

İBN HALDUN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ŞERÎF el-MURTAZÂ'NIN GURERÜ'L- FEVÂİD VE
DÜRERÜ'L-KALÂİD ADLI ESERİNDEKİ HADİS
YORUMCULUĞU VE HADİSLERİN
DEĞERLENDİRİLMESİ

HÜSEYİN KASIM MUTLU

TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. SERDAR DEMİREL

İSTANBUL, 2025

İBN HALDUN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ŞERÎF el-MURTAZÂ'NIN GURERÜ'L- FEVÂİD VE
DÜRERÜ'L-KALÂİD ADLI ESERİNDEKİ HADİS
YORUMCULUĞU VE HADİSLERİN
DEĞERLENDİRİLMESİ

HÜSEYİN KASIM MUTLU

TEZ JÜRİ ÜYELERİ

PROF. DR. SERDAR DEMİREL (TEZ DANIŞMANI)

PROF. DR. İBRAHİM HATİBOĞLU

DR. ÖĞR. ÜYESİ İHSAN KAHVECİ

İSTANBUL, 2025

AKADEMİK DÜRÜSTLÜK BEYANI

Bu çalışmada yer alan tüm bilgilerin akademik kurallara ve etik ilkelere uygun olarak toplanıp sunulduğunu, söz konusu kurallar ve ilkelerin zorunlu kıldığı çerçevede, çalışmada özgün olmayan tüm bilgi ve belgelere, alıntılama standartlarına uygun olarak referans verilmiş olduğunu beyan ederim.

Adı Soyadı: Hüseyin Kasım Mutlu

İmza:

ÖZ

ŞERÎF el-MURTAZÂ'NIN GURERÜ'L- FEVÂİD VE DÜRERÜ'L-KALÂİD ADLI ESERİNDEKİ HADİS YORUMCULUĞU VE HADİSLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Mutlu, Hüseyin Kasım

Temel İslam Bilimleri Yüksek Lisans Programı

Öğrenci No.: 214018016

Open Researcher and Contributor ID (ORC-ID): 0000-0003-2530-7802

Ulusal Tez Merkezi Referans No.: 10726339

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Serdar Demirel

Temmuz 2025, 155 Sayfa

Şîî hadis anlayışının temelini, Hz. Peygamber ile imamların sözleri, fiilleri ve takrirleri arasında herhangi bir fark gözetmeme ilkesi oluşturur. Bu yaklaşıma göre, bir rivayetin yalnızca imamlara dayanması onun hadis olarak kabul edilmesi için yeterlidir ve ayrıca Hz. Peygamber'e doğrudan nispet edilmesine ihtiyaç duyulmaz. Şîî düşünce geleneğinde önemli bir yeri olan ve fıkıh ile kelâm alanlarında etkili görüşleriyle tanınan Şerîf el-Murtazâ'nın (ö. 436/1044) hadis yorumları da bu anlayış doğrultusunda ele alınmalıdır. Çalışma beş bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm olan giriş bölümünde çalışmanın konusu, amacı, kapsamı ve kaynaklarına değinilmiştir. İkinci bölümünde, Murtazâ'nın hayatı, ilmî şahsiyeti ve eserleri incelenmiştir. Üçüncü bölümde, Murtazâ'nın *Ğurerü'l-Fevâid ve Dürerü'l-Kalâid* adlı eserindeki hadis yorum teknikleri incelenmiş; hadisleri genellikle şiirlerle, ayet ve hadislerle, soru-cevap yöntemiyle ve yöneltilen itirazlara verdiği cevaplarla açıkladığı tespit edilmiştir. Dördüncü bölümde ise, yorumladığı hadislerin Ehl-i Sünnet ve Şîî kaynaklarda yer alıp almadığı araştırılmış; rivayetlerin çoğunlukla senetsiz aktarıldığı, bir kısmının ise klasik kaynaklarda yer almadığı görülmüştür. Bu bağlamda, müellifin çoğunlukla anlam bakımından müşkil fakat mezhepler arasında doğrudan tartışmaya yol açmayacak rivayetleri seçtiği tespit edilmiştir. Sonuç kısmı olan beşinci bölümünde ise çalışmanın genel değerlendirmesi yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ehl-i Sünnet, Ğurerü'l-Fevâid ve Dürerü'l-Kalâid, Hadis, Şerîf el-Murtazâ, Şia.

ABSTRACT

ŞERÎF el-MURTAZÂ'NIN GURERÜ'L- FEVÂİD VE DÜRERÜ'L-KALÂİD ADLI ESERİNDEKİ HADİS YORUMCULUĞU VE HADİSLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Mutlu, Hüseyin Kasım

MA in Islamic Studies

Student ID: 214018016

Open Researcher and Contributor ID (ORC-ID): 0000-0003-2530-7802

National Thesis Center Reference No.: 10726339

Thesis Supervisor: Prof. Serdar Demirel

July 2025, 155 Pages

The foundation of the Shi'ite understanding of ḥadīth lies in the principle of making no distinction between the sayings, actions, and tacit approvals (taqrīr) of the Prophet (peace be upon him) and those of the Imams. According to this approach, it is sufficient for a narration to be attributed solely to an Imam for it to be considered a ḥadīth, and there is no requirement for it to be directly linked to the Prophet himself. In line with this understanding, the ḥadīth interpretations of Sharīf al-Murtaḍā (d. 436/1044)—who holds a significant position in the Shi'ite intellectual tradition and is recognized for his influential views in the fields of Islamic jurisprudence (fiqh) and theology (kalām)—should also be evaluated accordingly.

This study consists of five chapters. The first chapter (Introduction) outlines the subject, purpose, scope, and sources of the research. The second chapter examines the life, scholarly persona, and works of al-Murtaḍā. The third chapter investigates his interpretive techniques as reflected in his work *Ghurar al-Fawā'id wa Durar al-Qalā'id*, identifying his explanatory methods, which often rely on classical poetry, Qur'ānic verses and other ḥadīths, the question-and-answer format, and responses to objections. The fourth chapter explores whether the ḥadīths interpreted by the author appear in Sunni and Shi'ite sources. It has been observed that most of the narrations

are presented without chains of transmission (isnād), and that some do not appear in classical ḥadīth collections at all. It was also found that al-Murtaḍā tends to select narrations that are linguistically or conceptually ambiguous (mushkil), yet unlikely to provoke direct polemical controversy between sects. The final chapter presents the general conclusions of the study.

Keywords: Ahl al-Sunnah, Ghurar al-Fawa'id wa Durar al-Qala'id, Hadith, Sharif al-Murtada, Shia.



İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vii
TABLolar LİSTESİ.....	x
SEMBOLLER VE KISALTMALAR LİSTESİ	xi
BÖLÜM I GİRİŞ.....	1
1.1. Araştırmanın Konusu	1
1.2. Araştırmanın Amacı ve Önemi.....	2
1.3. Araştırmanın Kapsamı ve Yöntemi	2
1.4. Araştırmanın Kaynakları	3
BÖLÜM II ŞERİF el-MURTAZÂ'NIN HAYATI	4
2.1. Şerif el-Murtazâ'nın Hayatı.....	4
2.2. Üstlendiği Görevler	6
2.2.1. Nakîbü't-Tâlibîn.....	6
2.2.2. Emîrû'l-Hac.....	6
2.2.3. Velâyetü'l-Mezâlim.....	6
2.2.4. Kâdı'l-Kudât.....	7
2.3. İlmi Yönü	7
2.4. Hocaları	8
2.5. Eserleri.....	10
2.5.1. Gururu'l-Fevaid ve Dureru'l-Kalaid Adlı Eseri	12
2.6. Mezhebi Kimliği.....	13
BÖLÜM III ŞERİF el-MURTAZÂ'NIN HADİS YORUM TEKNİKLERİ.....	17
3.1. Şiir ile İstişhad.....	18
3.1.1. Şiir ve İstişhadın Temelleri	18
3.1.2. Şiir Seçimi ve Ölçütleri	19
3.1.3. Şiirle İstişhadın Hadislerin Yorumundaki Yeri.....	22
3.1.4. Şerif el-Murtazâ'nın Hadis Şerhinde Arap Dili ve Şiirle İstişhad Yöntemi	22
3.1.5. Arap Diline Dayalı Tahlil Yöntemi.....	23
3.1.6. Lugavî Delil Getirme.....	24
3.1.7. Faydalandığı Şairler ve Kaynaklar	24

3.1.8. Tezimizde Ele Aldığımız Hadisleri Şerhederken Faydalandığı Şair, Lugat ve Ensab Alimleri.....	25
3.2. Ayetler ile İstişhad.....	30
3.3. Hadisler ile İstişhad	37
3.4. Hadisin Soru-Cevap Tekniği ile İzahı	42
3.4.1. Dilsel Te'vil Üzerinden Soru	42
3.4.2. Kelamî Problemlere Yönelik Soru	43
3.4.3. Teşbih ve Te'vile Dair Soru	44
3.4.4. Mantıksal Çelişkilere Yönelik Soru	44
3.4.5. Şer'î Deliller Hiyerarşisinde Soru-Cevap Yöntemi.....	45
3.5. Hadisin İtiraz Tekniği ile İzahı.....	46
3.6. Bölüm Değerlendirmesi	48
BÖLÜM IV ŞERİF el-MURTAZÂ'NIN ESERİNDE YORUMLADIĞI HADİSLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ	49
4.1. Kendini Bilmek, Rabbini Bilmenin Anahtarıdır	49
4.2. Amelde Devamlılık İlkesi	53
4.3. Hz. Peygamber'in Torunu Hz. Hüseyin'e Sevgisi	59
4.4. Kur'an Allah'ın Sofrasıdır.....	62
4.5. Dünya Malı Uğruna İşlenen Günahlar ve Nihai Pişmanlık.....	65
4.6. Ateşin Değişime Uğrattığı Şeylerden Abdest Alınız	69
4.7. Sadakanın En Hayırlısı ve Sosyal Sorumluluk.....	74
4.8. Müslümanların Birbirine Karşı Hakları	80
4.9. Kur'an Tilâvetinde Tegannî Vurgusu.....	84
4.10. Amelle Cennete Girişin Reddi ve İlâhî Rahmetin Gerekliliği	89
4.11. İnsanın Kalbi Allah'ın Kudretindedir.....	93
4.12. Hayâ, İnsanın Manevî Sınırıdır	97
4.13. İbadet Adabında Bedenî Rahatlık.....	101
4.14. Fuhuştan Elde Edilen Gelirin Haramlığı	104
4.15. Niyetin Amelden Üstünlüğü.....	108
4.16. Evlat Acısına Karşı İlâhî Lütuf	112
4.17. Kur'an ve Ateşe Karşı Korunmuşluk	116
4.18. Cârîye Hadisi ve İnanç İkrarı	122
4.19. Kibirli Görünüm ve İlâhî Karşılık	127
4.20. Hastalıkta Bulaşıcılığın Olmaması	130

4.20.1. “Hastalıkta Bulaşıcılık Yoktur” Hadisi	130
4.20.2. “Hasta Develeri Olan, Sağlıklıların Yanına Götürmesin” Hadisi	131
4.20.3. “Cüzzamlıdan Aslandan Kaçar Gibi Kaç” Hadisi.....	131
4.20.4. “Kadında, Evde ve Binekte Uğursuzluk Vardır” Hadisi	132
4.21. Genel Değerlendirme	136
BÖLÜM V SONUÇ.....	140
REFERANSLAR.....	142
ÖZGEÇMİŞ.....	155



TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 3.1. Şerîf el-Murtazâ'nın Hadis Yorumunda İstifade Ettiği Şairler.....	25
Tablo 4.1. Şerîf el-Murtazâ'nın Yorumladığı Hadislerin Ehl-i Sünnet ve Şii Kaynaklarda Yer Alma Durumu	138



SEMBOLLER VE KISALTMALAR LİSTESİ

b.	İbn
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Hız.	Hazreti
nşr.	Neşreden
ö.	Ölüm Tarihi
s.a.v	Sallallahu Aleyhi ve Sellem
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
thk.	Tahkik Eden
trc.	Tercüme Eden
ts.	Tarihsiz

BÖLÜM I

GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Konusu

Bu araştırmada, Şîî âlim Şerîf el-Murtazâ'nın hadis anlayışı ve yorum yöntemi ele alınmıştır. Çalışmanın temel kaynağını, müellifin *Ğurerü 'l-Fevâid ve Dürerü 'l-Kalâid* adlı eseri -kısaca *el-Emâlî-* oluşturmaktadır. Bu eser, Şerîf el-Murtazâ'nın farklı zamanlarda düzenlediği ilim meclislerinde çeşitli konular üzerine talebelerine imlâ¹ ettirdiği metinlerden oluşmaktadır.

Eserde işkal² teşkil eden müteşabih³ ve garip⁴ lafızlar barındıran bazı âyetler, hadisler yer almakta; bunlar kelâmî, lügavî ve edebî yönleriyle ele alınmaktadır. Müellif, konuları işlerken farklı görüş ve yaklaşımları aktarmış; ilgili meseleleri açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır.

Eser, klasik İslâm düşüncesinde farklı ilim alanlarının bir arada ele alındığı metinler arasında yer almakla birlikte, meseleleri ele alış biçimi ve kullandığı yöntemlerle müellifin kendine özgü ilmî yaklaşımını yansıtan müstakil bir hüviyet arz etmektedir. Bu bağlamda bu tezde, eserde geçen hadislerin yorum yöntemleri ile hadislerin değerlendirilme biçimini, hadis ilmi açısından ele almayı konu edindik.

¹ Terim olarak imlâ, “bir kimsenin etrafındakilere ezberinden veya kitaptan bir şey yazdırması” mânasında kullanılmakta, yazılan esere de imlâ veya çoğul şekliyle emâlî denilmektedir. Talebeye yazdıran hocaya mümlî, onun söylediklerini yazan öğrenciye müstemlî veya nâdirene kâtib adı verilmektedir. Bkz. Abdullah Aydın, “İmlâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: DİA, 2000), 22/225-226.

² Sözlükte “karışmak, güçleşmek” anlamındaki işkâl masdarından türeyen müşkil kelimesi, fıkıh usulü terimi olarak “kendisiyle kastedilen mânanın ancak onu kuşatan karîne ve emâreler üzerinde incelemede bulunma ve derinlemesine düşünme yoluyla anlaşılabilirdiği lafız” demektir. Bkz. Ferhat Koca, “Müşkil”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: DİA, 2006), 32/161-162.

³ Mâna yönünden birden fazla ihtimal taşıdığı için anlaşılmasında güçlük bulunan lafız veya ifade. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Müteşâbih”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: DİA, 2006), 32/204-207.

⁴ Çok az kullanılması sebebiyle mânası kolayca anlaşılmayan kelime. Bkz. Hüseyin Elmalı - Şükrü Arslan, “Garîb”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: DİA, 1996), 13/374-375.

1.2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Şia'nın⁵ hadis anlayışının en temel meselelerinden biri, Peygamber sözü ile imam sözü arasında hiçbir fark olmaması ve bir hadisin güvenilir sayılması için imama ulaşmasının yeterli görülerek hadisi Hz. Peygamber'e nispet etmeye gerek duyulmamasıdır. Şia'nın özellikle fıkıh ve kelam alanlarında yetkin bir alim olarak kabul ettiği, İslam dünyasında hem siyasi hem de dini anlamda etkin rolü bulunan Şerîf el-Murtazâ'nın eserlerinde zikredip yorumladığı hadisler önem arz etmektedir.

Şerîf el-Murtazâ'nın hadisçiliğini mezhepsel yönelimi çerçevesinde ele alan müstakil bir çalışmanın bulunmaması, bu araştırmanın önemini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda bu çalışmada, müellifin hadisleri hangi teknik ve yöntemlerle ele aldığı, yorumladığı hadislerin Ehl-i Sünnet ve Şîî kaynaklarda yer alıp almadığı, bu yorumların söz konusu mezheplerin genel yaklaşımlarıyla ne ölçüde örtüştüğü ve ayrıca Şerîf el-Murtazâ'nın Şîî ve Mu'tezilî kimliğinin bu yorumlara etkisinin olup olmadığı gibi hususları ortaya koymayı amaçlamaktayız.

1.3. Araştırmanın Kapsamı ve Yöntemi

Çalışmamızın birinci bölümünde tezin konusu, amacı ve önemi, kapsamı ve yöntemi ve kaynakları ele alınmıştır. İkinci bölümünde siyer çerçevesinde Şerîf el-Murtazâ'nın hayatı, şahsiyeti, ailesi, hocaları, ilmî şahsiyeti ve eserleri ele alınmıştır. Hadis ilmindeki konumu ise *Ğurerü'l-Fevâid* ve *Dürerü'l-Kalâid* adlı eseri özelinde; *Kütüb-i Sitte*, *Ulûmü'l-Hadis* literatürü ve hadis şerhlerine dair klasik kaynaklar başta olmak üzere ilgili eserler ışığında tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca, eserde yer alan hadislerin Şîî gelenekte muteber kabul edilen hadis koleksiyonlarında bulunup bulunmadığı da incelenmiştir. Bu incelemede Ehl-i Sünnet ıstılahındaki merfû hadisler esas alınmış; diğer rivayetler ise değerlendirme kapsamı dışında tutulmuştur.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde, Şerîf el-Murtazâ'nın hadis yorum teknikleri ele alınmıştır. Bu bölümde tali kaynaklardan ziyade, müellifin *Ğurerü'l-Fevâid* adlı eserindeki yaklaşımı doğrudan incelenmiştir. Dördüncü bölümde ise, eserinde

⁵ Bu çalışmada “Şia” terimiyle, Şia'nın en önemli ekollerinden biri olan İsnâşeriyye (İmamiyye) fırkası kastedilmektedir.

zikrettiği hadislerin Ehl-i Sünnet (Kütüb-i Sitte) ve Şîî kaynaklarında (daha derli olmasi hasebiyle daha çok müteahhir kaynaklara başvurulmuştur) yer alıp almadığı tespit edildikten sonra, açıklamalarına yer verdiği bu hadisler; müellifin kendi değerlendirmeleriyle birlikte, Ehl-i Sünnet ve Şîî literatürü -gerektiği yerlerde Mu‘tezilî kaynaklar da dâhil edilerek- ışığında mukayeseli olarak ele alınmıştır. Son bölüm olan beşinci bölümde ise genel değerlendirme yapılmıştır.

1.4. Araştırmanın Kaynakları

Tezimiz üç ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, Şerîf el-Murtazâ'nın hayatı ele alınmıştır. Bu kısımda özellikle tabakât kitapları ile müellif hakkında yapılmış akademik çalışmalardan istifade edilmiştir. Başlıca başvurduğumuz kaynaklardan bazıları şunlardır: Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-Fihrist*; Ahmed Muhammed Ma'tûk, *eş-Şerîf el-Murtazâ: Hayâtuhû, Sekâfetuhû, Edebuhû ve Nakduhû*; Ebü'l-Hüseyn en-Neccâsî, *Ricâlü'n-Neccâsî*; Habib Kartaloğlu, *Şerîf Murtazâ ve Şîî-Usûlî Gelenekteki Yeri*; Mirzâ Abdullah Efendi, *Riyâzü'l-'Ulemâ ve Hiyâzü'l-Fudalâ*.

Tezimizin ikinci bölümünde, Şerîf el-Murtazâ'nın hadisleri ele alırken kullandığı metot ve istişhâd yöntemleri incelenmiştir. Bu kısımda istifade edilen başlıca kaynaklardan bazıları şunlardır: İbn Hacer'in *Lisânü'l-Mîzân*'ı; Abdülkâdir el-Bağdâdî'nin *Hizânetü'l-Edeb*'i; es-Süyûtî'nin *el-Müzhir fî 'Ulûmi'l-Luğa* adlı eseri; İbn Cinnî'nin *el-Haşâ'îş*'i ve İmam eş-Şâfi'î'nin *er-Risâle*'si.

Tezimizin son bölümünde ise, Şerîf el-Murtazâ'nın yorumladığı hadisler ele alınmıştır. Bu bağlamda, klasik hadis ve şerh kaynaklarının yanı sıra, Ehl-i Sünnet ve Şîî gelenekte muteber kabul edilen hadis ve fıkıh eserlerinden istifade edilmiştir. Yararlanılan başlıca kaynaklardan bazıları şunlardır: *Kütüb-i Sitte* külliyyatı; İbn Hacer'in *Fethu'l-Bârî*'si; Haţţâbî'nin *A'lâmü'l-Hadîs*'i; İbn Kuteybe ve Kâsım b. Sellâm'ın *Garîbü'l-Hadîs*'leri; Nevevî'nin *el-Fetâvâ en-Neveviyye*'si; Küleynî'nin *el-Kâfî*'si; Meclisî'nin *Bihârü'l-Envâr*'ı; Mazenderânî'nin *Şerhu Uşûli'l-Kâfî*'si ve Reyşehrî'nin *Mîzânü'l-Hikme*'si.

BÖLÜM II

ŞERİF el-MURTAZÂ'NIN HAYATI

2.1. Şerîf el-Murtazâ'nın Hayatı

İmâmiyye Şîası'nın önde gelen âlimlerinden biri olarak kabul edilen Şerîf el-Murtazâ'nın tam ismi, Ali b. Hüseyin b. Mûsâ b. Muhammed b. İbrâhîm b. Mûsâ b. Câ'fer b. Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib'dir. Künyesi Ebû'l-Kâsım, lakabı ise "Alemü'l-Hüdâ el-Murtazâ"dır.⁶ Ayrıca kaynaklarda Zü'l-Mecdeyn, Zü'l-Fahreyn, el-Kureysî, el-Alevî, el-Hüseynî, el-Mûsevî ve el-Bağdâdî gibi sıfatlarla da anıldığı görülmektedir.⁷

Şerîf el-Murtazâ, hem dinî hem de toplumsal açıdan Hz. Ali taraftarlarının öncülüğünü üstlenmiş bir aileye mensuptur. Soyu anne ve baba tarafından doğrudan Hz. Ali'ye ulaşan köklü bir nesebe dayanır. Bu nedenle ailesi, hem nesep itibarıyla soylu ve saygın kabul edilmiş hem de toplum nezdinde itibarlı bir konuma sahip olmuştur. Şerîf el-Murtazâ, Abbâsî Halifesi Mutî'-Lillâh (ö. 364/974) döneminde, Hicrî 355 / Milâdî 966 yılının Receb ayında Bağdat'ta dünyaya gelmiştir.⁸

⁶ Dönemin veziri Ebu Said Muhammed b. Hüseyin b. Abdussamed hasta olduğu zaman gördüğü rüyasında, Hz. Ali'yi görmesi ve kendisine Murtazâ'yı kastederek "Alemü'l-Hüdâ'nın okumasını söylemesi üzerine bu lakabı aldığı söylenmektedir. Bkz. Muhammed Bâkır b. Zeynelâbidîn b. Ca'fer el-Mûsevî el-Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât* (Tahran: Matbaa Haydariyye, 1390), 294-295; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, ed. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Daru Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1417), 15/693.

⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *el-Fihrist*, thk. Muhammed Sâdık Bahrülulûm (Necef: Matbaatu Haydariye, 1961), 125; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 15/294; Ahmed Muhammed el-Matuk, *eş-Şerîf el-Murtazâ: hayâtühû, sekâfetühû, edebühû ve nakdühû* (Beyrut: Darü'l-Faris, 2008), 31; Muhammad b. Ahmet Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavut (Müessesetü'r-Risâle, 1985), 17/588.

