hayata ve olaylara O'nun gösterdiği yerden bakacak; insanı ilgilendiren ne varsa hepsini Rabbinin okumasını istediği şekilde okuyacaktı. Allah Teâlâ'nın Mekke Arap toplumu üzerinden tarihe yaptığı bu müdahaleyle birlikte artık insanlık tarihinde yeni bir dönem başlamış oldu.

Kur'ân'ın nüzul sürecinde Hz. Peygamber'in risaletinin ilk yılında bir-iki istisna hariç ilk vahiy pasajında olduğu gibi rab terkiplerinin tamamının "rabbike" şeklinde gelmiş olması, Rab-abd ilişkisi bakımından dikkat çekici bir husustur.⁴ Anlaşılan bu hassas dönemde Allah Teâlâ seçtiği elçisini risalet görevi için özel olarak hazırlamak ve onu bu ağır yükü taşıyabilecek yetkinliğe eriştirmek istiyordu. Böylece onun maliki ve efendisi olup onu yaratan, yaşatan, yetiştiren, sonsuz keremi ile ona ihsanda bulunan, ihtiyaçlarını karşılayan, sıkıntılarını gideren, bilmediklerini öğreten ve onu şaşırmışlığı üzere bırakmayıp ona yol gösterenin kendisi olduğunu bildirmiş oluyordu.⁵ Ayrıca içerisinde sahiplenme, şefkat ve merhamet barındıran "rabbike" hitabı, Hz. Peygamber'in Rabbi ile olan duygusal bağını güçlendiriyor ve onu, güven telkin eden rubûbiyetin esenlik nefesiyle buluşturuyordu.⁶

Allah Teâlâ, elçisine bildirdiği ilk âyet pasajında⁷ "rabbike" hitabıyla bir yandan kulu ile tabii yakınlığını hissettirirken diğer yandan rubûbiyetin ayrılmaz parçası olan yaratma ve kerem sahibi olma hususiyetlerini vurgulamaktadır. Allah'ın yaratma ve lütufta bulunma sıfatları Hz. Peygamber'in içinde yaşadığı toplum tarafından benimsenen ilâhî nitelikler olduğu için O, böylece elçisine aşına olduğu bu sıfatlarla seslenmiş oluyordu. İki defa zikredilen yaratma eylemi, mutlak kudretin alameti ve rab olmanın en bariz vasfı olup zerresinden küresine kadar vücut bulan her şeyin ancak O'nun tasarrufuyla varlık alanına çıktığını göstermektedir. Allah'ın sonsuz kerem sahibi olması ise O'nun var ettiği bütün mahlûkatı kendi ihtiyaçlarıyla baş başa bırakmayıp onlara nihayetsiz keremiyle ihsanda bulunması, yaşamaları ve varlıklarını devam ettirmeleri

³ Bk. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi' u ş-sahîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir (Medîne: Dâru tavkîn-necât, 1422), "Bed'ül-vahy", 1 (3).

⁴ Kur'ân'da genellikle Hz. Peygamber'e hitaben yer alan "Rabbike" izafet terkihi, ilk altı yıllık dönem içerisinde 98, toplamda ise 242 kez geçmektedir. M. Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfheş li-elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerim* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1428/2007), 353-357.

⁵ Bk. el-Alak 96/1-5; ed-Duhâ 93/6-8.

⁶ ed-Duhâ 93/5.

⁷ el-Alak 96/1-5.

için zorunlu olan maddî-manevî bütün ihtiyaçlarını karşılaması anlamına gelmektedir. Böylece ilk inen vahiyle birlikte Hz. Peygamber'e henüz risalet vazifesinin başında iken, görevi boyunca kendisinin yanında olan ve karşılaşacağı sıkıntılarda her şeye gücü yeten ve ikram sahibi bir Rab tarafından destekleneceği telkininde bulunulmuş olmaktadır.

2. İLK VAHYİN AKABİNDE ALLAH'IN HZ. PEYGAMBER'İ TESKİN ETMESİ ve MEKKE EŞRAFINA KARŞI SAVUNMASI

Allah Teâlâ'nın, inayetlerinden biri gerek ilk vahyin nazil olması akabinde gerekse fetret-i vahiy sürecinde yaşadığı fevkalade hadiselerden dolayı tabii/beşerî bir refleksle korkuya kapılan, aklını yitirmekten yahut mecnun olmaktan endişelenen⁸ resulünü teskin etmesidir.⁹ O, ilgili âyetlerde doğrudan resulünü muhatap alarak kaleme ve satır satır yazdıklarına kasekle “*Sen Rabbinin nimeti sayesinde bir mecnun/cinlenmiş değilsin*” buyurmuş, yaşadığı şeylerin hakikat olduğu ve Rabbinden geldiği hususunda en küçük bir şüpheye dahi kapılmaması gerektiğini ona bildirmek suretiyle kalbini pekiştirmiştir.¹⁰ Nitekim hemen ardından Hz. Peygamber için kesintisiz

⁸ İmam Buhârî (ö. 256/870) vahyin başlangıcına dair rivayetleri naklederken ilk vahyin akabinde Hz. Peygamber'in, eşi Hatice'ye yaşadığı tecrübeyi anlattıktan sonra kendisi için endişelendiği (لَقَدْ خَشِيتُ عَلَى نَفْسِي) sözünü, buna karşılık Hz. Hatice'nin de onu teskin ettiği bilgisini aktarmıştır. Bk. Buhârî, “Bed'ül-vahy”, 1, (3). Buhârî, Sahih'in bir başka yerinde ise vahyin bir süre inkıtasından dolayı Hz. Peygamber'in çok üzüldüğünü ve kendisini aşağı atmak için birkaç kez dağların zirvesine çıktığını bildiren bir nakle yer vermiştir. Bk. Buhârî, “Ta'bir”, 91 (6982). İbn İshak (ö. 151/768) ile İbn Sa'd (ö. 230/845) da kitaplarında Hz. Peygamber'in Hira mağarasında Cebrail'den (a.s.) ilk vahyi aldıktan sonra o güne değin en nefret ettiği durum olan mecnun yahut kâhin olmaktan korktuğu bilgisini nakletmiş, akabinde de Hz. Peygamber'in yaşadığı bu endişeden sonra kavminin karşısına bu şekilde çıkmamak için intihar etmeyi düşündüğü bilgisine yer vermişlerdir. Bk. Muhammed b. İshak, *es-Siretu'n-nebeviyye*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004), 1/168; Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâti'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-hancı, 2001), 1/166. (Bu rivayetlerin bir eleştirisi için bk. Hüseyin Kahraman - Mehmet Şakar, “Hz. Peygamber'in İlk Vahyin Akabinde İntiharı Düşünmesi İle İlgili Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidî”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2017/1), 151-189). Bize göre Hz. Peygamber'in yaşadığı bu üzüntüden dolayı intihar etmeyi düşünmesi mümkün değildir. Zira ona bu görevi veren Rabbinin onu bu kadar çaresiz bırakmayacağı açıktır. Ancak konuyla ilgili bütün rivayetler birlikte değerlendirildiğinde o süreçte Hz. Peygamber'in takati zor bir tecrübe karşısında, tabii olarak, ruhsal açıdan sıkıntılı bir dönemden geçtiği anlaşılmaktadır.

⁹ el-Kalem 68/2-7.

¹⁰ Klasik ve çağdaş birçok tefsirde Allah Resûlü'ne yönelik “Sen Rabbinin nimeti sayesinde bir mecnun değilsin” hitabının genellikle Mekke müşriklerine bir mesaj niteliği taşıdığı, onları hedef aldığı ifade edilmiştir. Örnek olarak bk. Fahrreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîru'l-kebir)* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1420), 30/600; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân (Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri)*, trc. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1987), 6/391. Haddizatında âyetlerin

bir mükâfat olduğu bildirilmiş, kendisine peygamberlik görevi boyunca yaşadığı ve yaşayacağı çeşitli eziyet ve sıkıntılara karşılık bitmez tükenmez bir ödül verileceği müjdelenmiştir.¹¹ Bu mükâfatın mahiyeti ise âhîret hayatında Rabbinin ona sunacağı müstesna ikramlar, dünya hayatında da sıkıntıya düştüğünde yanında bulacağı O'nun inayeti ve desteğidir.¹²

Hız. Peygamber'e risâlet gibi yüce bir makamı bahşeden Allah'ın katındaki bu ihsan, şüphesiz her türlü yoksunluğu gideren, müşriklerin tüm ithamlarını¹³ önemsiz kılan engin bir karşılık, yakınlık ifadesi ve yüreklendirici bir tesellidir. Rabbinin şefkat ve merhametini ifade eden bir hitapla resulünü onurlandırdığına dair âyetlerden de anlaşıldığı gibi onun mazhar olduğu bu inayet ve lütuflardan daha kıymetli bir şeyin olmadığı ve böyle şerefe sahip olan kimsenin büyük kazanç elde ettiği açıktır.¹⁴ Akabinde Rabbi, Mekkeli müşriklerin cin telakkilerinden belli ölçüde etkilendiği için doğal olarak endişeye kapılan elçisini teskin ve taltif etmeye devam etmektedir: Sana erişmesi muhtemel bir takım şerhlerden endişe etmene hiç gerek yok. Çünkü “*Sen elbette yüce bir*

(el-Kalem 68/2-7) üslûbu ve bağlamı bu değerlendirmeye de müsait olmakla birlikte hem klasik kaynaklarımızdaki ilgili rivayetler hem de cahiliye Araplarının toplumsal muhayyilesinde cinler ve cinlenmeyle ilgili çok güçlü bir arka plan bulunduğu gerçeği dikkate alındığında buradaki hitabın, vahyin başlangıç aşamasında ve henüz “Kitap nedir, iman nedir bilmeyen” (eş-Şûrâ 42/52), “Bu kitabın kalbine indirileceğini ümit etmeyen” (el-Kasas 28/86) Hız. Peygamber'in kalbini pekiştirmek için geldiğini söylemek, kanaatimizce daha isabetli olacaktır. (Kur'an'da nüzul sırasına göre Mekke müşriklerinin Allah'ın elçisine “mecnun” ithamında bulunmaları ve onlara mukabil Hız. Peygamber'in cinlenmiş olmadığını vurgulayan âyetler için bk. el-Kalem 68/51; et-Tekvîr 81/22; el-Hicr 15/6; es-Sâffât 37/36; et-Tür 52/29.)

¹¹ el-Kalem 68/3.

¹² Muhammed Tâhir b. Âşûr, *Tefsîru 'l-tahrîr ve 'l-tenvîr* (Tûnus: ed-Dârü't-Tûnusiyye, 1984), 29/62-63.

¹³ Mekke müşriklerinin Hız. Peygamber'e yönelik en büyük ithamlarından biri onun cinlenmiş/mecnun olduğu iddiasıydı. Bilindiği üzere cahiliye dönemi Araplarında cinlerin büyük bir nüfuzu olduğuna inanılırdı. Müşriklerden cinleri Allah'a ortak koşanlar, cinlerin yaratıcı olduğuna inananlar, cinleri Allah'ın yakınları sayanlar, Allah'a ulaşmada aracı kabul edenler, cinlerin fayda ve zarar verme gücüne sahip olduğuna ve nihayet onların gaybı bildiklerine, şair ve kâhinleri yönettiğine inananlar çoktu. Onlar şair ve kâhinlerin cinlerden bilgi ve ilham aldıklarına inandıkları için Hız. Peygamberin de onlar gibi cinlerin etkisi altına girdiğini zannediyorlardı. Bu sebeple Hız. Peygamber onlara ilahi risaletle görevlendirildiğini ve gelen vahiyleri bildirdiğinde ilk planda onu mecnunlukla itham ettiler. Çünkü onlara göre bu tür edebî değeri yüksek fevkalade sözler, ancak cinler aracılığıyla gaybdan elde edilebilecek bilgilerdi. Mekkeli müşriklerin bu cin telakkileri için bk. Hüseyin Çelik, “İslam Öncesi Mekke'de Ruh ve Cin İnancı”, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu*, ed. Mevlüt Güngör (İstanbul: İ.B.B. Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2011), 319-328.

¹⁴ Seyyid Kutub, *Fîzilâli'l-Kur'an (Kur'an'ın Gölgesinde)*, trc. Bekir Karlığa vd. (İstanbul: Hikmet Yayınevi, 1970), 15/143.

*gelenek/ahlâk*¹⁵ *üzeresin.*”¹⁶ Yani sen Allah’ın ilk insanla birlikte başlattığı nübüvvet zincirinin son halkasıdır. Çünkü sana gelen vahiy senden önce de nice peygambere gönderilmiştir. Senin üzerinde bulunduğun yol/din, geçmiş insanlık tarihini kuşatan büyük bir geleneğe sahiptir. Senden önce de nice peygamber, Rabbinin kendisine bildirdiği vahyi insanlara tebliğ ve en güzel şekilde temsil etmiştir. İşte sen böylesine köklü ve değerli bir yol üzerindesin! Yine eşi Hz. Hatice (ö. 620) ilk vahyin akabinde endişelendiğini söyleyen Hz. Peygamber’e onu teskin etmek için Allah’ın, dinini tebliğ etmek üzere insanlığa gönderdiği resulünü mahcup olacak bir durumda bırakmayacağını onun örnek ahlâkı üzerinden açıkça ifade etmektedir: “Hayır! Andolsun ki Allah seni asla mahcup etmez. Çünkü sen akrabamı gözetirsin, işini görmekten aciz kimselere yardım edersin,

¹⁵ Klasik tefsirlerde bu âyette geçen “huluk” kelimesine farklı anlamlar verilmiştir. Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) bu kelimeyi “İslâm dini” olarak ifade etmiş, Taberî (ö. 310/923) ise bunun “ahlâk, Hz. Peygamberi terbiye eden Kur’ân ahlâkı” gibi anlamlara geldiğini söyledikten sonra Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88), Mücâhid (ö. 103/721) ve Dahhâk’ın (ö. 105/723) bu kelimedeki maksadın “din” olduğunu söylediklerini ve buna göre anlamın “Şüphesiz ki sen büyük bir din üzeresin” şeklinde olduğunu nakletmiştir. Mâtürîdî (ö. 333/944) “Kur’ân’dır, çünkü onu tedip eden Kur’ân’dır” şeklinde açıklamış, Fahrredîn er-Râzî (ö. 606/1210) de “kâmil/övülen ahlâk” olarak tanımlamıştır. Bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beirut: Dâru İhyâi’t-türâs, 1423), 4/403; Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezid et-Taberî, *Câmi’u l-beyân ‘an te’vîli âyi l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Riyad: Dâru ‘âlemi’l-kütüb, 1422/2001), 23/149-152; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*, thk. Mecdî Bâsel-lûm (Beirut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 2005), 10/136; Fahrredîn er-Râzî, *Mefâtîhu l-gayb*, 30/601. Aynı kelime Şuarâ Süresi 137. âyet-i kerîme’de ise “din/gelenek/âdet anlamında gelmiştir: “(Hz. Hûd’a kavminden inkârcı kimseler dediler ki) Bizim tuttuğumuz yol, önceki atalarımızın sürüp gelen dinlerinden/âdetlerinden başka bir şey değildir.” Bk. Taberî, *Câmi’u l-beyân*, 17/614; Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 8/75-76; Fahrredîn er-Râzî, *Mefâtîhu l-gayb*, 24/523. Anlaşılan “huluk” kelimesi İslâm geleneğinde hem din/İslâm hem insanda huy olarak bilinen nitelikler/ahlak hem de yol/gelenek/âdet anlamında kabul edilmiştir. Ayrıca bu noktada cahiliye şîri ve atasözlerinde “ahlâk” kelimesine rastlanmadığını, bu kelimenin tekili olan “hulk” kelimesinin ise nadiren kullanılmış olduğunu da belirtmek gerekir. Cahiliye edebiyatında güzel ahlâk anlamında, “mürüvvet” ifadesi ve ahlâkî muhtevaya sahip “hayır”, “maruf”, “hak” gibi kavramlar daha sık kullanılmıştır. Bk. Adem Apak, *Anahatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), 115. Diğer taraftan konuyla ilgili yapılan müstakil bir çalışmada “huluk” kelimesinin, âyetin nüzul sebebi, bağlamı, Kur’ân bütünlüğü içindeki yeri, tefsir rivayetleri ve dilsel veriler dikkate alındığında yaygın kanaatin aksine bunun Hz. Peygamber’in örnek ahlâkıyla bir ilgisi olmayıp onun köklü bir dinî gelenek üzere bulunduğunu belirttiği iddia edilmektedir. Bk. Suat Koca, “Aydınlıkta Saklanan Bir Âyet: Ve-inneke le-‘alâ hulukin azîm (68/el-Kalem:4) Âyeti Çerçevesinde Kur’ân’da Huluk Kavramını Yeniden Düşünmek”, *AÜİFD* 55/2 (2014), 27-58. Bize göre de huluk kelimesinin öncelikli anlamı ilk dönem tefsirlerde de belirtildiği üzere Hz. Peygamber’in üzerinde bulunduğu köklü dinî geleneği ifade etmesidir.

¹⁶ el-Kalem 68/4.

yoksula, misafire ikramda bulunursun, hak uğrındaki sıkıntılarda insanlara yardımcı olursun.”¹⁷

Allah Teâlâ'nın, elçisine yönelik bir desteği de İslâm davetinin başlamasıyla birlikte Mekke eşrafının Hz. Peygamber'e yönelik “mecnun”, ithamına karşı ona sahip çıkıp onu Mekke ileri gelenlerine karşı savunmasıdır. Zira Mekkelî müşrikler Hz. Peygamber'in böylesi büyük bir mücadeleye kalkışma nedenini ve toplumun tamamına cephe almayı gerektirecek bu davetin sebebini anlamaya çalışmak yerine sahip oldukları cin telakkilerinden hareketle onu hemen cinlerin etkisi altına girmekle itham etmişlerdi. Buna karşılık Allah asıl dalalette olan kimselerin resûlüne böyle mesnetsiz bir ithamda bulunan Mekke eşrafı olduğunu bildirerek onları ikaz etmiştir.¹⁸

Yine bu tartışmaların canlı olduğu dönemde ilk nazil olan surelerden Tekvîr Sûresinde müşriklere hitaben, doğumundan itibaren gözlerinin önünde olan, yıllarca arkadaşlık yaptıkları, kendisine güvendikleri ve bu yüzden de görüşlerine başvurdukları arkadaşlarının mecnun/cinlenmiş olmadığı açık bir şekilde vurgulanmıştır: “*Arkadaşınız (Muhammed) mecnun değildir.*”¹⁹ İlgili âyetlerde kullanılan dile dikkat edildiğinde Allah Teâlâ'nın adeta elçisinin sözcülüğünü yaptığı ve onun bir şey söylemesine ihtiyaç bırakmadan onu Mekke ileri gelenlerine karşı müdafaa ettiği kolayca fark edilecektir.

3. FETRET-İ VAHYİN AKABİNDE HZ. PEYGAMBER'İN TESELLİ EDİLMESİ ve İLÂHÎ İNAYET

Hz. Peygamber'e ilk vahiy geldikten sonra bir müddet vahiy kesilmişti.²⁰

¹⁷ Bk. Buhârî, “Bed'ül-vahy”, 1 (3).

¹⁸ el-Kalem 68/5-6. Kalem Sûresi 6. âyette geçen “meftun” kelimesine genellikle “delilik”, “akıl yoksunluğu” anlamı verilmiştir. Ancak âyetlerin bağlamı dikkate alındığında buradaki meftûn kelimesinin daha çok mecnunlukla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Fahreddîn er-Râzî ve Beyzâvî (ö. 685/1286) gibi müfessirler ilgili âyetleri izah ederken bu kelimeyi “cinlenmek suretiyle belaya uğramış olan kimse” şeklinde açıklamakta ve bu anlama ağırlık vermektedir. Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/602; Nâsîrüddin el-Beyzâvî, *Envârü'l-tenzîl ve esrârü'l-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahmân (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1418), 5/233.

¹⁹ et-Tekvîr 81/22.

²⁰ Vahyin bir müddet kesintiye uğraması anlamında fetret-i vahiy, ilk olarak Alak Sûresinden sonra gerçekleşmiş olup bu kesinti süresi kaynaklarda en az on iki gün ile en fazla üç sene arasında farklı süreler şeklinde geçmektedir. İbn Abbas ile kimi tâbiîn âlimleri bu sürenin on iki, on beş, yirmi beş yahut kırk gün olduğunu söylemişlerdir. Zemaşerî (ö. 538/1144) de kesin bir zaman bildirmemekle birlikte vahyin günlerce gelmediğini söylemek suretiyle bu kesintinin günlerle ifade edilebilecek kadar az sürdüğünü benimsemiş olmaktadır. Esasen iki buçuk yahut üç yıllık bir süre gerek Hz. Peygamber gerekse ilk Müslümanlar için dayanılması zor uzun bir zamandır ve isnadı problemlili olan bu görüş aklen de isabetli görünmemektedir. Yanı sıra vahiydeki bu kesinti bir defaya mahsus olmayıp kaynaklarda beş ayrı fetret dönemi zikre-

Bu yüzden o endişeye kapılmış ve bu durumdan oldukça muzdarip olmuştu. Vahiydeki bu inkıtanın ardından Müddessir Sûresinin ilk âyetleri nazil oldu. Rivayetlere göre vahyin bir süre gelmeye devam etmesinden sonra ikinci kez kesilmesi yine Hz. Peygamber'i ziyadesiyle üzmüş, onu telaşlandırmış ve yatağa düşürmüştü. Hatta kavminden bir takım kimseler "Rabbi onu terk etti ve ona kızdı" diyerek kara propaganda yapmışlardı.²¹ Bunun üzerine Allah Teâlâ darılıp onu terk etmediğini bildirmek suretiyle elçisinin tedirginliğini gidermiş suretiyle elçisinin tedirginliğini gidermiş ve teskin etmişti.²² Ardından âhiretteki konumunun dünyadaki durumundan daha iyi olacağını²³ bildirmiş ve sonrasında Rabbinin ona vereceği lütuflarla

dildiği için fetret-i vahiyden değil fetret-i vahiyden bahsetmek daha doğru olacaktır. Esasen vahyin birbiri peşi sıra gelmemesi tabii bir durum sayılmalıdır. Anlaşılan Hz. Peygamber'in yaşamış olduğu bu endişenin asıl sebebi, onun henüz vahyin tabii işleyişine vakıf olmamasıdır. Nitekim daha sonraki zamanlarda vahyin gecikmesi onda -bu şekilde- herhangi bir tedirginliğe sebep olmamıştır. Fetret-i vahiyle ilgili rivayet ve değerlendirmeler için bk. Mustafa Akçay, "Vahiyde Fetret Problemi Üzerine Bir İnceleme", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000), 79-88; Faruk Vural, "Sebepleri ve Sonuçları Bakımından Fetret-i Vahiy Meselesi Üzerine Bir İnceleme", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (2015), 83-102.

²¹ Bk. Buhârî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 65 (4950); İbn İshak, *es-Sîretu'n-nebevîyye*, 179-180; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24/484-487. Hz. Peygamber'in fetret-i vahiy döneminde iç dünyasında yaşadığı bu endişede aynı zamanda, onun hayret uyandıran samimiyeti ve Allah'ın elçisi olduğu, tebliğde bulunduğu vahyin de O'ndan geldiğine dair derin imanı dikkat çekmektedir. Çünkü o kendisine bir vahiy geldiğinde onu insanlara bildirmiş, vahiy kesildiğinde de bunu duyurmuştur. Zaten Kur'ân'da birçok yerde geçtiği gibi Allah Teâlâ elçisinden kendisinin gaybı bilmediğini ve bir melek de olmadığını insanlara bildirmesini istemiştir. Bk. M. İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs (Nüzul Sırasına Göre Kur'ân Tefsiri)* (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), 1/165.

²² ed-Duhâ 93/3.

²³ "Muhakkak ki âhiret senin için dünyadan daha hayırlıdır." (ed-Duhâ 93/4) âyeti klasik tefsirlerde Allah'ın âhirette Hz. Peygamber için hazırladığı nimetleri zikretmek suretiyle elçisini müjdelemesi olarak açıklanmıştır. Bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, 4/732; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24/487; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/193. Ayrıca Kur'ân'da dört ayrı yerde daha yan yana gelen bu ibare, (الأولى-الأخرة) yine dünya ve âhiret anlamında kullanılmıştır. (Bk. en-Necm 53/25; en-Nâziât 79/25; el-Leyl 92/13; el-Kasas 28/70) Fahreddin er-Râzî tefsirinin devamında ise "Benim aklıma burada anlamın 'gelecek haller, senin için geçmiş hallerinden daha iyi olacaktır' şeklinde olması gerektiği geliyor." demektedir. Buna göre Allah, elçisine ihsanda bulunup adeta her geçen gün onun izzetine izzet, makamına makam katacağını müjdeleyerek "Sen sakın sana darıldığımı sanma, bilakis ben gelecek her günde senin izzet ve makamını yükselteceğim" demek istemiştir. Bize göre öncelikli anlam, ilk dönem tefsirlerde de belirtildiği şekilde âhiret hayatına yönelik olmakla birlikte muhtemel anlamlardan biri olan bu açıklama, sonraki müfessirler tarafından oldukça rağbet görmüştür. Örneğin M. Hamdi Yazır (ö. 1942) âyette geçen "âhiret (son)" ve "ülâ (ilk)" kelimelerinin yalnızca dünya ve âhiret manasında olmayıp bunun Hz. Peygamber'in bulunduğu hale nazaran "ilk hal" ve "son hal" anlamında olmasının daha uygun düşeceğini ifade etmektedir. Buna göre Hz. Muhammed için risalet öncesine göre peygamberlik dönemi daha hayırlı, ilk dönemine nazaran da

onu ziyadesiyle memnun ve razı edeceğini de müjdelemiştir.²⁴ Böylece Allah Teâlâ kulunu nasıl yetim bulup himaye etmiş, yolunu şaşırılmış halde bulup doğru yola erdirmiş ve ihtiyaç sahibi bulup zenginleştirmiş ise aynı şekilde bundan sonra da onu kendi haline terk etmeyeceğini bildirerek teselli etmiştir.

Allah Teâlâ doğumundan itibaren onu gözetmiş; büyütmüş, himaye etmiş ve ona sayısız lütuflarda bulunmuştur.²⁵ Nitekim o, dünyaya yetim olarak gelmesine rağmen Allah onu çaresiz bırakmamış ve en güzel şekilde himaye etmiştir. O altı yaşına kadar anne şefkati ve merhametiyle büyümüş, ardından dedesi Abdülmuttalib'in istisnai sevgi ve korumasıyla muhatap olmuştu. Sonrasında ise amcası Ebu Talip'ten gerçek bir babanın şefkatinden daha fazla ilgi görmüş ve peygamberliği döneminde de devam edecek olan, kendisini yeğenine siper edecek şekilde himaye görmüştü.²⁶

Allah'ın yetim olarak dünyaya gelen ve maddî imkânları yetersiz bir aileye mensup olmasına rağmen Hz. Peygamber'i risalet öncesi hayatında koruyup kollaması da O'nun elçisi üzerindeki rubûbiyet tecellilerindedir. Bilindiği üzere Hz. Peygamber'e babasından çok az bir miras kalmıştı. Ancak o, Rabbinin ihsaniyle önce Şam'a yapmış olduğu ticaret seferinden büyük kâr elde etmiş, Hz. Hatice ile evlenmesinden sonra da hanımının bütün malını ona hibe etmesiyle ekonomik imkânı artmış ve böylece peygamberlik vazifesi öncesi hayatında maddi sıkıntı yaşamamıştır.²⁷ Geçim sıkıntısının ortadan kalkması onu rahatlatmış, artık kalbi ve zihni kâinatın/varlığın anlamıyla daha çok meşgul olmaya başlamıştı. Artık o

peygamberliğinin son dönemleri daha hayırlı olacaktır. Dünya hayatına göre de âhîret hayatı daha güzel olacaktır. Kısaca Rabbinin ona lütuf ve ikramları ile yaşayacağı günler yaşadığı günlerden daha hayırlı olacaktır. Bk. M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2005), 9/545-547. İzzet Derveze de aynı şekilde bu âyette zikredilen müjdenin âhîreti de kapsamakla birlikte Muhammedî davetin geleceğinin başlangıcından daha iyi olacağını ve davetin başarıya ulaşacağını da içerdiğini ve Hz. Peygamber'i rahatlatma amacına matuf olduğunu söylemektedir. Ona göre bir sonraki âyette Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber razı oluncaya kadar onun arzuladıklarını vereceğini vadedmesi bu müjdenin dünya hayatının şartlarına ait olmasının daha öncelikli olduğunu göstermektedir. Bk. Derveze, *et-Tefsîru 'l-hadîs*, 1/163. Mevdûdî'ye (ö. 1979) göre de bu müjde Kur'an'ın geleceğe dair verdiği haberlerden olup belirtildiği şekilde gerçekleşmiştir. Bu haberin verildiği dönemde çok az sayıda bir Müslüman cemaat, İslâmî davetin karşısında yer alan büyük bir dirençle karşı karşıya idi ve mevcut şartlarda hiç kimse bu küçük topluluğun hayret verecek derecede zafer elde edeceğine en ufak bir ihtimal dahi vermiyordu. Zira İslam'ın mumu her an sönecek gibiydi ve hak dini yok etmek için her taraftan fitne rüzgârları esiyordu. Bk. Mevdûdî, *Tefhîmu 'l-Kur'an*, 7/147, 149; a. mlf. *Tarih Boyunca Teshîd Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, trc. Ahmed Asrar (İstanbul: Pınar Yayınları, 1992), 1/367-369.

²⁴ ed-Duhâ 93/4-5.

²⁵ ed-Duhâ 93/6-8.

²⁶ Mevdûdî, *Tefhîmu 'l-Kur'an*, 7/150-151.

²⁷ Bk. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/557.

zaman zaman yanına yeteri kadar yiyecek alarak inzivaya çekilmek suretiyle hayatın anlamını, içinde bulunduğu toplumun sürdürmekte olduğu inanç ve geleneklerindeki sapkınlıkları düşünmeye ve onların davranışlarındaki bozuklukları daha çok sorgulamaya başlamıştı.²⁸

4. RİSALET VAZİFESİNİN İLK DÖNEMLERİNDE HZ. PEYGAMBER'İN GÖĞSÜNE GENİŞLİK VERİLMESİ ve KEVSER MÜJDESİ

Hız. Peygamber inen ilk vahiylerle birlikte olan biteni tam olarak idrak etmeye çalışırken Allah Teâlâ resulünü tedirginlikten kurtarmak ve rahatlatmak için onun üzerindeki nimetlerini zikretmeye devam etmiştir. Bu kapsamda Hız. Peygamber'in risalete mazhar kılınarak göğsüne genişlik/inşirah verilmesi, belini büken yükün kaldırılması ve şanınin yüceltilmesi²⁹ de Rabbinin ona lütuflarındandır. Zira inşirah “Kalbin ilâhî bir nur, Allah'tan gelen huzur, sükûnet ve bir rahatlık ile genişletilmesi”³⁰ olup büyük inayetlerdendir. Hız. Peygamber, risaleti öncesinde şaşırmış haldeydi; hayatın ve ölümün anlamına, ne yapması ve neye nasıl inanması gerektiğine dair sorular onu içinden çıkılmaz derecede bunaltmıştı. İşte onun bu hayatî sorular karşısındaki çaresizliği de dikkate alınırca ilâhî yol gösterme ile birlikte iyice daralmış göğsünün inşirah bulmasının ve sevinçle dolmasının anlamı daha iyi anlaşılacaktır.

Allah'ın onun üzerindeki inayetlerinden biri de batıl inançları, çelişkili düşünceleri bulunan ve ahlâkî davranışları bozuk olan bir toplumda yetişmiş olmasına rağmen elçisinin bu cahiliye hayatına meyletmemesidir.³¹ Bununla

²⁸ Derveze, *et-Tefsîru 'l-hadis*, 1/166-167.

²⁹ el-İnşirâh 94/1-4.

³⁰ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi 'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Davûdî (Dîmeşk: Dâru'l-kalem; Beyrut, Dârü's-şâmiyye, 1412), “ş-r-h”, 449.

³¹ Taberî, tefsirinde “*Seni dalalette bulup da sana doğru yolu göstermedi mi?*” (ed-Duhâ, 93/4) âyetini “Seni, bugünkü halinin dışında bulup da sana doğru yolu göstermedi mi?” şeklinde izah ettikten sonra âyette geçen “dâllen” kelimesinin tâbiî müfessir Süddî (ö. 127/745) tarafından “Kavminin üzerinde bulunduğu durumda olmak” şeklinde izah edildiğini aktarmaktadır. Buna göre Hız. Peygamber, risalet vazifesinden önce kırk yıl boyunca kavmi ile aynı durumda olmaktadır. Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24/489. İbnü'l-Kelbî de (ö. 204/819 [?]) Mekkelî müşriklerin kullukta buldukları el-Uzzâ isimli put hakkında bilgi verirken Hız. Peygamber'in bir gün ondan şöyle bahsettiğini aktarmaktadır: “Ben kavminin dini üzereyken el-Uzzâ'ya boz bir koyun sundum.” Bk. İbnü'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, çev. Beyza Bilgin (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 55. Bize göre gerek Süddî'nin açıklaması gerekse İbnü'l-Kelbî'nin naklettiği rivayet bir peygambere yakışmayacak nitelikte olup kabulü mümkün değildir. Kaldı ki böyle bir olay yaşanmış olsaydı Hız. Peygamber putlara savaştığında kavminin onu risalet öncesi bu davranışından dolayı kınaması gerekirdi. Mamafih nübüvvet öncesi dönemde Hız. Peygamber'in inanç bakımından bir karmaşa yaşadığını ve neye nasıl inanması gerektiğini bilmediğini de vurgulamak gerekir.

birlikte o, yukarıda geçtiği üzere hak dinin inanç ve davranış biçimleri hakkında ikna edici bir bilgisi de bulunmadığı için yolunu şaşırılmış haldeydi ve ne yapacağını bilemez durumdaydı. Allah ona varlık sebebini, nereden geldiğini ve ölümünden sonra ne olacağını bildirmek suretiyle doğru yolu göstererek büyük bir lütufta bulunmuştu. Yine onu hidayetin aydınlığına ulaştırarak içinde bulunduğu sıkıntılı ruh halinden kurtarmış ve hakikatin esenliğine ulaştırmıştı. Zira bir kimseyi inanç sistemlerinin karmaşasından ve dalaletten kurtararak ona sırat-ı müstakim olan doğru yolu göstermek en büyük ikramdır ki hiçbir nimet ona denk olamaz.³²

Öte yandan Rabbinin ihsanların en büyüğü olan ilâhî risaletin kendisine verilmesiyle birlikte Hz. Peygamber en büyük şerefe nail oluyordu.³³ O, peygamberlik vazifesi öncesinde kendi halinde hayat süren ve içinde yaşadığı toplum dışında pek tanınmayan bir kimse idi. Ancak Hz. Peygamber, ilâhî seçime mazhar olmasıyla birlikte artık göz önündeki simalardan biri oluyor, diğer insanların da gündemine girmeye başlıyor ve Rabbinin elçisi sıfatıyla kıyamete dek şanı yüceliyordu. Duhâ Sûresinde zikredilen ilâhî ikramlara İnşirâh Sûresi ile yenileri eklenmiş ve henüz risalet görevinin başlarında olan Hz. Peygamber, Rabbinin ikramları hatırlatılarak yüreklendirilmiştir.

Hz. Muhammed Kureyşlileri İslâm'a davet etmeye başladığında Mekke ileri gelenleri çağrısını etkisiz kılmak ve onu yalnızlaştırmak amacıyla insanları ondan uzak tutmaya çalışıyordu. Allah Resûlü'nün yanında sadece bir avuç Müslüman vardı. Bu dönemde Kasım'dan bir ay sonra küçük oğlu Abdullah'ın da vefat etmesi³⁴ üzerine Hz. Peygamber sıkıntıya düşmüştü. Mekkeli müşrikler topluma yalnızlaşan, daveti fazla karşılık bulmayan ve erkek çocuğu da kalmayan Hz. Muhammed'in adının öldükten sonra silinip gideceğini, getirdiği dinin unutulacağını ve nihayet ondan kurtulacaklarını söylemeye başlamışlardı. İşte böylesi kritik bir zamanda Rabbi onu yine yalnız bırakmamış, dünyevî ve uhrevî ikramlar içeren Kevser³⁵ muştusu

³² Seyyid Kutub, *Fîzilâli'l-Kur'ân*, 16/255-256.

³³ Bk. Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 1/172-173; Mevdûdî, *Hz. Peygamber'in Hayatı*, 1/366-367.

³⁴ Bk. Kasım Şulul, *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 207.

³⁵ Hz. Peygamber'e verildiği bildirilen kevserle ilgili çok farklı açıklamalar yapılmıştır. Râgıb el-İsfahânî (ö. 5./11. yüzyılın ilk çeyreği) kevserin "cennette kendisinden birçok nehrin çıktığı büyük bir nehir, Allah Teâlâ'nın elçisine verdiği büyük bir hayır" olduğunu belirtmiş, İbn Manzûr (ö. 711/1311) kevseri bunlara ilaveten "Kur'ân, nübüvvet, Allah'ın Hz. Peygamber'in ümmetine kıyamet günü vereceği büyük hayır, İslâm, Hz. Peygamber'in getirdiği dinin galip gelmesi, düşmanlarına karşı ona yardım edilmesi, ümmetine şefaahat edecek olması, sayılamayacak kadar çok hayır" gibi nimetlerle açıklamıştır. Zemahşeri ise kevser kelimesinin Arapçada "fev'al" vezninde olup çoklukta fazlalığı ifade ettiğini ve "alabildiğine çok" anlamına geldiğini belirtmektedir. Zira oğlu yolculuktan dönen bir bedevî kadına "Oğlun ne getirdi?"

ile elçisini müjdelemiş ve rahatlatmıştır.³⁶ Zira Allah'ın bir kimseyi risalet görevi için seçmesi ve onun gözetimini üstlenerek inayette bulunması elde edilebilecek en büyük lütuftur. Kim bu durumda ise onun “sonu kesik” olması düşünülemez. Bilakis Allah'ın rahmetinden kesilmiş ve uzaklaştırılmış kimse bu vafa daha layıktır.³⁷

Müşrikler Hz. Muhammed ve müminlere karşı iktidarlarına güveniyor ve kendi kuvvetleri karşısında onların mağlup olacaklarını düşünüyordular. Onlara göre Allah'ın elçisi davasında başarısız olacak ve soyu da devam etmeyeceği için öldükten sonra artık onu ve getirdiği dini hatırlayan kimse kalmayacaktı. Allah ise böyle bir vasatta, her ne kadar şartlar aleyhine gözükse de resulünün galip geleceğini ve asıl Mekke müşriklerinin “ebter”³⁸

denildiğinde “Kevser getirdi” der ki bu, “çok çok şeyler getirdi” demektir. Ardından İbn Abbas'ın, “insanların ‘onun cennette bir nehir olduğunu’ söylediğini” kendisine hatırlatan Saïd b. Cübeyr'e (ö. 94/713 [?]) “bu da çok hayırdan biridir” şeklinde karşılık verdiğini nakleder. Fahreddin er-Râzî müfessirlerin âyette geçen bu kelime hakkında “cennet ırmağı, havuz, Hz. Peygamber'in ailesi, ümmetin uleması, nübüvvet, İslâm, ümmet-i Muhammed'in mensuplarının çokluğu, Hz. Peygamber'deki meziyetler, ilim, güzel ahlâk, şefaât makamı” gibi izahlar getirdiklerini söylemektedir. Tâhir b. Âşûr (ö. 1973) benzer nimetleri sıraladıktan sonra bu muştû ile Hz. Peygamber'in müjdelenmesiyle kendisine “sonu kesik, hayırdan mahrum” diyenlerin onun zihninde oluşturabileceği kötü düşüncelerin yok edilmesinin murad edildiğini ifade etmekte ve onların “ebter” sözünü geçersiz kılmak için buna “kevser” sözüyle mukabele edildiğini belirtmektedir. O ayrıca müfessirlerin yaptıkları izahları kapsayacak şekilde bu kelimeyi en geniş manada “çok hayır” ile izah etmektedir. Bk. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “k-s-r”, 703; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beirut: Dâru sâdir, 1414), “k-s-r”, 5/133; Ebû'l-Kâsım Cârullah Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vil* (Beirut: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, 1407), 4/806-807; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 32/313-316; Tâhir b. Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 30/572-573. Bize göre de kevser nimetini bütün bunları kapsayacak şekilde “Hz. Peygamber'e dünya ve âhirette verilen devamlı ve çok hayır” şeklinde tanımlamak daha kuşatıcı olacaktır. Bk. Necdet Ünal, “Kur'ân-ı Kerim'de Kevser Kavramı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/48 (2017), 760-766. Diğer taraftan her ne kadar ilgili âyette geçmiş zaman kipi kullanılmış olsa da M. Hamdi Yazır'ın belirttiği gibi bir şeyin aslını, kaynağını ve sebeplerini vermek haddizatında onun gelecekteki bütün sonuçları ve mahsulleri ile tamamını vermek demektir. Bu sebeple kevser dünya ve âhirette Hz. Peygamber'e verilecek olan bütün hayırları içermektedir. Bk. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 10/220-221.

³⁶ el-Kevser 108/1.

³⁷ Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis*, 1/186-187.

³⁸ Mukâtil b. Süleyman, “*Asıl soyu kesik olan sana kin besleyendir.*” (el-Kevser 108/3) âyetinin tefsirinde geride kendisine varis olacak erkek çocuğu bulunmayan ve bu şekilde ölüp giden kimseleere “ebter” denildiğini ve oğlu Abdullah'ın vefatı üzerine müşriklerin önde gelenlerinden Âs b. Vâil'in Hz. Peygamber'i bu sıfatla nitelediğini ifade etmektedir. İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) de Süddî'den naklen Kureyş'in, erkek çocukları ölmüş kimseye ebter dediğini söyleyerek Âs b. Vâil olayına yer vermektedir. Taberî ise yukarıdaki rivayetleri naklettikten sonra bu sözü söyleyen kişinin kimilerine göre Ukbe b. Ebî Muayt kimilerine göre de Kureyş'ten bir topluluk olduğunu ifade etmektedir. O ayrıca farklı bir bilgi olarak tâbî müfessir İkrime'nin (ö. 105/723) bu âyeti izah ederken, Hz. Peygamber'e vahiy geldiğinde Kureyşlilerin

olduklarını ve tarihten silinip gideceklerini müjdeliyordu.³⁹ Ne var ki hiç kimse sadece Mekke’de değil tüm Arabistan’da meşhur ve muktedir olan Kureys’in “sonu kesik” olabileceğine ihtimal vermiyordu. Zira onlar mal, evlat ve iktidar olma bakımından büyük bir refah içindeydiler; ticaret onların elindeydi ve hac ibadeti de onlar tarafından tanzim edildiği için Arabistan yarımadasındaki bütün kabileler üzerinde nüfuzları vardı. Ancak tüm bu olumsuz durumlara rağmen çok fazla bir zaman geçmeden Allah’ın vaadi gerçekleşti ve Hz. Peygamber henüz hayatta iken bu günleri gördü.⁴⁰ Böylece tevhid çağrısı Allah’ın inayeti, elçisinin ve sahâbenin eliyle karşı konulamaz bir şekilde yeryüzünde kök saldı da suyun üzerindeki köpük konumundaki şirk kaybolup gitti.⁴¹

5. HİCRET SIRASINDA İLÂHÎ YARDIM ve HZ. PEYGAMBER’E GÜVEN DUYGUSUNUN VERİLMESİ

Mekke döneminin sonlarına doğru İslâm daveti büyük bir kuşatma altında bulunuyordu ve Müslümanlar için çember iyice daralmıştı. Hüzün yılı ve ardından Hz. Peygamber’in halkını İslâm’a davet etmek için gittiği Taif’ten sonuç alamadan dönmesi Mekke müşriklerini daha çok cesaretlendirip saldırganlaştırırken bu yeni durum, Müslümanlar için daha da sıkıntılı günlerin başlangıcı anlamına geliyordu. Böylesine ümitlerin tükenmeye ve çaresizliğin kendini iyice hissettirmeye başladığı bir zamanda hac yapmak amacıyla Medine’den gelen önce altı kişilik, bir sonraki yıl da on iki kişilik bir grup Evs ve Hazreçlinin Müslüman olarak beldelerine dönmeleriyle bir ümit ışığı belirmişti. Medineli Müslümanların ertesi yıl yetmiş beş kişiyle yine hac münasebetiyle Mekke’ye gelip İslâm Peygamberi ile Akabe’de bir gece gizlice buluşarak ona biat etmeleri ve onu canları pahasına koruyacaklarına dair söz vererek onu Medine’ye davet etmeleriyle İslâm ve Müslümanlar için yeni bir dönem başlamış oldu.⁴²

Hz. Peygamber Akabe biatının akabinde Müslümanlara küçük gruplar halinde Medine’ye hicret etmeleri talimatı vermişti. Onlar Mekke’yi terk ettikten sonra Mekke eşrafı kendileri açısından son derece tehlikeli olan bu önemli gelişme üzerine telaşa kapıldı ve Dârü’n-Nedve’de bir toplantı yaptı. Çünkü onlar jeo-politik konumu çok önemli olan Medine’nin bu

“Muhammed yalnız bırakıldı, bizden koparıldı” sözleri üzerine bu âyetin nazil olduğunu söylediğini belirtmektedir. Bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, 4/880; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Es’ad Muhammed et-Tayyib (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419/1999), 10/470-471; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 24/697-700.

³⁹ el-Kevser 108/3.

⁴⁰ Mevdûdî, *Teşhîmu’l-Kur’ân*, 7/265, 270.

⁴¹ er-Ra’d 13/17.

⁴² Bk. Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Siretü’n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekka (Kahire: Şirketü Mustafa el-Babi el-Halebi, 1375/1955), 1/454.

şekilde Müslümanlar tarafından yurt edinilmesiyle birlikte kendileri açısından ortaya çıkacak olumsuz neticelerin farkındaydılar. Zira Müslümanların Evs ve Hazreçlilerle bir araya gelip güç birliği yaparak Mekke'ye baskı uygulayabileceklerini ve aynı zamanda Kızıldeniz kıyısı boyunca Yemen'den Suriye'ye uzanan ve Kureyş ile diğer Arap kabilelerin en büyük geçim kaynağı olan ticaret yolunun Müslümanların eline geçmiş olacağını çok iyi biliyorlardı. Bu önemli ticaret yolundan yılda 250 bin altın gelir elde ediliyordu.⁴³

Dârü'n-Nedve'de yapılan bu toplantıda, her kabileden bir gencin katılımıyla oluşacak grubun Hz. Peygamber'i öldürmesi yönünde bir karara varılmıştı. Onlar kendilerince kesin netice alacaklarını düşündükleri bir tuzak kurarken Allah da elçisini yalnız bırakmıyor ve onların tuzaklarına karşılık veriyordu.⁴⁴ Burada vurgulanması gereken bir husus, Mekke ileri gelenlerinin Hz. Peygamber'i ortadan kaldırmak için attıkları bu adıma karşılık bizzat Allah tarafından hemen karşı bir adımın atılması ve böylece onların tuzaklarının başarısız kılınmasıdır. Bu şekilde bütün tuzakları kuşatan Allah'ın yardımıyla Hz. Peygamber onların tuzaklarından emniyette olarak dostu Hz. Ebû Bekir'le birlikte Medine'ye gitmek üzere yola çıktı.

Hicret esnasındaki ilâhî inayetlerden biri de Kur'an'da zorlu Tebük seferinin konu edildiği bağlamda anlatılan ve Hz. Peygamber'in Hz. Ebû Bekir'le birlikte Sevr mağarasında gizlendikleri zaman gerçekleşen yardımdır. Müşrikler Hz. Peygamber'in Mekke'den çıktığını öğrendiklerinde hemen onu aramaya başlamış ve bir grup onların saklandıkları mağaranın yakınına kadar gelmişlerdi. İz süren müşrikler onlara bu kadar yaklaştıklarında Hz. Ebû Bekir endişeye kapılmıştı. Onun endişelendiğini gören Hz. Peygamber “Korkma, Allah bizi savunmak için yanımızdadır” buyurdu. Hz. Ebû Bekir ise tedirgindi ve “Bize ulaştılar ey Allah'ın elçisi! Ben tek kişiyim ama sen ölürsen bu ümmet helak olur.” dedi. Buna karşılık Hz. Peygamber “Korkma” dedi ve ardından “Allah'ım, bizi onların bakışlarından gizle” diye dua etti. Allah da resulünün duasına

⁴³ Mevdûdî, *Hz. Peygamber'in Hayatı*, 3/383-385. Bk. Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 5/347.

⁴⁴ el-Enfâl 8/30. Fahreddîn er-Râzî âyette geçen “hayru'l-mâkirîn” ifadesinin “tuzak kuranların en kuvvetlisi, en güçlü tuzak kuran” anlamında olduğunu belirtmektedir. Zira Allah Teâlâ, fiilleri karşısında her türlü tuzağın geçersiz olacağını beyan için “en hayırlı” ifadesini “en güçlü, en şiddetli” anlamında kullanmıştır. Râzî ayrıca buradaki “hayr” kelimesinin tafdil ifade etmediğini, bizatihi kendisinde bir hayır bulunduğunu söylemektedir. Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15/478.

icabet etti, ona sekînetini⁴⁵ indirdi ve onu görünmez ordularla destekledi.⁴⁶

Buhârî'deki anlatımda ise Hz Ebû Bekir mağaranın önüne kadar gelen müşriklerin kendilerini göreceği endişesine kapılarak “Ey Allah’ın resulü, eğer bunlardan biri ayağını biraz daha kaldıracak olsa bizi görecekler” dediğinde Hz. Peygamber “Ey Ebû Bekir, üçüncüleri Allah olan iki kişi hakkında ne düşünebilirsin?”⁴⁷ buyurmuştur. Yani korkmana gerek yok, Allah, yardımı ve korumasıyla bizimle beraberdir ve bizi onlardan koruyacaktır. O kendisine inananlara sahip çıkacak, nerede olursak olalım himayesi üzerimizde olacaktır. Bu yüzden endişeye ve hüzne gerek yok diyerek arkadaşını teselli etmişti.⁴⁸ Nihayetinde onlar peşlerine düşen müşriklere yakalanmadan yollarına devam ettiler ve esenlik içinde Medine’ye ulaştılar.

Hız. Peygamber’in müşriklere yakalanmamak amacıyla Mekke’den çıkmadan önce yatağına Hz. Ali’yi yatırıp zaman kazanmak istemesi ve çıktuktan sonra da doğrudan Medine yönüne değil de farklı bir istikamete yönelmesi⁴⁹ gibi almış olduğu birtakım tedbirler dikkat çekicidir. Allah’ın

⁴⁵ Sözlük ve tefsirlerde sekîne kelimesine birbirine yakın anlamlar verilmiştir. Mâtürîdî sekînetle ilgili söylenen “melekler, vakar, Allah’ın yardımı, rahmeti, itmi’nânî” gibi anlamları zikrettikten sonra bunun aslının “kalplerin şiddetli korku ve üzüntüden sonra sükûnet ve itmi’nân bulması” olduğunu söylemektedir. Râgıb el-İsfahânî “müminin kalbini teskin eden ve ona emniyet duygusu veren melek, korkunun yok olması”, İbn Manzûr da “durulmak, ağır başlılık/vakar, istikrar bulmak, sükûnet, itmi’nân, rahmet, yardım” gibi anlamlar zikretmiştir. Bk. Mâtürîdî, *Te’vilât*, 5/326; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “s-k-n”, 417; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, “s-k-n”, 13/213-214. Kur’ân’da her üçü de Medenî sürede olmak üzere altı yerde geçen sekîne kelimesinin beş tanesi Hz. Peygamber ve müminlerle, biri de İsrailoğulları ile ilgilidir. Bu kullanımlar, bütün genişliğine rağmen yeryüzünün Müslümanlara dar geldiği Huneyn Savaşı (et-Tevbe 9/26), Hz. Peygamber’in hicret sırasında yol arkadaşı Hz. Ebu Bekir’le birlikte gizlendikleri ve görülüp yakalanmalarının an meselesi olduğu Sevr mağarası (et-Tevbe, 9/40), üç tanesi de Hz. Peygamber’le birlikte İslâm ordusunun her türlü riski göze alarak yola çıktıkları ve çok kritik süreçlerin yaşandığı Hudeybiye seferi (el-Fetih 48/4, 18, 26) ortamında yer almıştır. Bir tanesi de Tâlût’un hükümdarlığının alameti olarak Câlût’un ordusuyla yaptığı büyük bir savaşın öncesindedir (el-Bakara 2/248). Bu kullanımlarda ortak taraf, kritik vasatta müminlerin imdadına yetişip onları yaşadıkları korku ve endişeden kurtaran bir hâlet-i ruhiye ve öz güven duygusu olmasıdır. Ayrıca vurgulanması gereken bir husus, bunların iki tanesinde sekîne ile birlikte “sizin görmediğiniz ordular”, birinde de “göklerin ve yerin ordularının Allah’a ait olması” şeklinde gelen ibarelerle müminlerin “birtakım ordularla” ayrıca desteklenmiş olmasıdır.

⁴⁶ et-Tevbe 9/40. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, 2/171. Taberî Hz. Ebû Bekir’in endişesi karşısında Hz. Peygamber’in şöyle söylediğini nakletmektedir: “Korkma, şüphesiz Allah bizimle birlikte ve O bize yardım edecektir. Müşrikler bizim yerimizi bilemeyecek ve bize erişemeyeceklerdir.” Bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 11/463-465; Benzer anlatım için bk. Mâtürîdî, *Te’vilât*, 5/373-374.

⁴⁷ Buhârî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 65 (4663).

⁴⁸ Bk. Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 4/540.

⁴⁹ Hz. Peygamber hicret amacıyla Medine’ye yola çıktığında sürekli alternatif yolla-

elçisi sıfatıyla O'nun himayesinde olduğunu bilen Hz. Peygamber'in elinden gelen bütün tedbirleri alması, zafer ve başarı elde etmek isteyen Müslümanlar için güzel bir örnektir. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in gerekli önlemleri almakla birlikte yakalanmalarının an meselesi olduğu mağarada buldukları sırada büyük bir tevekkülle Allah'a sığınması, beşerî tedbirlerin tükendiği yerde de Allah'a olan güvenin yitirilmemesi gerektiğini gösteren örnek bir davranıştır.⁵⁰

6. ALLAH'IN SAVAŞ MEYDANLARINDA ELÇİSİNİN VE KENDİSİNE İNANANLARIN YANINDA OLMASI

6.1. Bedir Savaşı

Kur'an-ı Kerim'de "*Hak ile batılın ayrıldığı gün (yevmü'l-furkân)*"⁵¹ şeklinde zikredilen,⁵² hicretin ikinci yılında Bedir savaşı günü yaşananlar, Allah Teâlâ'nın egemenliğini ve kendisine güvenen kullarının yardımcısı⁵³

rı tercih etmiştir. Onun hicret güzergâhını gösteren bir harita için bk. Ahmet Önkalk, "Hicret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/458.

⁵⁰ Komisyon, *Kur'an Yolu* (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 3/13.

⁵¹ "Yevmü'l-furkân", klasik tefsirlerde Allah'ın hak ile batılın arasını açık bir şekilde birbirinden ayırdığı ve O'nun inayeti ile hakkın batıla karşı zaferini ilan ettiği Bedir günü/zafer günü olarak açıklanmıştır. Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11/200-201; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/224; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/223.

⁵² el-Enfâl 8/41.

⁵³ Kur'an'da Allah'ın yardımı meselesi geniş yer tutmaktadır. Genellikle doğrudan yardımı ifade eden n-s-r (نصر) fiili kullanılmakla birlikte zaman zaman da e-y-d (أيد) gibi kelimelerle Allah'ın desteğine dikkat çekilmektedir. Bu anlatımlarda Allah Teâlâ gönderdiği elçilerine yardım etmeyi kendi üzerine aldığı bildirmekte (es-Sâffât 37/171-172) ve iman eden kullarına yardım etmesinin kendisinin üzerinde bir hak olduğunu belirtmektedir (er-Rûm 30/47). Bazı âyetlerde Allah'ın, gönderdiği elçilere ve müminlere mutlaka yardım edeceği bildirilirken (el-Mümin 40/51) bazı yerlerde de bu yardım şartlı olarak vadedilmektedir (Muhammed 47/7; el-Hac 22/40). Yine kimi yerde gerek peygamberlerin gerekse mümin kulların Allah'tan yardım isteklerine yer verilmektedir (el-Kamer 54/10; el-Müminün 23/26; el-Ankebût 29/30; el-Bakara 2/250; Âl-i İmrân 3/147). *Zira O, yardımı yakın olandır* (el-Bakara 2/214), *yardım edenlerin en hayırlısıdır* (Âl-i İmrân 3/150), *ne güzel dost ve ne güzel yardımcıdır* (el-Enfâl 8/40; el-Hac, 22/78), *dost ve yardımcı olarak O yeter* (en-Nisâ 4/45), *yardım ancak O'nun katındandır* (Âl-i İmrân 3/126; el-Enfâl 8/10) ve *O'nun yardım ettiği kimseleri yenilgiye uğratacak yoktur* (Âl-i İmrân,3/160). Bunların ötesinde Allah Teâlâ bazı âyetlerde de isim zikrederek yardımda bulunduğu savaşlardan ve esenliğe ulaştırdığı kimselerden bahsetmektedir (Âl-i İmrân 3/123; et-Tevbe 9/25, 40; el-Enbiyâ 21/77; el-En'âm 6/34; Yûsuf 12/110). Mamefih Allah'ın muradı, müminlerin elleriyle İslâm düşmanlarına azap etmek suretiyle onları rezil rüsvay kılmasıdır (et-Tevbe 9/14). Bu yüzden aslanan mümin kulların güçleri yettiğince kuvvet toplayarak, sonuna kadar mücadele ederek ve Rablerine güvenip dayanarak O'ndan yardım dilemeleridir. Zira Allah Teâlâ kendisine iman eden kullarının tarafında bulunmakla birlikte O, sünneti gereği, müslim-gayri müslim ayrımı yapmaksızın kim daha çok güç toplar, mücadele eder ve gerekli tedbirleri

olduğunu gösteren birçok rubûbiyet tablosuna sahiptir. Allah bu savaşın gerçekleşmesi ve Müslümanların küfrün belini kırması, yaşayacak olanın bir delil üzere yaşaması ölecek olanın da bir delil üzere helak olması için savaşın maddî ve psikolojik bütün sebeplerini hazırlamıştır.⁵⁴ Zira o gün Mekkeliler yalnızca kervanlarını korumak amacıyla yola çıktıkları için kervanın kurtulduğunu öğrendiklerinde birçok kimse artık geri dönmek istemişti. Müslümanlar içinde de savaşa gönülsüz kimseler vardı ve sanki göz göre göre ölüme sürülüyorlarmış gibi bu konuda Hz. Peygamber’le tartışmışlardı.⁵⁵ Ancak Allah Teâlâ her iki tarafı da birbirlerine olduklarından az göstermek suretiyle⁵⁶ savaşa teşvik etmiş⁵⁷ ve böylece İslâm’ın yeryüzünde kök salması için bir kere daha tarihin işleyişine müdahalede

alırsa onu muzaffer kılmaktadır. Kaldı ki Allah’ın yardımı da ancak müminlerin çabalarına bağlı olarak ortaya çıkacak ve O, kendi yolunda yürüyenleri yalnız bırakmayarak onları destekleyecektir. Diğer taraftan Fahreddîn er-Râzî’nin de belirttiği gibi Allah Teâlâ’nın inanılara yönelik yardım ve üstün gelme vaadi, yalnızca dünyevî bir takım zaferler şeklinde anlaşılmalıdır. O’nun, elçilerine ve müminlere yardımı bazen karşı konulamayacak kuvvetli bir delil, bazen istikamet üzere sebat ve kararlılık bazen de dünyevî zafer ve hükümlerlik vermesi şeklinde olabilir. Bu yüzden ellerindeki güç ve imkânların yetersizliğinden dolayı Allah’ın elçileri ve Müslümanlar zaman zaman düşmanları karşısında mağlup olsalar da onlar Allah nezdinde galiptirler. Zira Kur’ân’a göre başarının ölçüsü, dünyalık zaferlerin değil âlemlerin Rabbinin rızasının kazanılmasıdır. Nitekim Kur’ân’da belirtildiği üzere bazı peygamberler düşmanları tarafından öldürülmüş (Âl-i İmrân 3/21, 112; Nisâ 4/155), bazı müminler de ateş dolu çukurlarda yanarak can vermiş (Burûc, 85/4-8) ve inandıkları hak yolda dayanılması zor büyük sıkıntılarla karşılaşmışlardır (Bakara 2/214). Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 26/363.

⁵⁴ el-Enfâl 8/42.

⁵⁵ el-Enfâl 8/5-6.

⁵⁶ el-Enfâl 8/44.

⁵⁷ Bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 11/211-212. Burada henüz savaş başlamadan önce savaşma hususunda istekli olmaları için her iki orduya da karşısındakinin az gösterilmesinden bahsedilmektedir. Savaş başladığında ise Allah’ın inayetiyle Mekke müşrikler İslâm ordusunu olduklarından iki kat fazla görmüş (Âl-i İmrân 3/13) ve bu da onları moral olarak zayıflatmıştı. Yani bu az yahut iki katı olarak görme hadisesi savaşın farklı merhalelerine aittir ve ikisi arasında herhangi bir çelişki yoktur. Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 7/157-158; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethü’l-kadir: el-Câmi’ beyne fenneyi’r-rivâ ve’-d-dirâye min ilmi’-tefsir* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr-Dâru’l-kelimi’t-tayyib, 1414), 1/369. Ancak Taberî burada İslâm ordusunun müşrik ordusunu kendilerinin iki katı olarak gördüğünü ifade etmektedir. O, Abdullah b. Mesud (ö. 32/652-53) rivayetini naklederek o gün üç yüz on küsur kişi olan Müslümanların, yaklaşık bin kişi yani kendilerinin üç katı yahut daha fazla olan düşman ordusunu kendilerinin sadece iki katı kadar, diğer bir durumda da yalnızca kendileri kadar gördüklerini ifade etmektedir. Buna göre yukarıda zikredilen Enfâl Sûresi 44. âyete de uygun olarak, müşrik ordusu Müslümanları olduklarından az gördükleri gibi İslam ordusu da onları olduklarından daha az görmüş olmaktadır. İlgili tartışma ve rivayetler için bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 5/241-253. Mâtürîdî de müminlerin müşrikleri yalnızca kendilerinin iki katı kadar gördükleri kanaatindedir. Bk. Mâtürîdî, *Te’vilât*, 2/320.

bulunmuştur.

O gün İslâm ordusu, savaştan ziyade Mekkeli müşriklerin Şam'dan dönmekte olan büyük ticaret kervanlarını ele geçirmek için Medine'den çıkmışlardı. Kervanda 1000 deve yüklü büyük ticarî mal bulunuyordu. Mekke'deki neredeyse bütün erkek ve kadınların o kervanda bir yükü vardı. Kervan en az 50.000 dinar değerindeydi.⁵⁸ Müslümanlar kervanı karşılamak ve yolunu kesmek gibi kolay bir sefer amacıyla yola çıktıkları için asker sayısı ve teçhizat bakımından oldukça zayıf durumda idiler.⁵⁹ Nitekim Hz. Peygamber onların bu durumundan dolayı “Allah’ım! Onlar yalın ayak, sen onları donat; onlar çıplak, sen onları giydirdi; onlar aç, sen onları doyur; onlar yoksul, sen onları lütfunla zenginleştirdi.” diye dua etmişti.⁶⁰

Bedir savaşında İslâm ordusunda yalnızca 313 savaşçı, 70 deve, iki tane de at vardı.⁶¹ Kureyş ordusu ise tam donanımlı 900 ila 1000 civarında savaşçıdan oluşuyordu.⁶² Bu sebeple Hz. Peygamber Kureyş ordusunun savaş günü Bedir ovasına geldiğini gördüğünde şöyle dua etmişti: “Ey Allah’ım! İşte Kureyş kendini beğenmişlik ve gururla geldi. Onlar sana düşmanlık etmekte ve senin elçini yalanlamaktadır. Bana vadettiğin yardımına sığınıyoruz, onları helak eyle.” Yine o “Allah’ım! Eğer bugün bu topluluk helak olursa yeryüzünde sana ibadet edecek kimse kalmayacak” diyerek Rabbine sığınmıştı.⁶³

Mekkeli müşriklerle ilk büyük savaşı olan bu muharebede İslâm ordusu savaş hazırlığı bakımından müşrik ordusuyla kıyaslanmayacak durumda olmasına rağmen Müslümanlar hiçbir şekilde geri adım atmamış ve savaş kararı alınmasından itibaren savaşın sonuna kadar büyük bir azim ve fedakârlık göstermişlerdir. Onlar istişare ederek ellerindeki imkânlar çerçevesinde gerekli tedbirleri almış ve iki güzellikten birine ulaşmak için savaşa girmişlerdi.⁶⁴ Müslümanların tercihi en başından beri kolay olandan yani kervanı ele geçirmekten yana idi. Ancak ilâhî plan, hakkın galip gelmesi ve batılın iptal olması için şartları adım adım savaş yönünde hazırlıyordu.⁶⁵

Allah Teâlâ Bedir günü savaş öncesinden başlamak üzere savaşın bitimine kadar Müslümanların yanında olup onlara inayette bulunmuştur.

⁵⁸ Ebû Abdullah el-Vâkıdî, *Megâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut; ed-Dâru'l-Âlemiyye, 1989), 1/27.

⁵⁹ Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/320-321.

⁶⁰ Vâkıdî, *el-Megâzî*, 1/26.

⁶¹ Vâkıdî, *el-Megâzî*, 1/23, 27.

⁶² İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 1/617.

⁶³ İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 1/621, 627.

⁶⁴ et-Tevbe 9/52.

⁶⁵ el-Enfâl 8/7-8.

O öncelikle, kervan yahut Mekke ordusundan birinin mutlaka İslâm ordusunun olacağını müjdeleyerek onları cesaretlendirmişti. Savaştan bir önceki gece Allah katından olmak üzere Müslümanları beden ve zihin olarak dinlendiren ve onların korkularını gideren bir uyku bürümüşü.⁶⁶ Ayrıca İslâm ordusu Bedir kuyularını kontrolü altında tutmak için kuyulara yakın yerde karargâh kurmuştu fakat yerleşilen alan yumuşak kum olduğu için ordu hareket etmekte zorlanıyordu. Allah'ın inayeti olarak savaştan bir önceki gece yağın yağmur, hem üzerlerine güven duygusu indirmiş hem de buldukları zemini onlar için elverişli hale getirmiş ve işlerini kolaylaştırmıştı.⁶⁷

Yine savaş öncesinde Mekkeli müşriklere İslâm ordusunun sayısı olduğunun iki katı gösterilmek suretiyle Mekke ordusunun motivasyonu düşürülmüştü.⁶⁸ Savaş başladığında da Allah Teâlâ bir yandan meleklerle kendisinin iman edenlerle beraber olduğunu ve İslâm ordusunun kalplerini sabır ve sebatla tahkim etmelerini söylemiş bir yandan da kendisinin inkârcı müşriklerin kalplerine korku salacağını bildirmişti.⁶⁹ Allah Teâlâ bunlara ilaveten Müslümanları müjdelemek, yüreklendirmek, kalplerini pekiştirmek ve onların kendi yardımına güvenlerini artırmak için onlara birbiri ardınca dizilmiş bin⁷⁰ ve üç bin⁷¹ melek ile yardım edeceğini bildirmişti.⁷² Böylece Allah'ın desteği ile İslâm ordusu Mekkeli müşriklerle

⁶⁶ el-Enfâl 8/11. Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11/59-60; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/160.

⁶⁷ Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11/61-62; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/221.

⁶⁸ Âl-i İmrân, 3/13.

⁶⁹ el-Enfâl 8/12.

⁷⁰ el-Enfâl 8/9.

⁷¹ Âl-i İmrân 3/124. Müfessirlerin çoğu bu âyetin Bedir savaşıyla ilgili olduğu fikrini benimsemiştir. Bu âyetin Bedir yahut Uhud savaşıyla ilgili olduğu hususunda farklı görüşler için bk. Fahrreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8/349-351.

⁷² Bedir savaşında meleklerin yardımı meselesiyle ilgili olarak farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Müfessirlerin çoğu konuyla ilgili özellikle siyer kitaplarında yer alan çok sayıda rivayete dayanarak meleklerin bizzat savaşa katılmak suretiyle Müslümanlara yardım ettiğini söylerken kimileri de söz konusu yardımın, meleklerin Müslümanların kalplerine müjde ve kuvvet vermeleri, ayaklarını sabit kılmaları ve kâfirlerin kalplerine de korku salmaları şeklinde olduğunu söylemiştir. Fahrreddîn er-Râzî, İbn Abbas'ın "Melekler Bedir gününden başka bir günde savaşmamışlardır. Bedir'in dışındaki savaşlarda sadece sayı ve destekçi olarak bulunmuş fakat savaşa katılmamışlardır." rivayetini naklederek bunun çoğunluğun görüşü olduğunu belirtmekte ve kendisi de bu görüşe yakın durmaktadır. O akabinde de Ebû Bekir el-Esamm'ın (ö. 200/816) meleklerin bizzat savaştığı düşüncesini reddettiğini belirterek onun delillerini dört madde halinde sıralamış ve bunların ancak Kur'an'ı ve nübüvveti inkâr eden kişiye yakışacağını söylemiştir. Râzî meleklerin yardımıyla ilgili olarak açık olan hususun, ihtiyaç halinde onların bizzat savaşa katıldıklarını, böyle bir durum olmaması halinde ise müminlerin kalplerini pekiştirmek için orada bulduklarını söylemek olacağını belirtmektedir. Ardından da Zemahşeri'nin görüşüne yer vererek ona göre meleklerin yardımının müminlerin kalplerine kuvvet vermek, onları yüreklendirmek ve Allah'ın yardımına güvenlerini artırmak şeklin-

yapmış oldukları hayatî öneme sahip bir savaşı kazanmış ve Kureyş'in önderlerinden birçoğunu da öldürmek suretiyle müşriklere büyük bir darbe indirmiştir.⁷³

Allah'ın savaşın sonucunu belirleyen iradesi Kur'ân'da kullanılan üslup ile de vurgulanmıştır. Zira Müslümanların isteksiz tutumlarına rağmen Hz. Peygamber'i evinden çıkaran bizzat O'dur.⁷⁴ Yine O, müminleri yardımlarıyla destekleyerek onlara dayanma gücü vermiş ve müminler eliyle müşrik ordusunun kalbine korku salmak suretiyle savaşın sonucunu doğrudan etkilemiştir. Bütün bunların ötesinde Müslümanların üstün inanç, gayret ve fedakârlıklarıyla elde edilen zaferin aynı zamanda Allah Teâlâ'nın inayetiyle kazanıldığını vurgulamak üzere öldürme ve atma fiilleri bizzat O'na nispet edilmiştir.⁷⁵ Esasen savaş herkesin gözü önünde gerçekleşmişti; öldüren de belliydi öldürülen de, atan da belliydi atılan da. Ancak burada bütün sebeplerin, gizli ve açık faktörlerin üzerinde hükümlanlık sahibi olan ilâhî iradenin geçerliliği söz konusudur.⁷⁶ Böylece her an bütün işleri yöneten Allah Teâlâ tarihin dönüm noktalarından birinde yine tasarrufta bulunarak her iki tarafın da farklı hesaplarla çıktıkları yolda olmasını istediği sonucu dilediği şekilde gerçekleştirmiştir.⁷⁷

de olduğunu nakletmektedir. Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8/351-353. Ancak Râzî, tefsirinde meseleyi tartıştığı bir başka yerde ise meleklerin savaşmak için değil âyette de belirtildiği gibi müminlere müjde ve moral vermek amacıyla geldiklerini belirterek bunun daha doğru olduğunu söylemektedir. Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15/460. Bize göre de meleklerin yardımından bahsedilen âyetlerde fiilî olarak melek ordusu göndermekten ziyade ilâhî yardım gönderileceği bildirilmekte olup akabinde de (Âl-i İmrân 3/126; el-Enfâl 8/10) bunun yalnızca Allah'tan bir müjde ve Müslümanların kalplerinin O'nun desteğiyle mutmain olması amacına matuf olduğu belirtilmektedir. Diğer taraftan meleklerin doğrudan savaştıkları fikrine yönelik yapılmış olan itirazlara ikna edici bir cevap da verilememiştir. Konu hakkında iki çalışma için bk. İsrail Balcı, "Bedir Savaşıyla İlgili Mucizevi Rivayetlerin Kur'ân, Hadis ve Tarih Verilerine Göre Kritiği", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 13 (2009), 85-124; Musa Koçar, "Hz. Peygamber'in Savaşlarında Meleklerin Yardımı Problemi", *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu* (Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002), 57-68. Ayrıca hadis, siyer, megâzi ve tefsir edebiyatında meleklerin doğrudan savaştıklarını bildiren ilgili rivayetleri bir arada görmek ve bunların bir değerlendirmesi için bk. Büşra Nur Güler, "Sîret-Nüzûl İlişkisi Bağlamında Bedir ve Hendek Savaşı'nda Meleklerin Yardımı Meselesi", *Hadis ve Siyer Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2017), 43-74.

⁷³ Allah Teâlâ'nın savaş meydanlarında İslam cemaatine yaptığı yardımlar için ayrıca bk. Münir Muhammed Gadban, *Nebevi Hareket Metodu*, trc. Tarık Akarsu (İstanbul: Nehir Yayıncılık, ts.), 2/86-104.

⁷⁴ el-Enfâl 8/5. Bu ifade Hz. Peygamber'in kendi iradesi dışında hareket ettiği şeklinde anlaşılmalıdır. Kuşkusuz Allah'ın elçisi ile Müslümanlar kervana baskın yaparak onu ele geçirmek amacıyla kendi iradeleriyle Medine'den çıkmışlardı. Ancak onların bir hesabı olduğu gibi Allah'ın da bir hesabı vardı.

⁷⁵ el-Enfâl 8/17.

⁷⁶ Bk. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/389-390.

⁷⁷ Burada önemli bulduğumuz bir noktaya dikkat çekmek istiyoruz. Savaş meydanla-

6.2. Uhud Savaşı

Uhud gazvesi, “Allah’ın günleri”nin⁷⁸ insanlar arasında dönüp durmakta olduğunu gösteren, sünnetullah gereği, İslâm ordusunun sabrederek Allah’ın emrine itaat ettikleri sürece O’nun yardım vaadinin gerçekleşeceği, aksi takdirde -Müslüman da olsalar- yenilgiye uğramaktan kurtulamayacakları hakikatini⁷⁹ teyit eden bir muharebedir. Bilindiği gibi Mekke müşrikleri Bedir savaşında İslâm ordusu karşısında ağır bir yenilgi almış ve başta Ebû Cehil olmak üzere birçok liderlerini kaybetmişlerdi. Bu hezimet üzerine Kureyşliler, Ebû Süfyân yönetimindeki ticaret kervanı Mekke’ye ulaştığında Müslümanlardan Bedir’in intikamını almak amacıyla yapılacak savaş hazırlığı için bu kervanda bulunan bütün malları kullanma kararı aldılar. Bu kervanda bin deve ile elli bin dinar değerinde ticaret malı bulunuyordu.

Öte yandan Benî Kaynuka Yahudilerinin antlaşmaya ihanetleri yüzünden Müslümanlar tarafından Medine’den sürülmeleri diğer Yahudi kabilelerinin kin beslemelerine neden olmuştu. Nitekim Yahudi liderlerden Ka’b b. Eşref yaklaşık kırk adamıyla Mekke’ye giderek Ebû Süfyân’la

rında yahut sair zamanlarda Müslümanların elde ettikleri başarılarında Allah’ın inayet ve desteğiyle birlikte onların ortaya koydukları üstün performans ve fedakârlık gözden uzak tutulmamalıdır. Her ne kadar Kur’ân dilinde zafer Allah’a izafe edilse de bu, Müslümanların elleriyle kazanılmakta ve Allah İslâm düşmanlarını müminlerin üstün gayretleriyle rezil rüsvey etmektedir (et-Tevbe 9/14). Aksi takdirde rubûbiyetin yalnızca Allah’tan yana ve tek taraflı olarak işletilmesi, Müslümanların çabalarını itibarsızlaştırarak onların tarihin öznesi olmaları için gerekli adımları atmalarının önünde bir engel oluşturabilecektir.

⁷⁸ Âl-i İmrân 3/140. “Eyyâmullah” ifadesi Kur’ân’da Allah-insan, Allah-toplum ve Allah-tarih ilişkisini ortaya koyan ve tarihsel zaman ve olayları ifade edebilecek bir şekilde kullanılan en müstesna kelimelerden biridir. Esasen bu tabir İslâm öncesi dönemde Araplar tarafından bilinen ve “tarihi olay ve hadiseler” anlamında kullanılan “Eyyâmü’l-Arab” kelimesinin bir benzeridir. Buna göre tarihin işleyişi herhangi bir yasaya bağlı olmaksızın, gelişigüzel bir şekilde değil ancak Allah’ın toplumlar için belirlediği yasalara dayalı olarak gerçekleşir. Toplumlar bu yasalara bağlı olarak yükselir/gelişme gösterir yahut alçalır/gerilerler. Bu durum aynı zamanda her an faaliyette olan Allah’ın güç ve otorite olarak ilke ve yasalarıyla tarihin merkezinde bulunduğuna işaret etmektedir. “Allah’ın günleri” ifadesinin delaleti hususunda üç farklı yaklaşım vardır. Kimilerine göre bu kelime, Allah’ın risalet vazifesi verdiği elçilerine ve müminlere yardım edip onları düşmanlarına karşı üstün kıldığı zamanlar iken kimileri “Eyyâmullah” ifadesinin Allah’ın elçilerine kulak vermeyip onlara karşı mücadele eden inkârcı ve zalimlere yönelik Allah’ın ceza ve helakinin gerçekleştiği günler anlamına geldiğini söylemektedir. Müfessirlerin çoğuna göre ise bu ifade hem nimet hem de helak günlerine delalet etmektedir. “Eyyâm” kelimesi Kur’ân’da dört yerde (Âl-i İmrân 3/140; Yûnus 10/102; İbrâhîm 14/5; el-Câsiye 45/14) “Allah’ın günleri”ni ifade edecek şekilde yer almakta ve bu kullanımlarda toplumlar için bu tarih yasasının önemine dikkat çekilmektedir. Bu terim hakkında geniş bilgi için bk. Rıza Korkmazgöz, “Dinamik Tarih Algısının Kur’ânî İfadesi: Eyyamullah”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2012), 155-174.

⁷⁹ Âl-i İmrân 3/152.

görüştü ve Müslümanlarla savaş yapmaları durumunda onlara destek verecekleri vaadinde bulundu. Böylece bir yıl süren uzun hazırlık dönemi boyunca iki bin tanesi paralı olmak üzere toplam üç bin kişilik güçlü bir ordu oluşturuldu. Bu orduda yedi yüz zırhlı, iki yüz atlı asker ile üç bin tane de deve vardı. Uhud savaşında kadınlar da hem müşrik ordusundaki askerleri desteklemek hem de onların savaştan kaçmalarına engel olmak amacıyla develerin üzerinde bu savaşa katıldılar.

Mekkeli müşrikler Müslümanlarla yapacakları büyük bir savaş için hazırlıklara devam ederken Hz. Peygamber'in amcası Abbas b. Abdülmuttalib Hz. Peygamber'e bir mektup göndererek ona bu önemli gelişmeyi haber verdi. Bu yüzden müşrikler Ebû Süfyân komutasındaki büyük bir orduyla Medine'nin karşı tarafında bulunan Uhud mevkiine ulaştıklarında Müslümanları savaşa hazırlıklı bulduklarında çok şaşırıldılar. Hz. Peygamber her zaman yaptığı gibi savaş öncesinde ashâbiyla istişarede bulunarak Mekke ordusuna nerede karşılık vermelerinin daha uygun olacağını onlarla müzakere etti. Hz. Peygamber Medine'de kalıp savunma savaşı yapma taraftarıydı. Şehir dışında düşmanla karşılaşmak isteyenlere de "Ben sizin hezimete uğramanızdan korkuyorum" dedi. Ancak özellikle Bedir savaşına katılmayan kimselerin ve Hz. Hamza gibi bazı büyük sahâbilerin müşriklerle şehir dışında savaşma konusundaki ısrarlarından dolayı o İslâm ordusuna bu yönde emir verdi. Böylece İslâm ordusu Hz. Peygamber'in komutasında bin kişi ile yola çıktı ancak münafıkların reisi Abdullah b. Übey'in ordunun yaklaşık üçte biriyle İslâm ordusundan ayrılıp geri dönmesiyle Müslümanlar yedi yüz kişi kaldılar.

Hız. Peygamber savaş öncesinde başlarına Abdullah b. Cübeyr'i tayin ettiği yaklaşık elli kişiden oluşan bir okçu grubunu, atlı düşman askerlerini engellemeleri için bölgeye hâkim bir konumda bulunan Ayneyn tepesine yerleştirdi ve onlara, galip gelirse dahi, hiçbir durumda orayı terk etmemeleri yönünde kesin talimat verdi. Savaş başladığında Allah'ın yardımıyla çok geçmeden müşrikler bozguna uğramış, Mekkeliler kadınlarıyla birlikte kaçmaya başlamış ve savaş alanından çıkmışlardı. Ancak okçu birliğinde bulunan birçok kimse savaşın bittiği düşüncesiyle ganimetten mahrum kalmamak için tepeyi terk etmeye başladı. Bunun üzerine Halid b. Velid'in atlı askerleriyle savaş alanına inmesi ve onları gören müşrik ordusunun da geri dönmesi üzerine Müslümanlar iki kuvvet arasında kalmış ve savaşın seyri bir anda tersine dönmüştü. Özellikle Hz. Peygamber'in öldürüldüğü şayiası İslâm ordusunun direncini kırmış ve Müslümanlar için zorlu bir imtihan başlamıştı. Nihayetinde Hz. Peygamber'in hayatta olduğunu öğrenen İslâm ordusu yeniden toparlanarak mukavemet göstermiş ve Uhud kayalıklarına çekilmişti. Bunun üzerine Ebû Süfyân bir grup askeriyle onlara ulaşmaya çalıştıysa da Müslümanların taşlarla karşılık vermesi üzerine başarısız olmuş ve savaş böylece son bulmuştu.