⁸ Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-uşûl fî Ehâdîsi'r-Resûl*, thk. Abdülkâdir el-Arnâvut (Mektebetu Darü'l-Beyan, 1969), 12/711; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, ed. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-Matbuati'l-İslamiyye, 2002), 5/529; Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ* (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 4/1728; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/294; et-Tûsî, *el-Fihrist*, 126; Mirzâ Abdullah Efendî, *Riyâzü'l-ulemâ ve hıyazü'l-fuzelâ* (Kum: Mektebetu Ayetullah el-Uzma el-Mar'âşi en-Necefî, 1403), 4/14; el-Matuk, *eş-Şerîf el-Murtazâ: hayâtühû, sekâfetühû, edebühû ve nakdühû*, 31; Alemü'l-hüdâ Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf Murtazâ - Merkezü'l-Buhus ve'd-Dirasatî'l-İslamiyye, *Mesâilü'n-Nasiriyyât* (Tahran: Râbitatü's-Sekâfe, 1997), 7-8; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 54; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/588.

Şerîf el-Murtazâ'nın babası Ebû Ahmed Hüseyin b. Mûsâ'dır (ö. 400/1009). Özellikle Bağdat'taki Şîî toplumu nezdinde itibarlı, sevilen ve saygı duyulan bir şahsiyet olarak tanınmıştır. Murtazâ'nın doğumundan bir yıl önce hac emîrliği görevine getirilmiş, ardından da *velâyetü'l-mezâlim* -yani halkın adalet taleplerini değerlendirme ve mazlumların şikâyetlerini inceleme yetkisi- ile görevlendirilmiştir. Bu görevlere ek olarak, *nakîbü't-talibîn*⁹lik gibi diğer idarî ve siyasî görevlerini de vefatına kadar sürdürmüştür.¹⁰

Ebû Ahmed, cömertliği, devlet yönetimindeki liyakati ve sorun çözme becerisiyle tanınmış; yalnızca idarî ve siyasî yetkinliğiyle değil, aynı zamanda dinî yönüyle de öne çıkan bir figür olmuştur. Ancak kamuoyu nezdinde daha çok siyasî kişiliğiyle temayüz etmiştir. Öyle ki Abbâsî halifeleri, Büveyhî emîrleri ve diğer siyasî otoriteler arasında arabuluculuk görevini üstlenmiş; halife ve ona bağlı olan emirlikler arasında ıslah ve uzlaştırma faaliyetlerinde etkin bir rol oynamıştır. Hicrî 394 yılında *nakîbü't-talibînlik* ve hac emîrliğine ilaveten *kadı'l-kudât* (başkadı) görevine de atanmıştır. Hicrî 400 / Milâdî 1009 yılında, 97 yaşında iken çeşitli hastalıklar sebebiyle Bağdat'ta vefat etmiştir.¹¹

Annesi, Fâtıma bint Ebî Muhammed el-Hasan b. Ahmed Ebî'l-Hüseyin (en-Nâsır el-Kebîr) b. Ali b. Hasan b. Ali b. Ömer b. Ali es-Seccâd Zeynelâbidîn b. el-Hüseyin es-Sıbt eş-Şehîd b. Emîru'l-Mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib'dir. Kaynaklarda, annesinin soyu bakımından da Hz. Ali'ye ulaşan köklü bir nesebe mensup olduğu ifade edilmektedir.¹² Şerîf el-Murtazâ'nın kardeşi ise, meşhur şair ve ilim adamı Şerîf er-Radî'dir.¹³

⁹ Nakîbü't-Tâlibîn makamı, Hz. Ali'nin soyundan gelen kimselerin temsilciliğini yapar. Bu görevde bulunan kişi, onların haklarını korur, ihtiyaçlarını gözetir, devletle ilişkilerini yürütür.

¹⁰ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 15/294; el-Matuk, *eş-Şerîf el-Murtazâ: hayâtühû, sekâfetühû, edebühû ve nakdühû*, 32.

¹¹ Seyyid Ali Han eş-Şirâzî, *ed-Derecâtü'r-rafi'a fî tabakâti's-şîa* (Beyrut: Müessesetü'l-vefâ, 1983), 458; Visâmü'l-Hitâvî Visâmü'l-Hitâvî, *el-Menâhicu'r-Rivâiyye 'inde's-Şerî el-Murtazâ* (Kum: Dâru'l-Hadîs lit-Tıba'a ve'n-Neşr, 1427), 19.

¹² Murtazâ, *Mesâilü'n-Nasiriyyât*, 8.

¹³ İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-uşûl fî Ehâdîsi'r-Resûl*, 12/711.

Ailesinin, özellikle de babasının devlet içerisindeki etkin konumu, Şerîf el-Murtazâ'nın hem siyasî hem de ilmî kişiliğinin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Hicrî 436 yılının Rebû'l-Evvel ayında, 81 yaşında iken vefat etmiştir.¹⁴

2.2. Üstlendiği Görevler

2.2.1. Nakîbü't-Tâlibîn

Nakîbü't-Tâlibîn makamı, Hz. Ali'nin soyundan gelen kimselerin temsilciliğini yapar. Bu görevde bulunan kişi, onların haklarını korur, ihtiyaçlarını gözetir, devletle ilişkilerini yürütür. Görev sahibinin toplum içindeki itibarı ve ailesel konumu nedeniyle saygı görmesi gerekir. Şerîf el-Murtazâ bu görevle, Tâliboğulları'nın hem dinî hem sosyal işlerini düzenleme yetkisine sahipti.

2.2.2. Emîrû'l-Hac

Hac emîrliği, halifenin yerine hacca liderlik etme görevidir. Halifeler bazı yıllarda siyasi ve idari sebeplerle hacca gidemediğinde, bu görevi güvenilir kişilere devrederdi. Hac emîri, organizasyonun düzeninden, yol güvenliğinden, kamu düzeninden ve hacıların selametinden sorumludur. Şerîf el-Murtazâ, halk ve yönetim nezdinde güvenilirliği sebebiyle bu önemli vazifeye görevlendirilmiştir.

2.2.3. Velâyetü'l-Mezâlim

Velâyetü'l-mezâlim, İslam yönetiminde mahkemelerin çözemediği adlî davaların ve halkın şikâyetlerinin doğrudan devlet adına incelendiği yüksek yargı ve denetim makamıdır.¹⁵ Bu görevi üstlenecek kişinin adaletli, ilim sahibi, siyasi temsil yeteneği güçlü ve toplumda kabul görmüş biri olması gerekir. Şerîf el-Murtazâ'nın bu göreve getirilmesi, onun hem ilmi hem de yönetsel kabiliyetlerini göstermektedir.

¹⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut: Darul Kütübil İlmiyye, 1997), 401; *Lisânü'l-Mizân*, 5/529; *Riyâzü'l-ulemâ ve hiyazü'l-fuzelâ*, 4/29-30; İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-uşûl fi Ehâdisi'r-Resûl*, 12/711.

¹⁵ Celal Yeniçeri, "Mezâlim", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (DİA, 2004), 29/515-518.

2.2.4. Kâdî'l-Kudât

Kâdî'l-Kudât (başkadı), devletin en yüksek yargı merciidir. Yargı teşkilatındaki tüm kadıların bağlı olduğu kişidir ve gerektiğinde doğrudan hüküm verme yetkisine sahiptir. Bu görev, yargının sevk ve idaresiyle birlikte dinî-ilmî otoriteyi de temsil eder. Şerîf el-Murtazâ'nın bu göreve getirilmiş olması, onun fikhî yetkinliğinin ve devlet katındaki güvenilirliğinin bir göstergesidir.¹⁶

2.3. İlmî Yönü

Şerîf el-Murtazâ, üstlendiği idarî görevler ve siyasî konumu sebebiyle halk nezdinde daha çok siyasî kimliğiyle tanınmış olsa da, ilmî yönü bu durumun gölgesinde kalmamıştır. Telif ettiği eserler ve hâkim olduğu ilim sahaları sayesinde ilim alanındaki temayüzü her zaman ön planda olmuştur. Bağdat'ta yaşamış olması, ona farklı mezheplerden pek çok âlimle ilmî temas kurma ve çeşitli ilim meclislerine katılma imkânı sunmuştur.

Kendisinin, kelâm, fıkıh, usûlü'l-fıkıh, edebiyat, nahiv, şiir, şiir yorumu, dil ilimleri ve daha birçok alanda önde gelen bir âlim olduğu ifade edilmiştir.¹⁷ Sahip olduğu ilmî yetkinlik sebebiyle dönemin farklı kesimlerinden âlimler tarafından övgüyle anılmış; mütevazı kişiliği ve çok yönlü ilmiyle tanınarak zamanının en meşhur ve güvenilir ilim adamları arasında sayılmıştır.¹⁸

Klasik kaynaklarda Şerîf el-Murtazâ'dan, “şair”, “mütekellim”, “âlim”, “fâzıl” ve “fazîleti üzerinde icmâ bulunan kimse” olarak söz edilmektedir. Aynı zamanda “fakîh” olarak nitelendirilmiş; birçok ilim dalını şahsında bir araya getirmiş ve bu sahaların çoğunda öncü bir konumda yer almıştır.¹⁹ Kendisinin evini ilim meclisleri ve ilmî

¹⁶ Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf Murtazâ, *el-İntisâr* (Kum: Matbaatu Haydariye, 1971), 28-30.

¹⁷ et-Tûsî, *el-Fihrist*, 131; Mirzâ Abdullah Efendi, *Riyâzü'l-ulemâ ve hıyazü'l-fuzelâ*, 4/29; Ebü'l-Hüseyn (Ebü'l-Abbâs) Ahmed b. Alî b. Ahmed b. Abbâs en-Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî* (Kum: Müessesetü Neşri'l-İslami, 1418), 270.

¹⁸ Ebü's-Sıdk Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed İbn Kâdî Şühbe, *Ṭabaḳātü's-Şâfi'iyye* (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1407), 3/32.

¹⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13/344; İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-uşûl fî Ehâdisi'r-Resûl*, 12/711; el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 4/1728.

münazaralar için tahsis ettiği; hatta yirmi yaşına gelmeden fetva vermeye başladığı da rivayet edilmiştir.²⁰

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Şerîf el-Murtazâ'yı fazîlet sahibi bir kimse olarak nitelendirmiş ve onun ilimdeki üstünlüğüne delil olarak, bu çalışmanın da konusunu teşkil eden *Gurerü'l-Fevâid* adlı eserinin tek başına yeterli olacağını ifade etmiştir. İbnü'l-Esîr el-Cezerî (ö. 630/1233) ise, onu “âlim”, “fakîh” ve “mütekellim” sıfatlarıyla tanıtarak ilmî şahsiyetine dikkat çekmiştir.²¹

Murtazâ'nın, kendisine ilim tahsilinde rehberlik eden birçok hocası olduğu gibi, kendi ilmî birikimini aktardığı çok sayıda öğrencisi de olmuştur.

2.4. Hocaları

Şerîf el-Murtazâ, özellikle Bağdat'ta yaşadığı dönemde birçok âlimden ders almış, çeşitli ilim halkalarında eğitim görmüştür. Hocaları arasında hem halk tabakasından (‘avâm) hem de seçkin çevrelerden (havâş) kimseler bulunmaktaydı. Kendisinden rivayette bulunduğu hocalar da dâhil olmak üzere, ilmî etkileşim kurduğu şahısların sayısı oldukça fazladır.²² Bu hocalar, yalnızca belirli bir mezhebe mensup kimselerle sınırlı olmayıp, farklı ilim alanlarında temayüz etmiş çok yönlü âlimlerden oluşmaktadır.

Arap dilinin temel ilimlerinden olan belâgat, şiir, sarf, nahiv ve edebiyat gibi alanlarda küçük yaşta, kardeşiyle birlikte, şair İbn Nubâtî'den (ö. 374/984) ders almıştır.²³ Murtazâ'nın ilmî ve fikrî kimliğini şekillendiren birçok hocası olmakla birlikte, burada bu şahsiyetin oluşumunda belirleyici etkisi bulunan bazı önemli isimlere yer verilecektir.

Şerîf el-Murtazâ'nın hocaları arasında en çok istifade ettiği isimlerden ilki, dönemin önde gelen kelâm, fıkıh ve hadis âlimlerinden biri olan Şeyh Müfid'dir (ö. 413/1022). İmâmiyye Şîası'nın düşünce geleneği içerisinde müstesna bir yere sahip olan bu âlimin

²⁰ *Lisânü'l-Mizân*, 5/529.

²¹ Mirzâ Abdullah Efendi, *Riyâzü'l-ulemâ ve hıyazü'l-fuzelâ*, 4/20.

²² Mirzâ Abdullah Efendi, *Riyâzü'l-ulemâ ve hıyazü'l-fuzelâ*, 4/15.

²³ el-Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, 4/295.

tam ismi, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî'dir.²⁴ Özellikle kelâm, fıkıh ve tefsir alanlarında önemli eserler kaleme alan Şeyh Müfid, İmâmiyye Şîası'nın düşünsel inşasında etkili olmuş ve mezhebin önde gelen dinî otoriteleri arasında sayılmıştır. Şerîf el-Murtazâ ile özel olarak ilgilendiği kaynaklarda belirtilmekte; bilhassa fıkıh ve usûl alanlarında ona doğrudan dersler verdiği ifade edilmektedir. Rivayetlere göre, bir ders sırasında Murtazâ'nın yaptığı bir konuşmadan etkilenen Şeyh Müfid, bulunduğu yerden kalkarak onun dersi sürdürmesini istemiştir.

Ayrıca, bazı biyografik kaynaklarda, Şeyh Müfid'in rüyasında Hz. Fâtıma'yı görerek ondan Murtazâ'ya ilim öğretmesini istediği yönünde rivayetler de aktarılmaktadır. Şeyh Müfid, Hicrî 413 / Milâdî 1022 yılında Bağdat'ta vefat etmiş; cenaze namazını bizzat Şerîf el-Murtazâ kıldırmıştır.²⁵

Şerîf el-Murtazâ'nın önemli hocalarından bir diğeri, kaynaklarda İbn Bâbeveyh el-Kummî olarak bilinen Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî'dir (ö. 381/991).²⁶ Dönemin önde gelen Şîî âlimlerinden biri olarak kabul edilen el-Kummî, Şeyh Tûsî tarafından eserlerinde güvenilir bir râvî olarak anılmıştır. Murtazâ, ondan doğrudan ilim tahsil etmiş ve özellikle hadis ilmi alanında kendisinden vasıtasız olarak rivayette bulunmuştur.²⁷

Şerîf el-Murtazâ, şiir, Arap dili ve belâgat alanındaki temel eğitimini İbn Nubâtî'den aldıktan sonra bu sahalardaki bilgisini, *Mu'cemü's-Şu'arâ*' adlı eseriyle tanınan Merzûbânî ile derinleştirmiştir. Murtazâ, *Emâlî* adlı eserinde Merzûbânî'den birçok şiir rivayetinde bulunmuştur. Tam ismi Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İbrâhîm b. Mûsâ el-Merzûbânî (ö. 384/994) olan bu âlim, Bağdat'ta doğmuş olup aslen Horasan kökenlidir. Kaynaklarda Şîî mezhebine meyilli olduğu belirtilen Merzûbânî, aynı zamanda Yezîd b. Muâviye'ye ait şiirleri derleyen ilk kişi olarak da anılmaktadır. İlme

²⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân Şeyh Müfid, *el-Muḳni'a* (Kum: Darü'l-Hüda, 1431), 1/9.

²⁵ Murtazâ, *el-İntisâr*, 14; Mirzâ Abdullah Efendi, *Riyâzü'l-ulemâ ve hıyazü'l-fuzelâ*, 23; *Lisânü'l-Mizân*, 5/529.

²⁶ İmâmiyye Şîası'nca benimsenen dört hadis kitabından ikincisi olan *Men lâ yahḍuruhü'l-fakîh* adlı eserin müellifi.

²⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *Ricâlü't-Tûsî* (Kum: Müessesetü Neşri'l-İslami, 1430), 423; en-Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 68; *Riyâzü'l-ulemâ ve hıyazü'l-fuzelâ*, 2/148; el-Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, 2/311.

ve ilim ehline büyük önem verdiği bilinen Merzûbânî'nin, evinde ilim talebeleri için elliye yakın yatak bulundurduğu rivayet edilmektedir.²⁸

Şerîf el-Murtazâ'nın burada adı geçmeyen başka hocaları da bulunmakla birlikte, yukarıda yalnızca ilmî gelişiminde etkisi belirgin olan bazı önemli isimlere yer verilmiştir.

2.5. Eserleri

Bazı tarihçiler, Şerîf el-Murtazâ'nın eser sayısının yüzü aştığını, bunlardan bazılarının günümüze ulaştığını, bazılarının ise yalnızca isimlerinin bilindiğini ifade etmişlerdir. Eserlerinin önemli bir bölümü, talebesi Muhammed b. Muhammed el-Busrevî'ye verdiği icâzetnâmede zikredilmiştir.²⁹ Murtazâ'nın önde gelen öğrencilerinden biri olan Tûsî ise *Fihrist* adlı eserinde, hocasının kelâm, fıkıh, usûl, edebiyat, nahiv ve şiir gibi birçok alanda temâyüz etmiş bir âlim olduğunu belirtmiş; yirmi bin beyiti aşkın bir dîvânının bulunduğunu ifade ettikten sonra, tamamlanmış ve tamamlanmamış olanlarla birlikte yaklaşık otuz beş eserinin ismini aktarmıştır.³⁰ Aşağıda diğer kaynaklardan da faydalananarak tespit edebildiğimiz eserlerini derledik.

- *eş-Şâfi fi'l-Îmâme*
- *el-Mûlahhas fi Usûli 'd-Dîn* (Tamamlanmamıştır).
- *ez-Zahîra fi'l-Usûl*
- *Cümelü'l-Îlm ve'l-Amel*
- *el-Gurer ve'd-Durer*
- *Tenzîhu'l-Enbiyâ ve'l-Eimme*
- *el-Mesâ'ilü'l-Mevsiliyye*
- *el-Mukni' fi'l-Gaybe*
- *Mesâ'ilü'l-Hilâf fi'l-Fıkh* (Tamamlanmamıştır).
- *el-İntisâr ve Mesâ'ilü'l-İnfirâdât fi'l-Fıkh*
- *Mesâ'ilü'l-Hilâf fi Usûli'l-Fıkh* (Tamamlanmamıştır).

²⁸ Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân* (Beyrut: Daru Sadır, ts.), 4/354; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 14/372; Murtazâ, *el-İntisâr*, 15.

²⁹ *Riyâzü'l-ulemâ ve hıyazü'l-fuzelâ*, 4/38-42.

³⁰ el-Matuk, *eş-Şerîf el-Murtazâ: hayâtühû, sekâfetühû, edebühû ve nakdühû*, 65; et-Tûsî, *el-Fihrist*, 125-126.

- *Mesâ'ilü'l-Münferidât fî Usûli'l-Fıkh*
- *es-Sarfe: el-Mûdih 'an Cihati İ'câzi'l-Kur'ân*
- *Kitâbü'l-Misbâh fî'l-Fıkh* (Tamamlanmamıştır).
- *el-Mesâ'ilü't-Trâblusiyyât el-Evveliyye*
- *el-Mesâ'ilü'l-Halebiyye el-Evveliyye*
- *el-Mesâ'il li-Ehli Mısr*
- *el-Mesâ'ilü'd-Deylemiyye*
- *Mesâ'ilü'n-Nasriyye fî'l-Fıkh*
- *el-Mesâ'ilü't-Tûsiyye* (Tamamlanmamıştır).
- *el-Mesâ'ilü'l-Cürcâniyye*
- *Dîvânu's-Şerîf el-Murtazâ*
- *el-Berk*
- *Tayfu'l-Hayâl*
- *eş-Şihâb fî's-Şeyb ve's-Şebâb*
- *Tetebbu'u'l-Ebyât elletî Tekelleme Aleyhâ İbn Cennî fî İsbâti'l-Me'ânî li'l-Mütenebbî*
- *en-Nakd 'alâ İbn Cennî fî'l-Hikâye ve'l-Mahkî*
- *Tefsîru Qaşîdeti's-Seyyid el-Hımyerî*
- *ez-Zerî'a fî Usûli'l-Fıkh*
- *el-Mesâ'ilü's-Saydâviyye*
- *el-Muḥkem*³¹

Fıkıh ve usul konusunda *İntisar* ve *Mesailül Hilaf beyne'n-Nasriyyat* kitapları örnek verilebilir. Edebiyat, dil, tefsir, tarih ve teracim konusundaki kitaba ise *Gurerül Fevaid* ve *Dureru'l-Kalaid* bilinen *el-emali* adlı eseri örnek olarak verilebilir.

³¹ el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 4/1729; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, ed. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim (Lübnan: Mektebetü'l-Asriyye, 1401), 2/162; Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât* (Beyrut: Daru İhyai't-Türras, 2000), 232-233; Ali Rıza Bulut - Ahmet Turan Karabulut, *Mucem Tarihu't-Turasi'l-İslami* (Kayseri: Dâru'l-Ukbâ, 2001), 3/2040-2042; Mirzâ Abdullah Efendi, *Riyâzü'l-ulemâ ve hıyazü'l-fuzelâ*, 29; et-Tûsî, *el-Fihrist*, 131-132; Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Darü'l-İlm li'l-Melayin, 2002), 4/278.

2.5.1. Gururu'l-Fevaid ve Dururu'l-Kalaïd Adlı Eseri

el-Gurer ve 'd-Durer, Kitâbü 'l-Emâlî veya *Emâlî el-Murtazâ* isimleriyle de bilinen bu eser, “meclis” olarak adlandırılan seksen bölümden oluşmaktadır. Şerîf el-Murtazâ bu eseri, farklı zaman dilimlerinde ve çeşitli ilim meclislerinde talebelerine imlâ yoluyla aktarmıştır. Her bir mecliste, akaid, kelâm, tefsir, hadis, şiir, belâgat, sarf, nahiv ve edebiyat gibi çeşitli ilim dallarına dair meseleler ele alınmıştır.

Her meclis genellikle bir âyet ve bir hadisle başlamaktadır. Seçilen âyetler çoğunlukla müteşâbih âyetlerden, hadisler ise müşkil metinlerden tercih edilmiştir. Murtazâ, bu âyet ve hadislerin rivayetlerini ve önceki yorumlarını serdettikten sonra kendi değerlendirmelerine de yer vermektedir. Yorumlarını çoğunlukla *ashâbu 'l-adl* veya *ehlu 'l-adl* olarak nitelediği Mu'tezilî âlimlerin yöntemleri çerçevesinde gerçekleştirmiştir. Özellikle âyetlerin te'vilinde³² ve birbirine zıtmış gibi görünen hadislerin açıklanmasında Arap dili, şiiri ve kelâmî tartışmalardan faydalanmıştır. Bu yönüyle eser, özellikle Arap dili, edebiyatı ve şiiri açısından son derece zengin bir içerik arz etmektedir.

Murtazâ, sadece dilsel yönüyle değil, aynı zamanda fikhî ve kelâmî açıdan da rivayetleri analiz ederek ayrıntılı izahlarda bulunmuştur. Gerekteğinde önceki yorumlara itiraz etmiş, bazı durumlarda ise bu yorumları teyit etmiştir. Eserde yer alan âyet ve hadislerin çoğu, açıklanmadığı takdirde farklı anlamlara yol açabilecek derecede müteşâbih ve garîb ifadeler içermektedir. Bu metinlerin dışında, Murtazâ zaman zaman başka rivayetlere de yer vermiş ve bu rivayetler üzerinden sorular sorarak metinlerdeki kapalılığı gidermeye çalışmıştır.

Şerîf el-Murtazâ'nın tefsir ve hadis yorumlama yöntemlerine bakıldığında; âyetleri ve hadisleri açıklarken diğer âyetlerden, hadislerden, Arap şiirinden ve nesrinden istişhâd ettiği; âyetleri çoğunlukla kelâmî zeminde değerlendirip, Mu'tezilî metod çerçevesinde te'vil ettiği görülmektedir. Hadislere nazaran daha çok âyetleri bu tarzda ele aldığı ise eserinde açıkça anlaşılmaktadır.

³² Naslarda yer alan bir lafza taşıdığı muhtemel mânalardan birini tercih edip yükleme anlamında terim. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Te'vil”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: DİA, 2012), 41/28-31.

Eser ilk defa Tahran’da (1272), ardından Kahire’de (1325) basılmış, daha sonra çeşitli neşirleri gerçekleştirilmiştir.

2.6. Mezhebi Kimliği

Şerîf el-Murtazâ’nın mezhebî konumu ve görüşleri, klasik ve modern kaynaklarda tartışma konusu olmuş ve bu tartışmalar günümüzde de devam etmektedir. Onun Şîî kimliği konusunda genel bir ittifak bulunmakla birlikte, Mu‘tezilîliği hususunda farklı değerlendirmeler söz konusudur.

Murtazâ’nın Mu‘tezile’ye eğilim gösterdiği, hatta zaman zaman diğer mezheplerle münazaralara girdiği bilinmektedir. Bununla birlikte, İmâmiyye mezhebine ait görüş ve yaklaşımların da kendisinde açık şekilde görüldüğü, bu mezhebi övgüyle andığı ve Şîîliğe dair birçok eser telif ettiği kaynaklarda kaydedilmiştir. Özellikle fikhî görüşlerinde İmâmiyye çizgisine yakın durduğu, Şîî rivayet geleneğine büyük katkı sunduğu ve zaman zaman mezhep içi yorumlara karşı da ihtiyatlı davrandığı savunulmuştur.³³

Murtazâ’nın mezhebî kimliği hakkında Ehl-i Sünnet âlimlerinin çeşitli değerlendirmeleri bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır:

Ehl-i Sünnet âlimlerinin değerlendirmeleri de bu ikili kimliği yansıtır. Zehebî (ö. 748/1348), Murtazâ’nın kelâm, şiir ve edebiyat alanlarında derin bilgi sahibi olduğunu, Allah dostlarının zekilerinden biri olduğunu söyleyerek ardından İmâmiyye Şîası’na mensup olduğunu belirtmiş ve bağışlanması için dua etmiştir. İbn Hacer (ö. 852/1449) ise Murtazâ’yı “mütekellim, râfızî³⁴ ve mu‘tezilî” olarak nitelemiştir.³⁵

³³ İbnü’l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 15/294.

³⁴ “Râfıza” kelimesi, erken dönem İslam tarihinde, özellikle Hz. Peygamber’in vefatından sonra halifelik meselesi etrafında gelişen tartışmalar bağlamında belirli bir grubu tanımlamak üzere kullanılmıştır. Bu terim ilk dönemlerde, Hz. Peygamber’in kendisinden sonra Hz. Ali’yi açıkça ve ismiyle halefi olarak tayin ettiğine inanan; bu inanç doğrultusunda Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer’in imametini reddeden kimseler için kullanılmıştır. Bkz. Ebu’l-Hasen Ali b. İsmail Eş’arî, *Makalatü’l-İslamiyyin: İlk dönem İslam mezhepleri*, ed. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 60.

³⁵ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 17/589-590; İbn Hacer, *Lisânü’l-Mizân*, 5/529.

Aynı zamanda kendisinin talebelerinden olan ve kendisine hadis rivayetinde bulunduđu³⁶ Hatip el-Bağdadi (ö. 463/1071), kendisini çok fazla şiiri olan şair, mütekellim ve Şia'ya dair eserlere sahip biri olarak tanıtırken, bazı rivayetlerde onun Mu'tezile'nin öncülerinden sayıldığı da aktarılmıştır.³⁷ Şia'nın gerek usulüne gerek de furu'una dair eserlerinin çokça bulunması ise, yine kendisinin şii olduğu gerçeğini de gün yüzüne çıkarmaktadır.³⁸ İbnü'l-Cevzî de benzer şekilde, onun Şîî mezhebine mensup, fakih, mütekellim ve faziletli bir âlim olduğunu; çok sayıda eser kaleme aldığını ve Hatîb el-Bağdâdî'nin ondan rivayette bulunduğunu belirtmiştir.³⁹

İbn Hazm (ö. 456/1064) ise, onun hem Mu'tezile'nin önde gelenlerinden biri hem de İmâmiyye'ye mensup olduğunu belirtmiş; ayrıca Murtazâ'nın Kur'an'da tahrif olduğu yönündeki görüşleri reddetmesi sebebiyle diğer bazı mezhep mensuplarından ayrıldığını ifade etmiştir.

Diğer yandan, tasavvuf ve edebiyat çevrelerinde de Murtazâ'ya yüksek paye verilmiştir. el-Yâfî (ö. 768/1367), *Mir'âtü'l-Cenân* adlı eserinde onu "Irak'taki imamların imamı ve âlimlerin başvurduğu merci" olarak tanımlar.⁴⁰ Arap dili âlimi Se'âlibî (ö. 429/1038), *Yetîmetü'd-Dehr* adlı eserinde, Murtazâ'nın Bağdat'ta ilim, edep, fazilet ve cömertlikte ön planda olduğunu vurgular.⁴¹ İbn Hallikân (ö. 681/1282) da onu kelâm, şiir ve edebiyat alanlarında bir "imam" olarak tanımlar.⁴² İbnü'l-Esir (ö. 606/1210) de kendisini faziletli alimlerden sayıp mütekellim ve fakih olduğunu ifade etmiştir.⁴³

Mutezile kaynaklarında da Murtazâ'ya geniş yer verilmiştir. Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101), hem Mu'tezile'nin faziletine dair yazılmış hem de tabakat türünün önemli örneklerinden sayılan *Faḍlü'l-İ'tizâl ve Ṭabaḳātu'l-Mu'tezile* adlı eserinde, Şerîf el-

³⁶ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed İbn Abdülhâdî, *Ṭabaḳātu 'ulemâ' i'l-ḥadîs* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 3/401.

³⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 11/401; es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 20/231.

³⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 15/694; es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 20/231.

³⁹ Ebû's-Seâdât Mecdüddîn İbnü'l-Esir, *Câmi 'u'l-uşûl fî-eḥâdîsi'r-Resûl*, thk. Beşir Muhammed Uyun (Darü'l-Fikr, ts.), 12/711.

⁴⁰ Ebû Muhammed Afîfüddîn Abdullâh b. Es'ad el-Yâfî, *Mir'âtü'l-cenân ve 'ibretü'l-yakẓân* (Beyrut: Darul Kütübil İlmiyye, 1997), 3/44.

⁴¹ Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil es-Seâlibî, *Yetîmetü'd-dehr* (Beyrut: Darul Kütübil İlmiyye, 1983), 5/69.

⁴² İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/313.

⁴³ İbnü'l-Esir, *Câmi 'u'l-uşûl fî Ehâdîsi'r-Resûl*, 12/711.

Murtazâ'yı Kadı Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) öğrencilerinden biri olarak "on ikinci tabakada" zikretmiş, aynı zamanda onun İmâmiyye mensubu olduğunu da ifade etmiştir.⁴⁴ Bu durum, onun hem Mu'tezilî hem de Şîî kimliğe sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bazı kaynaklarda Şerîf el-Murtazâ'nın zahiren Mu'tezilî çizgide olduğu, aslında ise Şîî kimliğe mensup bulunduğu ifade edilmiştir. Diğer bazı değerlendirmelerde ise onun hem Mu'tezilî hem de Şîî gelenek içerisinde eşzamanlı ve etkili bir temsil kabiliyetine sahip olduğu vurgulanmıştır. Bununla birlikte, İmâmiyye mezhebine mensup olmakla beraber, Kur'an'da tahrif olduğu yönündeki aşırı görüşleri benimsememesi, onun mutedil bir çizgide yer aldığını ve mezhebî aşırılıklardan uzak durduğunu göstermektedir.⁴⁵

Nitekim kendisinin Mu'tezile'nin önde gelenlerinden ve aynı zamanda İmâmiyye'ye mensup olduğunu ifade eden İbn Hazm, onun, diğer bazı mezhep mensuplarının benimsediği Kur'an'da tahrif olduğu yönündeki görüşleri kabul etmediğini de özellikle belirtmiştir.⁴⁶ İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ise kendisini *Minhâcû's-sünneti'n-nebeviyye* adlı eserinde *rafizilerden* saymıştır.⁴⁷

Şerîf el-Murtazâ, hicrî 5. yüzyıl İslâm düşünce dünyasında ilmî, siyasî ve mezhebî etkileri geniş bir yelpazeye yayılan, çok yönlü bir ilim adamı olarak öne çıkmaktadır. Köklü bir seyyid ailesine mensup olması, onun toplumsal konumuna saygınlık kazandırmış; babasının siyasî etkisi ve devlet görevlerindeki nüfuzu ise Murtazâ'nın hem ilmî hem de idarî sahalarda ön plana çıkmasında belirleyici rol oynamıştır. Üstlendiği *nakîbü't-tâlibînlik*, *emîrû'l-hac*, *velâyetü'l-mezâlim* ve *kadı'l-kudât* gibi görevler, onun yalnızca bir ilim adamı değil, aynı zamanda dönemin idarî yapısı içerisinde aktif bir figür olduğunu da göstermektedir.

İlmi yönü itibarıyla, Şerîf el-Murtazâ yalnızca İmâmiyye Şîası içinde değil, daha geniş bir entelektüel çevrede de kabul gören ve saygıyla anılan bir şahsiyet olmuştur. Kelâm,

⁴⁴ Ebü'l-Kasım el-Belhi vd., *Fadlül-İtizal ve Tabakatül-Mutezile* (Beyrut: Darü'l-Farabi, 1439), 479.

⁴⁵ es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 20/230; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 15/694; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *er-Red 'ale'r-Râfiða* (Mısır: Mektebetü'l-İmam el-Buhari, 2007), 68-69; Ebü'l-Vefâ Sıbtu İbni'l-Acemî Burhânüddîn İbrâhîm el-Halebî, *el-Keşfü'l-haşiş* (Beyrut: Mektebetü'n-Nehda el-Arabiyye, 1987), 187.

⁴⁶ *Lisânü'l-Mizân*, 5/529.

⁴⁷ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne* (Camiatül-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1986), 1/58.

fıkıh, usûl, edebiyat, şiir, lûgat ve belâgat gibi birçok alanda yetkinliği bulunan Murtazâ, aynı zamanda dönemin farklı mezhep mensuplarıyla ilmî etkileşimde bulunmuş ve bu çeşitlilik, onun eserlerine çok katmanlı bir düşünsel derinlik kazandırmıştır. Özellikle *Gurerü'l-Fevâid* ve *Dureru'l-Kalâid* adlı eseri, dil, kelâm ve hadis yorumlarının sentezlendiği, Arap şiirine ve edebî delillere sıklıkla başvurulmuş özgün bir metin olarak dikkat çekmektedir.

Mezhebî kimliği noktasında Şerîf el-Murtazâ'nın hem İmâmiyye Şîası'na mensup olduğu hem de Mu'tezilî kelâm metodunu benimsediği aktarılan rivayetlerde açıkça görülmektedir. Kaynaklarda onun bu iki geleneği aynı anda temsil edebilecek bir ilmî donanıma sahip olduğu ve özellikle kelâmî tartışmalarda Mu'tezilî metoda ağırlık verdiği vurgulanmaktadır. Bununla birlikte, aşırı uçlara mesafe koyan, mutedil ve usulcû yaklaşımı sayesinde mezhebî aidiyetini bir taassup vasıtası hâline getirmediği anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak, klasik kaynaklarda yer alan çok yönlü değerlendirmeler dikkate alındığında, Şerîf el-Murtazâ'nın mezhebî kimliğinin yalnızca İmâmiyye Şîası'na mensubiyetle sınırlı olmadığı, aynı zamanda Mu'tezilî kelâm geleneğine derinlemesine vâkıf bir âlim olarak bu iki yapıyı ilmî anlamda sentezleyebildiği anlaşılmaktadır. Gerek Ehl-i Sünnet âlimlerinin gerekse Şîî ve Mu'tezilî kaynakların kendisine dair aktardığı tanımlamalar, onun kelâmî meselelerde Mu'tezilî usûlü benimsediğini; ancak bu yaklaşımını ileri seviyede mezhebî taassuba dönüştürmeden, İmâmiyye'ye bağlılığını koruyarak ve zaman zaman mezhep içi eleştirilere de mesafeli bir duruş sergileyerek sürdürdüğünü göstermektedir. Bu bağlamda, Şerîf el-Murtazâ'nın, yaşadığı dönemin ilmî, siyasî ve mezhebî çeşitliliği içinde etkili bir figür olarak, Şîî-Mu'tezilî düşünsel kesişim noktasında özgün bir temsil ortaya koyduğu ifade edilebilir.

BÖLÜM III

ŞERÎF el-MURTAZÂ'NIN HADİS YORUM TEKNİKLERİ

Hadislerin yorumlanması, sadece rivayet zincirlerinin aktarımını değil, aynı zamanda bu metinlerin anlam düzeyinde açıklanmasını da gerekli kılar. Bu çerçevede bazı âlimler, hadis metinlerinin şerhinde farklı kaynaklardan ve yöntemlerden istifade etmiştir. Şerîf el-Murtazâ, bu isimler arasında dil, mantık, şiir ve rivayet bütünlüğünü dikkate alarak geliştirdiği yaklaşımıyla dikkat çeker. *Emālî* adlı eseri, onun hadis yorum yöntemlerini örnekleyen önemli bir çalışmadır.

Murtazâ'nın hadis açıklamalarında birden fazla yöneme başvurduğu görülür. Bunlardan ilki, **şiirle istişhâd** yöntemidir. Arap şiirinde geçen beyitleri, hadislerde yer alan bazı lafızların lugavî anlamlarını açıklamak amacıyla kullanır. Bu sayede kelimenin Arap dilindeki kullanım sınırlarını ve anlam çerçevesini ortaya koymayı amaçlar.

Bir diğer yöntem, **Kur'ân ayetleriyle açıklamadır**. Hadiste yer alan bazı ifadeler, Kur'ân'daki benzer lafız veya anlam kalıplarıyla ilişkilendirilerek yorumlanır. Bu yaklaşım, metinler arası anlam bağlantılarını gözetten bir yorum çabasını yansıtır.

Murtazâ ayrıca, bir hadisi açıklarken zaman zaman **başka hadislerden** de istifade eder. Özellikle kısa veya mecaz içeren metinler, benzer içerikteki rivayetlerle desteklenerek açıklığa kavuşturulur.

Soru-cevap yöntemi de onun şerh anlayışının ayırt edici yönlerindendir. Hadis metnine dair akla gelebilecek bazı soruları doğrudan kendisi sorar ve bunlara cevaplar getirir. Bu cevaplar hem rivayetlerle hem de aklî temellendirmelerle desteklenmektedir.

Bazı hadisleri nakletmeden önce, Murtazâ'nın **ön açıklamalar** yaptığı da görülür. Bu açıklamalar, ilgili metnin yanlış anlaşılmasına neden olabilecek hususlara işaret eder ve okuyucuyu metne hazırlar niteliktedir.

Garîb lafızların açıklanması ise onun dilsel hassasiyetini gösteren bir başka yöntemdir. Hadislerde geçen az bilinen ya da çok anlamlı kelimeler, sözlükler, şiirler ve halk dilindeki kullanımlar üzerinden değerlendirilir.

Son olarak, bazı yorumlara yönelik **itirazlar** dile getirilmekte ve bu görüşler, gerek rivayet gerekse aklî çıkarımlar yoluyla eleştirilmektedir. Bu yönüyle Murtazâ'nın yaklaşımı, rivayet ile akıl arasında bir denge kurmaya yöneliktir.

Bu yöntemler bir arada değerlendirildiğinde, Şerîf el-Murtazâ'nın hadis anlayışının bütüncül bir çerçevede şekillendiği söylenebilir. Onun yaklaşımı, yalnızca bir metni açıklamaktan ibaret olmayıp, aynı zamanda metne dair anlamın sınırlarını ve bağlamlarını da tartışma konusu yapar.

3.1. Şiir ile İstişhad

3.1.1. Şiir ve İstişhadın Temelleri

Lügavî olarak *bir şeyi bilmek, kavramak, tanımak ve vakıf olmak* anlamlarına gelen şiirin ıstılâhî manası ise, “kasıtlı olarak söylenen vezinli ve kafiyeli manzum kelam”dır.⁴⁸ İstişhad kelimesi ise, bir hususu ispatlamak maksadıyla delil getirmek anlamına gelmektedir.⁴⁹

Hadislerin doğru anlaşılması, sadece metnin lafzına bağlı kalmadan, onun geldiği kültürel, dilsel ve tarihî bağlamın da dikkate alınmasını gerektirir. Bu anlamda Arap şiiri, hadislerin açıklanmasında hem dilsel hem de kültürel bir arka plan sunan önemli bir kaynaktır. Arap diliyle inen Kur'an ve hadisler, bu dilin en zengin temsilcisi olan

⁴⁸ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Daru Sadır, 1414), 4/409; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Darül-Kütübil-İlmiyye, 1983), 127; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 416.

⁴⁹ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *es-Şinâ'ateyn* (Beyrut: Mektebetül-Unsuriye, 1419), 416.

şiiirinin içine doğmuştur. Şiir, bu bağlamda hem kelimelerin lügavî anlamlarını, hem de bu anlamların hangi sosyal bağlamda kullanıldığını ortaya koyar.

Yazı ve diğer kayıt araçlarının henüz mevcut olmadığı dönemlerde, milletler tarihlerini, şan ve şereflerini ölümsüzleştirmek için şiire başvurmuşlardır. Araplar da yazının yaygınlaştığı zamanlarda, bu önemli kayıt şeklini sıklıkla kullanmışlardır.⁵⁰ Arapların şiire çok başvurmaları sebebiyle şiirin Arapların divanı olduğu belirtilmiştir. Nitekim İbn Abbas “Sizden biriniz Kur’an’ı okur da manasını anlayamazsa Arap şiirine başvursun, zira o Arab’ın divanıdır.” buyurarak bu konuya dikkat çekmiştir.⁵¹

3.1.2. Şiir Seçimi ve Ölçütleri

Arap şiirine önemin ve kendisiyle ihticacın başta Kur’an tefsiri ve hadislerin şerhleri olmak üzere artması ile hangi şiirlerin kullanılabileceği tartışma konusu olmuştur. Konu ile ilgili Arap edebiyat tarihçisi ve dil alimi olan Abdülkadir el-Bağdadi, delil ve istişhad babından hangi şairlerin şiirlerinin kullanılabileceği konusunda bir takım tasnife gitmiştir.

Buna göre kendileriyle istişhad ve ihticacın sahih olduğu ve bunun üzerine icma ve ittifakın olduğu ilk iki tabaka şu şekildedir:

- i. Şuara’ul-Cahiliyyun: İslamiyet öncesinde yaşamış İmruu’l-Kays ve A’mes gibi şairler.
- ii. Şuara’ul-Muhadramun: Hem cahiliye hem de İslam devrine ulaşmış Lebid ve Hasan b. Sabit gibi şairler.

Üzerlerinde ilk iki tabaka gibi ittifak olmayıp bazı kimselerin reddettiği fakat genel itibariyle şiirleriyle istişhadın sahih olduğu grup:

- iii. Şuara’ul-Mütekaddimun veya İslamiyyun: İslam’ın ilk zamanlarında yaşamış Cerir ve Farazdak gibi şairler.

⁵⁰ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Târihi’l-Arab Kable’l-İslâm* (Bağdat, 1993), 9/71.

⁵¹ Beyhakî, *Sünenü’l-kübrâ*, 10/407 (21124); Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *el-Müzhir fî ‘ulûmi’l-luğa* (Beyrut: Darul Kütübil İlmîyye, 1998), 399.

Genel olarak şiirleri ve kelimeleri ile istiṣhad edilemeyeceği görüşü hakim olsa da kendilerinin Arap dili kural ve esaslarına uygun kelimeleri bulunan güvenilir kişilerin şiirleriyle istiṣhadın olabileceği rivayet edilen grup:

- iv. Şuara’ul-Muvelledun veya Muhdesun: Üçüncü tabakadan günümüze kadar gelen Beşşar b. Burd ve Ebu Nevvas gibi şairler.⁵²

Ayet ve hadisler başta olmak üzere birçok alanda istiṣhad için kullanılan şiirin öncelikle fasih⁵³ ve sözüne güvenilen ehil kimselerden olması şartı koşulmuş, böylelikle de bu konuda ehil olmayan acem ve Araplar saf dışı bırakılmıştır. Bu konuya dair Suyuti *el-iktirah* adlı eserinde Kıptilere yakın olma, Şam’a yakın olma, Hristiyan olma, namazlarında farklı bir dil kullanma, Yemenlilerin ticaret yolunda olmaları sebebiyle yabancılardan etkilenme ve farklı kimselerle birlikte yaşamaları gibi sebeplerden dolayı kendileri ile istiṣhadda bulunulamayacağını ifade etmiştir.⁵⁴ Buna benzer şekilde meçhul şairlerin zikredildiği kimin tarafından söylendiği bilinmeyen şiirler ile de ihticac ve istiṣhad olunmayacağını savunanlar olmuştur.⁵⁵

Arap şiirinin delil olarak kabul edilip edilmemesi meselesi, dil ve usûl âlimleri arasında da tartışmalı bir konudur. Ancak genel kanaat, şiirin sahih bir râvî zinciriyle aktarılması ve fasîh Araplardan olması durumunda, lugavî anlamları açıklamada güçlü bir delil olduğu yönündedir. Bu bağlamda İbn Cinni (ö. 392/1002), lügavi otoritelerin ve dilcilerin, özellikle nüzûl ve sadrû’l-İslâm dönemi Arapçasını öğrenmede hangi gruplardan istifade edilip edilmeyeceği konusundaki tutumlarını özetle açıklamıştır. Müellif, Arapçanın öğrenilmesi ve aktarımında şehirli (أهل المدر) kimselerden dil alınmasının, geçmişte çöl halkı (أهل الوبر), yani bedevîlerden alınmasına kıyasla daha sakıncalı görülmesinin sebeplerini şu şekilde izah etmiştir:⁵⁶

⁵² Abdülkâdir b. Ömer b. Bâyezîd el-Bağdâdî, *Hiżânetü’l-edeb* (Kahire: Mektebetü’l-Hanci, 1997), 1/5-7.

⁵³ Fesâhat sözlükte “açık seçik olma, havanın açık ve berrak olması, sütün yüzünü kaplayan köpükten arınıp saf ve halis olması” mânalarına gelir. Bundan hareketle sözün kusurlardan arınmış olmasına fesâhat, böyle söze veya onu söyleyene de fasih denilmiştir. Bkz. Mustafa Çuhadar, “Fesâhat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: DİA, 1995), 12/423-424.

⁵⁴ Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *el-İktirâh fî uşûli’n-naḥv* (Dimeşk: Darul Beyrutî, 2006), 47-48.

⁵⁵ es-Süyûtî, *el-İktirâh fî uşûli’n-naḥv*, 61.

⁵⁶ Ebü’l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsılî İbn Cinnî, *el-Ḥaşâ’iş* (el-Hey’etü’l-Mısriyyeti’l-Amme li’l-Kitab, ts.), 2/7-10.

- Şehir halkının dili zamanla bozulmuş, fasihliğini yitirmiş ve karışıklık (خلل) arz eder hâle gelmiştir.
- Ancak, eğer bir şehir halkının dili bozulmamış ve fasih kalmışsa, onların da dilinden istifade edilmesinde bir beis yoktur.
- Aynı şekilde, eğer bedevîler arasında da zamanla şehir halkındaki gibi bir dil bozulması meydana gelirse, onların dilinden de kaçınılmalıdır.
- Günümüzde ise (müellifin yaşadığı dönem kastediliyor) artık fasih bir bedevî dahi bulmak zorlaşmıştır; zira onların konuşmalarında da fasihliği zedeleyen bozulmalar görülmektedir.