Savaşın ertesi günü Hz. Peygamber müşrikleri korkutmak ve onların geri dönerek Medine'ye saldırmalarını önlemek amacıyla Müslümanlara müşrik ordusuna karşı yürüme emri vererek Hamrâülesed gazvesine çıktı. Ancak Mekkelilerin geri dönmekten vazgeçmeleri üzerine herhangi bir çatışma yaşanmadan İslâm ordusu Medine'ye geri döndü. Bu muharebede Müslümanlar yetmiş şehid vermiş, müşriklerden ise yirmi iki kişi öldürülmüştü. Her ne kadar bu savaşta müşrikler üstün gelmiş olsalar da yine de Müslümanları ortadan kaldırma ve Medine'yi işgal etme amaçlarına ulaşamadan geri dönmek zorunda kalmışlardı.⁸⁰

Kur'an'daki anlatıma göre Allah Teâlâ bu savaşta kendisine güvenip dayanan kullarını desteklemiş ve onların attıkları adımlara mukabil tasarruflarda bulunmuştur. O, savaş henüz başlamadan önce düşman ordusunun yaklaşık dörtte biri kadar asker sayısına sahip olan ve savaş teçhizatı bakımından da onlardan zayıf durumda bulunan İslâm ordusunu cesaretlendirmek ve kalplerini pekiştirmek amacıyla onlara Bedir'deki yardımını hatırlatarak düşmanın saldırması halinde beş bin melek ile yine yardımda bulunacağını müjdelemiştir.⁸¹ Nitekim savaşın başlarında İslâm ordusu Allah'ın inayetiyle düşmanı bozguna uğratmış ve müşrikler savaş alanından kaçmaya başlamışlardı. Zafer Müslümanlara bu kadar yakın iken onların zaaf göstererek ganimet hırsıyla Hz. Peygamber'in emrine karşı gelmeleri pahalıya mal olmuş⁸² ve onlar keder üstüne keder yaşamışlardı.⁸³ Ancak Allah Teâlâ Müslümanları bu üzüntüleriyle baş başa bırakmamış ve Bedir'de olduğu gibi⁸⁴ onları dinlendiren ve endişelerini gideren bir

⁸⁰ Uhud Savaşı hakkında geniş bilgi için bk. Vâkîdî, *Megâzî*, 1/199-300; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 2/60-105; Muhammed Hamidullah, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, çev. Nazire Erinç Yurter (İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi, ts.), 47-62; Muhammed Hamidullah - Casim Avcı, "Uhud Gazvesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/54-57.

⁸¹ Allah'ın müminleri nişanlı beş bin melek ile müjdelemesi, ancak onların savaşta sebat göstermeleri şartına bağlı olarak söylenmiştir (Âl-i İmrân 3/125). Nitekim İslam ordusu savaş esnasında sabretmeyip ganimet elde etmek hırsıyla Hz. Peygamber'in emrine muhalefet ettiklerinden bildirilen melekler inmemiştir. Burada meleklerin ineceği vaadinin önceden haber verilmesi, onların savaşta kararlılık göstermelerini sağlamak ve Allah'ın onlara yardım edeceğinden emin olmaları gayesiyledir. "Size yetmez mi?" ifadesi ise düşman karşısında sayıca az ve teçhizat bakımından zayıf olan Müslümanların zaferden pek ümitli olmamaları nedeniyle söylenmiş olup akabindeki "Elbette yeter" sözü, bu olumsuz havayı dağıtmak içindir. Bk. Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1/411.

⁸² Âl-i İmrân 3/152.

⁸³ Müslümanlar Uhud Savaşı'nda Hz. Peygamber'in öldürüldüğü sayıya, onun yüzünün yaralanması, yetmiş Müslümanın şehid edilmesi, savaşın başlarında elde edilmiş olan zafer ve ganimetin kaybedilmesi ve nihayetinde müşriklerin galip gelmesi gibi üzüntülerle keder üstüne keder yaşamıştır. Bk. Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1/427.

⁸⁴ el-Enfâl 8/11.

uyku indirip sıkıntılarını hafifleterek onlara yine lütufta bulunmuştu.⁸⁵ Öte yandan müşrik ordusunun böylesine üstünlük sağladığı ve Hz. Peygamber'in etrafında yalnızca bir grup sahâbînin kaldığı durumda elçisini ve ona gönülden iman edenleri yok olmaktan kurtarması da O'nun kendisine güvenen kullarına olan inayetlerindedir.

Bu muharebe aynı zamanda Allah'ın tüm toplumlar için belirlemiş olduğu yasa gereğince, savaş stratejisine bağlı kalan ve sonuna kadar savaş disiplinini elden bırakmayan kimselerin -kim olursa olsun- galip geleceklerini gösteren yaşanmış bir tecrübedir. Diğer taraftan Allah'ın ilkesi/yasası gereği Müslüman topluluğun başına gelen bu musibet, gerçek inananları ortaya çıkarmış ve münafık kimseleri de ifşa etmiştir.⁸⁶ İslâm saflarında bulunan kimileri de ortaya çıkan bu olumsuz neticeyle birlikte Allah hakkında yanlış düşüncede bulunmaya ve cahiliye/müşrik zannıyla, O'nun risaletle görevlendirdiği resulünü yalancı çıkardığını, onu inkârcılar karşısında yardımsız bıraktığını ve böylece müşriklerin ona galip geldiğini söylemeye başlamışlardı.⁸⁷ Oysa yaşananlar son derece tabii idi ve haddizatında gerçek müminler de bunu Allah tarafından bir imtihan olarak değerlendirmiş ve üzerinde buldukları hak yolun doğruluğundan hiç bir şüpheye kapılmadan yollarına devam etmişlerdir. Nitekim Uhud Savaşı'nın hemen akabinde Mekkeli müşriklerin Müslümanları ortadan kaldırmak için Medine'ye saldırı amacıyla geri döndükleri haberi gelmişti. Bu duyum Müslümanların imanını artırmış ve onlar "*Allah bize yeter. O ne güzel vekildir!*"⁸⁸ diyerek yaralı oldukları halde Mekke ordusunun üzerine tekrar sefere çıkmışlardır. Öte yandan bu savaşın emre itaatsizlik nedeniyle kaybedilmiş olmasına rağmen Allah Teâlâ onları bağışladığını bildirmiş,⁸⁹ Hz. Peygamber de beşerî zafiyet göstererek Ayneyn tepesini terk eden okçu birliğindekiler de dâhil olmak üzere, savaşa katılan ashâbına herhangi bir kınamada bulunmamıştır.

Kur'an-ı Kerim'de Uhud Savaşı bağlamında bahsedilen kayda değer bir husus da şudur: Mücadele ortamlarında her şey kendi tabii seyrinde gerçekleştiğinden zafer yahut yenilgi olmak üzere her iki ihtimale de açık bir süreç yaşanmaktadır. Bu çerçevede -yenilginin ötesinde- Allah'ın elçisinin hayatını kaybetmesi de pekâlâ mümkün olabilecek bir durumdur.⁹⁰ Nitekim savaş sırasında Hz. Peygamber'in öldürüldüğü haberi yayıldığında

⁸⁵ Âl-i İmrân 3/154.

⁸⁶ Âl-i İmrân 3/166-167.

⁸⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/164.

⁸⁸ Âl-i İmrân 3/173.

⁸⁹ Âl-i İmrân 3/152.

⁹⁰ Nitekim Kur'an'da isim bildirilmeksizin bazı peygamberlerin gönderildikleri toplumlar tarafından haksız yere öldürüldükleri bildirilmektedir (Âl-i İmrân 3/21, 112; en-Nisâ 4/155).

bu durum her ne kadar Müslümanlar arasında önce bir çok etkisi yapmış olsa da onlar Allah'ın geçmiş peygamberler hakkında bildirdiği gibi onun da öldürülmüş olabileceğini kabullenmişlerdir.⁹¹ Bu şaya onlar arasında geçici bir durgunluğa, zaafa ve savaştan çekilme düşüncesine sebep olmuştaysa da onlar hemen toparlanmasını bilmiş ve onun getirdiği din uğrunda savaşmaya devam etmişlerdir.⁹²

6.3. Hendek Savaşı

Müslümanların varlık-yokluk mücadelesi verdiği büyük savaşlardan biri de Kur'ân'da "Ahzâb" olarak isimlendirilen, ancak daha çok Medine'yi müdafaa için kazılan hendekler sebebiyle "Hendek savaşı" olarak bilinen muharebedir. Medine'den sürülen Benî Nâdir Yahudilerinin başını çektiği bir topluluk tarafından savaşa teşvik edilen Kureyş liderliğinde, hicretin beşinci yılında bölgedeki Arap topluluklarının bir araya gelerek oluşturmaya çalıştığı bu büyük ordunun amacı, Müslümanları tamamen ortadan kaldırmak ve bu meseleyi kalıcı olarak çözüme kavuşturmaktı. Böylece bazı Yahudi liderler Kureyş, Gatafân kabileleri, Ehâbişler ve küçük bazı Arap topluluklarla görüşerek onları Müslümanlara karşı savaşmak için ikna etmeye çalıştılar ve bunda da başarılı oldular. Büyük çabalar neticesinde Müslümanlara karşı o günün şartlarında karşı konulması çok zor, teçhizatlı on bin yahut biraz daha fazla askerî bir güç ortaya çıkarıldı.

Öte yandan büyük bir savaş için hazırlıklar Müslümanlara hissettirilmeden gizlice yürütüldüğünden Hz. Peygamber kendilerine yönelik bu büyük imha girişimini ancak son zamanlarda öğrenebilmişti. O vakit kaybetmeden gerekli istişareleri yaparak atılması gereken adımları belirlemiş ve Müslümanlar savunma hazırlıklarına başlamıştı. Medine'nin etrafında kazılmasına karar verilen mevkiiler belirlenerek altı gün boyunca gece gündüz demeden kazı çalışması yapılmış yine de bir bölgede hendek yeterli genişlik ve derinliğe ulaşmadan müttefik düşman kuvvetleri Medine'ye dayandığı için çalışmaya son verilmişti. Bu savaşta Müslümanların sayısı ise toplam üç bin idi.⁹³

Hz. Peygamber ve Müslümanlar on beş-yirmi gün boyunca devam eden bu büyük muhasara süresince çok zor günler geçirdiler. Zira müttefik kuvvetler çok kalabalık bir şekilde hem kuzeyden hem güneyden

⁹¹ Âl-i İmrân 3/144.

⁹² İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme (Riyâd: Dâru taybe, 1420/1999), 2/128.

⁹³ Hendek Savaşı ile ilgili geniş bilgi için bk. Vâkîdî, *el-Megâzî*, 2/440-496; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 2/214-233; Ebü'l-Abbas el-Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ' bima li'n-nebi mine'l-ahvâl ve'l-ENVÂL ve'l-hafede ve'l-metâ'*, thk. Muhammed Abdülhamid en-Nemîsî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1420/1999), 1/221-244; Hamidullah, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 63-78.

gelmişlerdi ve hendeği geçmeleri durumunda Müslümanların onlara karşı koyabilme imkânları yoktu. Medine'yi baştanbaşa endişe kaplamış ve dayanılmaz sıkıntı şehrin her yanını ve herkesi kuşatmıştı. İlahî imtihan sonuç bakımından eksiksizdi ve her şeyi en ince noktasına kadar ölçüyor, herkesin gerçek değerini ortaya çıkarıyordu. Bu daha önce benzeri görülmemiş bir imtihandı ve müminler sarsıldıkça sarsılmışlardı.⁹⁴

Müslümanlar bir yandan Medine'yi kuşatan düşman kuvvetlerini durdurmaya çalışırken diğer yandan anlaşmalı oldukları Yahudi kabilesi Benî Kureyzâ'nın anlaşmayı bozarak İslâm ordusuna saldırmaya hazırlandığı haberi gelmişti. Ortaya çıkan yeni durum bu zorlu süreçte Benî Kureyzâ'yı daha büyük bir tehlike haline getirmişti. Çünkü onlarla Müslümanlar arasında hendek de yoktu ve bu, Müslümanların tamamen kuşatılması anlamına geliyordu. Bunların üzerine bir de münafıkların moral bozucu kara propagandaları eklenince durumun vahameti daha da artmıştı.

Dışarıdan bakıldığında bir çıkış yolu, bir kurtuluş emaresi görünmüyordu. Savaşın daha da şiddetlendiği günlerden birinde Hz. Peygamber ve Müslümanlar öğle, ikindi, akşam ve yatsı namazlarını vaktinde kılamamış ve bu sebeple Allah'ın elçisi şöyle dua etmişti: “Müşrikler bizi ikindi namazını kılmaktan alıkoydular. Allah içlerini ve kalplerini ateşle doldursun!”. Hz. Peygamber savaşın sonlarına doğru ise Rabbine şöyle yakarmıştı: “Ey kitabı indiren, hesabı çabucak gören Allah'im! Düşman gruplarını hezimete uğrat, onları mağlup eyle!”⁹⁵ Peygamber hanımlarından Ümmü Seleme, kendisinin Hz. Peygamber'le birlikte Müreysî gazvesi, Hayber'in fethi, Hudeybiye seferi, Mekke'nin fethi ve Huneyn savaşı gibi birçok savaşta bulunduğunu ancak bunlar içerisinde Hz. Peygamber için en yorucu ve İslâm ordusu için de en çok korku duyulan gazvenin Hendek Savaşı olduğunu belirtmiştir.⁹⁶

Bu süreçte her ne kadar şartlar Müslümanların aleyhine olsa da düşman kuvvetleri birkaç kez teşebbüs etmelerine rağmen çukurları aşmada başarılı olamamış, Benî Kureyzâ da umdukları gibi Müslümanlara zarar verememişti. Hz. Peygamber ve Müslümanlar Allah'ın inayetiyle büyük bir mukavemet göstermiş, onlar karşılaştıkları bu sıkıntıyı Allah'ın daha önce kendilerine haber verdiği Rabbanî bir seçim olarak görmüş⁹⁷ ve bu zorluklar, müminlerin ancak imanlarını ve teslimiyetlerini artırmıştı.⁹⁸ Bu kritik süreçte Hendek Savaşı'nda Müslümanlara karşı savaşmak amacıyla Gatafân kabilesiyle birlikte Medine'ye gelen Benî Eşca' kabilesinin lideri Nuaym b.

⁹⁴ Kur'an'ın ilgili tasvirleri için bk. el-Ahzâb 33/10-12.

⁹⁵ Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 1/237-238, 242.

⁹⁶ Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 1/235.

⁹⁷ Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis*, 6/16.

⁹⁸ el-Ahzâb 33/22.

Mes'ûd gizlice Hz. Peygamber'e gelerek Müslüman olmuştu. Onun Benî Kureyâ ile Kureyş liderliğindeki büyük ordu arasında güvensizlik ortamı oluşturması, savaşın gidişatını İslâm ordusunun lehine çeviren bir başka önemli gelişme olmuştu. Böylece düşman tarafında çözümler başlamış ve nihayet soğuk kış gecelerinden birinde Allah'ın gönderdiği fırtınayla birlikte O'nun görünmeyen orduları⁹⁹ Mekke ordusunun direncini kırmış ve müşrikleri sonuç alamadan beldelerine dönmeye mecbur bırakmıştı.¹⁰⁰

Allah Teâlâ yine hassas bir süreçte kendisine güvenen ve ellerinden geleni fazlasıyla yapan müminleri kendi çaresizlikleriyle baş başa bırakmamış ve İslâm ordusu galip gelmiştir. Öte yandan Kur'ân'da önceki anlatımlarda olduğu gibi buradaki anlatımda da galibiyetin, muhasara öncesindeki hendek kazımından savaşın sonuna kadar olağanüstü şartlarda mücadele veren İslâm ordusuna değil de Allah'a izafe edilmesi¹⁰¹ dikkat çekicidir. Zira mevcut şartlarda karşı konulması imkânsız görülen ordu, Müslümanların adeta insanüstü gayretleri mukabilinde Allah'ın takdîr ve inayetiyle hiçbir sonuç alamadan, kin ve öfkeleriyle Mekke'ye geri dönmek zorunda kalmıştı. İslâm ordusunun üstün mücadelesiyle birlikte mutlak güç sahibi ve yegâne galip olarak Allah'ın bu zorlu süreçte müminlerle birlikte bulunması, onlara sekinetini indirmesi ve onları görünmez ordularıyla desteklemesi, İslâm ordusunun kazanması için kâfi gelmişti.¹⁰² Bu büyük zaferin hemen akabinde yine Allah'ın inayetiyle, Müslümanlarla aralarındaki anlaşmayı bozmalarından ve ihanetlerinden dolayı Benî Kureyâ da o çok güvendikleri kalelerinden çıkarılmıştı. Böylece müminlerin elleriyle Yahudilerin kalplerine korku salınarak onlar toprakları, yurtları ve mallarıyla birlikte Müslümanlara teslim olmak zorunda kalmışlardı.¹⁰³

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerîm yaşanmakta olan bir hayata rehberlik yapmak amacıyla nazil olduğu için onu hitap ettiği toplum ve Hz. Peygamber'in risalet sürecinde yaşanan hadiseler eşliğinde anlamaya çalışmak gerekir. Bu kapsamda Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in tevhid davetine olumlu yahut olumsuz karşılık verenlerin bu tepkilerini ve o sürece ilişkin en doğru ve

⁹⁹ Zemahşerî, Buhârî'de ve diğer birçok hadis kaynağında zikredilen "*Bana Sabâ rüzgârı ile yardım edildi. Âd kavmi de Batı rüzgârı ile helak edildi.*" (Bk. Buhârî, "istiskâ", 15 (1035) hadisini naklettikten sonra Allah tarafından gönderilmiş olan görünmez orduların bin kadar melek olduğunu söylemektedir. Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/525-526. Mâtürîdî de Allah Teâlâ'nın, müşrik ordusunun üzerine fırtına ve melekler göndermek suretiyle müminlere inayette bulunduğunu ifade etmektedir. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/370.

¹⁰⁰ el-Ahzâb 33/9.

¹⁰¹ el-Ahzâb 33/25.

¹⁰² el-Ahzâb 33/9, 25.

¹⁰³ el-Ahzâb 33/26-27.

güvenilir bilgileri ihtiva ettiğini belirtmek gerekir.

Allah Teâlâ, elçisine peygamberlik vazifesi vermesiyle birlikte ona yürüyeceği yolu göstermek, onu görevi boyunca karşılaşacağı sıkıntılar karşısında teskin/teselli etmek ve düşmanlarının verebileceği zararlardan onu korumak/himaye etmek suretiyle çeşitli inayetlerde bulunmuştur. Kuşkusuz Allah'ın Hz. Muhammed üzerindeki en büyük inayeti onu bu şerefli vazife için kendisine elçi olarak seçmesidir. Allah Teâlâ, kendisine ilk vahiy geldiğinde beşerî bir refleks olarak aklını yitirmekten yahut mecnun olmaktan korkan resulüne kutlu bir yol üzerinde bulunduğunu bildirmiş ve gönlünü yatıştırmıştır.

Allah'ın, elçisi üzerindeki ilahî inayetlerinden biri de Mekke ileri gelenlerinin asılsız iddia ve söylemlerini geçersiz kılmak suretiyle resulünü teyit etmesidir. Müşrikler yakın bir zamanda Hz. Peygamber'in getirdiği dinin ortadan kalkacağını ve kendisinin de unutulup gideceğini iddia etmişlerdi. Ancak Allah bu sıkıntılı süreçte resulünü destekleyerek onu Kevser muştusu ile onurlandırmış ve asıl yok olup gidecek kimselerin kendileri olduğunu müşriklere bildirmiştir. Yine hicret yolculuğu öncesinde Mekkelilerin onu öldürmek üzere kurdukları tuzaklarını boşa çıkarmış ve Sevr mağarasında gizlendikleri sırada da elçisine sekinetini indirmek ve onu görünmez ordularla desteklemek suretiyle bu kritik süreçte himaye etmiştir.

Allah, Hz. Peygamber'in komutasında Müslümanların müşriklerle yapmış olduğu savaşlarda da onları yalnız bırakmamıştır. İslâm ordusu bu savaşlarda düşmanlarına göre sayıca az ve teçhizat bakımından da çok zayıf durumda olmasına rağmen onların üstün inanç ve gayretlerine mukabil Allah Teâlâ üzerlerine güven duygusu indirmiş onları görünmez ordularla desteklemiş ve esenliğe çıkarmıştır. Ancak bu noktada savaş meydanlarında yahut diğer zamanlarda Müslümanların elde ettikleri başarılarında ortaya koydukları üstün performans ve fedakârlığın da Allah'ın inayet ve teyidiyle birlikte gözden uzak tutulmaması gerekir. Ayrıca Allah Teâlâ'nın inananlara yönelik yardım vaadi, yalnızca dünyevî zaferler şeklinde anlaşılmalıdır. Zira O'nun, elçilerine ve müminlere yardımı bazen düşmanlarının karşı koyamayacakları kuvvetli bir delil, bazen istikamet üzere sebat ve kararlılık, bazen de dünyevî zafer ve hükümlerlik vermesi şeklinde gerçekleşebilir. Hz. Peygamber'in risalet sürecinde bu yaşananlar aynı zamanda Kur'ân'da sunulan dinamik Rab-insan münasebetinin bir tezahürü olarak âlemlerin Rabbinin tarihe ve topluma yönelik kesintisiz tasarruflarda bulunmasına güzel örnekler oluşturmaktadır.

KAYNAKÇA

Abdülbaki, M. Fuâd. *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1428/2007.

Akçay, Mustafa. “Vahiyde Fetret Problemi Üzerine Bir İnceleme”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000), 79-88.

Apak, Adem. *Anahatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.

Balcı, İsrâfil. “Bedir Savaşıyla İlgili Mucizevi Rivayetlerin Kur’ân, Hadis ve Tarih Verilerine Göre Kritiği”. *İSTEM: İslâm San’at, Tarih, Edebiyat ve Müsikîsi Dergisi* 13 (2009), 85-124.

Beyzâvî, Nâsîrüddin. *Envârü’l-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*. thk. Muhammed Abdurrahmân. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-türâsîl-‘Arabî, 1418.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi’u’s-sahîh*. thk. Muhammed Zühêyr b. Nâsîr en-Nâsîr. 9 Cilt. Medîne: Dâru tavkîn-necât, 1422.

Çelik, Hüseyin. “İslam Öncesi Mekke’de Ruh ve Cin İnancı”. *Kur’ân’ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur’ân Öncesi Mekke Toplumunu Sempozyumu*. ed. Mevlüt Güngör. 315-332. İstanbul: İ.B.B. Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2011.

Derveze, M. İzzet. *et-Tefsîru’l-hadis (Nüzul Sırasına Göre Kur’ân Tefsiri)*. 7 Cilt. İstanbul: Ekin Yayınları, 2. Basım, 1998.

Derveze, M. İzzet. *Asru’n-Nebî (Kur’ân’a Göre Hz. Muhammed’in Hayatı)*. çev. Mehmet Yolcu. 2 Cilt. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.

Derveze, M. İzzet. *Kur’ânü’l-mecîd (Kur’ân’ı Anlamada Bir Yöntem Çalışması)*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Ekin Yayınları, 1997.

Gadban, Münir Muhammed. *Nebevi Hareket Metodu*. trc. Tarık Akarsu. 2 Cilt. İstanbul: Nehir Yayıncılık, 7. Basım, ts.

Güler, Büşra Nur. “Sîret-Nüzûl İlişkisi Bağlamında Bedir ve Hendek Savaşı’nda Meleklerin Yardımı Meselesi”, *Hadis ve Siyer Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2017), 43-74.

Hamidullah, Muhammed. *Hz.Peygamber’in Savaşları*. çev. Nazire Erinç Yurter. İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi, ts.

Hamidullah, Muhammed - Avcı, Casim. “Uhud Gazvesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/54-57. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*. 30 Cilt. Tûnus: ed- Dâru’t-Tûnusiyye, 1984.

İbn Ebî Hâtîm. *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*. thk. Es’ad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 3. Basım, 1419/1999.

İbn Hişâm, Abdülmelik. *es-Siretü’n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekka. 2 Cilt. Kahire: Şirketü Mustafa el-Babî el-Halebî, 2. Basım, 1375/1955.

İbn İshak, Muhammed. *es-Sîretu'n-nebeviyye*. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2004.

İbnü'l-Kelbî. *Putlar Kitabı*. çev. Beyza Bilgin. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyâd: Dâru taybe, 2. Basım, 1420/1999.

İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru sâdır, 3. Basım, 1414.

İbn Sa'd, Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-hancı, 2001.

İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*. thk. Safvan Adnan Davûdî. Dîmeşk: Dâru'l-kalem; Beyrut: Dârü'ş-şâmiyye, 1412.

Kahraman, Hüseyin - Şakar, Mehmet. "Hz. Peygamber'in İlk Vahyin Akabinde İntiharı Düşünmesi İle İlgili Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2017/1), 151-189.

Koca, Suat. "Aydınlıkta Saklanan Bir Âyet: Ve-inneke le-'alâ hulukın azîm (68/el-Kalem:4) Âyeti Çerçevesinde Kur'ân'da Huluk Kavramını Yeniden Düşünmek". *AÜİFD* 55/2 (2014), 27-58.

Koçar, Musa. "Hz. Peygamber'in Savaşlarında Meleklerin Yardımı Problemi". 4. *Kutlu Doğum Sempozyumu*. 57-68. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002.

Komisyon. *Kur'ân Yolu*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2007.

Korkmazgöz, Rıza. "Dinamik Tarih Algısının Kur'ânî İfadesi: Eyyamullah". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2012), 155-174.

Kutub, Seyyid. *Fızılâli'l-Kur'ân (Kur'ân'ın Gölgesinde)*. trc. Bekir Karlığa v.dğr., 16 Cilt. İstanbul: Hikmet Yayınevi, 1970.

Makrîzî, Ebû'l-Abbas. *İmtâ'u'l-esmâ' bimâ li'n-nebî mine'l-ahvâl ve'l-embvâl ve'l-hafede ve'l-metâ'*. thk. Muhammed Abdülhamid en-Nemîsî. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1420/1999.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtu ehl-i's-sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2005.

Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân (Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri)*. 7 Cilt. trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr., İstanbul: İnsan Yayınları, 1987.

Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*. 3 Cilt. trc. Ahmed Asrar. İstanbul: Pınar Yayınları, 3. Basım, 1992.

Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrût: Dâru ihyâi't-türâs, 1423.

Önkal, Ahmet. “Hicret”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/458-462. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Râzî, Fahreddîn. *Mefâtîhu'l-gayb (et-Tefsîru'l-kebîr)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1420.

Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethü'l-kadîr: el-Câmi' beyne fenneyi'r-rivâ ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru İbn Kesîr; Dâru'l-kelîmi't-tayyib, 1414.

Şulul, Kasım. *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 5. Basım, 2014.

Taberî, İbn Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 1422/2001.

Ünal, Necdet. “Kur'ân-ı Kerîm'de Kevser Kavramı”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/48 (2017), 760-766.

Vâkıdî, Ebû Abdullah. *el-Megâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: ed-Dâru'l-'âlemiyye, 3. Basım, 1409/1989.

Vural, Faruk. “Sebepleri ve Sonuçları Bakımından Fetret-i Vahiy Meselesi Üzerine Bir İnceleme”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (2015), 83-102.

Yazır, M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2005.

Zemaşerî, Cârullah. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, 3. Basım, 1407.

OSMANLI MUHADDİSLERİNDEN KEMÂHÎ'NİN *EL-MÜHEYYÂ* ADLI ŞERHİNDE MEZHEP FAKTÖRÜNÜN ETKİLERİ

THE EFFECTS OF MADHHAB FACTOR ON HADITH COMMENTARY: OTTOMAN MUHADDITH AL-KAMAKHI'S AL- MUHAYYA

Geliş Tarihi: 28.11.2020 Kabul Tarihi: 06.08.2021

@ FATMA BETÜL ALTINTAŞ

DR. ÖĞR ÜYESİ

ERCİYES ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-9814-5472

fatmazehrabetul@gmail.com

ÖZ

Mâlik b. Enes (ö. 179/795) tarafından derlenen *el-Muvatta*' üzerine birçok şerh çalışması yapılmıştır. 18. yüzyılın Osmanlı muhaddislerinden Kemâhî (ö. 1171/1757), muteber hadis kitaplarından birisi olan *el-Muvatta*' üzerine şerh yazan önemli bir isimdir. Kemâhî'nin *Muvatta*'nın İmam Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî rivayeti üzerine yazdığı *el-Müheyyâ fî keşf-i esrârî 'l-Muvatta*' adlı şerh, hem yazıldığı dönem ve coğrafya, hem istifade ettiği kaynaklar hem de kendisine has şerh yöntemleri açısından önem taşımaktadır.

Her türlü anlama ve yorumlama faaliyetinde olduğu gibi, hadis şârihlerinin rivayetleri şerh edişlerinde -birçok etkenle birlikte- müntesibi oldukları ameli mezhepler de etkide bulunmaktadır. Şârihlerin, mensubu olmadıkları mezheplerin görüşlerinin yoğunlukla bulunduğu eserler üzerine yaptıkları çalışmalarda, mensubu buldukları mezhebin etkisini daha net görmek mümkündür. Bu çalışmada, Osmanlı muhaddislerinden Hanefî mezhebine mensup el-Kemâhî'nin *Muvatta*' şerhinde, Mâlikî ve Hanefî mezhebi arasında ihtilaf oluşturan meseleler üzerinden Hanefî kimliğinin yansımaları üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Şerh, *el-Müheyyâ*, *el-Muvatta*', Mezhep.

ABSTRACT

Many commentaries have been written on *al-Muvatta*, a hadith book compiled by Malik b. Anas (b. 179/795). Al-Kamakhî (d. 1171/1757), an Ottoman hadith scholar of the 18th century, is an important scholar who wrote one of the commentaries on *al-Muvatta*. His commentary named *al-Muhayya fi kashf asrar al-Muvatta* has been written on Imam Muhammad b. Hasan al-Shaybani's *Muvatta* narration. *Al-Muhayya* is important both for the period and geography in which it was written, as well as the resources it utilized and its own annotation methods. As with all kinds of understanding and interpretation activities, the legal madhhab a commentator is affiliated with has an effect on the interpretations along with many factors. It is clearly possible to see this kind of influence when the commentators perform studies on works that include views of other madhhabs that they are not affiliated with. This study deals with reflections of the Hanafi identity over the issues that create conflict between the Maliki and the Hanafi Schools via the annotations of the Ottoman Hanafi Muhaddith al-Kamakhî.

Keywords: Hadith, Commentary, al-Muhayya, al-Muvatta, Madhhab.

THE EFFECTS OF MADHHAB FACTOR ON HADITH COMMENTARY: OTTOMAN MUHADDITH AL-KAMAKHI'S AL-MUHAYYA

SUMMARY

Al-Muhayya fi kashf asrar al-Muwatta is a commentary written on Imam Muhammad b. Hasan al-Shaybani's *al-Muwatta* narration by al-Kamakhi (d. 1171/1757), an Ottoman muhaddith of the 18th century. As it is usual for all kinds of understanding and interpretation activities, a commentator's affiliation with a school of law has an effect on the interpretations along with many other factors. This study deals with reflections of al-Kamakhi's Hanafi identity on his annotations in *al-Muhayya*.

The samples of this study were chosen from among the issues that created conflict between the Maliki and the Hanafi Schools to show clearly the effect of Kamakhi's legal affiliation on his annotations. In order to show this effect, the evidence that madhhabs rely on were analyzed. It was also examined whether there is a difference between the narrations in Imam Muhammad's *al-Muwatta* and the other narrations. Besides, the titles of the chapters in *al-Muwatta* narrations were compared. To determine whether there are any similarities or differences in interpretation, Kamakhi's commentary was compared with commentaries by Aliyyu'l-Kārî and Leknevî on the narration of Imam Muhammad of *al-Muwatta*. For the same purpose, the annotations written by members of different madhhabs on the other narrations of *al-Muwatta* were also reviewed.

This study examines Kamakhi's comments and annotations on six different legal issues. First, Kamakhi's possible objections to the Hanafi School regarding these issues was examined. The places where he emphasizes his legal school by using expressions such as "our madhhab" or "our opinion" was determined. In addition, his possible ta'wils on different subjects were determined. It was examined whether linguistic arguments were used while doing this. Potential expressions indicating bigotry were sought in his annotations. It was checked whether he made any statement that the apparent evidence supports the view of another madhhab rather than the Hanafi's.

This research has shown that there is a harmony between the views of Kamakhi and the views of the Hanafi School in all the

issues we have examined. Kamakhi did not object to the views of the school he belongs to in any of the issues we have examined. Kamakhi uses plural expressions such as “our madhhab”, “their madhhab” and “we accept this view”. This kind of usage can be understood as his emphasis on his own madhhab. However, the first narrator of many of these statements is not Kamakhi himself but Imam Muhammad, whose text he interpreted.

Kamakhi interprets the narrations which seem not to be compatible with the view of his madhhab, either by preferring different meanings or by using solutions such as abrogation (naskh) or preference (tarjih). While reconciling hadiths that contradict each other or interpreting narrations that seem apparently contrary to the Hanafi School, he reflects Hanafi’s preferences in his interpretations mostly taking advantage of linguistic elements.

Kamakhi has a unique method in his annotations. In his commentary, he concentrates on introducing the narrators. Kamakhi does not focus on chains of transmission (isnad) and especially not in detail. Kamakhi mostly interprets the hadiths in terms of jurisprudence, mentions juridical debates between madhhabs and points to the preferred views. Kamakhi does not mention any discussions regarding some narrations that are used as evidence in the Hanafi School which are normally discussed in terms of abrogation or weakness by other madhhabs. The fact that he does not include some discussions in terms of hadith methodology in his commentary does not show his inadequacy in hadith studies. On the contrary, this shows that *al-Muhayyâ* is an annotation that focuses on issues of fiqh rather than the technical hadith aspects.

In the examples we examined in this study, there is no indication that Kamakhi fell under madhhab fanaticism. The fact that Abu Hanifa was praised in many places where his name is mentioned can be regarded as a reflection of his belonging to a madhhab, not his bigotry. In the commentary of Kamakhi, an approach that is inclined towards the Hanafi School, but does not lead to bigotry, can be seen. The time period Kamakhi wrote his commentary is long after the formation of the legal schools. In addition, the commentary of Kamakhi was written in the lands of the Ottoman state, where the Hanafi School was the official school of law. In this respect, it is quite normal that the Hanafi approach is dominant in the commentary of Kamakhi.

GİRİŞ

Erken dönem hadis kaynaklarından birisi ve Mâlikî mezhebinin en temel metni olan *Muvattâ*, İmam Mâlik tarafından derlenmiş ve birçok râvi tarafından sonraki dönemlere ulaştırılmış rivayetlerden müteşekkildir. II. yüzyılın önemli simalarından ve Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) önde gelen öğrencilerinden Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) *Muvattâ* rivayeti, günümüze ulaşan *Muvattâ* rivayetlerinden bir tanesidir. İmam Muhammed'in bu rivayeti, kendi görüşleriyle birlikte bazı Hicaz ve Iraklıların da görüşlerini içermesi sebebiyle kimi kaynaklarda “موطأ الإمام محمد” veya “موطأ محمد” şeklinde¹ anılacak kadar kendisine özgü yönler taşımaktadır.²

Muvattâ'nın Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî rivayeti üzerine yazılan şerhler, Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî gibi diğer rivayetler üzerine yazılan şerhlere

¹ Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevakkil-Alellâh İsmâil es-San'ânî, *et-Tenvîr şerhu Câmi's-sağîr* (Riyad: Mektebetü Dâru's-Selâm, 2011), 1/32; Osman b. Yâkûb b. Hüseyin b. Mustafâ el-İslâmbôlî er-Rûmî Kemâhî, *el-Müheyyâ fi keşfi esrâri'l-Muvattâ'* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2005), 1/10; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî, *Ebhecü'l-mesâlik bi-şerhi Muvattâ'î'l-İmâm Mâlik* (Kâhire: Mektebetü's-Sekafe, 2003), 1/132; Abdülhay b. Muhammed b. Abdilhalîm el-Leknevî, *Ta'liku'l-mümecced 'a lâ Muvattâ' İmam Muhammed* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2005), 1/27.

² Aydın Taş, “Şeybânî, Muhammed b. Hasan” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), 39/41. *Muvattâ*'nın İmam Muhammed rivayetiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Halil İbrahim Turhan, “Pirizâde İbrahim Efendi'nin Şerhu'l-Muvattâ' li'ş-Şeybânî'sindeki Şerh Yöntemi ve Eserin Hadis Şerh Literatüründeki Yeri”, *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları* (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019), 616-617; Kenan Oral, *Muvattâ'nın Oluşum Süreci Nüsha Farklılıkları ve Nedenleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 147-153; Smain Khaldi, *İmam Mâlik ve Muvattâ Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 92; Rahile Kızılkaya Yılmaz, *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvattâ'* (İstanbul: İfav, 2020), 42.

göre daha az sayıdadır.³ *Muvatta'*nın Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî rivayeti üzerine bilindiği kadarıyla dört şerh yazılmıştır. Bu şerhlerin en erken dönemde yazılanı Aliyyü'l-Kârî'nin (ö. 1014/1605) kaleme aldığı *Fethu'l-muğattâ Şerhu'l-Muvatta'* ve *Şerhu müşkilâtî'l-Muvatta'* adlı şerhtir. Daha sonra Pîrîzâde İbrâhîm b. Hüseyin (ö. 1092/1681) tarafından *el-Fethu'r-Rahmânî Şerhu'l-Muvatta' el-İmâm Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî* adlı şerh yazılmıştır.⁴ Pîrîzâde'nin ardından Osman b. Yâkûb b. Hüseyin b. Mustafâ el-İslâmbôlî er-Rûmî el-Kemâhî tarafından *el-Müheyyâ fî keşf-i esrârî'l-Muvatta'* adlı şerh kaleme alınmıştır.⁵ Muhammed Abdulhay b. Abdilhalîm el-Leknevî'nin (ö. 1285/1868) şerhi *et-Ta'liku'l-mümecced 'alâ Muvatta' Muhammed ise Muvatta'*nın İmam Muhammed rivayeti üzerine yazılmış en son şerhtir.⁶

Bu dört şerh arasında, Kemâhî'nin şerhini değerli kılan yön, bu şerhin Osmanlı döneminde *Muvattâ* üzerine yazılmış iki şerhten (diğeri Pîrîzâde İbrâhîm b. Hüseyin'in şerhidir) birisi olmasıdır.⁷ Kemâhî'nin *Muvatta'* şerhi, açıklamalarının zenginliği, *Muvatta'*nın farklı rivayetlerine ve İmam Muhammed rivayetinin farklı nüshalarındaki ayrıntılarına yer vermesi,⁸

³ *Muvatta'* üzerine yazılmış şerhlerle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Halit Özkan, *Hadis Şerh Literatürü I*, ed. Mustafa Macit Karagözoğlu (İstanbul: İfav, 2020), 55-168; Zekerîya Güler vd. (ed.), *Osmanlı'da İlm-i Hadis* (İstanbul: İsar Yayınları, 2020).

⁴ Eserin yazması için bk. Konya Yusuf Ağa Ktp. nr. 173 Hadis. Ayrıntılı bilgi için bk. Turhan, "Pîrîzâde İbrahim Efendi'nin Şerhu'l-Muvatta' li'-Şeybânî'sindeki Şerh Yöntemi ve Eserin Hadis Şerh Literatüründeki Yeri".

⁵ Kemâhî ve çalışması ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Abdullah Zeidan, *Osmanlı Muhaddisi Kemahlı Osmân b. Yâkûb ve el-Müheyyâ Adlı Muvatta' Şerhi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010); Özkan, *Hadis Şerh Literatürü I*; Selahattin Yıldırım, "Osmanlı Muhaddislerinden el-Kemâhî ve el-Müheyyâ İsimli Muvatta' Şerhi", *Ekev Akademik Dergisi*, (2004), 197-220.

⁶ Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde *Muvatta'* maddesinde İbn Âşur'un *Muvatta'* üzerine yazdığı şerhinde Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî rivayetini esas aldığı ifade edilse de bu bilgi doğru değildir. Yaşar Kandemir, "Muvatta'" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), 31/147.

⁷ Kimi çalışmalarda *el-Müheyyâ*'nın Osmanlı'da *Muvatta'* üzerine yazılan ilk ve tek şerh olduğu ifade edilmektedir. Yıldırım, "Osmanlı Muhaddislerinden el-Kemâhî ve el-Müheyyâ İsimli Muvatta' Şerhi", 203. Bu düşüncede Pîrîzâde'nin Anadolu'da değil Mekke'de yaşaması ve şerhinin daha çok tahrîc ağırlıklı olması etkili olmuş görünmektedir. Pîrîzâde'nin Anadolu şârihlerinden sayılması ise kanaatimizce hatalıdır. (Pîrîzâde'nin Anadolu şârihlerinden sayıldığı bir örnek için bk. Zişan Türcan, "Anadolu'da Hadis Şerhçiliği" (Anadolu'da Hadis Geleneği ve Dâru'l-Hadisler, Samsun, 2011), 341.)

⁸ Mesela İmam Muhammed'in farklı nüshalarında حدثنا ifadesi yerine ثنا ifadesini kullanıldığı gibi ince ayrıntılara dahî yer verilmektedir. Örnekler için bk. Kemâhî, *el-Müheyyâ*, 1/94.

zengin kaynakları⁹ ve kendine özgü metodu¹⁰ ile öne çıkar. Buna rağmen, Kemâhî'nin şerhi yaygın biçimde bilinen ve istifade edilen bir *Muvatta'* şerhi değildir.¹¹ Şeybânî rivâyetli *Muvatta'*nın şârihlerinden Leknevî'nin kendisine kadar *Muvatta'*yı yalnızca Pîrizâde ve Aliyyü'l-Kârî'nin şerh ettiğini, şerh edenlerden üçüncüsünün ise kendisi olduğunu söylemesi¹² de bu durumun bir yansıması kabul edilebilir.

el-Mühyyâ fî keşf-i esrârî'l-Muvattâ adlı şerhin müellifi olan Kemâhî, Erzincan'ın Kemah kasabasında doğmuştur. Kemâhî, Anadolu'da, Mekke'de ve Kâhire'de ilim tahsiliyle meşgul olmuştur. Daha sonra İstanbul'a yerleşmiş, vâizlik ve tadrîs ile iştigal etmiş ve 1171 yılında İstanbul'da vefat etmiştir. Kemâhî'nin *Berekâtü'l-Ebrâr*, *Nûru'l-Ef'ide*, *Süllemü'l-Felâh fî Şerhi Nûri'l-İzâh* ve *Teshîlü's-Süllem Şerhu Dibâceti's-Süllem* gibi çeşitli eserler kaleme aldığı bilinmektedir.¹³ Onun en önemli çalışmalarından birisi de *el-Muvattâ*nın İmam Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî rivayeti üzerine yazdığı şerhidir.

Hadislerin şerh edilmesi faaliyeti, hadis metinlerinin lügavî anlamlarını ve delâletlerini açıklamayı da ihtiva eder. Taşköprizâde'nin tanımlaması ile hadis şerhi ilmi, “Resûlullah'ın hadislerdeki muradını, takat ölçüsünde, Arap dili kâideleri ve şeriat usulleri bakımından araştıran ilimdir.”¹⁴ Bu açıdan, hadislerdeki muradı aramak, hadisi şerh etmek bir yorumlama faaliyetidir. Her türlü anlama ve yorumlama faaliyetinde olduğu gibi, hadis şârihlerinin rivâyetleri şerh edişlerinde, birçok diğer etken gibi, müntesibi oldukları amelî mezheplerin de etkisi vardır. Bu durum, genel anlamda *Muvattâ* şerhleri, özel anlamda Kemâhî'nin *Muvattâ* şerhi için de geçerlidir.

Bu çalışmanın amacı, Kemâhî'nin *el-Mühyyâ*'sında ele aldığı bazı

⁹ Kemâhî hem kendi dönemine kadar yazılmış *Muvatta'* şerhlerine hem de diğer şerhlere vâkiftir. *el-Mühyyâ*'nın kaynakları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Zeidan, *Osmanlı Muhaddisi Kemahlı Osmân b. Yâkûb ve el-Mühyyâ adlı Muvatta' Şerhi*, 210-218; Özkan, *Hadis Şerh Literatürü I*, 146-147.

¹⁰ Metodunun ayrıntıları için bk. Zeidan, *Osmanlı Muhaddisi Kemahlı Osmân b. Yâkûb ve el-Mühyyâ adlı Muvatta' Şerhi*; Yıldırım, “Osmanlı Muhaddislerinden el-Kemâhî ve el-Mühyyâ İsimli Muvatta' Şerhi”, 197-220; Zişan Türçan, “Osmanlı Dönemi Hadis Şerhlerinin Şerh Literatürü İçindeki Yeri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 143-164.

¹¹ Mühyyâ'nın telif ortamı, amacı, şekli ve muhteva özellikleri, etkisi ve üzerine yapılan çalışmalar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Özkan, *Hadis Şerh Literatürü I*, 142-150.

¹² Leknevî, *Ta'likü'l-Mümecced*, 1/60.

¹³ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993), 2/370. Ayrıca ayrıntılı bilgi için bk. Zeidan, *Osmanlı Muhaddisi Kemahlı Osmân b. Yâkûb ve el-Mühyyâ adlı Muvatta' Şerhi*; Yıldırım, “Osmanlı Muhaddislerinden el-Kemâhî ve el-Mühyyâ İsimli Muvatta' Şerhi”.

¹⁴ Taşköprizâde Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-sa'ade ve mişbâhu's-siyâde fî mevzû'âtü'l-ülüm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 2/341.

konular üzerinden, şerhindeki Hanefî kimliğinin yansımalarını ortaya koymaktır. Kemâhî'nin Hanefî mezhebine müntesip oluşunun, yaptığı şerhler üzerindeki etkisini daha net gösterebilmesi için çalışmanın örnekleme Mâlikî ve Hanefî mezhebi arasında ihtilaf oluşturan konular arasından seçilmiştir. Bu şekilde Mâlikî mezhebinin en önde gelen ismi olan İmam Mâlik tarafından kaleme alınan *Muvatta*'nın, iki mezhep arasında ihtilaf olan durumlarda, Hanefîler tarafından ne şekilde yorumlandığı görülecektir. Bu durumun aynı zamanda Kemâhî'nin ihtilaflı olan bu konularla ilgili Mâlikî mezhebinin tercihlerine yönelik duruşunu görmeye katkı sağlaması da beklenmiştir. Çalışma esnasında, örnek olarak seçilen konularla ilgili mezhep görüşleri ve dayandıkları deliller incelenmiş; *Muvatta*'nın İmam Muhammed rivayeti ile diğer rivayetler arasında konuyla ilgili aktarılanlar açısından farklılık olup olmadığı incelenmiştir. Ayrıca aktarılanların *Muvatta*' rivayetlerinde hangi bâb başlıkları altında ele alındığı karşılaştırılmıştır. Kemâhî'nin şerhinde diğer şârihlerle yorum ortaklıklarının ya da farklılıklarının bulunup bulunmadığını tespit için Kemâhî'nin şerhi *Muvatta*'nın İmam Muhammed rivayeti üzerine Aliyyü'l-Kârî ve Leknevî tarafından kaleme alınmış şerhler ile karşılaştırılmıştır. Yine aynı amaçla, *Muvatta*'nın diğer rivayetleri üzerine farklı mezhep mensuplarınca yazılan şerhler de gözden geçirilmiştir. Bu şekilde Kemâhî'nin şerhindeki orijinal katkılar ile mezhebinin ve diğer mezheplerin görüşlerine karşı tavrının daha net görülebilmesi amaçlanmıştır.

Kemâhî ve şerhi hakkında doğrudan veya dolaylı çalışma yapmış kişilerden kimisi *el-Müheyyâ*' üzerindeki mezhebî etki konusuna yer verirken kimisi bu konuya yer vermemiştir.¹⁵ Kemâhî ve şerhi hakkında Türkçe'de en ayrıntılı çalışmayı yapmış olan Zeidan, Kemâhî'nin fikhî görüşlerde tercihte bulunurken mezhep taassubuna düşmeden ve âlimlerin söylediklerini değil, gösterdikleri delili dikkate alarak uygun olan görüşü tercih ettiğini ifade etmektedir.¹⁶ Zeidan bunu söylerken herhangi bir açıklamaya yer vermemiş fakat dipnotta tek bir sayfaya işaretle bulunmuştur. Ayrıca Zeidan bu görüşünü "Bu konuda İmam Mâlik'in görüşü doğrudur" şeklinde ifadelerin kullanıldığını söyleyerek desteklemek istemiştir. Fakat Zeidan bu ifade için herhangi bir kaynak belirtmemektedir.

Yaptığı "Anadolu'da Hadis Şerhçiliği" isimli çalışmasında Kemâhî'nin şerhine de yer veren Türcan ise *Muvatta*'nın Anadolu'da tek bir şerhinin (*el-Müheyyâ*) bulunmasını ve onun da İmam Muhammed rivayeti üzerine yapılmış olmasını dile getirerek bu durumu mezhebî görüşlerin metinler

¹⁵ Mesela Kemâhî ve şerhi hakkında makale düzeyinde çalışma yapmış olan Yıldırım mezhebî bağlılık konusuna herhangi bir şekilde yer vermemiştir. Yıldırım, "Osmanlı Muhaddislerinden el-Kemâhî ve el-Müheyyâ İsimli Muvatta' Şerhi", 197-220.

¹⁶ Zeidan, *Osmanlı Muhaddisi Kemahlı Osmân b. Yâkûb ve el-Müheyyâ adlı Muvatta' Şerhi*, 46.

üzerindeki etkisine bağlamaktadır. Yine Türcan'a göre Kemâhî'nin Ebû Hanîfe'yi tanıtırken ileri derecede övgülerde bulunması, onun mezhebine bağlılığını gösterir. Türcan bu bağlamda ayrıca fıkıh ve fetva alanında kaynak olarak kullanılan eserlerin hemen hepsinin Hanefî kaynaklar olduğunu da (aynı görüşü desteklemek üzere) dile getirmektedir.¹⁷

Yine Kemâhî'nin şerhini ayrıntılı olarak ele alan Özkan, *el-Müheyyâ*'nın fıkıh ağırlıklı bir hadis şerhi olduğunu ve fıkıhla ilgili meseleler söz konusu olduğunda mezhepler arası ihtilaflara işaret edildiğini ve tabîi olarak Hanefî mezhebinin görüşlerine ağırlık verilerek tercihin bu yönde kullanıldığını ifade etmektedir. Bu durum ise Şeybânî'nin Hanefî mezhebinin önde gelen imamlarından olması ve Kemâhî'nin Hanefî mezhebine mensup olmasıyla ilişkili görülmüştür.¹⁸ Özkan ayrıca Kemâhî'nin şerhinin Hanefî ağırlıklı olduğunu ifade ederek, bâb sonlarında yer verilen nükte veya fâide türünden bilgilerin Hanefî imamlar ve onların fezâiline dair hikaye ve anektodlardan ibaret olduğunu belirtir.¹⁹ Yine Özkan, Kemâhî'nin Hanefî mezhebine mensup ve *el-Müheyyâ*'nın da fikhî yönü ağır basan bir hadis şerhi olması²⁰ sebebiyle başvuru kaynaklarının büyük kısmının tabîi olarak Hanefîlere ait eserler olduğunu belirtmiştir.²¹ Açık bir ibarede bulunmamakla birlikte Özkan'ın bu kullanımları Kemâhî'nin Hanefî mezhebine mensubiyetinin tabîi bir sonucu olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Kemâhî'nin mezhebe bağlılığını vurgulayan Türcan'ın; onun mezhep taassubuna düşmediğini belirten Zeidan'ın ve bazı durumları Kemâhî'nin Hanefî mezhebine bağlı olmasının tabîi sonucu olarak gören Özkan'ın iddialarını tedkik için Kemâhî'nin uygulamalarını göz önünde bulundurmak gerekir. Çalışmamız, örneklerden yola çıkarak Kemâhî'nin şerh esnasında mezhep taassubuna düşüp düşmediği incelenecektir. Bu tespitin yapılabilmesi için ise öncelikle “mezhep taassubu”ndan neyin kastedildiği üzerinde durmak gerekmektedir.

Toplumun ve mezhebin bir parçası olmaları hasebiyle şârihlerin yazınlarında mezhep mensubiyetlerinin bir düzeyde hissedilmesi doğal karşılanabilir.²² Bu düzeyin aşılması, “mezhep taassubu” olarak nitelendirilebilir. Fakat makul kabul edilebilecek bu düzeyin tespiti ve bu tespit için kullanılacak objektif kriterlerin belirlenmesi kolay değildir. Hadis şerhlerinde mezhep faktörü hakkında Türkçe’de yapılan yegâne

¹⁷ Türcan, “Anadolu’da Hadis Şerhçiliği”, 345.

¹⁸ Özkan, *Hadis Şerh Literatürü I*, 144.

¹⁹ Özkan, *Hadis Şerh Literatürü I*, 145.

²⁰ Özkan, *Hadis Şerh Literatürü I*, 144.

²¹ Özkan, *Hadis Şerh Literatürü I*, 147.

²² Hüseyin Kahraman, “Hadis Şerhinde Mezhep Faktörü”, *Usûl İslam Araştırmaları* 7/7 (2007), 34.

çalışma Hüseyin Kahraman'a aittir.²³ Kahraman, mezhep faktörünün tespiti ile ilgili çizdiği teorik çerçeveyi, Kütüb-i Sitte'yi oluşturan eserler üzerine yazılan bazı meşhûr şerhlerden yola çıkarak örneklendirmektedir. Mezheplerin şârihler üzerindeki etkisini somut ve objektif olarak belirleyecek ölçülerin tartışmaya açık olacağını vurgulayan Kahraman, buna rağmen, şerhlerde okuyucuda mensubiyet etkisini düşündüren bazı işaretlerin de bulunabileceğini ifade etmektedir. Kahraman'a göre şârihin yorumu ile mezhebin görüşünün uyum veya aynılık arz etmesinin, şerhte mezhep mensubiyetinin etkisini göstermesi ihtimali vardır.²⁴ Yine "bize göre", "ashâbımıza göre"...vb. çoğul sîğaları kullanarak kendi mezhebine ya da mezhep imamına sıkça atıfta bulunması veya kişiler ya da eserleri hakkında övücü sözler söylemesi; kendi mezhebine ya da mezhep imamına yapmadığı kadar çok itirazı diğer mezheplere veya mezhep imamlarına yöneltmesi; mezhep görüşüne muhalif hadisleri te'vîl etmesi de şârihin mezhep mensubiyetine delâlet edebilir. Şârihin kendi mezhebi tarafından delil olarak kullanılan rivayetlerin diğerlerinin kullandıkları hadislerden daha sahih oluşundan ya da diğer mezheplerin kullandıkları rivayetlerin zayıf oluşundan bahsetmesi gibi durumlar da Kahraman'a göre mezhep mensubiyetinin işaretlerinden sayılabilir.²⁵ Kahraman'ın çalışmasında dile getirilen bu işaretler de kendisinin ifade ettiği üzere- kesin ve objektif ölçütler sayılmamakla birlikte, şârihin mezhebine bağlılığının taassup seviyesinde olup olmadığına dair imâda bulunan karînelerden kabul edilebilir. Bu karînelerin Kemâhî'nin çalışmasında bulunup bulunmadığı ikinci bölümde incelenecek örnekler üzerinden görülmeye çalışılacaktır. Bununla birlikte örnekler kapsamına girmeyen bir noktaya değinmek gerekir. Bu da Kemâhî'nin Ebû Hanîfe'nin isminin geçtiği yerlerde övgü ifadeleri kullandığıdır.²⁶

1. KEMÂHÎ'NİN MEZHEPLER ARASINDAKİ İHTİLAFLI KONULARA YAKLAŞIMI

Fikhî mezhepler arasında, zaman zaman çeşitli konularla ilgili ihtilaflar yaşanmıştır. Her mezhep, bir konuyla ilgili bir hüküm verirken kendisinin sistem ve normlarına uygun olan çeşitli delillerden istifade etmiştir. Erken dönemde yazılmış eserler çoğunlukla sonradan mezhep müntesipleri

²³ Kahraman, "Hadis Şerhinde Mezhep Faktörü", 15-34.

²⁴ Kahraman'ın belirttiği üzere şârihin yorumu ile mezhebin görüşünün uyumlu olması doğrudan mezhep faktörü ile açıklanamaz. Fakat şârihin yorumu ile mezhebin görüşünün uyumsuz olması, şârihin mezhebinin görüşünü tenkid etmesi veya başka bir mezhebinkini tercih etmesi mezhep taassubu olmadığı konusunda daha net bir fikir verebilir. Kahraman, "Hadis Şerhinde Mezhep Faktörü", 20.

²⁵ Kahraman, "Hadis Şerhinde Mezhep Faktörü", 20-27.

²⁶ Kemâhî, *el-Müheyâ*, 1/27,39,418,500; 3/45,152,207.

tarafından müdellel hale getirilmiştir. Hadisler de mezheplerin fikhî konularda dayanak olarak kullandıkları delillerdendir. Bu sebeple, bir şârihin, yaptığı hadis yorumlarında müntesibi olduğu mezhebin etkisinin görülebilmesi mümkündür. Bu başlık altında, Osmanlı dönemi muhaddislerinden Kemâhî'nin, Hanefî mezhebine müntesip oluşunun yaptığı şerhler üzerindeki etkisi örnekler üzerinden incelenecektir:

1.1. Namaz Esnasında Abdestin Bozulması

Bayılma, sarhoşluk ve delirme gibi zihnin devreden çıktığı haller ile idrar veya büyük abdest yollarından bir şey çıkması gibi durumların abdesti bozduğuna dair mezhepler arasında ittifak vardır. Kusmak, namazda kahkaha atmak, kanama gibi durumların abdesti bozup bozmadığı ise mezhepler arasında ihtilaf oluşturan konulardandır.

Mezhepler arasında ihtilaf oluşturan konulardan bir tanesi de namaz esnasında meydana gelen burun kanamasının (الرعاف) abdesti bozup bozmadığıdır.²⁷ Bu ihtilaf esasen kanamanın abdeste etkisi ile ilgilidir. Mâlikî ve Şâfiîler burun kanamasının abdesti bozmayacağını kabul etmektedirler. Hanbelîlere göre burun kanaması, kanın necis olması açısından, bedenini iki yolundan çıkan necaset gibi kabul edilir. Fakat bedenini iki yolundan çıkan diğer necasetlerden farklı olarak, burun kanamasındaki kanama çok ise abdesti bozar.²⁸ Hanefîlere göre burun kanaması burundan akacak-damlayacak kadar çoksa abdesti bozar, aksi takdirde bozmaz.²⁹

Burun kanaması konusunda mezhepler arasında görüş farklılığı oluşturan diğer bir husus ise aynı meselenin devamı kabul edilebilecek bir ayrıntıdır. Bu husus, namaz esnasında burnu kanayan ve gidip bunu yıkayan veya yeniden abdest alan kişinin, namaza baştan mı başlayacağı yoksa kaldığı yerden devam mı edeceği konusudur. Hanefîler ve Mâlikîler'e göre namaza burun kanamasının başladığı yerden devam edilir.³⁰ İmam Şâfiî'nin son görüşüne göre ise kişi bu namaza baştan başlamak zorunda olup kaldığı yerden devam etmesi mümkün değildir.³¹

²⁷ Bu konudaki ihtilâflar, görüşler ve görüşlerin delilleri konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Hüseyin Kahraman, "Fikhî Hadislerin Delil Değeri Bağlamında 'Ruâf Hadisi' nin Tahrir ve Tenkidi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 141-155.

²⁸ Heyet, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*, 22/262; Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd b. Ömer es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Davûd, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel Rivâyetü Davûd es-Sicistânî*, (Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1999), 23.

²⁹ İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, 1/229; Heyet, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*, 22/262; Şeybânî, *el-Hücce*, 1/66.

³⁰ Heyet, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*, 22/265; Şeybânî, *el-Hücce*, 1/67; İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *el-Beyân ve'l-tahsil* (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 18/169.

³¹ Râfiî, *Fethu'l-'azîz fi şerhi'l-Vecîz*, 4/465. Önceki görüşüne göre İmam Şâfiî, kişi-

Namazda burun kanaması konusu *Muvattâ'nın* hem İmam Muhammed rivayetinde hem de diğer nakillerinde yer almıştır. Konu İmam Muhammed rivayetinde “باب الوضوء من الرعاف” başlığı altında ve 4 nakil üzerinden işlenmiştir. Dikkat edileceği üzere bu başlık fikhî tercihe de işarette bulunmaktadır. Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivayetinde ise konu “باب ما جاء” “باب العمل فيمن غلبه الدم من جرح أو رعاف” ve “في الرعاف”، “العمل في الرعاف” şeklindeki 3 başlık altında 6 rivayet üzerinden ele alınmaktadır.³² Son başlık altında İmam Mâlik’in bir tercihinde de yer verilir. Buna göre İmâm Mâlik, Saîd b. el-Müseyyeb’in “Burnu sürekli kanayıp bir türlü kesilmeyen kişinin namazını başıyla îmâ ederek kılacağına” dair görüşünü aktarır ve devamında “Bu, burun kanaması konusunda işittiğim en güzel görüştür” değerlendirmesinde bulunur.³³

Ayrıca İmam Muhammed’in rivayetinden farklı olarak Yahyâ b. Yahyâ rivayetinde burun kanamasının hükmüne uyku-abdest ilişkisi meselesinde de temas edilir ve İmam Mâlik’in “Bizde amel, burun kanamasından, vücudun herhangi bir yerinden çıkan kandan yahut irinden dolayı abdest almanın gerekmediği, abdestin ancak ön veya arka yollardan çıkan hades veya uyku sebebiyle lazım olacağı yönündedir.” şeklindeki açıklamasına yer verilir.³⁴ Bu kısım, İmam Mâlik’in diğer bazı görüşleri gibi, Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî’nin rivayetinde yer almamaktadır. Bunun yerine “الوضوء من الرعاف” başlığı altında “Mâlik-Nâfi-İbn Ömer” kanalıyla İbn Ömer’in burnu kanadığı zaman, dönüp abdest aldığı, bu esnada konuşmadığı ve sonrasında namaza kaldığı yerden devam ettiği aktarılmaktadır.³⁵ Dikkat edileceği üzere burada burnu kanayan kişinin abdestinin bozulduğuna işaret vardır. Aynı rivayetin Yahyâ b. Yahyâ nüshasında da benzer lafızlarla yer aldığı görülür.³⁶ Ancak bu rivayette geçen “توضأ” ifadesinin, “abdest almak” şeklinde anlaşılabilmesi kadar te’vîl yoluna gidilip “kanı yıkamak” şeklinde anlaşılması da muhtemeldir ve İmâm Mâlik’in böyle düşündüğü söylenebilir. Nitekim Mâlikî şârihler kelimeyi böyle anlamışlardır.³⁷ Yahyâ b. Yahyâ nüshasındaki diğer bir rivayette de Abdullâh b. Abbâs’ın burnunun

nin abdestini alıp namazına kaldığı yerden devam edebileceği kanaatindedir. İmam Şâfiî, *el-Ümm*, 1/46.

³² Muvatta’, “Tahâret”, 81-85; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’ (Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivayeti)*, 2/52-53.

³³ “ذلك أحب ما سمعت إلي في ذلك” Muvatta’, “Tahâret”, 85; Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ (Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivayeti)*, 2/28.

³⁴ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’ (Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivayeti)*, 2/28.

³⁵ Kemâhî, *el-Müheyyâ*, 1/94; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’ (Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî Rivayeti)*, 40.

³⁶ Muvatta’, “Tahâret”, 81; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’ (Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivayeti)*, 2/52.

³⁷ İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, 1/228; Zürkânî, *Ebhecü'l-mesâlik bi-şerhi Muvatta’i'l-İmâm Mâlik*, 1/177.

kanadığı, kanı “yıkayıp” geri döndüğü ve namaza kaldığı yerden devam ettiği nakledilir.³⁸

Muhammed b. Hasen rivayetindeki ikinci rivayet ise Yezid b. Abdillâh b. Kusayt’tan gelmektedir. Rivayette Saîd b. Müseyyeb’in namaz kılarken burnunun kanadığı, bünün üzerine Ümmü Seleme’nin hücreğine gittiği, kendisine getirilen su ile abdest aldığı ve namazına kaldığı yerden devam ettiği aktarılmaktadır.³⁹ Aynı rivayet benzer lafızlarla Yahyâ b. Yahyâ nüshasında da nakledilir.⁴⁰ İmam Muhammed, *el-Hücce*’sinde bu rivayet üzerinden Mâlikîleri eleştirir. İmam Muhammed, bizzat naklettiği bu rivayete rağmen İmam Mâlik’in söz konusu durumda abdest almaya gerek olmadan kanı yıkayıp namaza dönülebileceğini söylediğini, sonrasında ise kanı yıkayarak namaza “yeniden başlaması” gerektiğini söylediğini hatırlatır. Ona göre tüm bunlar İmam Mâlik’in, bizzat naklettiği eserlerin terki anlamına gelmektedir. İmam Muhammed, “Medine ehli görüşlerini esere dayanarak ortaya koyar” iddiasında bulunanlara hayret ettiğini sözlerine ekler. Ona göre burun kanaması konusunda da görüldüğü gibi Medine ehli, önce rivayette bulunmakta daha sonra bunları terk edip rivayetler dışındaki şeylere yönelmektedir. İmam Muhammed, Medine ehlinin burun kanamasını vücuttan çıkan ter, tükürük ve sümük gibi ifrâzata benzetmesine karşı çıkar. Zira bunlar necis olmadıkları için kandan farklıdır.⁴¹

Muhammed b. Hasen rivayetindeki üçüncü rivayet Mâlik-Yahyâ b. Saîd-Saîd b. Müseyyeb kanalıyla gelmektedir. Saîd b. Müseyyeb’e burun kanaması çok olan kişinin nasıl namaz kılacağı sorulmuş o da başı ile imâ usulüyle kılacağını söylemiştir.⁴² Muhammed b. Hasen rivayetindeki dördüncü rivayet Mâlik-Abdurrahman b. Mücebbir b. Abdurrahman b. Ömer b. Hattâb’tan, onun Sâlim b. Abdillâh b. Amr’ın parmaklarını burnuna sokup (tampon yaptığını), sonra çıkardığını ve abdest almadan namaz kıldığını gördüğüne dair rivayettir.⁴³ İmam Muhammed bu rivayetin ardından “Biz de bu görüşteyiz” demektedir.⁴⁴ Burada kastedilen, Hanefîler ve Mâlikîler’in burundan akmayacak kadar kan çıkması durumunda abdest almak gerekmediği görüşünde ortak oluşlarıdır. İmam Muhammed rivayete ilgili verdiği açıklamanın devamında “Burun kanamasına gelince Mâlik b. Enes bu görüşte değildir, bir kişinin namazda burnunun kanaması

³⁸ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’ (Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivayeti)*, 2/52.

³⁹ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’ (Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî Rivayeti)*, 40.

⁴⁰ Muvatta’, “Tahâret”, 81; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’ (Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivayeti)*, 2/52.

⁴¹ Şeybânî, *el-Hücce*, 1/67-68.

⁴² Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’ (Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî Rivayeti)*, 40.

⁴³ Muvatta’, “Tahâret”, 85.

⁴⁴ Kemâhî, *el-Müheyyâ*, 1/98.

durumunda kanı yıkayıp abdest almadan namaza devam etmesi gerektiği görüşündedir” demektedir. İmam Muhammed ayrıca Ebû Hanîfe'nin bu konudaki görüşünü de aktarmaktadır.⁴⁵

Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivayetinde ise Mâlik-Abdurrahmân b. Harmele el-Eslemî kanalıyla gelen rivayette Saîd b. Müseyyeb'in burnunun kanadığı, kanın burnundan taşıdığı ve parmaklarını kırmızı hale getirecek kadar (çok) olduğu, sonrasında ise abdest almadan namaz kıldığı aktarılmaktadır. Ayrıca Mâlik-Abdurrahmân b. Mücebbir kanalıyla gelen rivayette de Sâlim b. Abdillâh'ın burnundan kan çıktığı, elini kırmızı hale getirdiği, burnunu ovaladığı sonra da abdest almadan namaza devam ettiği ifade edilmektedir.⁴⁶

Görüldüğü üzere bu rivayetler arasında hem Yahyâ b. Yahyâ hem de Muhammed b. Hasen rivayetlerinde ortak olan rivayetler vardır. Mesela Abdullâh b. Ömer'den Nâfi-Mâlik kanalıyla aktarılan rivayet, ufak farklılıklar dışında Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî nüshasında aynen aktarılmıştır. Bununla birlikte, bu ortak rivayetlerin anlaşılması konusunda farklı yorumlamalar görülür. Mesela Mâlikî mezhebinden şârihlerin kitaplarında, Mâlikî mezhebinin görüşüne uygun olarak “توضأ” kelimesi “abdest almak” yerine “kanı yıkamak” şeklinde yorumlanmış ve anlaşılmalıdır.⁴⁷Burada rivayetlerde geçen “توضأ” kelimesi Hanefiler tarafından abdest almak şeklinde anlaşılırken, Mâlikîler bu ifadeyi kelime anlamıyla yıkamak olarak anlamışlardır.

Bir Hanefî şârih olarak Kemâhî ise bu rivayetlerde geçen “توضأ” fiilinin abdest almak anlamını tercih ve kabul ederek mezhebinin çizgisini devam ettirmiştir. Fakat o, şerhine “ر ع ا ف” kelimesinin dilsel karşılıklarına yer vererek başlar.⁴⁸ Daha sonra hem rivayetleri hem de İmam Muhammed'e ait açıklamaları şerhe girer ve bu esnada mezheplerin konuyla ilgili görüşlerine kimi zaman karşılaştırmalı olarak yer verir.

Kemâhî, rivayetleri ve İmam Muhammed'in açıklamalarını basit kelime şerhleriyle açıklarken aynı zamanda mezheplerin genel görüşleri konusunda da özetlemeler yapar. Buna göre iki yol dışından çıkan necisler, burun kanaması (ruâf), kusmak ve hacamat gibi şeyler Mâlikî ve Şâfiilere göre abdesti bozamaz. Ebû Hanîfe'ye göre ise kan akacak ve kusmak da ağız dolduracak kadar olursa yeniden abdest almak gerekir. Ahmed b. Hanbel'den ise “kanama çok olursa abdesti bozacağı” yönünde görüş

⁴⁵ Kemâhî, *el-Müheyyâ*, 1/98; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'* (Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî Rivayeti), 40.

⁴⁶ Muvatta', “Tahâret”, 85; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'* (Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivayeti), 2/53.

⁴⁷ İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, 1/228; Zürkânî, *Ebhecü'l-mesâlik bi-şerhi Muvatta'ı'l-İmâm Mâlik*, 1/177.

⁴⁸ Kemâhî, *el-Müheyyâ*, 1/94.

nakledilmiştir. Kanamanın az olması durumuyla ilgili olarak ise İmâm Ahmed'den iki görüş gelmiştir. Kemâhî bu bilgileri verdikten sonra Dârekutnî'nin inkıtâ' ve râvilerinden ikisindeki cehalet sebebiyle muallal saydığı⁴⁹ "الوضوء من كل دم سائل" rivayetini "ومن الأدلة لمذهبنا" diyerek aktarır.⁵⁰ Kemâhî'nin rivayetin Dârekutnî ve İbn Adî tarafından aktarıldığını belirtmesine rağmen rivayeteki illetten bahsetmemesi ilgi çekicidir. Burada Kemâhî'nin rivayeti dile getirirken kullandığı "Mezhebimizin delillerindendir" ifadesinden, yine rivayetin fikhî yönüyle ilgilendiği sonucu çıkarılabilir.

Kemâhî, burun kanaması konusuna dair Hanefî mezhebinde, kanın çoğalması yani akması veya damlaması halinde kişinin namazı tamamlamak için yeniden abdest alması gerektiğine dair görüşü dile getirir. Hanefiler burun kanaması ve kusmak gibi eylemlerin abdesti bozduğu fakat kişinin abdest aldıktan sonra namaza kaldığı yerden devam edebileceği sonucuna ulaşmışlardır. İmam Şâfiî'ye göre ise bu namaza kalınan yerden devam edilemez,⁵¹ namaza yeniden başlanır, çünkü kişi kiblede yönünü çevirmiş olmaktadır.⁵² Kemâhî namaza baştan mı başlanacağı kaldığı yerden mi devam edileceği konusunda Hanefî mezhebinin görüşlerine yer verir. "ولنا" diye başladığı girişle İbn Müleyke'nin Hz. Âişe'den aktardığı ve "ruâf hadisi" olarak da bilinen rivayeti⁵³ namaza kaldığı yerden devam edileceğine delil olarak zikreder. Ayrıca konuyla ilgili mevkûf rivayetlere de yer verir. Kemâhî, ruâf hadisinin mürsel oluşuyla ilgili iddialara da yer verir. Bu hadisin mürsel olmasının delil olması açısından sıkıntı oluşturmayacağını zira mürsel hadisin cumhura göre hüccet olduğunu hatırlatır.⁵⁴ Bununla birlikte, burada ruâf hadisinin tek probleminin irsâl olmadığını hatırlamak gerekir.⁵⁵ Kemâhî ise bu rivayetin hadis usulü açısından söz konusu problemlerine yer vermemektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Kemâhî, rivayetin Mürsel tarikini istidlâl için yeterli görmektedir. Mürsel hadisin cumhura göre hüccet olduğunu söylemesi ise onun yaptığı bu yorumu "hadisçi" kimliğinden çok "fıkıhçı" kimliğiyle yaptığı şeklinde yorumlanabilir. Zira

⁴⁹ Ebû'l-Hasen Dârekutnî, *Sünen* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 1/287.

⁵⁰ Kemâhî, *el-Müheyyâ*, 1/99.

⁵¹ İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, 1/229; Ebû'l-Mehâsin Fahrü'lislâm Abdülvâhid b. İsmâîl b. Ahmed er-Rü'yânî, *Bahrü'l-mezheb fi fîrû'ı mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'i*. (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 2/113.

⁵² Kemâhî, *el-Müheyyâ*, 1/94.

⁵³ من أصابه قيء أو رُعاف أو قَلَس أو مَذْي، فَلْيَتَوَضَّأْ ثُمَّ لِيَتَوَضَّأْ ثُمَّ لِيَتَوَضَّأْ، فَلْيَتَوَضَّأْ ثُمَّ لِيَتَوَضَّأْ، وَهُوَ فِي "تِلْكَ لَا يَتَكَلَّم". İbn Mâce, "İkâmetü's-Salât", 137; Dârekutnî, *Sünen*, 1/280; Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ* (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/222.

⁵⁴ Kemâhî, *el-Müheyyâ*, 1/96.

⁵⁵ Ayrıntılar için bk. Kahraman, "Fikhî Hadislerin Delil Değeri Bağlamında 'Ruâf Hadisi' nin Tahrir ve Tenkidi", 141-155.

Mürsel hadisin hükmü, muhaddisler arasında ihtilafli bir konudur.⁵⁶

Kemâhî, hem burun kanamasının abdesti bozup bozmayacağı hem de namazda burun kanaması durumunda namaza kalınan yerden mi devam edileceği baştan mı başlanacağı konusunda müntesibi bulunduğu Hanefî mezhebini destekleyen yorumlamalarda bulunmuştur. Ayrıca Kemâhî'nin mezheplerin görüşlerini dayandırdıkları delillerin aktarımı konusunda Hanefî mezhebinin delillerinin bazısını zikrederken, diğer mezheplerin delillerini ayrıntılı olarak dile getirmediği görülmektedir. Yine Kemâhî, şerhinde mürsel hadisin hücciyeti konusunda da mezhebinin kabullerini takip etmektedir. Tüm bu durumlardan yola çıkarak Kemâhî'nin şerhinde Hanefî kimliğinin unsurlarının görülebildiğini söylemek mümkündür.

1.2. Vahşi Hayvanın Artığı Olan Sular Hakkında

Yırtıcı hayvanların içtiği veya yaladığı suyun temizliği ve abdest için kullanılabilirliği konusu mezhepler arasında tartışmalıdır. Bu durum, hem yırtıcı hayvanların salyasının temiz kabul edilip edilmediği, hem de genel olarak suların temizliği konularıyla ilişkilidir.

Yırtıcı hayvanların salyası, İmam Mâlik'e göre mutlak olarak temizdir. Şâfiîlere göre ise köpek ve domuz dışındaki hayvanların salyaları temizdir.⁵⁷ Hanefîlere göre ise herhangi bir istisnâ olmaksızın, yırtıcı hayvan salyası necis kabul edilir.⁵⁸

Suların temizliği konusuna gelince, Mâlikî mezhebine göre tadı, rengi ve kokusu değişmedikçe, -az ya da çok- suyu hiçbir şey kirletemez. Yani Mâlikîler suyun kirlenmesi için az ya da çok olmasını değil, suyun üç özelliğinden birinin değişmesini ölçü kabul etmişlerdir. Hanefî ve Şâfiîlere göre ise içine necaset düşen su az vasıfları değişmemiş olsa bile kirli kabul edilir ve bu su ile abdest de alınmaz. Su çok ise Hanefî ve Şâfiîlere göre de Mâlikîler gibi renk, koku ya da tadından birisi değişmiş olursa su pis kabul edilir. Fakat suyun az-çok oluşu konusundaki ölçüyü Şâfiîler ve zâhir kabule göre Hanbelîler "kulleteyn hadisi"ni kullanarak belirlemişlerdir. Su konusunda konulan bu ölçüyü yırtıcı hayvanlarla ilgili kabullerle birlikte düşünürsek, iki kullenden⁵⁹ az su, vasıfları değişmese bile yırtıcı hayvan su içtiyse pistir. İki kullenden çok olması durumunda Mâlikîlerin görüşü

⁵⁶ Mürsel hadislerle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Salahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010).

⁵⁷ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri Nevevî, *Ravzatu't-tâlibin ve umdetü'l-müftiy-yîn* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1991), 1/13.

⁵⁸ Leknevî, *Ta'liku'l-mümecced*, 1/267; Aliyyü'l-Kârî, *Fethü'l-mugattâ*, 160; Kemâhî, *el-Müheyyâ*, 1/111; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/48.

⁵⁹ Söz konusu kulleteynin hacmi, üç boyutu da 1,25 el arşını olan küp veya çapı 0,5, yüksekliği 2,5 arşın olan silindire eşittir. Kulle ölçüsü hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Cengiz Kallek, "Kulle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 26/357-358.

gibi suyun üç vasfından birisi değişirse necis kabul edilir. Hanefiler ise kulleteyn hadisi ile amel etmemiş ve suyun çokluğunu azlığını kulle ölçüsüne göre değil büyük-küçük havuz ölçüsüne göre belirlemişlerdir.⁶⁰ Bir havuzun bir yanındaki su hareket ettirilince diğer yanındaki su da hareket ediyorsa havuz küçük kabul edilir. Havuzun bir yanındaki hareket diğer yanında herhangi bir harekete yol açmayacak kadar genişse büyük havuz kabul edilir.

İmam Muhammed, *Muvattâ* rivayetinde “باب الوضوء مما يشرب منه السباع” başlığı altında konuyla ilgili ihtilaflarda delil olarak kullanılan bir rivayete yer vermektedir. Bu rivayette, Hz. Ömer aralarında Amr b. Âs'ın da bulunduğu bir grupla birlikte yola çıkmıştır. Bir havuza (su birikintisine) gelirler. Amr b. Âs “Ey havuz sahibi, havuzunda vahşi hayvan sulanıyor mu?” diye sorar. Hz. Ömer: “Ey havuz sahibi, bunu bize söyleme. Zira biz, vahşi hayvanın ardından su alacağız/içeceğiz, o da bizim ardımızdan sulanacak dedi” rivayetidir.⁶¹ Rivayetin ardından İmam Muhammed, havuz bir yanı hareket edince diğer yanı da hareket edecek kadar küçükse ve içine pislik düştü ya da yırtıcı hayvanlar su içtiyse ondan abdestin caiz olmadığını ifade etmektedir.⁶² Bu rivayet, Yahyâ b. Yahyâ'nın *Muvattâ* rivayetinde ise “الطهور للوضوء” başlığı altında aynı lafızlarla yer almaktadır.⁶³ Bu rivayetin bazı versiyonlarında Hz. Ömer'in “Vahşi hayvan için içtiği vardır (içeceğini içmiştir). Kalan ise bizindir. Temiz ve içimlidir.” dediği kısımlar mevcuttur.⁶⁴

Kemâhî, İmam Muhammed'in *Muvattâ* versiyonunu şerh ederken, bu rivayete, yırtıcı hayvanların içtiği veya yaladığı suların kullanımının caiz olmadığını vurgulayacak şekilde “باب في بيان عدم جواز الوضوء من ماء قليل” başlığı altında yer vermektedir. Genel olarak İmam Muhammed'in başlıklarını değiştirmek gibi bir uygulaması olmasa da Kemâhî burada İmam Muhammed'den farklı bir başlık seçmiştir. Bu durum, İmam Muhammed'in *Muvattâ* rivayetlerindeki farklı nüshalardan birinde bu şekilde yer almış olma ihtimaliyle yorumlanabilir.⁶⁵

Kemâhî, bu rivayetle ilgili olarak bölüme yırtıcı hayvanların tanımları, hayvanın ve artığının helal-haramlık açısından durumuyla

⁶⁰ Recep Aslan, “Kulleteyn İle İlgili Rivâyetin İsnâd ve Metin Açısından Değerlendirilmesi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/3 (2011), 139-162.

⁶¹ Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, 1/379; Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr* (Kâhire: Dâru'l-Vefâ, 1991), 2/81.

⁶² Kemâhî, *el-Mühemyâ*, 1/112.

⁶³ Muvattâ', “Tahâret”, 47; Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ' (Yahyâ b. Yahyâ el-Leysi rivayeti)*, 2/31.

⁶⁴ Mecdüddin İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl li-ehâdisi'r-Rasûl* (Beirut: Mektebetü'l-Hulvânî, 1971), 7/68.

⁶⁵ Özkan, Kemâhî'nin en az beş adet Şeybânî Muvattâ'ı nüshası gördüğünü söylemektedir. Özkan, *Hadis Şerh Literatürü I*, 1/145.

ilgili açıklamalarla başlar. Daha sonra bölümdeki tek rivayetle ilgili, çoğunluğunu Aliyyü'l-Kârî'den aldığı açıklamalarda bulunur.⁶⁶ Kemâhî, Aliyyü'l-Kârî gibi Hz. Ömer'den yırtıcı hayvanların uğradığı bir kuyu ile ilgili zikredilen bu rivayetin zâhirinin Mâlik'in "Su temizdir; onu hiçbir şey kirletemez" görüşünü desteklediğini zikreder. Daha sonra da yine bu görüşü destekleyen "Suyu hiçbir şey necis yapmaz" rivayeti ile Dârekutnî'den gelen "Kokusu ya da tadı değişmedikçe su temizdir" rivayetini aktarmaktadır.⁶⁷ Kemâhî'nin rivayetin zâhirinin kendi mezhebi dışındaki bir mezhebi desteklediğini dile getirmiş olması, onun mezhep mensubiyetinin taassup boyutuna varmadığına işaret olarak kabul edilebilir. Bununla birlikte, zâhirde kendi mezhebi dışındaki mezhepleri destekleyen bu rivayetleri te'vîl etmesi, onun mezhep mensubiyetiyle açıklanabilir.

Hz. Ömer'in Amr b. Âs'ın da bulunduğu bir grupla birlikte yaşadıklarını aktaran bu rivayet, mezhep görüşleri ışığında farklı anlaşılmaya uygun bir rivayettir. Mesela, rivayette Amr İbnu'l-As'ın havuz sahibine havuzunda vahşi hayvanların sulanıp sulanmadığını sorması Leknevî tarafından havuzun küçük olduğuna delil olarak yorumlanmaktadır. Zira Leknevî, Amr'ın, küçük havuza eğer bu hayvanlar geliyorsa kullanılmayacağını bildiğini ve eğer havuz büyük olsaydı böyle bir soruyu sormayacağını düşünmektedir.⁶⁸

Hz. Ömer'in rivayette geçtiği üzere havuz sahibine neden "bunu bize söyleme" dediği de şârihler arasında farklı şekilde yorumlanmıştır. Hanefiler, bu ifadenin "eğer sen bize bu durumu haber verirsen, halimizi daraltırsın. Eğer (durumu) bilmezsek, sıkıntı olmaz" anlamına gelebileceği şeklinde bir yorum tercih etmişlerdir.⁶⁹ Leknevî, bunun anlamının "eğer yırtıcı hayvanların gelip gittiğini biliyorsan bunu bize söyleme, çünkü bunu bilmiyoruz. Bu durumda su bize göre temizdir, bu suyu kullanırsak temiz su kullanmış oluruz" şeklinde olduğunu bildirir. Leknevî, İsmâil b. Abdülganî en-Nâblusî'nin (ö. 1143/1731) *Tarîkât-ı Muhammediyye* şerhinde de bu şekilde bir açıklamaya yer verildiğini ifade eder.⁷⁰ Mâlikî şârihlerin şerhlerinde ise rivayette geçen Hz. Ömer'in "vahşi hayvanın ardından su alacağız/içeceğiz, o da bizim ardımızdan sulanacak" sözü, vahşi hayvanın bulaşığı olmasına rağmen suyu temiz gördüğü şeklinde yorumlanmaktadır.⁷¹

⁶⁶ Aliyyü'l-Kârî, *Fethü'l-mugattâ*, 160.

⁶⁷ Kemâhî, *el-Müheyyâ*, 1/112.

⁶⁸ Leknevî, *Ta'liku'l-mümecced*, 1/266.

⁶⁹ Leknevî, *Ta'liku'l-mümecced*, 1/268.

⁷⁰ Leknevî, *Ta'liku'l-mümecced*, 1/266.

⁷¹ Zürkânî, *Ebhecü'l-mesâlik bi-şerhi Muvatta'i'l-İmâm Mâlik*, 1/136; Ebü'l-Velid Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî el-Bâcî, *el-Müntekâ Şerhu'l-Muvatta'* (Kâhire: Matbaatü's-Saâde, 1332), 1/62.

Kemâhî, Hz. Ömer'in "bunu bize söyleme" ifadesinin Mâlikîler dışındakilere göre nasıl yorumlandığı üzerinde durur. Buna göre, bu rivayet Hz. Ömer'in zaten gördüğü bir şey için havuz sahibinden bilgi istemediği ve asıl olanın yakîn olduğu şeklinde yorumlanabilir. Başka bir yorum, Hz. Ömer'in havuzu görmeyi havuz hakkında verilecek habere üstün tuttuğu şeklindedir. Hz. Ömer'in suyun "büyük havuz" olduğunu gördüğü ve bu sebeple kirlenmeyeceğini düşündüğü de başka bir yorumlama şeklidir.⁷²

İmam Muhammed'in büyük havuz-küçük havuz ile ilgili açıklamalarını şerh eden Kemâhî, bölümü "yırtıcı hayvanların içtiği az su ile abdestin cevazının (durumunun) beyanı bittikten sonra" diyerek diğer bâbtaki hadislerin şerhine geçmektedir. Kemâhî'nin gerek hadisin içerisindeki çeşitli ifadelerin yorumlanması, gerek hadisten hüküm çıkarılması noktasında Hanefî mezhebinin görüşünü takip ettiği görülmektedir.

Burada Kemâhî'nin rivayetin hadis ilmi açısından önemli sayılabilecek bazı yönlerine yer vermediğine değinmek gerekir. Mesela rivayetin senedine bakıldığında Yahyâ b. Abdîrahmân'ın (ö. 32), Hz. Ömer'e erişmiş bir isim olmadığı görülür.⁷³ Bu açıdan sened münkatı' bir senettir. Senedle ilgili olan bu durum, Leknevî gibi sonraki dönem *Muvattâ* şârihleri tarafından dile getirilmiş⁷⁴ olsa da Kemâhî tarafından söz konusu edilmemiştir. Bu durum, Kemâhî'nin şerhinde fikhî ağırlıklı bir şerhi tercih ettiği şeklindeki yorumu destekleyebilir.

1.3. Abdesti Ara Vermeksizin Alma

Mezhepler arasında ihtilaf oluşturan bir diğer konu da abdestte azaları ara vermeden art arda yıkamanın (müvâlât) şart olup olmadığıdır. Abdesti ara vermeksizin almak, Hanefîlere göre farz değildir. Hanefîlere ve Şâfiîlerin yeni görüşlerine ve bir rivayette Hanbelîlere göre abdestte müvâlât sünnettir.⁷⁵ Sahâbeden Abdullâh b. Ömer, Tabîin'den Hasan-ı Basrî, Saîd b. Müseyyeb ve Süfyân es-Sevrî de böyle düşünmektedir.⁷⁶ Oysa Mâlikî mezhebinde ve Hanbelîlerin genelinde müvâlât şarttır ve vâcip kabul edilir. Sahâbeden Hz. Ömer ve fukahâdan Evzâî bu görüştedir.⁷⁷

⁷² Kemâhî, *el-Müheyyâ*, 1/113.

⁷³ Ebü'l-Haccâc Cemâleddîn Yûsuf b. Abdîrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 31/435.

⁷⁴ Leknevî, *Ta'likü'l-mümecced*, 1/265.

⁷⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/56; Alâüddîn Ebü Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâ'ü'l-u's-sanâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 1/22; el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 1/102; Hüccetü'l-İslâm Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-mezheb* (Kâhire: Dâru's-Selâm, 1417), 1/289.

⁷⁶ Heyet, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*, 39/238; 43/355.

⁷⁷ Bâcî, *el-Müntekâ Şerhu'l-Muvatta'*, 1/47; Heyet, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*, 39/239; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-müktesid*, 1/24; İbn Ku-

Mezhepler bu görüşlerine farklı deliller getirmişlerdir. Müvâlâtın sünnet olduğunu düşünenler, Hz. Peygamber'in abdest alırken ara verip sonrasında tamamladığına dair rivayetlere ve sahabe fiiline dayanmaktadırlar. Vâcib olduğunu düşünenler ise, Hz. Peygamber'in abdest alırken uzvunu eksik bıraktığını gördükleri kişiden abdestini yeniden almasını istemesini⁷⁸ delil olarak kullanmaktadırlar. Zira onlar, eğer abdest geçerli olsaydı ve müvâlât gerekli olmasaydı, Hz. Peygamber'in sadece eksik yıkanan âzânın yeniden yıkanmasını isteyeceğini düşünmektedirler.⁷⁹

Kemâhî, abdestteki art ardalık konusuna “باب في بيان أحكام المسح على الخفين” başlığı altında atıfta bulunur. Aslen mestler üzerine mesh konusuyla alakalı bir rivayette⁸⁰ geçen “فغسل وجهه ثم ذهب يُخرج يديه” ifadesini açıklayan Kemâhî, buradaki atfın “ثم” kelimesiyle yapılmasının, müvâlâtın sıhhat şartı olmadığını işaret etmek ve mâtuf ile mâtufun aleyh arasında zaman geçtiğini anlatmak amacıyla kullanıldığını iddia etmektedir.⁸¹

Kemâhî'nin bu şekilde şerh ettiği rivayet, aynı lafızlarla, Yahyâ b. Yahyâ rivayeti gibi *Muvatta*'nın farklı rivayetlerinde de yer almaktadır. *Muvatta*'nın Mâlikî şârihleri arasında, mezhebin kabulünün de gereği olarak, bu kısmı müvâlâta hamleden yoktur. Aynı şekilde *Muvatta*'nın İmam Muhammed rivayetinin şârihleri içinde söz konusu tartışmalara temas eden tek kişinin Kemâhî olduğunu da ifade etmemiz gerekir. Nitekim Aliyyü'l-Kârî ve Leknevî gibi Hanefî şârihler bu konuya temâs etmemişlerdir. Bu durum, Kemâhî'nin mezhebinin tercihlerini dilsel karîneler yardımı ile desteklediğini ve kendisinden önceki şerhlerde yer verilmeyen orijinal yorumlara yer verdiğini göstermektedir.

1.4. Tahiyât'ta Şehâdet Parmağı Kaldırma

Namaz kılarken, teşehhüd esnasında şehadet parmağıyla işaret konusu, mezhepler arasında ihtilaf oluşturan konulardan bir diğeridir. Teşehhüd esnasında işaret parmağı ile işarette bulunmak cumhura göre müstehaptır.⁸² Bununla birlikte, işaret esnasında parmağın durumu ve hareket ettirilip ettirilmeyeceği konusu mezhepler arasında ihtilaflıdır. Bu konuya dair çeşitli rivayetler aktarılmıştır. Mezhepler bu rivayetlere dayanan farklı görüşlere sahiptir.⁸³

dâme, *el-Muğnî*, 1/102. Heyet, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*, 39/239.

⁷⁸ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 66; Ahmed b. Hanbel, 3/424.

⁷⁹ Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ' 'an (metn)i'l-İknâ'* (Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/84. Diğer deliller ve ayrıntılar için bk. Vehbe Zuhaylî, *İslâm Fıkhu Ansiklopedisi* (İstanbul: Risâle yayınları, 1994), 1/163-164.

⁸⁰ Rivayetin tamamı için bk. Kemâhî, *el-Müheyyâ*, 1/118.

⁸¹ Kemâhî, *el-Müheyyâ*, 1/120.

⁸² Heyet, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*, 4/282.

⁸³ Ayrıntılı bilgi için bk. Samî Şahin, “Tahiyatta Parmakla İşaret Etme ile İlgili Ri-

Tahiyât'ta parmak kaldırmanın biçimi ile ilgili olarak⁸⁴ Hanbelîler ile Şâfiîlerin bir görüşüne göre küçük iki parmak tutulur (kapatılır), orta parmak ve başparmak halka yapılı (tahlik) ve işaret parmağı da “إلا الله” derken kaldırılır ama bu harekete devam edilmez.⁸⁵ Şâfiîlerde daha yaygın kabul edilen usulde ise şehâdet parmağı dışındaki bütün parmaklar kapatılır ve teşehhüt esnasında şehâdet parmağı yukarı kaldırılır ve o şekilde durur.⁸⁶ Mâlikî mezhebine göre ise sağ elin şehâdet parmağı harici dört parmağı yumulur ve teşehhüdün başından sonuna şehâdet parmağı sağa sola hareket ettirilir.

Hanefîlere göre Tahiyât'ta parmak işareti sünnet (veya müstehap) tır.⁸⁷ Buna göre Tahiyât'taki Kelime-i Şehâdet kısmı okunurken şehâdet parmağı kaldırılır ve “إلا الله” derken indirilir. Ebû Hanîfe, İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf bu görüştedir. İmam Muhammed, *Muvattâ* rivayetinde, İbn Ömer'den gelen bir hadisi zikrettikten sonra, Hz. Peygamber'in yaptığını esas kabul ettiklerini ve bunun Ebû Hanîfe'nin de görüşü olduğunu vurgulamaktadır.⁸⁸

Kemâhî'nin şerh ettiği rivayet, İmam Muhammed tarafından *Muvattâ*'da doğrudan konuyla ilgili bir başlık altında değil de “باب العتب بالحصا في الصلاة” başlığı altında zikredilmektedir.⁸⁹ Bu rivayet, Yahyâ b. Yahyâ rivayetinde “العمل في الجلوس في الصلاة” başlığı altında yer almaktadır.⁹⁰

Kemâhî, Abdullâh b. Ömer'in Abdurrahmân el-Meâvî ile aralarında geçen konuşmayı Abdullâh b. Ömer'in Hz. Peygamber'in namaz kılışını tasvirini içeren rivayeti⁹¹ şerh ederken genellikle görüldüğü gibi râviler üzerinde durmaktadır. Kemâhî şerh esnasında büyük çoğunlukla Aliyyü'l-Kârî'nin şerhinden aktarımda bulunmaktadır. Kemâhî, Ebû Yûsuf'un *Emâli*'sinde parmakların durumu ile ilgili yaptığı tarif (küçük parmak

vayetlerin Tahlili ve Fikhî Yaklaşımlar”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/ (2010), 197-242; Mahmut Güleç, *Teşehhüde Şehâdet Parmağının Durumu* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁸⁴ Her bir mezhebin ayrıntılı yöntemleri için bk. Heyet, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye el-Kuveyyiyye*, 10/251; Zuhaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, 2/39-40.

⁸⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/383.

⁸⁶ Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-mezheb*, 2/146.

⁸⁷ Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir li'l-'âcizi'l-fakîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/313. Hanefîler arasında yaygın olmayan bir görüşe göre ise parmakla işaret etmek mekruh ya da haramdır. Bu genel kabul görmeyen bir görüşdür.

⁸⁸ Mâlik b. Enes, *Muvattâ' İmam Mâlik Rivayeti Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî* (Kâhire: Vizâratü'l-Evkâf, 1994), 65; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 1/214.

⁸⁹ Kemâhî, *el-Müheyâ*, 1/285.

⁹⁰ *Muvattâ'*, “Salât”, 48; Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ' (Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivayeti)*, 2/121.

⁹¹ Rivayetin tam metni için bk. Kemâhî, *el-Müheyâ*, 1/287.

ve yanındaki parmak kapatılır, orta ve başparmak halka yapılır ve işaret parmağı ile işaret edilir) ile Hulvânî'nin parmağın “لا اله” derken kaldırılıp “لا اله” derken indirilmesi gerektiği yönündeki görüşünü içeren kısmını aktarmıştır.⁹² Ayrıca Kemâhî, Bâcî (ö. 474/1081), Zürkânî (ö. 1122/1710) ve Aliyyü'l-Kârî gibi farklı mezhepten şârihlerin açıklamalarını bir araya getirmiştir. Kemâhî'nin farklı mezhepten isimlerin parmak işareti ile ilgili görüşlerini aktarırken kendi mezhebinin tercihini ön plana çıkarmaktan ziyade Tahiyât esnasında parmak ile işaret yapmaya vurguda bulunduğu görülür. Kemâhî, Tahiyât esnasında parmak ile işaretin nasıl olacağından ziyade gerekliliği üzerinde durmuştur. Bu tavrı, şekli değil muhtevayı öncelediğine yorulabileceği durumdadır.

Kemâhî şerhinin sonunda konuyla ilgili olarak Aliyyü'l-Kârî'den rivayet ve dirayeti birleştirdiği bir risâle kaleme aldığına dair sözünü aktarmaktadır.⁹³ Verdiği bu bilgiye bakarak ise Kemâhî'nin, fikhî meselelerin ayrıntılarıyla alakalı müstakil çalışmalardan da haberdar olduğu ve okuyucuyu bu yönde bilgilendirdiği söylenebilir.

1.5. Yemin Keffâreti

Keffâretin yemin bozmadan (hanes) önce yerine getirilip getirilemeyeceği konusu, mezhepler arasında ihtilaf oluşturan konulardandır. Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbelîler, keffâretin hanesten önce de yerine getirilebileceğini kabul etmişlerdir. Şâfiîlere göre, hanesten önce keffâret vermek caizdir. Fakat keffâreti yemini bozduktan sonraya bırakmak müstehaptır. Ayrıca Şâfiîler oruç dışındaki keffâretlerin yemini bozmadan önce yerine getirilebileceğini kabul etmekle birlikte hanes olarak gerçekleştirilen eylemin bir günah olmaması şartını koşmuşlardır.⁹⁴ Hanefîlere göre ise keffâretin hanesten önce gerçekleştirilmesi mümkün değildir.⁹⁵

Hanefîler ve diğer mezhepler arasındaki bu ihtilafın sebebi, Hanefîlere göre keffâretin sebebinin yeminin bozulması, diğerlerine göre ise

⁹² Kemâhî, *el-Müheyyâ*, 1/289; Aliyyü'l-Kârî, *Fethü'l-mugattâ*, 1/279.

⁹³ Aliyyü'l-Kârî tarafından kaleme alınan bu Risâle, *Tezyînü'l-ibâre li-tahsîni'l-işâre*'dir. Nüreddîn Ebû'l-Hasen Aliyyü'l-Kârî, *Tezyînü'l-ibâre li-tahsîni'l-işâre* (Kazan: Mektebetü's-Şeriketî, 1902). Bu Risâle İbn Âbidîn tarafından "*Mecmû'atu Rasâili İbn Âbidîn*" adlı eserinde yer alan "Ref'u't-tereddü'ti fî akdi'l-esâbi' inde't-teşehhüd me'a zeylihâ" bölümünde özetlenmiştir. Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşkî İbn Âbidîn, *Mecmû'atü rasâ'ili İbn Âbidîn* (Şirket-i Sahafiye-i Osmâniye, 1325), 120-135. Bölümün tercümesi için bk. Şenol Saylan - Yusuf Yiğit, "Teşehhütte [Şahadet Parmağıyla İşaret Esnasında Diğer] Parmakların Yumulması Hususunda Şüphenin Giderilmesi", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (KTUİFD)* 4/2 (2017), 183-213.

⁹⁴ Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 15/290.

⁹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 8/147; Zeynüddîn İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik* (Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 4/316.

yeminin kendisi olmasıdır. Hanefiler bu görüşlerine “Yemin ettiğinizde (bozarsanız) yeminlerinizin keffâreti işte budur” Mâide Sûresi 89. âyetini delil getirmişlerdi.⁹⁶ Bu konudaki bir diğer delil ise bir şeyi yapmaya yemin eden kişinin, aksini yapmasının daha hayırlı olacağını düşünmesi durumunda nasıl davranması gerektiğine dair Hz. Peygamber’den aktarılan bir rivayettir. Bu rivayette yemin eden kişinin yemin ettiği şeyin aksinin hayırlı olması durumunda, kişinin kefareti yerine getirmesi ve yeminini bozarak daha hayırlı olan şeyi yapması istenmektedir.⁹⁷ Bu rivayet, Muvattânın Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî versiyonunda “باب من حلف أو نذر في معصية” adlı bâbda İmam Muhammed’in Ebû Hanîfe’nin görüşünün de bu yönde olduğuna dair ek ile geçmektedir.⁹⁸ Ebû Hüreyre’den aktarılan rivayet, Muvattânın Yahyâ b. Yahyâ versiyonunda “باب ما تجب فيه الكفارة من” bâbında yer almaktadır.⁹⁹

Kemâhî, râvileri arasında meçhûl bir isim olduğunu ifade ettiği bu rivayetin¹⁰⁰ zâhirinde Şâfiî ve Mâlik ile öğrencilerinin de kabul ettiği şekliyle, hanesten önce keffâretin mümkün olduğunu haber verdiğini, Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin ise buna karşı çıktığını söylemektedir.¹⁰¹ Mâlikî şârih İbn Abdilber en-Nemerî (ö. 463/1071) *et-Temhid*’inde, Hanefiler’in bu yaklaşımlarını tutarsız bulmaktadır. Zira Hanefiler zekâtın havl olmadan vacip olmadığını kabul ettikleri halde vaktinden önce verilmesini caiz bulurken bu konuda rivayet mevcut olduğu halde kefaretin bozulmadan önce ödenmesine karşı çıkmaktadırlar.¹⁰² Zürkânî de rivayetin zâhirinin hanesten önce keffâret ödemenin mümkün olduğunu gösterdiği halde Ebû Hanîfe’nin buna karşı çıktığını dile getirerek İbn Abdilberr’in bu görüşünü tekrar etmektedir.¹⁰³ Leknevî, bu görüşlerin hepsini aktardığı şerhinde, Hanefilerin havl olmadan zekât verilmesini caiz bulmaları ile bu durumun kıyaslanmasını yanlış bulduğunu aktarır. Leknevî’ye göre, Hanefilere göre zekâtın vücup sebebi nisap miktarına ulaşmasıdır. Havl, yalnızca zekâtın edasının vücupiyeti için sebeptir. Oysa hanes keffâretin vücup sebebidir,

⁹⁶ Heyet, *el-Mevsûatü’l-fikhiyye el-Kuveytiyye*, 18/168; Heyet, *el-Mevsûatü’l-fikhiyye el-Kuveytiyye*, 35/48.

⁹⁷ Rivayetin metni şu şekildedir: “مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَى خَيْرًا مِنْهَا، فَلْيَكْفُرْ عَنْ يَمِينِهِ” “وَلْيَفْعَلْ”

⁹⁸ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’ (Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî Rivayeti)*, 265.

⁹⁹ Muvatta’, “Nuzûr ve’l-Eymân”, 6; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’ (Yahyâ b. Yahyâ el-Leysi rivayeti)*, 3/681.

¹⁰⁰ Kemâhî, *el-Müheyyâ*, 3/413.

¹⁰¹ Kemâhî, *el-Müheyyâ*, 3/414.

¹⁰² Ebû Ömer Cemâlüddin Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî İbn Abdilberr, *et-Temhid limâ fi’l-Muvatta’ mine’l-me’ânî ve’l-esânîd* (Vizâratu Umu-mi’l-Evkâf, 1387), 21/347.

¹⁰³ Zürkânî, *Ebhecü’l-mesâlik bi-şerhi Muvatta’i’l-İmâm Mâlik*, 3/97.

edâ sebebi değildir.¹⁰⁴

İbn Abdilberr ve Zürkânî'nin bu yorumlarını aktaran Kemâhî'ye göre bu rivayet, hanes olmadan keffâretin ödenebileceğini düşünen Ahmed b. Hanbel yahut da İmam Mâlik'in görüşlerine delil olamaz. Bu görüşü Aliyyü'l-Kârî'den aktaran Kemâhî'ye göre metinde geçen “fa” (فَالْيَكْفَرُ) takbiyye değil cezaiyye fa'sıdır “vav” ise cemiyye vav'ıdır. (وَالْيَفْعَلُ)¹⁰⁵ Kemâhî, yemin keffâreti konusunda Hanefî mezhebinin görüşünü takip etmiş, görünüş açısından Mâlikî mezhebine daha yakın olduğunu söylediği metni¹⁰⁶ farklı bir yorumlama neticesinde Hanefî mezhebi görüşüne aykırı olmayacak şekilde anlamış ve yorumlamıştır.

Kemâhî'nin mezhep mensubiyetinin hadisleri anlama ve yorumlamasına etkisini araştırma bağlamında örnek olarak sunduğumuz bu altı meselede takındığı tavrı bir tablo üzerinde göstermek daha bütüncül bir bakışa vesile olacaktır:

SONUÇ

Bu çalışmada, Hanefî ve Mâlikî mezhepleri arasında ihtilaf oluşturan ve el-*Müheyâ*'da şerhedilen bazı konular üzerinden, Kemâhî'nin Hanefî mezhebine mensubiyetinin hadislere getirdiği açıklamalara etki edip etmediği üzerinde durulmuştur.

Hanefî mezhebine mensup olan Kemâhî'nin şerh etmek üzere Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî'nin *Muvattâ* rivayetini tercih etmesi, zaten rivayetler üzerinde Hanefî bir yorumu yol olarak tutmuş olduğunun yansıması kabul edilebilir. Çalışmamızda incelediğimiz konuların tümünde, Kemâhî'nin görüşleri ile mezhebin görüşleri arasında bir uyum söz konusudur. Kemâhî'nin, bu konuların hiçbirinde kendi mensubu bulunduğu mezhebe bir itirazda bulunmadığı görülmektedir.

İncelediğimiz konulara bakıldığında Kemâhî'nin zaman zaman “bizim mezhebimiz” “onların mezhebi” “bu görüşü kabul ediyoruz” gibi çoğul ifadeleri kullandığı görülmektedir. Bu durum, onun kendi mezhebine ve mezhebin görüşüne vurgusu olarak anlaşılabilir. Bununla birlikte bu ifadelerin birçoğunun ilk söyleyicisi Kemâhî değil kendisinin metnini şerh ettiği İmam Muhammed'dir.

İmam Muhammed'in *Muvattâ* rivayetinde Yahyâ b. Yahyâ rivayetinden farklı olarak, Hanefî mezhebinin görüşlerine uygun olmayan rivayetler de yer almaktadır. İncelenen örneklerde, Kemâhî'nin, mezhebin görüşüne uygun olmayan bu rivayetleri ya farklı anlamlara hamlederek ya da nesh, tercih gibi çözüm yolları kullanarak şerh ettiği görülmektedir. Yani burada

¹⁰⁴ Leknevî, *Ta'liku'l-Mümecced*, 3/174.

¹⁰⁵ Kemâhî, *el-Müheyâ*, 3/411; Aliyyü'l-Kârî, *Fethü'l-Mugattâ*, 3/148.

¹⁰⁶ Kemâhî, *el-Müheyâ*, 3/414.

meselere yaklaşım farklılıkları kendini göstermektedir. Kemâhî birbiri ile çelişkili hadisleri, ya da Hanefî mezhebine zâhîrde aykırı görünen rivayetleri te'vîl ederken mezhep tercihlerini yorumlarına yansıtmaktadır. Kemâhî bu te'vîlleri yaparken çoğunlukla dilsel öğelerden istifade etmektedir. Çalışmamızda incelenen altı örneğin beşinde Kemâhî'nin mezhep görüş ve tercihlerini dilsel karinelerle desteklediği görülmektedir. Ayrıca Kemâhî rivayetlerdeki kimi kelimeleri hatta bağlaçları kendi mezhepsel kabulüne uygun olarak anlama meylinindedir. Kemâhî doğrudan kendisi bir te'vilde bulunmasa da daha evvel yine mezhep mensuplarınca yapılmış te'villere yer vermektedir. Çalışmamızda incelenen altı örneğin dört tanesinde Kemâhî'nin mezhep tercihleri yönünde te'vilde bulunduğu görülür.

Kemâhî'nin şerhinde kendine has bir yöntemi vardır. Onun hadis şerhi yaparken ricâl tanıtımına ağırlık verdiği görülür. Ricâle bu denli vurgu yapmasına rağmen Kemâhî'nin isnadlar üzerinde sıklıkla ve ayrıntılı biçimde durmadığı dikkat çeker. Kemâhî'nin şerhinde, -yine Osmanlı dönemi şerhlerinden Pîrizâde'nin şerhinden farklı olarak- hadislerin tariflerine yer vererek tahririnin yapılmasından ziyade hadislerin daha çok fikhî açıdan yorumlandığı, fikhî tartışma ve delillendirmelere, mezhep ihtilaflarına ve tercih edilen görüşlere sıkça yer verildiği görülmektedir. Aynı minvalde Kemâhî'nin Hanefî mezhebinde delil olarak kullanılan ve haklarında nesh veya irsâl yahut inkıta' sebebiyle zayıflık gibi birçok tartışmanın yapıldığı kimi rivayetlerle ilgili tartışmalara hiç yer vermediği görülmektedir. Onun hadislerin şerhinde hadis usulü açısından bazı tartışmalara yer vermemesi, onun hadis formasyonunun yeterli olmadığı anlamına gelmez. Bu durum *el-Mühemyâ*'nın hadislerin teknik ve muhaddisleri daha çok ilgilendiren yönleri yerine fikhî meseleleri öne alan bir şerh olduğunu göstermektedir.

Kemâhî'nin şerhinde kullandığı kaynaklara bakıldığında, fikhî konularla ilgili atıfta bulunduğu kaynakların daha çok Hanefî fikhî usulü kitapları olduğu görülür. Onun en çok istifade ettiği müellif, kendisinden önce aynı eseri şerhetmiş bir Hanefî şârih olan Aliyyü'l-Kârî'dir. Bununla birlikte Kemâhî farklı mezheplere mensup şârihlerden de nakillerde bulunmuştur.

Kemâhî'nin rivayetleri şerh ederken ve rivayetlerden çıkarılan hükümleri tartışırken Hanefî mezhebinin delillerine ağırlık verdiği, kimi zaman sadece Hanefîlerin görüşlerini belirtmekle yetindiği görülür. Bununla birlikte Kemâhî zaman zaman Ehl-i Sünnet dışında Zâhirî mezhebiyle birlikte Evzâî ve Taberî gibi kişilerin görüşleri de dâhil olmak üzere diğer mezhep imamlarına da atıfta bulunmakta, görüşleri birbiri ile karşılaştırmakta, mezheplerin kabul ettiği görüşlerdeki aynı ya da farklı yönleri dile getirmektedir. Kemâhî, mezhepler arasındaki bu tartışma ve görüş farklılıklarına hakim olmasına rağmen, Tahiyât'ta şahadet parmağıyla işaretin durumu gibi mezheplerin tartışmalı bulunduğu kimi konularda mezhepler arası ortak kabulleri de vurgulamaktadır. Bu durum

onun mezhepler arasında bir çatışma yerine uzlaşmayı da tercih edebildiğini göstermesi açısından önemlidir.

Kemâhî zaman zaman delillerin zâhirinin İmam Mâlik'in sözünü yahut da Mâlikî mezhebinin görüşünü desteklediğini ifade etmekten çekinmemektedir. Her ne kadar bu delilleri daha sonra te'vîl edecek olsa da zaman zaman Kemâhî'nin delillerin zâhirinin başka mezheplerin görüşlerini desteklediğini ifade ettiği görülebilir.

Çalışmamızda incelediğimiz örneklerle ilgili kısımlarda Kemâhî'nin mezhep taassubuna düştüğüne dair herhangi bir ifadeye rastlanmamıştır. Bununla birlikte Ebû Hanîfe'nin isminin geçtiği birçok yerde onu övmüş olması, onun taassubunun değil mezhebine olan mensubiyetinin bir yansıması kabul edilebilir. Kemâhî'nin şerhinde, taassuba varmayacak düzeyde Hanefî mezhebine eğilimli bir yaklaşım sergilenmektedir. Kemâhî'nin şerhini yazdığı tarih, mezheplerin teşekkülünden çok uzun yıllar sonradır. Ayrıca Kemâhî'nin şerhi, Hanefî mezhebinin yaygın biçimde kabul gördüğü Osmanlı Devleti'nin topraklarında yazılmıştır. Bu açıdan, Kemâhî'nin şerhinde Hanefî yaklaşımın hâkim olması doğal kabul edilebilir.

| | Burun Kanaması ve Abdest | Messi Zeker/ Ferc ve Abdest | Abdestte Muvâlat | Vahşi Hayvanın Artığı | Tahiyât'ta Parmak ile İşaret etme | Yemin Keffâretini Yemini bozmadan Yerine Getirme |
|--|--|-----------------------------|------------------|-----------------------|---|--|
| Hanefî mezhebine itiraz var mı? | - | - | - | - | - | - |
| “Mezhebimiz” “görüştümüz” şeklinde kendi mezhebine vurgu yaptığı yerler var mı? | İmam Muhammed’in ifadesi var. Kemâhî’nin de “قولنا” şeklinde ifadesi var. | - | - | - | İmam Muhammed’in ifadesi var. Kemâhî’nin de “مذہبنا” ifadesi var | İmam Muhammed’in ifadesi var |
| Te’vîl yapılmış mı? | + | + | - | + | - | + |
| Dilsel karinelere istifâde edilmiş mi? | + | + | + | + | - | + |
| Hadislerin durumuna dair varlığı bilinen problemler boyutlara yer verilmeme durumu var mı? | + | + | - | + | - | - |
| Taassup ifadeleri görülüyor mu? | - | - | - | - | - | - |
| Delilin zâhiren başka bir mezhebin görüşünü desteklediğine dair ifadeler var mı? | - | - | - | + | - | + |

KAYNAKÇA

Aliyyü'l-Kârî, Nûreddîn Ebü'l-Hasen. *Fethü'l-mugattâ şerhü'l-Muvat-tâ bi rivâyeti Muhammed b. el Hasen eş-Şeybânî*. Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 2018.

Aliyyü'l-Kârî, Nûreddîn Ebü'l-Hasen. *Tezyînü'l-ibâre li-tahsîni'l-işâ-re*. Kazan: Mektebetü'ş-Şeriketi, 1902.

Aslan, Recep. “Kulleteyn İle İlgili Rivâyetin İsnâd ve Metin Açısından Değerlendirilmesi”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/3 (2011), 139-162.

Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücibî. *el-Müntekâ Şer-hü'l-Muvattâ*. Kâhire: Matbaatü's-Saâde, 1332.

Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*. Kâhire: Dâ-ru'l-Vefâ, 1991.

Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Sünenü'l-kübrâ*. Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.

Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn . *Keşşâfû'l-kınâ 'an (metn) i'l-İknâ'*. Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen. *Sünen*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.

Ebü Davûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd b. Ömer es-Sicistânî el-Ezdî. *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel Rivâyetü Davûd es-Sicistânî*. Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1999.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Vasît fi'l-mezheb*. Kâhire: Dâru's-Selâm, 1417.

Güleç, Mahmut. *Teşehhüdde Şehâdet Parmağının Durumu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Güler, Zekeriya vd. (ed.). *Osmanlı'da İlm-i Hadis*. İstanbul: İsar Yayın-ları, 2020.

Heyet. *el-Mevsûatü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf, 1427.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muham-med b. Abdilberr en-Nemerî. *el-İstizkâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaftâ mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. 24 Cilt. Vizâratu Umumi'l-Evkâf, 1387.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseyinî ed-Dı-maşkî. *Mecmû'atü rasâ'ili İbn 'Âbidîn*. Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye,

1325.

İbn Kudâme, el-Makdisî. *el-Muğnî*. Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968.

İbn Nüceym, Zeynüddîn. *el-Bahrü'r-râ'ik*. Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-müktesid*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2004.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *el-Beyân ve't-tahsîl*. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.

İbnü'l-Esîr, Mevdüddîn. *Câmi'u'l-usûl li-ehâdîsi'r-Rasûl*. Beyrut: Mektebetü'l-Hulvânî, 1971.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

İmam Şâfî, Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1990.

Kahraman, Hüseyin. "Fıkhî Hadislerin Delil Değeri Bağlamında 'Ruâf Hadisi' nin Tahric ve Tenkidi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 141-155.

Kahraman, Hüseyin. "Hadis Şerhinde Mezhep Faktörü". *Usûl İslam Araştırmaları* 7/7 (2007), 15-34.

Kallek, Cengiz. "Kulle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/357-358. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.

Kandemir, Yaşar. "Muvattâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/416-418. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-Müellifîn*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993.

Kemâhî, Osman b. Yâkûb b. Hüseyin b. Mustafâ el-İslâmbôlî er-Rûmî. *el-Mühemyâ fî keşf-i esrâri'l-Muvattâ*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2005.

Khalidî, Smain. *İmam Mâlik ve Muvattâ Adli Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2002.

Kızılkaya Yılmaz, Rahile. *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvattâ*. İstanbul: İfay, 2020.

Leknevî, Abdülhay b. Muhammed b. Abdilhalîm. *Ta'liku'l-mümecced alâ Muvattâ İmam Muhammed*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2005.

Mâlik b. Enes. *el-Muvattâ (Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî Rivayeti)*. Mektebetü'l-İlmiyye, 1979.

Mâlik b. Enes. *el-Muvattâ (Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî Rivayeti)*. Müessesetü Zâyed b. Sultan, 2004.

Mâlik b. Enes. *Muvattâ İmam Mâlik Rivayeti Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî*. Kâhire: Vizâratü'l-Evkâf, 1994.

Mâlik b. Enes. *Müdevvene*. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Mâverdí, Ebü'l-Hasen Alí b. Muhammed b. Habíb el-Basrí. *el-Hâvi'l-kebir*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâleddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-Kemâl*. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.

Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravzatu't-tâlibîn ve umdetü'l-müftiyîn*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1991.

Oral, Kenan. *Muvattânın Oluşum Süreci Nüsha Farklılıkları ve Nedenleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Özkan, Halit. *Hadis Şerh Literatürü I*. ed. Mustafa Macit Karagözoğlu. İstanbul: İfav, 2020.

Polat, Salahattin. *Mürsel hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul: 2010.

Râfî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm el-Kazvînî. *Fethu'l-'azîz fî şerhi'l-Vecîz*. Dâru'l-Fikr, ts.

Rûyânî, Ebü'l-Mehâsin Fahrülsîlâm Abdülvâhid b. İsmâil b. Ahmed . *Bahrü'l-mezheb fî fîrû'î mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

San'ânî, Ebü İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâil. *et-Tenvîr şerhu Câmii's-sağîr*. Riyad: Mektebetü Dâru's-Selâm, 2011.

Saylan, Şenol - Yiğit, Yusuf. "Teşehhütte [Şahadet Parmağıyla İşaret Etnasında Diğer] Parmakların Yumulması Hususunda Şüphenin Giderilmesi". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (KTUİFD)* 4/2 (2017), 183-213.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993.

Şahin, Sami. "Tahiyyatta Parmakla İşaret Etme ile İlgili Rivayetlerin Tahlili ve Fıkhi Yaklaşımlar". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/ (2010), 197-242.

Şeybânî, Muhammed b. Hasen. *Kitâbü'l-Âsâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Şeybânî, Muhammed b. Hasen. *el-Hüccce alâ ehli'l-Medine*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403.

Tahâvî, Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî

el-Mısırî. *Şerhu Meâni'l-Âsâr*. Mısır: Âlemü'l-Kütüp, 1994.

Taş, Aydın. “Şeybânî, Muhammed b. Hasan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/38-43. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.

Taşköprizâde Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Turhan, Halil İbrahim. “Pîrîzâde İbrâhîm Efendi'nin Şerhu'l-Muvatta' li'ş-Şeybânî'sindeki Şerh Yöntemi ve Eserin Hadis Şerh Literatüründeki Yeri”. *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*. 615-629. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019.

Türcan, Zişan. “Anadolu'da Hadis Şerhçiliği”. *Anadolu'da Hadis Gelenegi ve Dâru'l-Hadisler Sempozyumu*. Samsun, 2011.

Türcan, Zişan. “Osmanlı Dönemi Hadis Şerhlerinin Şerh Literatürü İçindeki Yeri”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 143-164.

Yıldırım, Selahattin. “Osmanlı Muhaddislerinden el-Kemâhî ve el-Müheyyâ İsimli Muvattâ Şerhi”. *Ekev Akademi Dergisi*, 197-220.

Zeidan, Abdullah. *Osmanlı Muhaddisi Kemahlı Osmân b. Yâkûb ve el-Müheyyâ adlı Muvattâ Şerhi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010.

Zuhaylî, Vehbe. *İslâm Fıkhi Ansiklopedisi*. İstanbul: Risâle Yayınları, 1994.

Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf. *Ebhecü'l-mesâlik bi-şerhi Muvattâi'l-İmâm Mâlik*. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfe, 2003.

SEYYİD AHMED EL-HÂŞİMÎ VE MUHTÂRÜ'L-EHÂDÎSÎ'N-NEBEVİYYE VE'L-HİKEMÎ'L-MUHAMMEDİYYE İSİMLİ ESERİNİN HADİS İLMİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ THE EVALUATION OF SAYYID AHMAD AL-HASHEMI AND MUHTAR AL-AHADIS AL-NABAWIYYAH VEL- HIKAMI AL-MUHAMMEDIYYAH IN TERMS OF HADITH SCIENCES

Geliş Tarihi: 26.01.2021 Kabul Tarihi: 06.08.2021

✉ ABDULVASIF ERASLAN

DR. ÖĞR. ÜYESİ

BATMAN ÜNİVERSİTESİ

İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-5061-1112

abdulvasiferaslan@gmail.com

ÖZ

Hadisler, mütekaddimun dönemde kayıt altına alınıp tasnif edilmiştir. Daha sonra bu eser ve hadisler çerçevesinde şerh ve derleme türü çalışmalar yapılmıştır. Hadisleri kısa sürede bulmak, onlardan faydalanmayı artırmak ve bunu kolaylaştırmak için farklı nitelikte eserler yazılmıştır. Hadisleri ilk harfine göre sıralayan alfabetik nitelikteki eserler bu türdendir. Mısırlı Seyyid Ahmed el-Hâşimî'ye ait olan *Muhtârü'l-ehâdîsî'n-nebeviyye ve'l-hikemî'l-muhammediyye* isimli eser de bu türden bir çalışmadır. Farklı dillere çevirisi yapılan bu eser, ülkemizde bazı medreseler başta olmak üzere çeşitli gruplar tarafından ders kitabı olarak okutulmaktadır. Geniş bir kitleye hitap etmesi, bu eserin hadis ilimleri çerçevesinde incelenmesini gerekli kılmıştır. Eserde yer alan rivayetler, tarafımızca incelenmiş, müellifin muhtemel hadis kaynağı veya kaynakları irdelenmiştir. Daha çok terğîb ve terhîb niteliği taşıdığından eserde yer alan rivayetlerden sadece mevzu olanlara dikkat çekilmiş ve bu tür rivayetlere çalışmada yer verilmiştir. Bu bağlamda *Muhtâr*'da yer alan rivayetler içerisinde Gumârî ve Elbânî'nin mevzu olduğuna hükmettiği rivayetler, alfabetik sıraya göre dizilmiş ve numaralandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, *Muhtârü'l-ehâdîs*, Hâşimî, Gumârî, Elbânî.

ABSTRACT

The hadiths were recorded and classified in the Mutaqaddimün Scholars period. Later, within the framework of these works and hadiths, commentary and compilation studies were carried out. Various works have been written in order to find the hadiths in a short time, to increase the benefit of them and to make it easier. Alphabetical works that list the hadiths according to their first letter are of this type. In the contemporary period, the work named Mukhtar al-Ahadith al-Nabawiyah wal-Hikami al-Muhammediyyah, which belongs to the Egyptian researcher writer Sayyid Ahmad Al-Hashemi, is such a work. This work, which has been translated into different languages, is taught as a textbook by various groups, especially in some *madrasahs* in our country. The fact that it appeals to a wide audience necessitated the examination of this work within the framework of hadith studies. The narrations in the work were examined by us, and the possible hadith source or sources of the author were studied. Since the work has the characteristics of *targhib* and *tarhib*, attention was drawn to the narrations in the work in question, only the *mawzu*' ones, and such narrations were included in the study. In this context, among the narrations in Mukhtar, the narrations that al-Ghumari and al-Albani judged to be the *mawzu*' were arranged and numbered in alphabetical order.

Keywords: Hadith, Mukhtar al-Ahadith, Al-Hashemi, Al-Ghumari, Al-Albani.

THE EVALUATION OF SAYYID AHMAD AL-HASHEMI AND MUKHTAR AL-AHADITH AL-NABAWIYYAH WAL-HIKAMI AL-MUHAMMEDIYYAH IN TERMS OF HADITH SCIENCES

SUMMARY

In the period after the process of publishing hadith narrations, some authors brought together hadiths with various qualities and compiled them into books. In order to make it easier to benefit from these works, the hadiths were removed and the hadith texts were brought to the fore and designed in alphabetical order. The writing of such studies, of which we have come across examples since the tenth century of the Hijri calendar, continues in our century, as well. One of them is the work called *Mukhtar al-Ahadith al-Nabawiyyah wal-Hikami al-Muhammediyyah*, which is the subject of our study and belongs to Sayyid Ahmad Al-Hashemi.

On the cover of the printed book, it is stated that the work contains 2000 narrations mentioned in reliable hadith sources (*Kutub al-Sittah*). However, we have determined that the judgment in the form of “reliable hadith sources” and the number 2000 in this statement are problematic and do not reflect the truth. We have found that the number of narrations in the work is 1579. While the total number of his narrations in *Kutub al-Sittah* is 837, the number of those included in other works is 742. Therefore, about half of the narrations in the work are in hadith sources other than *Kutub al-Sittah*.

Al-Hashemi did not take any criteria into account in the reference of hadiths. Random references can cause confusion in the reader of the work. Sometimes reference is made to the work, while sometimes reference is made to the author of the work.

The narrations in the work were compared with the hadiths in *al-Jami' al-Saghir* by Al-Suyuti. As a result, the 100% sameness of both the method, the narration texts and the references have led us to the conclusion that the source of Al-Hashemi's narrations in *Mukhtar al-Ahadith* is *al-Jami' al-Saghir*. However, Al-Hashemi did not include any information about this in his work. Therefore, Al-Hashemi's sources in *Mukhtar al-Ahadith* are the same as Al-Suyuti's sources in *al-Jami' al-Saghir*.

Since the sources of Al-Hashemi also constitute the sources Al-Suyuti, the evaluations about the sources of this work will also be in question for *Mukhtar*. Although Al-Suyuti stated that he did not include the narrations of liars or fabricators of hadith in the introduction of his work, it was seen that this statement did not go beyond a claim and did not adhere to it. Therefore, although some narrations in *al-Jami' al-Saghir* are generally *sahih* and *hasen* according to Al-Suyuti, they may be weak or subject to other scholars. As a matter of fact, Abu Guddah (b. 1997) stated that the fake transmissions that Al-Suyuti included in this work was not few. Al-Ghumari also attributed Al-Suyuti's inclusion of some fabricated hadiths in *al-Jami' al-Saghir* to his being *mutasahil/excessive transmitter*. The authenticity of the hadiths in *al-Jami' al-Saghir* by Al-Suyuti and the authenticity of the hadiths in Al-Hashemi's *Mukhtar al-Ahadith* are parallel to each other.

Most of the narrations in *Mukhtar al-Ahadith* are related to *tarhib/* encouragement and *tarhib/avoid*. Since weak hadiths can be used on these subjects, we tried to concentrate and identify the narrations in this work that were judged to be *mawzu'/fabrication*. We tried to evaluate the authenticity of the hadiths in *Mukhtar al-Ahadith* through the studies written about *al-Jami' al-Saghir*. Since Al-Munavi in his work called *Fayz al-Qadir*, Al-Ghumari in his work named *al-Mughir* and Al-Albani in his work named *Zaif al-Cami al-Saghir* include information about the accuracy of the narrations of *al-Jami' al-Saghir*, which is also mentioned in *Mukhtar al-Ahadith*, we have give place to these works in the center. Al-Ghumari in his work named *al-Mughir* also concluded that 459 narrations in *al-Jami' al-Saghir* are *mawzu'*. 58 of these narrations are mentioned in *Mukhtar al-Ahadith*. Al-Ghumari concluded that 55 of these narrations were fabrications. The majority of the narrations that Al-Ghumari consider as *mawzu'* consist of the narrations that Al-Munavi and Al-Albani also consider as *mawzu'*. Al-Albani, on the other hand, concluded that 118 of the narrations in the work in question were the *mawzu'*. Although there are narrations that both or all three scholars have jointly decided that it is the *mawzu'*, there are also narrations that each of them is alone in the judgment given. As a result, the number of narrations in *Mukhtar al-Ahadith*, which was judged to be *mawzu'/fabrication* of at least one scholar, was determined as 133. Although *Mukhtar al-Ahadith* contains narrations about *tarhib* and *tarhib* rather than *ahkam/* judgments, it is not correct to use *mawzu'* narrations on such matters. Therefore, it is necessary to draw attention to all of the 133 narrations that were judged to be *mawzu'* in question while reading this work, or at least to the narrations that all three scholars or two of them agreed to be *mawzu'*.

GİRİŞ

Hadis rivayetlerinin kitaplaşma sürecinden sonraki dönemde bazı müellifler çeşitli niteliklere sahip hadisleri bir araya getirerek kitaplaştırmışlardır. Bu eserlerden faydalanmayı kolaylaştırmak için de senedler hazırlanmış, hadis metinleri ön plana çıkarılarak alfabetik sıraya göre tasarlanmıştır.¹ İnsanların pratik ihtiyaçlarının karşılanması amaçlayan derleme niteliğindeki bu tür eserler farklı özelliklere sahip olabilmektedirler. Hicrî onuncu asırdan itibaren örneklerine rastladığımız bu tür çalışmaların yazımına asrımızda da devam edilmiştir. Bunlardan biri de çalışmamıza konu olan ve Seyyid Ahmed el-Hâşimî'ye ait olan *Muhtârü'l-ehâdîsi'n-nebeviyye ve'l-hikemi'l-Muhammediyye* isimli eseridir.

Hâşimî, hadisleri seçerken toplumsal ihtiyaçları göz önünde bulundurduğunu ve “el-Câmîatü'l-İslâmiyye”nin talebi doğrultusunda alfabetik olarak kaleme aldığını ifade etmiştir.² Eser bir taraftan ders kitabı olarak öğrencilerin, diğer taraftan da halkın istifade edebileceği bir niteliğe sahiptir. Eserde yer alan rivayetlerin alfabetik olarak sıralanması, baş kısmı bilinen bir hadisin çabucak bulunması yönünde kolaylık sağlamaktadır. Ayrıca bu eserde yer alan rivayetlerin (birkaçı istisna) kısa ve özlü olması, bunların ezberlenmesini kolaylaştırmaktadır.

Muhtârü'l-ehâdîs'in başta ülkemizde faaliyetlerine devam eden bazı gruplar tarafından ve pek çok medresede okutulması, bu eserin kullanım alanının genişliğini göstermektedir. Bazı cami ve mescitlerde bu eserin bulunması, farklı yayınevleri tarafından tercüme edilip baskısının devam ediyor olması ve farklı dillere çevrilmiş olması³ daha

¹ Salahattin Polat, Habil Nazlıgül, Süleyman Doğanay, *Hadis Araştırma ve Tenkit Klavuzu* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2008), 30.

² Bk. Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Muhtârü'l-ehâdîsi'n-nebeviyye ve'l-hikemi'l-Muhammediyye* (Endonezya: Dâru'l-İlm, ts), 2.

³ Eserin Türkçe'ye üç farklı çevirisi bulunmakta-

geniş kitlelerin bundan yararlanmasını mümkün kılmaktadır. Ayrıca farklı ilim meclislerinde bu eserde yer alan hadislerin kullanılması ve bu eserin kaynak gösterilmesi, dikkatlerimizi çekmiştir. Dolayısıyla geniş bir kitlenin yararlandığı bu eserin hadis ilmi açısından incelenmesinin bir zorunluluk arz ettiği kanaati bizde hasıl olmuştur. Biz de bu çalışmada söz konusu eseri baştan sona inceleyip kitabın hadis tekniği açısından taşıdığı değerini ne olduğunu, referans kaynaklarını ve varsa âlimler tarafından mevzu olduğuna hükmedilen hadislerini ortaya koymayı amaçladık.

Muhtâr'la alakalı olarak ülkemizde Hacı Musa Bağcı tarafından kaleme alınan bir makalede ise *Muhtâr* hakkında bazı genel açıklamalara yer verilmiştir.⁴

Muhtârü'l-ehâdîs, derleme niteliğini taşıyan bir eser olduğundan bu eserin kaynaklarının ne olduğu tarafımızdan araştırma konusu yapılmıştır. Yaptığımız incelemeler sonucunda eserin Süyûtî'ye ait olan *el-Câmi'u's-şâgîr*'den derlendiğini tespit ettik.⁵ *Muhtârü'l-ehâdîs* 'te yer alan rivayetler genel itibarıyla terğîb ve terhîb konularıyla alakalı olduğundan bu eserde yer alan mevzu rivayetleri tespit etmeye çalıştık. Bunun için de *el-Câmi'u's-şâgîr* 'de yer alan rivayetler ile ilgili yapılan çalışmalardan yararlandık.

1. SEYYİD AHMED EL-HÂŞİMÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

Tam ismi; Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ b. Muhammed Nâfi el-Hüseynî b. Ahmed el-Beşşârî b. Ahmed ed-Dimenhûrî'dir. Kahire'nin Ziyâd mahallesinde doğmuştur. Dedesi onu el-Ezher'e kaydetmiştir. Kur'an'ı ezberleyip Ezher'de okutulan dersleri aldıktan sonra kendi döneminde Ezher Üniversitesi'nde görev yapan büyük hocalardan aklî ve naklî ilimleri tahsil etmiş, Cemâleddîn-i Efgânî (ö. 1897) ve Muhammed Abduh (ö. 1905) gibi hocalardan ders almıştır.⁶

Müellif, uzun yıllar farklı eğitim kurumlarında müderrislik ve idarecilik

dır. Ayrıca eser Fransızca ve İngilizce dillerine de çevrilmiştir. Fransızca çevirisi için bk. <http://karambouloskoury.7m.pl/epub-mobi-fb2-pdf-download-ebok%D8%AA%D8%AD%D9%85%D9%8A%D9%84-%D9%85%D8%AC%D8%A7%D9%86%D9%8A%D9%85%D8%AE%D8%AA%D8%A7%D8-B1-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%AD%D8%A7%D8%AF%D9%8A%D8%AB-%D8%A7%D9%84%D9%86/> Erişim 12 Aralık 2020; İngilizce çevirisi için bk. <https://www.amazon.com/%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%AD%D8%A7%D8%AF%D9%8A%D8%AB-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF%D9%8A%D8%A9-SELECTION-PROPHETIC-MUHAMMADAN/dp/2745150030> Erişim 12 Aralık 2020.

⁴ H. Musa Bağcı, "Medre Eğitiminde Hadis Birikimi – Diyarbakır Örneği", *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 1 (2009), 51.

⁵ Aynı tespitin daha önce Cemil Hammud tarafından yapıldığına dair bk. Bağcı, "Medrese Eğitiminde Hadis Birikimi", 51.

⁶ Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Mizânu'z-zeheb fî sinâati şî'ri'l-'Arab*, thk. Alâuddîn Atiyye (b.y.: Mektebetu Dâru Beyrûtî, 2006), 8 (Mukaddime).

görevlerinde bulunmuştur. Soyu Hz. Hüseyin vasıtasıyla Hz. Peygamber'e ulaştığından "seyyid" lakabıyla anılan Ahmed el-Hâşimî, miladi 1943 yılında Kahire'de vefat etmiştir.⁷

Ahmed el-Hâşimî, okullarda ders kitabı, derleme ve yardımcı kitap formatında dil, edebiyat ve hadis alanında eserler kaleme almıştır.⁸ Ayrıca "dil ve edebiyatla ilgili ders kitaplarında ve okullardaki eğitim tarzında gördüğü noksanlıkları telâfi etmek ve Müslüman bir nesil yetiştirmek için büyük gayretler sarf etmiştir"⁹

Hâşimî'nin başlıca eserleri şunlardır: *Cevâhirü'l-edeb fî şinâ'ati'l-lügati'l-'Arab, Üslûbü'l-hakîm fî menheci'l-inşâ'i'l-kavim, Mizânü'z-zehab fî şinâ'ati şî'ri'l-'Arab, el-Kavâ'idü'l-esâsiyye li'l-lügati'l-'Arabîyye, İnşâ'ü'l-mükâtebâti'l-'aşriyye ve'l-murâselâti'l-'Arabîyye, Cevâhirü'l-belâğa, el-Müfredü'l-'alem fî resmi'l-kalem, es-Sa'âdetü'l-ebediyye fî'd-diyâneti'l-(eş-şeri'ati'l) İslâmiyye, es-Sihru'l-halâl fi'l-hikemi ve'l-emsâl. Hâşimî'nin diğer bir eseri de hadis alanında kaleme aldığı *Muhtârü'l-eĥâdîsi'n-nebeviyye ve'l-hikemi'l-Muhammediyye* isimli hadis seçkisi niteliğindeki çalışmadır. Makalemizin araştırma konusunu teşkil eden bu eser Ali Fikri Yavuz ile Abdullah Aydın, Ahmet Balcı ile Abdülkadir Akçiçek ve Abdülvehhab Öztürk tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Çeviride rivayetlerin Arapça metinlerine de yer verilmiş olması eserin geniş kitlelere hitap etmesini kolaylaştırmıştır.¹⁰*

2. HADİS İLMİ AÇISINDAN MUHTÂRÜ'L-EĤÂDİSİ'N-NEBEVİYYE VE'L-ĤİKEMİ'L-MUĤAMMEDİYYE

Basılı kitabın kapağında yer alan şu ifadeyle konuya başlamanın doğru olacağı kanaatindeyiz: "Bu eser, hadis kitaplarının en muteber olanlarından olan Buhârî, Müslim, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce, Ebû Dâvûd, Muvattâ, *el-Câmi'u's-ş-şagîr, el-Câmiu'l-kebîr, et-Terġib ve't-terhib* gibi eserlerden seçilmiş iki bin hadisi ihtiva etmektedir."¹¹ Bu ifadenin Hâşimî'ye aidiyetini ispatlayacak kesin bir kanıtın elimizde bulunmadığını ifade etmek gerekir. Zira bu ifade, asli (birincil derece) kaynaklar dışındaki eserlerin de müracaat kaynağı olarak tercih edildiğini göstermektedir. Bununla birlikte derleme niteliğinde olan bazı eserlerin de muteber hadis

⁷ Hâşimî, *Mizânü'z-zehab*, 8 (Mukaddime).

⁸ Bk. Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâğa* (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999), 13; *el-Kavâidu'l-esâsiyye li'l-lügati'l-'Arabîyye* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1935), 2; *el-Müfredü'l-'alem fî resmi'l-kalem* (Mısır: Matbaatu'n-Nil, ts.), 2.

⁹ Hulusi Kılıç, "Ahmed el-Hâşimî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınlar, 1989), 2/89.

¹⁰ Bk. Kılıç, "Ahmed el-Hâşimî", 2/89.

¹¹ Bu ifadede yer alan kaynakların ve rakamın gerçeği yansıtmadığına dair geniş açıklama için bir sonraki başlığa bakınız.

kaynağı arasında sayıldığı görülmektedir. Ayrıca eserde yer alan rivayet sayısı ile alakalı zikredilen iki bin rakamı da problemlidir. Dolayısıyla bu ifadeler, bir taraftan sahibinin hadis mütehasısı olmadığına işaret ederken öte yandan sahih hadis kaynaklarına veya söz konusu kaynaklarda bulunan hadislerin niteliklerine vâkıf olmayan kişilerin yanlış yönlendirilmesine neden olabilmektedir.

Eserin kapağında yer alan ifadenin aidiyeti konusunda şüpheler bulunsa da eserin bir sayfalık kısa mukaddimesi için aynı durum söz konusu değildir. Hâşimî hamdele ve salve kısmından sonra eser hakkında şu bilgilere yer vermiştir. “Sahih ve muteber olan *Kütüb-i Sitte* hadis kaynaklarını incelerken bu eserlerde yer alan en güzel hadisleri kapsayıcı bir kitapta toplamak istedim” şeklinde bir görüş belirtmiştir.¹² Ancak bu ifadeler, yukarıda dile getirdiğimiz endişeleri gidermek şöyle dursun buna yenilerini eklemiştir. Zira bu ifade *Muhtâr*'da yer alan hadislerin *Kütüb-i Sitte* başta olmak üzere sahih ve muteber olan kaynaklardan derlendiğini iddia etmektedir. Dolayısıyla eserin kapağındaki açıklamayla müellifin mukaddimedeki açıklaması birbiriyle çelişmektedir. Bu açıklamalardan hangisini alırsak alalım, bunların kitabın içerisinde yer alan hadislerin kaynaklarıyla alakalı verilen bilgilerle çeliştiği gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır.

Biz de hem bu iddiaların gerçekliğini ortaya koyma hem de eserde yer alan rivayetlerin genel bir değerlendirilmesi sadedinde *Muhtâr* 'da yer alan rivayetlerin sayısı, bunun hadis kaynaklarına göre dağılımı ve âlimlerin görüşleri doğrultusunda eserde yer alan mevzu rivayetlere dikkat çekmeye çalışacağız.

2.1. Eserde Yer Alan Hadis Sayısı ve Bunun Hadis Kaynaklarındaki Dağılımı

Kapağında yer alan ifadeye göre *Muhtâr* 'da 2000 hadis bulunmaktadır. Eserde hadisler numaralandırılmıştır. Buna göre son hadisin numarası 1580'dir. Ancak eser incelendiğinde 1250 rakamının atlandığı görülmektedir. Dolayısıyla eserdeki hadis sayısı 1579 olarak tarafımızdan tespit edilmiştir. Kitabı iki bölüm olarak değerlendirdiğimizde birinci bölüm alfabetik olarak sıralanan 1402 rivayetten oluşmaktadır. İkinci bölüm ise Buhârî ve Müslim başta olmak üzere *Kütüb-i Sitte*'de yer alan hadislerden seçilmiştir. Bu rivayetler (خاتمة فى تهذيب النفوس) ana başlığı altında dersler halinde 79 konu başlığından (177 hadisten) oluşmaktadır.¹³ Dolayısıyla 2000 rakamı gerçeği yansıtmamaktadır. Eseri Türkçe çevirisiyle birlikte basan yayınevinin de aynı hataya düştüğü görülmektedir.¹⁴

¹² Bk. Hâşimî, *Muhtârü'l-ehâdîs*, 2.

¹³ Hâşimî bu bölümde konuya başlarken ilgili konu hakkında âyet-i kerîmelere de yer vermiştir. Örneğin bk. Hâşimî, *Muhtârü'l-ehâdîs*, 161, 200.

¹⁴ Bk. Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Muhtârü'l-ehâdîsi'n-nebevîyye ve'l-hikemi'l-Muham-*

Eserin birinci bölümü üzerinde yaptığımız incelemede müellifin göstermiş olduğu kaynakları hadis numarasına göre tasnife tabi tuttuk. Bu kaynakların dağılımı şu şekildedir: Şeyhan/Buhârî ve Müslim/ Müttefakun Aleyh şeklinde ifade edilen hadislerin sayısı 284'tür. Bunun dışında *Kütüb-i Sitte*'de yer alan hadislerin dağılımı ise şu şekildedir: Buhârî 119, Müslim 98, Tirmizî 72, İbn Mâce 40, Ebû Dâvûd 26, Nesâî 13 olmak üzere 368 hadis yer almaktadır. *Kütüb-i Sitte*'de birden fazla eserde yer alan hadislerin dağılımı ise şu şekildedir: Müslim, Tirmizî ve Nesâî 1; Ebû Dâvûd ve Nesâî 2; Müslim, Ebû Dâvûd ve Nesâî 1; Ebû Dâvûd ve Tirmizî: 1; Dört Sünen ve Hâkim 1; Ahmed b. Hanbel ve Nesâî: 1; Ahmed b. Hanbel ve Müslim 1 olmak üzere 8 hadis yer almaktadır. Bunlara müttefakun aleyh olanlar da eklendiğinde bu sayı 660'e çıkmaktadır. Hadis tekrarlarının olup olmadığı gibi bir çabaya girmediğimizden eserin birinci bölümünde yer alan *Kütüb-i Sitte* rivayetlerinin toplam sayısı 660 olacaktır. Buna; ikinci bölümde yer alan *Kütüb-i Sitte* rivayetleri (177 hadis) eklendiğinde, toplam 837 hadis olmaktadır. Buna göre eserin birinci bölümünde yer alan hadislerden 742 tanesi *Kütüb-i Sitte* dışında yer alan eserlerde geçmektedir.

Hâşimî'nin kaynağını belirterek aktardığı rivayetlerin sayısal dağılımı da şu şekildedir: İbnu'l-Ekva' (ö. 7/628) 1, İbn Mesûd (ö. 32/652-53) 2, Ubâde b. Es-Sâmit (ö. 34/654) 1, Huzeyfe (ö. 36/656) 1, İmam Alî (ö. 40/661) 2, Ebû Üseyd es-Sâidî (ö. 40/660) 1, Safvân b. Ümeyye (ö. 41/66) 1, Ebû Musâ el-Eş'arî (ö. 42/662) 2, Ebû Mesûd el-Bedrî (ö. 42/662) 1, Esved b. Serî' (ö. 42/662) 1, Ebû Katâde (ö. 54/674) 3, Sad b. Ebî Vakkâs (ö. 55/675) 1, Âişe (ö. 58/678) 4, Ebû Hüreyre (ö. 58/678) 23, Ukbe b. Âmir (ö. 58/678) 2, Muâviye (ö. 60/680) 1, Ma'kıl b. Sinân (ö. 63/683) 1, Nu'mân (ö. 64/684) 1, İbn Abbâs (ö. 68/687) 4, İbn Hayyân (ö. 70/690) 1, İbn Ömer (ö. 73/693) 5, Ebû Mâlik el-Eş'arî (ö. 73/693) 2, Râfi'î, (ö. 73/692) 4, Ebû Sa'îd el-Hudrî (ö. 74/693-94) 1, Câbir (ö. 78/697) 2, Enes (ö. 93/711-12) 8, Ebû Nadra (ö. 108/726) 1, Hasan Basrî (ö. 110/728) 2, Ebû Hanîfe (ö. 150/767) 1, İbnu'l-Mübârek (ö. 181/797) 2, Şâfiî (ö. 204/820) 1, Tayâlisî (ö. 204/819) 5, İbn Nâfi ' (ö. 206/822) 1, Abdurrazzâk (ö. 211/826-27) 2, Saîd b. Mansûr (ö. 227/842) 1, İbn Sa'd (ö. 230/845) 2, Sâ'd (ö. 230/845) 2, İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849) 1, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) 99, İbn Menî' (ö. 244/858) 1, el-Hekîm (Tirmizî) (ö. 279/892) 25, İbn Ebi'd-Dünyâ (ö. 281/894) 17, Bezzâr (ö. 292/905) 10, Hasen b. Süfyân (ö. 303/916) 1, Ebû Ya'lâ (ö. 307/919) 6, İbn Cerîr (ö. 310/923) 1, İbn Huzeyme (ö. 311/924) 1, Begavî (ö. 317/929) 1, Ukaylî (ö. 322/934) 3, Ebû'l-Ahrem (ö. 344/955) 1, İbn Hibbân (ö. 354/965) 12, Taberânî (ö.

mediyye, çev. A. Fikri Yavuz, Abdullah Aydın (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1981), arka dış kapak; Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Muhtârü'l-eḥādîşî'n-nebeviyye ve'l-ḥikemî'l-Muḥammediyye*, çev. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2015), Yayinevinin Takdimi.

360/971) 162, İbn Sinnî (ö. 364/975) 7, İbn Adıyy (ö. 365/976) 19, Asbahânî (ö. 369/979) 2, Şeyh/Ebü Şeyh (ö. 369/979) 9, Şîrâzî (ö. 382/992) 4, Askerî (ö. 382/992) 1, İbn Şâhîn (ö. 385/996) 1, Dârekutnî (ö. 385/995) 10, İbn Lâl (ö. 398/1007) 5, Hâkim en-Neysâbüri (ö. 405/1014) 57, İbn Merduye (ö. 410/1020) 4, Ebû Nuaym (ö. 430/1038) 38, Ebü'l-Kâsım (ö. 430/1038) 1, Müstağfirî (ö. 432/1041) 1, Ebû Nasr es-Siczî (ö. 444/1052)¹⁵ 2, Beyhakî (ö. 458/1066) 101, Hafîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) 31, İbn Abdilber (ö. 463/1071) 2, Ebu'l-Ganâim (ö. 510/1116) 1, Deylemî (ö. 558/1163) 79, İbn Asâkir (ö. 571/1176) 39, İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) 1, Dayyâ (ö. 607/1210) 5, Kudâi (ö. 608/1211) 7, İbn Neccâr (ö. 643/1245) 13, Münzirî (ö. 656/1258) 1, Ebû Şeybe el-Hüdrî 1, Usâme b. Şerîk 1, Sehl¹⁶ 1, İbn Mâlik¹⁷ 1, Ebû Abbâs b. Türkân 1, Hünâd 1, Teysîru'l-Vusûl 2, Ebu'l-Es'ad 1, el-Muhlis 1, İmâm 1, el-Cemâ'a 13. Bunlara ilaveten 9 hadisin kaynağı veya ravisi hakkında herhangi bir bilgiye yer verilmemiştir.¹⁸

¹⁵ Muhtâr'da "ابو نصر السنجرى" şeklinde geçen bu isim yanlış yazılmıştır. (Hâşimî, *Muhtârü'l-ehâdîs*, 10) Doğrusu "ابو نصر السجزي" olmalıdır. Bk. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *el-Câmi'u's-ş-şagîr min hadîsi'l-beşîri'n-nezîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 34.

¹⁶ Bu rivayet *el-Câmi'u's-ş-şagîr*'de İbn Lâl ve el-Hakîm'e nispet edilerek aktarılmıştır. Süyûtî, *el-Câmiu's-sagîr*, 267.

¹⁷ Bu rivayet *el-Câmi'u's-ş-şagîr*'de İbnü'l-Mübârek kanalıyla İbn Mesûd'a dayandırılmıştır. Süyûtî, *el-Câmiu's-sagîr*, 363. Dolayısıyla rivayetin İbn Mâlik'e nispeti hatalıdır.

¹⁸ *Muhtâr*'da yer alan söz konusu rivayetlerin numaralarına göre dağılımı şu şekildedir: Şeyh/Ebü Şeyh 60, 398, 478, 497, 498, 510, 732, 788, 1283; İbn Sinnî 67, 876, 932, 933, 1075, 1147, 1166; Dayyâ 105, 856, 972, 1042, 1055; İbn Mardûye 699, 748, 825, 973; Enes 898, 967, 1111, 1138, 1255, 1345, 1444, 1453; İbn Lâl 513, 608, 616, 958, 976; Ebû Hüreyre 519, 534, 596, 618, 669, 688, 479, 757, 814, 849, 899, 1059, 1426, 1430, 1431, 1442, 1443, 1460, 1463, 1468, 1497, 1525, 1528, 1545; Kudâi 544, 562, 576, 637, 648, 661, 686; Râfi'î 64, 665, 956, 1074; Şîrâzî 199, 279, 823, 843; Ukaylî 164, 494, 787; Ebû Katâde 584, 649, 1461; İbn Sa'd 1052, 1296; Âişe 651, 1067, 1254; Ebû Musâ el-Eş'arî 819, 1422; İbn Ömer 1403, 1441, 1457, 1462; İbn Abbâs 1064, 1168, 1225, 1313; Ebû Sa'id el-Hudrî 818; İmam Ali 824, 1171; Hasan Basrî 730, 804; İbn Ebî Şeybe 3, 88; İbnü'l-Mübârek 62, 640; İbn Abdilber 184, 737; Ukbe b. Âmir 595, 1357; Abdurrazzâk 480, 558; Asbahânî 493, 502; Ebû Nasr es-Siczî 71, 1132; Hasen b. Süfyân 77; Saîd b. Mansûr 119; İbn Nâfi' 159; İbn Cerîr 167; İbn Huzeyme 541; İbn Hayyân 265; Münzirî 388; Ebu'l-Kâsım 402; Ebû Hanîfe 426; Nu'mân 18; Şâfiî 680; Ubâde b. es-Sâmit 437; Usâme b. Şerîk 585; Ebü'l-Ahrem 473; Ebû Üseyd es-Sâhidî 619; Sehl 632; Sâ'd 633; Ebû Nadr 644; Ma'kal b. Sinân 1063; İbn Şâhîn 701; İbn Cevzî 867; İbn Muni' 700; Askerî 805; Ebû Mâlik el-Aşarî 750, 1433; İbn Mâlik 817; Safvân 751; Ebu'l-Ganâim 766; Huzeyfe 863; Esvd b. Serî' 885; İbn Ömer 896; Beğavî 922; İbn Sa'd 925; Ebu'l-Abbâs el-Hemedânî 941; Müstağfirî 1018; Hünâd 1024; Câbir 1105, 1240; Teysîru'l-Vusûl 1196, 1340; Ebu'l-Es'ad 1236; Muâviye 1266; İbnü'l-Ekva' 1270; Sa'd b. Ebî Vakkâs 1325; İbn Mesûd 1347, 1476; el-Muhlis 1378; Ebû Mesûd el-Bedrî 1425; İmâm 1068; el-Cemâ'a 2, 92, 287, 294, 456, 1007, 1306, 1321, 1350, 1351, 1373, 1387, 1400. Kaynağı zikredilmeyen rivayetler ise şunlardır: 130, 1500,

Aktarılan verilerden de anlaşıldığı üzere Hâşimî hadislerin kaynak gösteriminde herhangi bir ölçütü dikkate almamıştır. Gelişigüzel kaynak gösterimi, eser okuyucusunda kafa karışıklığına neden olabilmektedir. Kimi zaman esere atfen kaynak gösterimi yoluna gidilirken kimi zaman da eserin müellifine referansta bulunulmuştur. Bunun yanında bazı rivayetlerin sadece sahâbî ravisi zikredilirken bazılarında ise müphem (Şeyh, Ebû Şeyh, İmam veya Cemâ'a gibi) olabilecek künye veya lakaplar kullanılmıştır. Çalışmamızda öncelikle bu niteliklere sahip rivayetlerin geçtiği kaynaklar tespit edilmiştir.

Rivayetlerin senedine yer vermeyen Hâşimî, hadisin sahâbî ravisini ve yer aldığı kaynağı zikretmiştir. Bazen de aradaki senedi zikretmeden musannifile ile sahâbî ravisi arasındaki kişileri atlayabilmiştir. Örneğin "Ahmed b. Hanbel, Enes'ten rivayet etmiştir" şeklindeki ifadelerle sıkça rastlanmaktadır.¹⁹ Müellif tarafından kullanılan bu yöntem, onun sadece konuyla alakalı meramı ifade eden metne önem verdiği izlenimi vermektedir.

2.2. *Muhtârü'l-Ehâdîsi'n-Nebeviyye'de Hâşimî'nin Kaynakları*

Muhtâr'da eserini *el-Câmi'u's-şagîr*'den derlediğini ifade etmeyen Hâşimî'nin, yer verdiği rivayetlerin tamamının Süyûtî'nin *el-Câmi'u's-şagîr*'inde yer aldığı tarafımızca tespit edilmiştir. Bu eserde yer alan rivayetler, doğal olarak *el-Câmi'u's-şagîr* ile ilgili yazılan şerh niteliğindeki eserlerde de yer almıştır. Münâvî'nin (ö. 1031/1622) *Feyzü'l-kadîr*'i, *el-Câmi'u's-şagîr* üzerine yazdığı *et-Teysîr bi-şerhi'l-Câmi'i's-şagîr* isimli şerhi ve es-San'ânî'nin *et-Tenvîr şerhu Câmi'i's-şagîr* isimli eserleri bunlardandır. Ayrıca bu eser üzerine eş-Şeyh Ali b. Ahmed eş-Şeyh Nûruddîn b. Muhammed b. eş-Şeyh İbrâhîm el-Azîzî tarafından kaleme alınan *es-Sirâcû'l-münîr bi-şerhi'l-Câmi'i's-şagîr* isimli eserde de bu rivayetlerin tamamını bulmak mümkündür.

Muhtâr'da yer alan bazı rivayetler ilk dönem hadis kaynaklarında farklı metinlerle aktarılmıştır. Buna rağmen Hâşimî'nin seçtiği rivayetlerin metinlerinin *el-Câmi'u's-şagîr*'de yer alan metinlerle bire bir aynı olmasının bir tesadüf olduğunu iddia etmek çok iyimser bir tavır olacaktır. Ayrıca pek çok rivayet, hadis kaynaklarında farklı ravilerden aktarılmış iken *el-Muhtâr*'da yer alan hadis ravilerinin *el-Câmi'u's-şagîr*'in ravisıyla yüzde yüz örtüşmesinin de tesadüfle açıklanamayacağı kanaatindeyiz. Özellikle *Muhtâr*'da hadislerin kaynak gösteriminin *el-Câmi'u's-şagîr*'le aynı olması da iddiamızı güçlendirmektedir. Ancak *el-Câmi'u's-şagîr*'de bazı rivayetlerin yer aldığı kaynaklardan bir kaçına yer verilirken Hâşimî

1530, 1546, 1562, 1569, 1570, 1573, 1575.

¹⁹ Bk. Hâşimî, *Muhtârü'l-ehâdîs*, 3, 5, 6, 8...

bunlardan birini tercih ederek kaynak gösterimi yoluna gitmiştir. Bunu yaparken de *el-Câmi'u's-şagîr*'de kullanılan rumuzlar yerine bunların açılımını tercih etmiştir. Hâşimî, *el-Câmi'u's-şagîr*'de yer verilmesine rağmen bazı rivayetlerin kaynaklarını zikretmemiştir.²⁰ *el-Câmi'u's-şagîr*'de genel itibarıyla rivayetin sonunda sıhhatini belirten rumuzlar bulunurken Hâşimî bunlara yer vermemiştir. Bu durum, dikkatsizlik veya “nasılsa meşhur bir hadistir” anlayışı ile hareket etmesinin bir sonucu olabileceği gibi hadis alanında ihtisasının olmadığına da yorumlanabilir.

Muhtâr'da kullanılan hadis aktarım metodu da *el-Câmi'u's-şagîr*'de kullanılan yöntemle aynıdır. Bu eserden hadis aktarımı yapılırken alfabenin her bir harfinin sonunda “ال” takısı ile başlayan rivayetlere yer verilmiştir. Örneğin; *el-Câmi'u's-şagîr*'de “ن” harfiyle başlayan rivayetler aktarıldıktan sonra “المناهي” şeklinde başlığa yer verilmiş ve “نهى” ile başlayan rivayetler aktarılmıştır.²¹ “كان” ile başlayan rivayetler de art arda aktarılmıştır.²² Aynı metot *Muhtâr*'da da benimsenmiştir.²³ Bu durum da müellifin sadece bu kaynaktan yararlandığını göstermektedir. Dolayısıyla Hâşimî'nin *Muhtârü'l-ehâdis*'teki kaynakları Süyûtî'nin de *el-Câmi'u's-şagîr*'deki kaynaklarıyla aynı olacaktır. *Muhtâr* incelendiğinde Hâşimî'nin Süyûtî'nin *el-Câmi'u's-şagîr*'ine ve şerhi niteliğinde herhangi bir kaynağa referansta bulunmadığı görülmektedir. Ancak *el-Câmi'u's-şagîr*'deki bütün rivayetler *Muhtâr*'da yer almadığından sadece burada aktarılan rivayetlerin kaynaklarını aktarmak daha isabetli olacaktır: Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770), Mâlik b. Enes (ö. 179/795) (*Muvatta*), Ahmed b. Hanbel, Buhârî (ö. 256/870), *el-Edebü'l-müfred, Kütüb-i Sitte*, (Buhârî, Müslim (ö. 261/875), Tirmizî, İbn Mâce (ö. 273/887), Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Nesâî (ö. 303/915)), İbn Ebî Şeybe, Dârimî (ö. 255/869), Ebû Avâne el-İsferâyinî (ö. 316/929), Taberânî, Dârekutnî, Deylemi, İbn Adiyy, Beyhakî, Hâkim en-Neysâbü'rî, Hatîb el-Bağdâdî, İbn Hibbân, İbn Asâkir, İbn Neccâr, İbn Ebi'd-Dünyâ, Ebû Nuaym, Bezzâr, Ebû Ya'la, Teyâlisî, Kudâî (*Müsned*), İbnu'l-Cevzî (*el-i'lelü'l-Mütenâhiye*), İbn Huzeyme (*Şaḥîḥ*), İbn Abdilberr, (*İstiḳâr*).

Muhtârü'l-ehâdis'in kaynakları içerisinde zayıf ve mevzû nitelikte rivayet barındıran pek çok kaynak bulunmaktadır. Örneğin Deylemî'nin *Firdevsü'l-aḥbâr*'ı çoğu zayıf, hatta mevzû olan rivayetleri derleyen bir eserdir.²⁴ Bununla birlikte bu eser hadisin ilk ve asıl kaynağı da değildir.

²⁰ Bu rivayetlerin kaynakları tarafımızdan tespit edilerek çalışmada kullanılmıştır.

²¹ Bk. Süyûtî, *el-Câmi'u's-şagîr*, 557.

²² Bk. İsmail Lütfü Çakan, *Hadis Edebiyatı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2008), 167.

²³ Bk. Hâşimî, *Muhtârü'l-ehâdis*, 153.