Bu çerçevede kaynaklarda aktarılan bazı dikkat çekici örnekler şunlardır:

- Hz. Peygamber'in (s.a.v), bir kimsenin konuşmasında nahiv hatası (لحن) yapması üzerine, onun sapmış olduğunu belirterek düzeltilmesini tavsiye ettiği rivayet edilmiştir.⁵⁷
- Hz. Ömer (r.a), yanlış yazılmış bir mektup gönderen valisini katibini cezalandırmakla tehdit etmiştir.⁵⁸
- Hz. Ali (r.a), yanlış okunan bir âyet üzerine tepki göstermiş ve bu durumun düzeltilebilmesi için Ebû'l-Esved ed-Düelî'ye nahiv kurallarını oluşturma vazifesini vermiştir.⁵⁹

Bu örneklerden hareketle, dili öğrenmede herkesten değil, dili sağlam ve fasih olanlardan öğrenilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Ferra da bu durumu teyit ederek, “Ancak fasih bir bedevîden bir şey işitirsen al” demiştir.⁶⁰

İbn'ül-Cinni (ö. 392/1002), nüüzül ve sadrû'l-İslâm dönemindeki Arapçayı öğrenmede hangi toplulukların dilinin esas alınması gerektiği konusundaki görüşleri aktarır. Bu tercihte temel ölçüt, dilin fasihliği ve lügavi istikrarıdır. Şehirleşmenin dili bozduğu gözlemlendiği için genellikle bedevî Arapların dili tercih edilmiştir. Ancak bu mutlak

⁵⁷ Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kâdîhân Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l- 'ummâl fî süneni'l-aqvâl ve'l-ef'âl* (Müessesetü'r-Risâle, 1985), 1/611.

⁵⁸ es-Süyûtî, *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luğa*, 2/341.

⁵⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an* (Kahire: Dârü'l Kütübî'l Mısriyye, 1964), 1/24.

⁶⁰ İbn Cinnî, *el-Haşâ'îş*, 2/11.

değildir; şehir halkının dili bozulmamışsa onlardan da öğrenim meşrudur. Aynı şekilde, dili bozulmuş bir bedevîden de kaçınılmalıdır.

3.1.3. Şiirle İstişhadın Hadislerin Yorumundaki Yeri

Peygamber Efendimiz'in (s.a.v) vefatından sonra İslam topraklarının genişlemesiyle farklı kültürlerle etkileşim artmış, bu durum Arapçanın safiyetini zamanla etkilemiştir. Dilin doğal değişim süreci, hadislerde geçen kelimelerin izaha muhtaç hale gelmesine sebep olmuştur.

Arap şiiri, klasik dönemde dili anlamanın en güvenilir kaynaklarından biri sayıldığından, Kur'an ve hadis gibi metinlerin anlaşılmasında başvurulacak önemli bir referans olmuştur. Özellikle Kur'an lafızla rivayet edildiği için şiirle desteklenerek anlaşılması öteden beri önem taşımıştır. Buna karşılık hadisler çoğunlukla mana ile rivayet edildiği için ilk dönemlerde şiire başvurma ihtiyacı daha sınırlı kalmıştır.

Ancak hadislerin yazılı derlemelerle sabit hâle geldiği dönemden itibaren, anlam karmaşaları ortaya çıkmış ve şiirle açıklama zaruri hale gelmiştir. Hadis şerhi, bu bağlamda hem bir dil çözümlemesi hem de güncel problemleri çözme çabasıdır.

İmam Şâfiî, Arapçayı öğrenmenin her Müslüman için gerekli olduğunu vurgularken;⁶¹ İbn Teymiyye de Kur'an ve Sünnet'in doğru anlaşılması için Arap dil bilgisinin farz derecesinde olduğunu ifade eder.⁶² Bu nedenle, şiirle istişhâd, sadece bir edebî tercih değil, dinî bir zorunluluk olarak görülmüştür.

3.1.4. Şerîf el-Murtazâ'nın Hadis Şerhinde Arap Dili ve Şiirle İstişhad Yöntemi

Toplam 80 meseleden oluşan Şerîf el-Murtazâ'nın *Gureru'l-fevâid ve dureru'l-kalâid* adlı eserinde, yaklaşık 1400 kadar mısra, beyit, kıta ve bent bulunmaktadır. Bu zikredilen sayı kitaptaki tüm meseleleri içerip hadis meseleleri ile sınırlı değildir.

⁶¹ Muhammed b. İdris eş-Şâfi'i, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şakir (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940), 47.

⁶² Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *İktizâ'u's-şırâfi'l-müstakîm*, thk. Nâsir Abdulkerim (Beyrut: Darü Âlemi'l-Kütub, 1999), 449-450.

Murtaza zikredilen şiir öbeklerinin çoğunda şiirin kime ait olduğunu zikretse de bazılarında “قال الشاعر” (Şair dedi ki)⁶³, “قول الشاعر” (Şairin sözü)⁶⁴, “مما جاء في الشعر” (Şiirde geldiği gibi)⁶⁵ veya “قال بعض الفقهاء” (Fak’ası’lerin bazısı dedi ki)⁶⁶ gibi ifadelerle isim vermeden zikrettiği şiirler de olmuştur.

Klasik dönem hadis şârihlerinden İbn Hacer, Nevevî, Kadı İyâz, Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, İbn Abdilberr, İbn Mende ve Hattâbî gibi âlimler, hadislerde geçen garip lafızların anlamını açıklarken zaman zaman Arap şiirine müracaat etmiş olsalar da, bu yönteme sistematik ve sürekli bir biçimde başvurdıkları söylenemez. Buna karşılık Şerîf el-Murtazâ, bu isimlerden belirgin biçimde ayrılarak, hadis metnindeki lafızları anlamlandırma sürecinde şiiri temel bir kaynak olarak kullanmaktadır. O, kelimelerin kökeni, kullanımını ve bağlamsal anlamını ortaya koyarken şiiri birincil delil kabul eder. Bu yönüyle Murtazâ, sadece şiire verdiği önemle değil, aynı zamanda bu yöntemi istikrarlı ve bilinçli bir şekilde uygulamasıyla da klasik şerh geleneğinden ayrılan özgün bir yaklaşım sergilemektedir.

3.1.5. Arap Diline Dayalı Tahlil Yöntemi

Şerîf el-Murtazâ, hadisleri anlamlandırırken öncelikle lafzın kökeni, sigası ve kullanıldığı bağlam üzerinde durur. Kelimenin Kur’ân’da, şiirde ya da fasîh Araplar arasında nasıl kullanıldığını göstermeye çalışır.

Yönteminde:

- Sarf ve nahiv tahlilleri,
- Garîb lafızların açıklanması,
- Hakikat ve mecaz ayrımı,
- İstiare ve kinaye tahlilleri yer alır.

⁶³ Alemü’l-hüdâ Ebü’l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf Murtazâ, *Gurerü’l-fevâ’id ve dürerü’l-ğalâ’id*, thk. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhîm el-Mısırî (Kum: Daru İhyai’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1954), 1/327, 463.

⁶⁴ Murtazâ, *Gurerü’l-fevâ’id ve dürerü’l-ğalâ’id*, 2/246, 310.

⁶⁵ Murtazâ, *Gurerü’l-fevâ’id ve dürerü’l-ğalâ’id*, 2/47.

⁶⁶ Fak’as (فَقْعَس), Benî Esed kabilesine mensup bir topluluğa verilen isimdir. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 6/165; Murtazâ, *Gurerü’l-fevâ’id ve dürerü’l-ğalâ’id*, 1/330.

Bu bağlamda, Şerîf el-Murtazâ hadis metinlerine sadece dinî hüküm kaynağı gözüyle değil; aynı zamanda Arap dilinin lugavî, nahvî ve belâgat yönlerini açıklamak için bir dil malzemesi gibi yaklaşır.

3.1.6. Lugavî Delil Getirme

Şerîf el-Murtazâ, hadis şerhlerinde lugavî delillendirme amacıyla şiiri bir vasıta olarak kullanmıştır. Özellikle kelimelerin mecazî veya hakikî anlam taşıyıp taşımadığını belirlemek için şiire müracaat ettiği görülür. Nitekim “السَّماء” kelimesinin “yağmur” anlamında kullanıldığını açıklamak üzere şu beyti nakleder:

“فَلَمَّا أَتَانِي وَالسَّماءُ تَبْلُهُ فَقُلْتُ لَهُ: أَهْلًا وَسَهْلًا وَمَرْحَبًا”⁶⁷

“Bana geldiğinde gökyüzü (yağmurla) onu ıslatıyordu; ona dedim ki:
‘Hoş geldin, sefalar getirdin ve merhaba!’”

Bu beyitte geçen “السَّماءُ تَبْلُهُ” ifadesiyle, gelen kişinin yağmur sebebiyle ıslanmış olduğu anlatılmaktadır. Burada “السَّماءُ” kelimesi, “gökyüzü” anlamının ötesinde yağmur manasında mecazî bir kullanıma sahiptir. Şerîf el-Murtazâ, bu şiiri getirerek, hadis veya diğer dinî metinlerde benzer lafızlar geçtiğinde bu anlamın Araplar arasında yerleşik olduğunu ortaya koymak ister. Böylece şiir, sadece estetik değil, lügavî açıklamada hüccet olarak kullanılmaktadır.

Murtazâ, bazı hadislerde geçen kalıp ifadelerin ya da deyimlerin, Arap şiirinde de benzer şekillerde kullanıldığını göstererek, lafzın fasîh ve Arap geleneğine uygun olduğunu ortaya koyar. Bu durum, özellikle Arap olmayan ravilerden gelen metinlerin tenkidi açısından önemlidir.

3.1.7. Faydalandığı Şairler ve Kaynaklar

Şerîf el-Murtazâ’nın hadis yorumlarında dikkat çeken yönlerden biri, Arap şiirine sıkça başvurmasıdır. Onun yaklaşımında şiir, sadece edebî bir süs değil; kelimelerin anlamını belirlemek, mecaz ile hakikati ayırt etmek ve ifadenin Arapça’ya uygunluğunu göstermek için kullanılan önemli bir dil ve anlatım aracıdır. Bu

⁶⁷ Alemü’l-hüdâ Ebü’l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf Murtazâ, *Gururü’l-fevâ’id ve dürerü’l-kalâ’id*, thk. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhîm el-Mısırî (Kum: Daru İhyai’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1954), 2/169.

doğrultuda şiirle yapılan alıntılar, hadis metnindeki kelime veya ifadelerin Arap dilindeki yerini, ne kadar yaygın kullanıldığını ve ne anlam taşıdığını açıklamada önemli bir rol oynar.

3.1.8. Tezimizde Ele Aldığımız Hadisleri Şerh ederken Faydalandığı Şair, Lügat ve Ensab Alimleri

Yukarıda Abdülkadir el-Bağdadi'nin, delil ve istişhad babından hangi şairlerin şiirlerinin kullanılabileceği konusunda bir takım tasnife gittiğini belirtmiştik. Buna göre Şerîf el-Murtazâ'nın tezimizde ele aldığımız hadisler bazında, alıntıları dışında kendisinin hadislerin şerhinde genel olarak istifade ettiği şair, lügat ve ensab alimlerinin bu bağlamdaki tablosu aşağıdaki gibidir:

Tablo 3.1. Şerîf el-Murtazâ'nın Hadis Yorumunda İstifade Ettiği Şairler

Şair	Dönem	Ölüm Tarihi (H/M)	Tabaka
Muhammed b. Habîb	Abbâsî	245/860	Şuara'ul-Muhadramun
Râî en-Nümeyrî	Emevî	97/716	Şuara'ul-Mütekaddimun veya İslamiyyun
Kâ'b b. Züheyr	Muhadram	24/645	Şuara'ul-Muhadramun
Bişr b. Ebî Hazim	Câhiliye	597-608	Şuara'ul-Cahiliyyun
Ümeyye b. Ebü's-Salt	Muhadram	8/630(?)	Şuara'ul-Muhadramun
Süleyman b. Yezid el-Adevî	Bilinmiyor	Bilinmiyor	Bilinmiyor
Musakkab el-Abdî	Câhiliye	587	Şuara'ul-Cahiliyyun

Tablo 3.1. (devamı)

Tufeyl el-Ganevî	Câhiliye	610(?)	Şuara'ul-Cahiliyyun
Adî b. Zeyd el-İbâdî	Câhiliye	600 civarı	Şuara'ul-Cahiliyyun
Abîd b. el-Ebras el-Esedî	Câhiliye	555(?)	Şuara'ul-Cahiliyyun
Ebü'l-Hâris Zürrumme	Emevî	117/735	Şuara'ul-Mütekaddimun veya İslamiyyun
Amr b. Külsûm	Câhiliye	584 veya 600	Şuara'ul-Cahiliyyun
Ebü Bekir İbnü'l-Enbârî	Abbâsî	328/940	Şuara'ul-Mütekaddimun veya İslamiyyun
Halef el-Ahmer el-Basrî	Abbâsî	180/796(?)	Şuara'ul-Muvelledun veya Muhdesun
Ebü Yûsuf es-Sikkît	Abbâsî	244/858	Şuara'ul-Muvelledun veya Muhdesun
Nâbiğa Benî Şeybân	Emevî	Bilinmiyor	Bilinmiyor
Ahmed b. el-Mütenebbî	Abbâsî	354/965	Şuara'ul-Muvelledun veya Muhdesun
Esved b. Ya'fûr	Câhiliye	600	Şuara'ul-Cahiliyyun

Buna göre Şerîf el-Murtazâ, özellikle Câhiliye dönemi ve Muhadram şairlerinin şiirlerine sıklıkla başvurmuştur. Zira bu şairler, Arap dilinin en saf ve fasîh döneminde yaşamış olmaları sebebiyle, lugavî delillendirme açısından en güçlü kaynaklar olarak

kabul edilmiştir. Bişr b. Ebî Hazim, Ümeyye b. Ebi's-Salt, Abîd b. el-Ebras ve Ebû Amr b. Külsûm gibi isimler, Murtazâ'nın bu tercihini açıkça yansıtmaktadır. Bunun yanında, Kâ'b b. Züheyr gibi hem Câhiliye hem de İslâm dönemini idrak etmiş muhadram şairlerin şiirleriyle de delillendirme yaparak, dilin otantik yapısını esas almıştır.

Şerîf el-Murtazâ, sadece erken dönem şairleriyle yetinmemiş; aynı zamanda Emevî ve Abbasî dönemlerinde yaşamış, dil ve edebiyat alanında otorite kabul edilen bazı edip ve âlimlerin şiir ve rivayetlerinden de seçici biçimde faydalanmıştır. Özellikle Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî, Halef el-Ahmer ve Ya'kûb es-Sikkât gibi dil âlimlerinin şiir ve rivayetleri, Arap dilinin kurallarına vukufiyet sebebiyle istişhâd malzemesi olarak kullanılmıştır. Bu yaklaşım, Murtazâ'nın şiirle istişhâd konusunda sadece dönemselliği değil, aynı zamanda râvinin güvenilirliğini ve dil otoritesini de dikkate aldığını göstermektedir.

Böylece Şerîf el-Murtazâ, hem diltiliği hem de hadise olan edebî yaklaşımı birleştirerek filolojik derinlik içeren bir şerh tarzı ortaya koyar.

Son olarak, Şerîf el-Murtazâ'nın hadis yorumundaki şiirle istişhâdına dair bazı örneklerin sunulmasıyla bu bölüm tamamlanacaktır.

a) “فصكتها” (onu yüzüne vurdum) İbares⁶⁸

- **Lugavî açıklama:** “لطم” fiiliyle, yani “yüzüne vurmak” anlamında.
- **Şiirle istişhâd:** Bişr b. Ebî Hâzim'in şu beytiyle delillendirilir:

"فصكتك محجره إذا ما سافها ... وجبينه بحوافر لم تنكب"

“Onunla karşılaştığında, toynaklarıyla göz çukuruna ve alnına şiddetle vurur.”

Bu beyitte “فصكت” fiilinin fiziksel darbe anlamında kullanıldığı görülür.

⁶⁸ Murtazâ, *Gurerü'l-fevâ'id ve dürerü'l-kalâ'id*, 2/167-169.

b) “طفق” (başlamak, girişmek) İbaresı⁶⁹

- **Lugavî açıklama:** Bir işe başlamak, devam etmek.
- **Şiirle istişhâd:** İsim zikretmeden:

“طفقت تبكي وأسعدنا ... فكلنا ظاهر الكمد”

“Başladı ağlamaya ve ben de ona eşlik ettim...
İkimiz de içli bir kederle perişan haldeydik.”

c) “التجش” (aldatıcı övme/abartma) İbaresı⁷⁰

- **Açıklama:** “التجش” kelimesi; bir malı veya kişiyi aşırı övmek, değerinden fazla göstermek.
- **Şiirle istişhâd:** Nabîgah beni Şeybân:

“وترجى بال من يشربها ... ويفتى كرمها عند التجش”

“Onu içen kişinin zihni gevşer;
Ve cömertliği, (mal) kızıştırma sırasında abartılı biçimde övülür.”

d) “وهو زناء” (idrar sıkışıklığı hâlinde olmak) İbaresı⁷¹

- **Lugavî açıklama:** “الحاقن” yani tuvalete sıkışmış olmak.
- **Şiirle istişhâd:** Ahṭal’ın beyti:

“فإذا دفعت إلى زناء قعرها ... غيراء مظلمة من الأحفار”

“Derin ve karanlık çukurların içine
Sıkışık, dar bir yere itildiğimde...”

⁶⁹ Murtazâ, *Gurerü’l-fevâ’id ve dürerü’l-kalâ’id*, 1/219-220.

⁷⁰ Murtazâ, *Gurerü’l-fevâ’id ve dürerü’l-kalâ’id*, 1/630-636.

⁷¹ Murtazâ, *Gurerü’l-fevâ’id ve dürerü’l-kalâ’id*, 2/285-286.

e) “يَتَغَنَّى” (tegannî) İbaresî⁷²

- **Yaygın yorum:** “Tegannî” kelimesi tilaveti makamla okumak demektir.
- **Murtazâ’nın yorumu:** “Tegannî” burada ikamet etmek, yerleşmek anlamında kullanılmıştır.
- **Şiirle istişhâd:** el-A‘meş’ten:

“وكننت امرأً زمناً بالعراق ... عفيف المناخ طويل التَّغْنَى”

“Irak’ta uzun zaman yaşamış,
İffetli bir duruşa sahip biriydim, sakın, yerleşik ve vakarlı.”

f) “يَتَغَمَّدُنِي” (rahmetle kuşatması, örtmesi) İbaresî⁷³

- **Lugavî açıklama:** “يَسْتَرْنِي” (örtmesi)
- **Şiirle istişhâd:** İsim zikretmeden:

“لصبنا رماحا فوقها جدّ عامر ... كظَلَّ السَّمَاء، كلَّ أرض تغمدا”

“Âmir’in büyüğünü mızraklarımızın üzerine diktik;
Gökyüzünün gölgesi gibi, her yeri kuşattı ve örttü.”

g) “المشعة” (alaycı/eğlenceli mizah) İbaresî⁷⁴

- **Açıklama:** Gülmek, şakalaşmak, mizah yapmak.
- **Şiirle istişhâd:** Ebû Zu‘eyb’ten:

“بقرار قيعان سقاها وابل ... واه فأتجم برهة لا يفلح
فلبئس حيناً يعتلجن بروضة ... فيجدّ حيناً في العلاج ويشمع”

“Derin vadilere sağanaklar indi,
Coşkun seller doldu; bir süre dinmedi.

⁷² Murtazâ, Gurerü’l-fevâ’id ve dürerü’l-kalâ’id, 1/31-36.

⁷³ Murtazâ, Gurerü’l-fevâ’id ve dürerü’l-kalâ’id, 1/344-346.

⁷⁴ Murtazâ, Gurerü’l-fevâ’id ve dürerü’l-kalâ’id, 2/492-494.

*Baharın ortasında bir müddet dolandılar,
Bazen ciddiyetle uğraştılar, bazen de şakalaştılar.”*

Bu örnekler, Şerîf el-Murtazâ'nın sadece lafzî açıklama yapmadığını, aynı zamanda bu açıklamaları şiirle pekiştirdiğini ve Arap dilinin doğal akışı içinde meşrulaştırdığını açıkça göstermektedir. Her bir şiir, açıklanan kelimenin anlamı ve kullanımı açısından lugavî ve edebî bir delil (شاهد لغوي) hüviyetindedir.

3.2. Ayetler ile İstişhad

Hadis metinlerinin anlaşılması, yorumlanması ve açıklanması süreci, İslâm ilim geleneğinde büyük bir öneme sahiptir. Bu bağlamda âyetlerle istişhâd, yani Kur'ân âyetlerinin hadislerin şerhinde delil olarak kullanılması yöntemi, klasik hadis şerhi geleneğinde sıklıkla başvurulmuş önemli bir metottur.⁷⁵

Hadislerin anlamlandırılması süreci, özellikle bazı lafızların kapalı, mecazlı veya çok anlamlı olması nedeniyle şerhe muhtaçtır. Bu şerh faaliyetinde Kur'ân âyetleriyle istişhâd önemli bir yöntem olarak öne çıkar. Âyetlerle yapılan istişhâd, hadislerin anlamını güçlendirme, açıklama ve bağlamını genişletme işlevi görür. Hadis ile Kur'ân arasında doğal bir bağ bulunduğu için, Kur'ân âyetlerine dayanarak hadis metnini açıklamak, dinî naslar arasındaki bütünlüğü sağlamaya katkı sunar.

Hadis metinlerinin sahih anlam ve doğru yorumunun tespitinde Kur'ân âyetlerinden yararlanmanın, klasik İslâmî metin okuma ve yorumlama geleneğinde önemli bir yere sahip olduğunu zikrettik. Bu çerçevede, hadislerle Kur'ân arasında kurulan ilişki yalnızca tematik paralellikten⁷⁶ ibaret olmayıp, lafzî ve kavramsal düzeyde derin bir anlam alışverişini de içermektedir. Söz konusu ilişkinin pratik bir tezahürü olarak, hadis metinlerinde yer alan bazı garîb kelimelerin, Kur'ân'da geçen aynı lafızların veya onlara benzeyen (nezîr) kavramların yardımıyla açıklanması yöntemi öne çıkar.⁷⁷

⁷⁵ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Şerhu Nevevi Ala Müslim* (Beyrut: Daru İhyai't-Tûras el-Arabi, 1392), 1/163; Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî Diyânüvî Azîmâbâdî, *'Aynü'l-ma'bûd* (Beyrut: Darul Kütübil İlmiyye, 1415), 1/41; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Şerhu Süneni İbn Mâce* (Karaçi: Kadimi Kütüphane, ts.), 223.

⁷⁶ Bu ifade ile anlatmak istediğim şudur: Hadis ile Kur'an arasındaki ilişki yalnızca aynı konuyu işlemelerinden ibaret değildir; bu ilişki aynı zamanda lafzî (kelime düzeyinde), delâletî (mana yönünden), bağlamsal ve açıklayıcı bir derinliğe de sahiptir.

⁷⁷ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer, *Fethu'l-bâri bişerhi Şahîhi'l-Buhârî* (Mısır: Mektebetü's-Selefiyye, 1390), 8/602-603; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr* (Kahire: Matbaatu Bulak, 1285), 4/616.

Bu usûl, sadece lafzın lügat anlamının tesbitiyle sınırlı kalmaz; aynı zamanda hadisin maksadını, Kur'ân'daki kullanımla irtibatlandırarak daha derinlikli bir yorum sunar. Böylelikle hadis metni, Kur'ân lafzının semantik alanı içerisinde konumlandırılmış olur.