²⁴ Mücteba Uğur, “Deylemî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDVY, 1994), 9/266. *Muhtâr*'da Deylemî'nin kaynak gösterildiği rivayet sayısı 79'dur. Söz konusu rivayetlerin *Muhtâr*'da numaraları şu şekildedir: 4, 8, 27, 43, 49,

Ahmed b. Habel'in *el-Müsned*'i²⁵, Dârekutnî'nin *Sünen*'i, Beyhakî'nin²⁶ eserlerinde de az da olsa mevzu hadis bulunmaktadır. Yukarıda *Muhtâr*'ın kaynaklarını oluşturan diğer bazı eserlerde de mevzu rivayetler bulunmaktadır.²⁷

Hâşimî'nin kaynakları *el-Câmi'u's-şagîr*'in kaynaklarıyla aynı olduğundan *Muhtâr*'ın tenkide uğrayan ve özellikle mevzu olduğuna hükmedilen rivayetlerini *el-Câmi'u's-şagîr* ile ilgili yapılan çalışmalardan yararlanmak suretiyle tespit etmeye çalışacağız. Ayrıca *Muhtâr*'da yer alan ve Elbânî (ö. 1997) ile Gumârî'nin (ö. 1960) mevzu olduğuna hükmettiği rivayetleri de aktarmaya çalışacağız.²⁸ Zira *Muhtâr*'da yer alan rivayetler ahkam konularından ziyade terğîb ve terhîb ile alakalıdır. Bu tür konularda zayıf hadislerle amel edilse bile²⁹ mevzu rivayetlerle amel edilmeyeceğinden³⁰ bu eserde yer alan mevzu rivayetlerin tespiti önem arz etmektedir. Bu sayede *Muhtâr*'da yer alan mevzu hadislerin tespiti, eserin okuyucularına fayda sağlayacaktır.

2.3. *Muhtâr*'ın *el-Ehâdîsi'n-Nebeviyye*'de Mevzu Olduğu İddia Edilen Rivayetler

Süyûtî'nin kaynakları Hâşimî'nin de kaynaklarını oluşturduğundan bu eserin kaynakları hakkında yapılan değerlendirmeler *Muhtâr* için de söz konusu olacaktır. Nitekim bu eserde yer alan rivayetlerin yaklaşık yarısının *Kütüb-i Sitte* dışındaki eserlerde yer aldığından söz etmiştik. Süyûtî eserinin mukaddimesinde yalancı veya hadis uyduranların rivayetlerine yer vermediğini ifade etmiş olsa da bu sözü bir iddiadan öteye geçmemiş ve buna bağlı kalmadığı görülmüştür.³¹ Dolayısıyla *el-Câmi'u's-şagîr*'de

55, 61, 74, 82, 86, 89, 102, 107, 108, 137, 140, 146, 169, 175, 185, 190, 210, 227, 229, 261, 284, 308, 319, 375, 376, 416, 419, 482, 517, 521, 522, 535, 538, 551, 586, 590, 624, 630, 638, 641, 659, 663, 668, 671, 674, 695, 705, 718, 729, 738, 742, 744, 759, 772, 784, 785, 786, 802, 808, 810, 822, 888, 957, 986, 990, 991, 1019, 1108, 1141, 1144, 1165, 1289, 1328, 1339.

²⁵ Konuyla alakalı olarak İbnü'l-Cevzî, İbn Teymiyye, İbn Kesîr ve İrakî'nin görüşler için bk. M. Hayri Kırbaoğlu, *Hadis Metodolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 311-312.

²⁶ Alimlerin konuyla alakalı görüşleri için bk. Kırbaoğlu, *Hadis Metodolojisi*, 3321.

²⁷ Buna dair ayrıntılı bilgi için bk. Kırbaoğlu, *Hadis Metodolojisi*, 322-324, 328.

²⁸ Söz konusu esere dair ayrıntılı bilgi için bk. Abdurrahman Ece, "el-Gumârî ve el-Muğîr Ale'l-Ehâdîsi'l-Mevdûa Fi'l-Câmi'i's-Sagîr Adlı Eseri", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 4 (2010), 104-136.

²⁹ Konuyla ilgili farklı görüşlere dair ayrıntılı bilgi için bk. Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 141-155.

³⁰ Mevzu hadisleri aktarmanın caiz olmadığına dair ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Amr Ta-kıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Muqaddimetü İbni's-Şalâh* ('*Ulümü'l-hadîs*), thk. Nureddin İtr (Suriye: Dâru'l-Fikir, 1986), 99.

³¹ Kırbaoğlu, *Hadis Metodolojisi*, 333.

yer alan bazı rivayetler Süyûtî'ye göre genel itibariyle sahih ve hasen olsa bile diğer bazı âlimlere göre zayıf veya mevzu olabilmektedir.³² Nitekim Ebû Gudde (ö. 1997) bu eserde Süyûtî'nin yer verdiği mevzu haberlerin az olmadığını ifade etmiştir.³³ Gumârî de Süyûtî'nin *el-Câmi 'u 'ş-şagîr*'de bazı mevzu hadislerle yer vermesini onun mütesâhil olmasına bağlamıştır.³⁴

Münâvî'nin *Feyzû'l-ğadır* isimli eseri esas alınarak onun Süyûtî'ye itirazları, ülkemizde yüksek lisans düzeyinde beş çalışmaya konu olmuştur. Altı cilt halinde basılan *Feyzû'l-ğadır*'in her bir cildi bir araştırmacı tarafından incelenmiştir.³⁵ Ancak eserin beşinci cildiyle alakalı her hangi bir çalışmaya rastlamadık.³⁶ Hakkında çalışma yapılmayan bu cilt de dahil olmak üzere *Muhtâr*'da yer alan ve Elbânî'nin mevzu olduğuna hükmettiği rivayetler de tespit edilerek çalışmaya dahil edilmiştir.

Ebü'l-Feyz Ahmed b. Muhammed b. es-Sıddîk el-Gumârî de "*el-Muğîr 'ale'l-ehâdîsî'l-mevzû 'a fi'l-Câmi 'i 'ş-şagîr*" adlı eserinde *el-Câmi 'u 'ş-şagîr*'de yer alan rivayetleri derlemiştir. Bu eserinde *el-Câmi 'u 'ş-şagîr*'de bulunan 459 rivayetin mevzu olduğu sonucuna varmıştır.³⁷ Bu rivayetler incelendiğinde bunlardan 58'inin *el-Muhtâr*'da geçtiği görülmektedir. Gumârî'nin mevzu hükmünü verdiği rivayetlerin büyük çoğunluğu Münâvî ile Elbânî'nin mevzu hükmünü verdiği rivayetlerden oluşmaktadır. Nâsiruddîn Elbânî de *Zâ'ifü'l-Câmi 'i 'ş-şagîr ve ziyâdâtüh* isimli eserinde *el-Câmi 'i 'ş-şagîr*'de geçen hadisleri incelemiş ve bunların sıhhatiyle ilgili hükümler vermiştir. Ayrıca *Silsiletü'l-ehâdîsî 'z-za'ife ve'l-mevzû 'a* eserinde de ilgili rivayetlerin hükmüyle alakalı ayrıntılı bilgilere yer vermiştir. Dolayısıyla *Muhtâr*'da yer alan rivayetlerden Gumârî ve

³² Mücteba Uğur, "el-Camiu's-sagîr" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınlar, 1993), 7/113.

³³ Bk. Kırbasoğlu, *Hadis Metodolojisi*, 333.

³⁴ Bk. Ebü'l-Feyz Ahmed b. Muhammed b. es-Sıddîk el-Gumârî, *el-Muğîr 'ale'l-ehâdîsî'l-mevzû 'a fi'l-Câmi 'i 'ş-Şagîr*, thk. Şeyh Rabî Şâtîlâ (b.y.: Şirketü Dârî'l-Meşâri, 2008), 51.

³⁵ Söz konusu çalışmalar şunlardır: Mukaddes Çite, *Münâvî'nin Feyzû'l-Kadır Adlı Eserinde Süyûtî'ye İtirazları (III. Cilt)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Emel Keleş, *Münâvî'nin Süyûtî'ye İtirazları (Feyzû'l-ğadır'in Dördüncü Cildi Özelinde)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Lokman Yılmaz, *Münâvî'nin Süyûtî'ye İtirazları (Feyzû'l-Kadır'in Altıncı Cildi Örneği)*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Mustafa Gümüş, *Münâvî'nin Süyûtî'ye İtirazları (Feyzû'l-Kadır'in İkinci Cildi Özelinde)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Nasseruddin Mazhari, *Münâvî'nin Süyûtî'ye İtirazları (Feyzû'l-Kadır'in Birinci Cildi Özelinde)*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

³⁶ Yök Tez veri tabanında yapılan taramada bu çalışmanın 5. cildiyle ilgili bir teze ulaşamadık.

³⁷ Gumârî, *el-Muğîr*, 298.

Elbânî tarafından tenkid edilerek mevzu olduğu söylenen rivayetlere yer verilecektir. Bu rivayetlerden bir kısmı her iki müellife göre mevzu kabul edilirken, bazı rivayetler ise sadece bir âlime göre mevzu görülmüştür. İncelenen rivayetlerle ilgili eleştirilere dipnotta yer verilmiştir. Âlimlerin rivayet hakkında verdikleri farklı hükümlere dikkat çekilmiştir. Mevzu görülen rivayete anlamca yakın olan ve sahih tariklerle aktarılan rivayetlerin metinlerine yer verilmiştir.

Muhtâru'l-ehâdis'te yer alan ve âlimler tarafından mevzû olduğuna hükmedilen rivayetler şunlardır:

- 1- *Muhtâru'l-ehâdis*'te yer alan 4 numaralı rivayet: (أَفَةُ الدِّينِ ثَلَاثَةٌ: فَفِيهِ) 38 “Dinin afeti üçtür: Günâhkâr fâkih, zâlim hükümdar ve cahil müctehid.”
- 2- 8 numaralı rivayet: (أَبْغَضُ الْعِبَادِ إِلَى اللَّهِ مَنْ كَانَ تُوبَاهُ خَيْرًا مِنْ عَمَلِهِ أَنْ تَكُونَ) 39 “Allah katında kulların en fenası, elbiseleri amelinden daha güzel olanıdır. Yani elbisesi peygamber elbisesi, ameli ise zâlimlerin ameli gibi olan kişidir.”
- 3- 10 numaralı rivayet (ابن آدم أطلع ربك تُسَمَّى: عَاقِلًا وَلَا تَعَصِيهِ فُتْسَمَى: جَاهِلًا) 40 “Ey âdem oğlu, Rabbine itaat et ki akıllı kabul edilesin, ona isyan etme ki cahillerden sayılmayasın!”
- 4- 27 numaralı rivayet: (اثنان لا ينظر الله إليهما يوم القيامة: قاطع الرجم وجار السوء) 41 “İki grup insan vardır ki kıyamet günü Allah onlara rahmet nazarıyla bakmaz: Bunlardan biri akraba ile bağını kesen kimse, diğeri ise kötü

38 Süyûtî, *el-Câmi 'u's-şagîr*, 8. Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin b. Nüriddin Ali el-Münâvî el-Haddâdî, *Feyzü'l-kadîr* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyetü'l-Kübrâ, 1937), 1/25; Nâsiruddîn el-Elbânî, *Şa'ifü'l-Câmi 'i's-şagîr ve ziyâdâtüh* (b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts), 4; Ğumârî, *el-Muġîr*, 55, No: 3. Nehşel b. Saîd'in ed-Dahhâk'tan aktardığı bu rivayet, Nehşel'in zayıf ve yalancı olduğu yöndeki ithamları; ayrıca Dahhâk'ın İbn Abbâs'la görüşmemiş olmasından dolayı mevzu olduğu ifade edilmiştir. Bk. Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâîl es-San'ânî, *et-Tenvîr şerhu Câmi 'i's-şagîr*, thk. Muhaammed İshak Muhammed İbrâhîm (Riyad: Mektebetu Dâri's-Selâm, 2011), 1/201.

39 Süyûtî, *el-Câmi 'u's-şagîr*, 10; Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 1/80; Elbânî, *Şa'ifü'l-Câmi 'i's-şagîr ve ziyâdâtüh*, 9; Ğumârî, *el-Muġîr*, 58 No: 7. Rivayetin sıhhat durumuyla alakalı ayrıntılı bilgi için bk. Mazhari, *Münâvî'nin Süyûtî'ye İtirazları (Feyzu'l-Kadîr'in Birinci Cildi Özelinde)*, 20-21. Münâvî, Elbânî ve Ğumârî bu rivayetin mevzu olduğuna hükmetmişlerdir.

40 Süyûtî, *el-Câmi 'u's-şagîr*, 10; Rivayetin garib ve mevzu olduğuna dair farklı hükümler için bk. Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 1/86; Ğumârî, *el-Muġîr*, 58, No: 8; Mazhari, *Münâvî'nin Süyûtî'ye İtirazları*, 21. Elbânî'ye göre de bu rivayet mevzudur. *Şa'ifü'l-Câmi 'i's-şagîr*, 9.

41 Süyûtî, *el-Câmi 'u's-şagîr*, 17; Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 1/149; Elbânî, *Şa'ifü'l-Câmi 'i's-şagîr*, 22. Farklı kaynaklarda yer alan bu rivayetin senedinde yalancı ravilerin bulunduğu dair ayrıntılı bilgi için bk. Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'ife ve'l-mevzû'a* (Riyad: Dâru'l-Meârif, 1992), 4/460. Ğumârî ise *el-Muġîr*'de bu rivayete yer vermemiştir.

- komşudur.”
- 5- 44 numaralı rivayet: (أَجِبُوا الْعَرَبَ لِثَلَاثٍ لِأَتَى عَرَبِيٌّ وَالْقُرْآنُ عَرَبِيٌّ وَكَلَامُ أَهْلِ) “Üç sebepten ötürü Arapları seviniz. Çünkü ben Arab’ım, Kur’ân Arapça’dır ve cennet ehlinin konuşması Arapça’dır.”
- 6- 45 numaralı rivayet: (اخْتَرُوا مِنَ النَّاسِ بِسُوءِ الظَّنِّ) “Haklarında su-i zanda bulunmaktan sakınmak suretiyle kendinizi insanlardan koruyunuz.”
- 7- 47 numaralı rivayet: (أَخْشَى مَا خَشِيْتُ عَلَى أُمَّتِي كِبْرُ النَّبْطِ وَمَدَامَةُ النَّوْمِ وَالكَسَلُ) “Ümmetim hakkında en çok korktuğum şey; karın büyüklüğü -şişmanlık-, sürekli uyku, tembellik ve inanç zayıflığı. (Kalbin gaffletle istila edilmesi ve nurun girmesine engel olması)”
- 8- 55 numaralı rivayet: (إِذَا أَدَّنَ الْمُؤَدِّنُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ حَرَمَ الْعَمَلِ) “Cuma günü müezzin ezan okuduğu andan itibaren çalışmak haram olur.”
- 9- 62 numaralı rivayet: (إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَفْعَلَ أَمْرًا فَتَدَبَّرْ عَاقِبَتَهُ فَإِنْ كَانَ خَيْرًا فَأَمْضِهِ وَإِنْ) “Bir iş yapmak istediğinde onun sonunu düşün. Eğer hayırlı ise onu sürdür, şayet şer ise onu yapmaktan vazgeç.”
- 10- 64 numaralı rivayet: (إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَذْكُرَ غُيُوبَ غَيْرِكَ فَادْكُرْ غُيُوبَ نَفْسِكَ) “

⁴² Süyûtî, *el-Câmi ‘u’s-şagîr*, 20; Münâvî, *Feyzü’l-ğadîr*, 1/178; Elbânî, *Ğa’îfü’l-Câmi ‘i’s-şagîr*, 26. Bu rivayetin senedinde yer alan el-Alâ b. Amr, Yahyâ b. Yezîd’ten rivayeti aktarıırken ferd kalmıştır. Ebû’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-evsaf*, thk. Târik b. İvedillâh b. Muhammed, Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî (Kahire: Dârü’l-Haremeyn, ts.), 5/369. el-Alâ b. Amr’ın metruk ve yalancı olduğuna dair bilgi için bk. San’ânî, *et-Tenvîr*, 1/75. Elbânî de rivayetin mevzu olduğunu ifade etmiştir. Bk. Elbânî, *Silsile*, 1/293.

⁴³ Süyûtî, *el-Câmi ‘u’s-şagîr*, 20. Ğumârî rivayetin mevzu olduğunu ifade ederken (Ğumârî, *el-Muğîr*, 67 no: 22.) senette müdellis bir ravi olan Bakîyye yer aldığından, Elbânî tarafından rivayetin son derece zayıf olduğuna hükmedilmiştir. Elbânî, *Silsile*, 1/288.

⁴⁴ Süyûtî, *el-Câmi ‘u’s-şagîr*, 24; Münâvî, *Feyzü’l-ğadîr*, 1/215. Rivayetin senedinde bulunan Muhammed b. Kâsım el-Ezdî, Ahmed b. Hanbel ve Taberânî tarafından yalancılıkla itham edilmiştir. San’ânî, *et-Tenvîr şerhu Câmi ‘i’s-şagîr*, 1/455. Elbânî rivayetin mevzu olduğuna hükmetmiştir. Bk. Elbânî, *Ğa’îfü’l-Câmi ‘i’s-şagîr*, 35.

⁴⁵ Münâvî, *Feyzü’l-ğadîr*, 1/215.

⁴⁶ Süyûtî, *el-Câmi ‘u’s-şagîr*, 29; Münâvî, rivayetin isnadının zayıf olduğunu söylemiştir. Bk. Münâvî, *Feyzü’l-ğadîr*, 1/253. Saîd b. Meysere’nin Enes kanalıyla merfu olarak aktardığı senedin mevzu olduğunu ifade eden Elbânî rivayetin mevzu olduğu ifade etmiştir. Elbânî, *Ğa’îfü’l-Câmi ‘i’s-şagîr*, 45. Ancak bu rivayet İbn Ebî Şeybe’nin Musannef’inde farkı bir senedle (يُتَادُونَ فِي الْأَسْوَاقِ) ilavesiyle birlikte yer almıştır. Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Kûfî, *el-Muşannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hut (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1988), 1/466.

⁴⁷ Süyûtî, *el-Câmi ‘u’s-şagîr*, 31; Münâvî, *Feyzü’l-ğadîr*, 1/270; Elbânî, *Ğa’îfü’l-Câmi ‘i’s-şagîr*, 50; Ğumârî, *el-Muğîr*, 75 No: 34. Elbânî ve Ğumârî tarafından bu rivayetin mevzu olduğuna hükmedilmiştir.

⁴⁸ Senedinde yer alan Ebû Yahyâ’nın zayıf olmasından dolayı Buhârî tarafından zayıf görülen bu rivayetin (Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Edebü’l-müfred*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beirut: Dârü’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1989), 120), Ğumârî tarafından mevkuf olduğuna hükmedilmiştir. Ğumârî, *el-Muğîr*, 74 No: 33. Elbânî de rivayetin zayıf ve münker olduğu ifade etmiştir. Elbânî, *Silsile*,

“Başkasının kusurunu dile getirmek istediğinde kendi kusurlarını hatırla.”

- 11- 74 numaralı rivayet: (إذا أقل الرجل الطعام ملئ جوفه نورا)⁴⁹ “Kişi yemeği azaltırsa içi nurla dolar.”
- 12- 80 numaralı rivayet: (إذا تشاءب أحدكم فليضع يده على فيه ولا يغو فإن الشيطان يضحك منه)⁵⁰ “Sizden biri esnediğinde eliyle ağzını kapasın. Tuhaf sesler çıkarmasın, zira böyle yapınca şeytan ona güler.”
- 13- 81 numaralı rivayet: (إذا تم فجور العبد ملك عينيه فبكي بهما متى شاء)⁵¹ “Kul günah işlemeyi bıraktığında iki gözüne hâkim olur ve istediğinde ağlayabilir.”⁵²
- 14- 86 numaralı rivayet: (إذا ختم العبد القرآن صلى عليه عند ختمه ستون ألف ملك)⁵³ “Kul Kur’ân’ı hatmettiğinde altmış bin melek ona dua eder.”
- 15- 87 numaralı rivayet: (إذا خرج أحدكم إلى سفر فليودع إخوانه فإن الله جاعل له في دعائهم)⁵⁴ “Biriniz yolculuğa çıktığında kardeşleri ile vedalaşsın. -Dua

14/1075.

⁴⁹ Rivayetin senedinde Allân el-Kerhî gibi yalancılıkla itham edilen ve yalancı olduğu ifade edilen raviler bulunduğu dair bk. San’ânî, *et-Tenvîr*, 1/587. Elbânî rivayetin mevzu olduğuna hükmetmiştir. *Elbânî, Za’îfü’l-Câmi ‘i’s-şagîr*, 57; Münâvî, *Feyzü’l-kadîr*, 1/293. Ğumârî, *el-Câmi ‘u’s-şagîr*’de bulunan mevzu rivayetler içerisinde bu rivayete yer vermemiştir.

⁵⁰ Süyûtî, *el-Câmi ‘u’s-şagîr*, 36; Münâvî, *Feyzü’l-kadîr*, 1/315; Elbânî, Ebû Hüreyre’den sadece bu lafızla aktarılan rivayetin mevzu olduğuna hükmetmiştir. Elbânî, *Za’îfü’l-Câmi ‘i’s-şagîr*, 61. Ancak bu rivayetin benzerleri, yakın lafızlarla pek çok hadis kaynağında sahih senedlerle yer almıştır. Örneğin Buhârî’de yer alan hadisin metni şu şekildedir: (فإذا تشاءب أحدكم فليرد ما استطاع، فإن أحدكم إذا تشاءب ضحك منه) (الشيطان “Sizden biriniz esnediği zaman, imkanlar ölçüsünde esnemesine engel olmaya çalışsın. Zira kişi esnediğinde, şeytan bu davranışından dolayı ona güler.” Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî, *el-Câmi ‘u’s-şahîh*, nşr. Muhammed Zühêyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001), “Edeb”, 128 (No:6226). Benzer lafızlarla aktarılan rivayetler için ayrıca bk. Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, ts.), “Edeb”, 96 (No:5028), 4 Cilt; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi ‘u’s-şahîh*, thk. İbrahim Utve (Mısır: Şeriketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî, 1975), “Edeb”, 7 (No: 2746).

⁵¹ Metruk ve münkeru’l-hadis olan Haccâc b. Süleymân’ın rivayetlerinden olduğu için Ğumârî tarafından tenkid edilmiş, doğrusu ise bu rivayetin Süfyân-i Sevrî’nin sözü olmasıdır. Bk. Ğumârî, *el-Muğîr*, 78 No: 39. San’ânî, İbn Cevzî’nin bu rivayeti sahih görmediğini ifade etmiştir. Bk. San’ânî, *et-Tenvîr şerhu Câmi ‘i’s-şagîr*, 1/626. Elbânî, Ukbe b. Âmir’den bu lafızlarla aktarılan rivayetin zayıf olduğuna hükmetmiştir. *Elbânî, Za’îfü’l-Câmi ‘i’s-şagîr*, 4/135.

⁵² Kalbi yumuşar, merhameti artar, ibadetlerden haz alır ve duyguları gözlerini nendendirir.

⁵³ Süyûtî, *el-Câmi ‘u’s-şagîr*, 41; Münâvî, *Feyzü’l-kadîr*, 1/333; Elbânî, *Za’îfü’l-Câmi ‘i’s-şagîr*, 67. Elbânî ve Ğumârî bu rivayetin mevzu olduğuna hükmetmişlerdir. Rivayetin senedinde vaddâ iki ravi olan İbn Semân ile Ebû Saîd el-Adevî yer aldığına dair bk. Ğumârî, *el-Muğîr*, 80 No: 42.

⁵⁴ Süyûtî, *el-Câmi ‘u’s-şagîr*, 41; Münâvî, *Feyzü’l-kadîr*, 1/333; Elbânî, *Za’îfü’l-*

- temennisinde bulunsun- Zira Allah onların duasını bereketlendirir.”
- 16- 113 numaralı rivayet: (إِذَا طَنَنْتَ أَدُنْ أَحَدِكُمْ فَلْيَذْكُرْنِي وَلْيَصَلِّ عَلَيَّ وَلْيَقُلْ ذَكَرَ اللَّهُ مِنْ) 55 “Birinizin kulağı çınladığında beni ansın ve bana salavât getirerek şöyle desin: Beni hayırla anan kimseyi Allah da hayırla ansın..”
- 17- 139 numaralı rivayet: (أَذْبِيُوا طَعَامَكُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ وَالصَّلَاةِ وَلَا تَنَامُوا عَلَيْهِ فَتَقْسُوا) 56 “Namazla ve Allah’ı zikirle yediklerinizi hazmediniz. Üzerine uyumayın ki kalpleriniz katılaşmasın.”
- 18- 140 numaralı rivayet: (أَرْبَعُ دَعَوَاتٍ لَا تُرَدُّ: دَعْوَةُ الْحَاجِّ حَتَّى يَرْجِعَ وَدَعْوَةُ الْغَازِي) حَتَّى يَصْدُرَ وَدَعْوَةُ الْمَرِيضِ حَتَّى يَبْرَأَ وَدَعْوَةُ الْأَخِ لِأَخِيهِ بِظَهْرِ الْغَيْبِ وَأَسْرَعُ هَوْلَاءِ الدَّعَوَاتِ إِبَابَةٌ دَعْوَةُ الْأَخِ لِأَخِيهِ بِظَهْرِ الْغَيْبِ 57 “Dört çeşit dua vardır ki bunlar reddedilmez: Eve dönene kadar hacca gidenin duası, seferden dönene kadar gazinin duası, sağlığına kavuşana kadar hastanın duası ve kişinin Müslüman kardeşine gıyaben yaptığı dua. Bunların içerisinde en çabuk icabet edilen ise kişinin Müslüman kardeşine gıyaben yaptığı duadır.”
- 19- 148 numaralı rivayet: (أَرْبَعٌ مِنَ الشَّقَاءِ: جُمُودُ الْعَيْنِ وَقَسْوَةُ الْقَلْبِ وَالْجِرْصُ وَطُولُ) 58 “Dört şey şakâvettendir -kişinin kötü olduğunun nişanesidir-. Göz donukluğu (ağlamaması), kalp kasveti, ihtiras ve uzun emel.”
- 20- 155 numaralı rivayet: (أَرْهَهُ النَّاسُ فِي الْعَالِمِ أَهْلَهُ وَجِيرَانَهُ) 59 “İnsanların içerisinde âlimden en az istifade edenler ailesi ve komşularıdır.”
- 21- 163 numaralı rivayet: (اسْتَكْبَرُ مِنَ النَّاسِ مِنْ دَعَاءِ الْخَيْرِ لَكَ فَإِنَّ الْعَبْدَ لَا يَذْرِي) 60 “İnsanlardan çokça hayır dua isteyiniz. (على لسان مَنْ يُسْتَجَابُ لَهُ أَوْ يُرْحَمُ

Câmi ‘i ‘ş-şagîr, 67. Buhârî’ye göre rivayetin senesinde yer alan Nâfi b. el-Hârîs’in hadisi sahih değildir. Bk. San‘ânî, *et-Tenvîr*, 2/30. Rivayetin diğer senedlerinde yer alan ve yalancılıkla itham edilen ravilere dair ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Elbânî, *Silsile*, 4/126.

- 55 Süyûtî, *el-Câmi ‘u ‘ş-şagîr*, 52. Farklı senedlerle aktarılan bu rivayetin, Elbânî tarafından mevzu olduğuna hükmedilmiştir. Elbânî, *Za ‘ifû ‘l-Câmi ‘i ‘ş-şagîr*, 83. Hadis metninin sahih olduğuna dair bk. Münâvî, *Feyzü ‘l-ğadîr*, 1/399.
- 56 Süyûtî, *el-Câmi ‘u ‘ş-şagîr*, 61; Münâvî, *Feyzü ‘l-ğadîr*, 1/458; Elbânî, *Za ‘ifû ‘l-Câmi ‘i ‘ş-şagîr*, 106. Bezî Ebû Halîl, Hişâm b. Urve’den aktarıırken ferd kalmıştır. Taberânî, *el-Mu ‘cemü ‘l-evaş*, 5/163. Beyhakî’nin münker gördüğü bu rivayet Hakîm, İbnu ‘l-Cevzî ve Elbânî tarafından mevzu görülmüştür. Bk. Elbânî, *Silsile*, 1/223.
- 57 Kalbi yumuşar, merhameti artar, ibadetlerden haz alır ve duyguları gözlerini nemlendirir.
- 58 Süyûtî, *el-Câmi ‘u ‘ş-şagîr*, 62; Münâvî, *Feyzü ‘l-ğadîr*, 1/466. Elbânî rivayetin zayıf olduğunu ifade etmiştir. Elbânî, *Silsile*, 4/30. Heysemî tarafından son derece zayıf görülen bu rivayete İbnu ‘l-Cevzî’nin *el-Mevzuât*’ında yer verildiğine dair bilgi için bk. San‘ânî, *et-Tenvîr*, 2/261.
- 59 Süyûtî, *el-Câmi ‘u ‘ş-şagîr*, 65; Münâvî, *Feyzü ‘l-ğadîr*, 1/481. İbnu ‘l-Cevzî ve İbn Hibbân’ın da bu rivayeti mevzu gördüklerine dair bilgi için bk. Çumârî, *el-Muğîr*, 91 No: 64. Elbânî de rivayetin mevzu olduğuna hükmetmiştir. *Za ‘ifû ‘l-Câmi ‘i ‘ş-şagîr*, 115; Elbânî, *Silsile*, 6/269.
- 60 Süyûtî, *el-Câmi ‘u ‘ş-şagîr*, 66; Münâvî, *Feyzü ‘l-ğadîr*, 1/498. Elbânî bu rivayetin

Çünkü kul kimin dilinden yapılan duayla kendisine icabet edileceğini veya rahmet edileceğini bilemez.”

- 22- 172 numaralı rivayet: (أَشَدُّ النَّاسِ حَسْرَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَجُلٌ طَلَبَ الْعِلْمَ فِي) أشد الناس حسرة يوم القيامة رجل طلب العلم في) 61 (الدُّنْيَا فَلَمْ يَطْلُبْهُ وَرَجُلٌ عَلَّمَ عِلْمًا فَانْتَفَعَ بِهِ مَنْ سَمِعَهُ مِنْهُ دُونَهُ “Kıyamet günü en çok hayıflanacak kişilerden biri, dünyada imkânı olduğu halde ilim elde etmeyen ve öğrettiği ilimden başkası faydalandığı halde kendisi faydalanamayandır.”
- 23- 184 numaralı rivayet: (اطلبوا العلم ولو بالصين فإن طلب العلم فريضة على كل مسلم) اطلبوا العلم ولو بالصين فإن طلب العلم فريضة على كل مسلم) 62 (إن الملائكة تصنع أجنحتها لطالب العلم رضا بما يطلبون “Çin’de de olsa ilmi talep ediniz. İlim öğrenmek her bir Müslümana farzdır. Zira melekler ilim talep eden/öğrenen kişiden razı oldukları için ona kanatlarını serer.”
- 24- 191 numaralı rivayet: (أعطوا أعينكم حظها من العبادة النظر في المصحف والتفكير) أعطوا أعينكم حظها من العبادة النظر في المصحف والتفكير) 63 (فيه والاغتيال عند عجايبه “Mushaf’a bakmak, onu tefekkür etmek ve ibret verici durumlarından ibret almak suretiyle, gözlerinize ibadet nasibini veriniz.”
- 25- 204 numaralı rivayet: (اغسلوا ثيابكم وخذوا من شعوركم واستاكوا وتزئوا وتتظفوا) اغسلوا ثيابكم وخذوا من شعوركم واستاكوا وتزئوا وتتظفوا) 64 (فإن بني إسرائيل لم يكونوا يفعلون ذلك فزنت نسأوهم “Elbiselerinizi yıkayın, saçlarınızı tıraş edin, dişlerinizi misvaklayın -fırçalayın-, süslenin ve temizlenin. İsrailoğulları bunları yapmadıklarından dolayı kadınları zina ettiler.”
- 26- 224 numaralı rivayet: (أكرموا العلماء فإنهم ورثة الأنبياء فمن أكرمهم فقد أكرم) أكرموا العلماء فإنهم ورثة الأنبياء فمن أكرمهم فقد أكرم) 65 (الله ورسوله “Âlimlere ikramda bulunun, çünkü onlar peygamberlerin

batıl ve mevzu olduğuna hükmetmiştir. Rivayetin diğer tarikleriyle ilgili eleştirileri için bk. Elbâni, *Za’ifu’l-Câmi’i’s-şagîr*, 119; Elbâni, *Silsile*, 6/284.

61 Süyûtî, *el-Câmi’u’s-şagîr*, 69; Münâvî, *Feyzü’l-ğadır*, 1/52. Rivayet hem Elbâni hem de Ğumârî tarafından mevzu kabul edilmiştir. Elbâni, *Za’ifu’l-Câmi’i’s-şagîr*, 124. Rivayetin bizzat Süyûtî’nin diğer bir eseri olan *el-Mevzuât*’ta yer aldığına dair bilgi için bk. Ğumârî, *el-Muğîr*, 96 No: 70.

62 Süyûtî, *el-Câmi’u’s-şagîr*, 72; Münâvî, *Feyzü’l-ğadır*, 1/542. Elbâni rivayetin mevzu olduğuna hükmedilmiştir. Elbâni, *Za’ifu’l-Câmi’i’s-şagîr*, 129. Metni yaygın olan bu rivayetin diğer tariklerinin sıhhatine dair ayrıntılı değerlendirmeler için bk. Elbâni, *Silsile*, 1/601.

63 Süyûtî, *el-Câmi’u’s-şagîr*, 75; Münâvî, *Feyzü’l-ğadır*, 1/561. Süyûtî bu rivayeti el-Hekîm (الحكيم) kanalıyla Beyhakî’ye nispet etmiştir. Bk. Süyûtî, *el-Câmi’i’s-şagîr*, 75. Hâşimî ise sehven bunu Hâkim’e atfetmiştir. Beyhakî, rivayetin senedinin zayıf olduğunu beyan etmiştir. Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Şu’abü’l-îmân*, thk. Abdülalî Abdülhamid (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2003), 3/509. Elbâni ise rivayetin mevzu olduğuna hükmetmiştir. Bk. Elbâni, *Za’ifu’l-Câmi’i’s-şagîr*, 134; Elbâni, *Silsile*, 4/88.

64 Süyûtî, *el-Câmi’u’s-şagîr*, 78; Ğumârî, rivayetin batıl olduğunu aktarıırken (Ğumârî, *el-Muğîr*, 102 No: 80) Elbâni ise son derece zayıf olduğunu ifade etmiştir. Elbâni, *Silsile*, 14/1131.

65 Süyûtî, *el-Câmi’u’s-şagîr*, 88. Rivayete dair ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Gümüş, *Münâvî’nin Süyûtî’ye İtirazları*, 44. Rivayetin senedinde kendisiyle ihticac edilmeyen Haccâc b. Hücre yer aldığından İbnü’l-Cevzî ve Zeylai’nin sahih görmediği bu rivayet, Dârekutnî tarafından mevzu olduğuna hükmedilmiştir. Bk. Münâvî,

varisleridirler. Onlara ikram edenler Allah'a ve Resûlüne ikram etmiş olurlar.”

- 27- 252 numaralı rivayet: (اللَّهُمَّ ارْحَمْ خُلَفَائِي الَّذِينَ يَأْتُونَ مِنْ بَعْدِي الَّذِينَ يَزُورُونَ) “Allah'im; benden sonra hadislerimi ve sünnetimi insanlara öğreten halifelerime rahmet/merhamet et.”⁶⁶ (أحاديثي وسنتي ويعلمونها الناس
- 28- 256 numaralı rivayet: (امْسَحْ رَأْسَ الْيَتِيمِ هَكَذَا إِلَى مَقَدِّمِ رَأْسِهِ وَمَنْ لَهُ أَبٌ هَكَذَا إِلَى) “Yetimin başını -arkadan- öne doğru okşayın, babası olanın başını ise -önden- arkaya doğru okşayın.”⁶⁷ (مُوَخَّرَ رَأْسِهِ) 1
- 29- 258 numaralı rivayet: (إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى اسْتَخْلَصَ هَذَا الدِّينَ لِنَفْسِهِ وَلَا يَصْلُحُ لِدِينِكُمْ) “Allah bu dini kendisine tahsis etmiştir. Dininize ancak cömertlik ve güzel ahlak yaraşır. Bu iki özellikle dininizi süsleyin.”⁶⁸ (إِلَّا السَّخَاءَ وَحَسُنَ الْخُلُقُ فَرَبُّنَا دِينَكُمْ بِهَمَا
- 30- 271 numaralı rivayet: (إِنْ أَحَبَّ مَا يَقُولُ الْعَبْدُ إِذَا اسْتَقْبَطَ مِنْ تَوْمِهِ سُبْحَانَ الَّذِي) “Uykusundan uyandığında kişinin söyleyebileceği en sevimli söz şudur: Ölüleri dirilten Allah, her türlü eksiklikten münezzehtir. O, her şeye gücü yetendir.”⁶⁹ (يُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ
- 31- 302 numaralı rivayet: (إِنَّ الْخِيَاءَ وَالْإِيمَانَ فِي قَرْنٍ فَإِذَا سَلِبَ أَحَدُهُمَا تَبِعَهُ الْآخَرُ) “Haya ile iman birliktedir. Biri yok olduğunda diğeri onu takip eder.”⁷⁰
- 32- 321 numaralı rivayet: (إِنَّ أَهْلَ الْجَنَّةِ لَيَخْتَابُونَ إِلَى الْعُلَمَاءِ فِي الْجَنَّةِ وَذَلِكَ أَنَّهُمْ) “Bizimle beraber olanlar cennete gireceklerdir. Onlar cennete girdiklerinde bilim adamlarına hitap edeceklerdir. Çünkü onlar cennete girdiklerinde Allah'ın kullarına hitap edeceklerdir.”⁷¹ (يَزُورُونَ اللَّهَ تَعَالَى فِي كُلِّ جُمُعَةٍ فَيَقُولُ لَهُمْ: تَمَنُّوا عَلَيَّ مَا شِئْتُمْ فَيُلْتَفِتُونَ إِلَى الْعُلَمَاءِ فَيَقُولُونَ:

Feyzü'l-kadîr, 2/93. Elbânî'nin rivayeti mevzu gördüğüne dair ayrıca bk. Elbânî, *Silsile*, 6/199.

- ⁶⁶ Süyûtî, *el-Câmi u's-şagîr*, 96. Rivayetin ferd olduğu ve senedinde yer alan ravilerden Ahmed b. İsâ Ebû Tâhir el-Alevî'nin yalancılı bir kişi olduğu yönündeki tenkidlere dair ayrıntılı bilgi için bk. Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 2/149; Elbânî rivayetin mevzu olduğunu belirtmiştir. Elbânî, *Za'îfü'l-Câmi i's-şagîr*, 165; Gümüş, *Münâvî'nin Suyûtî'ye İtirazları*, 45.
- ⁶⁷ Süyûtî, *el-Câmi u's-şagîr*, 103; Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 2/194. Yetim başının okşanmasıyla ilgili farklı lafızlarla rivayetler aktarılmış olsa da (Bk. Ebu Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî, *Müsned*, thk. Şuayb Arnaût vd. (by.: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 13/22) Elbânî bu lafızlarla aktarılan rivayetin mevzu olduğunu hükmetmiştir. Elbânî, *Za'îfü'l-Câmi i's-şagîr*, 183.
- ⁶⁸ Süyûtî, *el-Câmi u's-şagîr*, 105. Metruk bir ravi olduğu ifade edilen (Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 2/209) Amr b. el-Husayn'in naklinde ferd kaldığı bu rivayetin (Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsaf*, 8/156) Elbânî tarafından mevzu olduğuna hükmedilmiştir. Elbânî, *Za'îfü'l-Câmi i's-şagîr*, 223.
- ⁶⁹ Süyûtî, *el-Câmi u's-şagîr*, 132; Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 2/411. Gümüş, *Münâvî'nin Suyûtî'ye İtirazları*, 67. Gümârî, senedinde yalancı ravi bulunduğundan dolayı rivayetin mevzu olduğunu ifade etmiştir. Gümârî, *el-Muğîr*, 114, No: 101. Elbânî de rivayetin mevzu olduğunu söylemiştir. Elbânî, *Silsile*, 6/538.
- ⁷⁰ Süyûtî, *el-Câmi u's-şagîr*, 121. Elbânî, *Za'îfü'l-Câmi i's-şagîr ve ziyâdâtüh*, 207. Hâşimî bu rivayeti Hâkim en-Nisâbüri'ye atfetmiştir. Ancak rivayet Beyhakî'de geçmektedir. Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 10/165. Süyûtî de rivayeti Beyhakî'ye dayandırmıştır. Süyûtî, *el-Câmi u's-şagîr*, 121. Rivayetin senedinde yalancılıkla itham edilen Muhammed b. Yunus el-Kerimî yer almaktadır. Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 2/325. Elbânî rivayetin mevzu olduğunu aktarmıştır. Elbânî, *Za'îfü'l-Câmi i's-şagîr*, 207.

مَاذَا نَتَمَنَّى؟ فَيَقُولُونَ: تَمَنُّوا عَلَيْهِ كَذَا وَكَذَا فَهُمْ يُحْتَاجُونَ إِلَيْهِمْ فِي الْجَنَّةِ كَمَا يُحْتَاجُونَ إِلَيْهِمْ
 إِن فِي الْجَنَّةِ بَابًا يُقَالُ لَهُ الضُّحَى فَإِذَا كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ نَادَى مَنْادٍ⁷¹ “Cennet ehli cennette de âlimlere ihtiyaç duyarlar. Onlar
 her cuma Allah’ı ziyaret ederler. Allah onlara ‘istediğinizi dileyin’
 der. Bunun üzerine âlimlerin yanına gelir ve ‘Ne isteyelim?’ Âlimler;
 ‘Allah’tan şunu ve şunu isteyin’ derler. Bu şekilde insanlar, dünyada
 olduğu gibi cennette de âlimlere ihtiyaç duyarlar.”

- 33- 328 numaralı rivayet: *إِنَّ فِي الْجَنَّةِ بَابًا يُقَالُ لَهُ الضُّحَى فَإِذَا كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ نَادَى مَنْادٍ* “Cennette
 ‘duhâ’ isimli bir kapı vardır. Kıyamet günü olduğunda bir münâdî
 (seslenen) ‘Duhâ namazına devam edenler nerede? Bu sizin kapınız,
 Allah’ın rahmeti sayesinde oradan girin’ der.”
- 34- 343 numaralı rivayet: *إِنَّ مِنَ الذُّنُوبِ ذُنُوبًا لَا يُكَفِّرُهَا الصَّلَاةُ وَلَا الصِّيَامُ وَلَا الْحَجُّ* “Bazı günahlar vardır ki namaz,
 oruç, hac ve umre onlara kefaret olmaz. Onlara, ancak geçim sıkıntısı
 uğruna çekilen sıkıntılar kefaret olur.”
- 35- 375 numaralı rivayet: *إِنَّمَا الْأَمَلُ رَحْمَةٌ مِنَ اللَّهِ لِأُمَّتِي لَوْلَا الْأَمَلُ مَا أُرْضِعَتْ أُمَّ وَوَلَدًا* “Umut, benim ümmetime verilmiş bir rahmettir.
 Şayet umut olmasaydı, hiçbir anne çocuğunu emzirmez hiçbir çiftçi
 herhangi bir fidan dikmezdi.”
- 36- 376 numaralı rivayet: *فَإِنَّمَا يَعْرِفُ الْفَضْلَ لِأَهْلِ الْفَضْلِ أَهْلُ الْفَضْلِ* “Faziletli
 insanların kıymetini, ancak faziletli insanlar bilir.”
- 37- 400 numaralı rivayet: *إِيَّاكُمْ وَالزَّنَا فَإِنَّ فِيهِ أَرْبَعٌ خِصَالٍ: يُذْهِبُ الْبِهَاءَ عَنِ الْوَجْهِ*

⁷¹ Süyûtî, *el-Câmi ‘u ‘ş-şagîr*, 135. Rivayetin senedinde yer alan Mucâşi’ b. Ömer’in yalancı olduğuna dair bk. Münâvî, *Feyzü ‘l-kadîr*, 2/437. Elbânî rivayetin mevzu olduğunu ifade etmiştir. Elbânî, *Silsile*, 7/157.

⁷² Süyûtî, *el-Câmi ‘u ‘ş-şagîr*, 140; Ğumârî’ye göre bu rivayet mevzudur. Ğumârî, *el-Muġîr*, 115 No: 103. Rivayetin senedinde yer alan Süleymân b. Dâvûd el-Yemânî’nin metruk olduğuna dair bk. Münâvî, *Feyzü ‘l-kadîr*, 2/469. Elbânî rivayetin son derece zayıf olduğuna hükmetmiştir. Elbânî, *Silsile*, 1/569.

⁷³ Süyûtî, *el-Câmi ‘u ‘ş-şagîr*, 148; Gümüş, *Münâvî’nin Suyûtî’ye İtirazları*, 81. Yahyâ b. Bekir Malik’ten bu rivayeti aktarma hususunda ferd kalmıştır. (Taberânî, *el-Mu‘cemü ‘l-evaş*, 1/38) Muhammed b. Selâm el-Mısırî’nin Yahyâ b. Bekîr’den mevzu rivayetler aktardığına dair bilgi için bk. Münâvî, *Feyzü ‘l-kadîr*, 2/526. Elbânî de rivayetin mevzu olduğuna hükmetmiştir. Elbânî, *Silsile*, 2/324.

⁷⁴ Süyûtî, *el-Câmi ‘u ‘ş-şagîr*, 153; Münâvî, *Feyzü ‘l-kadîr*, 2/559; Gümüş, *Münâvî’nin Suyûtî’ye İtirazları*, 85; Ğumârî’ye göre sahih sünnet emeli yerdüğinden dolayı bu haber mevzudur. Bk. Ğumârî, *el-Muġîr*, 118 No: 108. Hatîb el-Baġdâdî’ye göre bu rivayet bu isnadla batıldır. San’ânî, *et-Tenvîr*, 4/167. Elbânî’ye göre de rivayet mevzudur. Elbânî, *Silsile*, 7/202.

⁷⁵ Süyûtî, *el-Câmi ‘u ‘ş-şagîr*, 156; Münâvî, *Feyzü ‘l-kadîr*, 3/8; Çiçe, *Münâvî’nin Feyzu ‘l-Kadîr Adlı Eserinde Süyûtî’ye İtirazları*, 90, 92. Rivayetin senedinde haber uyduran Abbâs b. Bekâr ed-Dâbbî bulunduğu müellifin kendisi (Süyûtî) tarafından da rivayetin mevzu olduğuna dair bk. Ğumârî, *el-Muġîr*, 119 No: 111. Rivayetin senedinde hadis uyduran Muhammed b. Zekeriyyâ el-Alâî bulunduğu anlam sahih olmakla birlikte rivayet sahih değildir. San’ânî, *et-Tenvîr*, 4/207. Rivayet Elbânî tarafından da mevzu görülmüştür. Elbânî, *Silsile*, 7/213.

- النار (وَيَقْطَعُ الرَّزْقَ وَيُسَخِّطُ الرَّحْمَنَ وَالْخُلُودَ فِي النَّارِ)⁷⁶ “Zinadan sakının zira o, dört şeye sebep olur: Yüzün güzelliğini giderir, rızkı keser, Allah’ı öfkelenendirir ve ebedi olarak ateşte kalmaya neden olur.”
- 38- 407 numaralı rivayet: (أَيُّمَا امْرَأَةٍ خَرَجَتْ مِنْ بَيْتِهَا بِغَيْرِ إِذْنِ زَوْجِهَا كَانَتْ فِي سَخَطِ) “Eşinin izni olmadan evden çıkan kadın, eve dönene veya eşi ondan razı olana kadar Allah’ın gazabı onun üzerinde olur.”
- 39- 465 numaralı rivayet: (تَزَوَّجُوا وَلَا تُطَلِّقُوا فَإِنَّ الطَّلَاقَ يَهْتَرُ مِنْهُ الْعَرْشُ)⁷⁸ “Evlenin, boşanmayın, zira boşanmadan dolayı arş titrer.”
- 40- 476 numaralı rivayet: (تَقَرَّعُوا مِنْ هُمُومِ الدُّنْيَا مَا اسْتَطَعْتُمْ فَإِنَّهُ مَنْ كَانَتْ الدُّنْيَا أَكْبَرَ هَمِّهِ جَمَعَ اللَّهُ تَعَالَى لَهُ أَمْرَهُ وَجَعَلَ غِنَاهُ فِي قَلْبِهِ وَمَا أَقْبَلَ عَبْدٌ بِقَلْبِهِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى إِلَّا جَعَلَ اللَّهُ قُلُوبَ الْمُؤْمِنِينَ تَتَفَدَّى إِلَيْهِ بِالْوَدِّ وَالرَّحْمَةِ وَكَانَ اللَّهُ تَعَالَى بِكُلِّ خَيْرٍ إِلَيْهِ أَسْرَعَ)⁷⁹ “Elinizden geldikçe kendinizi dünyanın kaygılarından uzak tutun. Allah, en büyük kaygısı dünya olanın kaybetme endişesini artırır ve fakirliğini iki gözünün arasına koyar. En büyük kaygısı âhiret olanın ise Allah işini rast getirir ve gönlüne zenginlik verir. Kalbiyle Allah’a yönelen hiçbir kul yoktur ki Allah müminlerin kalplerini ona doğru sevgi ve rahmetle yönlendirmesin. Allah, o kimseye her hayrı hızlıca verir.”
- 41- 487 numaralı rivayet: (الْتَّاجِرُ الصَّدُوقُ تَحْتَ ظِلِّ الْعَرْشِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ)⁸⁰ “Doğru sözlü tüccar kıyamet günü arşın gölgesindedir.”
- 42- 490 numaralı rivayet: (ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ أَوَاهُ اللَّهُ فِي كَتْفِهِ وَنَشَرَ عَلَيْهِ رَحْمَتَهُ وَأَدْخَلَهُ) “Üç şey vardır ki bunlar

⁷⁶ Süyûtî, *el-Câmi ‘u’s-ş-şagîr*, 175. Amr b. Cemî’ rivayeti İbn Cüreyc’den aktarıırken ferd kalmıştır. Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-evsaf*, 7/138. Rivayetin sahih bir senedle aktarılmadığıma dair bilgi için ayrıca Bk. Münâvî, *Feyzü’l-ğadîr*, 3/130. Elbânî de rivayetin mevzu olduğunu ifade etmiştir. Elbânî, *Silsile*, 1/270.

⁷⁷ Münâvî, *Feyzü’l-ğadîr*, 3/138. Ğumârî, rivayetin senedinde bulunan İbrâhîm b. Hüdbe’nin meşhur bir kişi olduğunu ifade etmiştir. Ğumârî, *el-Muğîr*, 139 No: 114. Elbânî rivayetin mevzu olduğuna hükmetmiştir. Elbânî, *Silsile*, 3/88.

⁷⁸ Münâvî, *Feyzü’l-ğadîr*, 3/243. Rivayetin isnadında yalancı bir ravi olan Cüveybir yer aldığından ayrıca hem Hz. Peygamber hem onun emriyle ashâbi hanımlarını boşadığından Ğumârî tarafından sahih görülmemiştir. Bk. Ğumârî, *el-Muğîr*, 139 No: 130. Rivayet Elbânî’ye göre de mevzudur. Elbânî, *Silsile*, 1/278.

⁷⁹ Süyûtî, *el-Câmi ‘u’s-ş-şagîr*, 201; Münâvî, *Feyzü’l-ğadîr*, 3/260. Elbânî bu rivayete zayıf hükmünü vermiştir. Elbânî, *Za‘îfü’l-Câmi ‘i’s-ş-şagîr*, 2467. Muhammed b. Bişr rivayeti aktarıırken ferd kalmıştır. Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-evsaf*, 5/186. Elbânî’ye göre b rivayet mevzudur. Rivayetin senedinde yalancı ravi bulunduğu dair ayrıntılı bilgi için bk. Elbânî, *Silsile*, 3/85.

⁸⁰ Süyûtî, *el-Câmi ‘u’s-ş-şagîr*, 203; Münâvî, *Feyzü’l-ğadîr*, 3/278. Rivayetin senedinde Yahyâ b. Şebîb yer aldığından rivayet Elbânî tarafından mevzu görülmüştür. Elbânî, *Silsile*, 5/426; Elbânî, *Za‘îfü’l-Câmi ‘i’s-ş-şagîr ve ziyâdâtüh*, 368.

⁸¹ Süyûtî, *el-Câmi ‘u’s-ş-şagîr*, 206; Münâvî, *Feyzü’l-ğadîr*, 3/288. İbn Hibbân’ın hadisin aslının olmadığına dair görüşü için bk. Ğumârî, *el-Muğîr*, 144 No: 137. Elbânî göre bu rivayet mevzudur. Elbânî, *Silsile*, 2/55.

kimde olursa Allah onu himayesine alır, ona rahmetini yayar ve cennetine koyar. Bu kimse, kendisine bir şey verildiğinde şükreden, gücü yettiği halde -hasmını- affeden ve öfkelenmediğinde kendisine hâkim olandır.”

- 43- 508 numaralı rivayet: جُبِلَتِ الْقُلُوبُ عَلَى حُبِّ مَنْ أَحْسَنَ إِلَيْهَا وَبَغْضِ مَنْ أَسَاءَ (إِلَيْهَا)⁸² “Kalpler kendisine iyilik yapanları sevecek, kendisine kötülük yapanlardan da nefret edecek şekilde yaratılmıştır.”
- 44- 532 numaralı rivayet: (حَقُّ الْوَالِدِ عَلَى الْوَالِدِ أَنْ يُحَيِّنَ اسْمَهُ وَيَحْسِنَ أَدَبَهُ)⁸³ “Çocuğun baba üzerindeki hakkı, babasının ona güzel bir isim ve güzel terbiye vermesidir.”
- 45- 535 numaralı rivayet: (حَمَلُ الْعَصَا عِلَامَةُ الْمُؤْمِنِ وَسُنَّةُ الْأَنْبِيَاءِ)⁸⁴ “Baston/değnek taşıma, müminin özelliklerinden ve peygamberlerin sünnetlerindedir.”
- 46- 538 numaralı rivayet: (الْحَمَامَةُ تَنْفَعُ مِنْ كُلِّ دَاءٍ إِلَّا فَاخْتِجَمُوا)⁸⁵ “Hacamat her türlü hastalığa fayda sağlar/iyi gelir, siz de hacamat yaptırın.”
- 47- 565 numaralı rivayet: خُلِقَانُ يُحِبُّهُمَا اللَّهُ وَخُلِقَانُ يُبْغِضُهُمَا اللَّهُ فَأَمَّا اللَّذَانِ يُحِبُّهُمَا اللَّهُ فَالسَّخَاءُ وَالسَّمَاخَةُ وَأَمَّا اللَّذَانِ يُبْغِضُهُمَا اللَّهُ فَسَوْءُ الْخُلُقِ وَالْبُخْلُ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بَعْدَ خَيْرٍ فَالْإِسْتِعْمَلَةُ عَلَى قَضَاءِ حَوَائِجِ النَّاسِ⁸⁶ “İki huy vardır ki Allah onları sever, iki huy da vardır ki onlardan nefret eder. Sevdiği iki huy; cömertlik ve hoşgörüdür. Nefret ettiği iki huy ise kötü ahlak ve cimriliktir. Allah bir kulun iyiliğini istediğinde, onu insanların ihtiyaçlarını karşılamada görevlendirir.”
- 48- 571 numaralı rivayet: خَمْسٌ لَيَالٍ لَا تُرَدُّ فِيهِنَّ الدَّعْوَةُ: أَوَّلُ لَيْلَةٍ مِنْ رَجَبٍ وَلَيْلَةُ الْفِطْرِ وَلَيْلَةُ النَّحْرِ وَلَيْلَةُ الْجُمُعَةِ وَلَيْلَةُ شَعْبَانَ⁸⁷ “Beş gece vardır ki bunlarda dualar geri çevrilmez: Receb ayının ilk gecesi, Şaban ayının

⁸² Süyûtî, *el-Câmi 'u 'ş-şagîr*, 218; Münâvî, *Feyzü 'l-ğadîr*, 3/344. Rivayetin mevzu olduğuna dair bk. Ğumârî, *el-Muğîr*, 148 No: 143. Rivayetin sahih olmadığına dair ayrıntılı bilgi için bk. San'ânî, *et-Tenvîr*, 5/260. Elbânî'ye göre de bu rivayet batıldır. Elbânî, *Silsile*, 7/336.

⁸³ Süyûtî, *el-Câmi 'u 'ş-şagîr*, 228; Elbânî, *Za 'îfü 'l-Câmi 'i 'ş-şagîr*, 403. Beyhakî'de geçen (Beyhakî, *Şu 'abü 'l-îmân*, 11/132) bu rivayet için Hâşimî, Hâkim en-Nisâbûrî'yi kaynak göstermiştir. Süyûtî, *el-Câmi 'u 'ş-şagîr*, 228. Bu lafızlarla aktarılan rivayet Elbânî tarafından mevzu kabul edilmiştir. Elbânî, *Silsile*, 1/357. Bu lafızların da yer aldığı başka rivayetler bulunmakla birlikte onlar da zayıf görülmüştür. Örneğin bk. Münâvî, *Feyzü 'l-ğadîr*, 3/394; San'ânî, *et-Tenvîr*, 5/374.

⁸⁴ Süyûtî, *el-Câmi 'u 'ş-şagîr*, 229; Elbânî'ye göre bu rivayet mevzudur. Elbânî, *Silsile*, 2/19. Senedinde yalancı raviler bulunduğundan dolayı Ğumârî tarafından da mevzu kabul edilmiştir. Ğumârî, *el-Muğîr*, 156 No: 159.

⁸⁵ Münâvî, *Feyzü 'l-ğadîr*, 3/405. Hacamat ile ilgili sahih hadisler bulunmakla birlikte söz konusu sened ve lafızlarla aktarılan rivayet Elbânî tarafından mevzu kabul edilmiştir. Bk. Elbânî, *Silsile*, 8/12.

⁸⁶ Süyûtî, *el-Câmi 'u 'ş-şagîr*, 239; Münâvî, *Feyzü 'l-ğadîr*, 3/444. Elbânî rivayetin mevzu olduğuna hükmetmiştir. Elbânî, *Za 'îfü 'l-Câmi 'i 'ş-şagîr*, 418.

⁸⁷ Süyûtî, *el-Câmi 'u 'ş-şagîr*, 241; Münâvî, *Feyzü 'l-ğadîr*, 3/454. Elbânî rivayetin mevzu olduğunu aktarmıştır. Elbânî, *Za 'îfü 'l-Câmi 'i 'ş-şagîr*, 420.

ortasındaki gece, cuma gecesi, Ramazan Bayramı gecesi ile Kurban Bayramı gecesi.”

- 49- 576 numaralı rivayet: خِيَارُ أُمَّتِي غُلْمَاؤُهَا وَخِيَارُ غُلْمَائِهَا رُحَمَاؤُهَا أَلَا وَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَيَغْفِرُ لِلْعَالِمِ أَرْبَعِينَ ذَنْبًا قَبْلَ أَنْ يَغْفِرَ لِلْجَاهِلِ ذَنْبًا وَاحِدًا أَلَا وَإِنَّ الْعَالِمَ الرَّحِيمَ يَجِيءُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَإِنَّ نُورَهُ قَدْ أَضَاءَ يَمْشِي فِيهِ مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ كَمَا يُضِيءُ الْكَوْكَبُ (الدَّرِّيُّ)⁸⁸ Ümmetimin en iyileri âlimleridir. Âlimlerinin en iyileri de en merhametli olanlarıdır. Allah, cahilin bir günahını affedene kadar âlimin kırk günahını bağışlar. Dikkat ediniz ki; merhametli âlim kıyamet gününde, parlak yıldızın etrafını aydınlattığı gibi nuru, doğu ile batı arasını aydınlatır halde yürüyerek gelir.”
- 50- 588 numaralı rivayet: خَيْرُكُمْ خَيْرُكُمْ لِأَهْلِيهِ وَأَنَا خَيْرُكُمْ لِأَهْلِي مَا أَكْرَمَ النِّسَاءَ إِلَّا كَرِيمًا (وَلَا أَهَانَهُنَّ إِلَّا لِلنِّمِ)⁸⁹ “Sizin en hayırlı olanınız, ailesine karşı en hayırlı olanıdır. İçinizden ailesine karşı en hayırlı olan da benim. Kadınlara da ancak yüce ahlaklı olanlar ikram eder, kötü ahlaklı olanlar ise eziyet eder.”
- 51- 589 numaralı rivayet: خَيْرُكُمْ مَنْ لَمْ يَتْرَكَ أَجْرَتَهُ لِذُنْبِيَاءٍ وَلَا دُنْيَاهُ لِأَجْرَتِهِ وَلَمْ يَكُنْ كَلًّا (عَلَى النَّاسِ)⁹⁰ “En hayırlınız ne dünyası için âhiretini ne de âhireti için dünyasını terk eden ve ne de insanlara yük olanıdır.”
- 52- 590 numaralı rivayet: خَيْرٌ سُلَيْمَانُ بَيْنَ الْمَالِ وَالْمُلْكِ وَالْعِلْمِ فَاخْتَارَ الْعِلْمَ فَأَعْطِي (وَالْمَالُ وَالْمُلْكُ لاختياره العلم)⁹¹ “Süleyman (a.s.) mal, saltanat ve ilim arasında seçimde bulunmak konusunda serbest bırakıldı. O, ilmi seçti bundan dolayı kendisine mal ve mülk de verildi.”
- 53- 621 numaralı rivayet: (ذَكَرَ اللَّهُ فِي رَمَضَانَ مَغْفُورٌ لَهُ وَسَائِلُ اللَّهِ فِيهِ لَا يَخِيبُ)⁹²

⁸⁸ Münâvî, haberin batıl olduğunu ifade etmiştir. Bk. Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 3/462. Kuddâî'nin *Müsned*'inde geçen bu rivayette yer alan (وَخِيَارُ غُلْمَائِهَا رُحَمَاؤُهَا) lafzı yerine (وَخِيَارُ غُلْمَائِهَا خُلَمَاؤُهَا) şeklindedir. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer b. Ali el-Kuddâî el-Misrî, *Müsnedü's-Şihâb*, thk. Hamdi b. Abdilmecîd es-Silefî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 2/241. Rivayetin senesinde yer alan Ahmed b. Hâlid el-Kureşî'nin asılsız haber aktardığına dair ayrıntılı bilgi için bk. Gümârî, *el-Muğîr*, 160 No: 167. Elbânî de rivayetin asılsız olduğuna hükmetmiştir. Elbânî, *Silsile*, 1/543.

⁸⁹ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 3/496. Bu lafızlarla aktarılan rivayet Elbânî tarafından mevzu görülmüştür. Elbânî, *Za'ifu'l-Câmi'i's-Şağîr*, 428. Söz konusu rivayet (خَيْرُكُمْ خَيْرُكُمْ لِأَهْلِيهِ، وَإِذَا مَاتَ صَاحِبُكُمْ فَدَعُوهُ) vb. lafızlarla aktarılmıştır. Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğni, 2000), 3/1451; Tirmizî, “Menâkib”, 133 (No: 3895).

⁹⁰ Rivayette yer alan ravi Nuaym b. Sâlim'in hadis uydurduğuna dair bk. Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 3/499. Gümârî, Hüzeyfe tarafından da aktarılan her iki rivayetin mevzu olduğunu ifade etmiştir. Gümârî, *el-Muğîr*, 163 No:170. Elbânî de rivayetin mevzu olduğunu ifade etmiştir. Elbânî, *Silsile*, 2/1.

⁹¹ Elbânî rivayetin mevzu olduğunu söylemiştir. Elbânî, *Za'ifu'l-Câmi'i's-Şağîr*, 430. Münâvî ise rivayetin sıhhati konusunda herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Bk. Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 3/500. Gümârî eserinde bu rivayete yer vermemiştir.

⁹² Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 3/559; Elbânî, *Za'ifu'l-Câmi'i's-Şağîr*, 446. Birkaç yönüyle

“Ramazan ayında Allah’ı zikreden bağışlanır, Allah’tan isteyen mahrum edilmez.”

- 54- 622 numaralı rivayet: (ذُوبَا عَنْ أَعْرَاضِكُمْ بِأَمْوَالِكُمْ)⁹³ “İffetlerinizi mallarınızla savunun.”
- 55- 628 numaralı rivayet: ذُو الدَّرَاهِمِينَ أَشَدُّ حِسَاباً مِنْ ذِي الدَّرَاهِمِ وَذُو الدِّينَارَيْنِ أَشَدُّ (حِسَاباً مِنْ ذِي الدِّينَارِ)⁹⁴ “İki dirhem sahibinin hesabı bir dirhem sahibinin hesabından daha zordur. İki dinar sahibinin hesabı da bir dinar sahibinin hesabından daha zordur.”
- 56- 629 numaralı rivayet: (ذُو الوُجْهِينِ فِي الدُّنْيَا يَأْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَهُ وَجْهَانِ مِنَ نَارِ)⁹⁵ “İki yüzlü insanlar kıyamet günü ateşten iki yüzle gelir.”
- 57- 637 numaralı rivayet: (رُبُّ طَاعِمٍ شَاكِرٍ أَكْبَرُ أَجْرًا مِنْ صَائِمٍ صَابِرٍ)⁹⁶ “Oruç tutamayan, ancak şükreden nice kişinin sevabı, oruç tutup sabreden kişinin sevabından daha fazladır.”
- 58- 638 numaralı rivayet: (رُبُّ عَابِدٍ جَاهِلٍ وَرُبُّ عَالِمٍ فَاجِرٍ فَاحْذَرُوا الْجَهْلَ مِنَ الْعِبَادِ)⁹⁷ (وَالْفُجَّارَ مِنَ الْعُلَمَاءِ)⁹⁸ “Nice âbidler vardır ki cahildirler. Nice âlimler de vardır ki fâcirdirler. O halde cahil âbidler ile facir âlimlerden sakının.”
- 59- 641 numaralı rivayet: (رَجِمَ اللَّهُ مَنْ حَفِظَ لِسَانَهُ وَعَرَفَ زَمَانَهُ وَاسْتَقَامَتَ طَرِيقَتَهُ)⁹⁸ “Allah, dilini koruyan, zamanını değerlendirebilen ve istikamet üzere olanlara rahmet etsin.”
- 60- 643 numaralı rivayet: (رُكْعَتَانِ بِسِوَاكَ أَفْضَلُ مِنْ سَبْعِينَ رُكْعَةً بِغَيْرِ سِوَاكَ وَدَعْوَةٌ فِي السَّبْرِ أَفْضَلُ مِنْ سَبْعِينَ صَدَقَةً فِي الرِّبَا)⁹⁹ “İki rükatın seninle beraber olmak, yedi on rükatın seninle beraber olmaktan daha değerlidir. Zorlukta dua, yedi on sadaktan daha değerlidir.”

ferd olan bu rivayet, (Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-evaşat*, 7/226) Elbânî tarafından mevzu kabul edilmiştir. Elbânî, *Silsile*, 8/115.

⁹³ Süyûtî, *el-Câmi‘u’s-şagîr*, 263. Ğumârî, tarafından mevzu olduğu ifade edilen rivayet (Ğumârî, *el-Muğîr*, 178 No: 194), Elbânî tarafından sahih kabul edilmiştir. Elbânî, Nâsiruddîn, *Silsiletü’l-ehâdîsi’s-şahîha* (b.y.: el-Mektebetü’l-İslâmî, ts.), 1/644.

⁹⁴ Münâvî, *Feyzü’l-kadîr*, 3/567. Ebû Hüreyre’ye isnad edilen rivayetin senedinde Amr b. Abdilgaffâr yer aldığından Elbânî’ye göre mevzudur. Ancak Ebû Zer’den mevkufl olarak aktarılan tarikin sahih olduğu hususu da Elbânî tarafından aktarılmıştır. Elbânî, *Silsile*, 8/117.

⁹⁵ Hâlid b. Yezîd el-Umerî, rivayeti aktarırken ferd kalmıştır. Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-evaşat*, 6/234. Hâlid b. Yezîd el-Umerî’nin yalancı olduğuna dair bk. Münâvî, *Feyzü’l-kadîr*, 3/568. Elbânî rivayetin mevzu olduğunu beyan etmiştir. Elbânî, *Silsile*, 14/405.

⁹⁶ Süyûtî, *el-Câmi‘u’s-şagîr*, 270; Münâvî, *Feyzü’l-kadîr*, 4/16. Rivayetin isnadında Bişr b. İbrâhîm yer aldığından dolayı Elbânî tarafında mevzu olduğuna hükmedilmiştir. Elbânî, *Silsile*, 8/127.

⁹⁷ Münâvî, *Feyzü’l-kadîr*, 4/17. Rivayetin isnadında yer alan Bişr b. İbrâhîm el-Ensârî vaddâ’ olduğundan Ğumârî tarafından mevzu olduğuna hükmedilmiştir. Ğumârî, *el-Muğîr*, 183 No: 201. Elbânî’ye göre de rivayet mevzudur. Elbânî, *Silsile*, 1/707.

⁹⁸ Rivayetin senedinde yer alan Muhammed b. Ziyâd el-Yeşkurî el-Meymûnî’nin yalancı olduğuna dair ayrıntılı bilgi için bk. Münâvî, *Feyzü’l-kadîr*, 4/29. Elbânî rivayetin mevzu olduğunu ifade etmiştir. Elbânî, *Silsile*, 4/253. Rivayetin değerlendirilmesine dair ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Keleş, *Münâvî’nin Süvûtî’ye İtirazları*, 55.

العلائية⁹⁹“Misvakla kılınan iki rekât, misvaksız kılınan yetmiş rekâtın daha faziletlidir. Gizli yapılan bir dua açıktan yapılan yetmiş duadan daha faziletlidir. Gizli verilen bir sadaka da açıktan verilen yetmiş sadakadan daha faziletlidir.”

- 61- 663 numaralı rivayet: (سَأَلْتُ اللَّهَ أَنْ يَجْعَلَ حِسَابَ أُمَّتِي إِلَيَّ لِنَلَّا نَفْتَضِحَ عِنْدَ الْأَمَمِ فَأَوْحَى إِلَيَّ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَيَّ: يَا مُحَمَّدُ بَلْ أَنَا أَحْسِبُهُمْ فَإِنْ كَانَ مِنْهُمْ زَلَّةٌ سَتَرْتُهَا عَنْكَ لِنَلَّا نَفْتَضِحَ عِنْدَكَ) ¹⁰⁰“Diğer ümmetlere karşı rezil olmamaları için ümmetimin hesabının bana verilmesini Allah’tan istedim. Bunun üzerine Allah bana şöyle vahyetti: Ya Muhammed bilakis onları ben hesaba çekeceğim, şayet onların bir zelle miktarı hataları varsa yanında mahcup olmamaları için onları gizleyeceğim.”
- 62- 665 numaralı rivayet: (سَارِعُوا فِي طَلْبِ الْعِلْمِ فَالْحَدِيثُ مِنْ صَادِقٍ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا سَارِعُوا فِي طَلْبِ الْعِلْمِ فَالْحَدِيثُ مِنْ صَادِقٍ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا) ¹⁰¹“İlim öğrenme konusunda yarışınız. Doğru sözlü bir kimseden aktarılan bir hadis, dünyadan ve üzerinde bulunan altın ve gümüşten daha hayırlıdır.”
- 63- 668 numaralı rivayet: (سِنَّةُ أَشْيَاءَ تُحِيطُ الْأَعْمَالُ: الْإِسْتِعَاْلُ بِغُيُوبِ الْخَلْقِ وَقَسْوَةُ الْقَلْبِ) ¹⁰²“Altı şey (sâlih) amelleri boş çıkarır: İnsanların kusurlarıyla meşgul olmak, kalp katılığı, dünya sevgisi, hayanın azlığı, nihayetsiz istekler ve zalimin sonu gelmeyen zulmü.”
- 64- 694 numaralı rivayet: (السُّنَّةُ سُنَّتَانِ: سُنَّةٌ فِي فَرِيضَةٍ وَسُنَّةٌ فِي غَيْرِ فَرِيضَةٍ السُّنَّةُ النَّبِيِّ) ¹⁰³“Sünnet iki çeşittir. Bir çeşidi farzlara bağlı, bir çeşidi de bağlı değildir. Farzlara bağlı olan sünnetin aslı Allah’ın kitabında bulunmaktadır. Bunu yapmak hidayet, terk etmek ise dalâlettir. Aslı Kur’ân’da olmayan sünnetlere gelince, onları yapmak fazilettir, ancak terk edilirse günâh olmaz.”
- 65- 695 numaralı rivayet: (شَابُّ سَجِيٍّ حَسَنُ الْخُلُقِ أَحَبُّ إِلَيَّ اللَّهُ مِنْ شَيْخٍ بَخِيلٍ عَابِدٍ)

⁹⁹ Rivayetinin senedinde yalancılıkla itham edilen ravi bilgisi için bk. Münâvî, *aCâmi i’s-şagîr*, 459.

¹⁰⁰ Münâvî, *Feyzü’l-ğadir*, 4/76. Ğumârî, rivayetinin anlamsız olduğu, gafil ve ahmaklar tarafından uydurulduğunu ifade etmiştir. Ğumârî, *el-Muğîr*, 198 No: 221. Elbânî de rivayetinin mevzu olduğunu söylemiştir. Elbânî, *Za’ifü’l-Câmi i’s-şagîr*, 472.

¹⁰¹ Süyûtî, *el-Câmi u’s-şagîr*, 283. Ğumârî, hadis talibinin mevzu olduğunda şüphe etmediği bir rivayet olduğunu ifade etmiş ve mevzu olmasının sebebine yer vermemiştir. Ğumârî, *el-Muğîr*, 201 No: 224. Elbânî ise rivayetinin zayıf olduğuna hükmetmiştir. Elbânî, *Za’ifü’l-Câmi i’s-şagîr*, 470.

¹⁰² Senedinde itham edilen raviler bulunduğu dolaylı Ğumârî tarafından mevzu olduğuna hükmedilmiştir. Ğumârî, *el-Muğîr*, 202 No: 227. Senedinde yalancılıkla itham edilen Muhammed b. Yusuf el-Kudemî yer aldığından Elbânî tarafında da mevzu kabul edilmiştir. Elbânî, *Silsile*, 8/172.

¹⁰³ Münâvî, *Feyzü’l-ğadir*, 4/146. Elbânî, hadisin mevzu olduğu ifade etmiştir. Elbânî, *Za’ifü’l-Câmi i’s-şagîr*, 492. Rivayetinin değerlendirmesine dair ayrıntılı bilgi için bk. Elbânî, *Silsile*, 8/213.

- (سيء الخلق)¹⁰⁴ “Cömert ve ahlâkı güzel bir genç Allah katında âbid (çok ibadet eden) ama cimri ve ahlâkı kötü olan bir yaşlıdan daha sevimlidir.”
- 66- 718 numaralı rivayet: (الصَّمْتُ سَيِّدُ الْأَخْلَاقِ وَمَنْ مَرَّحَ اسْتَجَفَّ بِهِ)¹⁰⁵ “Susmak, güzel ahlâkın efendisidir. Çok şaka yapan kimse ise hafife alınır.”
- 67- 729 numaralı rivayet: (الصَّحَاكُ فِي الْمَسْجِدِ ظُلْمَةٌ فِي الْقَبْرِ)¹⁰⁶ “Mescitte gülmek kabirde karanlıktır -karanlığa neden olur.”
- 68- 732 numaralı rivayet: (الضَّيْفُ يَأْتِي بِرِزْقِهِ وَيَرْزُقُهُ بِذُنُوبِ الْقَوْمِ يُمَخَّصُ عَنْهُمْ)¹⁰⁷ “Misafir rızkıyla gelir, ev sahibinin günahlarını götürerek onları temizler.”
- 69- 738 numaralı rivayet: (طَلِبُ الْعِلْمِ أَفْضَلُ عِنْدَ اللَّهِ مِنَ الصَّلَاةِ وَالصِّيَامِ وَالْحَجِّ وَالْجِهَادِ)¹⁰⁸ “İlim öğrenmek, Allah katında namaz, oruç, hac ve cihattan daha faziletlidir.”
- 70- 740 numaralı rivayet: (طُوبَى لِلْمَخْلُصِينَ أَوْلَئِكَ مَصَابِيحُ الْهُدَى تَنْجِلِي عَنْهُمْ كُلَّ فِتْنَةٍ)¹⁰⁹ “İhlaslı olanlara müjdeler olsun. Onlar hidayet kandilleridirler. Her türlü karanlık fitne onlarla aydınlanır.”
- 71- 742 numaralı rivayet: (طُوبَى لِمَنْ بَاتَ حَاجًّا وَأَصْبَحَ غَازِيًّا رَجُلًا مَسْتَوْرًا ذُو عِيَالٍ) مُتَعَقِّفٌ قَانِعٌ بِالْيَسِيرِ مِنَ الدُّنْيَا يَدْخُلُ عَلَيْهِمْ صَاحِبًا وَيَخْرُجُ عَنْهُمْ صَاحِبًا فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ (إِنَّهُمْ هُمُ الْخَاجِرُونَ الْغَازُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ)¹¹⁰ “Hacı olarak yatıp gazi olarak kalkanlara müjdeler olsun. Nefsim elinde olan Allah’a yemin ederim ki aile sahibi, iffetli, dünyalık açıdan aza kanaatkâr, evine gülerek girip çıkan kişiler Allah yolunda gazve edip hacı olanlardır.”
- 72- 759 numaralı rivayet: (عَالِمٌ يُنْتَفَعُ بِعِلْمِهِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ عَالِدٍ)¹¹¹ “İlminden

¹⁰⁴ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 4/153. Elbânî rivayetinin mevzu olduğunu söylemiştir. Elbânî, *Za'îfü'l-Câmi'i's-ş-şagîr*, 495.

¹⁰⁵ İbn Hibbân, rivayetinin senesinde yer alan Saîd b. Meysera'nın mevzu nakillerde bulunduğunu ifade etmiştir. Bk. Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 4/241; Elbânî, *Silsile*, 8/287. Elbânî rivayetinin mevzu olduğunu söylemiştir. Elbânî, *Za'îfü'l-Câmi'i's-ş-şagîr*, 520.

¹⁰⁶ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 4/258; Elbânî, *Za'îfü'l-Câmi'i's-ş-şagîr*, 526. Gümârî, bu rivayetinin kussasların uydurması olduğunu ifade etmiştir. Gümârî, *el-Mugîr*, 223 No: 270. Elbânî de senesinde Osmân b. Abdillâh el-Kureşî bulunduğundan dolayı rivayetinin mevzu olduğunu ifade etmiştir. Elbânî, *Silsile*, 8/285.

¹⁰⁷ Süyûtî, *el-Câmi'u's-ş-şagîr*, 323; Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 4/261. Elbânî, bu lafızlarla aktarılan rivayetinin mevzu olduğunu ifade etmiştir. Elbânî, *Za'îfü'l-Câmi'i's-ş-şagîr*, 527. Benzer olan (إِذَا دَخَلَ الضَّيْفُ عَلَى قَوْمٍ دَخَلَ بِرِزْقِهِ، وَإِذَا خَرَجَ خَرَجَ بِمَغْفِرَةِ ذُنُوبِهِمْ) lafızlarıyla aktarılan rivayetinin ise zayıf olduğunu söylemiştir. Bk. Elbânî, *Silsile*, 6/62.

¹⁰⁸ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 4/268. Elbânî rivayetinin mevzu olduğuna hükmetmiştir. Elbânî, *Za'îfü'l-Câmi'i's-ş-şagîr*, 530. Muhammed b. Temîm es-Sa'dî rivayetinin senesinde yer aldığından Gümârî'ye göre de mevzudur. Gümârî, *el-Mugîr*, 226 No: 277.

¹⁰⁹ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 4/274; Elbânî, *Za'îfü'l-Câmi'i's-ş-şagîr*, 532. Elbânî, senesinde Ubeyde b. Hisân yer aldığından dolayı rivayetinin mevzu olduğuna hükmetmiştir. Elbânî, *Silsile*, 5/252.

¹¹⁰ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 4/276; Elbânî, *Za'îfü'l-Câmi'i's-ş-şagîr*, 532. Gümârî, rivayetinin mevzu olduğuna hükmetmiştir. Gümârî, *el-Mugîr*, 227 No: 282. Elbânî, senesinde İbn Mûsâ yer aldığından mevzu olduğuna hükmetmiştir. Elbânî, *Silsile*, 8/296.

¹¹¹ Gümârî, senesinde hadis uyduran ravi bulunduğundan dolayı rivayetinin mevzu oldu-

- faidalanılan bir âlim, bin âbidden daha hayırlıdır.”
- 73- 768 numaralı rivayet: عَجَّ حَجْرٌ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى فَقَالَ: إِلَهِي وَسَيِّدِي عَيْدُنُكَ كَذَا وَكَذَا سَنَةً) 112 “Taşın biri feryat ederek şöyle dedi: Ey Rabbim ve Efendim! Bunca yıldır sana ibadet ettim şimdi de bir beni tuvaletin temeline koydun. Bunun üzerine Allah; hakimlerin bulunduğu meclisten seni uzaklaştırdığıma memnun olmadın mı dedi.”
- 74- 779 numaralı rivayet: عَلَيْكُمْ بِالصِّدْقِ فَإِنَّهُ بَابٌ مِنْ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ وَإِيَّاكُمْ وَالْكَذِبَ) 113 “Doğru sözlü olun. Çünkü doğruluk, cennet kapılarından biridir. Yalandan da sakının. Çünkü yalan cahennem kaplarından biridir.”
- 75- 781 numaralı rivayet: (عليكم بالقناعة فإن القناعة مال لا ينفد) 114 “Size kanaatkâr olmanızı öğütüyorum. Zira kanaat, tükenmez bir maldır-hazinedir.”
- 76- 782 numaralı rivayet: (عليكم بلا إله إلا الله والاستغفار فأكثروا منهما فإنَّ إبليسَ قال: (أَهْلَكْتُ النَّاسَ بِالذُّنُوبِ وَأَهْلَكُونِي بِلا إله إلا الله والاستغفار فلما رأيت ذلك أَهْلَكْتُهُمْ بِالْأَهْوَاءِ أَهْلَكْتُ النَّاسَ بِالذُّنُوبِ وَأَهْلَكُونِي بِالْأَهْوَاءِ) 115 “Size ‘lâ ilâhe illallah’ zikrini ve istiğfarı tavsiye ediyorum. Bu ikisini artırın zira İblis şöyle demiştir: Ben insanları günahlarıyla perişan ettim, onlar da ‘lâ ilâhe illallâh’ ve istiğfar ile beni perişan ettiler. Bunu gördüğümde onları arzu ve istekleriyle perişan ettim. Halbuki onlar kurtuluşa erdiklerini sanıyorlardı.”
- 77- 784 numaralı rivayet: (الْعَالِمُ إِذَا أَرَادَ بِعِلْمِهِ وَجْهَ اللَّهِ هَابَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَإِذَا أَرَادَ أَنْ يُكْتَبَرَ) 116 “Âlim, ilmiyle Allah’ın rızasını gözetirse bütün mahlukât ondan çekinir. Fakat ilmiyle servetini artırma derdine düşerse, kendisi her şeyden korkar hale gelir.”
- 78- 785 numaralı rivayet: (الْعَالِمُ وَالْعِلْمُ وَالْعَمَلُ فِي الْجَنَّةِ فَإِذَا لَمْ يَعْمَلِ الْعَالِمُ بِمَا يَعْلَمُ كَانَ) 117 “Âlim, ilim ve amel cennettedir.