Bu bağlamda, hadislerin doğru anlaşılması için başvuru yöntemlerinden bir diğeri de hadisin ardından kimi zaman Hz. Peygamber'in, kimi zaman ise râvîlerin okuduğu Kur'ân âyetleri vasıtasıyla gerçekleşen açıklama tarzıdır.⁷⁸ Bu örneklerde asıl önemli olan, âyetin kim tarafından okunduğu değil; hadis ile o âyet arasında kurulan anlam ilişkisi ve bu ilişkinin hadisin yorumuna kattığı katkıdır. Zira bir hadisin, anlam bakımından irtibatlı bir âyet ile ilişkilendirilmesi, söz konusu hadisin delâlet ettiği mananın Kur'ânî bir çerçeve içinde anlaşılmasına imkân tanır. Böyle bir irtibatlandırma, hem metnin doğru yorumunu hem de anlam yönünün daha sağlam bir zemine oturtulmasını sağlar.

Sonuç itibarıyla hadislerin Kur'ân ile irtibatlandırılması, yalnızca metne dışsal bir yorumlama aracı sunmakla kalmaz; aynı zamanda anlamın sabitlenmesi, maksadın berraklaştırılması ve Kur'ân-sünnet bütünlüğünün muhafazası açısından da zarurî bir işlev görür. Gerek bir kelimenin lugavî anlamı gerekse bir hadisin genel bağlamı söz konusu olsun, Kur'ân âyetlerinden istifade, rivayetlerin daha sağlıklı bir şekilde değerlendirilmesine katkı sunar. Bu yöntem, hadislerin semantik ve bağlamsal zenginliğini ortaya çıkarmakla birlikte, rivayet metinlerinin Kur'ân merkezli bir yorum anlayışı içerisinde ele alınmasını da mümkün kılar. Bu çerçevede, klasik usûl anlayışında hadislerin de Kur'ân'ı açıklayıcı, beyan edici ve tefsir edici bir rol üstlendiği kabul edilmiş; bu işlev, bazen âyetlerin maksadını ortaya koyma (tefsir), bazen tahsis etme, bazen da mücmel beyanları tafsil şeklinde tecelli etmiş; bazı durumlarda ise nesih gibi daha ileri düzeyde yönlendirici bir misyonla da kendini göstermiştir. Dolayısıyla hadislerin Kur'ân ile birlikte değerlendirilmesi, yalnızca

⁷⁸ Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Hattâbî, *A'lâmü'l-hadîs*, thk. Muhammed b. Sa'id b. Abdurrahman Âl-i Suud (Camiatu Ümmi'l-Kura, 1988), 3/1894; Ebû'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdilmelik İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 3/14; Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'id-i Müslim*, thk. Yahya İsmail (Mısır: Darü'l-Vefa, 1998), 8/370; Muhammed Enver Şâh Hüseyinî Keşmirî, *Feyzü'l-bârî 'alâ Şahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Bedir 'Âlem el-Mîrtehi (Beyrut: Darul Kütübil İlmiyye, 2005), 6/566; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî fi şerhi Şahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Daru İhyai't-Tülas el-Arabi, 1981), 25/149.

teknik bir şerh yöntemi değil, aynı zamanda rivayetlerin doğru anlaşılması için vazgeçilmez bir epistemolojik zemin sunmaktadır.⁷⁹

Kur'ân ile Sünnet arasındaki sağlam ve ayrılmaz ilişki, âyetlerin doğru yorumlanmasına nasıl ışık tutuyorsa, hadislerin şerh ve izahında da anlamın berraklaştırılmasına ciddi katkılar sunmakta; böylece her iki kaynağın da birbirini tamamlayan yönleri ortaya çıkarılarak, rivayetlerin daha isabetli bir şekilde anlaşılmasına imkân sağlamaktadır.

Konu ile ilgili Murtaza'nın eserinde zikrettiği ayetlerden bazı örnekler:

a) "فَصَكَّكْتُهَا" (Ona vurdum) Lafzının Kur'ân ile İzahı

Hadis metninde geçen "فَصَكَّكْتُهَا" (ona vurdum/tokat attım) ifadesi, Arap dilinde farklı fiillerle açıklanmaya müsaittir. Şerîf el-Murtazâ, bu fiilin anlamını pekiştirmek amacıyla Zâriyât Suresi 29. âyetini delil olarak getirir:

فَأَقْبَلَتْ امْرَأَتُهُ فِي صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ

“Bunun üzerine karısı bir çılgık koparak yönelip elini yüzüne vurdu. “Ben kısır bir kocakarıyım (nasıl çocuğum olabilir?)” dedi.”⁸⁰

Bu âyette Hz. İbrahim'in hanımının yüzüne vurduğu ifade edilir. Müellif burada, hadisteki fiilin anlamını, Kur'ân'daki benzer bağlamla açıklayarak "tokatlama" fiilinin mahiyetini daha açık hâle getirmiştir. Bu yaklaşım, lugavî bir açıklamanın ötesinde, fiilin kullanıldığı bağlamı da dikkate alan derinlikli bir yorum örneğidir.⁸¹

b) "فِي السَّمَاءِ" (Göktedir) İfadesinin Te'vîli

Câriye hadîsinde geçen “(Allah) Göktedir” ifadesi, zahiren Allah Teâlâ'ya mekân isnadı gibi algılanabilecek bir lafızdır. Şerîf el-Murtazâ, bu ifadeyi te'vil ederek,

⁷⁹ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-Âliye*, thk. Mecmua minel-Bahisin (Darü'l-Asime, 2000), 12/5-6; Muhammed Seyyid Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsîr Ve'l-Müfessirûn* (Kahire: Mektebu Vehbe, ts.), 1/43-45.

⁸⁰ Zâriyât, 51/29.

⁸¹ Murtazâ, *Gurerü'l-fevâ'id ve dürerü'l-kalâ'id*, 2/168.

burada kastedilenin Allah'ın zatı değil, kudret ve yüceliği olduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda şu âyeti zikreder:

ءَامِنْتُمْ مَن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورٌ

“Göktekinin sizi yere geçirivermeyeceğinden emin mi oldunuz?”⁸²

Ayrıca, “sema” kelimesinin Arapça’da çeşitli mecaz anlamlar taşıdığını vurgulayarak,

مَنْ كَانَ يَظُنُّ أَنَّ لَن يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لْيَقْطَعْ فَلْيَنْظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدُهُ مَا يَغِيظُ

“Her kim ona (Muhammed’e) Allah’ın dünyada ve ahirette asla yardım etmeyeceğini zannediyorsa hemen tavana bir ip çeksın, sonra kendini assın da bir baksın; başvurduğu (bu yöntem), öfkелendiği şeyi giderecek mi?”⁸³

âyetiyle “tavan” anlamını;

وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِطْرًا

“Onlara bol bol yağmur yağdırmıştık.”⁸⁴

âyetiyle de “yağmur” anlamını delillendirmiştir. Bu açıklamalar, lafzın çok yönlü anlam katmanlarını ortaya koymaktadır.⁸⁵

c) "مَلَأَ" (Sıkılmak) Kavramının Mecazî Yorumu

“Siz sıkılmadıkça Allah da sıkılmaz” hadisi, Allah hakkında “sıkılmak” fiilinin kullanılması sebebiyle te’vile muhtaçtır. Şerîf el-Murtazâ, bu ifadeyi nefy babında değerlendirerek, Allah için böyle bir durumun imkânsız olduğunu belirtir. Bu yorumu şu âyetle destekler:

وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ

“Onlar, deve iğne deliğinden geçinceye kadar cennete de giremezler!”⁸⁶

⁸² Mülk, 67/16.

⁸³ Hac, 22/15.

⁸⁴ En’am, 6/6.

⁸⁵ Murtazâ, *Gurerü’l-fevâ’id ve dürerü’l-kalâ’id*, 2/167-169.

⁸⁶ A’raf, 7/40.

Burada, deve iğne deliğinden geçemeyeceği gibi, Allah hakkında da “sıkılma” isnadının muhal olduğunu ifade eder. Bu, kelimenin akîde açısından doğru anlaşılması için Kur’ânî bir referansla yapılan önemli bir açıklamadır.⁸⁷

d) “Yeryüzü çıkarır” (تَقْيِءُ الْأَرْضَ) İfadesinin Yorumu

Hiz. Peygamber’in (s.a.v) “*Yer bütün ciğerparelerini altın ve gümüşten sütunlar hâlinde kusacak*” hadisi, kıyamet tasvirlerinin dikkat çekici örneklerinden biridir. Bu hadis, yerin derinliklerinde sakladığı en değerli hazineleri -altın ve gümüş gibi servetleri- sütunlar hâlinde dışarı çıkarmasını ifade eder. Şerîf el-Murtazâ, bu hadisi Kur’ân’daki şu ayetle irtibatlandırır:

وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا
“*Ve yer ağırlıklarını dışarı attığında...*”⁸⁸

Buradaki teşbih ile yeryüzü bir rahim gibi düşünülmüş; kıyamette ise içindeki yükleri (gerek defineler gerekse ölümler) doğururcasına dışarıya atacağı ifade edilmiştir. Nitekim “تَقْيِءُ” fiili de bu doğurganlık anlamını çağrıştıran mecazi bir anlatım olarak kullanılmıştır.

Bu yorum, hadisin anlam dünyasını Kur’ân’ın tasvir diliyle bütünleştiren güçlü bir tevil örneğidir. Aynı zamanda Arap dilindeki mecaz, istiare ve teşbih sanatlarının dinî metinlerin yorumunda nasıl kullanıldığını da açıkça ortaya koymaktadır.⁸⁹

e) İsm-i Tafdîl Kalıbının Farklı Yorumu

Şerîf el-Murtazâ,

نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ
“*Mü’mîn’in niyeti amelinden hayırlıdır*”⁹⁰

⁸⁷ Murtazâ, *Gurerü’l-fevâ’id ve dürerü’l-kalâ’id*, 1/ 55-57.

⁸⁸ Zilzal, 99/2.

⁸⁹ Murtazâ, *Gurerü’l-fevâ’id ve dürerü’l-kalâ’id*, 1/95-98.

⁹⁰ Zikredilen hadis, Kütüb-i Tis’a içerisinde herhangi bir kaynakta yer almamakla birlikte, Taberânî’nin el-Mu’cemü’l-Kebîr ve Heysemî’nin Mecma’u’z-Zevâ’id adlı eserlerinde nakledilmiştir. Bkz. Ebü’l-Kâsım Müsnidü’l-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1994), 6/185: 5942; el-Heysemî, *Mecma’u’z-zevâ’id*, 1/61: 212.

hadisini yorumlarken, burada geçen “خَيْرٌ” kelimesinin her zaman kıyas (tafdîl) anlamı taşımadığını özellikle vurgular. Ona göre, bu tür ifadelerde lafzın zahirine bağlı kalmak doğru değildir; asıl olan, bağlamı ve maksadı dikkate almaktır.

Bu yaklaşımını da şu Kur’ân ayetiyle temellendirir:

وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ
“Kim bu dünyada kör ise, ahirette de kördür.”⁹¹

Bu ayette geçen "أَعْمَىٰ" (kör) ifadesi de, lafzen bir kıyas gibi görünse de, hakikatte mutlak körlük ve sapkınlık anlamına gelir. Yani burada da ism-i tafdîl kalıbı, üstünlük veya derecelendirme için değil, durumu açıklamak için kullanılmıştır.⁹²

Şerîf el-Murtazâ, bu örnekle hadislerde ve ayetlerde geçen benzer ifadelerin, lafzî değil, bağlamsal olarak anlaşılması gerektiğini vurgular. Bu metodoloji, özellikle hadis şerhlerinde anlam derinliğine ulaşmak için kullanılan önemli bir usuldür.

f) “Eğer Kur’ân bir deriye sarılmış olsaydı, ateş ona dokunmazdı” Hadisinin Yorumu

Şerîf el-Murtazâ, bu hadisin Kur’ân’ın azametini ve yüceliğini vurgulayan mecazî bir anlatım olduğunu açıkça belirtmiştir. Ona göre, bu ifade zahiri anlamıyla değil, Arap edebiyatında sıkça kullanılan mübalağa ve temsîl sanatı çerçevesinde anlaşılmalıdır.

Hadiste geçen “Eğer Kur’ân bir deriye sarılmış olsaydı, ateş ona dokunmazdı” ifadesi, Kur’ân’ın şan ve şerefine büyüklüğünü tasvir etmeye yönelik teşbih yoluyla söylenmiştir. Yani, Kur’ân öylesine yüce bir kitaptır ki, eğer ateşin dokunmadığı şeyler olsaydı, bu Kur’ân olurdu.

Şerîf el-Murtazâ, bu yorumu desteklemek için Haşr Suresi 21. ayeti örnek verir: “Eğer biz bu Kur’ân’ı bir dağa indirseydik, onu Allah korkusundan boyun eğmiş ve parça parça olmuş görürdün.”⁹³

⁹¹ İsrâ, 17/72.

⁹² Murtazâ, *Gururü'l-fevâ'id ve dürerü'l-kalâ'id*, 2/315-318.

⁹³ Haşr, 59/21.

Bu ayette olduğu gibi, Kur'an'ın haşyet ve azameti anlatılırken, mecaz ve mübalağa kullanılmaktadır. Şerîf el-Murtazâ, hadisteki anlatımı da aynı bağlamda değerlendirir. Ayrıca göklerin çatlaması ve dağların parçalanmasına dair ayetleri de zikrederek, bu tür ifadelerin Kur'an'ın dilinde yer alan etkileyici ve derin anlamlı tasvirler olduğunu vurgular.⁹⁴

Sonuç olarak, Şerîf el-Murtazâ'ya göre bu hadis, Kur'an'ın lafzî olarak ateşten korunacağına dair fiziksel bir mucizeyi değil; Kur'an'ın yüceliğini ve Allah katındaki değerini anlatan edebî ve mecazî bir beyandır.

g) “Kur'an'ı teganni ile okumayan bizden değildir” Hadisinin Yorumu

Şerîf el-Murtazâ'ya göre, hadiste geçen “مَنْ لَمْ يَتَعَنَّ” (Teganni ile okumayan) fiili, sadece “güzel sesle okumak” veya “Kur'an ile yetinmek” anlamında değildir. O, bu fiilin Arapça'daki başka bir anlamına dikkat çeker. Bu anlam, A'râf Suresi 92. ayetinde geçen:

كَأَن لَّمْ يَغْنَوْا فِيهَا

“Sanki orada hiç ikamet etmemiş gibiydiler.”⁹⁵

ayetindeki gibi, “ikamet etmek, yerleşmek, hayatını orada sürdürmek” anlamıdır. Bu yoruma göre hadisin manası şöyledir: Kim Kur'an ile hayatını inşa etmez, onu hayatının merkezine koymaz, Kur'an'ı kendisine bir ikametgah ve sığınak edinmezse, o bizden değildir.

Yani Şerîf el-Murtazâ, bu hadisi Kur'an'a bağlılık, hayatını Kur'an ekseninde şekillendirme ve onu sürekli bir rehber edinme anlamında yorumlamaktadır. Burada mesele sadece ses güzelliği veya zenginlik anlamı değil; Kur'an'a kalıcı bir yöneliş ve istikrar ile bağlanmaktır.⁹⁶

Böylece Şerîf el-Murtazâ, hadisleri açıklarken Kur'an âyetlerini delil olarak kullanarak metinler arası güçlü bir bağ kurar. Bu yöntemle, hadislerdeki kelime ve

⁹⁴ Murtazâ, *Gurerü'l-fevâ'id ve dürerü'l-kalâ'id*, 1/426-431.

⁹⁵ A'râf, 7/92.

⁹⁶ Murtazâ, *Gurerü'l-fevâ'id ve dürerü'l-kalâ'id*, 1/31-36.

ifadeleri yalnızca lugat açısından değil, Kur'ân'daki bağlamlarıyla birlikte yorumlar. Böylece mecaz, teşbih ve anlam derinliği gibi unsurları da dikkate alarak hadisin maksadını daha açık ve sağlam bir şekilde ortaya koyar. Bu yaklaşım, Kur'ân-sünnet bütünlüğünü koruyan anlamlı ve tutarlı bir yorum zemini sunar.

3.3. Hadisler ile İstişhad

Hadis ilimleri içerisinde, rivayetlerin doğru anlaşılması adına başvurulmuş en önemli yöntemlerden biri, hadislerin yine hadislerle açıklanmasıdır. Hz. Peygamber (s.a.v), zaman zaman muhataplarına kısa, veciz ifadelerle hitap etmiş; bu tür beyanlar ise bazen mücmel, mutlak veya genel ifadeler barındırmıştır. İşte bu noktada, Hz. Peygamber'in aynı konuda söylediği diğer hadisler, söz konusu rivayetlerin doğru anlaşılması için vazgeçilmez birer açıklayıcı kaynak olmuştur.

Hadislerin kendi içinde bu şekilde şerh edilmesi, yalnızca anlamı ortaya koymakla kalmaz; aynı zamanda sünnetin kendi içindeki bütünlüğünü de ortaya koyar. Çünkü sünnet, parçacı bir yaklaşımla değil, bütüncül bir perspektifle ele alındığında gerçek anlamını bulur.

Hadis usûlünde, mücmel lafızların açıklanmasında, aynı konuyu ihtiva eden müfesser rivayetlere başvurmak önemli bir yöntemdir. Nitekim İmam Buhârî, "Sebt râvîlerden gelen müfesser hadis, mübhem olan için açıklayıcıdır"⁹⁷ prensibini ortaya koyarak, güvenilir ve sağlam hafızaya sahip râvîler (sebt) tarafından rivayet edilen müfesser hadislerin, aynı râvîler yoluyla gelen mücmel hadisleri beyan edici mahiyette olduğunu vurgulamıştır. Bu yaklaşım, hadislerin kendi iç tutarlılığı içerisinde anlaşılmasına imkân tanır.

Hadislerin doğru anlaşılması sürecinde, Hz. Peygamber'in (s.a.v) bizzat açıklayıcı rolü büyük önem taşır. Zira vahyin muhatabı olarak, hem Kur'ân'ı hem de kendi sözlerini en iyi şekilde tefsir etmiştir. Nitekim bazı hadislerde yer alan mücmel ifadeler, yine Hz. Peygamber tarafından ya doğrudan ya da sorular üzerinden açıklığa kavuşturulmuştur.

⁹⁷ Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buhârî, *el-Câmi 'u 'ş-şâhîh*, thk. Mustafa Dîb El-Bugâ (Dimeşk: Dar'u İbn Kesir, 1993), 2/540.

Örneğin,

“Sizden biriniz İslâm’ını güzelleştirdiğinde(ihsanla yaptığında), her iyiliğine on katından yedi yüz katına kadar sevap yazılır...”⁹⁸

hadisi, “İslam’ı güzelleştirmek” ifadesiyle mücmel bir anlam taşımaktadır. Bu kavram, başka bir hadiste

“İhsan, Allah’ı görüyormuşçasına O’na kulluk etmendir...”⁹⁹

şeklinde tafsil edilmiştir. Yine, “*Emanet zayi olduğunda kıyameti bekle*” hadisi, sahabenin sorusu üzerine “*İşler ehli olmayana verildiğinde...*”¹⁰⁰ ifadesiyle tefsir edilmiştir.

Bu örnekler, sünnetin kendi içinde açıklayıcı (mübeyyin) bir yapıya sahip olduğunu gösterir. Mücmel hadislerin, aynı konuda vârid olan diğer sahih rivayetlerle tebyîn edilmesi, İslâm ilim geleneğinde temel bir yöntem olarak benimsenmiş ve rivayetlerin doğru anlaşılmasına önemli katkılar sağlamıştır.

Bu bağlamda örnek verilebilecek mezhep imamlarından İmam Şâfiî’nin sünnet anlayışı ise, hadislerin yalnızca hüküm bildiren naslar olmasının ötesinde, birbirini açıklayıcı ve tamamlayıcı bir yapıya sahip olduğunu ortaya koyar. Ona göre, sünnet içerisinde yer alan bazı rivayetler, diğer hadislerde bulunan mücmel, mutlak veya genel ifadeleri açıklama, sınırlandırma yahut tahsis etme işlevi görür. Bu durum, hadislerin kendi iç bütünlüğü çerçevesinde anlamlarının açıklanması ve uygulama sahasının netleştirilmesi açısından büyük önem taşır. Nitekim İslâm hukukunda, bir nassın tafsili, takyidi veya tahsisi çoğu zaman yine başka bir sünnet rivayetiyle sağlanmıştır. Bu yaklaşım, sünnetin yalnızca Kur’ân’ı beyan eden bir kaynak olmasının yanında, kendi içinde de açıklayıcı bir fonksiyona sahip olduğunu göstermektedir. Böylece hadisler, hem dinî hükümlerin tesbitinde hem de bu hükümlerin doğru anlaşılmasında birbirini tamamlayan ve açıklayan bir bütünlük arz eder. Bu metodolojik tutarlılık,

⁹⁸ Buhârî, “İmân”, 30; Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Müslim, *el-Câmi’u’s-şâhih*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1955), 1/117.

⁹⁹ Buhârî, “İman”, 36; Müslim, “İmân”, 5.

¹⁰⁰ Buhârî, “İlim”, 2.

rivayetlerin yorumlanmasında ve uygulanmasında sünnetin vazgeçilmez bir rehber olarak kabul edilmesini sağlamıştır.¹⁰¹

Konu ile ilgili örnekler:

a) “Gökyüzü” (السَّمَاء) Kelimesinin Yağmur Manasındaki Örneği

Şerîf el-Murtazâ, “السَّمَاء” kelimesine dair yaptığı dilsel açıklamada, bu lafzın Arapçada yalnızca “gökyüzü” anlamına gelmediğini, aynı zamanda “yağmur” manasında da kullanıldığını ifade eder. Bu yorumunu, bir hadiste geçen “فِي السَّمَاءِ” ifadesi üzerinden ele alır. Söz konusu rivayetin detayları ilerleyen sayfalarda ele alınacaktır.

Ebû Hüreyre’den (r.a) rivayet edilen ve sahih hadis kaynaklarında da yer alan meşhur hadiste, Rasûlullah (s.a.v) bir yiyecek yığınının rastladığında elini içine daldırması ve parmaklarının ıslandığını fark etmiştir. Bunun üzerine, “*Bu nedir, ey buğday sahibi?*” diye sormuş, adam ise “*Ona semâ (yağmur) dokundu, ey Allah’ın Rasûlü*” cevabını vermiştir. Rasûlullah (s.a.s.) ise,

“Islak kısmı üste koysaydın ya, insanlar görsün! Kim aldatırsa bizden değildir”¹⁰²

buyurmuştur. Bu rivayette geçen “*Ona semâ (yağmur) dokundu*” ifadesi, Arapça’da “sema” kelimesinin “yağmur” anlamına geldiğini açıkça ortaya koymaktadır. Murtazâ da bu hadisi naklederek, “السَّمَاء” kelimesinin Kur’ân’daki ve hadisteki çeşitli anlamlarını tefsir etmiştir. Böylelikle, bir hadiste geçen lafzın anlamı, başka bir hadisin açıklayıcı üslubu ile berraklaştırılmıştır.¹⁰³

b) “Ateşin dokunduğu şeylerden dolayı abdest alın” Hadisi

Şerîf el-Murtazâ, bu hadiste geçen “تَوَضَّأُوا” (abdest alın) ifadesinin klasik anlamda abdest değil, ellerin temizlenmesi anlamında kullanıldığını belirtmiştir. Nitekim, Arap dilinde vudû’ (وضوء) kelimesi lügat itibarıyla temizlik ve güzellik manalarına gelir. Murtaza, bu yorumunu desteklemek üzere, Hz. Peygamber’in (s.a.v) uygulamalarını

¹⁰¹ eş-Şâfi’î, *er-Risâle*, 32, 212.

¹⁰² Müslim, “İman”, 43; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi ‘u’s-şâhih*, thk. Beşşar Avad Maruf (Beyrut: Darü’l-Garbi’l-İslami, 1996), 2/582.

¹⁰³ Murtazâ, *Gururü’l-fevâ’id ve dürrü’l-kalâ’id*, 2/167-169.

aktaran bazı rivayetleri delil olarak sunar. Bu rivayetlerde, Peygamber Efendimiz'in ateşte pişmiş bir şey yedikten sonra bildiğimiz anlamda abdest almadığı, sadece elini yıkadığı veya ellerini ve yüzünü meshettiği ifade edilmektedir:

- “Rasûlullah (s.a.v) yemek yedi, ardından elini yıkadı ve elinin ıslaklığıyla yüzünü, kollarını ve başını meshetti ve ‘İşte ateşin dokunduğu şeyden dolayı alınacak abdest budur’ buyurdu.”¹⁰⁴
- İbn Abbas’tan gelen rivayette ise, Hz. Peygamber’in koyun budundan yedikten sonra namaz kıldığı fakat abdest almadığı belirtilmiştir.¹⁰⁵
- Ümmü Seleme’den nakledilen rivayette, Rasulullah’a (s.a.v) kızartılmış et sunulduğu, O’nun bunu yedikten sonra tekrar abdest almadan namaz kıldığı ifade edilmiştir.¹⁰⁶
- Ayrıca, Câbir’den gelen bir rivayette, Hz. Peygamber’in uygulamasının son dönemlerinde, ateşin dokunduğu şeylerden dolayı abdest almayı terk ettiği bildirilmiştir.¹⁰⁷

Bu rivayetler, söz konusu hadiste geçen “abdest alınız” lafzının, fikhî anlamdaki abdestten ziyade, genel temizlik anlamında kullanıldığını ortaya koymaktadır. Böylece, hadis metnindeki mücmel ifade, yine diğer hadislerle açıklığa kavuşturulmuştur.¹⁰⁸

Sonuç olarak, bu örnek hadislerin kendi içerisinde nasıl tebyin edildiğini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Mücmel bir lafız, Hz. Peygamber’in farklı uygulamalarıyla ve rivayet edilen başka hadislerle şerh edilerek, hem doğru anlam ortaya konmakta hem de sünnetin kendi iç tutarlılığı sağlanmaktadır. Bu yöntem, hadis ilminin temel usullerinden biri olup, rivayetlerin bağlam içinde doğru anlaşılmasına imkân tanır.

¹⁰⁴ Tirmizi, “Et’ime”, 40.

¹⁰⁵ Müslim, “Hayz”, 24; Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut - Muhammed Kâmil Kara Beleli (Daru Risaletül Alemiyye, 2009), 1/137; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut vd. (Daru Risaletül Alemiyye, 2009), 1/308.

¹⁰⁶ Tirmizi, “Et’ime”, 27; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Hasan Muhammed el-Mesûdî (Kahire: Mektebetüt Ticariyyetil Kübra, 1930), 1/108.

¹⁰⁷ Ebu Davud, “Taharet”, 73; Nesai, “Taharet”, 123.

¹⁰⁸ Murtazâ, *Gurerü'l-fevâ'id ve dürerü'l-kalâ'id*, 1/395-397.

c) “Utanmadıktan sonra dilediğini yap!” Hadisi

Şerîf el-Murtazâ bu hadisi şerh ederken, çeşitli yorumlar sunmuş ve özellikle bir yorumu merkeze alarak hadisin anlamını derinleştirmiştir. Ona göre bu hadisin anlamı şudur: Kişi, eğer hayâ duygusu nedeniyle çirkin bir fiilden uzak duruyorsa, artık dilediğini yapabilir. Zira hayâ, insanı bütün kötülüklerden alıkoyan temel bir ahlaki vasıftır. Hayâ sayesinde kişi, zaten kötü amellere yönelmez ve yaptığı her fiil güzel olur.¹⁰⁹

Murtaza, bu yorumu desteklemek amacıyla, Hz. Peygamber’den rivayet edilen başka bir hadise atıfta bulunur. Bu hadiste bir adam, Rasulullah’a (s.a.v) gelerek kendisine tüm hayrı kapsayan bir özellik öğretmesini ister. Allah Rasûlü (s.a.v) ona sadece “yalan söylememesini” tavsiye eder. Adam, her kötü fiil işlemeye kalkıştığında, Hz. Peygamber’e verdiği bu sözü hatırlar ve yaptığı kötülüğü ona söyleyemeyeceği için o fiilden vazgeçer. Böylece sadece yalandan kaçınmak, onu diğer tüm kötülüklerden de uzaklaştırır.¹¹⁰

Bu örnek, mücmel hadislerin başka rivayetlerle daha iyi anlaşılabilirdiğini göstermektedir. Şerîf el-Murtazâ, hadisin açıklamasında sünnetin kendi içindeki açıklayıcı yönüne işaret etmiş ve rivayetlerin birbirini tamamlayıcı yönünü ön plana çıkarmıştır.

d) “Kim insanlarla alay ederse, Allah da onunla alay eder” Hadisi Örneği

Şerîf el-Murtazâ,

من يتبع المصلحة يشمّع الله به

“Kim insanlarla alay ederse, Allah da onunla alay eder.”¹¹¹

¹⁰⁹ Murtazâ, *Gurerü’l-fevâ’id ve dürerü’l-kalâ’id*, 1/75-76.

¹¹⁰ Zikredilen rivayete hiçbir kaynaktan rastlayamadık.

¹¹¹ İlgili hadis, *Kütüb-i Tis’a* başta olmak üzere hadis kaynaklarında yer almamaktadır. Ancak benzer lafızlarla İbn Kuteybe’nin *Garîbü’l-Hadîs*’inde ve İbnü’l-Esîr’in *en-Nihâye fî Garîbi’l-Hadîs* adlı eserinde geçmektedir. Bkz. İbn Kuteybe, *Garîbü’l-ḥadîs*, 1/294; İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye fî ḡarîbi’l-ḥadîs ve’l-eşer*, 2/501.

hadisini açıklarken, burada geçen "المشعة" kelimesinin “alay, eğlence, oyun ve mizah” anlamlarına geldiğini belirtmiştir. Bu bağlamda hadisin anlamı, insanlarla sürekli alay eden, onları küçümseyen ve hafife alan kimsenin, Allah tarafından aynı durumla cezalandırılacağıdır. Murtaza, bu anlamı pekiştirmek için, benzer anlam taşıyan bir başka hadise atıfta bulunur:

“Kim amelini insanlara gösteriş için duyurursa, Allah da onun (riyasını) insanlara duyurur.”¹¹²

Bu iki hadis arasındaki ilişkiyi ortaya koyarak Murtaza, “eden bulur” prensibine dikkat çeker. Kişinin kötü niyetli fiilleri, Allah katında karşılıksız kalmaz; nasıl ki gösteriş yapan kimse riyasıyla rezil olursa, insanlarla alay eden kimse de alayının bedelini öder. Böylece Murtazâ, rivayetler arası ilişki kurarak hadisin anlamını daha anlaşılır hâle getirmiştir.¹¹³

3.4. Hadisin Soru-Cevap Tekniği ile İzahı

Şerîf el-Murtazâ’nın hadisleri açıklarken başvurduğu yöntemlerden biri de soru-cevap tekniğidir. Genellikle farazî sorular yönelterek, hadisin içeriğini bu sorular üzerinden tartışır ve açıklamaya çalışır. Bu yöntemle hem metni açar hem de muhtemel itirazlara önceden cevap verir.

3.4.1. Dilsel Te’vil Üzerinden Soru

Murtazâ, “Ateşin değdiği şeylerden abdest alınız” hadisini ele alırken, sadece zahirî anlamla yetinmez. Öncelikle şu temel soruyu sorar: “Buradaki ‘abdest alınız’ ifadesi, şer’î bir hüküm müdür yoksa Arap dilindeki lugavî anlamda mı değerlendirilmelidir?”

Bu soru, fikhî yorumların ötesine geçerek hadislerin dilsel arka planını sorgulama gereğini ortaya koyar. Murtazâ, cevabında kelimenin Arap dilindeki aslî anlamına dikkat çekerek, burada kastedilenin elleri temizlemek olduğunu belirtir. Devamında, meseleyi daha da derinleştirerek ikinci bir soru yöneltir: “Nasıl olur da hadisteki abdest

¹¹² Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnâvut - Adil Mürşid (Müessesetü’r-Risâle, 2001), 11/566 (6986).

¹¹³ Murtazâ, *Gurerü’l-fevâ’id ve dürerü’l-ğalâ’id*, 1/492.

alma fiili, sadece elleri temizleyip yıkama anlamına hamledilebilir? Elini yıkayan kimse abdest aldım demezken, genel bir ifade nasıl özel bir anlamda yorumlanabilir?” Bu soruya cevaben Murtazâ, hem hadis rivayetlerinden hem de Arap dili kurallarından örnekler getirerek, kelimenin bağlama göre farklı anlamlar kazanabileceğini ortaya koyar. Böylece, dilsel te'vilin önemini vurgular ve nassın mutlak anlamda yorumlanmasının sakıncalarına dikkat çeker.¹¹⁴

Bu yaklaşımıyla Murtazâ, hadislerde geçen kavramların şer'î anlam mı yoksa lugavî anlam mı taşıdığını tespit etmenin, sağlıklı bir yorum için vazgeçilmez olduğunu gösterir.

3.4.2. Kelamî Problemlere Yönelik Soru

Murtazâ,

“Hiç kimse ameliyle cennete giremez...”¹¹⁵

hadisi üzerinde dururken, meseleyi klasik kader anlayışından bağımsız olarak ele alır. Sorduğu soru: “Ameller cennete girmeye yetmiyorsa, bu durum Allah’ın kullarına sevap vermesini zorunlu kılar mı?”¹¹⁶

Bu soruyla Murtazâ, ilahi adalet, lütuf ve teklif kavramlarını tartışmaya açar. Cevabında, Allah’ın hiçbir şeye zorunlu olmadığını; fakat kendi iradesiyle kullarına bazı şeyleri vacip kıldığını belirtir. Burada soru-cevap yöntemi, kelâmî ilkeleri açıklamak için bir araç haline gelir ve hadis, bu ilkeler çerçevesinde yeniden anlamlandırılır.

¹¹⁴ Murtazâ, *Gurerü 'l-fevâ'id ve dürerü 'l-çalâ'id*, 1/395.

¹¹⁵ Buhârî, “Rikak”, 18; Müslim, “Sıfatü'l-kıyame”, 17; İbn Mâce, “Zühd”, 20.

¹¹⁶ Murtazâ, *Gurerü 'l-fevâ'id ve dürerü 'l-çalâ'id*, 1/344.

3.4.3. Teşbih ve Te'vile Dair Soru

“Kalpler Rahman’ın iki parmağı arasındadır”¹¹⁷

hadisi, teşbih ve tecsim tehlikesi barındıran bir metindir. Murtazâ bu hadisi ele alırken şu soruyu yöneltir: “Bu tür haberlerin tevhide uygun yorumu nasıl yapılmalıdır? Lafzî anlamda teşbih içerdiği düşünülen ifadeler nasıl tevil edilmelidir?”¹¹⁸

Bu soru, metnin zahirî anlamını sorgulamakla kalmaz, aynı zamanda okuyucuya mecazî anlam arayışının gerekliliğini öğretir. Cevabında, Arap dilinde “parmak” kelimesinin mecazi kullanımlarını örnekleyerek, Allah’a cisim isnadını reddeder. Böylece bu örnek, Murtazâ’nın soru-cevap yöntemini yalnızca öğretici bir anlatım aracı olarak değil, aynı zamanda teşbih anlamı taşıyan rivayetleri anlam merkezli ve tutarlı biçimde yorumlamak için bilinçli olarak kullandığını göstermektedir.

3.4.4. Mantıksal Çelişkilere Yönelik Soru

“Mü’minin niyeti amelinden hayırlıdır.”¹¹⁹

hadisi üzerine yönelttiği soru: “Niyetin sevabı amelin sevabından az olduğu halde, niyet nasıl olur da amelden hayırlı olabilir?”¹²⁰

Burada Murtazâ, hadis metninde geçen “hayır” kavramını dilsel ve mantıksal açıdan ele alır. Sorunun ortaya konmasıyla birlikte, lafzın yanlış anlaşılmasının önüne geçilir. Cevabında, “hayır” ifadesinin mutlak anlamda üstünlük değil, iyilik kategorisine dahil olma anlamında kullanıldığını açıklar. Böylece, soru-cevap yöntemiyle metinsel bir yanlış algı düzeltilmiş olur.

¹¹⁷ Müslim, “Kader”, 3; Tirmizî, “Kader”, 7; İbn Mâce, “Du‘â”, 2.

¹¹⁸ Murtazâ, *Gurerü’l-fevâ’id ve dürerü’l-kalâ’id*, 1/318.

¹¹⁹ Zikredilen hadis, Kütüb-i Tis’a içerisinde herhangi bir kaynakta yer almamakla birlikte, Taberânî’nin el-Mu‘cemü’l-Kebîr ve Heysemî’nin Mecma‘u’z-Zevâ‘id adlı eserlerinde nakledilmiştir. Bkz. Ebü’l-Kâsım Müsnidü’l-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-kebir*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1994), 6/185 (5942); el-Heysemî, *Mecma‘u’z-zevâ‘id*, 1/61 (212).

¹²⁰ Murtazâ, *Gurerü’l-fevâ’id ve dürerü’l-kalâ’id*, 2/315.

3.4.5. Şer'î Deliller Hiyerarşisinde Soru-Cevap Yöntemi

Şerîf el-Murtazâ,

“Kim Kur'an ile teganni etmezse bizden değildir”¹²¹

hadisini açıklarken, konunun doğrudan fikhî ve usûlî boyutuna odaklanır. Özellikle şer'î deliller arasındaki öncelik sıralaması bağlamında okuyucunun zihninde oluşabilecek bir problemi klasik soru-cevap tekniğiyle ele alır. Murtazâ'nın yönelttiği soru şudur: “Yeri geldiğinde Sünnet, İcma ve diğer şer'i deliller Kur'an'ın önüne geçmiş olmuyor mu?”¹²²

Bu soruya verdiği cevapta, şer'î kaynaklar arasındaki ilişkiyi metodolojik bir bakış açısıyla açıklar. Ona göre, Sünnet, İcma ve diğer deliller Kur'an'ın önüne geçmez; çünkü bu delillerin dayanağı bizzat Kur'an'ın kendisidir. Kur'an, Sünnet'e ve diğer delillere başvurmayı emrettiği için, bu kaynaklara müracaat etmek Kur'an'a aykırı değil, bilakis Kur'an'a bağlılıktır.

Burada Murtazâ'nın soru-cevap tekniği, sadece hadisin yorumlanmasıyla sınırlı kalmayıp, usûl-i fıkıh çerçevesinde temel bir prensibi açıklığa kavuşturmak için kullanılmıştır. Bu yaklaşımı, onun hadis yorumlarını daha geniş bir ilmî zemine oturtma çabasını göstermektedir.

Şerîf el-Murtazâ'nın hadis yorumunda benimsediği soru-cevap yöntemi, metinleri sadece açıklamakla kalmayıp, okuyucuyu düşünsel sürece dahil eden dinamik bir yaklaşımdır. Bu yöntem sayesinde Murtazâ, hadisleri yer yer dilsel, kelâmî ve fikhî açıdan analiz etmiş, ortaya çıkabilecek tereddütleri önceden belirleyip sistematik cevaplar sunmuştur. Böylece, hadisleri anlamada eleştirel düşüncüyü teşvik eden özgün bir şerh metodu kullanmıştır.

¹²¹ Buhârî, “Tevhîd”, 44; Ebû Dâvûd, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 353; İbn Mâce, “İkamet”, 176.

¹²² Murtazâ, *Gurerü'l-fevâ'id ve dürerü'l-kalâ'id*, 1/35.

3.5. Hadisin İtiraz Tekniği ile İzahı

Şerîf el-Murtazâ, hadis yorumlarında sadece açıklayıcı bir üslup benimsememiş, aynı zamanda farklı yorumlara karşı sistematik bir itiraz yöntemi kullanmıştır. Bu yöntem, hem önceki alimlerin te'vil ve yorumlarını eleştirel bir süzgeçten geçirmeyi hem de kendi görüşünü delillerle temellendirmeyi esas alır. İşte bu yöntemin öne çıktığı bazı örnekler:

a) “Kur'an İhâb İçinde Olsa Ateş Ona Dokunmazdı” Hadisine Yapılan Yorumlara Yönelik İtirazları

Bu hadisin yorumunda Murtazâ, İbn Kuteybe'nin te'villerine karşı kapsamlı itirazlar yöneltir.¹²³

- İbn Kuteybe'nin, "ihâb" kelimesinden insan bedeni kastedildiği ve Kur'an'ı öğrenenin ateşe dokunmayacağı şeklindeki yorumuna, Murtazâ şu şekilde itiraz eder: “Eğer bu yorum doğru olsaydı, insanlar günah işlemekten çekinmezdi. Bu da Rasulullah'ın insanları günaha teşvik etmesi anlamına gelirdi ki bu mümkün değildir.”
- İkinci te'vile, yani Kur'an'ın Efendimiz döneminde yazılı olsaydı ateşe dayanacağı görüşüne ise, böyle bir rivayetin bulunmadığını ve bu tarz bir mucizenin ashab tarafından mutlaka aktarılacağını belirterek itiraz eder.
- Üçüncü yorumda ise, Kur'an'ın değil de sadece cildin yanacağı görüşünü reddeder. Murtazâ, Kur'an'ın yazıldığı malzemeden ayrı düşünölemeyeceğini vurgular. Ona göre, yazılı bir metin yandığında, sadece cilt değil, mana ve lafız da zarar görmüş olur.

Sonuç olarak Murtazâ, bu hadisin mecazi ve Arapların mübalağa sanatına dayalı bir üslup olduğunu savunarak, tüm literal yorumları geçersiz sayar ve bu hadisi lafzî değil mecazî olarak yorumlar. Ona göre hadis, Kur'an'ın yüceliğini ve manevî dokunulmazlığını vurgulamak amacıyla kullanılan temsili ve mübalağalı bir anlatımdır; fizikî anlamda ateşe karşı koruma iddiası taşımaz.

Bu yaklaşımı, onun mantıksal tutarlılık ve dilsel gerçeklik ilkeleriyle hareket ettiğini gösterir.

¹²³ Murtazâ, *Gurerü'l-fevâ'id ve dürerü'l-kalâ'id*, 1/426-431.

b) “Kim Kur’an ile Teganni Etmezse Bizden Değildir” Hadisindeki Te’vile Yönelik İtirazı

Bu hadiste geçen “teganni” kelimesi hakkında farklı alimlerin yorumlarını değerlendiren Murtazâ, özellikle İbnü’l-Enbârî’nin görüşüne itiraz eder. İbnü’l-Enbârî, bu ifadeyi “Kur’an’dan zevk almak ve tat almak” şeklinde yorumlamıştır.

Murtazâ ise bu yorumu, hadisin anlamından en uzak ihtimallerden biri olarak görür ve şu şekilde itiraz eder: “Tat almak, insanın arzu ve iştahla yöneldiği şeyler için söz konusudur. Oysa Kur’an tilaveti ve manalarının kavranması zor ve meşakkatli işlerdendir. Dolayısıyla bu eylemde 'tat almak' gibi bir duygu aramak yanlıştır.”¹²⁴

Bu itirazıyla Murtazâ, hem psikolojik hem de dilsel bir perspektiften yaklaşarak İbnü’l-Enbârî’nin yorumunu reddeder. Ona göre, Kur’an ile teganni ifadesi kişinin Kur’an’a sürekli bağlı kalması ve onu adeta hayatının ikametgâhı gibi görmesi şeklinde yorumlar. Bu bağlamda “غنى بالمكان” ifadesine atıfla, Müslümanın Kur’an’ı merkez edinmesi gerektiğini vurgular. Ona göre bunu “zevk almak” gibi sübjektif bir duyguya indirgemek doğru değildir.

c) “Veren El, Alan Elden Üstündür” Hadisine Yönelik Yorumlara Eleştiri

“Veren el, alan elden daha hayırlıdır”¹²⁵

hadisi hakkında yapılan farklı yorumları değerlendiren Murtazâ, bu görüşlerin çoğuna eleştirel yaklaşır. Bazı âlimlerin, “üst elin alan el olduğunu” ileri sürmelerine karşı çıkar ve bu görüşü, dilsel ve dinî açıdan temelsiz bulur. Bu yaklaşımı, soru sorma ve istemeyi meşrulaştırmaya çalışan zayıf bir yorum olarak değerlendirir.

Öte yandan “veren el daima üstündür” yorumunun da mutlak geçerliliğini sorgular. Çünkü kimi zaman, alan kişinin Allah katında verenden daha faziletli olabileceğini, bu

¹²⁴ Murtazâ, *Gurerü’l-fevâ’id ve dürerü’l-kalâ’id*, 1/34.

¹²⁵ Buhârî, “Zekât”, 18; Müslim, “Zekât”, 95; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 39; Tirmizî, “Zekât”, 38; Nesâî, “Zekât”, 53.

nedenle “üstünlük” ifadesinin mutlak değil, bağlama göre anlam kazanması gerektiğini savunur.¹²⁶

3.6. Bölüm Değerlendirmesi

Şerîf el-Murtazâ'nın hadis yorumu, klasik İslam ilim geleneğinde alışıldık şerh yöntemlerinin ötesine geçerek hem dilsel hem de aklî unsurları birleştiren özgün bir yaklaşım sunar. Onun Emālî adlı eserinde ortaya koyduğu şerh yöntemi, yalnızca rivayetlerin lafzî açıklamasıyla sınırlı kalmayıp, bu metinlerin anlam katmanlarını derinlemesine tahlil etmeyi amaçlayan çok yönlü bir usule dayanmaktadır.

Murtazâ'nın hadisleri yorumlarken başvurduğu başlıca yöntemler arasında şiirle istişhâd, ayetlerle açıklama, hadisleri diğer hadislerle tebyîn etme, soru-cevap tekniği ve karşı görüşlere yönelik sistematik itiraz yer almaktadır. Bu yöntemlerin her biri, onun metinlere yaklaşımındaki analitik, eleştirel ve filolojik hassasiyetin birer yansımasıdır. Özellikle şiirle istişhâd yöntemi, Murtazâ'nın Arap dilinin klasik kaynaklarını ne derece derinlikli bir şekilde kullanabildiğini göstermekte ve bu yönüyle onu dönemindeki diğer muhaddis ve şârihlerden ayırmaktadır.

Hadislerde geçen garîb, müşkil ya da çok anlamlı lafızların açıklanmasında sadece sözlük bilgisine başvurmakla yetinmeyip şiir, ayet ve diğer hadislerle bağ kurarak anlamı pekiştirmesi, onun dilsel yaklaşımını bir sistem dâhilinde yürüttüğünü göstermektedir. Aynı şekilde, soru-cevap yöntemiyle hadise yöneltilen muhtemel itirazları önceden öngörerek bunlara dilsel, kelâmî ve mantıksal zeminlerde cevaplar üretmesi, onu sadece bir şârih değil; aynı zamanda bir mütekellim ve dilci olarak da öne çıkarmaktadır.

Şerîf el-Murtazâ'nın hadis şerhi tarzı, rivayet ile dirayet arasında denge kuran, metin ile bağlam ilişkisini dikkate alan ve lafzî yapıların ardındaki anlam katmanlarına nüfuz etmeye çalışan çok boyutlu bir yorum anlayışı olarak değerlendirilebilir. Bu yönüyle onun yaklaşımı, hadislerin sadece aktarılması değil, aynı zamanda anlaşılması ve çağrışımlarının çözümlemesi açısından da zengin imkânlar sunmaktadır.

¹²⁶ Murtazâ, *Gurerü'l-fevâ'id ve dürerü'l-kalâ'id*, 1/405-407.