ğunu söylemiştir. Ğumârî, *el-Muğîr*, 230 No: 289. Senedinde yalancılıkla itham edilen Amr b. Cemî’ yer almaktadır. Münâvî, *Feyzü’l-ğadır*, 4/299. Elbânî de rivayetin mevzu olduğunu ifade etmiştir. Elbânî, *Silsile*, 8/311.

112 Münâvî, *Feyzü’l-ğadır*, 4/306; Elbânî, *Ğa’ifü’l-Câmi’i’s-ğağîr*, 540. Ğumârî, rivayetin israiliyattan olduğunu ve uydurma olduğunu ifade etmiştir. Ğumârî, *el-Muğîr*, 231 No: 293. Elbânî de rivayetin mevzu olduğuna hükmetmiştir. Elbânî, *Silsile*, 2/113.

113 Süyûtî, *el-Câmi’u’s-ğağîr*, 342; Münâvî, *Feyzü’l-ğadır*, 4/344. Elbânî, rivayetin mevzu olduğunu ifade etmiştir. Elbânî, *Ğa’ifü’l-Câmi’i’s-ğağîr*, 551. Ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Elbânî, *Silsile*, 8/379. Anlam açısında yakın lafızla aktarılan sahih hadisler için bk. Müslim, “el-Bir ve’s-Sıla”, 2607; Tirmizî, “el-Bir ve’s-Sıla”, 45.

114 Münâvî, *Feyzü’l-ğadır*, 4/346; Elbânî, bu rivayetin mevzu olduğunu ifade etmiştir. *Ğa’ifü’l-Câmi’i’s-ğağîr*, 552.

115 Münâvî, *Feyzü’l-ğadır*, 4/354. Elbânî, rivayetin mevzu olduğuna hükmetmiştir. Elbânî, *Ğa’ifü’l-Câmi’i’s-ğağîr*, 554.

116 Süyûtî, *el-Câmi’u’s-ğağîr*, 349. Senedinde meçhul olan Hasen b. Amr el-Kaysî yer almaktadır. Rivayet Elbânî tarafından zayıf görülmüştür. Elbânî, *Silsile*, 8/399. Ğumârî bu rivayetin asılsız olduğunu ifade etmiştir. Ğumârî, *el-Muğîr*, 236 No: 307.

117 Senedinde yalancılıkla itham edilen Hasen b. Ziyâd el-Lü’lûi yer almaktadır.

Âlim bildiğiyle amel etmediğinde ilim ve amel cennette olur, âlim ise ateşte.”

- 79- 796 numaralı rivayet: *عَسَلُ الْقَدَمَيْنِ بِالْمَاءِ الْبَارِدِ بَعْدَ الْخُرُوجِ مِنَ الْحَمَامِ أَمَانٌ مِنَ (الصُّدَاعِ)*¹¹⁸ “Banyodan çıktuktan sonra ayakları soğuk suyla yıkamak baş ağrısından korur.”
- 80- 823 numaralı rivayet: *(الْفَاجِرُ الرَّاجِي لِرَحْمَةِ اللَّهِ تَعَالَى أَقْرَبُ مِنْهَا مِنَ الْعَابِدِ الْمُقْتَطِ)*¹¹⁹ “Allah’ın rahmetini uman facir -günahkar- kimse, umudunu kesen âbidden Allah’ın rahmetine daha yakındır.”
- 81- 841 numaralı rivayet: *قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: إِذَا بَلَغَ عَبْدِي أَرْبَعِينَ سَنَةً عَافَيْتُهُ مِنَ الْبِلَايَا (الثَّلَاثِ: مِنَ الْجُنُونِ وَالْبَرَصِ وَالْجَدَامِ وَإِذَا بَلَغَ خَمْسِينَ سَنَةً حَاسَبْتُهُ حِسَاباً يَسِيراً وَإِذَا بَلَغَ سِتِينَ سَنَةً حَبَيْتُ إِلَيْهِ الْإِنَابَةَ وَإِذَا بَلَغَ سَبْعِينَ سَنَةً أَحْبَبْتُهُ الْمَلَائِكَةَ وَإِذَا بَلَغَ ثَمَانِينَ سَنَةً كَتَبْتُ حَسَنَاتُهُ وَأَلْفَيْتُ سَيِّئَاتُهُ وَإِذَا بَلَغَ تِسْعِينَ سَنَةً قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ: أَسِيرُ اللَّهُ فِي أَرْضِهِ فَغُفِرَ لَهُ مَا (تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُسْفَعُ فِي أَهْلِهِ)*¹²⁰ “Allah Teâlâ şöyle buyurdu: Kulum kırkına ulaştığında üç sıkıntıyı ondan bertaraf ederim. Delilik, alaca ve cüzam hastalıkları. Ellisine ulaştığında onu kolay bir hesaba çekerim. Altmışına ulaştığında -bize- yönelmeyi ona sevdirim. Yetmişine vardığında melekler onu sever. Seksenine ulaştığında iyilikleri yazılır, kötülükleri atılır. Doksanına vardığında melekler, “yeryüzünde Allah’ın esiri” derler. Bunun üzerine geçmiş ve gelecek bütün günahları bağışlanır ve ailesine şefaataçı olur.”
- 82- 870 numaralı rivayet: *كَانَ النَّاسُ يَعْوَدُونَ دَاوُدَ يَطْنُونَ أَنْ بِهِ مَرَضٌ وَمَا بِهِ إِلَّا شِدَّةٌ (الْخَوْفِ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى)*¹²¹ “İnsanlar Dâvûd’u ziyaret ettiklerinde onu hasta sanırlardı. Halbuki onda sadece aşırı bir Allah korkusu vardı.”
- 83- 876 numaralı rivayet: *كَاتَمَ الْعِلْمَ يَلْعَنُهُ كُلُّ شَيْءٍ حَتَّى الْخُوْثُ فِي الْبَحْرِ وَالطَّيْرُ فِي (السَّمَاءِ)*¹²² “Gökteki kuş ve denizdeki balığa varıncaya kadar her şey

Münâvî, *Feyzü’l-kağîr*, 4/372. Elbânî rivayetin mevzu olduğunu aktarmıştır. Elbânî, *Za’ifu’l-Câmi’i’s-şagîr*, 560. Ğumârî, rivayetin mevzu olduğunu ifade etmiştir. Ğumârî, *el-Muğîr*, 237 No: 309.

¹¹⁸ Süyûtî, *el-Câmi’u’s-şagîr*, 355; Ğumârî, rivayetin batıl olduğunu ifade etmiştir. Ğumârî, *el-Muğîr*, 270 No: 317. Elbânî rivayetin mevzu olduğunu aktarmıştır. Elbânî, *Silsile*, 1/695.

¹¹⁹ Münâvî, *Feyzü’l-kağîr*, 4/460. Rivayet Elbânî tarafından mevzu görülmüştür. Elbânî, *Za’ifu’l-Câmi’i’s-şagîr*, 586.

¹²⁰ Süyûtî, *el-Câmi’u’s-şagîr*, 375. Ğumârî, hem senesinde tenkid edilen ravilerin bulunması hem de vakiya uygun düşmemesi itibarıyla bu rivayetin mevzu olduğuna hükmetmiştir. Ğumârî, *el-Muğîr*, 249 No: 338. Eşcaî, Süfyân es-Sevrî’den rivayeti aktarıncan ferd kalmıştır. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ’ ve tabakâtü’l-aşfiya*, (Mısır: es-Seâde, 1974), 1/19. Elbânî, rivayetin zayıf olduğunu ifade etmiştir. Elbânî, *Za’ifu’l-Câmi’i’s-şagîr*, 589.

¹²¹ Senesinde yalancılıkla itham edilen Muhammed b. Abirrahman b. Gazvân yer almaktadır. Bk. Münâvî, *Feyzü’l-kağîr*, 4/544. Elbânî rivayetin mevzu olduğunu söylemiştir. Elbânî, *Silsile*, 2/99.

¹²² Münâvî, *Feyzü’l-kağîr*, 4/54. Ğumârî, senesinde yalancı raviler yer aldığından mevzu olduğuna hükmetmiştir. Ğumârî, *el-Muğîr*, 255 No: 349. Elbânî de rivayetin mevzu olduğunu söylemiştir. Elbânî, *Za’ifu’l-Câmi’i’s-şagîr*, 605. Rivayet hakkın-

- ilmini ketmeden (öğretmeyen) kişiye lanet eder.”
- 84- 888 numaralı rivayet: (كَلُوا التَّمْرَ عَلَى الرَّبِيقِ فَإِنَّهُ يَقْتُلُ الدُّودَ)¹²³ “Hurmayı aç karına yiyin. Çünkü -bu halde yenen hurma- kurtçukları öldürür.”
- 85- 910 numaralı rivayet: (كَانَ إِذَا أَتَى بِطَعَامٍ أَكَلَ مِمَّا يَلِيهِ وَإِذَا أَتَى بِالتَّمْرِ جَاءَتْ يَدُهُ)¹²⁴ -Hz. Peygamber- “Kendisine bir yemek getirildiğinde önünden verdi. Hurma getirildiğinde elini -kaba- daldırır.”
- 86- 925 numaralı rivayet: (كَانَ إِذَا دَخَلَ رَمَضَانَ أَطْلَقَ كُلَّ أُسِيرٍ وَأَعْطَى كُلَّ سَائِلٍ)¹²⁵ “Ramazan ayı olduğunda bütün esirleri serbest bırakırdı ve her isteyene -istediğini- verirdi.”
- 87- 932 numaralı rivayet: (كَانَ إِذَا مَرَّ بِالْمَقَابِرِ قَالَ: السَّلَامُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الدِّيَارِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ) ¹²⁶ (وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالصَّالِحِينَ وَالصَّالِحَاتِ وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ بِكُمْ لَاحِقُونَ) “Kabirlerin önünden geçtiğinde şöyle derdi: Salih, Saliha, Müslüman erkek ve Müslüman kadınlar, mümin erkek ve mümin kadınlardan oluşan bölge halkı selam olsun size. İnşallah biz de size kavuşacağız.”
- 88- 933 numaralı rivayet: (كَانَ إِذَا نَظَرَ إِلَى الْهَيْلَالِ قَالَ: اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ هَالِكًا يُؤْمِنُ وَرُشِدًا أَمْنًا) ¹²⁷ (بِالَّذِي خَلَقَكَ فَعَدَلَكَ تَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ) “Hilâle baktığında şöyle derdi: “Allah’ım bu ayın hilâlini bizim için iyilik ve bereket kıl. Seni yaratan ve sana böyle şekil veren Allah’a iman ettim. Yapıp yaratanların en güzeli olan Allah çok yücedir.”
- 89- 958 numaralı rivayet: (لِكُلِّ شَيْءٍ مِفْتَاحٌ وَمِفْتَاحُ الْجَنَّةِ حُبُّ الْمَسَاكِينِ وَالْفُقَرَاءِ)¹²⁸ “Her şeyin bir anahtarı vardır. Cennetin anahtarı da fakir ve yoksulları sevmektir.”

da daha fazla değerlendirme için bk. Keleş, *Münâvî'nin Suyûtî'ye İtirazları*, 37.

¹²³ Senedine yalancılıkla itham edilmiş Ebû Bekir eş-Şâfiî yer almaktadır. Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 5/44. Elbânî rivayetin mevzu olduğuna hükmetmiştir. Elbânî, *Za'îfü'l-Câmi'i's-şagîr*, 611.

¹²⁴ Süyûtî, *el-Câmi'u's-şagîr*, 406. Senedinde hadis uyduran ravi bulunduğu dair bk. Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 5/89. Elbânî de rivayetin mevzu olduğunu ifade etmiştir. Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsî'z-za'ife*, 2/305.

¹²⁵ Süyûtî, *el-Câmi'u's-şagîr*, 415. Rivayetin senedinde yalancı bir ravi olan Ebû Bekir el-Hüzelî yer aldığından Ğumârî tarafından mevzu olduğuna hükmedilmiştir. Bk. Ğumârî, *el-Muğîr*, 261 No: 367. Elbânî ise zayıf hükmünü vermiştir. Elbânî, *Za'îfü'l-Câmi'i's-şagîr*, 637.

¹²⁶ Süyûtî, *el-Câmi'u's-şagîr*, 421; Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 5/161. Elbânî'ye göre senedinde Yezîd b. İyâz yer aldığından mevzu olmakla birlikte (Elbânî, *Silsile*, 9/225) benzer lafızlarla sahih tariklerden de aktarılmıştır. Örneğin bk. Müslim, “Tahhâre”, 249.

¹²⁷ Süyûtî, *el-Câmi'u's-şagîr*, 422; Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 5/165. Senedinde yalancı bir ravi olan el-Haşşâb yer aldığından Elbânî tarafından mevzu kabul edilmiştir.

¹²⁸ Senedinde yer alan Ömer b. Râşid'in yalancılıkla itham edildiğine dair bk. Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 5/287. Senedinde Ahmed b. Dâvûd el-Harrânî yer aldığından Ğumârî tarafından mevzu olduğuna hükmedilmiştir. Ğumârî, *el-Muğîr*, 266 No: 377. Elbânî de rivayetin mevzu olduğuna hükmetmiştir. Bk. Elbânî, *Za'îfü'l-Câmi'i's-şagîr*, 682.

- “Gece ve gündüz birer binektir. Öyleyse sizi âhirete ulaştırmaları için onlara binin.”
- 97- 1023 numaralı rivayet: (مَا اخْتَلَطَ خُبِّي بِقَلْبِ عَبْدِ إِلاَّ حَرَّمَ اللَّهُ جَسَدَهُ عَلَى النَّارِ)¹³⁶ “Sevgimin girdiği bir kulun kalbi yoktur ki Allah onun cesedini ateşe haram kılmasın.”
- 98- 1040 numaralı rivayet: (مَا تَخَابَ رَجُلَانِ فِي اللَّهِ تَعَالَى إِلاَّ وَضَعَ اللَّهُ لَهُمَا كُرْسِيًّا)¹³⁷ (فَأَجْلَسَا عَلَيْهِ حَتَّى يَفْرَعَّ اللَّهُ مِنَ الْجَسَابِ) “Allah için birbirini seven iki kimseye Allah, -kıyamet günü- bir sandalye koyar ve hesap bitene kadar bunun üzerine oturtulurlar.”
- 99- 1045 numaralı rivayet: (مَا خَابَ مَنْ اسْتَخَارَ وَلاَ نَدِمَ مَنْ اسْتَشَارَ وَلاَ عَالَ مَنْ) (اِقْتَصَدَ)¹³⁸ “İstihare eden kaybetmez, istişare eden pişman olmaz ve iktisatlı davranan fakirlik ıstırabı çekmez.”
- 100- 1048 numaralı rivayet: (مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي الْأَرْضِ شَيْئاً أَقَلَّ مِنَ الْعَقْلِ وَإِنَّ الْعَقْلَ فِي) (الْأَرْضِ أَقَلُّ مِنَ الْكَبْرِيتِ الْأَحْمَرِ) “Allah yer yüzünde akıldan daha nadir bir şey yaratmamıştır. Ancak akıl da yer yüzünde -bulunan- kırmızı yakuttan daha nadirdir.”
- 101- 1051 numaralı rivayet: (مَا شَدَّهَتْ خُرُوجَ الْمُؤْمِنِ مِنَ الدُّنْيَا إِلاَّ مِثْلَ خُرُوجِ الصَّبِيِّ مِنْ) (بَطْنِ أُمِّهِ مِنْ ذَلِكَ الْعَمِّ وَالظُّلْمَةَ إِلَى رُوحِ الدُّنْيَا) “Müminin dünyadan ayrılışını, çocuğun anne karnındaki sıkıntılı ve karanlık halden kurtularak dünyanın genişliğine çıkmasına benzetirim.”
- 102- 1054 numaralı rivayet: (مَا عَلِمَ اللَّهُ مِنْ عَبْدٍ نَدَامَةً عَلَى ذَنْبٍ إِلاَّ غَفَرَهُ لَهُ قَبْلَ أَنْ) (يَسْتَعْفِفَهُ مِنْهُ)¹⁴¹ “Allah kulun işlemiş olduğu bir günahahtan dolayı pişman olduğunu görürse, kendisi daha istiğfar etmeden onu bağışlar.”
- 103-1069 numaralı rivayet: (مَا مِنْ رَجُلٍ يَأْتِي قَوْمًا وَيُوسِعُونَ لَهُ حَتَّى يَرْضَى إِلاَّ كَانَ)

medilmiştir. Ğumârî, *el-Muğîr*, 272 No: 393. Elbânî ise rivayetin zayıf olduğuna hükmetmiştir. Elbânî, *Silsile*, 3/154.

¹³⁶ Süyûtî, *el-Câmi' u 'ş-şagîr*, 477. Münâvî, *Feyzü'l-ğadır*, 5/414. Elbânî senedinde yer alan İsmâil b. Yahyâ et-Teymî'nin yalancı olmasından dolayı rivayetin mevzu olduğunu ifade etmiştir. Elbânî, *Silsile*, 9/408.

¹³⁷ Süyûtî, *el-Câmi' u 'ş-şagîr*, 481. Senedinde yalancı olan Dâvûd el-A' mâ yer almaktadır. Münâvî, *Feyzü'l-ğadır*, 5/435. Elbânî de rivayetin mevzu olduğunu ifade etmiştir. Elbânî, *Silsile*, 13/1128.

¹³⁸ Süyûtî, *el-Câmi' u 'ş-şagîr*, 482. Abdulküddûs, Hasen'den ondan da oğlu rivayeti aktarırken ferd kalmıştır. Kuddâi, *Müsnedü 'ş-Şihâb*, 2/7. Her iki ravinin de zayıf olduğuna dair bk. Münâvî, *Feyzü'l-ğadır*, 5/442. Elbânî de Abdülkuddûs'un yalancı olmasından dolayı rivayetin mevzu olduğunu ifade etmiştir. Elbânî, *Silsile*, 2/78.

¹³⁹ Süyûtî, *el-Câmi' u 'ş-şagîr*, 483; Münâvî, *Feyzü'l-ğadır*, 5/444. Elbânî rivayetin mevzu olduğuna hükmetmiştir. Elbânî, *Za'îfü'l-Câmi' i 'ş-şagîr*, 731.

¹⁴⁰ Süyûtî, *el-Câmi' u 'ş-şagîr*, 484. Hadisin asılsız ve metruk olduğuna dair İbn Ady ve Dârekutnî'nin kanaati için bk. Münâvî, *Feyzü'l-ğadır*, 5/450. Elbânî de rivayete mevzu hükmünü vermiştir. Bk. Elbânî, *Za'îfü'l-Câmi' i 'ş-şagîr*, 731.

¹⁴¹ Süyûtî, *el-Câmi' u 'ş-şagîr*, 485. Rivayetin senedinde yer alan Hişâm'ın metruk olduğuna dair bk. Münâvî, *Feyzü'l-ğadır*, 5/457. Elbânî rivayetin mevzu olduğunu ifade etmiştir. Elbânî, *Silsile*, 1/495.

رضاهم (حَقًّا عَلَى اللَّهِ رِضَاهُمْ)¹⁴² “Bir şahıs herhangi meclise geldiğinde -orada bulunanlar- razı olsun diye kendisine yer verirse, Allah’ın da o kimselerden hoşnut olması umulur (hak olur).”

104- 1082 numaralı rivayet: مَا مِنْ قَاضٍ مِنْ قَضَاةِ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا وَمَعَهُ مَلَكَانِ يُسَدِّدَانِهِ (إِلَى الْحَقِّ مَا لَمْ يَرُدَّ غَيْرُهُ فَإِذَا أَرَادَ غَيْرَهُ وَجَارَ مُتَعَمِّدًا تَبَرَّأَ مِنْهُ الْمَلَكَانِ وَوَكَلَاهُ إِلَى نَفْسِهِ)¹⁴³ “Müslüman kadılarından herhangi bir kadı yoktur ki hak dışında bir isteği olmadığı müddetçe iki melek onu doğru yola çekmesin. Hakkaniyetten başka bir şeyi amaçlarsa ve bilerek zulmederse her iki melek onu terk ederek nefsiyle baş başa bırakır.”

105-1107 numaralı rivayet: مَكَارِمُ الْأَخْلَاقِ عَشْرَةٌ تَكُونُ فِي الرَّجُلِ وَلَا تَكُونُ فِي ابْنِهِ) تَكُونُ فِي الْإِبْنِ وَلَا تَكُونُ فِي الْأَبِ وَتَكُونُ فِي الْعَبْدِ وَلَا تَكُونُ فِي سَيِّدِهِ يَفْسِمُهَا اللَّهُ لِمَنْ أَرَادَ بِهِ السَّعَادَةَ: صِدْقُ الْخَدِيثِ وَصِدْقُ الْأَبْسِ وَإِعْطَاءُ السَّائِلِ وَالْمُكَافَأَةُ بِالصَّنَائِعِ وَحِفْظُ الْأَمَانَةِ وَصَلَةُ الرَّجْمِ وَالتَّذَمُّمُ لِلْجَارِ وَالتَّذَمُّمُ لِلصَّاحِبِ وَإِقْرَاءُ الصَّيْفِ وَرَأْسُهُنَّ الْحَيَاءُ¹⁴⁴ “Güzel ahlak on şeydir. Bunlar bazen bir kişide olur, ancak oğlunda olmaz. Bazen de oğulda olur fakat baba da olmaz. Ya da kölede olur, efendisinde olmaz. Allah bunları iyiliğini dilediği kişiler arasında paylaşır: Doğru konuşma, savaşta sebat etme, isteyene verme, iyiliğe karşılık verme, emanete sahip çıkma, sılâ-i rahim, komşunun ve arkadaşının hakkını gözetme, misafire iyi davranma. Bunları başında da haya gelir.”

106-1111 numaralı rivayet: مِنَ الْمُرُوءَةِ أَنْ يُبْصِتَ الْأَخُ لِأَخِيهِ إِذَا حَدَّثَهُ وَمِنْ حَسَنِ (الْمَمَاشَاةِ أَنْ يَقِفَ لِأَخِيهِ إِذَا انْقَطَعَ شَيْعُ عَلَيْهِ)¹⁴⁵ “Müslüman kardeşi konuştuğunda onu dinlemek yüce kişilik karakterlerindedir. Ayakkabı bağcığı koptuğunda Müslüman kardeşinin onu beklemesi de yolculuk adabındandır.”

107-1120 numaralı rivayet: مَنْ أُجْرِيَ اللَّهُ عَلَى يَدَيْهِ فَرَجًا لِمُسْلِمٍ فَرَجَ اللَّهُ عَنْهُ كَرَبَ الدُّنْيَا (وَالْآخِرَةِ)¹⁴⁶ “Allah kimin eliyle bir Müslümanın sıkıntısını giderirse,

¹⁴² Süyûtî, *el-Câmi ‘u ‘ş-şagîr*, 491. Metruk bir ravi olan Süleymân b. Seleme yer aldığına dair bk. Münâvî, *Feyzü ‘l-ğadîr*, 5/482; San‘ânî, *et-Tenvîr*, 9/473. Elbânî’nin rivayetinin mevzu olduğuna hükmettiğine dair bk. Elbânî, *Şa ‘ifü ‘l-Câmi ‘i ‘ş-şagîr*, 747.

¹⁴³ Senedinde yalancı olan Ebu Dâvûd el-A’mâ yer aldığından rivayet mevzudur. Münâvî, *Feyzü ‘l-ğadîr*, 5/492. Elbânî de rivayetinin mevzu olduğuna hükmetmiştir. Elbânî, *Silsile*, 6/123.

¹⁴⁴ Süyûtî, *el-Câmi ‘u ‘ş-şagîr*, 501. Senedinde meçul bir ravi olan Sâbit b. Yezid yer almaktadır. Ğumârî rivayetinin mevkufl olduğunu ifade etmiştir. Ğumârî, *el-Mugîr*, 276 No: 403. Elbânî ise rivayeti son derece zayıf olduğuna hükmetmiştir. Elbânî, *Silsile*, 2/153.

¹⁴⁵ Münâvî, *Feyzü ‘l-ğadîr*, 6/8; Elbânî, *Şa ‘ifü ‘l-Câmi ‘i ‘ş-şagîr*, 765. *Muhtâr*’da Enes şeklinde kaynak gösterilen bu rivayet Hatîb el-Bağdâdî’ye nispet edilerek aktarılmıştır. Bk. Süyûtî, *el-Câmi ‘u ‘ş-şagîr*, 502. Rivayetinin senedinde Harrâs b. Abdillâh yer aldığından Elbânî tarafından mevzu olduğuna hükmedilmiştir. Elbânî, *Silsile*, 10/23.

¹⁴⁶ Münâvî, *Feyzü ‘l-ğadîr*, 6/28. Senedinde yer alan Münzîr b. Ziyâd’tan dolayı Elbânî rivayetinin mevzu olduğuna söylemiştir. Elbânî, *Silsile*, 4/294.

- onun da dünya ve ahiret sıkıntısını giderir.”
- 108-1137 numaralı rivayet: ¹⁴⁷“(مَنْ أَدْنَبَ ذَنْبًا وَهُوَ يَصْنَعُكَ دَخَلَ النَّارَ وَهُوَ بِيكِي) “Bir günah işlerken gülen kimse ağlar şekilde ateşe girecektir.”
- 109-1145 numaralı rivayet: ¹⁴⁸“(مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ أَنْ يَقِيَ دِينَهُ وَعِرْضَهُ بِمَالِهِ فَلْيَفْعَلْ) “Kim dinini ve ırzını malıyla koruyabiliyorsa bunu yapsın.”
- 110-1165 numaralı rivayet: ¹⁴⁹“(مَنْ أَكْثَرَ زَكَرَ اللَّهُ أَحَبَّهُ اللَّهُ تَعَالَى) “Kim Allah’ın zikrini artırırsa Allah onu sever.”
- 111-1172 numaralı rivayet: ¹⁵⁰“(مَنْ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ نِعْمَةً فَأَزَادَ بَقَاءَهَا فَلْيُكْتِرْ مِنْ قَوْلِ لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ) “Allah’ın kendisine nimet verdiği kimse, o nimeti kalıcı kılmak istiyorsa ‘لا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ’ zikrini çoğaltsın.”
- 112-1186 numaralı rivayet: ¹⁵¹“(مَنْ تَزَيَّنَ بِعَمَلِ الْأَخْرَةِ وَهُوَ لَا يُرِيدُهَا وَلَا يَطْلُبُهَا لَعَنَ) “Kim âhiret amelini istemediği halde onunla süslenirse yerde ve göklerde lanetlenir.”
- 113-1205 numaralı rivayet: ¹⁵²“(مَنْ زَارَ قَبْرَ وَالِدَيْهِ أَوْ أَحَدِهِمَا يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَقَرَأَ عِنْدَهُ {يس} غُفِرَ لَهُ) “Her kim Cuma günü anne babasının veya onlardan herhangi birisinin mezarını ziyaret eder ve yanı başında Yâsîn Sûresini okursa bağışlanır.”
- 114-1208 numaralı rivayet: ¹⁵³“(مَنْ زَنِى زُنَى بِهِ وَأُوَّ بِحَيْطَانِ دَارِهِ) “Kim zina ederse kendisine -veya soyuna- zina edilir, evinin duvarında olsa -saklansa- bile.”
- 115-1235 numaralı rivayet: ¹⁵⁴“(مَنْ قَرَأَ سُورَةَ الْوَاقِعَةِ فِي كُلِّ لَيْلَةٍ لَمْ تُصِبهُ فَاقَةٌ أَبَدًا) “Her

¹⁴⁷ Senedinde yer alan Amr b. Eyyûb’un mecruh olduğuna dair bk. Münâvî, *Feyzü'l-ka-dîr*, 6/48. Elbânî’nin mevzu olduğuna hükmettiğine dair bk. Elbânî, *Ža’ifü'l-Câmi’i’s-Şağîr*, 777.

¹⁴⁸ Rivayetin senedinde yer alan Ebû Usme’nin cerh edildiğine dair bk. Münâvî, *Feyzü'l-ka-dîr*, 6/54. Ebû Usme, yalancılıkla meşhur olan Nûh b. Ebî Meryem olduğuna dolayısıyla rivayetinin mevzu olduğu hakkında bk. Elbânî, *Silsile*, 4/294.

¹⁴⁹ Münâvî, *Feyzü'l-ka-dîr*, 6/83. Senedinde yer alan Nuaym b. Mûri’ten dolayı rivayet Elbânî tarafından mevzu kabul edilmiştir. Elbânî, *Silsile*, 10/63.

¹⁵⁰ Hâlid b. Necîh, İbn Lehî’a’den rivayeti aktarırken ferd kalmıştır. Taberânî, *el-Mu’cemü'l-evsaf*, 1/56. Halîd b. Necîh’in yalancılıkla itham edildiğine dair bk. Münâvî, *Feyzü'l-ka-dîr*, 6/90. Elbânî de rivayetin mevzu olduğunu ifade etmiştir. Elbânî, *Silsile*, 10/68.

¹⁵¹ Senedinde yer alan İsmâîl b. Yahyâ et-Temîmî yalancı olduğundan Ğumârî tarafından rivayet mevzu kabul edilmiştir. Ğumârî, *el-Muğîr*, 282 No: 420. Münâvî ve Elbânî tarafından da mevzu kabul edilmiştir. Bk. Münâvî, *Feyzü'l-ka-dîr*, 6/103; Elbânî, *Silsile*, 10/80.

¹⁵² Rivayetin senedinde yer alan Amr yalancılıkla itham edilmiştir. Münâvî, *Feyzü'l-ka-dîr*, 6/141. Elbânî de rivayetin mevzu olduğunu ifade etmiştir. Elbânî, *Ža’ifü'l-Câmi’i’s-Şağîr*, 808; Elbânî, *Silsile*, 1/127.

¹⁵³ Münâvî, *Feyzü'l-ka-dîr*, 6/142. Elbânî, rivayetin senedinde yer alan Kâsım b. İbrâhîm el-Meletî’nin yalancı olduğunu dolayısıyla rivayetin mevzu olduğunu söylemiştir. Elbânî, *Ža’ifü'l-Câmi’i’s-Şağîr*, 808; Elbânî, *Silsile*, 2/155.

¹⁵⁴ Süyûtî, *el-Câmi’u’s-Şağîr*, 538; Münâvî, *Feyzü'l-ka-dîr*, 6/197; *Ža’ifü'l-Câmi’i’s-Şağîr*, 832. Rivayetinde yer alan Ahmed b. Ömer el-Yemâmî yalancı olduğundan

gece Vâkıâ Sûresini okuyan kimseye fakirlik isabet etmez.”

- 116-1236 numaralı rivayet: (من قرأ إذا سلم الإمام يوم الجمعة قبل أن يبني رجليه: فاتحة) الكتاب و {قل هو الله أحد} و {قل أعوذ برب الفلق} و {قل أعوذ برب الناس} سبعا سبعا (غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر)¹⁵⁵ “Cuma günü imam selam verdiği ayaklarını düzeltmeden -bulduğu durumdan değiştirmeden- önce her kim yedişer defa İhlâs, Felâk ve Nas Sûrelerini okursa geçmiş ve gelecek günahları bağışlanır.”
- 117-1238 numaralı rivayet: (من قضى لأخيه المسلم حاجة كان له من الأجر كمن حج) (واغتم)¹⁵⁶ “Her kim Müslüman kardeşinin bir ihtiyacını giderirse hac ve umre sevabı kazanır.”
- 118 1243 numaralı rivayet: (من كرم أصله وطاب مولده حسن مخره)¹⁵⁷ “Kimin özü iyi ve doğumu -yetişmesi- güzel olursa varacağı yer de güzel olur.”
- 119-1262 numaralı rivayet: (من ولد له ثلاثة أولاد فلم يستم أحدهم محمداً فقد جهل)¹⁵⁸ “Üç erkek çocuğu olup da onlardan birinin ismini Muhammed koymayan kimse cahillik etmiş olur.”
- 120-1263 numaralı rivayet: (من ولد له ولد فأذن في أذنه اليمنى وأقام في أذنه اليسرى لم) (تضره أم الصبيان)¹⁵⁹ “Bir çocuğu doğan kimse sağ kulağına ezan ve sol kulağına kamet okursa Ümmü’s-Sıbyân (cinler) ona zarar vermez.”
- 121-1282 numaralı rivayet: (المسلمون إخوة لا فضل لأحد على أحد إلا بالتقوى)¹⁶⁰ “Müslümanlar kardeşler. Takva dışında birinin diğerine karşı herhangi bir üstünlüğü yoktur.”

Ğumârî tarafından rivayetin mevzu olduğuna hükmedilmiştir. Ğumârî, *el-Muğîr*, 286 No: 429. Elbânî ise senedin zayıf olduğunu söylemiştir. Elbânî, *Silsile*, 1/457.

¹⁵⁵ Senedinde yer alan ravilerin cerh edildiğine dair bk. Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 6/204. Elbânî de rivayetin mevzu olduğuna hükmetmiştir. Elbânî, *Za'îfü'l-Câmi'i's-şagîr*, 830.

¹⁵⁶ Münâvî rivayetin senedinde tanımadığı kişilerin bulunduğunu ifade etmiştir. Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 6/205. Elbânî rivayetin mevzu olduğuna hükmetmiştir. Elbânî, *Za'îfü'l-Câmi'i's-şagîr*, 835.

¹⁵⁷ Süyûtî, *el-Câmi'u's-şagîr*, 541. Rivayetin senedinin batıl olduğuna dair değerlendirmeler için bk. Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 6/216. Elbânî'ye göre pek çok sebepten dolayı rivayet mevzudur. Bk. Elbânî, *Silsile*, 2/238. Sendedinde yer alan Ca'fer b. Nasr yalancılıkla itham edildiğinden dolayı Ğumârî tarafından mevzu olduğuna hükmedilmiştir. Ğumârî, *el-Muğîr*, 288 No: 434.

¹⁵⁸ Rivayetin senedinde yer alan ravilerin eleştirisine dair ayrıntılı bilgi için bk. Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 6/237; Elbânî, *Silsile*, 6/237. Elbânî rivayetin mevzu olduğuna hükmetmiştir. Elbânî, *Za'îfü'l-Câmi'i's-şagîr*, 848.

¹⁵⁹ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 6/238. Rivayetin senedinde yer alan Yahyâ b. el-Alâ el-Bâcili'nin yalancı ve hadis uyduran bir ravi olduğuna dair bk. San'ânî, *et-Tenvîr*, 10/425. Elbânî de rivayete mevzu hükmünü vermiştir. Elbânî, *Za'îfü'l-Câmi'i's-şagîr*, 848.

¹⁶⁰ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 6/271. Elbânî rivayetin senedinde İbn Cibille yer aldığından dolayı mevzu olduğunu söylemiştir. Elbânî, *Silsile*, 10/207.

- 122-1283 numaralı rivayet: (المَعْرُوفُ بَابٌ مِنْ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ وَهُوَ يَدْفَعُ مَصَارِعَ السُّوءِ)¹⁶¹ “İyilik cennet kapılarından birisi olup kötülüğün belalarından korur.”
- 123-1294 numaralı rivayet: (نَوْمٌ عَلَى عِلْمٍ خَيْرٌ مِنْ صَلَاةٍ عَلَى جَهْلٍ)¹⁶² “İlim -yorgunluğu- üzerine çekilen uyku, cahilce kılınan (nafile) namazdan daha hayırlıdır.”
- 124-1297 numaralı rivayet: (النَّاسُ رَجُلَانِ: عَالِمٌ وَمُتَعَلِّمٌ وَلَا خَيْرَ فِيمَا سِوَاهُمَا)¹⁶³ “İnsanlar iki türdür. Öğrenen ve öğreten. Bunun dışında kalanlarda hayır yoktur.”
- 125-1298 numaralı rivayet: (النَّبِيُّونَ وَالْمُرْسَلُونَ سَادَةُ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَالشَّهَدَاءُ قَوَادُ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَحَمَلَةُ الْقُرْآنِ عُرَفَاءُ أَهْلِ الْجَنَّةِ)¹⁶⁴ “Nebiler ve Resuller cennet ehlinin efendileri, şehitler cennet ehlinin komutanları, Kur’ân hafızları ise cennet ehlinin arifleridirler.”
- 126-1302 numaralı rivayet: (النِّيَّةُ الصَّادِقَةُ مَعْلَقَةٌ بِالْعَرْشِ فَإِذَا صَدَقَ الْعَبْدُ نِيَّتَهُ) “Doğru niyet arşa asılıdır. Kulun niyeti doğru olduğunda arş hareket eder ve kişi bağışlanır.”¹⁶⁵ (تَحَرَّكَ الْعَرْشُ فَيَغْفِرُ لَهُ
- 127-1308 numaralı rivayet: (نَهَى عَنِ الشُّهْرَتَيْنِ: رَفَّةَ الثِّيَابِ وَعَظْمَهَا وَلَبِنَهَا وَخُسُونَتَيْهَا) “(Hz. Peygamber) iki uç durumda olmaktan menetmiştir: Kıyafetin ince ve kalın olanından, yumuşak ve sert olanından, uzun ve kısa olanından menetmiştir. Ancak bunlar arasında dengeli ve orta yola uygun olmalıdır.”¹⁶⁶ (وَطُولَهَا وَقِصْرَهَا وَلَكِنْ سَدَادٌ فِيمَا بَيْنَ ذَلِكَ وَاقْتِصَادٌ
- 128-1322 numaralı rivayet: (هَاجِرُوا مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا)¹⁶⁷ “Dünyayı ve içerisinde bulunanları terk ediniz.”
- 129-1323 numaralı rivayet: (هُدْيَةُ اللَّهِ تَعَالَى إِلَى الْمُؤْمِنِ السَّائِلِ عَلَى بَابِهِ)¹⁶⁸ “Allah’ın

¹⁶¹ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 6/274. Rivayetin senedinde yalancılıkla itham edilen Muhammed b. el-Kâsım el-Ezdi yer almaktadır. San’ânî, *et-Tenvîr*, 10/487. Elbânî de rivayetin mevzu olduğuna hükmetmiştir. Elbânî, *Za’ifü'l-Câmi’i’s-şagîr*, 856.

¹⁶² Ğumârî, rivayetinin senedinde yalancı bir ravi olan Ebü'l-Buhterî Vehb b. Vehb el-Kâdî yer aldığından mevzu olduğuna hükmetmiştir. Ğumârî, *el-Muğîr*, 292 No: 443.

¹⁶³ Rivayetinin senedlerinde yer alan ve yalancı olduklarından dolayı mecrûh olan ravilere dair ayrıntılı bilgi için bk. Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 6/294; Elbânî de rivayetinin mevzu olduğunu ifade etmiştir. Elbânî, *Silsile*, 5/447, 11/373.

¹⁶⁴ Ğumârî, rivayetinin farklı tariklerinde yer alan vaddâ ravilerden dolayı mevzu olduğuna hükmetmiştir. *el-Muğîr*; 292 No: 444. Ancak Elbânî rivayetinin zayıf olduğunu belirtmiştir. Elbânî, *Silsile*, 7/494.

¹⁶⁵ Senedinde yer alan Kurra ve Kâsım b. Nasr es-Sâmîrî’nin tenkid edildiğine dair bk. Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 6/301. Elbânî rivayetinin mevzu olduğunu söylemiştir. Elbânî, *Za’ifü'l-Câmi’i’s-şagîr*, 864. Ğumârî, rivayette bulunan anlam bozukluğuna dikkatleri çekerek asılsız olduğunu ifade etmiştir. Ğumârî, *el-Muğîr*; 293 No: 446.

¹⁶⁶ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 6/317. Elbânî’ye göre bu lafızlarla aktarılan rivayet mevzu- dur. Elbânî, *Za’ifü'l-Câmi’i’s-şagîr*, 870. Rivayetinin değerlendirilmesine dair ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Elbânî, *Silsile*, 5/349.

¹⁶⁷ Ğumârî, Rivayetinin mahfuz olmadığını ifade etmiştir. Ğumârî, *el-Muğîr*, 294 No: 448. Elbânî ise rivayetinin son derece zayıf olduğuna hükmetmiştir. Elbânî, *Silsile*, 10/280.

¹⁶⁸ Senedinde yer alan ravilerin yalancılıkla itham edildiklerine dair bilgi için bk.

- mümine hediyesi, kapısında dilenen -kendisinden isteyen- kimsedir.”
- 130-1331 numaralı rivayet: (وَكُلَّ بِالسَّمْسِ تِسْعَةَ أَمْلَاجٍ يَزُمُونَهَا بِالنَّجَجِ كُلَّ يَوْمٍ وَلَوْلَا) “Güneşten sorumlu dokuz melek vardır. Her gün ona kar atmaktadırlar. Şayet böyle olmasaydı, -güneş ışını- değdiği her şeyi yakardı.”
- 131-1337 numaralı rivayet: (الْوَضُوءُ قَبْلَ الطَّعَامِ وَبَعْدَهُ يَنْفِي الْفَقْرَ وَهُوَ مِنْ سُنَنِ) (الْمُرْسَلِينَ)¹⁷⁰ “Yemekten önce ve sonra abdest almak fakirliği giderir. Bu uygulama peygamberlerin sünnetlerindedir.”
- 132-1339 numaralı rivayet: (الْوَيْلُ كُلُّ الْوَيْلِ لِمَنْ تَرَكَ عِيَالَهُ بِخَيْرٍ وَقَدِمَ عَلَى رَبِّهِ بِشَرٍّ)¹⁷¹ “Varislerine hayır bıraktığı halde Rabbine şer ile dönene yazıklar olsun.”
- 133-1401 numaralı rivayet: (يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ عِبَادٌ جُهَالٌ وَقُرَاءَةٌ فَسَقَةٌ)¹⁷² “Âhir zamanda cahil âbidler ve fasık kurrâlar (Kur’ân-ı Kerîm okuyucuları) ortaya çıkacaktır.”

Yapılan çalışma çerçevesinde *Muhtârü'l-eĥâdis*'te yer alan rivayetler içerisinde 133'ünün âlimler tarafından mevzu olduğuna hükmedilmiştir. Elbânî ise söz konusu eserde yer alan rivayetlerden 118'inin mevzu olduğuna hükmetmiştir. Ğumârî de söz konusu eserde yer alan rivayetlerden 53'ünün mevzu olduğuna hükmetmiştir. *Muhtârü'l-eĥâdis*'te her iki âlimin müştereken mevzu olduğuna hükmettiği rivayetler bulunmakla birlikte her birinin verdiği hükümde yalnız kaldığı rivayetler de mevcuttur. Netice itibarıyla en az bir âlim tarafından mevzu olduğuna hükmedilen rivayetlerin sayısı 133 olarak tarafımızdan tespit edilmiştir.

SONUÇ

Mısırlı bir araştırmacı olan Seyyid Ahmed el-Hâşimî'nin eserlerinin çoğunluğu Arap dili ile alakalı olup hadisçi kimliği arka planda kalan biridir. *Muhtârü'l-eĥâdisi'n-nebevîyye ve'l-ĥikemi'l-Muĥammedîyye* isimli eser, rivayetlerin alfabetik olarak sıralandığı çağdaş dönemde yazılan eserlerden

Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 6/353. Elbânî de senedinde yer alan ve yalancılıkla itham edilen bazı ravilerin varlığından dolayı rivayetin mevzu olduğuna hükmetmiştir. Elbânî, *Silsile*, 10/286. Ğumârî, farklı tariklerinde yer alan ravilerin yalanla itham edilmelerinden dolayı mevzu olduğunu söylemiştir. Ğumârî, *el-Muĥîr*, 294 No: 449.

¹⁶⁹ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 6/363. Elbânî'ye göre senedi zayıf olmakla birlikte rivayetin metni peygamber kelamından ziyade İsrâîlî bilgiyi anımsatmaktadır. Elbânî, *Silsile*, 1/462. Dolayısıyla Elbânî'ye göre bu rivayet mevzudur. Elbânî, *Za'ifü'l-Câmi'i's-şagîr*, 885.

¹⁷⁰ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 6/376. Elbânî rivayetin mevzu olduğuna hükmetmiştir. Elbânî, *Za'ifü'l-Câmi'i's-şagîr*, 889.

¹⁷¹ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 6/379. Ğumârî, her ne kadar anlamı doğru da olsa rivayetin mevzu olduğunu ifade etmiştir. Ğumârî, *el-Muĥîr*, 296 No: 454. Elbânî bu rivayetin mevzu olduğunu ifade etmiştir. Elbânî, *Silsile*, 4/157.

¹⁷² Süyûtî, *el-Câmi'u's-şagîr*, 501; 590; Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 6/464; Elbânî, *Za'ifü'l-Câmi'i's-şagîr*, 935.

biridir. İddia edildiği gibi eserde 2000 değil 1579 rivayet yer almaktadır. Aynı şekilde eserle ilgili olarak hem müellifin hem de yayın evlerinin *Muhtârü'l-ehâdîs*'te bulunan rivayetlerin muteber hadis kaynaklarından derlendiği iddiası da gerçeği yansıtmadığı görülmektedir. Eserde mevcut rivayetlerden 837 tanesi *Kütüb-i Sitte*'de yer almaktadır. Buna karşın eserde yer alan hadislerden 742 tanesi *Kütüb-i Sitte* dışındaki hadis kaynaklarında geçmektedir. Buna göre oransal olarak eserde yer alan hadislerin yaklaşık yarısı *Kütüb-i Sitte* dışındaki hadis kaynaklarında geçmektedir.

Eserde yer alan rivayetler Süyûtî'nin *el-Câmi'u's-şâgîr*'inde yer verdiği hadislerle karşılaştırılmıştır. Bunun neticesinde her iki eserde hem metot hem rivayet metinleri hem de kaynak gösteriminin yüzde yüz aynılığı bizi Hâşimî'nin *Muhtârü'l-ehâdîs*'teki rivayetlerinin kaynağının *el-Câmi'u's-şâgîr* olduğu sonucuna ulaştırmıştır. Bununla birlikte Süyûtî ve Münâvî hadislerin sıhhatine işaret etmesine rağmen Hâşimî ne açıkça ne de rumuzlarla buna işaret etmiştir.

Muhtârü'l-ehâdîs'te bulunan hadislerin sıhhat durumunu ortaya koyabilmek adına *el-Câmi'u's-şâgîr* ile alakalı yazılmış çalışmalardan yararlanılmıştır. Bunun üzerine Gumârî ve Elbânî'nin ayrı ayrı mevzu olduğuna hükmettikleri rivayetler alfabetik olarak sıralanmıştır. Bu rivayetlerin sayısı 133 olarak tarafımızdan tespit edilmiştir. Bu rivayetlerden bir kısmına her iki âlim tarafından mevzu hükmü verilirken, diğer bir kısmına ise sadece bir âlim tarafından mevzu olduğuna hükmedilmiştir.

Muhtârü'l-ehâdîs, her ne kadar ahkâmıdan ziyade terğîb ve terhîb ile ilgili rivayetleri içeriyor olsa da bu tür konularda mevzu rivayetlerin kullanımı doğru değildir. Dolayısıyla bu eser okunurken söz konusu mevzu olduğuna hükmedilen 133 rivayetinin tamamına ve yahut en azından ittifâken her iki âlimin mevzu olduğuna hükmettiği rivayetlere dikkat etmek gerekir.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî. *Müsned*. thk. Şuayb Arnaût vd. by.: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Bağcı, H. Musa. “Medrese Eğitiminde Hadis Birikimi – Diyarbakır Örneği”. *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*. 1 (Nisan 2009), 45-59.

Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Şu'abü'l-îmân*. thk. Abdülali Abdülhamid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr. 9. Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Edebü'l-müfred*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1989.

Çakan, İsmail Lütfü. *Hadis Edebiyatı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2008.

Çite, Mukaddes. *Münâvî'nin Feyzu'l-Kadîr Adlı Eserinde Süyûtî'ye İtirazları (3. Cilt)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *Sünen*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 2000.

Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.

Ece, Abdurrahman. "el-Gumârî ve el-Muğîr Ale'l-Ehadisi'l-Mavdûa Fi'l-Cami'i's-Sağîr Adlı Eseri", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 4 (2010), 104-136.

Elbânî, Nâsiruddîn. *Silsiletü'l-ehâdîsi's-şahîha*. 2 Cilt. b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.

Elbânî, Nâsiruddîn. *Silsiletü'l-ehâdîsi'z-za'ife ve'l-mevzû'a*. 14 Cilt. Riyad: Dâru'l-Meârif, 1992.

Elbânî, Nâsiruddîn. *Za'ifu'l-Câmi'i's-şagîr ve ziyâdâtüh*. b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.

Gumârî, Ebû'l-Feyz Ahmed b. Muhammed b. es-Siddîk. *el-Muğîr 'ale'l-ehâdîsi'l-mevzû'a fi'l-Câmi'i's-Sağîr*. thk. Şeyh Rabî' Şâtîlâ. b.y.: Şirketu Dâri'l-Meşâri, 2008.

Gümüş, Mustafa. *Münâvî'nin Suyûtî'ye İtirazları (Feyzu'l-Kadîr'in İkinci Cildi Özelinde)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Hâşimî, Seyyid Ahmed. *Cevâhiru'l-belâğa*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999.

Hâşimî, Seyyid Ahmed. *el-Kavâidu'l-esâsiyye li'lüğati'l-Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1935.

Hâşimî, Seyyid Ahmed. *el-Müfredü'l-alem fi resmi'l-kalem*. Mısır: Matbaatu'n-Nîl, ts.

Hâşimî, Seyyid Ahmed. *Mizânu'z-zeheb fi sinâati şî'ri'l-Arab*. thk. Alâuddîn Atiyye b.y.: Mektebetu Dâri Beyrûtî, 2006.

Hâşimî, Seyyid Ahmed. *Muhtârü'l-ehâdîsi'n-nebeviyye ve'l-hikemi'l-Muhammediyye*. çev. A. Fikri Yavuz, Abdullah Aydın. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1981.

Hâşimî, Seyyid Ahmed. *Muhtârü'l-ehâdîsi'n-nebeviyye ve'l-hikemi'l-Muhammediyye*. çev. Abdülvehhab Öztürk. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2015.

Hâşimî, Seyyid Ahmed. *Muhtârü'l-ehâdîsi'n-nebeviyye ve'l-hike-*

mi'l-Muhammediyye. Endonezya: Dâru'l-İlm, ts.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Kûfî. *el-Muşannef*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1988.

İbnu's-Şalâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Muqaddimetü İbni's-Şalâh ('Ulûmü'l-hadîs)*. thk. Nureddin Itr. Suriye: Dâru'l-Fikr, 1986.

İsfehânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiya*. 10 Cilt. Mısır: es-Seâde, 1974.

Kazvînî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabîy, ts.

Keleş, Emel. *Münâvî'nin Suyûtî'ye İtirazları (Feyzû'l-ğadîr'in Dördüncü Cildi Özelinde)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Kılıç, Hulusi. "Ahmed el-Hâşimî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/89. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Kırbaçoğlu, M. Hayri. *Hadis Metodolojisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.

Kuddâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Cafer b. Ali el-Misrî. *Müsnedü's-Şihâb*. thk. Hamdi b. Abdilmecid es-Silefî. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.

Kuşeyrî, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabîy, ts.

Mazhari, Nasseruddin. *Münâvî'nin Süyûtî'ye İtirazları (Feyzû'l-Kadîr'in Birinci Cildi Özelinde)*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin b. Nûriddîn Alî el-Haddâdî. *Feyzû'l-ğadîr*. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyetü'l-Kübrâ, 1937.

Polat, Salahattin, Habil Nazlıgöl, Süleyman Doğanay. *Hadis Araştırma ve Tenkit Klavuzu*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2008.

Polat, Salahattin. *Hadis Araştırmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâîl. *et-Tenvîr şerhu Câmi'i's-şagîr*. thk. Muhammed İshâk Muhammed İbrâhîm. 11 Cilt. Riyad: Mektebetü Dâri's-Selam, 2011.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfîî. *el-Câmi'u's-şagîr min hadîsi'l-beşîri'n-nezîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-evsaf*. thk. Tarık b. İvedillâh b. Muhammed, Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî. 10 Cilt . Kahire: Dâru'l-Harameyn, ts.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmi'u's-şahîh*, thk. İbrahim Utve. 5 Cilt. Mısır: Şeriketu Mektebeti ve Tabâati Mustafa el-Bâbî, 1975.

Uğur, Mücteba. “*Deylemî*”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/266. İstanbul: TDV Yayınlar, 1994.

Uğur, Mücteba. “*el-Camiu's-sagîr*”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/113-114. İstanbul: TDV Yayınlar, 1993.

Yılmaz, Lokman. *Münavi'nin Süyûtî'ye İtirazları (Feyzu'l-Kadir'in Altıncı Cildi Örneği)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

HÜKMÜ KIYAS İLE SABİT OLAN FER'İN YENİ BİR KIYAS İŞLEMİNDE ASIL KABUL EDİLMESİ MESELESİ

THE ISSUE OF WHETHER A CASE ESTABLISHED ON ANALOGY CAN BE BASIS OF ANALOGY FOR ANOTHER NEW CASE

Geliş Tarihi: 29.03.2020 Kabul Tarihi: 06.08.2021

✉ UĞUR BEKİR DİLEK

DR. ÖĞR. ÜYESİ

YALOVA ÜNİVERSİTESİ

HUKUK FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-3606-0959

ugurbekir@hotmail.com

ÖZ

Kıyas hakkında meydana gelen tartışmalardan birisi, hükmü Kur'an, Sünnet veya icmâa kıyasla sabit olan bir fer'in, yeni bir kıyas işleminde asıl kabul edilerek ona kıyasla yeni bir fer' hakkında hüküm konulmasının câiz olup olmayacağı meselesidir. Hükmü bu kaynaklardan birisiyle sabit olan asıl ile bu asla kıyasla hükmü sabit olan fer' arasındaki illetle, bu fer' ve bu fer'e kıyasla hükmü sabit olan diğer fer' arasındaki illetin aynı olması durumunda, usulcülerin çoğunluğuna göre ikinci kıyas işlemi gereksiz bir uzatmadan ibarettir. Zira aralarında illet birliği bulunduğundan dolayı yeni fer'in, doğrudan hükmü nas veya icmâ ile sabit olan asla kıyas edilmesi mümkündür. Bu konuda asıl tartışma mevzuu, fer'den onun hükmünün kendisiyle sabit olduğu illetten başka bir illet çıkarılarak başka bir fer'in ona kıyas edilmesidir. Usulcülerin büyük çoğunluğu, bir hükmün iki illetle ta'lil edilmesinin câiz olmadığını ve fer'den çıkarılacak yeni illetin geçerli bir illet olmadığını ileri sürerek bunu da câiz görmemişlerdir. Bu makalede bunun neden câiz olmadığı ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslâm hukuku, Şer'i delil, Kıyas, Kıyasın rükünleri, Asıl, Aslın hükmü, Fer', Fer'in hükmü.

ABSTRACT

One of the ongoing discussions on analogy (qiyas) has been the issue of whether a new circumstance (far') whose judgment has been established by analogy with the Qur'an, the Sunnah or the consensus can be the source of analogy for deriving judgment on another new circumstance. According to the majority of Muslim jurists deriving judgment of a new case by analogy to another case is redundant considering that it is itself judged based on an analogy with the said sources (the Qur'an, the Sunnah and consensus) and shares the same operative cause. That is because they share the same cause which can be established by an analogy to the original authoritative case which is established by religious texts or consensus. The main discussion on this issue concerns whether it is possible to determine a different cause in the new case and analogize other new circumstances to it. Majority of Muslim jurists do not permit the possibility of a judgment having two causes, and thus do not allow the new case to be the source of further analogies. This article reaches the conclusion that it is not permissible.

Keywords: Islamic law, juristic indication, analogy (qiyas), pillars of analogy, original case (asl), judgment of the original case, new case (far'), judgment of the new case.

THE ISSUE OF WHETHER A CASE ESTABLISHED ON ANALOGY CAN BE BASIS OF ANALOGY FOR ANOTHER NEW CASE

SUMMARY

Qiyas (Islamic legal analogy) is the fourth indicant of Islamic jurisprudence after the Qur'an, the Sunnah and the consensus. It basically consists of deriving judgments about cases that are not handled in the latter three sources by establishing the shared cause between the new case and the original case. One of the discussions about qiyas is whether the thing whose judgment is established based on it can be considered as the original source for deriving judgments of other new cases. In that case, two different kinds of analogical reasoning would appear. The first is analogizing a case with the the case whose judgment is established by the authoritative texts (nass) or consensus, and the second is to analogize judgment of another case to the first one, i.e. the case whose judgment is derived by an analogy with the original sources. In these two cases of analogy, sometimes the causes are the same and sometimes they are different. In the first case, i.e. when they share the same cause, it means that the cause of judgment in the original source which was used for deriving judgment of the first new case, is used to derive judgment of the second new case which is analogized to it. However, if they are different causes for establishing the judgment, this means that a different cause is determined in the case which is analogized to the three original sources, while deriving a judgment on the second new case.

According to the majority of Muslim jurists deriving judgment of second new case by analogizing it to the case which itself is established by analogy, is not right. This study has concluded that the opinion of the majority is correct for the following reason. If the cause which is used to determine judgment is the same in both cases of analogy, then it means that in the second analogy one could directly analogize the case with the original source. This indicates that not doing so would be an unnecessary step. However, if the cause is different in these two processes, in that case because of a lack of shared cause among these cases, the second one, i.e. the case whose judgment is analogized to a case whose judgment itself is established by analogy, would

be invalid. Because, here the cause which is determined for deriving judgment of the second new case by looking at the first new case (which is considered an original for the second new case) is different from the one which was detected in the original source to establish the judgment of the latter. This means that one judgment is determined by two causes. However, determining one judgment by two different causes is not acceptable. Moreover, in order to determine a thing as the cause for establishing judgment, it must be regarded by the lawgiver. However, the lawgiver does not have any indication on whether the second cause is proper. Therefore, deriving a new cause from a new case (far') is not proper for determining judgment. Hence, considering lack of unity of the cause, the second analogy would be invalid. If one permits it, then a sequence of analogies would give way to establishing judgment of new cases which do not have anything in common. However, this is contrary to the principle of resemblance and equality in analogizing.

According to the view of the minority, the case whose judgment is established by analogy itself can be source of analogy for other cases, and that by detecting new causes for deriving judgment. The reason for this view is that a judgment can be determined by two different causes. Therefore, as such, the first new case has two causes one of them it shares with the original, and the other is shared with the second new case which is analogized to it. In addition to allowing the possibility of multiple causes, holders of this view make room for the possibility of multiple indicants as well. In short, they believe that the first case can have two causes for deriving judgment. Even if the majority of jurists reject analogizing a case to another case whose judgment was itself established by analogy, such an analogy has some practical benefits. This is because allowing it would expand the field of analogy, and as such many legal issues can be resolved by analogy. Sometimes, a jurist may not have access to the original source of the judgment and might have access to the cases which are judged by analogy to the original source. In such a case, the jurist could determine the cause of judgment in this case and use it for analogizing other cases. Moreover, such an analogy, would make it possible to expand intra-school derivations.

GİRİŞ

Ser'î deliller içinde Kitap, Sünnet ve icmâdan sonra dördüncü sırada yer alan kıyas, “*Kitap, Sünnet veya icmâda hükmü bulunmayan meseleye, aralarındaki illet birliği sebebiyle, bu kaynaklarda yer alan meselenin hükmünü vermektedir.*”¹ Buna göre müctehid, karşılaştığı bir meselenin ser'î hükmünü tespiti için çalışırken öncelikle Kitap, Sünnet ve icmâda o mesele ile alakalı bir hüküm bulunup bulunmadığına bakacaktır. Herhangi bir hüküm bulunmadığı takdirde, bu kaynaklarda hükmü açıklanan ve hükmünü aradığı mesele ile illet birliği bulunan bir meseleyi araştırma yoluna gidecektir. Böyle bir mesele bulursa, yapacağı kıyas işlemiyle, bu mesele hakkındaki hükmün aynen diğer mesele hakkında da sabit olduğuna hükmedecektir.²

Tanımdan da çıkarılacağı üzere kıyasın dört rükünü ve bir semeresi vardır. Kıyasın rükünleri asıl, fer', aslın hükmü ve illettir. Asıl (makîs aleyh: kendisine kıyas yapılan), hükmü Kitap veya Sünnet'te yer alan veya üzerinde icmâ oluşmuş meseledir. Hükmü kıyas ile sabit olan fer'in yeni bir kıyas işleminde asıl kabul edilebileceği görüşüne göre, aslın hükmü kıyas ile de sabit olabilmektedir. Bu görüşe uygun olarak, gerek kıyasın tanımında gerekse kıyasta aslın sabit olduğu deliller arasında yer alan Kitap, Sünnet ve icmâ delillerine kıyası da eklemek gerekecektir. Fer' (makîs: bir asla kıyas edilen), hükmü Kitap, Sünnet veya icmâ (veyahut kıyas) tarafından belirlenmemiş olup bunlardan birisine kıyasla hükmü belirlenen meseledir. Aslın hükmü,

¹ Zekiyyüddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fıkıh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 126. Ayrıca bk. Muhammed Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*, trc. Abdülkadir Şener (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1973), 214.

² Zekiyyüddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 126-127; M. Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, 214.

asıl hakkında sabit olan ve kıyas yoluyla fer'e de uygulanması istenen hükümdür. İlet ise, aslın hükmünün konulmasına sebep olan ve asıl ile fer'i aynı hükümde birleştiren ortak özelliktir. Kıyasın neticesi ve semeresi ise, kıyasın bir rüknü veya şartı değil, kıyasın amacı olan ve kıyas yoluyla fer'e de uygulanmasına karar verilen hükümdür.³

Usulcüler, sağlıklı bir kıyas işleminin yapılabilmesi için kıyasta aradıkları bu rükünlerin bir takım şartlar taşıması gerektiğini belirtmişlerdir.⁴ Konumuzla alakalı olarak aslın hükmünde aranan şart, aslın hükmünün sabit olduğu delil hakkındadır. Aslın hükmünün Kitap veya Sünnet ile sabit olması hususunda usulcüler arasında herhangi bir ihtilaf bulunmazken, icmâ⁵ ve özellikle makalemizin konusunu teşkil eden kıyas ile sabit olması meselesinde ihtilaf meydana gelmiştir. Bu şart yanında kıyas yoluyla uygulanacak hükmün, akıl tarafından idrak edilebilecek bir illeti olması ve aslın hükmünün asla mahsus olmaması şeklinde başka şartlar da aranmıştır.⁶ Esasında usulcülerin asıl hakkında zikrettikleri şartların birisi dışında geri kalanları, asılda değil aslın hükmünde bulunması gereken şartlardır. Hükmü kıyas ile sabit olan fer'in başka bir kıyas işleminde asıl olarak dikkate alınamayacağı görüşünde olanlara göre bu şart, aslın, hükmü kıyas yoluyla sabit olmuş bir fer' olmaması yani aslın hükmünün sadece Kitap, Sünnet veya icmâ ile sabit olmuş olmasıdır.⁷

Fer' hakkında konumuzla alakalı olarak aranan şart, fer'in, hükmün illeti bakımından asla eşit olmasıdır. Çünkü asıl hakkındaki hükmün kıyas yoluyla başka bir meseleye verilebilmesi, o meselenin bu asla denk veya benzer olması halinde mümkündür. Aksi halde fer', aslın dengi ve benzeri bir mesele olmadığından kıyas yapılamaz. Bu şekilde yapılan bir kıyas işlemine farklı iki olay arasında yapılmış kıyas manasında *kıyas mea'l-fârik* denilir.⁸

Kıyas konusundaki tartışmalardan birisi, hükmü kıyas yoluyla sabit olan bir fer'in başka bir kıyas işleminde asıl kabul edilmesi hakkındadır. Bu durumda iki kıyas işlemi ortaya çıkmaktadır: Birincisi, hükmü nas

³ Zekiyyüddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 138; M. Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, 222-223; Yunus Apaydın, "Kıyas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 25/535-536; Abdullah Kahraman, *Fıkıh Usulü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 141-142.

⁴ Zekiyyüddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 138-158.

⁵ Zekiyyüddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 138-139, Apaydın, "Kıyas", 25/535-536.

⁶ Zekiyyüddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 138-144; Kahraman, *Fıkıh Usulü*, 142-145.

⁷ Vehbe ez-Zühaylî, *Usulü'l-fikhi'l-İslâmî* (Dimaşk: Dârü'l-Fikr. 1406/1986), 1/634, 636; Şa'bân Muhammed İsmâîl, *Dirâsât havle'l-icmâ' ve'l-kıyâs* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1431/2010), 224.

⁸ Zekiyyüddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 144; Osman Şahin - Muhsin Koçak - Nihat Dalgın, *Fıkıh Usulü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 110.

veya icmâ ile sabit olan bir asla bir fer'in kıyas edilmesi, ikincisi ise, bu fer'in asıl kabul edilerek ikinci bir fer'in ona kıyas edilmesidir. Bu iki kıyas işleminde illetler bazen aynı, bazen farklı olur. İletlerin aynı olması, hükmü kıyas ile sabit olan fer'den, o fer'in hükmünün belirlenmesinde dikkate alınan asıldaki illetin aynısının istinbât edilerek yeni bir fer'in ona kıyas edilmesi durumunda ortaya çıkar. İletlerin farklı olması ise, hükmü kıyas ile sabit olan fer'den, o fer'in hükmünün belirlenmesinde dikkate alınan illetten başka bir illetin istinbât edilerek ikinci bir fer'in ona kıyas edilmesi halidir.

Hükmü kıyas ile sabit olan fer'in yeni bir kıyas işleminde asıl kabul edilip ona kıyas yapılmasının câiz olup olmadığı hususunda iki görüş ortaya çıkmıştır. Usulcüler arasında ihtilaf esas olarak, söz konusu fer'den, o fer'in hükmünün sabit olduğu illetten başka bir illetin istinbât edilip ona kıyasen yeni bir fer'in hükmünün belirlenmesi yani iki kıyas işleminde illetlerin farklı olması noktasında ortaya çıkmaktadır.⁹

Bu çalışmada önce hükmü kıyas ile sabit olan fer'in yeni bir kıyas işleminde asıl kabul edilmesini câiz görmeyenlerin delilleri, sonra diğer görüş sahiplerinin delilleri ele alınacaktır.

1. Hükmü Kıyas İle Sabit Olan Fer'in Başka Bir Kıyasta Asıl Olamayacağı Görüşü

Usulcülerin büyük çoğunluğuna göre hükmü kıyas ile sabit olan fer', başka bir kıyas işleminde asıl olarak kabul edilip ona kıyasen yeni bir fer' hakkında hüküm tesis edilemez. Cessâs (ö. 370/981), hariç¹⁰ Ebü'l-Hasen el-Kerhî (ö. 340/952) başta olmak üzere Hanefiler'in tamamına yakını;¹¹

⁹ Ebü İshâk eş-Şirâzî, *el-Lüma' fî usûli'l-fikh*, thk. Muhyiddîn Dîb Müstü-Yûsuf Âlî Bûdeyvî (Dimaşk-Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib-Dârü İbn Kesîr, 1416/1995), 214-215; aynı mlf. *Şerhu'l-Lüma'*, thk. Abdülmecid Türkî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 2/830-831; Muhibbullâh b. Abdîşşekûr el-Bihârî, *Müselle-mü's-sübût*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İl-miyye, 1423/2002), 2/303; Bahrülulûm el-Leknevî, *Fevâihü'r-rahamût fî şerhi Müsellemi's-sübût*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002), 2/303.

¹⁰ Cessâs, *Usûlü'l-fikh*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 1414/1994), 4/127-128.

¹¹ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî* (Abdülaziz el-Buhârî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ı içinde), thk. Muhammed el-Mu'tasimillâh el-Bağdâdî (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-Arabî, 1417/1997), 3/547; Muzafferüddin İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Sa'd b. Garîr b. Mehdî es-Sülemî (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1418-1419), 2/587-588; Neseî, Ebü'l-Berekât, *Menârü'l-envâr* (İbn Nuceym'in *Fethü'l-gaffâr*'ı içinde), thk. Abdurrahman el-Behrâvî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 366-367; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahrîlislâm el-Pezdevî*, thk. Muhammed el-Mu'tasimillâh el-Bağdâdî (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-Arabî, 1417/1997), 3/548-549; Sadrüşşerîa, *et-Tavzih şerhu't-Tenkîh* (Tefâtâzânî'nin *el-Telvîh*'i içinde), thk. Muhammed Adnan Dervîş (Beyrut: Dâ-

sonraki görüşünde Şîrâzî (ö. 476/1083),¹² Sem'ânî (ö. 489/1096),¹³ Gazzâlî (ö. 505/1111),¹⁴ Râzî (ö. 606/1210),¹⁵ Âmidî (ö. 631/1233),¹⁶ Beydâvî (ö. 685/1286),¹⁷ Hindî (ö. 715/1315)¹⁸ ve Zerkeşî'nin (ö. 794/1392)¹⁹ de içlerinde yer aldığı Şâfiîler'in büyük çoğunluğu bu görüştedir. Şâfiîler'den Tâceddîn es-Sübki (ö. 771/1370), *el-İbhâc* isimli eserinde bu görüşü mutlak olarak benimserken,²⁰ *Ref'ül-hâcib*'de hükmü kıyas ile sabit olan fer'in dikkate alınmasının yeni fer'in hükmünün belirlenmesinde bir faydasının bulunmaması halinde bu görüşte olduğunu²¹ ifade etmiştir. Mâlikiler'in ise, İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249),²² İbn Cüzey (ö. 741/1340),²³ Cündî (ö. 776/1374)²⁴ gibi azınlıkta kalan kısmı bu görüşü benimsemiştir.

rü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1419/1998), 2/130-132; Molla Fenârî, *Füsülü'l-bedâyi'* (İstanbul: Şeyh Yahyâ Efendi Matbaası, 1872), 2/287-288; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr* (Emir Pâdişah'ın *Teysîrû't-Tahrîr*'i içinde), (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1350-1351/1931-1932), 3/287; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl fi şerhi Mirkâtî'l-vüsûl* (İzmiri'nin *Hâşiye*'si içinde), (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1890), 2/288-289; Zeynüddin İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr bi-şerhi'l-Menâr*, thk. Abdurrahman el-Behrâvî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 367; Emîr Pâdişah, *Teysîrû't-Tahrîr* (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1350-1351/1931-1932), 3/287-289; Bihârî, *Müsellemü's-sübût*, 2/303-304; Leknevî, *Fevâtihü'r-rahâmât*, 2/303.

¹² Şîrâzî, *el-Lüma'*, 214-215.

¹³ Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille fi'l-usûl* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1999), 2/136-137.

¹⁴ Hüccetü'l-İslâm Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Zühayr Hafız (Cidde: eş-Şeriketü'l-Medineti'l-Münevvere li't-Tibâa ve'n-Neşr, t.y.) 3/671-673.

¹⁵ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Tahâ Câbir Feyyâz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992), 5/360.

¹⁶ Seyfeddin el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Kahire: Matbaatü Muhammed, 1968), 3/178-180.

¹⁷ Beyzâvî, *Minhâcü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl* (Abdülfettâh Ahmed Kutb ed-Dühmîsî'nin *et-Tahkîkû'l-me'mûl li-minhâci'l-usûl ale'l-Minhâc*'ı içinde), (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1422/2001), 512-513.

¹⁸ Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl fi dirâyeti'l-usûl*, thk. Salih b. Süleyman Yusuf-Sa'd b. Salim es-Süveyh (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419/1999), 7/3184-3188.

¹⁹ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîd*, 5/84-85.

²⁰ Takıyyüddin es-Sübki-Tâceddin es-Sübki, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*, thk. Ahmed Cemâl ez-Zemzemî-Nureddin Abdülcebbar Sagîrî (Dubai: Dârü'l-Buhûs li'd-Dîrâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-türâs, 1424/2004), 6/2576-2578.

²¹ Taceddin es-Sübki, *Ref'ü'l-hâcib*, 4/161-165.

²² İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü Münthe's-sûl ve'l-emel fi ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, thk. Nezîr Hamadû (Cezâyir: Şeriketü'l-Cezâiriyyeti'l-Lübânîyye-Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1427/2006), 2/1034-1036.

²³ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail (Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut: 1424/2003), 186.

²⁴ Cündî, *et-Tavzih fi şerhi'l-Muhtasarü'l-fer'i li-bni'l-Hâcib*, thk. Ahmed b. Abdülkerîm Necîb (Kahire: Merkezü Necibeveyh li'l-Mahtûtât ve Hidmeti't-Türâs, 1429/2008), 4/311.

Hanbelîler'den bir görüşünde Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066),²⁵ bir görüşünde Kelvezânî (ö. 510/1116),²⁶ İbn Kudâme (ö. 620/1223),²⁷ illet kıyası olması halinde Mecdüddin İbn Teymiyye (ö. 652/1254),²⁸ İbn Müflih (ö. 763/1362),²⁹ Merdâvî (ö. 885/1480),³⁰ İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî (ö. 972/1564)³¹ gibi âlimlerin yer aldığı büyük çoğunluğun kanaati budur. Şevkânî (ö. 1250/1834)³² ve çağdaş usulcülerin kanaati de bu yöndedir.³³ Ancak hükmü Hz. Peygamber'in yaptığı kıyas ile sabit olan fer' ile hüküm bakımından aslına ilhak edilmesi hususunda icmâ meydana gelen fer'in asıl kabul edilerek kendilerine kıyas yapılması bu kaidenin dışında tutulmuştur.³⁴

Bu görüş sahipleri iddialarını, tartışma konusu olan ikinci fer' ve bu fer'in kıyas edildiği yakın asıl (ilk fer') arasındaki illet ile yakın asıl ve onun kıyas edildiği uzak asıl arasındaki illetin yani her iki kıyastaki illetin aynı ya da farklı olmasını dikkate alarak temellendirmişlerdir.³⁵

²⁵ Şemseddin İbn Müflih, *Usûlü'l-fikh*, thk. Fehd b. Muhammed es-Sedhân (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1420/1999), 3/1196-1199; İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, thk. Muhammed ez-Zühayli-Nezîh Hammâd (Riyad: Camiatü Ümmi'l-Kurâ, 1408/1987), 4/24-25.

²⁶ Kelvezânî, *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*, thk. Müfid Muhammed Ebû Amşe-Muhammed b. Ali b. İbrahim (Cidde: 1406/1985), 4/56-57.

²⁷ Muvañakkuddin İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır ve cünneti'l-münâzır fî usûli'l-fikh alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1415/1994), 3/877-878.

²⁸ İbn Teymiyye, *el-Müsevvede fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1983), 354.

²⁹ İbn Müflih, *Usûlü'l-fikh*, 3/1196-1199.

³⁰ Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu'l-Tahrîr fî usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Muhammed es-Serrâh (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000), 7/3156-3164.

³¹ İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, 4/24-27.

³² Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakk min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî (Beirut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999), 2/134-135.

³³ Çağdaş İslâm hukukçularından M. Ebû Zehre (M. Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, 226); Abdülkerim Zeydan, (Abdülkerim Zeydan, *Fıkıh Usûlü*, trc. Ruhi Özcan, 'İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993', 168; Abdülvehhâb Hallâf (Abdülvehhâb Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh*, 'Kuveyt: ed-Dârü'l-Kuveytiyye, 1388/1968', 61); Fahrettin Atar (Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, 'İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998,' 62) ve Abdullah Kahraman (Abdullah Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, 143-144) da bu kanaattedir.

³⁴ Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhîd*, 5/85-86.

³⁵ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 5/360; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/178; Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 7/3185; Çarperdi, *es-Sirâcü'l-vehhâc fî şerhi'l-Minhâc*, thk. Ekrem b. Muhammed b. Hüseyin Özükan (Riyad: Dârü'l-Mi'râci'd-Devliyye, 1418/1998, 2/968-969; Sübkî, *Ref'ü'l-hâcib*, 4/159.

1.1. İki Kıyasta İletin Aynı Olması

Tartışma konusu fer'in kendisi vasıtasıyla yakın asla ilhak edildiği illet ile yakın aslın, hükmü nas veya icmâ ile sabit olan uzak asla kendisi vasıtasıyla ilhak edildiği illet aynı ise, fer'in doğrudan uzak asla ilhak edilmesi mümkündür. Bir başka ifadeyle, aslın aslı ve asıl arasındaki illet ile asıl ve tartışma konusu fer' arasındaki illet aynı olursa, kıyas uzak asıl üzerine yapılır. Bu şekilde her iki kıyasta da illetin aynı olması durumunda, ortanın yani ikinci aslın zikredilmesi gereksiz bir uzatma olmakta ve ikinci fer'in birinci asla kıyas edilmesiyle ona ihtiyaç kalmamaktadır.³⁶ Buna cevaz verilmesi halinde üçüncü, dördüncü, beşinci... kıyas söz konusu olur ve ihtiyaç olmadığı halde kıyas sonu olmayan bir şekilde teselsül ederek gider.³⁷

Her iki kıyasta illetin aynı olmasına örnek olarak, kendi cinsi mukabilinde eşit ve peşin olarak satılmaması halinde faiz cereyan eden mallardan olup olmadığının tespiti hususunda önce darının pirince, sonra da pirincin hakkında hadis varit olan buğdaya³⁸ kıyas edilmesi verilebilir. Bu görüş sahipleri bu konuda şöyle demektedirler: Hadis bu gıda maddelerinden

³⁶ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994), 5/93-94; Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, 2/136-137; Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *Şifâü'l-galîl fi beyâni's-ş-şebeh ve'l-muhîl ve mesâliki't-ta'lîl*, thk. Hamd Kübeysî (Bağdad: Matbaatü İrşâd, 1390/1971), aynı mlf. el-Müstaşfâ, 3/671-672; Râzî, *el-Mahsûl*, 5/360; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 3/876-877; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/178; İbnü'l-Hâcib, *el-Muhtasar*, 2/1034-1035; Beyzâvî, *el-Minhâc*, 512; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 2/588; Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 7/3185; Tûfî, *el-Bülbül fi usûli'l-fikh*, thk. Saïd Muhammed el-Lehhâm (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1420/1999), 94; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/548; Aduddüddin el-İcî, *Şerhu'l-Adud alâ Muhtasarü'l-Müntehâ*, thk. Fâdî Nasif-Târık Yahyâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), 291-292; Sübkî, *el-İbhâc*, 6/2577; a.mlf. *Ref'ü'l-hâcib*, 4/159; İbn Müflih, *Usûlü'l-fikh*, 3/1198; Tefâtânî, *et-Telvîh ilâ keşfi Hakâiki't-Tenkîh*, thk. Muhammed Adnan Derviş (Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1419/1998), 2/132; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîl*, 5/84; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2/287; Emîr Pâdişah, *Teysîrü'l-Tahrîr*, 3/287; İbn İmâmü'l-Kâmiyye, *Teysîrü'l-vüsûl ilâ Minhâci'l-usûl*, thk. Abdülfettâh Ahmed Kutb ed-Dühmîsî (Kahire: el-Fârükü'l-Hâdise, 2002), 69-70; Bahrülulûm el-Leknevî, *Fevâtihü'r-rahâmût*, 2/303; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 2/134; Vehbe ez-Zuhaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 1/634-635; Muhammed Mustafa Şelebî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1986), 211; Zekiyyüddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 139-140; M. Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, 226; Büyük Ali Haydar Efendi, *Usul-i Fikh Dersleri* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966), 365-366.

³⁷ Şelebî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 212.

³⁸ Hz. Peygamber'in beyanına göre altına karşılık altın, gümüşe karşılık gümüş, buğdaya karşılık buğday, arpaya karşılık arpa, hurmaya karşılık hurma ve tuza karşılık tuz birbirine eşit ve peşin olarak satılır. Malların sınıflarının değişmesi halinde ise, satımın peşin olması yeterlidir. Ayrıca malların eşit olması şartı aranmaz (Müslim, "Müsâkât", 81; İbn Mâce, "Ticârât", 48, Ebû Dâvud, "Büyü'", 12; Tirmizî, "Büyü'", 23).

buğday hakkında varit olmuştur. Şâfiîler'e göre burada faiz illeti, buğdayın yiyecek maddesi olması, Hanefîler'e göre, cins birliğiyle beraber hacmen ölçülebilir (keylî) olmasıdır.³⁹ Her iki mezhebe göre de hakkında hadis varit olan buğdaya kıyasla, pirince karşılık pirinç de eşit miktarda ve peşin olarak satılmalıdır. Pirinç ile aynı illeti taşınması nedeniyle, pirince kıyasen darıda da faizin cereyan edeceğini söylemenin bir anlamı yoktur. Zira darının pirinçten önce doğrudan buğdaya kıyas edilmesi mümkündür. Pirincin ikinci kıyas işlemi asıl kabul edilmesi bakımından dariya bir önceliği yoktur. Her ikisi de hakkında nas bulunan ve kıyasta asıl olan buğdayın eşit derecede ayrı ayrı birer fer'idirler. Bu durumda ortanın yani ikinci kıyastaki asıl ve ilk kıyastaki fer'in zikredilmesi gereksizdir.⁴⁰

Ribevî mallardan olup olmadığının tespiti için Şâfiîler'e göre yiyecek maddesi olma illetiyle, önce ayvanın elmaya, sonra da elmanın haklarında hadis varit olan buğday veya hurmaya kıyas edilmesi de bu hususa dair başka bir örnektir. Burada ayvanın elmaya kıyas edilmeden önce, elma gibi doğrudan buğdaya veya hurmaya kıyas edilmesi en doğru yoldur.⁴¹ Hanefîler'e göre ribevî mallardan olup olmadığı hususunda tartılarak satılma illetiyle sirkenin zeytinyağına, onun da hakkında hadis varit olan tuza kıyasında⁴² veya yine aynı mezhebe göre, hacmen ölçülebilir olma illetiyle darının susama, susamın da buğdaya kıyasında aynı durum söz konusudur.⁴³

Şâfiî kaynaklarında zikredilen abdestte niyetin vacip olup olmaması ile alakalı olarak yapılan şu kıyas işlemi de, aynı hususa dair başka bir örnektir: Abdest bir ibadettir ve bir ibadet olan gusle kıyasla abdestte de niyet şart koşulur. Sonra ibadet olmaları illetiyle niyetin şart koşulması hususunda gusül, namaz ve oruca kıyas edilir. Halbuki evla olanı, ibadet olması illetiyle niyetin şart koşulması hususunda abdestin doğrudan namaz ve oruca ilhak edilmesidir.⁴⁴

Bir başka örnek de şudur: Sarhoş edicilik vasfı nedeniyle ayette şarap haram kılınmıştır.⁴⁵ Aynı illetle kuru üzüm nebîzi de şaraba kıyas edilir. Kuru üzüm nebîzine kıyasla hurma nebîzine de sarhoş edici olduğu için haram hükmünü vermek şeklinde bir kıyasın manası yoktur. Çünkü hurma

³⁹ Özsoy, İsmail "Faiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1995), 12/116-117.

⁴⁰ Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, 5/94; Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, 2/136-137; Gazzâlî, *Şifâü'l-galil*, 636; aynı mlf., *el-Müstasfâ*, 3/672; Vehbe ez-Zühaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 1/634-635.

⁴¹ İbn İmâmü'l-Kâmilîyye, *Teyşîrü'l-vüsûl*, 69-70; Vehbe ez-Zühaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 1/634.

⁴² Bahrülülûm el-Leknevî, *Fevâtihü'r-rahamût*, 2/303.

⁴³ Emîr Pâdişah, *Teyşîrü't-Tahrîr*, 3/287.

⁴⁴ Sübkî, *el-İbhâc*, 6/2577; Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 7/3185.

⁴⁵ Mâide 5/90-91.

nebîzi hatta sarhoş edici bütün içkiler, hakkında nas bulunan şaraba doğrudan kıyas edilmelidir.⁴⁶

Bu görüş sahiplerinin çoğunluğu gereksiz bir uzatma olması nedeniyle ikinci kıyası hiçbir şekilde câiz görmezken, bu görüşü savunanlar arasında bazı durumlarda bunu câiz görenler de vardır.⁴⁷ Hanefî usulcü Emîr Pâdişah (ö. 987/1579) bu kanaatte olan usulcülerdendir. Onun ifadesine göre müctehid ilk kıyasın aslını bilemediği takdirde, ikinci kıyasın aslına dayanarak karşılaşılan yeni meselenin hükmünü tespit etmiş olabilir. Bu durumda ikinci kıyasın gereksiz olduğu şeklinde bir itiraz ileri sürülemez.⁴⁸ Ancak bu görüşün taraftarları arasındaki bu ihtilaf, esasa ilişkin bir ihtilaf değil, tamamen lafzî bir ihtilafıdır. Çünkü ikinci kıyası câiz görmeyenler, onun sonucunda tespit edilen hükmün geçersiz olduğunu ifade etmemektedirler. Onlar buna sadece gereksiz bir uzatma olması nedeniyle karşı çıkmaktadırlar.⁴⁹

Şâfiî usulcü Tâceddin es-Sübki (ö. 771/1370) ise, ikinci kıyası hiçbir şekilde câiz görmeyen cumhurun görüşünün, ilk kıyasta fer' ve ikinci kıyasta asıl olanın dikkate alınmasında bir fayda bulunmadığı zaman geçerli olacağı kanaatindedir.⁵⁰ Buna göre ikinci fer'in doğrudan hakkında nas bulunan asla değil de, hükmü kıyas yoluyla sabit olan asla kıyas edilmesinde bir fayda bulunuyorsa, bu fer'in hükmünün ona kıyasla belirlenmesi men edilmemelidir. İkinci kıyasa başvurmak ancak bir fayda bulunmaması halinde gereksizdir. Nitekim ribevî mallardan olup olmadığı hususunda önce ayvanın elmaya, sonra da elmanın buğdaya kıyas edilmesi örneğinde bu durum vardır. Burada ayvanın doğrudan buğdaya değil de, önce elmaya kıyas edilmesinde herhangi bir fikhî fayda mevcut değildir.⁵¹

Sübki, fer'in fer'e kıyasını mutlak olarak reddeden görüşe karşı kanaatini bir örnek üzerinden şu şekilde savunur: Bazı fer'ler hakkında asıllarına kıyasla sabit olan hükümler, asıllarına göre daha açıktır veya onlar bu hükümlere asıllarından daha layıktır. Böyle durumlarda tartışma konusu olan fer'in, hakkında nas veya icmâ bulunan ilk asla kıyas edilmesi ilk anda yadırganır. Örneğin, “*Elma kuru üzümüne kıyasen ribevîdir. Kuru üzüm hurmaya kıyasen ribevîdir. Hurma pirince kıyasen ribevîdir. Pirinç buğdaya kıyasen ribevîdir.*” denilmesi mümkündür. Ancak burada elma

⁴⁶ Muhammed Mustafa Şelebi, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, 212.

⁴⁷ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 5/93-94; Şîrâzî, *el-Lüma'*, 214; Tâceddin es-Sübki, *Cem'ül-cevâmi' fi usûli'l-fikh* (Zerkeşî'nin *Teşnîfü'l-mesâmi'*i içinde), thk. Seyyid Abdülaziz-Abdullah Rebi' (Kahire: Mektebetü Kurtuba, 1418/1998), 180; a.mlf. *Ref'ü'l-hâcib an Muhtasarı İbni'l-Hâcib*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1419/1999), 4/161-162; Bihârî, *Müsellemü's-sübût*, 2/303; Leknevî, *Fevâihü'r-rahâmût*, 2/303.

⁴⁸ Emîr Pâdişah, *Teyşîrü'l-Tahrîr*, 3/287.

⁴⁹ Emîr Pâdişah, *Teyşîrü'l-Tahrîr*, 3/287.

⁵⁰ Sübki, *Cem'ül-cevâmi'*, 180; a.mlf. *Ref'ü'l-hâcib*, 4/161.

⁵¹ Sübki, *Ref'ü'l-hâcib*, 4/161.

kuru üzümüne kıyas edilirken illet olarak yiyecek maddesi olma, kuru üzüm hurmaya kıyas edilirken yiyecek maddesi olma ve hacmen ölçülebilir olma, hurma pirince kıyas edilirken yiyecek maddesi olma, hacmen ölçülebilir olma ve depolanıp saklanabilen gıda maddesi olma, pirinç buğdaya kıyas edilirken yiyecek maddesi olma, hacmen ölçülebilir olma ve genellikle depolanabilip saklanabilen gıda maddesi olma özelliği kastedilmiş olmalıdır. Burada ilk başta elma buğdaya kıyas edilerek tedrici bir yol izlenmeseydi, yiyecek maddesi olma özelliğini illet olarak kabul etmeyi engelleyen bir durum kaçınılmaz olur ve böylece kuru üzüm ile hurma arasındaki illet, hacmen ölçülebilir olma şeklinde olurdu. Bu örneklerde illetin sadece yiyecek maddesi olma özelliği sabit olduğundan, hacmen ölçülebilir olma ve depolanıp saklanabilen gıda maddesi olma özellikleri, sebr ve taksim yöntemiyle illet olmaktan çıkarılır. Buna karşın elmanın ayvaya, ayvanın karpuzla, karpuzun buğdaya kıyasen ribevî mallardan olduğunun tespitinde ikinci kıyas işlemi gereksiz bir uzatmadır. Çünkü ayva, karpuz ve elmanın buğdaya nispeti birdir. Hacmen ölçülebilir olma ve depolanıp saklanabilen gıda maddesi olma özellikleri bunların hiçbirisinde mevcut değildir.⁵²

1.2. İki Kıyasta İletin Farklı Olması

Tartışma konusu olan ikinci fer' ve yakın asıl (ilk fer') arasındaki illet ile yakın ve uzak asıl arasındaki illet farklı ise, illet birliği meydana gelmediğinden bu fer'in yakın asla kıyası geçersizdir.

Meselâ ribevî mallardan olup olmadığının tespiti hususunda önce pirincin buğdaya, sonra da nilüferin pirince kıyasında bu durum vardır. Burada buğday, hükmü nas ile sabit olan uzak asıldır ve illeti Şâfîiler'e göre yiyecek maddesi olmasıdır. Pirinç aynı illetle buğdaya kıyas edilmiştir. Daha sonra pirinçten yetiştirme sürecinde sürekli su isteyen bir bitki olması illeti çıkarılarak nilüfer ona kıyas edilmiştir. Nilüferin bu illetle pirince kıyas edilmesi, hem aslının illeti dışında bir illetle fer'i aslına ilhak etmek olduğu⁵³ hem de şâriin itibar etmediği bir illetle kıyas olduğu için câiz değildir.

İki kıyasta illetin hem aynı hem de farklı olmasına aynı mesele üzerinde şu şekilde bir örnek verilmiştir: Abdestte niyet şarttır. Çünkü abdest teyemmüm gibi bir ibadettir. Teyemmümde niyet şarttır. Çünkü teyemmüm de namaz gibi bir ibadettir. Namazda ise niyet şarttır. Burada illet birliği vardır. İletlerin farklılaşması ise şu şekildedir: Abdestte niyet şarttır. Çünkü abdest teyemmüm gibi bir taharettir. Teyemmümde niyet şarttır. Çünkü teyemmüm de namaz gibi bir ibadettir.⁵⁴

⁵² Sübkî, *Ref'ü'l-hâcib*, 4/161-162.

⁵³ Şîrâzî, *el-Lüma'*, 214-215; aynı mlf., *Şerhu'l-Lüma'*, 2/831.

⁵⁴ Sübkî, *Ref'ü'l-hâcib*, 4/160; Vehbe ez-Zühaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 1/635-636.

Hakkında nas bulunan şaraba kıyasla konyağın haram kılınmış olduğu sonucuna ulaşıp konyakta yer alan başka bir illet dolayısıyla başka şeylerin konyağa kıyasla haram olduğunun söylenmesinde de aynı durum vardır. Çünkü konyağa kıyas edilmek istenen şeyin incelenmesi ve şarabın haram kılınmasındaki illet olan sarhoş edicilik özelliğinin onda bulunması durumunda, ona da şaraba kıyasla haramlık hükmünün verilmesi gerekir. Fakat kendisinde şarabın haram kılınmasının illeti bulunmayan başka bir madde, bu illet dışındaki başka bir özelliğine binaen konyağa benzetilerek haram kılınmaz.⁵⁵

Bu görüş sahipleri, illetlerin farklı olması halinde, hem iddialarını temellendirmek hem de karşı görüş sahiplerinin delillerini çürütmek için şunları söylemişlerdir:

* İlk fer' yani yakın asıl hakkındaki hüküm, hakkında nas veya icmâ bulunan uzak asıl ile aralarındaki illet birliği sebebiyle sabit olmuştur. Bu illet ikinci fer'de mevcut değildir. Bu durumda ikinci fer'in hükmü, aslı olan ilk fer'den istinbât edilen başka bir illetle sabit olmaktadır. Bu illet ise, ilk fer'in hükmünün sabit olduğu illet değildir. Bu durumda aralarında illet birliği bulunmadığından ikinci fer'in yakın asla kıyası, kıyas mea'l-fârik olur.⁵⁶

* İkinci fer'in hükmünün, bu fer'in aslı olan yakın aslın hükmünün sabit olduğu illet ile sabit olması gereklidir. Yakın asıl hakkındaki hüküm ise, başka bir illetle sabit olmuştur. Bu illet, uzak asıldan yani hükmü nas veya icmâ ile sabit olan asıldan istinbât edilen illettir. Şâriin itibar ettiği illet sadece budur, şâri diğer illetlere itibar etmemiştir. Şâriin itibar ettiği illetten başka bir illetle hükmün fer'e geçirilmesi ise câiz değildir.⁵⁷

⁵⁵ Zekiyüddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 139-140.

⁵⁶ Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, 5/94; Şîrâzî, *et-Tebîrâ fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasan Hayto (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1980), 451; aynı mlf., *el-Lüma'*, 215; aynı mlf. *Şerhu'l-Lüma'*, 2/831; Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, 2/136-137; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/444; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 3/877-878; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, 2/1035-1036; Tâceddin el-Urmevî, *Kitâbü'l-Hâsil mine'l-Mahsûl*, thk. Abdüsselâm Mahmûd Ebû Nâcî (Bingazi: Câmîatü Karyunus, 1994), 2/954-955; Beydâvî, *el-Minhâc*, 512; Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 7/3185-3186; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/548; Çarperdi, *es-Sirâcü'l-vehhâc*, 2/969; Adudüddin el-Îcî, *Şerhu Muhtasarı'l-Müntehâ*, 292; İbn Müflih, *Usûlü'l-fikh*, 3/1198; Sübkî, *Ref'ü'l-hâcib*, 4/159; aynı mlf., *el-İbhâc*, 6/2576-2577; Teftâzânî, *el-Telvîh*, 2/132; Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhîd*, 5/84; aynı mlf., *Teşnîfü'l-mesâmi' bi-Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Seyyid Abdülazîz-Abdullah Rebî' (Kahire: Mektebetü Kurtuba, 1418/1998), 177-178; Emîr Pâdişah, *Tey-sîrû't-Tahrîr*, 3/287-288; Bihârî, *Müsellemlü's-sübût*, 2/303; Leknevî, *Fevâihü'r-rahâmût*, 2/303; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 2/134; Vehbe ez-Zühaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 1/635; Zekiyüddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 139-140; M. Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojist*, 226.

⁵⁷ İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 3/877-878; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/179; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, 2/1035-1036; Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 7/3186; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/548-549; Çarperdi, *es-Sirâcü'l-vehhâc*, 2/969; Sübkî, *Ref'ü'l-hâcib*,

* İlk fer'den, hükmünün sabit olduğu illetten başka bir illet istinbât edilmesi halinde, bu fer'de, birbirinden farklı iki illetin varlığı söz konusu olmaktadır. Bir hükmün istinbât edilmiş iki farklı illetle ta'lil edilmesi ise câiz değildir. Bu nedenle ikinci fer'in, hükmü kıyas ile sabit olan yakın asıldan istinbât edilecek farklı bir illetle ona kıyas edilmesi geçersizdir. Esasında bu görüş sahipleri ile karşı görüş sahipleri arasında ihtilafın en temel sebeplerinden birisi, bir hükmün birbirinden farklı istinbât edilmiş iki illetle ta'lil edilmesi meselesidir.⁵⁸ Ayrıca bir hükmün iki illetle ta'lil edilmesi câiz olsa bile, bu husus bu meselede söz konusu edilemez. Çünkü az önce ifade ettiğimiz gibi şâriin itibar ettiği illet, sadece hükmü nas veya icmâ ile sabit olan asıldaki illettir. Bu asla kıyas ile hükmü sabit olan fer'den istinbât edilecek diğer illetlere şâri itibar etmemiştir. Bir hükümde yer alan birden fazla illetin itibara alınması ancak şâriin itibar etmesiyle mümkün olur.⁵⁹ Bu nedenle karşı görüş sahiplerinin, ribevî mallardan olup olmadığı hususunda şekeri buğdaya, kurşunu da şekerle kıyas etmeleri yerinde değildir. Şöyle ki onlar, Şâfi mezhebinin görüşüne uygun olarak şekeri yiyecek maddesi olması illetiyle buğdaya kıyas etmişler, sonra da şeker hakkında sabit olan hükmün illetini, miktarı tartılarak belirlenen misli mal diye belirlemişler ve bu illete dayanarak kurşunu ona kıyas etmişlerdir. Bunu yapmakla şeker hakkındaki illetin yiyecek maddesi olması dışına çıkmışlardır.⁶⁰

* Yakın asıl hakkındaki hüküm ancak uzak asıldaki illet vasıtasıyla sabit olur. Yakın asılın hükmü bu illetle sabit olduğuna göre, onun kendisine kıyas edilerek hükmü tespit edilmeye çalışılan ikinci fer'de bulunan illetle ta'lil edilmesi imkânsız olur. Çünkü yeni illet ancak yakın asıl hakkındaki hükmün başka bir illetle sabit olduğu bilindikten sonra bilinir. Bu durumda ikinci illetin hükmün konulmasında herhangi bir tesiri olmaz ve hükmün onunla ta'lil edilmesi geçersiz olur.⁶¹

* Bu şekilde yapılan bir kıyas, fer' ve aslı, illet ve delil olmaksızın bir araya getirmektir.⁶² Bu durum ikinci fer'e üçüncü, üçüncü fer'e dördüncü, dördüncü fer'e beşinci fer'in... benzetilmesine götürür. Nihayet durum

4/159; Vehbe ez-Zühaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 1/635; Ömer Mevlûd Abdülhamîd, *Hücciyetü'l-kıyâs fî usûli'l-fikhi'l-İslâmî* (Bingazi: Menşûrâti Câmîati Karyunus, 1988), 100.

⁵⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, 5/360; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/180; Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî, *el-Kâşif ani'l-Mahsûl fî ilmi'l-usûl* thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Alî Muhammed Muavvaz (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 6/617; Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 7/3186; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 5/85.

⁵⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, 3/179.

⁶⁰ Şîrâzî, *et-Tebîrâ*, 451.

⁶¹ Râzî, *el-Mahsûl*, 5/360; Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 7/3186; İsfahânî, *el-Kâşif*, 6/617-618.

⁶² Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/831; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 3/672.

öyle bir noktaya gelir ki, bu yolla elde edilen son hüküm ile ilk hüküm arasında hiçbir benzerlik kalmaz. Bu bir çakıl taşı alıp buna benzeyeni, sonra bu ikinciye benzeyeni, sonra bu üçüncüye benzeyeni almak gibidir. Bu böyle devam ettiği takdirde alınan onuncu taş ile ilk taş arasında hiçbir benzerlik bulunmaz. Çünkü aralarındaki farklar toplanınca ciddi bir farklılık ortaya çıkar.⁶³

* Hüküm kıyas ile sabit olan fer'e kıyası câiz görenler, asıl ve fer'in delillerinin aynı olmasını şart koşmadıkları gibi, illetlerinin de aynı olmasını şart koşmazlar. Çünkü asıl hakkındaki hüküm nas veya icmâ yoluyla, fer' hakkındaki hüküm ise kıyas yoluyla sabit olur. Buna binaen onlara göre, delillerinde olduğu gibi asıl hakkındaki hükmün bir illet, fer' hakkındaki hükmün başka bir illetle sabit olması câizdir. Ancak bu delil de isabetli değildir. Çünkü kıyas, illet vasıtasıyla hükümde eşitliği sağlamaktır. Bu tür bir kıyas işleminde illette eşitlik yoktur. Ancak delilde eşitlik şart değildir. Delil, hükme delalet eden emaredir. Asıl ve fer' hakkında iki farklı emare konulması mümkündür. Bununla birlikte şöyle demek de mümkündür: Asıl ve fer' hakkındaki hüküm asıl hakkındaki nas veya icmâ ile sabittir. Kıyas ancak fer'in nas veya icmâın kapsamına girdiğini ve ona dâhil olduğunu açığa çıkarır. Bu durumda delilde de eşitlik meydana gelmiş olur.⁶⁴

2. Hüküm Kıyas İle Sabit Olan Fer'in Başka Bir Kıyasta Asıl Olabileceği Görüşü

Bu görüşe göre, bir fer'in hükmü bir asıl üzerine kıyas yoluyla sabit olduğunda bu fer', hükmü nas veya icmâ ile sabit olan asıl gibi bizatihi asıl olur. Böylelikle bu fer'den, bu fer'in hükmünü tespitite dikkate alınan illetten başka bir illet istinbât edilmesi ve bu illet vasıtasıyla ona kıyas yapılması câiz olur.⁶⁵

Mu'tezilî-Hanefî hukukçu Ebû Abdullah el-Basrî (ö. 369/979-80),⁶⁶ ilk görüşünde Şâfiîler'den Şîrâzî,⁶⁷ Mâlikîler'den Bâcî (ö. 474/1081),⁶⁸ İbn Rüşd el-Ced (ö. 520/1126),⁶⁹ Tilimsânî (ö. 690/1291;⁷⁰ Hanbelîler'den bir

⁶³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 3/672.

⁶⁴ Bahrülulûm el-Leknevî, *Fevâtihi'r-rahamût*, 2/303; Ömer Mevlûd Abdülhamîd, *Hücciyetü'l-kiyâs*, 100-101.

⁶⁵ Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl*, thk. Abdülmecid Türkî (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 1407/1986), 641; Şîrâzî, *et-Tebîrâ*, 450; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/443-444; Ebû'l-Vefâ İbn Akîl, *el-Vâzih fi usûli'l-fikh*, thk. Abdullah Abdümuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999), 5/348-349.

⁶⁶ Şîrâzî, *et-Tebîrâ*, 450; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/178.

⁶⁷ Şîrâzî, *et-Tebîrâ*, 450-451.

⁶⁸ Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, 641-643.

⁶⁹ İbn Rüşd el-Ced, *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*, thk. Muhammed Haccî (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 1/38-39.

⁷⁰ İbrâhim b. Ebû Bekir et-Tilimsânî, *Miftâhu'l-vüsûl ilâ binâi'l-fürû' ale'l-usûl*, thk.

görüşüne göre Ebû Ya'lâ el-Ferrâ,⁷¹ bir görüşünde Kelvezânî,⁷² İbn Akîl (ö. 513/1119)⁷³ ve delalet kıyası olması halinde Mecdüddin İbn Teymiyye⁷⁴ bu görüştedir.

Mâlikî usulcü İbn Rüşd el-Ced'in ifadesine göre, İmam Mâlik (ö. 179/795) ve ashâbının görüşü de budur. Onlar kıyasın sadece Kitap, Sünnet ve icmâdan oluşan üç asıl ile sabit olan hükümler üzerine bina edilmediği hususunda ittifak etmiştir. Onlara göre bu üç kaynaktan istinbât yoluyla sabit olan hükümler üzerine de kıyas yapılabilir.⁷⁵ Nitekim İmam Mâlik, hükmünü aradığı fer'i hamledeceği bir nas bulamadığı zaman, sahabenin kıyas yoluyla çözüme kavuşturduğu meseleleri asıl kabul ederek onlar üzerine kıyas yapmıştır.⁷⁶

Bu görüş sahiplerinin iddialarını ve kendilerine yapılan itirazlara cevaplarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

* Bu şekilde bir kıyas işleminin yapılamayacağını söyleyenler şöyle demektedirler: İlk fer' hakkındaki hükmün sabit olduğu illet, asıldan çıkarılan illettir ve fer' bu illet vasıtasıyla ona kıyas edilmiştir. Bu illet yani ilk fer'de hükmün sabit olduğu illet, ikinci fer'de mevcut değildir. İlet birliği olmadığından bu şekilde bir kıyas işlemi yapmak câiz değildir. Ancak bu itiraz yerinde değildir. Çünkü hükmü nas veya icmâ ile sabit olan asılda mevcut olan ve ilk fer'in ona kıyas edilmesi sırasında dikkate alınan illetin ikinci fer'de bulunmaması, ikinci fer'in ilk fer'e kıyas edilmesine mani değildir. Yani aralarında illet birliği bulunması şart değildir. Asıl ve fer'in delilleri nasıl birbirinden farklı oluyorsa, fer' hakkındaki hükmün bir illetle, asıl hakkındaki hükmün başka bir illetle sabit olması da câizdir. Nitekim asıl hakkında hükmün sabit olduğu nas, bu nassa kıyas edilen ilk fer' hakkında mevcut değildir. Şöyle ki asıl ve fer'in sabit oldukları deliller farklıdır. Asıl, nas veya icmâ delili ile sabit iken, fer' kıyas deliliyle sabit olmuştur. Ancak bu durum ona kıyas edilmesine mani teşkil etmemiştir. Burada da aynı durum vardır. Bu nedenle ikinci fer'de, ilk fer'in hükmünün sabit olduğu illetin bulunmaması ve ikinci fer'in ona başka bir illetle kıyas edilmesi câizdir.⁷⁷ Diğer görüş sahipleri yukarıda da ifade edildiği üzere

Muhammed Ali Ferkûs (Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye-Beyrut: Müessesetu'r-Reyyân, 1419/1998), 668-671.

⁷¹ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde fî usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali Seyr Mübârekî (Riyad: t.y.), 4/1322; İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 353; İbn Müflih, *Usûlü'l-fikh*, 3/1196-1199; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, 4/24-25.

⁷² Kelvezânî, *et-Temhid*, 3/443-444.

⁷³ İbn Akîl, *el-Vâzih*, 5/348-350.

⁷⁴ İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 354.

⁷⁵ İbn Rüşd el-Ced, *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*, 1/38-39.

⁷⁶ M. Ebû Zehre, *Mâlik*, 317.

⁷⁷ Şîrâzî, *et-Tefsîr*, 451; Bâcî, *İhkâmü'l-füsûl*, 642; İbn Akîl, *el-Vâzih*, 5/349; Hannân Yûnus Muhammed el-Kadîmât, *Dirâsât fi'l-kıyâsi'l-usûli* (Ammân: Darü'n-Nefâis,

buna şu şekilde cevap vermişlerdir: İlette eşitlik aranır ama delilde eşitlik şart değildir. Nitekim aslın hükmü nas veya icmâ ile sabit olurken, fer'in hükmü kıyas yoluyla sabit olmuştur. Bununla birlikte kıyasın, fer'in nas veya icmâ kapsamına girdiğini açığa çıkaran (muzhir) niteliğini göz önüne alırsak delilde de eşitlik meydana gelmiş olur.⁷⁸

* Delil, ikinci illetin hükmün illeti olduğunu gösterdiğinde ilk illet gibi onun da bir illet oluşunu kabul etmek gerekir.⁷⁹ Buna diğer görüş sahiplerinin yukarıda ifade edilen şu sözleri cevap teşkil eder: Tartışma konusu fer' hakkındaki hüküm, aslı olan ilk fer'den istinbât edilen bir illetle sabit olmuştur. Aslının hükmü ise, başka bir illetle sabit olmuştur. O illet, hakkında nas veya icmâ bulunan asıldan çıkarılan illettir. Şâriin itibar ettiği illet budur, şâri diğer illete itibar etmemiştir. Hükmün şâriin itibara almadığı bir illetle geçirilmesi ise câiz değildir. Ayrıca bu bir hükmün iki farklı illetle ta'lil edilmesidir. Bu da mümkün değildir.⁸⁰

* Hükmü kıyas ile sabit olan asıldan istinbât edilen ama o aslın hükmünün sabit olduğu illetten başka olan bir illetle yeni bir fer'in ona kıyas edilmesinin câiz olup olmadığı hususundaki ihtilafın en esaslı sebeplerinden birisi, yukarıda da ifade edildiği üzere bir hükmün iki illetle ta'lil edilmesine cevaz verilip verilmeyeceğidir. Bir hükmün iki illetle ta'lil edilmesine cevaz vermeyenler, hükmü kıyas ile sabit olan fer'den istinbât edilecek yeni bir illetle o fer'e kıyas yapılmasını da câiz görmezler. Bu görüş sahipleri ise, bunu câiz görürler.⁸¹ Az önce de ifade ettiğimiz gibi, hükmün iki illetle ta'lil edilmesine cevaz vermeyenlerin bu görüş sahiplerine yönelttikleri eleştirilerden birisi de, ribevî mallardan sayılıp sayılmayacağı hususunda yiyecek maddesi olması illetiyle şekerin buğdaya kıyas edilmesi, sonra da şekerin miktarı tartılarak belirlenen misli mal diye ta'lil edilerek kurşunun ona kıyas edilmesi meselesi idi. Onlara göre şekerin hükmü hakkındaki ikinci ta'lil işlemiyle şekerin illetinin yiyecek maddesi olması terk edilmektedir. Bu görüş sahiplerine göre bir şey hakkındaki hükmün iki illetle ta'lil edilmesi câiz olduğundan, şekerin yeni bir illetle ta'lil edilmesi câizdir.⁸²

* Bu görüşün temellendirilmesinde Mâlikî usulcü İbn Rüşd el-Ced'in ayrı bir yeri vardır. O, bu konudaki görüşünü şu şekilde ifade eder: Fer'in hükmü sabit olduğunda o fer' asıl olur ve ondan istinbât edilen başka bir illetle ona kıyas yapılması câiz olur. İkinci fer' hakkında da hüküm sabit

1425/2005), 67.

⁷⁸ Leknevî, *Fevâitü'r-rahamût*, 2/303; Ömer Mevlûd Abdülhamîd, *Hücciyeytü'l-kıyâs*, 100-101; Hannân Yûnus, *Dirâsât fi'l-kıyâsi'l-usûlî*, 67.

⁷⁹ Bâcî, *İhkâmü'l-füsûl*, 642-643.

⁸⁰ Hannân Yûnus, *Dirâsât fi'l-kıyâsi'l-usûlî*, 67.

⁸¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 5/94; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîd*, 5/84.

⁸² Şîrâzî, *et-Tebîrâ*, 451; aynı mlf., *Şerhu'l-Lüma'*, 2/832; İbn Akîl, *el-Vâzih*, 5/350.

olduktan sonra o da asıl olur ve ondan istinbât edilen yeni bir illetle başka bir fer' de ona kıyas edilebilir. Bu fer' de hakkında hüküm sabit olduğundan asıl olur ve başka bir illetle ona da kıyas edilmesi câiz olur. Durum sonsuza kadar bu şekilde devam edip gidebilir.⁸³

İbn Rüşd el-Ced'e göre, sadece Kitap, Sünnet ve icmâ üzerine kıyas yapılmasını câiz görüp hükmü kıyas ile sabit olan meselelerin birer fer' olduklarını ve fer'lerin asıl kılınarak kendilerine kıyas yapılmalarının câiz olmadığını söyleyenler apaçık bir hata içindedirler. Çünkü Kitap, Sünnet ve icmâ fihhın asıl delilleridir. Kıyas öncelikle bunlara yapılır. Bunlardan istinbât edilen üzerine kıyas yapılması ancak bunlara kıyas yapılmasının imkânsız olmasından sonra sahihtir. Bazen yeni bir mesele (nâzile) ortaya çıkar ve bu mesele hakkında Kitap, Sünnet veya icmâda bir nas veya bunların herhangi birisinde hükmü açıklanan bir meselenin hükmünü yeni meydana gelen meseleyle vermek için her iki mesele arasında illet birliği bulunmaz. Bununla birlikte bu illet, hükmü bu üç delilden istinbât edilende veya onlardan istinbât edilenden edilende bulunur. Bu durumlarda bunlara kıyas yapılması câiz olur.⁸⁴

İbn Rüşd el-Ced, aklî ilimlerle naklî ilimler arasında bir bağ ve benzerlik kurarak iddiasını temellendirmeye şu şekilde devam eder: Hükmü kıyas ile sabit olan asıl üzerine kıyas yapmak, buna karşı çıkanlar olsa da işin özünde doğru bir yoldur. Çünkü zaruri olanı bilmek aklî ilimlerde asıl olduğu gibi Kitap, Sünnet ve icmâ da şer'î hükümlerde asıldır. Şöyle ki aklî ilim zaruri olan bilgi üzerine veya zaruri olan bilgi üzerine bina edilen üzerine bina edilir. Durum bu şekilde yakından uzağa doğru tertip içinde herhangi bir sayı sınırlaması olmaksızın sonsuza dek sürüp gidebilir. Bir bilginin kendisine yakın olana kıyas edilmesi imkânı varken uzak olana kıyas edilmesi sahih değildir. Aklî ilimlerde olduğu gibi şer'î ilimler de Kitap, Sünnet ve icmâ üzerine veya sahih bir şekilde onlar üzerine bina edilen üzerine veya onlar üzerine bina edilen üzerine bina edilir. Durum bu şekilde yakından uzağa doğru tertip ve intizam içinde sonsuza dek devam edebilir. Yakın olan bilginin kendisine yakın olan kıyas imkânı varken uzak olana kıyas edilmesi sahih olmaz. İbn Rüşd el-Ced meseleyi bir örnek üzerinden şu şekilde izah eder: Ben kendimi zaruri olarak biliyorum. Bunu zaruri olarak bildiğimde yaratılmış mı yoksa kadim mi olduğum hakkında düşünüyorum. Düşünme sonucunda anlıyorum ki ben yaratılmış bir varlığım. Kendi varlığımı bilmezden önce bu şekilde düşünmem doğru değildir. Yaratılmış olduğumu bilmem, zaruri olanı bilme üzerine bina edilmiş nazarî bir bilgidir. Yaratıldığımı bildiğimde yaratıcımın olup olmadığı üzerine düşündüm ve benim bir yaratıcım olduğunu bildim. Bir yaratıcım olduğunu bilmem, zaruri bilgi üzerine dayanan nazarî bilginin

⁸³ İbn Rüşd el-Ced, *el-Mukaddimâtü'l-mümeħhidât*, 1/38.

⁸⁴ İbn Rüşd el-Ced, *el-Mukaddimâtü'l-mümeħhidât*, 1/38.

üzerine dayanan nazari bir bilgidir. Benim bir yaratıcımın olduğunu bildiğimde yaratıcımın kadim mi yoksa yaratılmış mı olduğu hususunda düşündüm ve düşünme yoluyla onun kadim olduğunu ve onun âlemlerin Rabb'i olan Allah olduğunu bildim. Onun kadim olduğunu bilmem nazari bilgi üzerine dayanan nazari bir bilgidir. O bilgi de benim bir yaratıcımın olmasıdır. Bir yaratıcımın olduğunu bilmem nazari bilgiye dayanmaktadır ki, o da hadis olduğumu bilmemdir. Hadis olduğumu bilmem zaruri bilgiye dayanmaktadır. O da kendi varlığını bilmemdir.⁸⁵

İbn Rüşd el-Ced'in sözlerinden anlaşıldığına göre, fikhî tetkikler de aklî tetkikler gibidir. Kitap, Sünnet ve icmâ, fikhın asıllarından olduğu hususunda ihtilaf edilmeyen zaruri asıllardır. Sonra hükmü bu yollarla sabit olan şeye en yakın olanı kıyas edilir, sonra yakın olana yakın olan kıyas edilir. Durum bu şekilde devam eder. Böylece fıkıh, kesintisiz olarak benzerin benzerine ilhak edilmesi suretiyle meselelerin birbirlerine yaklaştırılması ve aralarında bağ kurulması üzerine yolculuğunu sürdürür.⁸⁶

İbn Rüşd el-Ced'in açıklamalarından Kur'ân, Sünnet ve icmâdan alınmış olan asıl bilinemediği takdirde kıyasla sabit olan fer' üzerine kıyas yapılmasının mümkün olduğu sonucu çıkarılabilir. Bunun izahının şu şekilde olması mümkündür: Nasların toplamından elde edilen kaideler vardır. Bu kaideler belli naslara dayanmasa da, gerçek ve sabit hükümleri ifade ederler. Bu nedenle bu kaideler de kıyas için asıl teşkil ederler. Bunların dayandıkları asıllar bilinmese de, bunlar şer'î kaideler haline geldiklerinden kıyas için asıl olabilirler.⁸⁷

Hükmü kıyas yoluyla sabit olan fer'in asıl kabul edilerek ona kıyasla yeni fer'ler hakkında hüküm tespiti hususunda diğer mezheplere nazaran Mâlikî mezhebinin özel bir konumu vardır. Nitekim Mâlikî kaynaklarında, hükmü kıyas ile sabit olan fer'ler üzerine fer'lerin kıyas edildiğine dair çok sayıda örnek vardır.⁸⁸ Aşağıda zikredileceği üzere, hükmü kıyas ile sabit olan fer'in başka bir kıyas işlemiyle asıl kabul edilmesinin bir takım faydalarının bulunduğu açıktır. Ancak bunun Mâlikî fikhında çokça yapılmış olması onu birbirine kıyas yapılan cüz'î fer'ler haline getirmiştir. Bu durum onu Hanefî fikhında olduğu gibi illeti küllî ve kapsamlı hale getirmemiştir. Hanefiler illetleri küllî kaide mesabesinde kapsamlı ve geçişli (müteaddî) yapmışlardır. Böylece bu illetlerin gerçekleştiği her fer'de, onlarla ta'lîl edilen hükümler sabit hale gelmiştir. Onlardaki farazi meselelerin çokluğu, illetin farazi fer'lerin çoğuna tatbikine sebep olmuştur. Bu durumda Hanefiler'de bütün fer'ler asla kıyas edilmiş olur

⁸⁵ İbn Rüşd el-Ced, *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*, 1/39.

⁸⁶ M. Ebû Zehre, *Mâlik: Hayâtühû ve asruhû-ârâühû ve fikhuh* (Kahire: Mektebetü'l-Enclü el-Mısıriyye, t.y.), 317.

⁸⁷ M. Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, 226.

⁸⁸ İbn Rüşd el-Ced, *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*, 1/38-39.

ve fer'in fer'e kıyası söz konusu olmaz. Hatta hükümlerinin doğrudan asıldan istinbât edilmeleri hususunda hepsi eşit olmuş olur. Binaenaleyh Hanefiler'in kıyası küllîdir, Mâlikîler'in kıyası ise cüz'îdir.⁸⁹ Mâlikîler'in bu görüşe meyletmelerinde onların maslahat-ı mürsele hakkındaki görüşleri etkili olmuşa benzemektedir.⁹⁰

3. Değerlendirme

Hükmü kıyas yoluyla sabit olan bir fer'in, yeni bir kıyas işleminde asıl kabul edilerek ona kıyas yoluyla ikinci bir fer' hakkında hüküm tesis edilip edilemeyeceği hususu, illet merkezli olarak usulcüler tarafından tartışılmıştır. Usulcülerin görüşleri incelendiğinde görülecektir ki, bunu câiz görmeyen çoğunluğun görüşü daha isabetlidir. Zira hükmü nas veya icmâ ile sabit olanın asıl kabul edildiği ilk kıyas işlemi ile hükmü kıyas yoluyla sabit olan fer'in asıl kabul edildiği ikinci kıyas işleminde illetler aynı ise, ikinci kıyas işlemi genellikle gereksiz bir uzatma olmaktan öteye geçmez. Çünkü ikinci fer'in doğrudan uzak asla kıyas edilmesi mümkündür. Bu husustaki esas ihtilaf mevzuu, iki kıyasta illetin farklı olmasıdır. Şöyle ki ilk kıyasta illet, hakkında nas veya icmâ bulunan asıldan istinbât edilen illettir ve ilk fer', bu illet vasıtasıyla asla kıyas edilmiştir. İkinci kıyas işleminde ise, bu fer' asıl kabul edilmekte ama bu fer'den başka bir illet istinbât edilerek ikinci bir fer' ona kıyas edilmektedir. Bu durumda ilk kıyas işleminde fer', ikinci kıyas işleminde ise asıl olan ilk fer' hakkında iki illet söz konusu olmaktadır. Birincisi kendisinin de hükmünün sabit olduğu illet, ikincisi ise kendisinden çıkarılan ve ikinci fer'in kıyas edilmesinde dikkate alınan illettir. Birinci illete şâriin itibarı söz konusudur. Zira hakkında nas bulunan aslın hükmü, şâri tarafından o illete binâen konulmuştur. İlk fer' de bu illet vasıtasıyla ona kıyas edilmiştir. Bu fer' hakkındaki hükmün illeti de bu olmaktadır. Dolayısıyla bu fer'den çıkarılacak yeni bir illete dair, şâriin herhangi bir itibarı söz konusu olmamaktadır. Ayrıca ilk fer'in, fer' iken illeti ile asıl kabul edildiği zaman ki illeti birbirinden farklı olmaktadır. Aynı hükmün birbirinden bağımsız iki farklı illetle ta'lîl edilmesi ise câiz değildir. Hâsılı ilk fer' ile ona kıyasen hükmü tespit edilmeye çalışılan ikinci fer' arasında illet birliği bulunmadığından yapılan ikinci kıyas işlemi geçersizdir. Buna kapı aralanması halinde kıyaslar teselsül edecek ve bir aşamadan sonra hükmü nas veya icmâ ile sabit olan asla dayanarak hükümleri tespit edilen ama bu asılla arasında benzerlik bulunmayan fer'ler ortaya çıkacaktır.

⁸⁹ M. Ebû Zehre, *Mâlik*, 317-318. Mâlikî nevâzil fıkhdında fûrûun fûrûâ tahrîci meselesi için bk. Alhusein Musbah Omran Muftah, "Malikî Nevazil Fıkhdında Furûun Furûâ Tahrîci", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (Haziran 2019); 174-198.

⁹⁰ M. Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, 226.

Usulcülerin büyük çoğunluğu hükmü kıyas ile sabit olan fer'e kıyas yapılmasına karşı çıkmış olsa da, bunun bazı pratik faydaları da vardır. Bu faydaları şu şekilde sıralayabiliriz:

a. Hükmü kıyas ile sabit olan bir fer'in başka bir kıyas işleminde asıl kabul edilerek ondan çıkarılacak yeni bir illetle yeni bir fer'in hükmünün tespit edilmesi ve bunun zincirleme bir şekilde devam ettirilmesi kıyasın sahasını genişletir ve birçok fikhî meselenin hükmünün kıyas yoluyla çözüme kavuşturulmasına hizmet eder.

b. Bazen bir müctehid ichtihad faaliyeti yürütürken, hükmü nas veya icmâ ile sabit olan asla muttali olmayabilir. Bununla birlikte bu asla kıyasla hükmü sabit olan fer'e ulaşmış ve bu fer'den, bu fer'in de hükmünün kendisiyle sabit olduğu aynı illeti istinbât ederek başka bir fer'i kıyas yapmış olabilir. Böylece müctehid, ilk kıyastaki aslı araştırma külfetine girmeden hükmü kıyas ile sabit olan fer'e kıyas yaparak ichtihad faaliyetini kolaylıkla yürütecektir.⁹¹

c. Hükmü kıyas ile sabit olan asla kıyas yapılması, mezhep içi fikhî istidlâl kaynağı olarak tahrîcin kapsamını genişletir. Çünkü kıyas tahrîc faaliyetinin öncelikli vasıtaları arasındadır.⁹² Bu durumda mezhep kaynaklarında hükmü kıyas yoluyla sabit olan fer'ler kendilerine kıyas yapılan asıllar halini alır. Böylece ichtihad ve tahrîc kendisine geniş bir alan bulur, hüküm vermek kolaylaşır, birçok meselenin hükmü bu yolla çözüme kavuşturularak fikh dairesi genişler.⁹³

SONUÇ

Şer'î deliller arasında Kitap, Sünnet ve icmâdan sonra dördüncü sırada yer alan kıyastan maksat, bu kaynaklarda yer alan meselelerin hükümlerini aralarındaki illet birliğine dayanarak bu kaynaklarda hükmü yer almayan meselelere taşımaktır. Kıyas konusunda usulcüler arasında meydana gelen ihtilaflardan birisi, hükmü kıyas ile sabit olan fer'in asıl kabul edilerek ona kıyasen başka fer'lerin hükümlerinin tespit edilmesinin mümkün olup olmadığıdır. Usulcülerin çoğunluğuna göre iki kıyasta illet aynı ise, ikinci kıyas işlemi gereksiz bir uzatma olmaktan öteye geçmez. İletler farklı ise, illet birliği kıyasın şartı olduğundan ikinci kıyas işlemi geçersizdir. Çünkü burada hükmü kıyas ile sabit olan fer'e kıyas yapılırken, bu fer'den onun hükmünü tespitite dikkate alınan illetten başka bir illet istinbât edilmekte ve yeni fer'in hükmü bu illet vasıtasıyla belirlenmektedir. Bu durumda aslın hükmü bir illetle, ona kıyasen hükmü belirlenen fer'in hükmü başka bir illetle sabit olmaktadır. İbn Rüşd el-Ced gibi usulcülerin azınlıkta kalan

⁹¹ M. Ebû Zehre, *Mâlik*, 317-318.

⁹² Tuncay Başoğlu, "Tahrîc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39/421.

⁹³ M. Ebû Zehre, *Mâlik*, 318.

kısmına göre, hükmü kıyas ile sabit olan bir fer'den yeni bir illet istinbât ederek diğer bir fer'i ona kıyas yapmak zincirleme bir şekilde mümkündür ve buna izin verilmesi, birçok fikhî meselenin, hükmü nas veya icmâ ile sabit olan asla dayanarak çözüme kavuşturulmasına hizmet edecektir. İlet merkezli olarak ortaya çıkan bu ihtilafta, usulcülerin çoğunluğunun kanaati daha isabetlidir.

Hükmü kıyas ile sabit olan fer'e kıyas yapılması câiz olmamakla birlikte, buna izin verilmesinin bazı pratik faydaları da yok değildir. Bu tür bir kıyasın özellikle mezhep içi fikhî istidlâl kaynağı olan tahrîcin sahasını genişletmede katkısı vardır. Çünkü kıyas, tahrîc faaliyetinin öncelikli vasıtaları arasında yer alır. Böylece müctehid, mezhep kaynaklarında kıyas yoluyla çözüme kavuşturulan meseleleri asıl kabul edecek ve bunlara kıyas yoluyla karşılaştığı fikhî meselelerin hükmünü tespit edecektir.

Çalışma boyunca ifade ettiğimiz üzere bu makalede ele aldığımız mesele, hakkında nas veya icmâ bulunan bir asla kıyas yoluyla hükmü sabit olan fer' üzerine kıyas yapılmasının câiz olup olmadığı meselesidir. Fakihlerin kıyas dışında şer'î bir delille hükmünü ortaya koydukları meselelere, illet birliği vasıtasıyla veya aralarındaki benzerliğe dayanarak yeni meselelerin kıyas yapılması hususu ise ayrı bir araştırmanın konusunu teşkil eder.

KAYNAKÇA

Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahrîlislâm el-Pezdevî*. 4 cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-Arabî, 1417/1997.

Abdülvehhâb Hallâf. *İlmü usûli'l-fıkh*. Kuveyt: ed-Dârü'l-Kuveytiyye, 1388/1968.

Âmidî, Seyfeddin, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. 4 cilt. Kahire: Matbaatü Muhammed, 1968.

Apaydın, H. Yunus. "Kıyas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/529-539. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Atar, Fahrettin. *Fıkh Usulü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.

Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tüçîbî. *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*. thk. Abdülmecîd Türkî. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 1407/1986.

Bahrülulûm el-Leknevî, Ebü'l-Ayyâş Muhammed Abdülalî b. Nizâmiddîn b. Kutbiddîn el-Ensârî es-Sihâlevî. *Fevâtihü'r-rahâmât fî şerhi Müsellemi's-sübût*. 2 cilt. thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer.

Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002.

Baçoğlu, Tuncay. "Tahrîc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/420-422. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Said (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Minhâcü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl* (Abdülfettâh Ahmed Kutb ed-Dühmîsî *et-Tahkîkû'l-me'mûl li-minhâci'l-usûl ale'l-Minhâc'î* içinde). Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1422/2001.

Bihârî, Muhibbullâh b. Abdışşekûr. *Müsellemü's-sübût* (Bahrülulûm el-Leknevî'nin *Fevâtihü'r-rahamût* 'u içinde). 2 cilt. thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002.

Büyük Ali Haydar Efendi. *Usul-i Fıkıh Dersleri*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Usûlü'l-fikh*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 1414/1994.

Cündî, Ziyâüddîn Ebû'l-Mevedde (Ebû's-Safâ, Ebû'z-Ziyâ) Halîl b. İshâk b. Mûsâ. *et-Tavzîh fî şerhi'l-Muhtasarı'l-fer'î li'bni'l-Hâcib*. 8 cilt. thk. Ahmed b. Abdülkerîm Necîb. Kahire: Merkezü Necîbeveyh li'l-Mahtûtât ve Hidmeti't-Türâs, 1429/2008.

Çârperdî, Ebû'l-Mekârim Fahrüddîn Ahmed b. el-Hasen b. Yûsuf. *es-Sirâcü'l-vehhâc fî şerhi'l-Minhâc*. thk. Ekrem b. Muhammed b. Hüseyin Özükan. Riyad: Dârü'l-Mi'râc'id-Devliyye, 1418/1998.

Ebû Dâvûd es-Sicistânî. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Halef. *el-Udde fî usûli'l-fikh*. thk. Ahmed b. Ali Seyr Mübârekî. Riyad: t.y.

Emîr Pâdişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseyinî el-Buhârî el-Mekkî. *Teyşîrü'l-Tahrîr*. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1350-1351/1931-1932.

Fahredden er-Râzî, *el-Mahsûl*. 6 cilt. thk. Tahâ Câbir Feyyâz el-Alvânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992.

Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*. 4 cilt. thk. Hamza b. Züheyr Hafız. Cidde: eş-Şeriketü'l-Medîneti'l-Münevvere li't-Tıbbâ ve'n-Neşr, t.y.

Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Şifâü'l-galîl fî beyâni's-şebehe ve'l-muhîl ve mesâliki't-talîl*. thk. Hamd Kübeysî. Bağdad: Matbaatü İrşad, 1390/1971.

Hannân Yûnus Muhammed el-Kadîmât. *Dirâsât fî'l-kıyâsi'l-usûli*. Ammân: Darü'n-Nefâis, 1425/2005.

Hindî, Ebû Abdillâh Safiyyüddîn Muhammed b. Abdirrahîm (Abdirrahmân) b. Muhammed el-Urmevî. *Nihâyetü'l-vüsûl fi dirâyeti'l-usûl*. 10 cilt. thk. Salih b. Süleyman Yusuf-Sa'd b. Salim es-Süveyh. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419/1999.

İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ. Ebü'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed b. Akîl el-Bağdâdî. *el-Vâzih fi usûli'l-fikh*. thk. Abdullah Abdümühsin et-Türki. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999.

İbn Cüzey, Ebü'l-Kasım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî. *Takrîbü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut: 1424/2003.

İbn İmâmü'l-Kâmilîyye, Kemâleddin Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman el-Kâhirî. *Teyşîrü'l-vüsûl ilâ Minhâci'l-usûl*. thk. Abdülfettâh Ahmed Kutb ed-Dühmîsî. Kahire: el-Fârûkü'l-Hâdise, 2002.

İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *Ravzatü'n-nâzir ve cünneti'l-münâzir fi usûli'l-fikh alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. 3 cilt. thk. Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed en-Nemle. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1415/1994.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

İbn Müflih, Şemseddin, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî er-Râmînî. *Usûlü'l-fikh*. thk. Fehd b. Muhammed es-Sedhân. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1420/1999.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *Fethu'l-gaffâr bi-şerhi'l-Menâr (Mişkâtü'l-envâr fi usûli'l-Menâr)*. thk. Abdurrahman el-Behrâvî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.

İbn Rüşd el-Ced, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî. *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât li-beyânî mâ iktedathü rüsûmü'l-Müdevvene mine'l-ahkâmi'ş-şer'îyyât ve't-tahsilâtü'l-muhkemât li-ümmehâti mesâ'ilihe'l-müşkilât*. thk. Muhammed Haccî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.

İbn Teymiyye. *el-Müsevvede fi usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1983.

İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *Muhtasarü Münthe's-sûl ve'l-emel fi ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*. 2 cilt. thk. Nezîr Hamadû. Cezâir: Şeriketü'l-Cezâiriyyeti'l-Lübnâniyye-Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1427/2006.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *et-Tahrîr* (Emir Padişah'ın *Teyşîrü't-Tahrîr*'i içinde). Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1350-1351/1931-1932.

İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, Ebû Bekr (Ebü'l-Beka) Takıyyüddîn

Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz. *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*. thk. Muhammed ez-Zühaylî- Nezîh Hammâd. Riyad: Câmîatiü Ümmi'l-Kurâ, 1408/1987.

İbnü's-Sââtî, Muzafferüddin, Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî. *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*. 2 cilt. thk. Sa'd b. Garîr b. Mehdî es-Sülemî. Mekke: Câmîatiü Ümmi'l-Kurâ, 1418-1419.

İcî, Adudüddin, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *Şerhu'l-Adud alâ Muhtasari'l-Müntehâ*. thk. Fâdî Nasîf-Târık Yahyâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.

İsfahânî, Muhammed b. Mahmûd. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Muhammed. *el-Kâşif ani'l-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Alî Muhammed Muavvaz. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.

Kahraman, Abdullah. *Fıkıh Usulü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.

Kelvezânî, Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Bağdâdî. et-*Temhîd fî usûli'l-fikh*. 4 cilt. thk. Müfîd Muhammed Ebû Amşe-Muhammed b. Ali b. İbrahim. Cidde: 1406/1985.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Alî Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994.

Merdâvî, Ali b. Süleyman, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed. et-*Tahbîr şerhu't-Tahrîr fî usûli'l-fikh*. thk. Ahmed b. Muhammed es-Serrâh. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000.

Muftah, Alhusein Musbah Omran. "Malikî Nevazil Fıkıhında Furûun Furûa Tahrîci". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (Haziran 2019): 174-198.

Muhammed Ebû Zehre. *İslâm Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*. çev. Abdülkadir Şener. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1973.

Muhammed Ebû Zehre. *Mâlik: Hayâtühü ve asruhü-ârâühü ve fikhuh*. Kahire: Mektebetü'l-Enclû el-Mısriyye, t.y.

Molla Fenârî. *Füsûlü'l-bedâyi'*. İstanbul: Şeyh Yahyâ Efendi Matbaası, 1872.

Molla Hüsvrev. *Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâti'l-vüsûl* (İzmîrî'nin *Hâşiye*'si içinde). 2 cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1890.

Müslim b. Haccâc, Ebü'l-Hüseyn. *el-Câmiü's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd.

Menârü'l-envâr (İbn Nüceym'in *Fethü'l-gaffâr*'ı içinde), thk. Abdurrahman el-Behrâvî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.

Ömer Mevlûd Abdülhamîd. *Hücciyetü'l-kıyâs fî usûli'l-fikhi'l-İslâmî*. Bingazi: Menşûrâti Câmîati Karyunus, 1988.

Özsoy, İsmail "Faiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/110-126. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1995.

Pezdevî, Ebü'l-Usr, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. *Usûlü'l-Pezdevî* (Abdülaziz el-Buhârî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ı içinde). thk. Muhammed el-Mu'tasimbillâh el-Bağdâdî. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1417/1997.

Sadrüşşerîa, Ubeydullâh b. Mes'ûd. *et-Tavzîh şerhu't-Tenkîh* (Teftâzânî'nin *el-Telvîh*'i içinde). 2 cilt. thk. Muhammed Adnan Derviş. Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1419/1998.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer, Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî. *Kavâtu'l-edille fî'l-usûl*. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1999.

Sübkî, Tâceddin, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *Cem'ül-cevâmi' fî usûli'l-fikh* (Zerkeşî'nin *Teşnîfü'l-mesâmi*'i içinde). thk. Seyyid Abdülaziz-Abdullah Rebî'. Kahire: Mektebetü Kurtuba, 1418/1998.

Sübkî, Tâceddin. *Ref'ü'l-hâcib an Muhtasarı İbni'l-Hâcib*. thk. Ali Muhammed Muavvaz-Adil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1419/1999.

Sübkî, Takıyyüddin, Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfi b. Alî b. Temmâm-Sübkî, Tâceddin. *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*. thk. Ahmed Cemâl ez-Zemzemî- Nureddîn Abdülcebbâr Sagîrî. Dubai: Dârü'l-Buhûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-türâs, 1424/2004.

Şa'bân Muhammed İsmâîl. *Dirâsât havle'l-icmâ' ve'l-kıyâs*. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1431/2010.

Şahin, Osman - Koçak, Muhsin - Dalgın, Nihat. ed. Osman Şahin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.

Şelebî, Muhammed Mustafa. *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1986.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hakk min ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfî. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.

Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *et-Tebîra fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hasan Hayto. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1980.

Şîrâzî, Ebû İshâk. *el-Lüma' fî usûli'l-fikh*. thk. Muhyiddîn Dîb Müstû-

Yûsuf Âlî Büdeyvî. Dımaşk-Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib-Dârü İbn Kesîr, 1416/1995.

Şîrâzî, Ebû İshâk. *Şerhu'l-Lüma' fi usûli'l-fikh*. 2 cilt. thk. Abdülmecid Türkî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *et-Telvîh ilâ keşfi Hakâiki't-Tenkîh*. 2 cilt. thk. Muhammed Adnan Derviş. Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1419/1998.

Tilimsânî, Muhammed b. Ahmed, Ebû Abdillâh eş-Şerîf Muhammed b. Ahmed b. Alî el-İdrîsî el-Alvînî. *Miftâhu'l-vüsûl ilâ binâi'l-fürû' ale'l-usûl*. thk. Muhammed Ali Ferkûs. Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye-Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1419/1998.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd el-Hanbelî. *el-Bülbül fi usûli'l-fikh*. thk. Saîd Muhammed el-Lehhâm. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1420/1999.

Urnevî, Tâceddin, Ebû Abdillâh Tâcüddîn Muhammed b. Hüseyin. *Kitâbü'l-Hâsıl mine'l-Mahsûl*. thk. Abdüsselâm Mahmûd Ebû Nâcî. Bingazi: Câmîatü Karyunus, 1994.

Vehbe ez-Zühaylî. *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*. 2 cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fikr. 1406/1986.

Zekiyyüddin Şa'bân. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fikh)*. çev. İbrahim Kâfî Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.

Zerkeşî, Bedreddin, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfî. *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh*. nşr. Abdülkadir Abdullah el-Ânî. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1992.

Zerkeşî, Bedreddin. *Teşnîfü'l-mesâmi' bi-Cem'i'l-cevâmi'*. thk. Seyyid Abdülaziz-Abdullah Rebî'. Kahire: Mektebetü Kurtuba, 1418/1998.

Zeydân, Abdülkerîm. *Fıkıh Usûlü*. trc. Ruhi Özcan. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993.

BAĞIMSIZLIK SONRASI KUZAY MAKEDONYA YAYINEVLERİNDE İSLÂMÎ LİTERATÜR: İSLÂM HUKUKU ÖZELİNDE BİR İNCELEME

ISLAMIC LITERATURE IN NORTH MACEDONIA PUBLISHING HOUSES AFTER INDEPENDENCE: A RESEARCH ON ISLAMIC LAW

Geliş Tarihi: 30.10.2020 Kabul Tarihi: 06.08.2021

✉ **FURKAN SHABAN**

DOKTORA ÖĞRENCİSİ
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
orcid.org/0000-0002-1015-9272
furkann.s@hotmail.com

ÖZ

İnsanlığın mirasının tanıtım ve aktarılmasında olduğu gibi genelde Balkanlar'da özeldde Kuzey Makedonya'da Müslümanların tarihi ve ilmi mirasını tanımaları ve geleceklerini inşa etmeleri bakımından kitaplar kilit bir role sahiptir. Bu bağlamda Kuzey Makedonya'nın nüfusunun önemli bir bölümünü oluşturan Müslümanların dini-ameli hayatını şekillendiren kitapların incelenmesi önemlidir. Bağımsızlık sonrası Kuzey Makedonya'da İslâm Dini Birliği'nin ve kurulan diğer yayınevlerinin günümüze kadar yayınladığı gerek telif gerekse tercüme birçok eser yayınlamışlardır. Bu makalede biz bu İslâmî yayın literatürü içinde İslâm hukuku (fıkıh) alanı ile ilgili neşredilen kitapların tespiti ve kısaca değerlendirmesini yapmaya gayret edeceğiz. Eserler üzerinden de aslında Kuzey Makedonya'da yaşayan Müslümanların, dinî inanç, düşünce ve amel dünyalarının -İslâm hukuku özelinde- incelenmesi amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kuzey Makedonya, Kitap, İslâmî Literatür, İslâm Hukuku, Fıkıh.

ABSTRACT

As it is valid in the promoting and transfer of the common heritage of humanity, books play a crucial role in the individuals living in the Balkans and especially in North Macedonia to get to know their history and scientific heritage and to build their future. In this respect, it is important to examine the books that outline the religious-practical life of Muslims, who constitute a significant part of the population of North Macedonia. There are many original works translated by the Islamic Religious Union and other publishing houses or written by local scholars in North Macedonia since its independence. Our study is limited to the identification and briefly evaluating the books published on Islamic law (fiqh) within this Islamic literature. In this context, it is aimed to examine the world of thought of Muslims living in the country, especially in Islamic law.

Keywords: North Macedonia, Book, Islamic Literature, Islamic Law, Fiqh.

ISLAMIC LITERATURE IN NORTH MACEDONIA PUBLISHING HOUSES AFTER INDEPENDENCE: A RESEARCH ON ISLAMIC LAW

SUMMARY

If some exceptions are not to be counted, the Islamization of the Balkans took place due to the Ottomans. The reflections of the Islamic civilization on the Balkan societies and cities during the Ottoman rule are mostly observed in the religious, scientific, and socio-cultural fields. Thus, with a new spirit, both individual and social, people and cities were reshaped and brought to life with Islam. Considering the Islamic thought in particular, the Balkans in general during the Ottoman period were *Hanafi* in terms of practice and *Maturidi* in terms of theology/creed. The most important indicator of this is the curriculum taught in the madrasas of the Ottoman Empire which included education in the Balkans.

As a matter of fact, there has been no information found that the curriculum applied in N. Macedonian and generally the madrasas in the Balkans were different from those in Anatolia. However, we learn from Taşköprüzâde's (d. 968/1561) autobiography that he wrote at the end of his work titled *eş-Şekâyiku'n-Nu'mâniyye*, which is the proof that the curriculum applied was the same.

In 956/1529, when he was a teacher at the Ishak Bey madrasa in Skopje, the whole of Sadru's-Şerîa's *Et-Tavzîh* from usûl al-fiqh, the book of trade *Şerhu'l-Vikâye* from fiqh, again from fiqh Seyyit Şerîf's *Şerhu'l-Ferâiz* were being studied. Moreover, the works of scholars who lived in Macedonia region during Ottoman period like Pîr Muhammed b. Abdullah el-Üskûbî's *Muînu'l-Müftî fi'l-Cevâb ale'l-Müstefî (Fetâvâ-yı Üskûbî)* and *Zahîru'l-Kudât*, Hâfız Mahmut Vardârî's *Menâkıbu'd-Dürer ale'l-Gurer ve'd-Dürer*, Vahdetî Osmân Efendi's *Muhtede'l-Enhur ilâ Multeka'l-Ebhur*, İsmâîl Hakkı Efendi's *Vesâilü'l-Felâh fî Mesâîli'n-Nikâh* and *Ahkâm-u Şerhi Sıyâm* can be given as examples.

After the 1st and the 2nd. Balkan Wars that came as a result of the quake of the Ottoman rule in the Balkans, and WWI and WWII, the region was ruled by the Kingdom of Yugoslavia (1918-1945) and its successor, the Socialist Federal Republic of Yugoslavia (1943-1992). In this period when it was forbidden to perform religious worship openly outside the mosque, believers tried not

to break this bond with activities such as Mawlid ceremonies. It should also be noted that at that time, although religious groups, all religious institutions and activities were carried out under the supervision of the political system of the state. Moreover, pointing out that the Yugoslavia's political understanding and perspective on the above matters was a little more flexible than other communist countries. With the division of Yugoslavia, after Slovenia and Croatia, Macedonia declared its independence on September 8, 1991. On April 8, 1993, states and international organizations recognized its independence with the name Former Yugoslav Republic of Macedonia (FYROM). The reason for this was that Greece does not recognize the country's name "Macedonia". With the Prespa Agreement it was agreed with Greece that the name of the country will be "North Macedonia". Thus now the name of the country is North Macedonia.

After North Macedonia gained its independence and a multi-party system was adopted. In this period when freedom of expression started to be implemented, socio-cultural and scholarly activities began to be carried out independently in the country. Thus, the Constitution of Republic of North Macedonia guarantees the right of individuals to freely practice their religious beliefs and freedom to express their religious beliefs freely: *“Religious beliefs and freedoms guarantee the right to form religious communities, either personally or institutionally... It is free to open schools and organize social activities that will be beneficial to the society, as determined by law.”* (Constitution of N. Macedonia, II. Amendment, Article 19, p. 11.)

In parallel with this, the activities in the publishing sector related to the Islamic literature have gained momentum. Additionally to the RNM Islamic Religious Union, books started to be published by publishing houses such as Logos A, Furkan ISM, Nun, Asr, Orienti, el-Kalem and Thesari stand out in this regard. The aim of the study is to present the books that feed the intellectual world of Muslims in North Macedonia -specifically on Islamic law- based on the books which were accessible by the publishers.

As it is already known Islamic law (fiqh) is a branch of science that includes the knowledge and decrees of the ancillaries of religion and the practical life. Until today, catechism (ilmihal), law and legal methodology (fiqh method), economics, political sciences and institutions related to these sciences have been seen and studied within the fiqh branch of Islamic sciences. Hence, in our study, a literature review was made taking this broad scope into consideration.

GİRİŞ

Bazı istisnâlar sayılmazsa Balkanlar'ın Müslümanlaşması Osmanlılar vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Osmanlı'nın hüküm sürdüğü dönemlerde¹ Balkan toplumlarında ve şehirlerinde İslâm medeniyetinin yansımaları; daha ziyade dinî, ilmî, sosyal-kültürel alanlarda olmuştur. Böylece yeni bir ruh ile hem ferdî hem toplumsal olarak gerek insanlar gerekse şehirler İslâm ile yeniden şekillenmiş ve hayat bulmuştur. İslâm anlayışı açısından bakıldığında Osmanlı döneminde Balkanlar'daki Müslümanların geneli itikadî açıdan *Mâtürîdî* amelî bakımından *Hanefî* idi. Bunun en önemli şahidi Osmanlı Devleti'nin medreselerinde okutulan müfredatın muhtevasıdır.² Buna ilaveten Osmanlı dönemi Makedonya'sında yaşamış olan âlimlerin/fakihlerin eserleri de örnek verilebilir.³

¹ Osmanlı İmparatorluğu, Balkanlar'da yaklaşık 550 yıl hüküm sürmüştür. Bu serüveni üç döneme ayrılabilir: Balkanlar'da ilerleyiş ve hâkimiyetin sağlanması dönemi (1354-1683); hâkimiyetin zayıflaması ve geriyeleş dönemi (1683-1821); hâkimiyetin son bulma ve Osmanlı Devleti'nin Balkan topraklarından çekilmesi dönemi (1821-1913). (Caner Sancaktar, "Balkanlar'da Osmanlı Hâkimiyeti ve Siyasal Mirası", *Ege Stratejik Araştırmalar Dergisi* 2/2 (2011), 29.)

² Makedonya ve genel anlamıyla Balkan medreselerinde uygulanan müfredatın Anadolu medreselerinden farklı olduğuna dair bir bilgiye ulaşılabilir. Ancak müfredatın aynısının uygulandığını, Taşköprüzâde (ö. 968/1561)'nin *Eş-Şekâyiku'n-Nu'mâniyye* adlı eserinin sonunda yazdığı otobiyografisinden öğreniyoruz. 956/1529'da Üsküp'teki İshak Bey medresesinde müderrislik yaptığı dönemde usûlü fıkıhtan Sadru'sh-Şerîa'nın *et-Tavzîh*'inin tamamını, fıkıhtan *Şerhu'l-Vikâye* adlı eserinin alışveriş kitabının başından sonuna kadar, yine fıkıhtan Seyyit Şerîf'in *Şerhu'l-Ferâz*'ini okunduğu görülmektedir. Bk. Eljesa Asani, *Makedonya'daki Medreseler ve İsâ Bey Medresesi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Yüksek Lisans, 2010), 16-17.

³ Pîr Muhammed b. Abdullah el-Üskübî'nin *Muînu'l-Müfîti fi'l-Cevâb ale'l-Müstefîi* (Yaygın olarak *Fetâvâ-yı Üskübî* diye bilinmektedir) ve *Zahîru'l-Kudât*'ı, Hâfız Mahmut Vardârî'nin *Menâkibu'd-Dürer ale'l-Gurer ve'd-Dürer*'i, Vahdetî Osmân Efendi'nin

Osmanlı'nın Balkanlar'daki siyasî egemenliğinin son bulmasından sonra Balkanlar'da, Yugoslavya Krallığı (1918-1945) ve onun devamı olan Yugoslavya Sosyalist Federal Cumhuriyeti (1943-1992) hüküm sürmüştür.⁴ Dinî ibadetlerin cami dışında açık bir şekilde icra edilmesinin yasak olduğu bu dönemde Müslümanlar mevlit merasimleri gibi etkinliklerle İslâm'la bağın koparılmamasına gayret etmişlerdir.⁵ Şunu da belirtmemiz gerekir ki o dönemlerde dinî gruplar, bütün dinî kurum ve faaliyetler devletin politik sistemi gözetiminde sürdürülmekle⁶ birlikte komünist bir ideolojiye bağlı olan Yugoslavya'nın diğer komünist ülkelere kıyasen yürüttüğü politik anlayış ve konulara bakış açısı biraz daha esnekti.⁷

Yugoslavya'nın bölünmesinin ardından Kuzey Makedonya bağımsızlığını kazanmış⁸ ve çok partili sisteme geçilmiştir. İfade özgürlüğünün⁹ uygulanmaya başladığı bu dönemde, ülkede sosyo-kültürel

Muhtede'l-Enhur ilâ Mülteka'l-Ebhur'u, İsmâil Hakkı Efendi'nin *Vesâilü'l-Felâh fi Mesâilü'n-Nikâh ve Ahkâm-u Şerhi Sıyâm* eserleri misâl olarak zikredilebilir. Detaylı bilgi için bk. Rahim Kaloshi, "Osmanlı Dönemi Makedonya'sında İslâm Hukukçuları", *Balkan Araştırmaları Dergisi* 1/1 (30 Haziran 2010), 147-162.

⁴ Muhammed Aruçi, "Yugoslavya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları), 2013), 43/573-579.

⁵ Süleyman Baki, "Makedonya ve Kosova'da Mevlid Merasimleri Ne İfade Eder?", *Mevlid ve Süleyman Çelebi Sempozyumu* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 450-451.

⁶ Mehmet Seyfettin Erol, "Makedonya Sorunu'nun Temel Dinamikleri", *Balkanlar El Kitabı* (Vadi Yayınları, 2007), 2/251.

⁷ Ali Pajaziti, *Geçiş Sürecinde Makedonya Üniversite Gençliği ve Din Olgusu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 1998), 22.

⁸ Yugoslavya'nın 1990 yıllarında bölünmeye başlamasıyla Slovenya ve Hırvatistan'ın ardından 8 Eylül 1991 yılında Makedonya ismi ile bağımsızlığını ilan etmiştir. 8 Nisan 1993'te ise devletler ve uluslararası kuruluşlar tarafından Former Yugoslav Republic of Macedonia (FYRM) yani Eski Yugoslav Makedonya Cumhuriyeti (EYMC) ismi ile bağımsızlığı tanınmıştır. Nitekim Birleşmiş Milletler, Avrupa Birliği, Kuzey Atlantik Antlaşması Örgütü, Uluslararası Para Fonu gibi örgütler ülkeyi Eski Yugoslav Makedonya Cumhuriyeti adıyla tanımıştır. Bunun nedeni ise Yunanistan'ın ülkenin ismini sadece "Makedonya" olarak tanımamasıdır. 2018 yılında Prespa Anlaşması ile ülkenin isminin "Kuzey Makedonya" olması hususunda Yunanistan ile anlaşmaya varılmıştır. Anlaşma yürürlüğe 2019 yılında girmiş ve devletler ve uluslararası örgütler tarafından tanınmıştır. Çalışmamızda ülkenin ismi bu yüzden Kuzey Makedonya olarak kullanılmaktadır.

⁹ K. Makedonya Cumhuriyeti Anayasası bireylerin dinî inancını özgürce yaşama ve dini inanışlarını serbestçe ifade etme özgürlüğünü garanti altına almaktadır: "*Dinî inanç ve özgürlükler kişisel ya da kurumsal anlamda, dinî topluluklar oluşturma hakkı garanti altına alınmaktadır. Makedon Ortodoks Kilisesi ile diğer dinî birlikler ve kuruluşlar devletten bağımsız ve devletin kanunları karşısında eşittirler. Dinî toplulukların birleşmeleri, devlet sınırları içerisinde hiçbir sınırlamaya tabi değildir. Makedon Ortodoks Kilisesi ile diğer dinî birlikler kendi işlerini herkes için geçerli olan kanunların sınırları çerçevesinde bağımsız olarak düzenler ve yönetir. Görevlilerini devlet tayin etmez. Kanunla belirlenmiş okul açmaları ve topluma faydalı olacak sosyal aktiviteler düzenlemeleri serbesttir.*" bk. K. Makedonya Cumhuriyeti Anayasası, II. madde 19. fıkrası, 11.

ve ilmî faaliyetler bağımsız bir şekilde yapılmaya başlanmıştır. Buna paralel bir şekilde İslâmî literatür ile ilgili yayıncılık sektöründeki faaliyetler hız kazanmıştır. KMC İslâm Dinî Birliği'nin yanında Logos A, Furkan ISM, Nun, Asr, Orienti, el-Kalem, Thesari gibi yayınevlerin neşrettiği kitaplar bu konuda ön plana çıkmaktadır. Yayınevlerinden ulaşabildiğimiz kitaplar çerçevesinde K. Makedonya'daki Müslümanların İslâm hukuku (fıkıh) sahasında düşünce dünyalarını besleyen kitapları tanıtmaya gayret edeceğiz.

Malum olduğu üzere İslâm hukuku (fıkıh), dinin fûrûna, amelî hayata ait bilgileri ve hükümleri ihtiva eden ilim dalıdır. Çağımıza kadar ilmihal, hukuk ve hukuk metodolojisi (fıkıh usûlü), ekonomi, siyaset bilimleri ve bu bilimlerle ilgili kurumlar İslâmî ilimlerin fıkıh dalı içinde görülmüş ve incelenmiştir.¹⁰ Nitekim çalışmamızda fikhın bu geniş kapsamı gözönünde bulundurarak literatür taraması yapılmıştır.

1. Kuzey Makedonya Cumhuriyeti İslâm Dinî Birliği'nde İslâm Hukuku Literatürü

KMC İslâm Dinî Birliği, K. Makedonya'daki Müslümanları temsil eden ve Müslümanların dinî hayatını düzenleyen resmî kurumdur. Bu kurumun tarihçesi Osmanlı döneminden sonra Sırp, Hırvat ve Slovenler'in birleşmesi ile oluşan Yugoslavya Krallığı,¹¹ Yugoslavya Sosyalist Federal Cumhuriyeti¹² ve günümüz KMC İslâm Dinî Birliği olarak üç dönemde

¹⁰ Hayrettin Kahraman, "Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları), 1996, 13/1.

¹¹ Yugoslavya Krallığı döneminde Avrupa'da Sünnî İslâm geleneğinin kurumsal olarak en önemli temsilciliğini İslâm Dinî Birliği yapmıştır. Kurum, Yugoslavya'nın sınırları içine giren bugünkü Bosna Hersek, Kosova, Sancak, Karadağ ve Makedonya'nın Vardar bölgesinde yaşayan Müslümanları kapsamıştır. Yugoslavya Krallığı bu kurumun kontrol altına almak için otonom statüsünü kaldırmıştır. Bunun nedeni ise kurumun siyasi açısından Müslümanları yönlendirme potansiyeline sahip olmasından kaynaklanmaktadır. 1935 yılında ise İslâm Dinî Birliği otonom özelliğini kazanma başarısını elde etmiştir. Böylece İslâm Dinî Birliği'nin Yugoslavya Krallığı döneminde devlet-kurum ilişkisi açısından üç döneme ayırmak mümkündür. Birinci dönem (1918-1929): İslâm Dinî Birliği'nin içinde iki ayrı merkez (Saraybosna ve Belgrad) tarafından yönetilmiştir. K. Makedonya yaşayan müslümanlar Kosova, Sırbistan ve Karadağ müslümanları ile birlikte Belgrad merkezine bağlı idi. Bu durum bu iki kurumun daha özerk olmalarını sağlamıştır. İkinci dönem (1929-1935): İslâm Dinî Birliği Belgrad'dan yani tek merkezden yönetilmiştir. Bu dönemde İslâm Dinî Birliği daha sıkı kontrol edilmiştir. Üçüncü dönem (1935-1941): İslâm Dinî Birliği yeni anayasaya (4 Nisan 1930) kavuşmasıyla otonomi statüsünü kazanmıştır. Merkezi ise Belgrad'dan Saraybosna'ya taşınmıştır. Yugoslavya Krallığı döneminde İslâm Dinî Birliği'nin iki tüzüğünde dinî eğitim-devlet ayırımı ile ilgili bir değişiklik yapılmamıştır. (Reyhan Mandak, *Makedonya'nın Vardar Bölümündeki Dinî Birlikleri (1918-1941)* [Верските Заедници во Вардарскиот дел на Македонија (1918-1941)] (Üsküp: Kiril ve Metodi Üniversitesi Milli Tarih Enstitüsü, 2015), 67-68.)

¹² Habibe Sejdini, *Kuruluşundan Günümüze Makedonya İslâm Birliği'nin Örgün ve*

incelenebilir. KMC İslâm Dinî Birliği kurumunun Osmanlı'dan sonra K. Makedonya'nın bağımsızlığına kadarki dönemde icra ettiği faaliyetlerde (cami, medrese vs.) itikadî açıdan Mâtürîdî amelî açıdan Hanefî geleneğe bağlı kalma çabaları görülmektedir.¹³

Ülke bağımsızlığını kazandıktan sonra da KMC İslâm Dinî Birliği, itikadî açıdan Mâtürîdî amelî açıdan Hanefî geleneğini devam ettirmiştir. Bu husus, kurumun tüzüğü'nün birinci bölümünün ilk maddesinde "İslâmî görevlerin icrasında özellikle ibâdet konularında KMC İslâm Dinî Birliği bütün faaliyetlerini *Hanefî Mezhebi*'ne göre uygulamaktadır"¹⁴ şeklinde belirtilmektedir. Ayrıca tüzüğü'nün ikinci bölümünde hak ve vazifeler ile ilgili bilgi verilen kısımda, İslâm Birliği personelinin görevlerinden biri "İslâm dininin adaletine, ilkelerine ve geleneklerine uymaktır" denilerek *geleneğe* dikkat çekilmektedir.

KMC İslâm Dinî Birliği'nin sorumluluğu altında örgün dinî eğitim faaliyetlerini sürdüren iki erkek ve üç kız medresesi olmak üzere toplam beş medrese vardır. Nitekim Îsâ Bey ismi ile merkezi başkent Üsküp'te ve bir şubesi İştîp şehrinde olmak üzere iki erkek medresesi; Üsküp, Kalkandelen ve Gostivar şehirlerinde ise kız medreseleri eğitim faaliyetlerine devam etmektedirler.¹⁵ Bunlar lise düzeyinde öğretim yürütürken Üsküp'te faaliyetini yürüten İslâmî Bilimler Fakültesi yükseköğretim düzeyinde eğitim yürütmektedir. Her iki düzeydeki eğitim kurumlarında müfredat Hanefî geleneği çerçevesinde devam etmektedir.¹⁶ Yaygın (cami, mektep) eğitimde de bu hususa dikkat edilmektedir.¹⁷

Yaygın Din Eğitimi Hizmetleri (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019), 33-47.

¹³ Detaylı bilgi için bk. Habibe Sejdini, *Kuruluşundan Günümüze Makedonya İslâm Birliği'nin Örgün ve Yaygın Din Eğitimi Hizmetleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 27-29; 42-43.

¹⁴ *Në zbatimin e detyrave Islame në fushën e ibadeteve, BFI aplikon Shkollën juridike Hanefite.* (Kreu I – Dispozitat e Përgjithshme, Neni 1./I. Bölüm - Genel hükümler, 1. madde)

¹⁵ Îsâ Bey Medreseleri'nde okutulan müfredat İslâm Birliği Riyaseti tarafından belirlenmektedir. *Dil dersleri*: Arnavutça, Türkçe, Makedonca, Arapça ve İngilizce. *Dinî dersler*: Kıraat-Kur'an-ı Kerim, Akaid, Fıkıh, Tefsir, Hadis, Kur'an Bilimleri, Hadis Bilimleri, Usûl-i Fıkıh, Ahlak, İslâm Tarihi, Siyer-i Nebevi, İslâm Kültürü ve Medeniyeti Tarihi, Dâvet-Hitabet. *Diğer dersler*: Tarih, Coğrafya, Biyoloji, Felsefe, Bilgisayar, Matematik, Sosyoloji, Psikoloji-Mantık, Pedagoji-Didaktik, Kimya ve Fizik derslerinden oluşmaktadır.