BÖLÜM IV

ŞERİF el-MURTAZÂ'NIN ESERİNDE YORUMLADIĞI HADİSLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Şerîf el-Murtazâ, *Gurerü'l-Fevâid* adlı eserinde yaklaşık yirmi beş hadisi yorumlamaktadır. Bu çalışmada bu hadisler yirmi başlık altında ele alınacaktır. Her bir başlıkta önce hadisin Ehl-i Sünnet ve Şîî kaynaklarda yer alıp almadığı tespit edilecek, ardından Şerîf el-Murtazâ'nın yorumu ile mezheplerin değerlendirmeleri incelenecek ve karşılaştırmalı kısmi bir analiz yapılacaktır. Her başlıkta ayrıca Murtazâ'nın zikrettiği rivayetin tercümesi ile Arapça metnine de yer verilecektir.

4.1. Kendini Bilmek, Rabbini Bilmenin Anahtarıdır

قول النبي صلى الله عليه وآله: أعلمكم بنفسه أعلمكم بربه¹²⁷
“Nefsini en iyi bileniniz, Rabbini en iyi bileninizdir.”¹²⁸

¹²⁷ Murtazâ, *Gurerü'l-fevâ'id ve dürerü'l-kalâ'id*, 1/329.

¹²⁸ Zikredilen haber hiçbir muteber hadis kaynağında varid olmamıştır. “مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ (فَقَدْ) عَرَفَ رَبَّهُ” ve benzeri ifadelerle gelen rivayetler hakkında yapılan değerlendirmeler ise şöyledir: Nevevî, *Fetâvâ en-Nevevî* adlı eserinde bu sözün sabit olmadığını “leyse huve bi-sâbit” ifadesiyle belirtmiştir. Bkz. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri Nevevî, *Fetâvâ en-Nevevî*, thk. Muhammed Haccar (Beyrut: Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 1996), 248.

Aynı yerde muhakkik Muhammed el-Haccâr, İbn Hacer'in bu söz için “lâ asle lehû” dediğini ve sözün Yahyâ b. Mu'âz er-Râzî'ye ait olduğunu belirttiğini aktarmaktadır. Zikredilen haber için Süyûtî, batıl olup aslının bulunmadığını belirtir. Bkz. Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Daru Taybe, ts.), 2/626. İbn Kayyım el-Cevzi ise bu sözün hadis olmadığını, benzer ifadelerle gelen İsraili bir kelam olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, thk. Muhammedü'l-Mu'tasım Billah el-Bağdadi (Beyrut: Darul Kütübil İlmiyye, 1996), 427-428.

Aliyyü'l-Kârî, Sem'ânî'nin bu haberin Yahya b. Muaz'ın sözü olduğunu aktardıktan sonra hadisin manasının kendince sabit olduğunu belirtir. Bkz. Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a fi'l-aḥbâri'l-mevzû'a*, thk. Muhammed Sabbag (Beyrut: Müessesetü Risale, ts.), 351-352.

İlgili hadis, Şîî kaynaklar arasında tespit edilebildiği kadarıyla bazı eserlerde farklı biçimlerde yer almaktadır. Allâme Meclisî, *Bihârü'l-envâr* adlı eserinde bu rivayeti hadis olarak nakletmiştir. Bkz. Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Alî el-Meclisî, *Bihârü'l-envârî'l-câmi'a li-düleri aḥbâri'l-e'immeti'l-eṭhâr* (Beyrut: Müessesetü'l-Vefa, 1983), 2/32.

Reyşehrî ve Mâzenderânî ise bu sözü Hz. Alî'nin sözü olarak nakletmişlerdir. Bkz. Muhammed Reyşehrî, *Mizânü'l-Hikme* (Kum: Darü'l-Hadis, 1375), 3/1877; Muhammed Salih Mâzenderânî, *Şerh Uşul el-Kâfi* (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2000), 3/120.

Eserde zikredilen hadis üzerine Şerîf el-Murtazâ, kelâmî ve mantıkî bir değerlendirme yapmıştır. Ona göre, insanın nefesine dair hâl ve sıfatlarını bilmesi, zorunlu olarak bu sıfatları kendisine veren yaratıcısını bilmesini gerektirir. Çünkü bir şeyi (fer'i) hakkıyla bilen kimse, onun dayandığı aslı (asıl) da bilmek durumundadır. Nefsinin muhdes (sonradan var edilmiş), mahlûk ve aynı zamanda hayy, kadir, âlim gibi sıfatlara sahip olduğunu idrak eden kişi, bu vasıfları kendisine ihsan eden bir yaratıcının varlığını da bilmelidir. Zira bu yaratıcı olmaksızın, ne bu sıfatlar düşünülebilir ne de mevcudiyet söz konusu olabilir.

Şerîf el-Murtazâ, bu meseleyi daha da derinleştirerek, bazı sapkın fırkaların -özellikle Dehriyye mensuplarının- âlemin varlığını kabul ettiklerini, ancak onun mûcid (ilk var edici) ve hâlıkını tanımadıklarını ifade eder. Benzer şekilde, bazı kimseler de kendi nefislerinde mevcut olan kudret, ilim ve hayat gibi sıfatları bilirler; fakat bu sıfatları kendilerine veren Rablerini hakkıyla tanımazlar. Murtazâ'ya göre bu tür bilgi, gerçek anlamda bir bilgi (ilim) değildir; eksik ve noksan bir idrakten ibarettir.

Bu noktada *İsm-i Tafdîl* (أفعل) kalıbına atıf yaparak, hadiste geçen “أعلم” ifadesinin, üstünlük ve derinlik ifade ettiğine dikkat çeker. Ona göre, “*Nefsini en iyi bileniniz, Rabbini en iyi bileninizdir.*” şeklindeki ifade, insanın Rabbini bilmeden nefesine dair sahip olduğu bilgiyi “tam bir ilim” olarak nitelendirmenin mümkün olmadığını gösterir. Zira nasıl ki nahiv ilminden sadece küçük bir parça öğrenen kişiye “عالم بالنحو” (nahiv bilen) denilse de, o kimseye “أعلم” (en iyi bilen) sıfatı verilmez; aynı şekilde, Rabbini tanımayan bir kimse de nefesine dair ancak sınırlı bir bilgiye sahip olabilir.

Murtazâ, ayrıca bu hadisteki lafızların yer değiştirmesinin de mümkün olabileceğini, yani ifadenin “أعلمكم برّيه أعلمكم بنفسه” (Rabbini en iyi bileniniz, kendini en iyi bileninizdir.) şeklinde de söylenebileceğini belirtir. Bu durumda, Rabbini en iyi bilen kimsenin, nefsinin de en iyi bilen kişi olacağı anlamı ortaya çıkar. Çünkü Allah'ı bilmek, insanın kendi varlığını ve mahiyetini anlamasında temel bir referans noktasıdır. Zira kul, ancak yaratıcısını tanımakla kendi hakikatini doğru şekilde kavrayabilir.

Sonuç olarak Şerîf el-Murtazâ, bu hadisi yorumlarken, insanın nefesine dair bilgi ile Allah bilgisi arasında kopmaz bir bağ kurmuş; gerçek bilginin (ilim) ancak bu iki bilginin bütünlüğüyle mümkün olacağını vurgulamıştır.¹²⁹

A. Ehli Sünnet

Hadisin yorumu bağlamında, İmam Nevevî, bu ifadenin sabit olması durumunda, kişinin nefsinin zayıf ve Allah'a muhtaç görerek ibadet etmesi halinde, Rabbini güç ve kudret sahibi, mutlak kemal sahibi ve yüce sıfatlarla tanıyabileceğini belirtmiştir. Nevevî'ye göre, kul kendi acziyetini idrak ettiğinde, Allah'ın kemal sıfatlarını hakkıyla kavrayabilir.¹³⁰

Öte yandan, İbn Kayyim el-Cevziyye, bu sözün hadis olmadığını ifade ettikten sonra, söz konusu ifadenin üç şekilde te'vil edildiğini nakletmiştir:

- **Birinci Te'vil:** Nefsinin zayıf gören kimse, Rabbini kuvvet sahibi; acziyetini fark eden, Rabbini kudret sahibi; zilletini idrak eden ise Rabbini izzet sahibi olarak tanır.
- **İkinci Te'vil:** Kişi, nefsinde bulunan kuvvet, irade, kelam, meşîet ve hayat gibi övgüye layık sıfatlara bakarsa, bu kemal sıfatlarını kendisine verenin, mutlak kemal sahibi olmaya en layık varlık olduğunu anlar.
- **Üçüncü Te'vil:** Bu yorum, nefîy (olumsuzlama) babındandır. İnsan, kendisine en yakın şey olan nefsinin hakikatini bilmekten aciz olduğunu fark ettiğinde, kendi zayıflığını ve yok hükmünde olduğunu idrak eder.¹³¹

Ayrıca, bazı Sünnî kaynaklarda da yukarıda zikredilen te'villere benzer görüşler beyan edilmiştir.¹³²

¹²⁹ Murtazâ, *Gurerü'l-fevâ'id ve dürrerü'l-kalâ'id*, 2/329.

¹³⁰ Nevevî, *Fetâvâ en-Nevevî*, 248.

¹³¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 1/427.

¹³² Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvî* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 2004), 2/288; Ebû Abdilmu'tî Muhammed b. Ömer en-Nevevî, *Merâhu Lebîd li-keşfi ma'ne'l-Kur'ânî'l-mecîd*, thk. Muhammed Emin ed-Dannâvî (Beyrut: Darul Küttübil İlmiyye, 1417), 1/175.

B. Şia

“*Kim nefsi tanırsa Rabbini tanır*” ifadesi, *Şerhu Usûli'l-Kâfî*'de Hz. Âdem'e ruh üflenmesini konu alan bir ayetin şerhi bağlamında gündeme gelir. Burada ruhun yaratılmış (muhtes) olduğu açıkça ifade edilir ve ruhun mahiyeti, nefs-i nâtika olarak yani bedene bağlı olmayan, aklî-idrâkî soyut bir varlık şeklinde tanımlanır. Mazenderani, insanın ruhunun hakikatini kavrayamamasını, Allah'ın zatının idrak edilemezliğiyle kıyaslar. Bu bağlamda Hz. Ali'ye isnat edilen bu söz, hem insanın hem de ilahî zatın bilinemezliğini gösteren bir teşbih olarak değerlendirilir. Ruhun mahiyetinin bilinmemesiyle ilgili olarak İsrâ 85. ayeti de delil getirilir:

“Sana ruhtan sorarlar; de ki: Ruh, Rabbimin emrindendir...”¹³³

Ayet, insan bilgisinin sınırlı olduğunu ve bu sözün marifetullahın imkânından çok, sınırını belirten irfânî bir uyarı olduğunu destekler. Sonuç olarak bu yorumda, hadisin doğrudan Allah'ı tanımanın mümkün olmadığını değil, nefsin ve dolayısıyla Rabbin mahiyetinin bilinemezliğini vurguladığı dikkat çekmektedir.¹³⁴

Bu sözün anlamını açıklarken Muhammed Hüseyin Tabâtabâi (ö. 1981) ise, insanın kendi nefesine yönelik içsel tefekkürünün, Allah'a dair hakiki bilgiye ulaşmada en doğrudan ve en sahih yol olduğunu savunur. Tabâtabâi'ye göre, insanın nefsini tanıması, dış dünyaya bakarak elde edilen aklî bilgilerden farklı olarak, kalpte doğrudan tecrübe edilen bir “hazır bilgi”dir. Bu şühûdî farkındalık, kişiyi doğrudan Allah'ın varlığına ve sıfatlarına ulaştırır. Bu nedenle, marifetullahın en sahih ve etkili yolu, insanın kendi nefsinin derinlemesine tanınmasından geçer. Ayrıca, “Bu sözü bazıları, Allah'ın zatını bilmenin imkânsızlığına işaret eden mecazî bir ifade olarak görmüştür” diyerek bu yorumu reddeder; çünkü ona göre bu hadis, insanın kendi varlığında tecelli eden ilâhî isim ve sıfatları tanıyarak, doğrudan Rabbini tanımasına imkân verdiğini gösterir. Neticede Tabâtabâi'ye göre bu marifet, herhangi bir zihinsel temsile, kıyasa veya kavramsal çerçeveye ihtiyaç duymadan, nefsin kendi mahiyeti üzerinden kazanılan bir yakîn bilgidir. Bu yönüyle, dış dünyaya (âfâk) yönelik soyut

¹³³ İsrâ, 17/85.

¹³⁴ Mâzenderânî, *Şerh Uşûl el-Kâfî*, 3/119-121.

düşüncelerden çok, insanın iç dünyasına (enfüs) dönük derin sezgi ve kavrayışlara dayanan bilgi, gerçek anlamda Allah'ı tanımanın kaynağını oluşturur.¹³⁵

C. Sonuç

Şerîf el-Murtazâ, bu hadisi açıklarken insanın kendini tanımasının, Allah'ı tanımasıyla bağlantılı olduğunu söyler. Ona göre kişi, kendi özelliklerini anlayınca, bu özelliklerin kaynağı olan Allah'ı da tanımaya yönelir. Bu yorum, mantık ve kelimelerin anlamları üzerine kurulu düşünsel bir yaklaşımdır. Benzer şekilde Mu'tezile mezhebi de, Allah'ı bilmenin akılla mümkün ve hatta zorunlu olduğunu savunur; kişiye peygamber gelmese bile aklıyla Allah'ı tanıma sorumluluğu yükler.¹³⁶

Ehli Sünnet âlimleri de benzer şekilde, insanın zayıflığını fark etmesinin Allah'ın yüce sıfatlarını tanımaya kapı araladığını belirtir. Ancak onlar bu ilişkiyi daha çok kulluk bilinci ve manevî farkındalıkla açıklar. Şîî düşüncede ise bu söz, Hz. Ali'nin (r.a) sözleri arasında görülmüş ve ruh, nefis ve Allah'ı bilme (marifetullah) gibi konularla birlikte değerlendirilmiştir. Mazenderânî, bu sözü insanın ve Allah'ın özünü anlamının zorluğu açısından ele alırken; Tabâtabâî, insanın içine yönelerek Allah bilgisine doğrudan ulaşabileceğini savunur. Murtazâ'nın yorumu, Ehli Sünnet'in kelâm anlayışına benzese de, anlam olarak Şîî gelenekteki yorumlara da yaklaşıp.

4.2. Amelde Devamlılık İlkesi

روى أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: إِنَّ أَحَبَّ الْأَعْمَالِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَدْوَمُهَا وَإِنْ قَلَّ؛ فَعَلَيْكُمْ مِنَ الْأَعْمَالِ بِمَا تَطِيقُونَ؛ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَمَلُّ حَتَّى تَمَلُّوا¹³⁷

“Allah Teâlâ'nın en çok sevdiği ameller, az da olsa devamlı olanlardır. Öyleyse gücünüzün yettiği amelleri yapın; çünkü siz sıkılmadıkça, Allah sıkılmaz.”¹³⁸

¹³⁵ Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi, 1997), 6/169-177.

¹³⁶ Mu'tezile, aklın mutlak gücüne inanır ve insanın, ilahî bir vahiy ya da elçiye ihtiyaç duymadan Allah'ın varlığını akıl yoluyla idrak edebileceğini savunur. Onlara göre akıl, dünya ve ahiret işlerinde doğruya ulaşmak için tek başına yeterlidir. Bu durumda peygamberlerin gönderilişi, zorunluluk değil, Allah'ın kullarına yönelik bir lütfudur. Peygamberler aracılığıyla şeriat getirilmesi ve uyarılar yapılması, insanın menfaati içindir. Ayrıca, elçisiz iman eden kimsenin karşılaştığı zorluk, sevabının da artmasına vesile olur. Bkz. Ali Fehmi Hüseyim, *en-Nez'atü'l-Aklyye fî-Tefkîri'l-Mu'tezile* (eş-Şeriketü'l-'Amme, 1976), 69; Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn* (İstanbul: Matbaatü'd-Devlet, 1928), 32.

¹³⁷ Murtazâ, *Gurerü'l-fevâ'id ve dürerü'l-kalâ'id*, 1/55-57.

¹³⁸ Hadis benzer lafızlarla Buhari ve Müslim'de rivayet edilmiştir. Bkz. Buhari, “Libas”, 42; Müslim, “Müsafirîn”, 30.

Murtazâ hadiste geçen garip bir kelime olan “الملل” (sıkılmak) kelimesi üzerine açıklamalarda bulunmuştur. Ona göre bu kelime ile ilgili dört görüş vardır:

- **İlk Görüş:** Bu ifadenin *nefy* manasında olduğudur. Zira Allah için sıkılma asla söz konusu değildir. Buradaki asıl mesele, sıkıntı duygusu insanın hayatının tüm ihtiyaç, arzu ve hedeflerini kapsayamayacağından dolayı Allah için de imkansızdır. Çünkü insan hırs, istek ve tamahtan ömrü boyunca uzak duramaz. Yani hadisteki “siz sıkılana kadar..” ifadesi, beşerin hayattaki tüm şeylerden sıkılması şeklinde yorumlanmıştır.

Hadisin bu şekilde açıklanmasının delili ise şu ayettir:

“...Onlar, deve iğne deliğinden geçinceye kadar cennete de giremezler!...”¹³⁹

Yani cennete girmeleri nasıl imkansız ise, Allah’ın sıkılması da aynı şekilde imkansızdır. Örneğin,

“فَأَنْتَ سَوْفَ تَحْكُمُ أَوْ تَنْهَى ... إِذَا مَا شَبِثَ أَوْ شَابَ الْغَرَابُ”

“Sen ancak saçların ağırınca yahut karga beyazlayınca yönetir veya nihayete erersin.”

(Yani: Bu işler senin eline ya hiç geçmez ya da ancak imkânsız bir şey olursa geçer.)

dizesindeki gibi karganın beyazlaması nasıl imkansız ise insanın da tamamen her şeyden sıkılması o derece imkansızdır.

- **İkinci Görüş:** Her ne kadar hadiste bu kelime kullanılmışsa da, Arapça’da eğer bir şey isminden farklı bir isimle isimlendiriliyorsa, o farklı isim diğer vecihleriyle asıl isme muvafık düşüyordur demektir. Burada da hadisteki “فَأَنْتَ لَا يَمَلُّ حَتَّى تَمْلُوا” ifadesinden asıl kastedilen “siz sıkılana kadar Allah sıkılmaz” ifadesinden ziyade, “siz amelleri terketmediğiniz, emrettiklerini yerine getirdiğiniz sürece Allah da size gazaplanıp, rahmetinden mahrum etmez” manasıdır. Yani bu ifade kullar için

Şii kaynaklarında Kuleynî, Tûsî ve Âmilî bu hadisi Muhammed el-Bâkır’ın sözü olarak rivayet etmişlerdir. Bkz. Ebû Ca’fer Muhammed b. Ya’kûb b. İshâk Küleynî, *el-Kâfî* (Tahran: Darul Kütübil İslamiyye, 1365), 2/82; Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali et-Tûsî, *Tehzîbü’l-aḥkâm* (Tahran: Darul Kütübil İslamiyye, 1365), 2/41; Muhammed b. el-Hasen b. Ali el-Hürr el-Âmilî, *Vesâ’ilü’ş-Şi’a*, thk. Abdurrahim er-Rabbânî eş-Şirâzî (Beyrut: Dar-u İhya’it-Turas’il-Arabi, ts.), 1/70.)

¹³⁹ A’râf, 7/206.

gerçek manayı ifade etse de, Allah için kullanımı *gazaplanma* manasına gelmektedir.

- **Üçüncü Görüş:** Her ne kadar suret olarak iki yerde de aynı kelime kullanılsa da beşer için olan hakiki, Allah için olan ise mecazi manadadır. Yani ibarede müşakele (söz uyumluluğu) sanatı vardır. Burada, kulların Allah’a karşı gösterdiği “sıkılma” haline mukabil, Allah’ın fazlını kesmesi “sıkılmak” fiiliyle ifade edilmiştir. Manası ise “Siz Allah’ın emir ve isteklerinden bıkmadığınız sürece, Allah da sizden fazlını ve ihsanını kesmez.” şeklindedir. Örneği ise şu ayettir:

“Bir kötülüğün karşılığı, onun gibi bir kötülüktür (ona denk bir cezadır).”¹⁴⁰

- **Dördüncü Görüş:** Ravinin hata yapmış olması, kelimenin aslında "يَمَلُّ" (fetha ile) değil, "يُمَلُّ" (damme ile) okunması gerektiği görüşüdür. Hadiste geçen " لَا يَمَلُّ حَتَّى " cümlesinde, fiilin yanlış telaffuz edilmiş olabileceğini öne sürmektedir. Eğer fiil "يُمَلُّ" şeklinde (yani damme ile) okunursa, anlam tamamen değişmektedir.

Bu okunuşa göre Anlam: “لَا يُمَلُّ حَتَّى تَمَلُّوا”: “Allah sizi usandırmaz / bıktırmaz, ta ki siz (kullukta) bıkmıncaya kadar.” Bu durumda, Allah Teâlâ’nın bıkkınlık göstermesi gibi bir anlam ortadan kalkar. Burada iki anlam ihtimali zikredilmiştir:

İlk Anlam: Cezalandırmada Acele Etmez

- Allah Teâlâ, kullarını hemen cezalandırmaz. Ancak siz ibadeti terk edip, O’na kullukta gevşeklik gösterdiğiniz zaman cezayı hak edersiniz.
- Burada “مَلَّةٌ” kelimesi fırın (külle karışık kor ateş) anlamına gelen kökten türemiştir. “مَلَّ الرَّجُلُ الْخَبْزَةَ” (adam ekmeği közde pişirdi) ifadesi, ekmeğin közde pişirilmesini ifade eder. Buradan hareketle, Allah’ın cezalandırmasının hemen değil, kulun tamamen ibadeti terk etmesiyle gerçekleşeceği ima edilmektedir.

İkinci Anlam: Allah’ın Hilmi ve Teenni’si

- İkinci anlam ise, Allah Teâlâ’nın cezalandırmada acele etmeyip, kullarına mühlet verdiği ve sabır gösterdiği yönündedir.

¹⁴⁰ Şûrâ, 42/53.

- “حتى تملّوا حلمه”: Yani siz, O’nun sabrından bıkacak, azabın gelmesini adeta hızlandıracak derecede günah işlemeye devam edeceksiniz.
- Bu açıklama, Allah’ın merhamet ve hilim sıfatlarını ön plana çıkartmaktadır. Allah Teâlâ, kullarının hata ve günahlarını hemen cezalandırmaz; onlara tevbe kapısını açık tutar.

A. Ehli Sünnet

Kaynaklarda “melel” (sıkılma) sıfatının, her ne kadar beşer için noksanlık ifade eden bir vasıf olduğu belirtilse de, Allah Teâlâ hakkında kullanıldığında bu tür bir eksiklik anlamı taşımadığı, bilakis diğer sıfatları gibi kemal sıfatlarından kabul edildiği zikredilmiştir. Zira kemal sıfatlarıyla muttasıf olan Allah Teâlâ’nın, eksiklik ifade eden bir sıfatla nitelenmesi, aklen mümkün değildir. Bununla birlikte, bazı âlimler bu ifadenin, kul amel etmeye devam ettiği sürece Allah Teâlâ’nın da sevap vermeye devam edeceğini ifade eden bir temsîlî anlatım olduğunu belirtmişlerdir. Bu görüşe göre, burada geçen “melel” ifadesi, hakiki anlamda Allah’a isnat edilmemektedir. Nitekim “Sen kalkana kadar kalkmayacağım” şeklindeki bir söz, karşıdakinin kalkmasını zorunlu kılmadığı gibi, bu tür bir sıfatın Allah hakkında sübûtu da gerekli değildir.¹⁴¹

Şerîf el-Murtazâ’nın üçüncü görüşte zikrettiği açıklamaları destekler mahiyette, İmam Nevevî de Allah Teâlâ hakkında hakiki manada sıkılmanın söz konusu olamayacağını ifade etmiş; buradaki ifadenin, kul ameli terk ettiğinde Allah’ın da rahmet, fazl ve sevabını kesmesi anlamına geldiğini belirtmiştir. Benzer şekilde, Kirmanî (ö. 786/1384) bu ifadeyi mecazî bir anlatım olarak değerlendirmiş ve burada Allah’ın mükâfat vermemesinin teşbih yoluyla ifade edildiğini savunmuştur.¹⁴²

İmam Kurtubî (ö. 656/1258) ise, Şerîf el-Murtazâ’nın ikinci görüşünde zikrettiği yaklaşıma paralel olarak, sebebin ismiyle müsebbebin isimlendirilmesi (sebeb-

¹⁴¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sâlih b. Muhammed b. Süleymân el-Useymîn, *Mecmû’u fetâvâ* (Darü’l-Vatan, 1438), 1/175.