¹⁶ İslâm Medenî Hukuku (4. yıl); Vakıf ve Miras Hukuku (3-4. yıl); İslâm Aile Hukuku (2. yıl); İslâm Ceza Hukuku (3-4. yıl); Fikhu'l-İbâdât (1); İslâm Hukuk Tarihi (1. yıl); Fıkıh Usûlü (1. yıl). Bk. (Üsküp İslâmî İlimler Fakültesi Müfredatı, 2010)

¹⁷ Üsküp Müftülüğü'nün Ocak 2019 yılında cami müteveli heyeti için hazırladığı kararnamesinin 130. maddesi şöyledir: *Muallim, Müftülüğün din eğitimi müfredatını takip etmekle yükümlüdür ve Müftülüğün izni olmadan talebelere ek kitaplar verme hakkına sahip değildir.*

Bağımsızlık öncesi K. Makedonya bölgesinde yaşayan Müslümanların kullandıkları dinî yayınlardan kısaca bahsederek, 1959 yılında KMC İslâm Dinî Birliği'nin bünyesindeki Ulemâ Meclisi tarafından basılan “*Küçük İlmihal*” adlı eser öncelikle zikredilebilir. Türkçe olarak neşredilen bu eser, Hâfız Kâmil Abbas tarafından Boşnakça'dan tercüme edilmiştir. Kırk altı sayfadan ibaret olan bu küçük eser, imanın ve İslâm'ın şartları gibi konuları ihtiva etmektedir. 1968 yılında İslâm Birliği Meşihâtı tarafında basılan Feyzullah Hacibayriç'in “*İlmihal: themelet e fesë Islame (İlmihal: İslâm dininin esasları)*” isimli eseri ile 1985 yılında ise Muhammed Hamidullah'ın “*Hyrje në Islam (İslâm'a Giriş)*” adlı eseri İslâmî literatüre kazandırılmıştır. 1988 yılında ise Hâfız Naim Hacıabdîç'in “*İlmihal*” adlı eseri İslâm Dinî Birliği'nin İlmiye Cemiyeti (Din Görevlileri Derneği) tarafından Makedonca yayınlanmıştır. Aynı eser, 1990 yılında Arnavutça'ya ve Rumence'ye tercüme edilerek basılmıştır.¹⁸ Ayrıca Muhamed Seid Serdareviç'in ibadetler fihkî hakkında “*İbadet İlmihali (Fikhu'l-İbâdât - Propisi u Osnovim Islamskim Duznostima, Saraybosna, 1968)*” kitabı Müslümanların ilmî ihtiyaçlarını gideren eserlerden biridir. Tüm bu kitaplar Hanefî mezhebine göre yazılmıştır.

1991 yılında K. Makedonya *bağımsızlığını kazandıktan sonra* KMC İslâm Dinî Birliği'nin günümüze kadar yayınladığı İslâm hukuku ile ilgili eserlerin içeriğine bakıldığında Hanefî mezhebini esas aldığı görülmektedir. Bu durum kurumun, İslâm tarihinde doğal bir süreç içinde ortaya çıkmış ve Balkanlar'ın tarihine ve sosyo-kültürel yapısına uygun olarak Kur'ân ve Sünnet merkezli sahih İslâm ilim geleneğini, Hanefî mezhebi başta olmak üzere Ehl-i sünnet çizgisindeki mezhepleri dikkate aldığını ve takip ettiğini göstermektedir. Bu eserler şunlardır:

1. Taxhedin Bislimi, ***Rregullat Gjithëpërfshirëse Të Sheriatit Islam (İslâm Hukukunun Genel İlkeleri)***, Üsküp: Üsküp Müftülüğü, 2021. (Arnavutça)
Eserde, İslâm hukukunun genel ilkeleri ele alınmaktadır.
2. Jusuf Zimeri, ***Fjalor Terminologjik i Fikhut Islam: Arabisht - Shqip (Fıkıh Terimleri Sözlüğü: Arapça - Arnavutça)***, Üsküp: KMCİDB, 2021. (Arapça ve Arnavutça)
Bu sözlük, fıkıh ve usûl-i fıkıh alanına dair yaklaşık beş bin (5.000) terim içermektedir.
3. Ibrahim b. Muhammed el-Halebî, ***Multeka'l-Ebhur I.***, şerh. Süleyman Vehbî Gavoci, çev. Jusuf Zimeri, Üsküp: KMCİDB - Üsküp Riyaseti, 2020. (Arapça'dan Arnavutça'ya)
Osmanlı medreselerinin müfredatında fıkıh ile ilgili okunan eserlerden biridir. Tamamı üç cild olan kitabın birinci cildi tercüme

¹⁸ Sulejman Rexhepi, “Makedonya’da İslâm ve Müslümanlar”, *Balkanlarda İslâm* (Ankara: Tika Yayınları, 2016), 110.

edilmiştir. Bu kitabı özel kılan bir diğer husus ise eserin şerhinin Arnavut âlim Süleyman Vehbî Gavoçi tarafından yapılmış olmasıdır.

4. ***Karta e Medinës - Prijatare e Deklaratës Universale për të Drejtat e Njeriut të OKB'së- Sesion Shkencor (Medine Vesikası - BM İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinin Öncüsü-Bilimsel Oturum)***, Üsküp: KMCİDB, 2019. (Arnavutça)

Eser, adı geçen bilimsel oturuma katılanların tebliğlerini içermektedir. Bu tebliğlerde genel olarak Medine Vesikası, hukukî, politik ve sosyal açıdan insan hak ve özgürlükleri, devletin organizasyonu, can ve mülkiyet güvenliği gibi konular tahlil edilmektedir. Ayrıca insanlık tarihinde insan hakların korunmasına yönelik günümüze ulaşan en eski belgenin Medine Vesikası olabileceği belirtilmektedir.

5. ***Ilmihal për Mektebet e Myftinisë së Tetovës (Kalkandelen Mektepleri için İlmihal)***, Kalkandelen: Kalkandelen Müftülüğü & KMCİDB, 2019. (Arnavutça)

Eser, Kalkandelen (Tetova) Müftülüğü'nün kendi şehrinde bulunan camilerin mekteplerinde öğrencilere okutulmak için hazırlanmıştır. Namaz kılınış şekli Hanefî mezhebine göre tarif edilmektedir.

6. Jusuf Zimeri, ***Kontrata Mbi Shitblerjen - Sipas së Drejtës Islame (İslâm Hukukuna Göre Alışveriş Akdi)***, Üsküp: Rijaseti i BFI-se Shkup, 2017. (Arnavutça)

Bu eserde, fıkhîta bey' akdi olarak bilinen alışveriş akdi detaylı bir şekilde incelenmektedir.

7. ***Medh'hebi Hanefij, Prioritet dhe Sfidat (Hanefi Mezhebi, Öncelikleri ve Zorlukları)***, İlmî Konferans, Üsküp: KMCİDB, 2017. (Arnavutça)

2015 yılında gerçekleşen ve 2017 yılında kitaplaşan ilmî konferansın sonuç bildirgesinde dikkat çekilen bazı önemli hususlar şunlardır:¹⁹

- Hanefî mezhebi Balkan Müslümanlarının resmî mezhebidir. Bu mezhebe kişi veya gruplar tarafından yapılan kasıtlı saldırılar önyargılıdır, mantıksızdır, ilmî değildir ve bu saldırılar Müslümanlara ve İslâm'a yapılmış saldırılardır.
- KMC İslâm Dinî Birliği'ne bağlı olan görevlilerin bu mezhebe göre görevlerini icrâ etmeleri gerekmektedir.
- Hanefîmezhebi diğer üç mezhep gibi Ehl-i sünnet mezheplerindedir.
- İmam Ebû Hanîfe başta olmak üzere Hanefî mezhebinde, Peygamber Efendimiz'in (s.a.s.) hadislerini en iyi şekilde incelenmiş ve aktarılmıştır.
- Bu ülkenin Müslümanları dinî-amelî açıdan Hanefî, itikadî açıdan Mâtürîdî-Eş'arî'dir.

¹⁹ “Konkluzat nga Konferenca Shkencore Medhhebi Hanefij Prioritetet dhe Sfidat”, <https://bfi.mk/konkluzat-nga-konferenca-shkencore-medhhebi-hanefij-prioritetet-dhe-sfidat/> (Erişim 21 Ocak 2021).

- Telfik²⁰ yapmak (keyfî olması halinde) âlimlerin icmasına göre uygun değildir.
 - Bir sorunun çözümü Hanefî mezhebi içinde bulunamazsa o zaman kurumumuz, istihsan²¹ ve mesâlih-i mürsele²² delillerine dayanarak Ehl-i sünnet mezheplerinden bir görüş seçip onunla amel eder.
8. Jusuf Zimeri, *Medhhebi Hanefij - themelimi, dijetarët, literatura dhe terminologjia e tij (Hanefî Mezhebi – kuruluşu, âlimleri, literatürü ve kavramları)*, Üsküp: Rijaseti i BFI-se Shkup, 2017. (Arnavutça)
Kitapta fıkıh kavramı, müçtehidler dönemine kadar İslâm hukuk tarihi, mezheplerin teşekkülü, Hanefî mezhebinin kuruluş dönemi, mezhebin kurucu âlimleri, literatürü ve bu mezhebi özel kılan hususlar incelenmektedir.
9. Abdulxhemil Nesimi, *Kamata dhe Pasojat e Saj Nga Këndveshtrimi Kur'anor (Kur'an'a Açısında Faiz ve Etkileri)*, Üsküp: K. Makedonya İslâm Birliği – Ilmije, 2015. (Arnavutça)
Eserde faizin ruhsal, ahlakî, psikolojik, politik, toplumsal ve iktisadî etkilerinden ve İslâm'ın faize karşı sunduğu alternatif yöntemlerinden bahsedilmektedir.
10. Fahrudin Ebibi & Irfan Abazi & Taxhedin Bislimi & Jusuf Zimeri, *E Drejta Familjare në Islam (İslâm Aile Hukuku)*, Üsküp: KMCİDB, 2004. (Arnavutça)
Bu eser, İslâm Aile hukuku hakkındaki konuları tahlil etmektedir.
11. Mahmut Toptash, *Parimet e Besimit dhe Ihmihali Islam (İman Esasları ve İslâm İlmihali)*, çev. Qani Nesimi, Üsküp: Üsküp Müftülüğü, 2003. (Türkçe'den Arnavutça'ya)
Mahmut Toptaş'ın *İman Esasları ve İslâm İlmihali* isimli eserinin tercümesidir. Kitapta itikadî konular yanında fıkıh ilmi, temizlik, abdest, gusül, teyemmüm, mest üzerine mesh, namaz, oruç, zekât, hac gibi fikhî konulardan bahsedilmektedir. Fıkıh ilminin tanımı yapıldıktan sonra Hanefî mezhebi hakkında bilgi verilmektedir. Ayrıca diğer fikhî konular da Hanefî mezhebine göre ele alınmaktadır. Buna başın dörtte birini mesh etmek, vücuttan kanın çıkması ile abdesin bozulması gibi konular örnek verilebilir.

²⁰ Fikhî bir meselenin hükmünü farklı mezheplerden seçilen unsurları bir araya getirerek oluşturma anlamında terim. (Eyyüp Said Kaya, "Telfik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/401.)

²¹ Fıkıhta özel gerekçelerle açık kıyastan, genel ve yerleşik kuraldan ayrılıp olayın özelliğine uygun çözüm bulma metodunu ifade eden şer'î delil. (Ali Bardakoğlu, "İstihsan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/339.)

²² Şer'î hükümlerin içerdiği veya akıl ve tecrübe yoluyla belirlenmekle beraber bunlarla uyum içinde olan faydalar anlamında fıkıh ve usul-i fıkıh terimi. (İbrahim Kâfi Dönmez, "Mesâlih-i Mürsele", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/79.)

12. Jusuf Zimeri, *Gjykata në Sistemin Islam (İslâm Hukukunda Mahkeme)*, Kumanova: K. Makedonya Kumanova Müftülüğü - Print ISM, 2003. (Arnavutça)
Eserde, İslâm hukukuna göre mahkemenin işleyişinden bahsedilmektedir.
13. Jusuf Zimeri, *Sistemi Zgjedhor në Islam (İslâmî Seçim Sistemi)*, Üsküp: KMCİDB, 2000. (Arnavutça)
Bu kitapta, İslâmî siyasal sistem kavramının sınırları belirlenmekte, kaynakları, ilgili kurumları ve genel ilkeleri ele alınmaktadır.
14. Sulejman Rexhepi & Jusuf Zimeri & Muamer Veseli, *Dispozita mbi Hallall Standardin (Helal Standart Hakkında Hüküm)*, Agjencioni për Hallall Standard pran Rijasetit të BFI-së, Üsküp: Bashkësi Fetare Islame e RM. (Arnavutça)
Kitapta, helal kavramı ve genel ilkeleri tespit edilerek helal gıdaların çeşitleri delilleriyle birlikte açıklanmaktadır. KMC İslâm Dinî Birliği çatısı altında bulunan “Agjencioni për Hallall Standard (Helal Standart Ajansı)” isimli kurumun, gıdalar için helal sertifikası verme hususu hakkında referans aldığı temel eserdir.
15. Faredin Ebibi & İrfan Abazi & Jusuf Zimeri & Taxhedin Bislimi, *Pesë Shtyllat e Fesë Islame (İslâm’ın Beş Temel Şartı)*, Üsküp: KMCİDB, 1998. (Arnavutça)
Bu eserde, İslâm’ın beş şartı geniş bir şekilde ele alınmaktadır.
16. Fikret Karçiç, *Historia e së Drejtës së Sheriatit (İslâm Hukuk Tarihi)*, çeviren (çev.) Sulejman Rexhepi, Üsküp: Meclisi Şura KMCİDB, 1997.
Eser, Fikret Karçiç’in İslâm hukuk tarihine dair eserinin tercümesidir. Aşağıdaki beş kitap, İslâmî Bilimler Üniversitesi’nin müfredatının fıkıh dersleri için Arnavutça dilinde hazırlanmıştır. Diğer üç mezheb hakkında bilgi verilmekle birlikte bölgenin geleneğine uygun olan Hanefî mezhebi daha detaylı bir şekilde işlenmektedir.
17. Shaban Sulejmani, *Historia e së Drejtës Islame– krestomati (İslâm Hukuk Tarihi - Derleme)*, Üsküp, 2018.
18. Shaban Sulejmani, *E Drejta Penale Islame – pjesa e përgjithshme (İslâm Ceza Hukuku)*, Üsküp, 2017.
19. Shaban Sulejmani, *E Drejta Trashëgimore Islame (İslâm Miras Hukuku)*, Üsküp, 2016.
20. Shaban Sulejmani, *Çështje Juridike Bashkëkohore Islame- krestomati (Çağdaş İslâm Hukuku Meseleleri – Derleme)*, Üsküp, 2013.
21. Taxhedin Bislimi, *Hyrje në Shkencen e Usuli Fikhut (Fıkıh Usûlüne Giriş)*, Özel Basım, 2003.
Son beş kitap ise K. Makedonya medreselerinde/imam hatip liselerindeki dört yıllık müfredatta fıkıh ile ilgili kitaplardır. Tümü

Hanefî mezhebine göre ve Arnavutça dilinde hazırlanmıştır.

22. Jusuf Zimeri, *E Drejta Penale (Ceza Hukuku)*, 2015.
23. Jusuf Zimeri, *Usul'ul-Fikh (Fıkıh Usûlü)*, 2015.
24. Jusuf Zimeri, *Fikhu'l-İbâdât II (İbâdetler Fıkıhı II)*, 2013.
25. Jusuf Zimeri, *E Drejta Civile (Medenî Hukuk)*, 2013.
26. Jusuf Zimeri, *Fikhu'l-İbâdat (İbâdetler Fıkıhı)*, 2012.

KMC İslâm Dinî Birliği, kitap neşri konusunda yürüttüğü çalışmalara önem vermekte²³ birlikte fıkıh ile ilgili yöneltilen sorulara yazılı olarak cevaplar “fetva” bölümünde yer almakta,²⁴ sosyal medyada ise video şeklinde bazı sorulara cevaplar verilmektedir.²⁵ Çalışmamızın konusu olan İslâm hukuku literatürünü yakından ilgilendiren “Fetva” bölümünün 1.no’lu fetvasında ise KMC İslâm Dinî Birliği, Nun yayınevi tarafından yayınlanan Abdulazim Bedevî’nin “*Përmbledhje e Fikhut (Fıkıh Hakkında Derleme)*” isimli kitabın Hanefî mezhebine ve diğer üç mezhebe muhalif olduğu için bu ve bunun gibi kitapların Arnavutça diline çevrilmesinin ve Müslümanlar tarafından okunmasının kafa karışıklığa ve tefrikaya neden olacağı ifade edilmektedir.²⁶

Kurumun fıkıh konularını içeren dergilerine gelince “*el-Hilal*” dergisi en önemli yayın faaliyetlerinden biridir. 1987 yılından itibaren üç ayda bir yayınlanan derginin 120’nin üzerinde sayısı yayınlanmıştır. “*İkra*” dergisi ise İsâ Bey Medresesi’nin önemli yayın faaliyetlerinden birisidir. Derginin yazıları medrese öğrencileri tarafından hazırlanmakta ve her ay düzenli olarak yayınlanmaktadır. Aynı şekilde “*Përmbledhje Punimesh - Revistë shkencore interdisciplinare Islame*” isimli ilmî dergide İslâmî ilimler hakkında makaleler yayınlanmaktadır. Bu dergilerin yayınlanması bazen aksatılmaktadır. Ayrıca KMC İslâm Dinî Birliği çatısı altında, Üsküp “İsâ Bey Kütüphanesi” de faaliyet göstermektedir. Bu kütüphanede çok sayıda yeni kitabın yanı sıra Osmanlı döneminden kalan eski kitaplar; Türkçe, Arapça ve Farsça el yazmaları bulunmaktadır.

2. Kuzey Makedonya’nın Özel Yayınlarında İslâm Hukuku Literatürü

Yugoslavya sonrası Kuzey Makedonya’nın bağımsızlığını kazanması ile ülkede birçok yayınevi açılmıştır. Yayınevlerinin çoğu, kitap çeviri

²³ Sulejman Rexhepi, “Makedonya’da Müslümanların Dinî Yaşayışının Organize Edilmesi”, *Balkanlarda Gelecek Tasavvuru* (İnsani Yardım Vakfı (İHH), 2008), 24.

²⁴ “Fetva”, *Kuzey Makedonya Cumhuriyeti İslâm Dini Birliği*, <https://bf.mk/fetva-nr-01/> (Erişim 28 Ağustos 2020).

²⁵ “Pyete Myftininë (Üsküp Müftülüğüne Sor)”, <https://myftiniashkup.org.mk/video-page/> (Erişim 05 Mart 2021).

²⁶ Fetva Meclisi, “Fetva”, *Kuzey Makedonya Cumhuriyeti İslâm Dini Birliği* (03 Aralık 2015).

ve orijinal eser basma çalışmalarını günümüze kadar devamlı olarak sürdürmektedirler.

2.1. Logos A Yayınevi²⁷

1989 yılının sonlarına doğru Mehmet Akif Ersoy ismiyle kurulan, daha sonra resmî olarak 1990 yılının Ekim ayında mevcut ismi “Logos-A” ile faaliyete devam eden yayınevi, o dönemin eski Yugoslavya’sında ve yeni Makedonya’sında kendisini bağımsız yayınevi olarak addetmiştir. “*Nasıl Müslüman Olunur*” kitabıyla ilk yayın faaliyetini başlatan Logos-A yayınevi, Türkçe, İngilizce, Arapça, Makedonca, Boşnakça, Sırpça-Hırvatça, Fransızca gibi dillerden kitap çevirileri yapmaktadır. Bunun yanında yerli yazarlar tarafından telif edilmiş orijinal eserler ile Kuzey Makedonya’da faaliyetlerine devam etmektedir. Yayınevinin başkanı ise Adnan İsmaili’dir.²⁸

Günümüze kadar binden fazla eser basan yayınevinin kitap çeşitlerinin zenginleşmesiyle başlıkların sistematik bir hale dönüştürülmesine ihtiyaç duyulmuştur. Nitekim yayınevi kitaplarını “oku, divan, üniversite, okul, filizler, sözler, İslâm düşüncesi, elif, cep ve özel” başlıkları altında tasnif etmektedir.²⁹ Yayınevinin neşrettiği İslâm hukuku eserlerine bakıldığında geleneksel-modern düşüncüyü sentezleyen bir çizgiyi takip ettikleri görülmektedir. Başka bir ifade ile İslâm geleneğini tanı(t)maya yarayan eserlerle birlikte güncel, evrensel ve yerel tecrübenin anlaşılmasını ve doğru bir şekilde aktarılmasını sağlayan ve dikkate alan eserler neşrettikleri söylenebilir.

Logos A yayınevinin kütüphanelerinde İslâm hukuku ile ilgili kitaplar şunlardır:

1. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mesazhe Për Pushtetbajtës (Mülkün Sultanlarına)*, çev. Mualim Shehu, Üsküp: Logos A, 2020. (Arapça’dan Arnavutça’ya)
Fıkıh literatürünün siyasetname türü eserlerinden biri olan eserde, insanın yaratılış amacı ekseninde bir siyaset düşüncesi ortaya koyulmakta ve yetkililere tavsiyeler sunulmaktadır.
2. Nexhat Ibrahimî, *Kontributi i Osmanlinjve në Ballkan - Trashëgimia Islamo-Osmane Ndër Shqiparët (Osmanlı’nın Balkanlar’a Katkısı – Arnavutlar’da İslâm-Osmanlı Mirası)*, Üsküp: Logos A, 2020. (Arnavutça)
Eserde, Osmanlı devleti ve medeniyetinin Arnavutlar özelinde Balkanlar’a katkılarının ve bölgede yıllar boyunca oluşan ilmi,

²⁷ Logos A yayınevinin resmi internet sitesi: “Logos A”, <https://www.logos-a.com/> (Erişim 05 Mart 2021).

²⁸ *1990-2015 Yayınlar Kataloğu (İstanbul 2015)* (Üsküp: Logos A, 201 M.S.), 5.

²⁹ *1990-2015 Yayınlar Kataloğu (İstanbul 2015)*, 9, 33, 49, 58, 69, 75, 85.

sosyo-kültürel ve kurumsal mirasının tarihçesi ele alınmaktadır. Balkanların İslâm ile tanışmaları Osmanlı ile olmasının bir neticesi, bu bölgede yaşayan Müslümanların dinî-amelî düşüncesinin Hanefî mezhebi olduğu belirtilmektedir.

3. Sulejman Vehbi Gavoçi, *Ebu Hanıfja – Kryejuristi Musliman (Ebû Hanıfe)*, çev. Sadush Tahiri, Üsküp: Logos A, 2019. (Arapça'dan Arnavutça'ya)

Arnavut kökenli âlim Süleyman Vehbi Gavoçi'nin bu eseri, dört büyük mezhep kurucusundan ilki olan İmam Ebû Hanıfe'nin hayatından bahsetmektedir.

4. Nexhat Ibrahimî, *İlmihal - Udhëzues Për Fillestarë (İlmihal – Başlangıç Kılavuzu)*, Üsküp: Logos A, 2019. (Arnavutça)

Kitapta, İslâm'ın kaynaklarından, ictihad ve teklif hükümlerinden ve İslâm dininin beş şartından bahsedilmektedir. Namaz bahsinde namazın kılmış şekli Hanefî mezhebine göre anlatılmaktadır.

5. Nexhat Ibrahimî, *Fjalor Enciklopedik Islam (Ansiklopedik İslâm Sözlüğü)*, Üsküp: Logos A, 2019. (Arnavutça)

Bu eserde genel olarak İslâm dini ile ilgili terimlerin yanında fıkıh ile ilgili terimler yer almaktadır. Sözlük, yaklaşık üç bin (3.000) terim içermektedir.

6. Ismail R. Faruqî, *İslami - fe, praktikë, kulturë dhe rend botëror (İslâm – din, pratik, kültür ve dünya düzeni)*, çev. Festime Mehdiu, Üsküp: Logos A, 2018. (Türkçe'den Arnavutça'ya)

Türkçe'ye “Niçin İslâm?” isminde çevrilen eser, daha ziyade Batı'da ve özellikle Kuzey Amerika'da yaşayanlara İslâm'ın ne olduğunu anlatmak için yazılmıştır. Bu kitapta, namaz, oruç, hac, İslâm'ın devlet düşüncesine ve bir dünya düzeni tasavvuruna sahip olduğu gibi konulardan bahsedilmektedir.

7. Abdulhamid Ahmed Ebu Sulejman, *Problemi i Autokracisë dhe i Korrupsionit në Historinë Islame (İslâm Tarihinde Otokrasi ve Yolsuzluk Sorunu)*, çev. Ziber Lata, Üsküp: Logos A, 2018. (Arapça'dan Arnavutça'ya)

Eserde, İslâm siyasî tarihinde Müslümanların şehirleşmeleri yanında İslâmî öğretilerle bağdaşmamakla birlikte yozlaşmanın da gerçekleştiği ve bu durumun ana nedenleri arasında otokrasi ve yolsuzluk olduğu zikredilmektedir.

8. Gadaf Reçepi & Nadire Ramadani, *Sistemi Financiar dhe Bankar Islam (İslâmî Finans ve Bankacılık Sistemi)*, Üsküp: Logos A, 2017. (Arnavutça)

Bu kitapta, İslâm bankalarının ve finans kurumlarının tarihi ele alınmaktadır. Ayrıca bu finansal sistemin Makedonya'da işleyiş olasılığına değinilmektedir.

9. Tomas W. Arnold, *Hilafeti (Halifelik)*, çev. Urim R. Proshka, Üsküp: Logos A, 2017. (İngilizce'den Arnavutça'ya)
Eserde, halifeliğin meşei, Batı'da ve İslâm tarihindeki yeri gibi konular ele alınmaktadır.
Abdur-Rahman İbn Jusuf, *Provat Kyqe të Fikhut Hanefi (Hanefi Fikhının Kilit Delilleri)*, çev. Nexhat İbrahimi, Üsküp: Logos A, 2016. (Boşnakça'dan Arnavutça'ya)
Bu eserde Hanefi mezhebine göre namazın kılınışı hakkındaki konular (namazda ellerin nereye konulacağı, rukûda ellerin kaldırılmaması vb.) detaylı bir şekilde ele alınmaktadır. Ayrıca giriş bölümünde dört fıkıh mezhebin meşruluğundan bahsedilmektedir.
10. Josef E. B. Lumbard, *Islami, Fundamentalizmi dhe Tradhtimi i Traditës (İslâm, Fundamentalizm ve Gelenegë İhanet)*, çev. Edin Q. Lohay, Üsküp: Logos A, 2016. (İngilizce'den Arnavutça'ya)
Eserde fundamentalizmin İslâm'a ve İslâm'ın geleneğine etkileri incelenmektedir.
11. Hajrettin Karaman, *Historia e të Drejtës Islame (Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi)*, çev. Metin İzeti, Üsküp: Logos A, 2014. (Türkçe'den Arnavutça'ya)
Türkiye'de İslâm hukuk alanında birçok eser telif etmiş olan Prof. Dr. Hayrettin Karaman'ın *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi* isimli eserinin tercümesidir.
12. Mehmet Gormez, *Metodologjia hermeneutike e hadithit dhe sunnetit, Çështja e metodologjisë në të kuptuarit dhe interpretuarit e hadithit dhe Traditës Pejgamberike (Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu)*, çev. Ali Pajaziti, Üsküp: Logos A, 2014. (Türkçe'den Arnavutça'ya)
Prof. Dr. Mehmet Görmez'in (doktora tezi) kitabının tercümesidir. Doğrudan fıkıhla ilgili bir eser olmamasına rağmen, mezhep anlayışında fıkıhın iki ana kaynağından biri olan sünnetin/hadisın doğru anlaşılması ve yorumlanmasının usûlünden bahsedildiği için bu kitap zikredilmiştir.
13. Jusuf Kardavi, *Sheriati Islam, Aktualiteti Gjithëkohor dhe Gjithëhapësinor i Tij (İslâm Hukuku & Evrensellik-Süreklilik)*, çev. Nexhat İbrahimi, Üsküp: Logos A, 2013. (Arapça'dan Arnavutça'ya)
Bu eser, İslâm'ın evrensel bir din olduğunu delilleriyle ele almaktadır.
14. Muhammed Ali es-Sayis, *Historia e Legjislativit dhe Jurisprudencës Islame (İslâm Hukuku Tarihi)*, çev. Enklid Pelari, Üsküp: Logos A, 2013. (Arapça'dan Arnavutça'ya)
Eserde, İslâm hukuk (fıkıh) tarihi ele alınmaktadır.
15. Muhammed Hamidullah, *Hyrja në Islam (İslâm'a Giriş)*, çev. Bahri

Aliu & Neshat Xheladini, Üsküp: Logos A, 2011. (Boşnakça'dan Arnavutça'ya)

Muhammed Hamidullah'ın *İslâm'a Giriş* kitabının tercümesidir. Eserde, İslâm'ın beş şartı ve özel bir başlıkta İslâm hukuku ele almaktadır. Buna ilaveten İslâm ekonomisi, İslâm'da kadın, İslâm devletinde gayr-i müslimlerin yeri, Müslümanın gündelik hayatı gibi başlıklarda birçok fikhî meselelere değinilmektedir.

16. Muhammed Hamidullah, ***Muhammedi a.s. Jeta I-II (İslâm Peygamberi I-II)***, çev. Ruzhdi Ushaku, Üsküp: Logos A, 2011. (Fransızca'dan Arnavutça'ya)

İki ciltlik eserde, Peygamber Efendimiz'in (s.a.s.) hayatı geniş bir şekilde ele alınmaktadır. Kitapta, fikhî konular hakkında (ibâdetler, Medine vesikası, İslâm'ın devlet anlayışı, hükümet işleri, adli teşkilat, iktisadî sistem vb.) bilgiler mevcuttur.

17. Fejzullah Haxhibajriq, ***İlmihali (İlmihal)***, çev. H. Sherif Ahmeti, Üsküp: Logos A, 2011. (Boşnakça'dan Arnavutça'ya)

Eserde, İslâm dininin temel itikadî ve fikhî bilgilerini içermektedir. Teklîfî hükümlerde farz-vâcib ayırımı yapılması, erkeklerin namaz kılarken kıyamda ellerini göbük altında bağlaması gibi hususlar, eserde Hanefî mezhebinin esas alındığına misal teşkil eder.

18. Fazlur Rahman, ***İslami (İslâm)***, çev. Ekrem Kryeziu, Üsküp: Logos A, 2010. (Sırpça'dan Arnavutça'ya)

Kitabın dördüncü bölümünde İslâm hukukunun yapısı ve fikhî ekollerinin teşekkülleri konusu işlenmektedir. Altıncı bölümünde ise müellif şeriat kavramının gelişimini detaylı bir şekilde ele almıştır.

19. Kutb Mustafa Sano, ***Parimet e Bashkëpunimit Ndërmjet Medhhebeve Islame (İslâm Mezhepleri Arasındaki İşbirliğin Esasları)***, çev. Nexhat İbrahimi, Üsküp: Logos A, 2008. (Arapça/Boşnakça'dan Arnavutça'ya)

Eserde, itikadî, sûfi veya fikhî olsun hemen bütün mezhepler ve dini anlayışlar arası düşmanlığın olmaması için ne tür esasları dikkate almamız gerektiğinden bahsetmektedir. Bu esaslardan birkaçı şunlardır: 1. Diğer mezhep mensuplarının canının helal kılınmasının ve mallarına zarar verilmesinin yasak olması. 2. Mezhep imamının diğer mezhep imamlarına göre aşırı derecede öncelenmemesi. 3. Diğer mezhep mensuplarının günahkâr olarak ilân edilmemesi ve yok sayılmaması. 4. Mezhep bakış açısıyla üretilen çözümlerin güncellenmesi gerektiği. 5. Mezhepler arası ortak hususlarda uzlaşmanın yapılmasının zorunlu oluşu. Kitabın son kısmında ise yazar son söz olarak yine birkaç madde/ilke zikretmekte, ardından zikrettiği ilkeleri desteklemek için 2006 yılında Ürdün'de "Uluslararası İslâm Konferansı Teşkilatı"nın

İslâm Hukuku Akademisi tarafından gerçekleştirilen İslâm mezhepleri ile ilgili konferansın sonuç bildirgesinin kararlarından bahsederek eserini tamamlamaktadır.

20. Seid Ramazan, *E Drejta Islame - Burimi dhe Zhvillimi (İslâm Hukuku – Kaynağı ve Gelişimi)*, çev. Nexhat İbraimi, Üsküp: Logos A, 2007. (Boşnakça’dan Arnavutça’ya)
Eserin ilk bölümünde İslâm hukukunun kaynağı, ikinci bölümünde tarihsel gelişimi, karakteristik özellikleri, içtihad, fıkıh gibi konular ele alınmaktadır. Son bölümde ise İslâm hukukunun etki ettiği alanlardan bahsedilmektedir.
21. Muhammed İkbâl, *Ripërtrirja e Mendimit Fetar në Islam (İslâm’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası)*, çev. Nexhat İbrahimi, Üsküp: Logos A, 2005. (Boşnakça’dan Arnavutça’ya)
Kitap yedi bölümden oluşmaktadır. “İslâm’ın Yapısındaki Hareket İlkesi” başlığında (altıncı bölüm) İslâm’ın dinamik yapısını ve bu dinamik yapının İslâm hukukuna yansımaları ele alınır. Ayrıca bu bölümde İslâm hukukunun değişmeye müsait bir yapıda olduğu, fakat bu değişim sürecinde geçmişi reddeden bir ideolojiyle hareket etmenin doğru olmadığı belirtilmektedir. Zira Müslümanların kimliğini oluşturan şey onların geçmişidir. O yüzden İslâm âlemindeki ıslahat çalışmalarının daha dikkatli olması gerektiği görüşü savunulmaktadır.
22. Salih İbn Huseyn, *Të Drejtat e Jomuslimanëve në Shtetin Islam (İslâm Devleti’nde Gayri Müslimlerin Hakları)*, çev. Ridvan Xhaferi, Üsküp: Logos-A, 2005. (Arapça’dan Arnavutça’ya)
Eserde, gayr-i müslimlerin İslâm devletindeki hakları ele alınmaktadır.
23. Hurshid Ahmed, *Jeta Familjare në Islam (İslâm’da Aile Hayatı)*, çev. Mehmet Halimi, Üsküp: Logos-A, 1999. (Arnavutça)
Bu kitapta, İslâm’da bireyin ve insanlığın sağlıklı bir şekilde devamını sağlayan aile kurumunun önemi hakkındaki konular detaylı bir şekilde işlenmektedir.
24. Nexhat İbrahimi, *Shkolla Juridike Hanefite dhe Karakteristikat Themelore të Doktrinës së Saj (Hanefî Mezhebi ve Temel Özellikleri)*, Üsküp: Logos A, 1998. (Arnavutça)
Eserde, mezheplerin oluşmasındaki etkenler, mezheplerin oluşum süreci, Hanefî mezhebinin karakteristik özellikleri ve Hanefî mezhebine göre şer’î hükümlerin delilleri ele alınmaktadır.
25. Jusuf Kardavi, *Hallali dhe Harami në Islam (İslâm’da Helal ve Haram)*, çev. Muhammed Musatafa, Üsküp: Logos A, 1998. (Arapça’dan Arnavutça’ya)
Eser, helal ve haram kavramlarından, sınırlarından ve onlardan

- çıkan genel prensiplerinden bahsetmektedir.
26. Hamude Abdulati, ***Struktura Familjare në Islam (İslâm'da Aile Yapısı)***, çev. Urim R. Proshka, Üsküp: Logos A, 1995. (Arnavutça)
Kitap, İslâm aile hukuku ile ilgili detaylı bilgiler içerir.
 27. Mustafa Sibai, ***Rregullat e Agjërimet dhe Filozofia e Tij (Orucun Hükümleri ve Felsefesi)***, çev. Muhamed Mustafa, Üsküp: Logos-A, 1994. (Arapça'dan Arnavutça'ya)
Eserde, oruç ile ilgili deliller ve temel kurallar zikredilmekte, Ramazan ayının ve bayramın önemi, içerdiği hikmetlerinden ve felsefesinde bahsedilmektedir.
 28. Nexhmettin Erbakan, ***Sistemi i Drejtë Ekonomik (Adil Ekonomik Düzen)***, çev. Urim Poška, Üsküp: Logos A, 1994. (İngilizce'den Arnavutça'ya)
Eser, Necmettin Erbakanın *Adil Ekonomik Düzen* kitabının tercümesidir. Günümüz banka sistemini anlamak ve İslâm ticaret hukuku veya İslâm bankacılığı hakkında çalışma yapmak isteyenlere ufuk açıcı bilgiler içermektedir.
 29. Ahmed er-Rejsun, ***Objektivat e Ligjit Islam - teoria e Imam Shatibiut mbi Sheriatin (İslâm Hukuk Prensipleri-İmam Şâtîbî'nin İslâm hukuk teorisi)***, çev. Bujar M. Hoxha, Üsküp: Logos A.
Eserde, Şâtîbî'nin İslâm hukuk felsefesinin (makâsîdü'ş-şerîa) teorisinden bahsedilmektedir.

2.2. Furkan ISM Yayınevi³⁰

Furkan ISM yayınevi 1994 yılında K. Makedonya'nın başkenti Üsküp'te kurulmuştur. Yayınevinin çalışmalarının odak noktası İslâmî literatürdür. Bu durum yayınevinin kitap çevirisi ve orijinal eserlerinden yola çıkarak açık bir şekilde görülmektedir. Günümüze kadar yaklaşık beş yüz (500) eser Furkan ISM yayınevi tarafından basılmıştır. Ayrıca fıkıh konularının da işlendiği “*Vëpra*” isimli ilmî dergisi uzun bir dönem yayınlanmıştır. Furkan ISM yayınevinin başkanı Muhamed Murtezi'dir. Yusuf Kardavî ve Arnavut yazar Bashkim Aliu isimlerinin ön plana çıktığı Furkan ISM tarafından basılan İslâm hukuku ile ilgili kitaplar şunlardır:

1. ***Vendime të Akademisë së Fikhut Islam – Liga e Botes Islame Rabitatu-l-a'lemi-l-Islami Akademia e Fikhut Islam (Dünya İslâm Birliği'nin Kararları)***, çev. Bashkim Aliu, Üsküp: Furkan ISM, 2020. (Arapça'dan Arnavutça'ya)
Eser, 1962 yılında Mekke'de İslâm ülkeleri arasında dinî koordinasyonu ve yardımlaşmayı sağlamak amacıyla kurulan

³⁰ Furkan ISM yayınevinin resmi internet sitesi: “Furkan ISM”, <http://furkan.com.mk/> (Erişim 05 Mart 2021).

- Muslim World League'in³¹ aldığı kararları içermektedir. Son dönemlerde kuruluş aldığı kararlarda imzası bulunan âlimler arasında başkan Abdülazîz Abdullâh b. Baz'ın yardımcısı Abdullah Ömer Nesif ve sekreteri Talal Omer Ba Fekih yer alır. Bunun yanında Muhammed b. Cübeyr, Abdullâh Abdurrahmân el-Bessam, Sâlih b. Feuzan b. Abdillâh el-Feuzan, Muhammed b. Abdillâh b. Sebil ve Mustafâ Ahmed ez-Zerkâ gibi danışman kurulu üyeleri yer alır.
2. Jusuf Kardavi, *Adhurimi në Islam (İslâm'da İbadet Mefhumu)*, çev. Nasuf Hoxha, Üsküp: Furkan ISM, 2019. (Arapça'dan Arnavutça'ya)
Eser, ibadetin mahiyeti, hikmeti, sırrı ve insan hayatındaki yeri/ önemi hakkındadır.
 3. Husejn Shahata, *Biznesmeni İdeal – Etika e Bisnesit në Islam (İdeal İşadamı-İslâm'da Ticaret Ahlakı)*, çev. Osman Osmani, Üsküp: Furkan ISM, 2019. (Arapça'dan Arnavutça'ya)
Bu kitapta, Müslümanın ticaret hayatında dikkat etmesi gereken ahlâk-âdâb kurallarından bahsedilmektedir.
 4. Bashkim Aliu, *Liri apo Anarki (Özgürlük mü yoksa Anarşi mi?)*, Üsküp: Furkan ISM, 2019. (Arnavutça)
Eserde yazar, İslâm karşıtı bazı kişilerin birçok işlemi yasakladığı için İslâm'ın özgür bir din olmadığı iddiası karşısında, onların zikrettikleri özgürlüğün anarşi olduğu ve İslâm'ın bunun aksine bir sistem dini olduğunu örnekler vererek savunmaktadır.
 5. Casim Mutava, *Dashuria dhe Fejesa (Sevgi ve Nişan)*, çev. Elmaz Fida, Üsküp: Furkan ISM, 2018. (Arapça'dan Arnavutça'ya)
Eserde, aile hukukunun temeli olan evliliğin gerçekleşmesinden önceki aşama olan nişanlılık dönemi ele alınmaktadır. Kitapta şu başlıklar mevcuttur: “Eş adaylarının birbirlerini tanımalarına ve evlenmelerine etki eden nedenler, en uygun evlenme dönemi, nişanlılık döneminin zorlukları, eşlerin nişanlılık döneminde birbirlerine sorabilecekleri sorular, nişanlanma süreci ve mehir.”
 6. Tarik Ramadan, *Reforma Rrënjësore, Etika Islame dhe Emancipimi (Radical Reform, Islamic Ethics and Liberation)*, çev. Arsim Jonuzi, Üsküp: Furkan ISM, 2017. (İngilizce'den Arnavutça'ya)
Eserde yazar, fikhın ürettiği fetvalardan ziyade fıkıh usûlünün ilkelerini ve kaynaklarını yeniden araştırmak ve ondan çıkarımlar yapmanın gerekliliğine işaret etmektedir.
 7. Sulejman Ebu Davud, *Süneni Ebu Davud I, II dhe III (Süneni Ebû Davûd I-II ve III)*, çev. Faredin Ebibi & Taxhedin Bislimi & İrfan Abazi & Jusuf Zimeri, Üsküp: Furkan ISM, 2016. (Arapça'dan Arnavutça'ya)

³¹ Mustafa L. Bilge, “Râbitatü-l-â'lemi-l-İslâmî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/379.

Çevirisi üç cild olan *Sünen-i Ebû Dâvûd* hadis kitabı, fıkıh ile ilgili birçok hadis barındırmaktadır.

8. Jusuf Kardavi, *Fetva Bashkëkohore I, II dhe III (Çağdaş Meselelere Fetvalar I, II ve III)*, çev. I. Abazi & T. Bislimi & N. Ramadani & J. Zimeri & B. Aliu & N. Ismaili & Sh. Sulejmani & E. Mahmuti, Üsküp: Furkan ISM, 2015. (Arapça'dan Arnavutça'ya)
Bu üç ciltlik tercüme eser, Müslümanların çeşitli güncel soru(n)larına Yusuf Kardavi'nin cevap ve çözümlerini içermektedir.
9. Jusuf Kardavi, *Pasuria dhe Ekonomia në Islam (İslâm'da Mal ve Ekonomi)*, çev. Ermedin Arifi, Üsküp: Furkan ISM 2014. (Arapça'dan Arnavutça'ya)
Bu kitapta, İslâm'ın servete, mal-mülke, zenginliğe bakış açısı incelenmektedir.
10. Sulejman Topoljak, *Hallalli dhe Harami në të Ushqyer (Beslenmede Halal ve Haram)*, çev. Sabahudin Fetahu, Üsküp: Furkan ISM, 2014. (Boşnakça'dan Arnavutça'ya)
Eserde, beslenmede haram-helallik açısından dikkat edilmesi ve uyulması gereken ilkelerden bahsedilmektedir.
11. *Drita e Zembrës - Svetlina na Srceto (Kalbin Işığ)*, gözden geçiren Rufat Sherifi, Üsküp: Furkan ISM, 2014. (Arnavutça ve Boşnakça)
Kitapta, erkek ve kadınlar için Hanefî mezhebine göre namazın kılınışı tarif edilmektedir.
12. Bashkim Aliu, *Pyete Hoxhen (Hocaya Sor)*, Üsküp: Furkan ISM, 2013. (Arnavutça)
Bu kitap, yazarın *Soru-Cevap* isimli kitabında ele almadığı ve ona değişik platformlarda yöneltilen fikhî konular hakkındadır.
13. Muhamed Ebû Zehra, *Marrëdhëniet Ndërkombëtare në Islam (İslâm'da Uluslararası İlişkiler)*, çev. Mervan Jakupi, Üsküp: Furkan ISM, 2013. (Arapça'dan Arnavutça'ya)
Eser, İslâm devlet hukuku ve uluslararası ilişkiler ile ilgili konuları ihtiva etmektedir.
14. Jusuf Kardavi, *Doktrina e Shtetit në Islam (İslâm'da Devlet Mefhumi)*, çev. Eljesa Mahmudi, Üsküp: Furkan ISM, 2012. (Arapça'dan Arnavutça'ya)
Kitapta İslâm'da devletin yeri, özellikleri, doğru bir siyasal anlayışın nasıl olabileceği ve İslâm devletinin demokrasiye karşı tutumundan bahsedilmektedir.
15. Bashkim Aliu, *Kamata – domethënia, pasojat, alternativat (Faiz – anlamı, sonuçları, alternatifleri)*, Üsküp: Furkan ISM, 2012. (Arnavutça)
Söz konusu eserde, faizin tanımı ve türleri, faiz kavramı ile ilgili tartışmalar, faizin ekonomik ve sosyal sonuçları ve faizden İslâmî

- yöntemler ile kaçınma gibi başlıklar tahlil edilmektedir.
16. Bashkim Aliu, *Karakteristik e Sistemit Ekonomik Islam (İslâm İktisadının Özellikleri)*, Üsküp: Furkan ISM, 2011. (Arnavutça)
Bu kitapta, İslâm iktisadının özellikleri ve diğer sistemlerden ayırt edici hususları işlenmektedir.
 17. Muhamed Ali es-Sâbûnî, *Sqarime të Shkëlqyeshme të Komentit të Dispozitave Kur'anore (Ahkâmu'l-Kur'an)*, çev. Nehat İsmaili, Üsküp: Furkan ISM, 2008. (Arapça'dan Arnavutça'ya)
Eser, ibâdât, muâmelât ve ukûbâtla ilgili âyetlerin tefsirini konu edinmektedir.
 18. *Akademia Evropiane për Fetva dhe Studime II (Avrupa Fetva ve Araştırma Meclisi II)*, Üsküp: Furkan ISM, 2006. (Arapça'dan Arnavutça'ya)
Kitap, 1997 yılında Londra'da kurulan ve merkezi İrlanda'da olan "European Council for Fatwa and Research" isimli kurumun verdiği fetvaların bir kısmını içermektedir. Kurum özellikle Batı'da yaşayan Müslümanların sorunlarına çözüm aradığı için batıda yaşayan ve oranın problemlerini yakından bilen âlimleri bünyesinde barındırmaktadır. Kurumun başkanı Dr. Abdullah b. Yusuf el-Cüdey, sâbık başkan ise Yusuf Kardavî'dir. Başkan yardımcıları pozisyonunda Dr. Ahmed Caebillah ve Dr. Suhayb Hasan vardır. Genel sekreter olarak Dr. Hüseyin Muhammed Halâve ve yardımcısı olarak da Halid Hanîfî görev yapmaktadır. Âlimlerden oluşan birçok üyesi vardır.³²
 19. Jusuf Kardavî, *Fikhu Zekât - e drejta e zekatit: studim komparativ i dispozitave dhe i filozofisë së zekatit në dritën e Kur'anit dhe Sunnetit (İslâm Hukukunda Zekât)*, çev. Bashkim Aliu, Üsküp: Furkan ISM, 2005. (Arapça'dan Arnavutça'ya)
Eser, zekât ile ilgili Ehl-i sünnet'in dört mezhebinin bütün görüşlerinin yanında, Şia'nın, Caferiye mezhebinin görüşlerini içermektedir. Ayrıca günümüzde zekât kaynaklarının çeşitlilik arz etmesinden dolayı yazar kitabında bunlar hakkında değerlendirmeler yapmaktadır.
 20. Zekerija Bajrami, *Qëndrimi i Islamit Ndaj Laicizmit: Ndikimi i Laicizmit në Vendet Ballkanike (İslâm'ın Laikliğe Bakış Açısı: Balkanlara Laikliğin Etkisi)*, Üsküp: Furkan ISM, 2005. (Arnavutça)
Eserde, Osmanlı sonrasında laikliğin Balkanlar'daki etkileri detaylı bir şekilde incelenmektedir. Eser, yazarın doktora tezinin kitaplaşmış hâlidir.

³² Zeynep Nanay, *Bir Heyet İctihadı Kurumu Olarak Avrupa Fetva ve Araştırmalar Meclisi: Kararlar ve Usul* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimler Anabilim Dalı, Doktora, 2019), 6-10.

21. Bashkim Aliu, *Pytje dhe Pergjige (Soru ve Cevap)*, Üsküp: Furkan ISM, 2004. (Arnavutça)
Bu eser, yazarın yönettiği bir radyo programında ona yöneltilen soruların cevaplarının derlemesinden oluşmaktadır.
22. Jusuf Kardavi, *Si të Bashkëveprojmë me Sunnetin, Orientime dhe Rregulla (Sünneti Anlamada Yöntem)*, birçok çev. gözden geçm. Rufat Sherifi & Bashkim Aliu, Üsküp: Furkan ISM, 2002. (Arapça'dan Arnavutça'ya)
Kitap, Türkçe'ye *Sünneti Anlamada Yöntem* ismiyle çevrilmiştir. Eser, sünnetin doğru anlaşılmasına dairdir. Sünneti anlamının yöntemini bilmek mezhepleri ve aralarındaki farkları anlamak için önemli olduğundan dolayı bu kitap zikredilmiştir.
23. Jusuf Kardavi, *Gruaja në Islam (İslâm'da Kadın)*, çev. Sadush Tahiri, Üsküp: Furkan ISM, 2000. (Arapça'dan Arnavutça'ya)
Eser, İslâm'da kadının konumu hakkındadır.
24. Hajredin Hoxha, *Versetet Kur'anore Përkitazi me Paqën dhe Luftën (Barış ve Savaş ile ilgili Kur'an Ayetleri)*, çev. Sedat İslami, Üsküp: Furkan ISM. (Arapça'dan Arnavutça'ya)
Kitap, iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Taberî, Fahreddîn er-Râzî ve Kurtubî gibi klasik; ikinci bölümde ise Ebû Bekir Cezairî, Seyyid Tantâvî ve Seyyid Kutup gibi modern dönem düşünürlerinin barış ve savaş hakkındaki görüşleri ele alınmaktadır.

2. 3. Nun Yayınevi³³

1999 yılında kurulan Nun yayınevinin günümüzdeki yöneticisi Rafet Zaimi'dir. Yayınevinin İslâm hukuku ile ilgili kitaplarının geneline bakıldığında, selefî, Kitap ve Sünnet'e doğrudan dönüş retorisi öne çıkmakta, geleneksel ilim mirasını aktaran mezhep ve usûllerine tepkisel bir yaklaşım ortaya koymakta, "mezhepsiz" diye tanımlanabilecek neo-selefî (Vehhabî) bir düşünce çizgisinin etkisinde telif edilmiş eserlerin tercümelerinden oluştuğu görülmektedir. Balkan bölgesinin tarihine, ilmî mirası ve anlayışına yabancı, Müslümanlar arasında ihtilafa ve kafa karışıklığına sebebiyet veren bu tür eserlerin, bölgedeki kâdim Osmanlı mirasının (fıkıh özelinde Hanefî mezhebinin) etkisini azaltmaya yönelik teopolitik bir takım hedeflerinin bulunduğu söylemek mümkündür ki bu meselenin ayrıca ele alınması gerekir.

Yayınevinin yayınladığı başlıca kitaplar şunlardır:

1. Abdul-Azim Bedevî, *Përbledhje e Fikhut (Fıkıh Hakkında Derleme)*, birçok çev. Üsküp: Nun, 2018. (Arapça'dan Arnavutça'ya)

³³ Nun yayınevinin resmi internet sitesi: "Nun Yayınevi", <https://nun.com.mk/> (Erişim 05 Mart 2021).

Arapça adı *el-Vecîzu fî fikhi's-sunneti ve'l-kitâbi'l-azîz* olan bu kitapta, Mısırlı selefî âlim Abdulazim el-Bedevî, sadece senet açısından hadislerle yetinerek, İslâm ilim geleneğinden ve mezhep usûlünden uzak yâni usûlsüz bir şekilde İslâm hukuku ile ilgili konuları ele almaktadır. Bu yüzden yukarıda belirttiğimiz gibi KMC İslâm Dinî Birliği, bu ve bunun gibi “mezhepsiz/usûlsüz” olarak yazılan kitapların K. Makedonya bölgesinin tarihine ve sosyo-kültürel yapısına uygun olmadığını ve Müslümanlarda kafa karışıklığına sebep olacağını ifade etmektedir.

2. Nâsırüddîn el-Albânî, *Forma e Namazit (Namazın Kılınış Şekli)*, çev. Lulzim İmeri, Üsküp: Nun, 2015. (Arapça'dan Arnavutça'ya)
Asıl ismi *Sifetu's-Salati'n-Nebiy mine't-tekbîri ile't-teslimi ke enneke terâhu* olan bu eser, son devir selefî ve hadis âlimi olan Nâsırüddîn el-Elbânî'nin³⁴ Peygamber Efendimiz'in (s.a.s.) namaz kılınış şekli hakkındadır. Kitapta, tarif edilen namaz şekli ise dört büyük mezhep imamlarının görüşlerinden farklıdır. Bu karşı çıkma durumu selefî menhece tâbi olma ve böylece hiçbir mezhebin usûlüne (usûlsüz) dayanılmamaktan kaynaklanmaktadır.
3. Muhammed bin Salih el-Uthejmin, *Kushtet e Fesë-Pytje dhe Përgjigje Fetvave (İslâm'ın Şartları-Soru Cevap)*, çev. Omer Berisha, Üsküp: Nun, 2015. (Arapça'dan Arnavutça'ya)
Eser, Suudi Arabistanlı selefî âlimi Muhammed b. Sâlih Useymîn'in³⁵ fıkıh ile ilgili kitaplarından biridir.
4. Ibn Tejmije, *Qeverisja Islame - Në përmirësimit e punëve të sunduesi dhe të të sunduarit (İslâm'da Yönetim)*, çev. Nehat İsmaili, Üsküp: Nun Yayınevi, 2008. (Arapça'dan Arnavutça'ya)
Bu kitap, İslâm dininin yönetim hakkında lidere ve yönetilenlere yol gösterici bilgiler içermektedir.
5. Ibn Tejmije, *Lxhtihadi - Ngritja e qortimit nga Imamët e ditur (İctihad)*, çev. Nehat İsmaili, Üsküp: Nun Yayınevi, 2005. (Arapça'dan Arnavutça'ya)
Eser, İbn Teymiyye'nin *Ref'u'l-melâm 'ani'l-e'immeti'l-a'lâm* isimli risalesinin tercümesidir. Risalede yazar, müctehid imamların bazı fetvalarının hadislerle aykırı olarak görülmesinin doğru olmadığını savunmaktadır.
6. Muhammed bin Said el-Kahtani, *Agiërimi, Namazi i Natës dhe i Teravive (Oruç, Gece ve Teravîh Namazı)*, çev. Nexhat Ceka, Üsküp: Nun Yayınevi, 2003. (Arapça'dan Arnavutça'ya)

³⁴ İbrahim Hatiboğlu, “Nâsırüddin el-Elbânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/403-405.

³⁵ Ertuğrul Boynukalın, “Muhammed b. Sâlih el-Useymîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), Ek-2/633-634.

Eser, dört bölümden oluşmaktadır. Eserin son bölümünün yirmi ikinci maddesinde Ramazan ayının teravih ayı olduğu ve teravih namazının imam ile kılınacağı ve bu namazın teravih olarak isimlendirilmesinin gerekçesi olarak *dört rekât arası istirahat edilmesi olduğu* metinde belirtilmektedir. Dipnotta ise Hz. Aişe'den (r. anha) rivayet edilen “Resûlullah ne Ramazan'da ne de başka zaman onbir rekâtтан fazla gece namazı kılmamıştır. Önce dört rekât kılardı. Bu rekâtların güzelliğini ve uzunluğunu sorma gitsin. Sonra dört rekât daha kılardı. Bunların da güzelliğini ve uzunluğunu sorma gitsin. Sonra üç rekât kılardı.” hadisi zikredilerek teravih namazının sekiz rek'at olduğu üstü kapalı olarak ifade edilmektedir. Fakihlerin kahir ekserisinin, Hz. Peygamber Efendimiz'in (s.a.s.) vitir dâhil yirmi üç re'kat namaz kıldığı hakkındaki rivayetlerinden, sahâbe uygulamasından ve İslâm toplumunda bu yönde oluşan gelenekten hareketle teravihin yirmi rek'at olduğu görüşü görmezden gelinmektedir.

7. Muhammed bin Abdul-Aziz el-Musnid, *Namazi me Xhemat (Cemaat ile Namaz)*, çev. Ismet Sherifi, Üsküp: Nun, 1999. (Arapça'dan Arnavutça'ya)

Eser, cemaat ile kılınan namazın öneminden bahsetmektedir.

8. Muhammed bin Abdul-Aziz el-Musnid, *Pyetje Dhe Pergjigje mbi Çështjen e Gruas në Islam (İslâm'da Kadının Durumu Hakkında Soru-Cevap)*, çev. Kujtim Ereçi & Bekir Halimi, Üsküp: Nun, 1999. (Arapça'dan Arnavutça'ya)

Bu eser, Nâsîrüdîn el-Elbânî, İbn Bâz, İbn Useymîn, İbn Cibrin gibi selefi âlimlerin kadınlarla ilgili sorulara verdikleri cevapları içermektedir.

9. Muhammed Salih Munexhid, *Ndalesat Fetare (Haramlar)*, Üsküp: Nun Yayınları. (Arapça'dan Arnavutça'ya)

Kitap, İslâm dininin gündelik yaşam ve ibadetler hakkındaki yasaklarını konu edinmektedir.

10. Abdurrahman b. Nâsir Sa'dî, *Norma Rreth Shkurorëzimit (Boşanma Hakkında Hükümler)*, çev. Arsim Jonuzi, Üsküp: Nun Yayınevi. (Arapça'dan Arnavutça'ya)

Eser, Suudi Arabistanlı selefi âlim olan Abdurrahmân b. Nâsir Sa'dî'nin³⁶ aile hukukunun talak (boşama) konusu ile ilgili görüşlerini ihtiva etmektedir.

11. Elvedin Peziç, *Intimiteti Bashkëshortor - Dispozita, Këshilla dhe Fetva (Cinsel Hayat-Hükümler, Tavsiyeler ve Fetvalar)*, çev. Sabahuddin Fetahu, Üsküp: Nun Yayınevi (Boşnakça'dan Arnavutça'ya)

³⁶ Ahmet Özel, “Abdurrahman b. Nâsir Sa'dî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), Ek-2/438-441.

Bu kitapta, evli bir Müslüman çiftin evlilik hayatında dikkat etmesi gereken hususlardan bahsedilmektedir.

12. Rafet Zaimi, *Haxhillëku – Haxh Temettuë (Haxhillëk me Umre) (Temettu Haccı)*, Üsküp: Nun Yayınevi (Arnavutça)

Eserde, İslâm'ın beş şartından biri olan hac ibadetinin bir çeşidi olan haccı temettu' ele alınmaktadır. Haccın diğer iki çeşidi ise ifrad ve kırân'dır. İslâm hukukunda fazilet bakımında hacc çeşitlerinin sıralaması farklıdır. Hanefiler'e göre kırân, temettu', ifrad; Mâlikîler'e göre ifrad, kırân, temettu'; Şâfiîler'e göre -aynı yıl haccın arkasından umre yapmak şartıyla- ifrad, temettu', kırân; Hanbelî mezhebine göre ise ilk önce temettu' ardından ifrad ve kırândır.

2. 4. Asr Yayınevi³⁷

Asr yayınevi 1995 yılında resmî olarak faaliyetlerine başlamıştır. Günümüzde yayınevinin başkanı Abdurrahman Asllani'dir. Asr yayınevinin internet sitesinde 'mezhepsizliğin dinsizliğe neden olacağı' görüşü ve bu konuda *Mezhepsizlik İslâm Şeriâtını Tehdit Eden En Tehlikeli Bid'attır (el-Lâ Mezhebiyye: Ahtaru bid'a tüheddidü 'ş-şeri' ate'l-İslâmiyye)* isimli kitabı ile tanınan Ramazan el-Bûti'nin fetvalarının Arnavutça tercümesi mevcuttur.³⁸ İslâm hukuku ile ilgili neşrettikleri eserler ise şunlardır:

1. Muhammed Maxhit Itër, *Fikhu Hanefî – Dispozitat e pergjithshme për abdestin dhe namazin (Hanefî Fikhi- abdest ve namaz hakkında genel hükümler)*, 2. baskı, çev. Selim Sulejmani, Tetova/Kalkandelen: Asr Yayınevi, 2020.
Aslı ismi *el-Mufasssal fî Fikhi'l Hanefî – el-İbâdât* olan bu kitapta, Hanefî mezhebine göre birçok furû fıkıh konuları (namazın kılınışı gibi) ele alınmaktadır.
2. Muhamed Seid Ramadan el-Bûti, *Fikhu Sire (Fikhu's Siyre)*, çev. Qazmedin Shaqiri, Kalkandelen: Asr Yayınevi, 2018.
Eserde, Hz. Peygamber Efendimiz'in (s.a.s.) hayatı ele alınmakla birlikte meydana gelen olaylardan dersler ve fikhî sonuçlar çıkarılmaktadır.
3. Fuad Sedic, *Musnedi Ebu Hanifes (Müsned - Ebu Hanife)*, çev. Arsim Dauti, Kalkandelen: Asr Yayınevi, 2012. (Arapça ve Boşnakça'dan Arnavutça'ya)
Müsned, İmam Ebû Hanîfe'nin naklettiği hadislerin toplandığı eseridir. Bu eserlerde yer alan hadisler, Ebû Hanîfe'nin hüküm çıkarırken dayandığı hadislerle onun sahâbe ve tâbiünden yaptığı

³⁷ Asr yayınevinin resmî internet sitesi: "Mexhliasi Asr (Asr Yayınevi)", <http://mexhliasi-asr.com/asr/> (Erişim 05 Mart 2021).

³⁸ Bk. <http://mexhliasi-asr.com/asr/index.php/dr-buti/fetva> (Erişim 05 Mart 2021)

rivayetleridir.

4. Muhamed Seid Ramadan el-Bûtî, *Fetva Bashkohore (Kadâyâ Fikhiyye Muâsira I-II)*, çev. Abdurahman Asllani, Kalkandelen: Asr Yayınevi, 2008. (Arapça'dan Arnavutça'ya)
İki ciltlik eserde, Ramazan el-Bûtî'nin güncel/çağdaş fikhî meseleler hakkında verdiği fetvâlar yer almaktadır.
5. Abulhasan M. Sadeq & Aidit Ghazali (Editörler), *Mendime Ekonomike Islame (İslâm İktisadi Hakkında Düşünceler)*, çev. Jeton Shasivari, Kalkandelen: Asr Yayınevi, 2002. (Boşnakça'dan Arnavutça'ya)
Aslı *Readings in Islamic Economic Thought* ve Boşnakçası *Pregled Islamske Ekonomike Misli* olan bu kitapta, farklı yazarların İslâm iktisadı ile ilgili yazıları mevcuttur.
6. Muhamed Seid Ramadan el-Bûtî, *Jomedhhebizmi – Bid'at më i rrëzikshëm që kërconon Sheriatin Islam (Mezhepsizlik İslâm Şeriatını Tehdit Eden En Tehlikeli Bid'attir)*, çev. Naser Bajrami, Kalkandelen: Asr Yayınevi, 2002. (Arapça'dan Arnavutça'ya)
Bu kitap, selefi âlimi Muhammed Sultân el-Hucendî'nin yerleşik (dört) fıkıh mezheplerine uymanın gerekliliğini ve mezhep taklitçiliğini sorguladığı *Heli'l-Müslim mülzem bi't-tibâ'i mezheb mu'ayyen mine'l-mezâhibi'l-erba'a?* isimli risâlesine reddiye olarak kaleme alınmıştır. Yazar, ictihad kudretine sahip olmayan kişiler için taklidin kaçınılmaz olduğunu, ayrıca tek bir mezhebe bağlı kalmanın -her ne kadar dinî bir zorunluluk değilse de- meşruluğunu delilleriyle açıklamaktadır. Yazarın bu kitabına Muhammed İd Abbâsî, *el-Mezhebü'l-müte'assibe hiye'l-bid'a ev bid'atü't-ta'aşşub el-mezhebî* ismiyle bir reddiye yazmıştır. el-Bûtî bu reddiyede kendisine yöneltilen eleştirilere kitabının ikinci baskısına yazdığı ekte cevap vermiştir.³⁹
7. Abdullah Nasih Ulvan, *Rregullat e Fejesës dhe Martesës (Nişan ve Evlilik Ahkâmı)*, çev. Zulqfli Asllani, Kalkandelen: Asr Yayınevi, 2001. (Arapça'dan Arnavutça'ya)
Kitap, evlenmeden önce dikkat edilmesi gereken ve evlilik sonrası yapılması uygun olan kuralları ele almaktadır.

2. 5. Orienti Yayınevi

Üsküp şehrinde bulunan Orienti yayınevinin İslâm hukuku ile ilgili kitapları şunlardır:

1. Muhamed Salih el-Munexhid, *Fetvatë - ahlak, edukim, probleme shoqërore (Fetvalar – ahlak, eğitim, toplumsal problemler)*, çev.

³⁹ Bayram Pehlivan, “Bûtî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), Ek-1/222-223.

Agim Avdiu, Üsküp: Orienti-Muhamed Bajrami, 2009. (Arapça'dan Arnavutça'ya)

Eser, günümüzde karşılaştığımız çeşitli ahlakî, eğitim ve sosyal/toplumsal probelmerle ilgili soru(n)lar hakkında cevaplar ve çözümler içermektedir.

2. Sa'd bin Abdillâh el-Burejki, *Fetvatë e Dijetarëve të Dy Haremeve (İki Harem Bölgesi Âlimlerinin Fetvaları)*, çev. Agim Avdiu, Üsküp: Orienti-Muhamed Bajrami, 2009. (Arapça'dan Arnavutça'ya)

Selefi âlimi olan Sa'd b. Abdillâh, bu kitapta, iki harem bölgesi âlimlerinin Müslümanın gündelik hayatını ilgilendiren fikhî konular (Kur'an ve Sünnete sıkıca sarılmanın önemi, bid'at kavramı, kadınlar hakkında fetvalar, müziğin hükmü) hakkında önemli gördüğü fetvalarını toplamıştır.

3. Muhammed b. İsmail es-San'ani, *Rrugët e Shpëtimit (Sübülü's-Selam)*, çev. Agim Avdiu & Muhamed Bajrami, Üsküp: Orienti, 2009. (Arapça'dan Arnavutça'ya)

Müctehid Zeydî âlimi San'ânî'nin *Sübülü's-selâm* kitabı, İbn Hacer el-Askalânî'nin ahkâm hadislerini ihtiva eden *Bulûgu'l-merâm* adlı eserinin şerhidir.⁴⁰

4. İbën Kâjjim el-Xheuzije, *Namazi dhe Dispozita për Lënësin e Tij(Namaz ve Terkinin Hükmü)* çev. Agim Avdiu, Üsküp: Orienti, 2008. (Arapça'dan Arnavutça'ya)

Asıl ismi *Kitabus-Salâh ve hukmu târîkihâ* olan bu kitap, İbn Kayyim el-Cevziyye'ye yöneltilen namazın terki ile ilgili on sorunun cevabını ihtiva etmektedir.

5. İbn Hacer el-Askalânî, *Hadîthet Kryesore të Vendimeve Fikhore (Bulûgu'l-Merâm)*, çev. Agim Avdiu, Üsküp: Orienti-Muhamed Bajrami. (Boşnakça'dan Arnavutça'ya)

Eser, ibâdet, hukuk ve muâmelâta dair bin üç yüz elli altı (1356) sahih hadisi ihtiva etmektedir.

⁴⁰ Mustafa Bakır, "Emîr es-San'ânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/144-145.

2.6. Thesari (Hazine) Yayinevi

Gostivar şehrinde bulunan ve günümüzde yöneticisi Afet Beadini olan Thesari yayinevinin İslâm hukuku ile ilgili bastığı kitaplar şunlardır:

1. Muhammed Ahmed Kenan, *Elementet Themelore të Jetës Bashkëshortore (Aile Kurumunun Temel Meseleleri)*, çev. Nehat Ismaili & Reshat Ibishi, Gostivar: Afet Beadini/Thesari, 2010. (Arapça'dan Arnavutça'ya)
Kitap, İslâm aile hukuku ile ilgilidir.
2. Mehmed Ali Qerimoviç, *E Drejta e Trashëgimisë Islame – Feraid (Feraiz İlmi)*, çev. Afet Beadini, Gostivar: Thesari, 2003. (Boşnakça'dan Arnavutça'ya)
Eserde, İslâm miras hukuku (feraiz ilmi) ile ilgili konular ele alınmaktadır.
3. Muhammed b. Abdilazîz el-Musnid, *Gratë Pyesin Dijetarët Përgjigjen, Fetva të Zgjedhura Rreth Çështjes së Gruas (Kadınlar Soruyor Âlimler Cevaplıyor, Kadınların Durumu Hakkında Seçilmiş Fetvalar)*, çev. Afet Beadini, Gostivar: Thesari. (Arapça'dan Arnavutça'ya)
Kitap, Abdülazîz b. Bâz, Muhammed b. Sâlih Useymîn ve Abdullah b. Cibrîn gibi selefi âlimlerin kadınlar hakkındaki fetvalarını (soru-cevap şeklinde) içerir.
4. Afet Beadini, *Mektebi të Thërret – Ilmihal (Mektep Seni Çağırıyor-İlmihal)*, Gostivar: Thesari. (Arnavutça)
İlmihalde, namazın kılınışı, abdestin alınışı, İslâm tarihinin en önemli olaylarının özeti ve kısa sûre/duaların Arapçası ve Arnavutça'sı yer almaktadır.

2.7. El-Kalem Yayinevi

Gostivar şehrindeki el-Kalem yayinevinin neşrettiği İslâm hukuku ile ilgili kitaplarında Hanefî mezhebi çizgisinin ağır bastığı görülmektedir. Yayinevinin fıkıh ile ilgili kitapları şunlardır:

1. Abdulvehab el-Mashedânî, *Mënyra e të Falurit të Pejgamberit a.s në Frymën e Mez'hebit Hanefij (Hanefî Mezhebine Göre Peygamberimizin Namaz Kılınışı)*, Gostivar: el-Kalem, 2003. (Arapça'dan Arnavutça'ya)
Bu eserde, Hanefî mezhebinin delilleri ve açıklamaları ile Peygamber Efendimiz'in (s.a.s.) namaz kılınış şekli ele alınmaktadır.
2. Qufli Osmani, *İlmihal Mbi Rregullat Elementare të Fesë Islame (İlmihal – Temel Dinî Bilgiler)*, Gostivar: el-Kalem, 2001. (Arnavutça)
Eser, temel dinî bilgiler içermektedir. Bilgiler (namaz kılınışı vb.) Hanefî mezhebine göre ele alınmıştır.

2.8. Diğer Yayınları veya Şahsî Yayınlar

Belirttiğimiz yayınevleri dışında İslâm hukuku ile ilgili özel olarak basılan kitaplar da mevcuttur. Ayrıca bir yayınevine bağlı olmaksızın Üsküp'te basılan, ağırlıklı olarak selefi âlimlerin fetvalarının Arnavutça'ya çevirilerinin yer aldığı “*AlbIslam*” dergisi⁴¹ bu minvalde zikredilebilir. Diğer yayınevlerinin veya şahsî yayınların İslâm hukuku ile ilgili kitaplarının sıralamasında ise Balkanlar'ın İslâm geleneğine (ilmî usûlüne) uygun ve Hanefî mezhebine göre yazılanlar ilk başta zikredilmiştir. Ardından diğer mezheplere veya bir mezhebe bağlı olmaksızın neşredilen eserlere yer verilmiştir:

1. Taxhedin Bislimi, *Shkaqet e Mospajtimët Të Fukahave-Juristëve Islamë (Fakihlerin-İslâm Hukukçuların İhtilaf Nedenleri)*, Özel basım, 2021. (Arnavutça)
Bu eserde fakihlerin ihtilaf nedenleri detaylıca incelenmektedir.
2. Taxhedin Bislimi, *Kontrata e Pajtimët Mes Muslimanëve Sipas së Drejtës Islame dhe Roli i Saj në Popullin Shqiptar (İslâm Hukukuna Göre Müslümanlar Arasındaki Anlaşmazlıkları Uzlaştırma Akdi ve Arnavut Halkındaki Rolü)*, çev. Jusuf Zimeri, Özel basım, 2020. (Arapça'dan Arnavutça'ya)
Bu kitapta, İslâm hukuku açısından Müslümanların aralarındaki ortaya çıkan anlaşmazlıkların giderilmesinde ne tür bir yol ve yöntem kullanılacağını konusu ele alınmaktadır. Kitabı özel kılan husus ise yazarın Arnavut olup Arapça dilinde yazmasıdır.
3. Taxhedin Bislimi, *Punime të Ndryshme Me Qasje Fikhore (Fikhî Konularla İlgili Derleme)*, Üsküp: Özel basım, 2020. (Arnavutça)
Eserde “Fetva vermenin usûlü (âdabı), telkin, kazâ namazı, namazda imama tâbi olanların âmin demeleri, zikir için tesbihlerin kullanılması, namaz sonrası cemaat ile birlikte yapılan tesbihat” gibi konular Hanefî mezhebine göre ele alınmaktadır.
4. Jusuf Zimeri, *Kontrata e Sigurimit Sipas Jurisprudencës Islam (İslâm Hukukunda Sigorta)*, Özel basım, 2020. (Arnavutça)
Kitap, İslâm hukukunda sigorta akdi hakkındadır.
5. Jusuf Zimeri, *Kontrata e Qirasë Sipas së Drejtës Islame (İslâm Hukukunda Göre Kira Akdi)*, Üsküp: Özel Basım, 2019. (Arnavutça)
Eser, İslâm hukukuna göre kira (icâre) akdinin tanımı, hakkında genel hükümler, çeşitleri ve şartları hakkındadır.
6. Taxhedin Bislimi, *Teoria e Kontratës Sipas Jurisprudencës Islame (İslâm Hukukunda Akid Teorisi)*, Kalkandelen: SYTH, 2019. (Arnavutça)
Bu kitapta, İslâm akid teorisi ele alınmaktadır.

⁴¹ “Revisra AlbIslam”, <http://www.albislam.com/revistat/> (Erişim 05 Mart 2021).

7. Zülhixhe Zimeri, *Ushqimet e Lejuara - sipas jurisprudencës Islame dhe domostoshmeria e licencës “Hallall Standard” në kohën bashkohore (Punim Diplome) (Helal Gıda – Bitirme Tezi)*, Kumanova: Mendimi, 2019. (Arnavutça)
Yazarın, Üsküp İslâm Bilimler Fakültesi için hazırlamış olduğu bitirme tezinin ana konusu, K. Makedonya’daki Helal Gıda Standardı Kurumu’nun kuruluşu ve çalışmasını açıklamaktır.
8. Xhasir Avde, *Intencat e Sheriatit si Filozofi e se Drejtës Islame (İslâm Hukuk Felsefesi-Makâsüdü’ş-Şerîa)*, çev. Shaban Sulejmani, Üsküp: Özel basım, 2019. (Arapça’dan Arnavutça’ya)
Eser, İslâm hukuk felsefesi (makâsüdü’ş-Şerîa) hakkındadır.
9. Jusuf Zimeri, *Koloset e Medhhebit Hanefij (Hanefî Mezhebinin Büyüklere)*, Kumanova-Llojan: Mendimi, 2018. (Arnavutça)
Kitabın girişinde Hanefî mezhebinin gelişimi hakkında kısa bilgi verildikten sonra mezhebin kurucularından ve günümüze kadar Hanefî mezhebine mensup olan âlimlerden bahsedilmektedir. Eserin ayırt edici özelliği ise günümüze kadar Balkanlar’daki Hanefî mezhebine mensup olan âlimlerin hayatlarına da yer vermesidir.
10. Husejn el Arfexh, *Koncepti i Bidatit (Risisë) dhe Ndikimi i Tij në Luhatjen e Fetvave Bashkëkohore (Bid’at Kavramı ve Çağdaş Dönemdeki Fetvalarda Meydana Gelen Tutarsızlığa Etkisi)*, çev. Shaban Sulejmani & Salim Sulejmani, Üsküp: Özel basım, 2017. (Arapça’dan Arnavutça’ya)
Bu eserde bidat kavramı etraflıca tahlil edilmekte ve bu kavramın yanlış tanımlanmasıyla fetvalarda tutarsızlığa neden olacağı hususlar vurgulanmaktadır.
11. Jusuf Zimeri, *Zeqati Shtylla Esenciale Islame (İslâm Dini’nin Esası Olarak Zekât)*, Özel basım, 2015. (Arnavutça)
Kitap, İslâm’ın beş temel esasından biri olan zekât konusunu ele almaktadır.
12. Jusuf Zimeri, *Përmbledhje Punimesh Nga Jusirprudenca Islame (İslâm Hukuku Hakkında Makaleler)*, Kumanova/Llojan: Mendimi, 2014. (Arnavutça)
Kitapta mezhep bakış açısını destekleyen perspektifle ele alınan konular şunlardır: “Kontrolsüzce verilen fetvaların İslâm’a kötü etkileri, mezhep düşüncesinin kökeni, mezhebin ve mezhepsizliği tanımı.”
13. Jusuf Zimeri, *Pyetje dhe Pergjigje Islame (İslâmî Soru ve Cevaplar)*, Üsküp: Brezi i Ri – Fokus Print, 2014. (Arnavutça)
Eser, çeşitli fikhî konular hakkında soru-cevaplar içermektedir.
14. Jusuf Zimeri, *120 Pergjigje Për Haxhin (Hac Hakkında 120 Soru)*, Kumanova/Llojan: Mendimi, 2014. (Arnavutça)

Bu kitapta, hac ile ilgili bilinmesi gereken bilgiler kısa, öz ve soru-cevap şeklinde verilmektedir.

15. Jusuf Zimeri, *Fikhu Islam: Dispozita nga Namazi, Agjërimi, Zeqati dhe Haxhxi (İslâm Fikhi: Namaz, Oruç, Zekât ve Hac Hakkında Hükümler)*, Özel basım, 2013. (Arnavutça)
Eserde fıkıh ilminin genel yapısı anlatılıp Hanefî mezhebinin fıkıh terminolojisinden ve ardından İslâm'ın beş şartı ile ilgili hükümlerden bahsedilmektedir.
16. Jusuf Zimeri, *E Drejta e Trashegimisë në Sheriatin Islam (İslâm'da Miras Hukuku)*, 2. bs., Üsküp: Özel Basım, 2013. (Arnavutça)
Eser, İslâm miras hukuku ile ilgilidir.
17. Taxhedin Bislimi, *Mevludi, Historiku dhe Dispozita e Tij (Mevlit, Tarihi ve Hakkındaki Hüküm)*, Özel basım, 2012. (Arnavutça)
Yazar kitabında, mevlidin tarihçesi ve hükmü hakkındaki tartışmaları zikrettikten sonra mevlidin caiz oluşunu delilleriyle birlikte tahlil etmektedir.
18. Jusuf Zimeri, *Hyrje në të Drejtën Penale Islame (İslâm'da Ceza Hukukuna Giriş)*, Üsküp: Özel Basım, 2012. (Arnavutça)
Eserde, İslâm ceza hukukunun tanımı, genel ilkeleri ve hükümleri ele alınmaktadır.
19. Jusuf Zimeri, *Namazi i Teravisë (Teravih Namazı)*, Özel basım, 2012. (Arnavutça)
Kitapta, teravih namazının kaç rekât olduğu tartışması tahlil edilmektedir. Teravih namazının sekiz rekât kılınması gerektiği görüşün dayanağı olan hadis (Hz. Aişe'nin rivayeti) ile kastedilen namazın vitir namazı olduğu gibi deliller ile bu görüşün ilmî tutarsızlıklarını zikretmektedir. Ardından teravih namazın yirmi rekât olduğu hakkında hadislerle yer verilmekte ve Hz. Ömer (r. anh) döneminde bu konuda icmâ gerçekleştiği ifade edilmektedir.
20. Jusuf Zimeri, *Mevlud, Sunet i Mirë Apo Bid'at (Mevlit, Güzel Bir Sünnet midir Yoksa Bid'at mıdır)*, Özel basım, 2010. (Arnavutça)
Eserde hükümlere ulaşmak için sadece Kur'ân ve Sünnet'in yeterli olmadığı, İslâm hukuk kaynaklarını doğru bir şekilde kullanabilecek müçtehidlere ihtiyaç duyulduğu zikredilmektedir. Bu bakış açısı ile mevlid konusu kitapta değerlendirilmektedir. Âlimlerin büyük çoğunluğunun mevlidi caiz gördüğü delilleriyle birlikte belirtilmektedir.
21. Jusuf Zimeri, *Shpjegimi i Surës el-Fatiha (Fâtiha Sûresi'nin Açıklaması)*, Kumanova: Özel basım, 2010. (Arnavutça)
Eserde, istiâzenin okunmasının hükmü, Bismillah'ın namazda okunması ve âmin demenin hükmü, Fâtiha Sûresi'nden çıkan fikhî hükümler gibi konular ele alınmaktadır.

22. Shefik Kurdiç, *Ebu Hanife dhe Namazi në Medh-hebin Hanefij (Ebu Hanife ve Hanefi Mezhebinde Namazın Kılınışı)*, çev. Sabahuddin Fetahu, Üsküp: Özel basım-Libraria Ebu Hanife, 2008. (Arnavutça)
Eserde, Hanefi mezhebine göre namaz kılınışı şekli delilleri ile birlikte ele alınmaktadır.
23. Amir Halid, *Thirrje në Bashkëjetesë, Biografite e katër imamëve, dhënia fund përçarjes dhe thirrja në bashkimin e njerëzimit (Birlikte Yaşamaya Çağrı – dört imamın hayatı, ihtilaflara son ve insanlığın bir olmasına çağrı)*, çev. Xhemaledin Misimi, Üsküp: Alma, Bogovine-2008. (Arapça'dan Arnavutça'ya)
Eserin ana konusu, dört fıkıh mezhebinin ortak noktalarını vurgulanarak Müslümanların birlikte yaşamaalarının önemini ifade etmektedir.
24. Shaqir Idrizi, *Doktrinë Hanefite në Raport me Doktrinën Sufiste në Maqedoni (Makedonya'da Tasavvuf Doktrinini ile Hanefi Doktrinini Arasındaki İlişki)*, Üsküp: Özel basım, 2006. (Arnavutça)
Eser, K. Makedonya'daki Hanefi ekolünün gelişimini ve sülûl ile ilişkisini ele almaktadır.
25. Taxhedin Bislimi, *Talkini Mbi Të Vdekurin (Ölüye Telkin Okunması)*, Özel Basım, 2003. (Arnavutça)
Kitapta, delilleriyle birlikte ölüye telkin okunmasının caizliği konusu ele alınmaktadır.
26. Salih Ibën Salih el-Fevzan, *Dispozitat në Lidhje me Gratë Besimtare (Müslüman Kadınlar Hakkında Hükümler)*, çev. Sabahuddin Fetahu, Üsküp: Mendimi, 2009. (Arapça'dan Arnavutça'ya)
Eser, selefi âlim olan el-Fevzan'ın kadınlar hakkında verdiği hükümleri içermektedir.
27. Abdulaziz Mebruk el-Ahmedî & Fejhan b. Shali el-Mutajri & Abdülkerim b. Sunejtan el-Amri & Abdullah b. Fehd esh-Sherif el-Hixhari, *Shpjegimi i shkurtër i Legjislaturës Islame në dritën e Kur'anit dhe Sunnetit (Kur'an ve Sunnet Işığında Fıkıhın Kısa Tarihi)*, çev. Xhemal N. Jakupi, Üsküp: Trashëgimi i Profetëve (Peygamberlerin Varisi)-Xhemal N. Jakupi, 2008. (Arapça'dan Arnavutça'ya)
Kitap, *Şerh el-Mumti* (Hanbeli mezhebinin *Zâd el-Mustakni* kitabına Ibn Üseymin'in yazdığı şerh) kitabı ile *Mülahhas el-Fıkıh* (Şeyh Fevzan'ın Hanbeli fıkıh kitabı) kitaplarının muhtasarıdır.
28. Muhammed Nâsirüddîn el-Albânî, *Verzion i Shkurtuar i Librit Forma e Namazit të Profetit (s.a.s.) (Namazın Kılınışı Şekli Kitabının Kısaltılmış Versiyonu)*, Üsküp: Trashëgimi i Profetëve (Peygamberlerin Varisi).
Eser, selefi ve hadis âlimi olan Nâsirüddin el-Elbânî'nin Peygamber Efendimiz'in (s.a.s.) namaz kılınışı şekline dair kitabın özetidir.

29. Abdurrahman Ibën Nasir Essa'di, *Diturihtë e Kuranit Teuhid – Besime – Moral – Norma (Kur'ân İlimleri Tevhid – İnanç – Ahlak – Yasa (Norm))*, çev. Xhemal Jakupi, Üsküp: Trashëgimi i Profetëve (Peygamberlerin Vârisi). (Arapça'dan Arnavutça'ya)
Suudi Arabistanlı selefi âlimi olan Abdurrahmân b. Nâsır Sa'dî'nin ağırlıklı olarak akaid konularından bahsedilmekle birlikte kitabın bir bölümü fıkıhla ilgili eseridir.

SONUÇ

Balkanlar'da Osmanlı Devleti ile gelişen ve kurumsallaşan İslâm ilim, düşünce, kültür ve medeniyeti itikadî açıdan Mâtürîdî, amelî açıdan ise Hanefî mezhebine göre şekillenmiştir. Bu gelenek, günümüzde K. Makedonya bölgesinde yaşayan Müslümanlarda büyük ölçüde devam etmektedir. Nitekim K. Makedonya'daki Müslümanları kurumsal olarak temsil eden *KMC İslâm Dinî Birliği'nin tüzüğünde Hanefî mezhebinin zikredilmesi* ve kuruma bağlı olan Üsküp İslâm Bilimler Fakültesi, imam hatip liseleri ve cami mekteplerindeki okutulan müfredatın Hanefî mezhebini önceleyen literatür ile şekillenmesi buna en güzel örnektir. Aynı şekilde KMC İslâm Dinî Birliği tarafından basılan İslâm hukuku literatürü incelendiğinde, Hanefî mezhebi merkezli olduğu açık bir şekilde görülmektedir.

Kurumun İslâm hukuku literatüründe ilmihal, fıkıh terimleri sözlüğü, furuû fıkıh, fıkıh usûlü, İslâm hukuk tarihi, güncel fıkıh konuları (faiz, helal gıda/ürün standardının esasları vs.) yanında Mevlid merasimi, teravîh namazının kılınışı, ölümlere telkin okumanın hükmü gibi son dönemlerde tekrar tartışılan konulara cevap niteliğinde kitaplar ön plana çıkmaktadır. Aynı şekilde fakülte ve imam hatip liselerinin seviyelerine uygun kitaplar neşredilmektedir. Bu kitapların ekserisi, fakültede, imam hatip lisesinde veya KMC İslâm Dinî Birliği'nde görevli olanlar tarafından Arnavutça dilinde yazılmıştır. Nitekim Jusuf Zimeri, Taxhedin Bislimi ve Shaban Sulejmani gibi isimler bu konuda ön plana çıkmaktadırlar. Aynı şekilde bu yazarların Ehl-i sünnet ilim geleneğine uygun bir usûl ve Hanefî çizgisini takip eden metodları ile özel olarak neşrettikleri birçok kitapları da mevcuttur. Son dönemlerde fetva konularındaki tutarsızlığın detaylı bir şekilde ele alındığı Huseyin Afrec'in *Bid'at Kavramı ve Çağdaş Dönemdeki Fetvalarda Meydana Gelen Tutarsızlığa Etkisi* adlı tercümesi özel olarak zikredilebilir.

KMC İslâm Dinî Birliği'nin ilmî metod açısından Ehl-i Sünnet çizgisini takip ettiği, *Hanefî Mezhebi, Öncelikleri ve Zorlukları* isimli ilmî konferantaki sonuç bildirgesinden açıkça görülmektedir. Nitekim sonuç bildirgesinde Hanefî mezhebinin Balkan Müslümanlarının resmî mezhebi olduğu ve fikhî bir konudaki sorunun çözümü Hanefî mezhebi

içinde bulunamazsa o zaman istihsan veya mesâlih-i mürsele delillerine dayanarak diğer Ehl-i sünnet mezheplerinden bir görüş seçip onunla amel edileceği belirtilmektedir.

K. Makedonya'nın bağımsızlığını kazanmasının ardından yayınevlerinin açılması hız kazanmış ve böylece İslâmî literatür zenginleşmekle birlikte farklı akımların da kitapları neşredilmeye başlanmıştır. Bu kitapların tercümesi ve basımı, farklı Müslüman ülkelerinin maddi destekleri ile gerçekleşmektedir. Ayrıca yayınevleri, kendilerinin belirledikleri plan-program ile kitaplarını neşretmektedirler.

İslâm hukuku literatürü açısından ülkenin yayınevlerinin geneline bakıldığında, Balkanlar'da Osmanlı döneminden günümüze kadar gelen İslâm hukuku geleneğini destekleyecek ve İslâm hukuku hakkında bireylerin genel kültürünü zenginleştirecek kitaplar neşredildiği söylenebilir. Neşredilen kitapların ise klasik İslâm hukuku kitaplarının aksine ilmihal, hukuk tarihi, güncel konular hakkında olduğu görülmektedir. K. Makedonya'da İslâmî literatürü hakkında en fazla kitap neşreden Logos A yayınevindeki kitaplarda, İslâm hukuku ile ilgili İslâm hukuk tarihi ve kaynağının, mezhep imamların hayatının (örneğin: Ebû Hanîfe), Hanefî mezhebinin temel anlayışının ve faiz gibi güncel konuların ele alındığı görülmektedir. Buna ilaveten geleneksel-modern düşüncüyü sentezleyen kitapların da çevirileri bu yayınevi tarafından yapıldığını ifade edebiliriz. Bunun yanında Logos A yayınevinde Arnavut yazar olan Nexhati İbrahimi'nin çevirdiği veya Arnavutça olarak yazdığı eserler diğer yazarlara göre daha fazladır.

Furkan ISM yayınevinde ağırlıklı olarak Yusuf Kardavî'nin kitapları tercüme edilmekte, Arnavut yazar olan Bashkim Aliu'nun çeviri/telif eserleri, "Dünya İslâm Birliği" ve "Avrupa Fetva ve Araştırma Meclisi" kurumlarının fetvalarının çevirileri göze çarpmaktadır. Bunun yanında Furkan ISM yayınevinin *Ahkâmu'l Kur'ân* ve *Sünenü Ebû Dâvûd* eserlerinin Arnavutça'ya kazandırılması bölgedeki ilim talebeleri için önemli bir katkıdır. Bu kitaplara Asr yayınevinin Ebu Hanife'ye nispet edilen *Müşned*'i ve Ramadan el-Bûtî'nin *Kadâyâ Fıkhiyye Muâsıra'sı* ve *Mezhepsizlik En Tehlikeli Bid'attir* adlı eseri, Muhammed Macit'in *Hanefî Fıkhu*; el-Kalem yayınevinin Maşedanî'nin *Hanefî Mezhebine Göre Peygamberimizin Namaz Kılınışı*; Orienti yayınevinin *Bulûgu'l-Merâm*'ı ve aynı kitabın şerhi olan *Sübülü's-Selâm*'ı ilave edilebilir.

Ülkede özellikle modern dönemde, asırlar boyunca Müslümanların kahir ekseriyetinin üzerinde icma ettiği sahih İslâm anlayışının çerçevesini teşkil eden Ehl-i Sünnet ilim geleneğine ve mezheplere (Hanefî, Şafî, Mâlikî, Hanbelî) karşı çıkılarak usûlsüz ve mezhepsiz veya neo-selefi (Vehhâbî) bir bakış açısı ile yazılmış eserlerin çevirilerini yayınlayan yayınevlerinin olduğu görülmektedir. Benzer özellikleri gösteren kitaplar

şahsî olarak neşredilen kitaplarda da göze çarpmaktadır. Bu eserlere, Nun yayınevini neşrettiği Abdul-Azim Bedevî'nin *Fıkıh Hakkında Derleme'si*, Orienti yayınevini *İki Harem Bölgesi Âlimlerinin Fetvaları* gibi kitaplar örnek verilebilir. Bu eserlerin yaydığı anlayış ve bölge Müslümanlarına sebep olduğu/olacağı zihni karışıklık, fitne ve kargaşa iyice incelenmeli ve bu konuda Müslüman toplumlar şuurlandırılmalıdır. Ayrıca bu zihniyetin teopolitik hedefleri arasında Balkan bölgesindeki kâdim Osmanlı/Türk ilim ve kültür mirasına (fıkıh özelinde Hanefî mezhebine) karşıtlığı ile bir bağının bulunduğunu söylemek mümkündür ki bu konunun ayrıca ele alınması gerekir. Nitekim KMC Dinî Birliği de bu hususa dikkat çekerek bölgede yaşayan Müslümanlara bu tür kitapları tavsiye etmemektedir.

KMC Dinî Birliği bölgenin tarihine ve sosyo-kültürel yapısına sahip çıkarak bu tür anlayışlar konusunda Müslüman toplumu bilinçlendirmek için daha etkili çalışmalar yapmalıdır. Bu minvalde bölgenin geleneğine, tarihine, dinî-amelî yapısına uygun ve günümüz problemlerine çözüm üretecek çalışmaların devamlılık arz etmesinin ve bu yöndeki çalışmalara destek verilmesinin önemli olduğu kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

Aruçi, Muhammed. "Yugoslavya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/573-579. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Asani, Eljesa. *Makedonya'daki Medreseler ve İsâ Bey Medresesi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Yüksek Lisans, 2010.

Bakır, Mustafa. "Emîr es-San'ânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/144-145. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Baki, Süleyman. "Makedonya ve Kosova'da Mevlid Merasimleri Ne İfade Eder?" *Mevlid ve Süleyman Çelebi Sempozyumu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.

Bardakoğlu, Ali. "İstihsan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/339-347. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Bilge, Mustafa L. "Râbitatü-l-â'lemi-l-İslâmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/379-380. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Boynukalın, Ertuğrul. "Muhammed b. Sâlih el-Useymin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-2/633-634. Ankara: TDV Yayınları, 2019.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "Mesâlih-i Mürsele". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/79-94. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Erol, Mehmet Seyfettin. "Makedonya Sorunu'nun Temel Dinamikleri". *Balkanlar El Kitabı*. Vadi Yayınları, 2. Basım, 2007.

Fetva Meclisi. “Fetva”. *Kuzey Makedonya Cumhuriyeti İslâm Dini Birliği*. 03 Aralık 2015. Erişim 28 Ağustos 2020. <https://bfi.mk/fetva-nr-01/>

Hatiboğlu, İbrahim. “Nâsirüddin el-Elbânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/403-405. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Karaman, Hayrettin. “Fıkıh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/1-14. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Kaloshi, Rahim. “Osmanlı Dönemi Makedonya’ında İslâm Hukukçuları”. *Balkan Araştırmaları Dergisi* 1/1 (30 Haziran 2010), 147-162.

Kaya, Eyyüp Said. “Telfik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/401-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Mandak, Reyhan. *Makedonya’nın Vardar Bölümündeki Dinî Birlikleri (1918-1941) [Верските Заедници во Вардарскиот дел на Македонија (1918-1941)]*. Üsküp: Kiril ve Metodi Üniversitesi Milli Tarih Enstitüsü, 2015.

Nanay, Zeynep. *Bir Heyet İctihadi Kurumu Olarak Avrupa Fetva ve Araştırmalar Meclisi: Kararlar ve Usul*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimler Anabilim Dalı, Doktora, 2019.

Özel, Ahmet. “Abdurrahman b. Nâsır Sa’dî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-2/438-441. Ankara: TDV Yayınları, 2019.

Pajaziti, Ali. *Geçiş Sürecinde Makedonya Üniversitesi Gençliği ve Din Olgusu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 1998.

Pehlivan, Bayram. “Bütî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-1/221-224. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.

Rexhepi, Sulejman. “Makedonya’da İslâm ve Müslümanlar”. *Balkanlarda İslâm*. Ankara: Tika Yayınları, 2016.

Rexhepi, Sulejman. “Makedonya’da Müslümanların Dinî Yaşayışının Organize Edilmesi”. *Balkanlarda Gelecek Tasavvuru*. İnsani Yardım Vakfı (İHH), 2008.

Sancaktar, Caner. “Balkanlar’da Osmanlı Hâkimiyeti ve Siyasal Mirası”. *Ege Stratejik Araştırmalar Dergisi* 2/2 (2011), 27-47.

Sejdini, Habibe. *Kuruluşundan Günümüze Makedonya İslâm Birliği’nin Örgün ve Yaygın Din Eğitimi Hizmetleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.

1990-2015 Yayınlar Kataloğu (İstanbul 2015). Üsküp: Logos A, 201M.S.

Kuzey Makedonya Cumhuriyeti İslâm Dini Birliği. “Fetva”. Erişim 28 Ağustos 2020. <https://bfi.mk/category/fetva/>

“Furkan ISM”. Erişim 05 Mart 2021. <http://furkan.com.mk/>

“Konkluzat nga Konferenca Shkencore Medhhebi Hanefij Prioritetet dhe Sfidat”. Erişim 21 Ocak 2021. <https://bfi.mk/konkluzat-nga-konferenca-shkencore-medhhebi-hanefij-prioritetet-dhe-sfidat/>

“Logos A”. Erişim 05 Mart 2021. <https://www.logos-a.com/>

“Mexhlisi Asr (Asr Yayınevi)”. Erişim 05 Mart 2021. <http://mexhlisi-asr.com/asr/>

“Nun Yayınevi”. Erişim 05 Mart 2021. <https://nun.com.mk/>

“Pyete Myftininë (Üsküp Müftülüğüne Sor)”. Erişim 05 Mart 2021. <https://myftiniashkup.org.mk/video-page/>

“Revisra AlbIslam”. Erişim 05 Mart 2021. <http://www.albislam.com/revistat/>

ŞEMSEDDİN ŞEMERKANDÎ'NİN BİLGİ TEORİSİ SHAMS AL-DİN AL-SAMARQANDI'S THEORY OF KNOWLEDGE

Geliş Tarihi: 28.06.2021 Kabul Tarihi: 06.09.2021

✉ FATİH KURT

DOÇ. DR.

DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI

orcid.org/0000-0003-1283-1787

fatihkurt25@hotmail.com

ÖZ

Türkistan'ın seçkin âlimlerinden olan Şemseddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî (ö. 702/1303) Mâtürîdî okulunda yetişen, metafizik âlemlerle ilgili felsefe, kelâm ve dinlerin yaklaşımlarını değerlendirebilecek boyutta bilgi birikimine sahip biridir. O, bilgi teorisinde de bu niteliğini yansıtmış, bilgi kuramını oluştururken, konuyla bağlantılı farklı yaklaşımları değerlendirmiş ve kendi bilgi birikimi doğrultusunda en isabetli olarak gördüğünü seçmiş veya başkalarından farklı kendi özgün yaklaşımını ortaya koymuştur. Semerkandî, bilgi kuramında Ehl-i sünnet verileri çerçevesinde, daha çok Mâtürîdî eksenli bir yaklaşım sergilemekle birlikte, kendisine özgü bir bilgi teorisi oluşturmuştur. Yazar bunu gerçekleştirirken konuyla bağlantılı tüm verileri ele almış, yeterli ve yetersizlikleri üzerinde değerlendirmelerde bulunmuş ve nihai olarak da kendi tercih ve yaklaşımını belirtmiştir. Makalede müellifin beslediği kaynak olarak Mâtürîdî'nin bilgi teorisi üzerinde durulmuş ve Semerkandî'nin konuyla ilgili yaklaşımı tespit edilmiştir. Yazar, kendinden önceki filozoflar ve din mensuplarının (milliyûn) bilgi teorileri üzerinde durmuş, Mütezile ve Ehl-i sünnet kelâm bilgilerinin görüşlerini değerlendirmiş, kendi yaklaşımını sergileyerek bilgi teorisini oluşturmuştur.

Anahtar Kelimeler: Şemseddin Semerkandî, Mâtürîdî, Metafizik, Bilgi Teorisi, Kelâm.

ABSTRACT

Shams al-Din Muhammad b. Ashraf al-Husayni al-Samarqandi (d. 702/1303), one of the distinguished scholars of Turkestan, was educated in the field of Maturidi school. He is a distinguished scholar who has enough knowledge to evaluate the approaches of philosophy, theology and religions related to the meta-physical realm. He also reflected the quality of wisdom in the theory of knowledge. While creating his theory of knowledge, the author evaluated different approaches related to the subject. In addition, he chose what he saw as the most accurate in line with his own knowledge or stated his own approach. In this direction, Samarqandi had formed a unique theory of knowledge, while forming the information sources within the framework of Ahl al-Sunnah data, exhibiting a general approach mostly based on Maturidi. While doing this, the author handled all the data related to the subject, made evaluations about their adequacy and inadequacy, and finally, he showed his original approach by determining his own preference and approach. In this article, the views of the kalam scholars on the subject in line with Samarqandi's theory of knowledge are given, the author's source is Maturidi's theory of knowledge, and Samarqandi's approach to the subject has been determined. Samarqandi focused on the knowledge theories of the philosophers and religious members before him, evaluated the views of the Mu'tazilites and Ahl as-Sunnah kalam scholars, and formed the theory of knowledge by displaying his own approach.

Keywords: Shams al-Din Samarqandi, Maturidi, Metaphysics, Theory of Knowledge, Kalam.

SHAMS AL-DİN AL-SAMARQANDI'S THEORY OF KNOWLEDGE

SUMMARY

Samarqandi is an Islamic scholar who grew up in the Turkestan region and concentrated particularly on theology and philosophy. Samarqandi, the area of residence and the school of whom were of Hanafi-Maturidi orientation, had shown a Maturidi-centered approach in his works, but he generally adopted an inclusive method. Samarqandi wrote a work called al-Saha'if al-Ilahiyyah, and he used the classical kalam books system. However, its content is different than the classical kalam works. It was prepared in a unique style. Before Samarqandi, Fakhr al-Din al-Razi partially applied this approach. Accordingly, the author put a great emphasis on Razi in his work. Samarqandi benefited from Razi greatly while forming his theory of knowledge. However, it did not prevent him from criticizing Razi. Maturidi and the Ash'arites were also among the sources of information of the author; however, he also criticized them as the occasion arose. Shams al-Din al-Samarqandi's aim is to pursue the truth. In this direction, he considered, examined, and evaluated all methods on the subject but never adopted any method as the "sole truth." He embraced the "correct" view among different views. His general approach also materialized in his theory of knowledge. Wherefore he recorded the approaches of philosophers, members of religion, Muslim thinkers, and more specifically the kalam scholars in his work. The author, who said, "It is necessary to understand what knowledge is in order to create a theory of knowledge," discussed the views of previous scholars on this subject. Conveying the definitions of philosophers on the subject, the author then writes the views of kalam schools and scholars. While the kalam scholars were forming the theory of knowledge, they put forward definitions in line with its object and subject. Although these definitions differ from one another in some respects on the basis of people and schools, they are, in essence, the same. Al-Ghazali states that it is difficult to make a certain definition for many things apperceived through the senses, and further expresses that it is even harder to define the apperceptions themselves. Samarqandi defines knowledge as a tool for apperception. According to the author, who states that there are different definitions of apperception and that it gains meaning according to philosophers and other thinkers, apperception is a feature of the apperipient, and the one who apperceives can

surround the truth with it. Thus, the apperipient does and says many things with it.

In line with the assumption that it is a kind of apperception, kalam scholars, who examine knowledge in two categories as *yaqiniyyat* and *dhanniyat*, accepted the former as the mandatory knowledge expressing certainty, and classified it as “*ilm al-yaqin*” (based on reason and narrations), “*ayn al-yaqin*” (obtained with sense organs), and “*haqq al-yaqin*” (an intellectual practice reached with heart). The scholars of kalam, who consider knowledge as “*dharuri/necessary* and *istidlali/inferential*” according to its object, define the necessary/a priori knowledge as “the obvious knowledge present in the human mind without the need for reasoning or providing an evidence.” Assessing the necessary knowledge in two contexts as mental and sentimental, kalam scholars explained the sentimental one as the data that are innate to human beings, and are based on observation and experiences directed at senses. The mental one, on the other hand, is the information that imperatively comes true without any doubts and does not require any other data to prove its authenticity. Mu‘tazilite scholars, who defined knowledge as “belief” later developed this definition of Abu al-Hudhail al-Allaf, and generally put forward a definition as “believing in something as it is.” Although the definition of Mu‘tazila is close to the scholars of ahl al-sunnah, there is a nuance in terms of their methods. Because the majority of Mu‘tazilite scholars defined knowledge as “thing;” wherefore, “thing” means “existing.” There cannot be non-existence here. Because non-existence is not a “thing.” Some of the Mu‘tazilite scholars interpreted the word “thing” as “known.” In line with these approaches, Samarqandi did not approve the Mu‘tazilite scholars’ definitions correct.

Samarqandi’s theory of knowledge focuses on sense, *aql* (reason), and *khobar*. He finds sound senses essential in obtaining healthy knowledge. Because sound senses lead a person to the healthy knowledge. In view of the author, senses involve sight, smell, hearing, taste, and touch; through which one can obtain knowledge. However, for the realization of a precise knowledge, the obtained information must be filtered through the mind. Accordingly, *aql* gains certainty in knowledge acquisition in metaphysical field. Samarqandi, who cautiously approaches the matter of considering *khobars* as a source for acquiring religious knowledge, displayed a similar approach to his predecessor Maturidi. Maturidi put forward a unique method different from the hadith scholars regarding hadiths as a source of knowledge although he used the Qur’an and the Prophet’s hadiths as the core data when it comes to metaphysics and *uluhiyyah*. Likewise, while constructing his theory of knowledge, Samarqandi took a unique approach. This uniqueness influenced the kalam scholars after him. In fact, many kalam scholars, particularly Taftazani and Adud al-Din al-Ijī, adopted and developed his theory of knowledge.

GİRİŞ

1. Kelâmda Bilgi Teorisi

1.1. Ehl-i sünnet Kelâmcılarının Bilgi Teorisi

Bilgi ve varlık teorileri kelâm ilminin temel yapıtaşları ve hareket noktalarıdır. Kelâm ilmini anlamak için kelâmcıların bilgi kuramlarını bilmek gereklidir. Zira mütekelimler, bu ilmi diğerlerinden ayıran metodu oluştururken kendilerine özgü bir bilgi teorisi şekillendirmişlerdir.

Kelâm uleması bilgi teorisini oluştururken onun nesne ve öznesi doğrultusunda tanımlamalar ortaya koymuşlardır. Bu tarifler, kişi ve ekol bazı olarak bazı hususlarda birbirinden ayrılmakla birlikte özü itibarıyla aynıdır.¹ Tanımlardaki farklılıklar daha çok terimsel olarak görülmektedir. Genel olarak “herhangi bir şeyin mevcut olduğu durum üzere olduğuna kesin bir itikatla inanmak” şeklinde veya “kendisine sahip olanın âlim olmasına veya tanımladığı şey hakkında bilgi sahibi olmasına imkân veren bir nitelik” tarzında tanımlanan bilgi,² Cürcânî’ye göre, “varlığın zıddına ihtimal vermeyecek şekilde anlaşılmasını sağlayan bir niteliktir.”³ Buradaki tanımlar bilginin öznesi, nesnesi ve bilen ile bilinen ilişkisi bağlamında anlam kazanmıştır.

Gazzâlî, duyular yoluyla idrak edilen pek çok şey için sınırları belirli bir tanımın yapılmasının zor olduğunu belirtirken bizzat idraklerin tanımlanmasının daha zor olduğunu ifade eder.⁴

¹ Harun Çağlayan, “Kelâmda Bilgi Teorisi”, *Sistematik Kelâm* ed. M. Evkuran (Ankara: Bilay Yayınları, 2000), 51-64.

² Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, nşr. H. Atay (Ankara: DİB Yayınları, 1993), 1/9; Ebü'l-Meâlî Abdülkerîm el-Cüveynî, *Kitabü'l-İrşad ila kavati'i'l-edille fi usûli'l-itikâd* nşr. M. Y. Musa (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1950), 12.

³ Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf* çev. Ömer Türker, (İstanbul: TYEK Başkanlığı, 2015), 166.

⁴ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, nşr. Hamza b. Züheyr Hafız (Medine: Câmîatu'l-İslâ-

Teftâzânî de bilgi ile alakalı, “bir şeyin formunun akılda oluşması” ve “nefsin manaya ulaşması” olmak üzere iki farklı değerlendirmede bulunur. Teftâzânî, akıl ve duyuların tek başına bilgi elde edebileceğini düşünür ve duyularla sadece tikel bilgilerin elde edilebileceğini belirtir ve duyularla elde edilebilen bu bilgilerin aklî bilgilerle aralarındaki farkı ortaya koymaya çalışır.⁵

Kelâm âlimlerinin bilgi konusunda üzerinde durduğu öncelikli husus bilginin imkânı olmuştur. Temel tartışma da bir olgunun gerçekliğine uygun olarak, onun bilinip bilinemeyeceği ekseninde şekillenmiştir. Onların bu konudaki temel ilkesi, “eşyanın hakikati sabittir” şeklinde olmuştur.⁶ Buna göre varlıkların gerçeklikleri sabit olduğuna göre, onlar hakkında bilgi edinmek de mümkündür.

Bilgiyi, “yakiniyat” ve “zanniyat” olmak üzere iki kategoride ele alan kelimacılar yakiniyatı, kesinlik ifade eden zorunlu bilgiler olarak kabul etmişler, bunu da akıl ve nakle dayanan “ilme'l-yakin”; duyu organlarıyla elde edilen “ayne'l-yakin” ve bir tür akli eylem olan kalp ile ulaşılan “hakka'l-yakin” olarak tasnif etmişlerdir.

Nesnesine göre bilgiyi “zaruri ve istidlâlî” olarak değerlendiren kelâm âlimlerine göre zaruri/apriori bilgi, akıl yürütme ve delillendirme ihtiyacı olmaksızın insan zihninde mevcut olan bedihî bilgidir. Zorunlu bilgiyi aklî ve hissî olmak üzere iki bağlamda değerlendiren kelâm bilginleri hissî olanı, insanın doğuştan getirdiği, hislere yönelik müşahede ve tecrübelerle dayanan veriler olarak açıklamışlardır. Aklî olan ise, hiçbir kuşkuyla yer vermeksizin her şartta zorunlu olarak gerçekleşen ve onun gerçekliğini kanıtlamak için başka bir veriye gereksinim duyulmayan bilgilerdir.⁷

İmam Eş'arî'nin bilgiyi, “bilenin bilineni kendisiyle bildiği şey”, “kendisinde olduğu kimseyi bilen yapan şey” ya da “kendisinde olduğu kimseye bilen vasfını veren sıfat” veya “kendisinde olduğu kimseyi bilen yapan vasıf” diye tanımladığı rivayet edilmiştir.⁸ Neseî, “Herhangi bir şeyi bilmek bazen, onu başkalarından ayıran gerçek bir bilgiyle bilenin vukufiyetinde olmaksızın mutlak müphem bir bilgiyle olur. Bazen de onu başkalarından ayıran gerçek bir bilgiyle bilenin vukufiyetinde olduğu gibi hakiki bir bilgiyle olur” diyerek burada Eş'arî'yi müdafaa etmiştir.⁹

Bilgiyi inanç olarak tanımlayan Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın (ö. 226/852) bu

miyye Külliyyetu's-Şerîa, t.y.), 1/77.

⁵ Süleyman Akkuş - Ziya Erdinç, “Sa'düddîn Teftâzânî'de Bilgi Teorisi”, *USUL İslam Araştırmaları Dergisi* (2014), 21/21, 7-38.

⁶ Neseî, *Tebssiratü'l-edille*, 1/23.

⁷ Cüveynî, *el-İrşad*, 1/9.

⁸ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret, (Beyrut: 1987), 10.

⁹ Neseî, *Tebssiratü'l-edille*, 1/18.

tanımı daha sonraki Mûtezile bilginleri tarafından geliştirilmiş ve genelde, “bir şeye olduğu gibi inanmak” şeklinde bir tanım ortaya konmuştur. Bu şekildeki bir tanım Kādî Abdülcebbar (ö. 425/1015), Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ve Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî (ö. 319/931) tarafından da benimsenmiştir.¹⁰ Bu şekildeki bir tanım, bilginin itikad olduğu şeklindeki yaklaşımla doğrudan bağlantılıdır.

Mûtezile ulemasının bu tanımı Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından eleştirilmiştir. Buna göre bilgiyi inanç olarak tanımlamak bilen, inanan olduğunu söylemek anlamına gelmektedir. Bunu Allah için düşündüğümüzde, O'nun için bilen demek, inanan demek anlamına gelir. Böyle bir niteleme de Allah hakkında düşünülemez. O halde bilgi, itikat kavramıyla tanımlanamaz.¹¹

1.2. Mûtezile Kelâmcılarının Bilgi Teorisi

Mûtezile ulemasının büyük çoğunluğu bilgiyi, “şey” olarak tanımlamıştır.¹² Buna göre şey, mevcut anlamındadır. Burada yokluk söz konusu olamaz. Zira yokluk bir “şey” değildir. Mûtezile âlimlerinin bir kısmı bu “şey” kelimesini, ‘malum/bilinen’ olarak anlamlandırmışlardır.¹³ Kādî Abdülcebbar ise bu “şey” yerine, “mutekad/inanılan” terimini tercih etmiştir.¹⁴ Mûtezile bilginlerinin bu tanımları Ehl-i sünnet âlimleri tarafından eleştirilmiş ve Mâtürîdî “şey” yerine “mezkûr”; Bâkılânî de “malum” terimini kabul etmiştir.¹⁵

Mûtezile âlimlerinin önemli bir kısmına göre bilgi edinme yolları akıl, duyu ve haberdır. Ancak onlara göre bu araçların son ikisi akla irca edilmelidir. Yani duyu organlarının bilginin oluşmasındaki rolü olmakla birlikte akıl sayesinde bunlar değerlendirilebilir.¹⁶ Mâtürîdî de bu Mûtezilî görüşe benzer bir yaklaşımı sergilemiştir. O, akli duyu ve haberin sağladığı bilgileri değerlendirmede hakem olarak kabul etmiştir.

Kelâm âlimleri genel olarak bilgi edinme araçlarını akıl, duyu ve haber olarak kabul etmişlerdir.¹⁷ Bunlar arasında aklın kesin bilgiye ulaştırması

¹⁰ Ebû'l- Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bî, *Kitâbu'l-Mağâlât ve ma'ahu Uyûnü'l-mesâ'il ve'l-cevâbât*, nşr. Hüseyin H. Racih K, Abdülhamid K, (Kuramer, İstanbul; Darü'l-Feth, Amman 2018), 32-33; Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, nşr. Abdülkerim Osman, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1965), 12/25.

¹¹ Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*. (İstanbul: 1928), 5; İbn Fûrek, *Mücerred*, 11.

¹² Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, (Kahire: 1988), 50.

¹³ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 45-46.

¹⁴ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 46.

¹⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *et-Temhîd*, nşr. A. Haydar İmâdüddin (Beyrut: 1987), 25; Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, 1/13.

¹⁶ Kâ'bî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 38; Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 768 vd.

¹⁷ Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, 1/9-34; Ebû'l-Meâlî el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd* (Beyrut: 1995), 7-12; *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn* (Beyrut: 1999), 5-23; Nureddin es-Sâbüni,

konusunda hemfikirlik mevcuttur. Duyular hakkında ise Ehl-i sünnet gibi Mûtezile bilginleri de akıl yanında duyuların da kesin bilgi edinme aracı olduğu konusunda ısrar etmişlerdir. Buna göre sağlam duyular, kişiyi sağlıklı bilgiye ulaştırır.¹⁸ Konuyla ilgili genel bir değerlendirme yapan Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) düşünce ekollerinin görüşlerini şöyle özetlemiştir: Duyularla elde edilen bilginin ve aklî verinin değeri konusunda bilginler görüş ayrılığına düşmüşler ve bu konuda dört farklı kesime ayrılmışlardır. Kelâmcıların ve filozofların oluşturduğu ilk grup, duyularla elde edilen bilgileri ve akılla bilinen açık seçik verileri kabul etmişlerdir. İkinci grup, yalnız duyularla elde edilen bilgilere kuşkuyla yaklaşmışlardır. Bunlar Platon, Aristoteles, gibi eski Yunan filozoflarından başlayıp Batlamyus ve Câlînus'la devam eden ekoldür. Onlara göre duyularla elde edilenler değil, akıl yoluyla elde edilen bilgiler kesin ve doğru verilerdir. Çünkü duyular insanı dünyanın kavranması konusunda yanıltabilir. Zira bazen bir nesne birden fazla görülebileceği gibi, bazen de birden fazla nesne tek olarak görülebilir. Bütün bunlar duyuların insanı yanıltabileceğini göstermektedir. Üçüncü kesim ise, duyuya ait bilgileri kabul edip akıl yoluyla kazanılan bilgileri kuşkuyla karşılamışlardır. Bunlar aklın ancak duyularla kazanılan bilgileri kavrayabildiğini kabul etmişlerdir. Dördüncü grup ise, duyularla elde edilen ve akıl yoluyla kazanılan bilgilerin gerçekliğini kabul etmeyen Sofistlerdir.¹⁹

1.3. Mâtürîdî'nin Bilgi Teorisi

Şemseddin Semerkandî, Mâtürîdî geleneğinden gelen bir âlim olup, özgün bir anlayışı bulunmakla birlikte daha çok Mâtürîdî eksenli bir dinî anlayışa sahip olmuştur. Bu doğrultuda Semerkandî, Mâtürîdî teolojisini geliştiren bilginlerden birisidir. Yazarın bilgi teorisini anlamak için Mâtürîdî'nin konuyla ilgili yaklaşımlarının kısaca değerlendirilmesi önemlidir.

İmam Mâtürîdî İslâm dininin temel inanç değerlerinin anlaşılmasında varlık ve bilgi olmak üzere iki ana tema üzerinde durmuştur. Ona göre evrenin yaratıcısının idrak edilebilmesi ancak bu iki hususun gereği gibi bilinmesiyle mümkün olabilir. Müellif bu konuda öncelikle bilginin ne olduğu üzerinde durmuştur. Bağlantılı olarak bilginin imkânı hakkında

el-Bidâye fî usûli 'd-dîn, nşr. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB Yayınları, 1991), 16–19; Ebü'l-Yûsr Muhammed el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, trc. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: 1980), 7–16; Fahreddin Râzî, *Muhassalu efkârî 'l-mütekaddimîn ve 'l-mü-teahhirîn mine 'l-hükemâ ve 'l-mütekellimîn*, trc. H. Atay (Ankara: 1992), 16-21, 45-46; Seyfeddin Âmidî, *Ebkâru 'l-efkâr fî usûli 'd-dîn* nşr. Ahmed F. M. (Beyrut: Daru'l-Küttübü'l-İlmiye, 2003), 1/15-138.

¹⁸ Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hüseyn el-Mu'tezilî, *el-Muğnî fî ebvâbi 't-tevhîd ve 'l-adl*, nşr. Muhammed el-Hudarî (Kahire: 1962), 17/357.

¹⁹ Râzî, *el-Muhassal*, 19-21.

değerlendirmeler yapan Mâtürîdî, burada bilginin değeri ve onu elde etme yolları hakkında yaklaşımlarda bulunur.

Kelâm konularının anlaşılması amacıyla eserlerinde çoğu zaman bilgi kuramına değinen İslâm âlimleri arasında özgün bir yapıda bilgi teorisini şekillendiren ilk âlim olarak kabul edilen Mâtürîdî'ye göre²⁰ bilgiyi elde etme yolları birden fazladır. Bunları duyular, haber ve akıl olmak üzere üç kategoride şekillendiren Mâtürîdî duyuları a'yan olarak ifade etmiştir. A'yan ise insanların doğrudan duyularına hitap etmesi sebebiyle ilk sırada değerlendirilmiştir. Zira yazara göre idrak, ancak a'yan ile oluşmaktadır. Bu nedenle duyularla idrak edilen bilginin zıddı cehldir. Buna göre cehalet, öncelikle duyulara hitap eden bilgilerden mahrum kalmaktır. Zira müellife göre, “Öyle ki hayvanların tabiatı bile bu durumda bulunmayı istemez. Çünkü her bir hayvan, varlığını sürdürmeye de mahvetmeye de vesile olan şeylerin farkında olduğu gibi haz ve eleme götüren nesnelere de hisseder.”²¹

Mâtürîdî'ye göre, nesne ve olayların gerçekliklerinin (hakâiku'l-eşya) bilinmesine götüren yollar idrak, haberler ve istidlalden ibarettir. Onun ilk sıraya koyduğu idrak, a'yan ve havass olmak üzere iki şekilde gerçekleşmektedir. O, havassı görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma şeklinde beş duyu olarak tanımlamıştır. A'yan ise daha dar bir içeriğe sahiptir. Bilginin temel vasıtası olan a'yan, tüm bilinç sahiplerinin elde ettiği temel bir özelliktir.²²

Haberî, eşyanın hakikatının bilinmesi için bir idrak aracı olarak kabul eden Mâtürîdî'ye göre haberî inkâr eden kimsenin kendi geçmişi ile ilgili verileri de kabul etmemesi gerekir. Akılların tek başına idrak edemeyeceği bilgiler ancak haber ile elde edilebilir. Haberin bilgi aracı olması aklen kabul edilebilir konumdadır. Yine akıl, peygamberlerin de getirdiği haberlerin de benimsenmesini zorunlu kılar. Mâtürîdî'ye göre haber vahiy, peygamber sözü ve genel olmak üzere üç kategoride gerçekleşmiştir. Bunlardan vahiy, kutsal kitaplar şeklinde tezahür etmiştir. Müellife göre kaynağı bizzat Allah olan bir haber, Allah'tan Peygamber'e ulaşırken adına vahiy; Peygamber'den bize intikal ederken ise ona haber-i resûl denir. Kaynağı insan olan haber, insanlardan kaynaklanan haberlerdir ve bu haberler bize çeşitli şekillerde ulaşırlar. Buradan da anlaşılacağı üzere, kaynağı bizzat Allah olan haber, yani vahiy, esasen ilâhî kitapları içermektedir. Bu haberler, yani peygamberlerin Allah'tan getirmiş olduğu bu tür haberler, doğru yani haber-i sadıktır.²³ Müellif, haber-i sadığı, mütevatir ve ahad

²⁰ Muammer Esen, “Mâtürîdî'nin Bilgi Kuramı ve Bu Bağlamda Onun Alem, Allah ve Kader Konusundaki Görüşlerinin Kısa Bir Tahlili”, *AÜİFD* 49/2 (2008), 45-56.

²¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İsam Yayınları, 2002), 10.

²² Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 10.

²³ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 12.

şeklinde iki şekilde tasnif etmiştir. Mâtürîdî bu son haber türü konusunda ihtiyatlı bir yaklaşım sergilenmesi gerektiğini belirtmeyi de ihmal etmez. O bunu şöyle açıklar: “Gerçi burada yanılma ihtimali mevcuttur; ne var ki bilgi edinme yollarının en üstünü olan algı yönteminde bile duyuların zayıflığı, algılanacak şeyin uzaklığı, hacimsiz olması veya çok küçük bir hacme sahip bulunması sebebiyle yanılma ihtimaline rağmen elde edilen sonuca güvenilmektedir. Hemen belirtilmelidir ki bu statüdeki haberle amel etmekle, kişi, kapsayıcı bir aydınlığa ulaşamaz. Şıklardan hangisine ağırlık verirse versin haberin temel amacından uzaklaşmış olabilir. Bu sebeple de râvilerin hallerini incelemek ve haberin muhtevasını kesin delille mukayese etmek yoluyla işlem yapmak gerekir.”²⁴

Mâtürîdî, metafizik ve ulûhiyet alanıyla ilgili bilgi kaynakları olarak Kur’ân ve Hz. Peygamber’in hadislerini temel veri olarak ele almakla birlikte o, hadislerin bilgi kaynaklığı ile ilgili kendisine özgü bir metot ortaya koymuştur. Nitekim Mâtürîdî’nin mütevatir habere yaklaşımı hadisçilerin tanımından daha farklıdır. Zira hadisçilere göre, “yalan üzerinde ittifakları mümkün olmayan sayıdaki kişilerin peygamberden rivayet etmeleri” şartı varken, Mâtürîdî yalan üzerine ittifak etmenin imkânından bahsetmektedir. O, ahad haber konusunda sıkı bir inceleme yapılmasını önermektedir. Bu durumda ise ya haber kabul edilir veya ictihada başvurulur. Mâtürîdî burada da yine akli yaklaşımlar doğrultusunda bir mütevatir ve ahad hadis değerlendirme yapmıştır. Bu doğrultuda müellif, bilgi edinmenin en temel taşı olan akli, istidlâl yani akıl yürütme olarak tanımlamıştır. Bilgi edinmek için bunu zorunlu olarak kabul eden yazara göre, haber konusunda da yine istidlâl gereksinim bulunmaktadır. Zira “peygamberlerin mucizeleriyle sihirbaz ve diğerlerinin göz bağıcılığının ayırt edilmesi ve bir de mucizelerin tam anlamıyla tanınması, yani gösterilen fevkaladeliklerde düşünülebiyecek beşerî yeteneklerin hesaba katılması ve onları gösterenlerin genel davranışlarının göz önünde bulundurulması gibi hususlarda akıl yürütmeye ihtiyaç vardır.”²⁵

Bilgi edinmede istidlalin ilâhî bir buyruk olduğunu belirten Mâtürîdî bu konuda, “*Kur’ân’ın gerçek olduğu kendileri için apaçık belli oluncaya kadar onlara çevrelerinde ve kendilerinde bulunan kanıtlarımızı hep göstereceğiz.*”²⁶ “*Peki onlar devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yeryüzünün nasıl yayıldığına bakmazlar mı?*”²⁷ “*Kuşkusuz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün değişmesinde, insanlara fayda veren yüklerle denizde seyreden gemilerde, Allah’ın gökten indirerek onunla ölü haldeki toprağa can*

²⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 12.

²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 13.

²⁶ Fussilet 41 /53.

²⁷ el-Gâşiye 88/17-20.

verdiği ve orada her çeşit canlının yetişmesini sağladığı yağmurda, rüzgârları ve gökle yer arasında emre hazır bekleyen bulutları evirip çevirip yönlendirmesinde aklını işleten bir topluluk için elbette nice deliller vardır."²⁸ âyetlerini seçmiştir. Müellife göre bu ve benzeri âyetler, istidlale teşvik etmiş, duyulur âlem aracılığı ile duyulmayı anlamayı gerekli kılmış, düşünmeyi ve akıl yürütmeyi emretmiş ve bu yöntemin kişilerle gerçeğe vakıf kıldığını, onlara isabetli yolu gösterdiğini haber vermiştir.²⁹

Bu şekildeki bilgi edinme yollarını kabul etmeyenlerin, şeytanın metodunu benimsediklerini ileri süren Mâtürîdî, bu kaynakların eleştirilebilir olmasıyla birlikte duyu ve haber yöntemlerinden herhangi biri açıklayıcı bir delil olmadan öbürüne oranla tercihe şayan bir konumda bulunmamaktadır. Müellife göre duyu ve haberin vereceği bilgiyi kabul edip de istidlal yoluyla elde edilecek bilgiyi reddedenlerin durumu da aynı paraleldedir. Zira istidlâlâe bağlı olup duyu ve haber yoluyla hakkında herhangi bir bilgiye sahip olamadığı ileride gerçekleşecek hususları pekâlâ akıyla kavrayabilmektedir ve bunda isabet ihtimali de mevcuttur. Haberin doğru veya yalan oluşu da akıl yoluyla tespit edilebilir. Öte yandan istidlale konu teşkil etmesi memnu olacak herhangi bir şey hakkında gerçekten istidlâlâe konu olmasını yasaklayan ne bir haber ne de duyu ürünü bir bilgi mevcuttur.³⁰

Mâtürîdî'nin istidlâl olarak adlandırdığı aklın, bilgi edinme kuramında ayrıcalıklı bir yeri vardır. O'na göre akıl, hakikati idrakte, doğru ve yanlış ayırmakta, güzel ile çirkinı temyiz etmekte tartışılmaz ve karşı konulmaz bir hakemdir. Ona göre bir durum ve olgunun güzel ve çirkin olduğu iki şekilde anlaşılabilir. Bunun ilki olan insanın yaratılışında mevcut olan güzel göstermeye göre Allah'ın güzel görmediği birtakım fiilleri insan tab'ı güzel olarak görebilir. Öte yandan O'nun çirkin gördüğü ve gösterdiğini insan güzel olarak da değerlendirebilir. İkinci olarak, güzel veya çirkin akıl nezdinde şekillenebilir. Aklın yapısı gereği şeytanın güzellik ve çirkinlik alanındaki değerlendirmesini kabul etmez. Zira aklın kabulü iradeye bağlıdır. Bu nedenle de sorumluluk irade eksenli şekillenmektedir. Burada insan tabiatının etkinliği söz konusu değildir.³¹

Mâtürîdî'nin bu denli akla önem atfetmesinin arkasında insanî değerler yatmaktadır. Zira ona göre akıl, insanoğlunun sahip olduğu en yüce şey, en değerli yetenektir. Âlemde insan varlığını değerli kılan ve kendisinden önce var edilenlerden onu ayıran bu anlamda insanın insaniyetini sağlayan şey, akıldır. Zira insanın yaratılışından önce evrende aklın insana sağladığı

²⁸ el-Bakara 2/164.

²⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 14.

³⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 17.

³¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an* (İstanbul: Mizan Yayınları, 2005), 11/255-257.

temyiz gücüne sahip başka bir varlık bulunmamaktadır.³²

Dinî alanda ve ulûhiyet sahasında bilgi edinebilmek amacıyla Allah insana aklı lütfetmiştir. Zira insan aklıyla temyiz gücüne sahip olmuş ve kâinatın yaratıcısını ancak bu şekilde tanıma imkânı bulmuştur. Zira tüm kâinata sunulan ve onların çekindiği emaneti yüklenen insan olmuştur ki bu da akıldır. Benzer şekilde bir değerlendirme yapan Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye göre insanın aklın işlevine engelleyebilecek bir başka olgu yoktur.³³ Burada insanın iradî temayülü seçici bir faktördür. Ancak akla uygun hareket ettiğinde, hakikat bilgisine ulaşmaması imkânsızdır. Zira akıl hata yapmaz. Ancak burada temel etken, aklın işlevselleşmesidir. Herkeste bulunan aklın kullanılması da ilâhî bir buyruktur.

2. Şemseddin Semerkandî'nin Bilgi Teorisi

Semerkandî bilgiyi, bir idrak aracı olarak tanımlar. İdrakin farklı tanımları olduğunu ve bunun filozof ve diğer düşünen kesimlere göre anlam kazandığını belirten müellife göre idrak, müdrikin bir niteliği olup, onunla sahibi hakikati kuşatabilir. Bu doğrultuda müdrik onunla birçok şey hakkında tasarruf eder ve söz sahibi olur.³⁴

Semerkandî bilginin, filozoflar tarafından kesbî; müteahhir kelâm bilginlerinin bir kısmı tarafından ise bedihî olarak tanımlandığını söylemiştir. Yine filozofların bilgiyi bazen varlıksal, bazen de ademî (yokluksal) olarak kabul ettiklerini aktarır. İlim/bilgi konusunda filozofların onu bir şeyin görüntüsünün akılda şekillenmesi olarak tanımladıklarını da kaydeder. Bazılarına göre bilgi, bir şeyin gerçekliğinin müdrikte şekillenmesidir. O, İbn Sinâ'nın (ö. 428/1037) bilgiyi *Şifa*'da aktardığı gibi, maddenin soyutlanması olarak kabul ettiğine değinir. Müellife göre bu tanımların hiçbirisi isabetli değildir. Sözgelimi ilk tanımda yer alan, görüntünün oluşması veya hakikatin görüntüsü, âlimin sıfatı değildir. İlim ise âlimin sıfatıdır. Bu tanıma Fahreddin Râzî, “bu durumda âlem, hararet ile sıcak; bürudet ile de soğuk olur” diyerek karşı çıkmıştır.³⁵ Zira buna göre dağın azametli mâhiyetinin tamamen akılda gerçekleşmesi gerekir. Bu ise zorunlu olarak gerçek değildir.³⁶

Semerkandî'ye göre ilim, psikolojik bir kavramdır. ‘İdrak-i nefsanî’

³² Osman Nuri Demir, “İmam Mâtürîdî’de Akıl, İnsanı Doğa (Tab’) ve Fitrat”, *Diyaret İlmî Dergi* 56 (2020), 171-204.

³³ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, nşr. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: DİB Yayınları, 2003), 1/28-29.

³⁴ Şemseddin Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, trc. Ramazan Biçer (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi), (2017), 91.

³⁵ Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiye, 2004), 2/186; Fahreddin Râzî, *el-Meâlim fi usûli'd-dîn* (Mısır: Matbaatü'l-Hüseyniye, 1323), 4-5.

³⁶ Semerkandî, *Sahâif*, 93.

olarak belirtilen bu husus, nefsin bir şeyin anlamını kavramasıdır. Bu idrakin bulunduğu herkeste, olduğu kadarıyla bu ilim de oluşur. İdraki bulunmayan bir kimsede, idraksizlikten dolayı ilim de mevcut olmaz. Bir şeye bakmak amacıyla göz ile görmek gibi nefsin kendisine yöneldiği bir mana bulunursa, idrak orada gerçekleşir. Nitekim göz bir şeye yöneldiğinde onu idrak eder. Bu kuvvete, görme yetisi denir. Bu düşünce de fikir olur. İlk bağlantıya şuur; bu odaklanmaya da taakkul denir.

Semerkandî'nin bu yaklaşımı, Mâtürîdî'nin konuyla ilgili görüşlerine uygunluk arz etmektedir. Nitekim Mâtürîdî bunu “en-nefsü’-derrâke” şeklinde ifade eder. Bu doğrultuda o, insanı idrak eden, konuşan bir canlı olarak tanımlamıştır.³⁷

Bir kısım âlimlerin mutlak ilmi, söz konusu bu kuvvet olarak kabul ettiklerini bildiren Semerkandî'ye göre o kuvvete bilinenlere yönelik izafetler ve taalluklar arz edilir. Böylece bu bilgi konusu olanlarla ilim oluşur. Semerkandî'nin şeyh olarak adlandırdığı İbn Sinâ'ya göre ilim, keyfiyet hakkındaki söylemde bizzat; muzaafla ilgili sözde araz olarak vardır. Bu, görmek gibidir. Zira görmenin kendisi, nitelik söyleminde mevcuttur, görmeye izafetle muzaaf söyleminde de dâhildir. İlim ise, idrakte gerçekleştiği gibi bir ulaşımdır. Bu durumda ilim, ilişkilendirmeden (izafet) ve onun başlangıcı da keyfiyettendir.³⁸

2.1. Semerkandî'ye Göre Bilgi ve Türleri

Şemseddin Semerkandî'ye göre ilim, hüküm vermenin ötesinde idrak (kavramak) olduğunda tasavvur veya hüküm şeklinde gerçekleşirse tasdik olur. Mürekkep olduğunda ise, kazıyye (önerme) olarak adlandırılır. Bunlardan hiçbirisi bedîhî (apaçık/aklı) değildir. Zira bazı durumlarda ilim, çifti düşünmek ve âlemin hâdis olduğuna hükmetmek gibi, bir fikre ihtiyaç duyar. Bazı durumlarda ise, sıcaklık, soğukluk ve birin ikinin yarısı olması gibi, düşünceye gereksinim duymaz. Tasdik ise kesin karar anlamında olduğunda buna cezm denir. Bilgi ya salt akıl ile gerçekleşir veya bedîhî olarak bedensel kuvvetle tahakkuk eder veyahut hissî yani harici kuvvetlerle vuku bulur ya da vicdanî bâtnî dürtülerle meydana gelir.

Müellife göre bilgi bazı durumlarda mutlak itikatla olur. Bu şekildeki bilgi eğer akli verilerle gerçekleşirse, kanıtlı olarak vuku bulur. Akıl dışında olursa, bu taklidî olur. Kanıtı dayanmayan bilgi ise, zan ve vehm adını alır.

2.2. Semerkandî'ye Göre Duyuların Bilgi Kaynağı Olması

Şemseddin Semerkandî, bilgi edinme yolları olarak klasik kelâm

³⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd*, 52.

³⁸ Semerkandî, *Sahâif*, 94.

bilginlerinin metodunu benimsemiştir. O bilgi vasıtaları olarak Mâtürîdî'nin sistemini uygular ve ilk olarak duyuları ele alır. Müellife göre meşair/duyuların ilki görmektir. O görme konusunda ilk olarak filozofların görüşlerini kaydeder. Aristo ve takipçileri gibi tabiatçı filozoflara göre görmek, görülenin suretinin gözde şekillenmesidir.³⁹ Eflatun ve takipçileri gibi matematikçi filozoflara göre ise ışık huni şeklinde gözün merkezindeki mercekten çıkıp, korneadan yayılarak gerçekleşir.

Görme eyleminin gerçekleşmesiyle ilgili farklı görüşleri sürülmüştür. Bunlardan bir kısmına göre gözden ışık düzgün bir hat şeklinde çıkararak, korneayı enlem ve boylamda çok hızlı hareket ettirir ve cisme ulaşır. Bu doğrultuda kavrama gerçekleşir. Bir kısmına göre ise görme olayı şöyledir: Gözden herhangi bir ışık çıkmaz. Göz ile görülen arasında bir hava oluşur. Bununla görme gerçekleşir. Semerkandî'ye göre bu tezler arasında en isabetlisi bu son görüştür.

Âlimlerin duyu organlarının sağlıklı olması, görülen nesnenin ortada bulunması gibi şartlar gerçekleştiğinde görme imkânının olup olmadığını tartıştıklarını söyleyen müellif, burada filozoflar ve Mûtezile âlimlerinin bu durumda görmenin gerçekleşeceğini ileri sürdüklerini, Ehl-i sünnet ulemasının ise bunun aksini kabul ettiğini bildirir.⁴⁰

Semerkandî'ye göre metafizik alanda ve dinî sahada bilgi edinmenin ilk kaynağı olan duyuların ikincisi, işitmektir. Ona göre ses, bir yerden çıktığında oradaki hava yanındakine, o da yanındakine o ise bir sonrakine ulaştırır ve sesin yüksek ve kısık olması ve uzak veya yakın bulunmasıyla bağlantılı olarak, altı yönden hava aracılığıyla bizlere ulaşır. Yazar burada hava aracılığı olmaksızın ses duyulabilir mi sorusu üzerinde durur ve bu konuda filozoflar ile Mûtezilî âlim Nazzâm'ın (ö. 231/845) bunun imkânsız; müteahhir dönemi kelâm âlimleri ise bunun mümkün olduğunu kabul ettiklerini söyler. Semerkandî her iki görüşü değerlendirdikten sonra kendi tercihini şöyle açıklar: Rüzgârlı bir günde müezzinin sesinin bizden başka yönlere kaydığını biliyoruz. Ezan sesini işitmede zorlanmamızın nedeni, bizim rüzgârın estiği tarafta bulunmamamızdır. Kulağımıza ulaşmayan bu sesi duymamamızın nedeninin, o anda rüzgârın olmadığı bir yerde bulunmamızdan kaynaklandığı konusunda kuşku duymayız. Aynı zamanda bir ses bize uzak geliyorsa, bizim o ses sahibinden mekânsal olarak uzakta olduğumuzu gösterir. Sesin nereden geldiği konusunda ise, biz o ses sahibinin yerini bildiğimizde anlarız. Çünkü bazen sesin nereden geldiğini de anlayabiliriz.

Ehl-i sünnet âlimlerinin konuyla ilgili savunmasını, “sesin gitmesi bir şart olarak değerlendirilecek olursa, yan taraftaki konuşmalar, duvar

³⁹ Cemal Güzel, “Aristoteles’te Bilgi, Bilim, Bilgide Kesinlik”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (2003), 126-139.

⁴⁰ Semerkandî, *Sahâif*, 96.

nedeniyle duyulamaz. Hava, duvar deliklerinden geçemediği için sesi de ulaştırmaz. Sesin geçtiği varsayılsa, harfleri taşıması itibarıyla ilk şekildedeki hal üzerine kalmaz şeklinde oluşturduklarını” kaydeden Semerkandî’ye göre bu yaklaşımın açık tarafı, seslerin bir başka çıkış yerinden gitmesi ihtimalidir. Bu nedenle her tarafın kapalı olması gerekir.⁴¹

Meşâirin üçüncüsünün tatmak olduğunu söyleyen Semerkandî’ye göre bunun için dokunmak gerekir. Bir şeyden tat alabilmek için dilin rutubetli olması gerektiğini bildiren müellife göre, hissetmek için aracı olabilir veya olmayabilir. Eğer olmadığı düşünülürse bu durumda hissedilen, bu rutubet olur. Buna göre rutubet bir tada sahip olsun veya olmasın tat, onun aracılığıyla elde edilir.⁴²

Dördüncü duyu türünün koklamak olduğunu belirten Semerkandî isim belirtmeksizin “bazılarının bunu, kokuların havanın hareketiyle koklama yetisine ulaşması şeklinde tanımladı”. Bir başka kesimin de ‘bir nesnedeki latif cisimlerin ondan ayrılıp bizim koklama aracı olan burnumuza ve solungacımıza ulaşmasıdır’ şeklinde tarif ettiklerini kaydeder. O, bu yaklaşımların eksik olduğunu zira bazen kokunun çok uzakta olduğu için algılanamadığını belirtir.

Semerkandî’ye göre duyular dokunmak, tat almak ve koklamak şeklinde buluşma ile bağlantılı olanlar; görmek gibi birleşme gerektirmeyenler; işitme gibi birleşme gerektiren veya gerektirmeyenler olmak üzere üç kısımdır. İnsanî nefis bedeninin tedbirini kendi çabasıyla düzene sokmada yetersiz kaldığı için bir başka varlığı kavramak amacıyla daha güçlü duyulara muhtaçtır. Bu ise, hislerdir. Kuvvetli bir nefsin, ihsas ettirmeksizin varlıkları iki boyutuyla gözlemlemesi mümkündür.⁴³

Semerkandî duyuları zâhiri ve bâtinî olarak iki grupta incelemektedir. O, zâhiri meşâirden sonra bâtinî duyular üzerinde durmuş ve bu bâtinî kuvvetleri beş olarak belirlemiştir. Yazar, suretleri idrak edenin, müşterek duygu olduğunu belirtir ve bunun yerinin hayal olduğunu bildirir. Ona göre manaların idrak edilmesi ise vehimdir (kuruntu). Onun mekânı ise hafıza ve mutasarrıf müdrikdir. Eğer vehim bunu kullanırsa, o durumda bu mütehâyile olur. Eğer bunu akıl istimal ederse, bu müfekkire diye adlandırılır. Bu ise beş şekilde gerçekleşir ve bunun ilki, ortak duygu yani müşterek histir. Bu hiss-i müşterek kuvvesinin yeri ise, beynin birinci karıncığın ön tarafındadır. Aleti ise, beynin ön kısmında yer alan duyu sinirlerinin başlangıç noktalarında konumlanmış coşkulu ruhtur (masbûb ruh). Onun durumu, beş koldan su akan bir pınar kaynağı gibidir. Dış duyularla duyulanmış her suret, hiss-i müştereke gider. Böylece de müşahede (gözlem) oluşur. Bundan dolayı “Müşterek his” şeklinde

⁴¹ Semerkandî, *Sahâif*, 97-98.

⁴² Semerkandî, *Sahâif*, 98.

⁴³ Semerkandî, *Sahâif*, 99-100.

tanımlanmıştır. Müşterek hissin mekânı müşterek formların korunduğu bölge, yani beynin ön karıncığının arka kısmı; yeri beynin orta karıncığı olan beynin tüm güçlerine hâkim olan vehim; bellek olarak adlandırılan küçük ve parçalı anlamların korunduğu ve gerektiğinde hatırlandığı alan; beynin orta karıncığında bulunan müşterek his tarafından çıkartılan formlar ile vehimle kavranan manalar, suretler ve formlar arasındaki birleştirme ve ayırma gücüne sahip olan yetkin müdriktir. Semerkandî'ye göre mutasarrıf müdrike, akli ve vehmi kullanır. Akli kullandığında ona müfekkire denir. Vehmi kullandığında ise, mütehayyile (zihinde canlandırma) olur. Bunun yeri ise, beynin orta karıncığıdır. Sanki o, vehim için bir kuvvet gibidir. Bu gücün ve özgünlüğünün farklılığı bilinmektedir. Zira buraya bir zarar olsa, beyinde karışıklık meydana gelir.⁴⁴

Semerkandî, bir bilgi edinme yolu olarak kabul ettiği akli, dört kategoride incelemektedir. Bunların ilki heyulânî olarak adlandırılan çocuklarda olduğu gibi nefsin idrakleri bil-kuvve olduğunda gerçekleşen akıldır. İkincisi melekî olarak bilinen ve kendisi için öncüller hâsıl olduğunda gerçekleşen akıl türüdür. Üçüncüsü ise istediği zaman hazırlanmak suretiyle nazariyat oluştuğunda gerçekleşir ki buna “bil-fiil akıl” denmektedir. Dördüncü tür akıl ise müstefâd olarak bilinen ve nazariyatın oluşması anında gerçekleşen akıldır.⁴⁵ Müellif burada ilk dönem kelâmcılarından uzaklaşarak filozoflara yaklaşan bir tasnife yönelmiştir. Bu haliyle Semerkandî, İmam Mâtürîdî'den farklı bir tasnif yapmıştır.

Semerkandî, fizikötesi âlem ve dinî alanla ilgili bilgi edinme yollarının öncüsü olan akli değerlendirirken, düşünen ruh (nefs-i nâtika) hakkında tespitlerde bulunur. Yazara göre Aristo⁴⁶ ve İbn Sina, nefs-i nâtika cüzlerini birer parça olarak idrak ederler.⁴⁷ Semerkandî'nin kendisine göre ise insanî nefsin iki tür gücü vardır: İlki, kendisiyle, varlığı insanın eylemleriyle bağlantılı olmayan mevcudat hali ile ilgili akaid ve fikirlerin oluşmasına imkân sağlayan kuvvettir. Buna nazarî akıl denmektedir. İkincisi ise, çiftçilik gibi hayırlı işleri elde etmek için insan keshbîyle ulaşılan durumlar üzerinde fikirlerin kazanımına imkân veren güçtür. Buna amelî akıl denir ve “mutmain nefis/kanmış nefis” göz önüne alınarak, nefis olarak adlandırılır. Müellif burada genel anlamda kelâmcıların gerçekleştirdiği aklın, garîzî, bedîhî ve müstefâd şeklindeki tanım ve tasniflerini benimsemiş görünmektedir.

Bilginin oluşmasında ve varlığın idrakinde temel duyulardan biri olan görmenin gerçekleşmesi için renklerin olması gerektiği konusunda Mâtürîdî ile benzer şekilde düşünen Semerkandî, bu konuda kelâm âlimlerinin ana

⁴⁴ Semerkandî, *Sahâif*, 101.

⁴⁵ Semerkandî, *Sahâif*, 102.

⁴⁶ Güzel, “Aristoteles'te Bilgi, Bilim, Bilgide Kesinlik”, 134.

⁴⁷ Semerkandî, *Sahâif*, 103.

bir rengin bulunmadığı görüşüne sahip olduklarını belirtir. Yazara göre hava, gerçekten küçük ve şeffaf cisimlerin bir kısmının ışığı diğerine geçer ve o, karda olduğu gibi, beyaz görünür. Sağlam bir yapıda olduğu için aralarında etkileşim (fiil-infiâl) söz konusu olmaz. Bu nedenle “renk oluştu” denilir. Bazı bilginlere göre ışık, sadece rengin ortaya çıkmasıdır. “Rengin ortaya çıkması, mutlak ışıktır. Rengin olmaması ise, karanlıktır. İkisinin ortası ise, gölgedir” şeklindeki görüşleri kaydeden müellife göre burada temel olgu, görülenin ortaya çıkmasıdır. Cisimler ortaya çıktığında bu görüntü, renginin dışında onu saran ikinci bir oluşumdur. Ardından onun rengini kaplayan parıltılar meydana çıkar. Her zuhur ve parıltı (lem’a), zâtî ve arazîdir.

Bir başka duyu aracı olan seslerin algılanması konusunda eğer ses gürültü veya yakalama şeklinde olursa, bu durumda oluş yerinde ortaya çıkan hava onun nitelikleriyle bezenir. Ardından ona bitişik hava da altı yönden onun niteliklerine sahip olur. Bu durum zincirleme olarak sesin şiddet ve zayıflığına göre devam eder. Bu sesi duyma mesafesinden olan kimse de işitir. Bu mekân aralığında olan hava, söz konusu sesin niteliklerine bürünür.⁴⁸

Meşâirin bir türü olan tat, zevkler konumundadır. Zevkler, bedensel olduğunda ya tatsız-tuzsuz olur ya gerçek tada sahip olur ya da duyumsal olur. His ile gerçekleşir. Kendisine özgü bir tadı olur. Ancak yoğunluktan ötürü ondan bir şey aralanmaz. Demir gibi, onda dilin zevk almasını sağlayacak bir ayrılma ve kopma bulunmaz. Eğer çok küçük parçacıklara ayrılabilirse, onun tadı anlaşılır. Yazara göre düz tatlar kekreklik, acılık, tuzluluk, ekşilik, keskinlik, sıklık, yağlılık ve tatlılık olmak üzere sekiz çeşittir.⁴⁹

2.3. Semerkandî’ye Göre Haberin Bilgi Değeri

Şemseddin Semerkandî’nin bilgi kuramında haber, metafizik, ulûhiyet ve dinî alanda temel bilgi edinme araçlarında birisidir. O bu konuyu, Allah’ın mütekellim olması bağlamında incelemektedir. Yazara göre Milliyûn (Semavi din mensupları) bu konuda uzlaşmıştır. Ancak kelâm âlimleri Allah’ın kelâmının anlamı konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Bununla birlikte tüm kelâmcılar Allah’ın kullarına sözlü bilgiler ulaştırdığı konusunda ittifak etmişlerdir.

Haber-i resûl ile akıl arasındaki ilişki konusunda “peygamberin getirdikleri eğer akıl tarafından da güzel bulunmuşsa, bu durumda onlara gereksinim kalmamıştır. Eğer çirkin buyruklar getirmişse, bu durumda da aklın onları kabul etmesi imkânsızdır. Bu olumsuzluğu ister peygamber

⁴⁸ Semerkandî, *Sahâif*, 106.

⁴⁹ Semerkandî, *Sahâif*, 109.

isterse de bir başkası getirmiş olsun, sonuç değişmezdir” şeklindeki bir yaklaşımı geçerli görmeyen Semerkandî'ye göre bu teze verilecek yanıt şudur: “Bazı durumlar vardır ki akıl, onun iyi veya kötü olduğuna karar veremez. Burada ayrılık oluşmaması için peygambere ihtiyaç vardır. Haberî bilginin gerekliliği konusunda dünya işlerini sadece akla havale etmek, savaşlar, çekişmelere yol açmaktadır. Bu gibi durumlarda Allah'ın rızasına aykırı ve işin aslında da iyi olmayan durumlarda peygamberin ifade ettiği kanuna ihtiyaç duyulur şeklinde bir gerekçe belirten Semerkandî, bu konuda en öncü kaynağın Kur'ân olduğunu söyler. Buna göre Kur'ân'ın bir başka sahibi olmadığı tevatür yoluyla kesindir. Kur'ân'ın bizzat kendisi dönemin fusahâsına Kur'ân'a karşı kısmen de olsa benzerinin söylenmesi konusunda meydan okumuştur. Onlar da bolca iddialarda bulunmalarına rağmen bunu başaramamışlardır.⁵⁰

Semerkandî'nin haberin bilgi kaynağı olmasıyla ilgili temel ilkesi, Allah'tan gelen haşir (bedensel diriliş) ve hesap (sorgulama) gibi sadık haberler konusunda aklın tek başına yeterli olamayacağı şeklindedir. Nitekim yazara göre Allah'ın dirilişi yapmaya güç yetirici olması ve O'nun her şeyin parçalarının özlerini (a'yân) bilmesi bilgisi sadık haberdir. Doğru sözlü (Sâdık) haber verdi” sözünden amaç, Tevrat'ta bu konuda bilgi olmaması nedeniyle Hz. Musa'nın dışındaki tüm peygamberlerin ittifakla dirilişi haber vermesi demektir.⁵¹

SONUÇ

Şemseddin Semerkandî, Semerkand ekolüne mensup olmakla birlikte, tüm düşünce okullarının bilgi teorisiyle yakından ilgilenmiş ve yaklaşımları hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Genel olarak filozoflar ve Mütezile'nin de dahil olduğu kelâmcıların konuyla ilgili ulaştıkları sonuçlar üzerinde durmuş, bazen bunların arasında biri veya bir kısmının teorisinin isabetli olduğunu vurgulamış, bazı durumlarda da kendi özgün görüşünü ortaya koymuştur. Bu haliyle yazar uzlaşmacı bir yaklaşıma sahip olmakla birlikte eklektik bir metodu benimsemiştir.

Semerkandî genel anlamda Mâtürîdî düşünce sistemini benimsemekle birlikte bazı konularda onların görüşlerinin de tutarsızlık ve eksikliği üzerinde durmuştur. Bu doğrultuda o, genelde kelâm âlimlerinin değerlendirmeleri doğrultusunda hareket etmekle birlikte, haberin bilgi değeri konusunda çekinceli davranmıştır. Ona göre haberin bilgi değeri, ancak Kur'ân ile mümkündür. Öte yandan hadislerin bilgi kaynağı olmasında, kendinden önceki tasnifler doğrultusunda mütevâtir ve âhâd ayırımından hareketle, mütevâtir haberin de kesinlik kazanmadığını, bu konuda ince eleyip sık

⁵⁰ Semerkandî, *Sahâif*, 234.

⁵¹ Semerkandî, *Sahâif*, 244.

dokumacı bir yaklaşımın gerekliliğini vurgulamıştır. Zira ona göre güvenilir bir topluluk da kendilerine ulaşan veriler doğrultusunda yalan üzerine ittifak edebilir. Bu yaklaşımıyla Semerkandî, bir anlamda filozofların tezlerine yakın bir görüş sergilemiş olmakla birlikte, özellikle Kur'ân'ın temel bir bilgi kaynağı olmasını ısrarla vurgulamıştır. Ancak burada yazar, âyetlerin sağlıklı bir akıl süzgecinden geçirilmek suretiyle doğru şekilde anamlandırılması gerektiğini de ifade etmiştir.

Semerkandî'ye göre duyuların bilgi kaynağı olması için, onların her açıdan sağlıklı (selâmetü'l-esbâb ve sıhhatü'l-âlât) olması gerekmektedir. Buna göre her duyusal veri, bilgi değeri taşımaz. Sağlıklı bir duyuda oluşan bilginin, ayrıca akli verilere bağlamında da uygun olması gerekir. Bu konuda filozofların yaklaşımlarıyla kelâmcıların değerlendirmelerindeki temel farkın, haberî veriler olduğunu kabul eden yazar, dinden bağımsız olarak aklın yeterli ve sağlıklı bilgi edinmesinin mümkün olamayacağını kabul etmiştir. Haberin bilgi kaynağı olarak değerlendirilebilmesi için ana başvuru kaynağının Kur'ân olduğunu vurgulayan Semerkandî, Tevrat ve İncil gibi diğer semavî kitaplara başvurmayı da ihmal etmez. Zira müellife göre metafizik âlem ve özellikle âhiret hakkında bilgi edinmenin ana kaynağı başta Kur'ân olmak üzere kutsal metinlerdir. Ancak sözgelimi, Tevrat'ta âhiret aşamalarıyla ilgili veriler mevcut olmadığı için, sadece onlardan hareketle haberî bilgilere ulaşılamaz. Bu konuda otorite olan Kur'ân verileriyle bağdaşabildiği ölçüde diğer semavî kitaplar da birer bilgi kaynağıdır.

Semerkandî, kelâm ve felsefe arasında uzlaşmacı bir metotla bilgi kuramını oluşturmakla birlikte felsefecilerin yaklaşımlarını eksik bularak eleştirmektedir. Mûtezile ulemasının konuyla ilgili tezlerini ise başta Fahreddin Râzî olmak üzere Ehl-i sünnet âlimleri üzerinden tenkit eden müellif, metafizik alanda bilgi edinme yolları olarak genelde Ehl-i sünnet özelde ise Mâtürîdî eksenli bir yaklaşım sergilemekle beraber, başta Mâtürîdî olmak üzere onların duyu, akıl ve haber şeklinde tasnif edilen bilgi kaynaklarını benimsemekte ancak konuyla ilgili çekinceler ortaya koymaktadır.

Semerkandî'nin bilgi kuramına yaklaşımı, ulûhiyet ve metafizik âlem konusundaki genel değerlendirmeleri doğrultusunda Ehl-i sünnet ve özelde Mâtürîdî olmakla birlikte o, daha hususî anlamda Mâtürîdî'den öte Fahreddin Râzî'nin değerlendirmelerine daha yakındır. Bununla birlikte onun bilgi teorisi daha özgün bir anlam taşımaktadır.

Şemseddin Semerkandî'nin bilgi kuramı, kendisinden sonra gelen Teftâzânî (ö. 729/1390), Adudiddin el-Îcî (ö. 756/1355) gibi bilginler tarafından benimsenerek geliştirilmiştir.

KAYNAKÇA

Akkuş, Süleyman - Erdinç, Ziya. “Sa‘düddin Teftâzânî’de Bilgi Teorisi”. *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 21/21 (2014), 7-38.

Âmidî, Seyfeddin. *Ebkâru’l-efkâr fî usûli’ d-dîn*. nşr. Ahmed F. M. Beyrut: Daru’l-Kütübü’l-İlmiye, 2003.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed Temîmî. *Usûlü’ d-dîn*. İstanbul: 1928.

Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî. *et-Temhîd*. nşr. İmadüddin A. Haydar. Beyrut: 1987.

Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf. *Şerhu’l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: TYEK Başkanlığı, 2015.

Cüveynî, Ebü’l-Meâlî. *Kitabü’l-İrşad ila kavati’i’l-edille fî usûli’l-itikâd*. nşr. M. Y. Musa. Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 1950.

Cüveynî, Ebü’l-Meâlî. *Kitâbü’l-İrşâd*. Beyrut: 1995.

Cüveynî, Ebü’l-Meâlî. *eş-Şâmil fî usûli’ d-dîn*. Beyrut: 1999.

Çağlayan, Harun. “Kelamda Bilgi Teorisi”. *Sistematik Kelam*. ed. M. Evcuran. Ankara: Bilay Yayınları, 51-64.

Demir, Osman Nuri. “İmam Mâtürîdî’de Akıl, İnsanî Doğa (Tab‘) ve Fitrat”. *Diyanet İlmî Dergi* 56 (2020), 171-204.

Esen, Muammer. “Matürîdî’nin Bilgi Kuramı ve Bu Bağlamda Onun Alem, Allah ve Kader Konusundaki Görüşlerinin Kısa Bir Tahlili”. *AÜİFD* 49/2 (2008), 45-56.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Mustasfâ min ilmi’l-usûl*. nşr. Hamza b. Z. Hafız. Medine: Câmiatu’l-İslâmiyye Külliyyetu’ş-Şerîa, t.y.

Güzel, Cemal. “Aristoteles’te Bilgi, Bilim, Bilgide Kesinlik”. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (2003), 126-139.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-Ensârî. *Mücerredü makaliti’ş-şeyh Ebi’l-Hasen el-Eş’arî*. nşr. Daniel Gimaret. Beyrut: 1987.

Ka’bî, Ebü’l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî. *Kitâbu’l-Mağâlât ve ma’ahu Uyünü’l-mesâ’il ve’l-cevâbât*. nşr. Hüseyin H.-Racih K, Abdülhamid K. İstanbul: Kuramer; Amman: Darü’l-Feth, 2018.

Kādî Abdülcebbar, Kādî’l-Kudât İmadüddin Ebi’l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed. *el-Muğnî*. nşr. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1965.

Kādî Abdülcebbar, Kādî’l-Kudât İmadüddin Ebi’l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed. *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-adl*. nşr. Muhammed el-Hudârî. Kahire: 1962.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te’vilâtü’l-Kur’ân*. nşr. Bekir Topaloğlu.

İstanbul: Mizan Yayınları, 2005.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhid*. trc. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 2002.

Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Tebşiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, nşr. H. Atay. Ankara: DİB Yayınları, 1993.

Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Tebşiratü'l-edille*. nşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. Ankara: DİB Yayınları, 2003.

Pezdevî, Ebü'l-Yusr Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akaidi*. trc. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: 1980.

Râzî, Fahreddin. *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimûn ve'l-müteahhirûn mine'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn*. nşr. Semih Dugaym. Beyrut: 1992.

Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiye, 2004.

Râzî, Fahreddin. *el-Meâlim fi usûli'd-dîn*. Mısır: Matbaatü'l-Hüseyniye, 1323.

Sâbûnî, Nureddin. *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*. nşr. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 1991.

Semerkindî, Şemseddin. *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*. trc. Ramazan Biçer. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017.

SEYYİD HÂMİD B. EL-HÂC ABDÜLFETTÂH EL-PALUVÎ VE KİRÂAT İLMİNDEKİ KONUMU
SAYYID HAMID BIN EL-HAJJ ABDULFETTÂH EL-PALUVÎ AND HIS POSITION IN QIRAAH SCIENCE
NİZAMETTİN ÇELİK

KUR'ÂN'DA GEÇMİŞ PEYGAMBERLERE ATTEDİLEN MUCİZELERİN OLAĞANÜSTÜLÜK ÖZELLİĞİ
AÇISINDAN TAHLİLİ
ANALYSIS OF MIRACLES ATTRIBUTED TO PAST PROPHETS IN TERMS OF EXTRACORDINARITY
ALİ BAKKAL

VAHİY-SİRET İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA HZ. PEYGAMBER'İN RİSALET SÜRECİNDE
İLÂHÎ İNAYET ÖRNEKLERİ
EXAMPLES OF DIVINE GRACE DURING THE PROPHETS' (PBUH) RISALA PERIOD IN THE CONTEXT OF
REVELATION-SIRA RELATIONSHIP
HASAN NAS

OSMANLI MUHADDİSLERİNDEN KEMÂHÎ'NİN *EL-MÜHEYYÂ* ADLI ŞERHİNDE
MEZHEP FAKTÖRÜNÜN ETKİLERİ
THE EFFECTS OF MADHAB FACTOR ON HADITH COMMENTARY: OTTOMAN MUHADDITH
AL-KAMAKHÎ'S AL-MUHAYYA
FATMA BETÜL ALTINTAŞ

SEYYİD AHMED EL-HÂŞİMÎ VE *MUHTÂRÜ'L-EHÂDİŞİ'N-NEBEVİYYE VE'L-HİKEMİ'L-MUHAMMEDİYYE*
İSİMLİ ESERİNİN HADİS İLMİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ
THE EVALUATION OF SAYYID AHMAD AL-HASHEMI AND MUHTAR
AL-AHADIS AL-NABAWİYYAH VEL-HIKMI AL-MUHAMMEDİYYAH IN TERMS OF HADITH SCIENCES
ABDULVASİF ERASLAN

HÜKMÜ KIYAS İLE SABİT OLAN FER'İN YENİ BİR KIYAS İŞLEMİNDE
ASIL KABUL EDİLMESİ MESELESİ
THE ISSUE OF WHETHER A CASE ESTABLISHED ON ANALOGY CAN BE BASIS OF ANALOGY
FOR ANOTHER NEW CASE
UĞUR BEKİR DİLEK

BAĞIMSIZLIK SONRASI KUZEY MAKEDONYA YAYINEVLERİNDE İSLÂMÎ LİTERATÜR:
İSLÂM HUKUKU ÖZELİNDE BİR İNCELEME
ISLAMIC LITERATURE IN NORTH MACEDONIA PUBLISHING HOUSES AFTER INDEPENDENCE:
A RESEARCH ON ISLAMIC LAW
FURKAN SHABAN

ŞEMSEDDİN SEMERKANDÎ'NİN BİLGİ TEORİSİ
SHAMS AL-DİN AL-SAMARQANDÎ'S THEORY OF KNOWLEDGE
FATİH KURT



Fiyatı: 15,00 ₺