¹⁴² Nevevî, *Şerhu Nevevi Ala Müslim*, 6/71.

müsebbeb ilişkisi) kabilinden, “melel” ifadesini Allah’ın sevabını kesmesi şeklinde yorumlamış ve bu ifadede mecazî bir anlatım bulunduğunu beyan etmiştir.¹⁴³

Genel olarak kaynaklarda Allah Teâlâ için hakiki anlamda sıkılmanın asla söz konusu olamayacağı açıkça ifade edilmiştir. Her ne kadar bu konuda farklı yorumlar bulunsa da, müellifimizin melel kavramına dair zikrettiği ilk üç vecih, ilgili ayetler ve açıklamalar ışığında klasik kaynaklarda benzer şekilde yer almaktadır.¹⁴⁴

B. Şia

Zamanla Peygamber’le birlikte namaz kılmak isteyenlerin sayısının artması üzerine Rasûlullah (s.a.v), ibadet hususunda müminleri kendi güç ve istidatlarına uygun amellere yönlendirmiştir. Zira Allah Teâlâ kullarına karşı usanmaz; ancak kullar usanabilir. Bu bağlamda Hz. Peygamber’in “Allah’ın en çok sevdiği amel, az da olsa devamlı olanıdır” sözüyle, ibadetin niceliğinden çok sürekliliğine vurgu yaptığı anlaşılmaktadır. Aynı ilke, rivayetlerde, Hz. Peygamber’in (s.a.v) en çok sevdiği amel olarak devamlı olanının zikredilmesiyle de teyit edilmektedir. İmam Muhammed el-Bâkır, müminin bir ameli en az bir yıl sürdürmesini öğütlemekte ve başlanılan hayırlı işin kolaylıkla terk edilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu rivayetler, İslâm ahlâkında ibadette istikrar ve sürekliliğin, ihlas ve sadakatin göstergesi olarak değerlendirildiğini ortaya koymaktadır.¹⁴⁵

Tûsî ise “Kim için dua kapısı açılmışsa, Allah onun için icabet kapısını da açar. Bu sebeple sizden birine dua kapısı açıldığında gayret göstereyin. Siz usanmadıkça Allah usanmaz” rivayetini, dua ile ilâhî cevap arasındaki doğrudan ilişkiyle ortaya koyar. Rasûlullah’ın (s.a.v) ifadesine göre, bir kişiye dua etme imkânı verilmişse, bu onun için ilâhî rahmetin bir işareti olarak görülmelidir. Bu nedenle mümin, dua ederken yılmamalı; sabır ve ısrarla devam etmelidir. Allah’ın “usanması” ise insanlardaki bıkkınlık gibi değil, bir fiilin terk edilmesi anlamında anlaşılmalıdır. Bu açıklama, beşerî benzetmeleri reddeden kelâmî bir yaklaşıma dayanır. Rivayet, duanın sürekliliği

¹⁴³ Kirmânî, *el-Kevâkibü’l-derârî*, 9/132.

¹⁴⁴ Ebû’l-Abbâs Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm Kurtubî, *el-Müfhim limâ eşkele min Telhîşî kitâbi Müslim*, thk. Muhyiddin Dîb Müstû vd. (Beyrut: Daru İbn Kesir, 1996), 414.

¹⁴⁵ Reyşehrî, *Mizânü’l-Hikme*, 3/2125.

ile ilâhî rahmetin devamı arasında anlamlı bir bağ kurarak, kullukta istikrarın önemini vurgular.¹⁴⁶

Bu anlayış, Hz. Peygamber'den yukarıda Murtaza'nın rivayet ettiği hadis ile doğrudan örtüşmektedir. Hadis, ibadetin niceliğinden ziyade devamlılık ve istikrarına atıf yapmakta; kullukta kararlılık, süreklilik ve sabrın makbuliyetin temel şartı olduğunu göstermektedir. Rivayette geçen “Allah usanmaz” ifadesi ise, Ebu't-Tayyib¹⁴⁷ tarafından kelâmî bir izahla açıklanarak, Allah'ın fiilleri terk etmesi anlamında mecazî bir dil olarak değerlendirilmiş; bu tür ifadelerin insanî anlamlar yüklenmeden anlaşılması gerektiği belirtilmiştir. Aynı nitelikteki Kur'ânî ifadelerden biri olan

نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ
“Allah'ı unuttular, Allah da onları unuttu”¹⁴⁸

örneğiyle de bu yaklaşım desteklenmiştir.¹⁴⁹

C. Sonuç

Şerîf el-Murtazâ, hadiste geçen “يَمَلُّ” (usanmak) fiilinin Allah hakkında doğrudan kullanılmasını uygun görmez ve bunu açıklamak için dört farklı te'vil sunar. Mecaz, müşâkele ve kelime düzeltmesi gibi yöntemlerle bu ifadenin gerçek değil, temsili bir anlam taşıdığını belirtir. Allah'ın “sıkılması” ifadesi, aslında kulların davranışlarına göre ilâhî karşılık verilmesini anlatır. Bu yaklaşım, Nevevî, Kirmanî ve Kurtubî gibi Sünnî âlimlerin mecazî yorumlarıyla büyük ölçüde örtüşür. Şîî kaynaklarda ifade doğrudan geçse de, yorumlar genellikle dua ve ibadette sürekliliğin önemine odaklanır ve kulların gevşekliği karşısında Allah'ın lütfunun azalabileceği temsili biçimde açıklanır. Murtazâ'nın mecaz ve müşâkele vurgusu, hem Sünnî hem de Şîî yaklaşımlarla uyumludur; ancak onun çok yönlü ve sistemli yorum tarzı, meseleyi kelâmî açıdan özgün kılar.

¹⁴⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *el-Emâli* (Kum: Darü's Sekafe, 1414), 6.

¹⁴⁷ İsnâaşeriyye'nin beşinci ve İsmâiliyye'nin dördüncü imamı Muhammed el-Bâkır'ın kardeşi. Bkz. Meclisi, *Biḥârü'l-envâr*, 51/369.

¹⁴⁸ Tevbe, 9/67.

¹⁴⁹ Meclisi, *Biḥârü'l-envâr*, 90/364; el-Hürr el-Âmilî, *Vesâ'ilü's-Şî'a*, 7/28.

4.3. Hz. Peygamber'in Torunu Hz. Hüseyin'e Sevgisi

روى أن النبي صلى الله عليه وآله خرج مع أصحابه إلى طعام دعوا إليه؛ فإذا بالحسين عليه السلام، وهو صبي يلعب مع صبية في السكة، فاستنزل رسول الله صلى الله عليه وآله أمام القوم، فطفق الصبي يفرّ مرة هاهنا، ومرة هاهنا، ورسول الله صلى الله عليه وآله يضاحكه، (ثم أخذه)، فجعل إحدى يديه تحت ذقنه، والأخرى تحت فأس رأسه، وأقنعه فقبّله، وقال: أنا من حسين وحسين مني، أحب الله من أحبّ حسيناً، حسين سبط من الأسباط¹⁵⁰

Rasûlullah (s.a.v) ashabiyla birlikte bir yemeğe davet edilmişti. Yolda giderken küçük yaşta olan Hz. Hüseyin'in başka çocuklarla sokakta oynadığını gördü. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v) önden yürüyerek çocuğa doğru yöneldi. Hz. Hüseyin bir o yana bir bu yana kaçıyor, Rasûlullah (s.a.v) ise onu gülümseyerek takip ediyordu. Sonra onu yakaladı; bir elini çenesinin altına, diğer elini başının arkasına koydu, başını kendisine yaklaştırdı ve onu öptü. Ardından şöyle buyurdu: “Ben Hüseyin’denim, Hüseyin de bendendir. Allah, Hüseyin’i seveni sever. Hüseyin torunlardan bir torundur.”¹⁵¹

Hadisle ilgili olarak Şerîf el-Murtazâ, rivayette geçen garip kelimeleri detaylı bir şekilde açıklamıştır. Öncelikle, kaynaklarda farklı şekillerde vârid olan ancak kendisinin “استنزل” olarak kullandığı kelimeyi, “تقدّم” (öne geçmek, ilerlemek) anlamıyla izah etmiştir. Ayrıca, bazı Arap dil âlimlerinin bu kelimeyi “استعدّ” (hazırlanmak), “تفرّد من” (yalnız kalmak / ...dan ayrılmak) ve “أشرف” (yukarıdan bakmak / gözlemlemek) anlamlarında değerlendirdiklerini; bu anlamların birbirine yakın olması sebebiyle, zikredilen habere uygunluk arz ettiğini belirtmiştir.

Murtazâ, devamında “السِّكَّةَ” kelimesini “sıralı evler” veya “sokak” anlamında açıklamış; “طفق” kelimesini ise “bir işi yapmaya başlamak veya devam etmek” şeklinde tefsir etmiştir. Nitekim sahih rivayetlerde bu anlamı karşılamak üzere genellikle “جعل” fiilinin kullanıldığına işaret edilmiştir. Bu fiil, muzari fiilin başına gelerek süreklilik veya başlama anlamı kazandırır.¹⁵²

Ayrıca, metinde geçen “فأس الرأس” ifadesini “başın arka kısmındaki çıkıntı”, “أقنعه” fiilini ise “başını hafifçe kaldırmak” olarak açıklamıştır. Son olarak “الأسباط”

¹⁵⁰ Murtazâ, *Gurerü'l-fevâ'id ve dürerü'l-kalâ'id*, 1/219-220.

¹⁵¹ Hadis benzer lafızlar ile Tirmizi ve İbn Mace'de rivayet edilmiştir. Tirmizi hadisin “hasen” olduğunu belirtmiştir. Bkz. Tirmizi, “Menakıb”, 30; İbn Mace, “Ebvabı Sünne”, 11, (144). Sindî ve Heysemî hadisin “hasen” olduğunu belirtmişlerdir. Ek olarak Sindî, ricalinin “sika” olduklarını da ifade etmiştir. Bkz. Ebü'l-Hasen Nûreddîn Muhammed b. Abdilhâdî es-Sindî, *Hâşiyetü's-Sindî 'alâ Süneni İbn Mâce* (Halep: Mektebetül matbuat ul İslamiyye, 1986), 65; Ebü'l-Hasen Nûreddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, thk. Hüsameddin Kuddusî (Kahire: Mektebetül Kuddusî, 1994), 9/181.

Şii kaynaklarında, İbn Kulaveyh'in Kâmilü'z-Ziyârât; Kâdî Nu'mân'ın Şerhu'l-Ahbâr ve Şeyh Müfid'in el-İrşâd adlı eserlerinde hadis olarak rivayet edilmiştir. Bkz. Muhammed b. Cafer b. Musa İbn Kulâveyh, *Kâmilü'z-Ziyârât*, thk. Şeyh Cevâd el-Kayyûmî (Müessesetü Neşri'l-İslami, 1417), 116; Nu'mân b. Muhammed b. Mansûr el-Kâdî et-Temîmî Kadî Nu'mân, *Şerhu'l-ahbâr fî fezâ'il-i'e'immeti'l-aḥbâr* (Kum: Müessesetü Neşri'l-İslami, 1431), 3/112; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân Şeyh Müfid, *el-İrşâd* (Beyrut: Müessesetu Al-i Beyt, 1993), 2/127.

¹⁵² Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*, 977.

kelimesinin aslının, Hz. İshak (a.s.)'ın neslinden gelen toplulukları ifade ettiğini belirtmiştir. Bu bağlamda İbnü'l-Esîr'in, “الأسباط” kelimesini “ümme” anlamında değerlendirdiğini ve hadisin, Hz. Hüseyin (r.a.)'dan sonra onun soyundan gelecek, hayır üzere olacak bir ümmete işaret ettiğini ifade ettiğini de kaydetmiştir.¹⁵³

A. Ehli Sünnet

Hz. Peygamber'in (s.a.v), Hz. Hüseyin'e yönelik bu övgüsü, adeta ileride kendisine reva görülecek haksızlıklara işaret eder mahiyettedir. Allah Rasûlü (s.a.v), Hz. Hüseyin'i kendisinden bir parça olarak tanımlamış; sevgi bağlamında ise aralarındaki ilişkiyi bütünlük arz eden bir mahiyete büründürmüştür. Bu bağlamda Hz. Hüseyin'i sevmenin, kendisini sevmekle eşdeğer olduğunu, kendisini sevmenin ise Allah'ı sevmek anlamına geldiğini ifade etmiştir.¹⁵⁴

Söz konusu hadis, sınırlı kaynaklarda yer aldığından, rivayet üzerine yapılan şerhler de oldukça kısıtlıdır. Ancak mevcut açıklamalar, genel itibariyle bu çerçevede şekillenmiştir.

B. Şia

“Hüseyin bendendir, ben de Hüseyin'denim” hadisi, *Bihâru'l-Envar*'daki rivayetlerde yalnızca soy bağına değil, ilâhî misyon ve temsil düzeyinde bir yakınlığa işaret eder. Rasûlullah (s.a.v), Hz. Hüseyin'i sevmenin ilahi sevgiye vesile olduğunu “Allah Hüseyin'i seveni sever, ona düşmanlık edeni buğz eder” ifadesiyle vurgular. Bu sevgi, sıradan bir aile bağı değil; nübüvvet yolunun bir devamı olarak değerlendirilir. Rivayetlerde Hz. Hüseyin'in şehâdeti, göklerin ve yerin tepki vereceği, meleklerin ağlayacağı ilâhî bir olay olarak sunulur. Kerbelâ'nın kutsiyeti ve Hüseyin'in katlinin, sadece zulüm değil, aynı zamanda nübüvvet emanetine karşı bir isyan olduğu ifade edilir.

¹⁵³ Murtazâ, *Gurerü'l-fevâ'id ve dürrerü'l-kalâ'id*, 1/220.

¹⁵⁴ Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdîrahîm Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezi* (Beyrut: Darul Kütüb ilmiyye, ts.), 10/178; Nâsirüddîn Ebü Saîd (Ebü Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Tuhfetü'l-ebâr*, thk. Nureddin Talib (Kuveyt: Vizaretul Evkaf ve Şuunil İslamiyye, 2012), 562; Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcîl'ârifin b. Nûriddîn Alî el-Münâvî, *Feyzü'l-kadîr* (Mısır: Mektebetü't-Ticariyyetü'l-Kübra, 1356), 3/387.

Bu yönüyle Hz. Hüseyin, Şîî düşüncede yalnızca mazlum bir şahsiyet değil, aynı zamanda ilâhî hakikatin temsilcisidir. “Hüseyin bendendir” ifadesi, peygamberî hakikatin Hüseyin’de sürdüğünü; “ben de Hüseyin’denim” ifadesi ise onun dâvâsına bağlılığın ümmet için bağlayıcılığını anlatır. Hüseyin sevgisi, imana bağlılık göstergesi olarak görülmüş; ona düşmanlık ise doğrudan nübüvvet karşıtlığı şeklinde yorumlanmıştır.¹⁵⁵

Mîzânü’l-Hikme’de ise bu hadis, Hz. Hüseyin’in (a.s) imamet makamındaki yerini ve ilahi seçilmişliğini vurgulayan rivayetlerle birlikte ele alınır. Hz. Hasan’ın, kardeşi Hz. Hüseyin’in kendisinden sonra imam olacağını beyan etmesi, bu hadisin sadece sevgi değil, imametın meşruiyetini destekleyen bir ilâhî temellendirme içerdiğini gösterir. Böylece hadis, Hz. Hüseyin sevgisini imanî bir ölçü, Hz. Hüseyin’i ise nübüvvet çizgisinin devamı olarak tanımlar.¹⁵⁶

el-Hakku’l-Mübîn fî Ma’rifeti’l-Ma’sûmîn adlı eserde müellif, “Hüseyin bendendir, ben de Hüseyin’denim” hadisinin yalnızca Şîî kaynaklarda değil; Buhârî, Tirmizî, Ahmed b. Hanbel ve Zehebî gibi Sünnî otoritelerce de rivayet edilip sahih kabul edildiğini vurgular. Anlam yönünden bu hadis, Hz. Hüseyin’in yalnızca Rasûlullah’ın torunu değil, aynı zamanda onun misyonunun ve ilâhî hakikatinin bir devamı olduğunu ifade eder. “Hüseyin bendendir” ifadesiyle Hüseyin’in peygamberî kökenine, “Ben de Hüseyin’denim” ifadesiyle ise onun kıyamı ve fedakârlığı sayesinde nübüvvetin korunmasına dikkat çekilir. Müellif, bu sevginin sadece duygusal değil, imana dayalı bir sadakat olduğunu ve Hüseyin’e yönelen her düşmanlığın aslında Rasûlullah’a ve ilahi nura yönelmiş sayıldığını belirtir.¹⁵⁷

C. Sonuç

Şerîf el-Murtazâ, bu hadiste Hz. Hüseyin’e yönelik övgünün, Peygamber Efendimiz ile onun arasında sadece akrabalık değil, derin bir sevgi ve değer ilişkisine işaret ettiğini belirtir. Ancak bu övgüyü inanç yönüyle genişletmeden, daha çok kelime düzeyinde açıklamayı tercih etmiştir. Bu yönüyle Şîî gelenekte görülen imamlık veya

¹⁵⁵ Meclisî, *Bihârü’l-envârî*, 45/314.

¹⁵⁶ Reyşehrî, *Mîzânü’l-Hikme*, 1/158.

¹⁵⁷ Ali el-Kurânî el-Âmilî, *el-Hakku’l-Mübîn fî Ma’rifeti’l-Ma’sûmîn* (Darü’l-Hüda, 2003), 337-339.

ilahi temsil yorumlarına girmez. Buna karşılık, Ehl-i Sünnet kaynaklarında da Hz. Peygamber'in Hz. Hüseyin'i "kendisinden bir parça" olarak tanımladığı, onu sevmenin Allah'ı sevmekle eşdeğer görüldüğü ve Hz. Hüseyin'in soyunun fazilet ve bereketle devam edeceğinin müjdelendiği aktarılmıştır. Murtazâ ise yorumunu mezhepsel vurgulardan uzak, daha temkinli ve dil merkezli bir çizgide sürdürmüştür.

4.4. Kur'an Allah'ın Sofrasıdır

يرويه نافع عن أبي إسحاق الهجرى عن أبي الأحوص، عن عبد الله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: إن هذا القرآن مأدبة الله، فتعلموا مأدبته ما استطعتم؛ وإن أصغر البيوت لجوف أصغر من كتاب الله تعالى¹⁵⁸
“Şüphesiz bu Kur'an, Allah'ın sofrasıdır. Öyleyse gücünüz yettiğinde O'nun sofrasından öğrenin. Şüphesiz içinde Allah'ın Kitabı bulunmayan ev, en boş, en değersiz evdir.”¹⁵⁹

Şerîf el-Murtazâ, bu hadisi ele alırken, öncelikle hadiste geçen garîb lafızları açıklamış ve ardından rivayetin te'viline dair değerlendirmelerde bulunmuştur.

Murtazâ'ya göre, Arap dilinde “المأدبة”, kişinin hazırlayıp insanları davet ettiği ziyafet yemeği anlamına gelir. Hz. Peygamber (s.a.v), bu benzetme ile Kur'ân-ı Kerîm'in insanlara sunduğu ilim, hikmet ve hidayeti, bir davet sofrasına benzetmiştir. Nasıl ki insanlar maddî bir ziyafete icabet ederek ondan faydalanırlarsa, Kur'ân'ı okuyan, öğrenen ve onunla amel eden kimseler de bu ilahî sofradan manevî anlamda istifade ederler.

Dil âlimleri arasında “المأدبة” kelimesinin telaffuzu konusunda farklı rivayetler bulunmaktadır. Bazı rivayetlerde kelimenin “dal” harfinin fetha ile (مَأْدَبَة) okunduğu belirtilmiş, ancak Halef el-Ahmer (ö. 180/796) bu iki okunuş arasında anlam farkı

¹⁵⁸ Murtazâ, *Gurerü'l-fevâ'id ve dürerü'l-kalâ'id*, 1/354-355.

¹⁵⁹ Rivayet edilen bu haber, Kütüb-i Sitte içerisinde yer almamakla birlikte, Kütüb-i Tis'a kaynaklarından Dârimî'nin *Sünen*'inde benzer lafızlarla nakledilmiştir. Bkz. Darimi, “Fezâilü'l-Kur'ân”, 1.

Nâsirüddîn el-Elbânî, bu hadisin zayıf olduğunu belirtmiştir. Bkz. Nâsirüddîn el-Elbânî, *Za'ifu'l-Câmi'i ş-şagîr ve ziyâdâtüh* (Mektebetü'l-İslami, 1434), 294.

İbnü'l-Cevzî ise, bu lafızların geçtiği rivayetin sahih olmadığını, ayrıca bu sözün İbn Mes'ûd'a ait olmasının kuvvetle muhtemel olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-eḥâdisi'l-vâhiye* (Faysalabad: İdâretü'l-'Ulûmî'l-Eseriyye, 1981), 1/101-102.

Aynı şekilde İbn Kesîr'de, Fezâilü'l-Kur'ân adlı eserde buna benzer ifadelerin olduğu hadisin İbn Mesud'un sözü olduğunu belirtmiştir. Bkz. Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân* (Cidde: Mektebetu İbn Teymiyye, 1416), 47-48.

Şii kaynaklarda zikredilen hadisi, Meclisî, Reyşehrî ve Hürri el-Âmilî eserlerinde nakletmişlerdir. Bkz. Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 89/19; Reyşehrî, *Mizânü'l-Hikme*, 3/2521; Hürri el-Âmilî, *Vesâ'ilü's-Şi'a*, 6/168.)

olmadığını ifade etmiştir. Diğer taraftan bazı âlimler, kelimeyi “الأدب” kökünden türeyen “مفعلة” vezninde değerlendirerek, Kur’ân’ın insanları edeplendirmek ve terbiyelerini sağlamak üzere indirilmiş ilahî bir öğreti olduğu yorumunu getirmişlerdir. Ayrıca, kelimenin sonunda yer alan müenneslik te’si (ة) mübalağa anlamı taşımakta olup, Kur’ân’ın kapsamlı bir eğitim ve hidayet vesilesi olduğunu vurgulamaktadır. Hadisin devamında yer alan “أصفر البيوت” ifadesi, “içi en boş olan ev” anlamında te’vil edilmiştir. Burada, içerisinde Kur’ân tilaveti yapılmayan ve mushaf bulunmayan evlerin manevî boşluğuna dikkat çekilmiştir.

Şerîf el-Murtazâ, “مأدبة” kelimesine ilişkin farklı bir yoruma daha yer vererek, bu kavramın sadece bireysel faydayı değil, aynı zamanda toplumsal bir çağrışı da ifade ettiğini belirtmiştir. Nasıl ki bir ziyafet, insanları etrafında toplarsa; Allah Teâlâ da kullarını Kur’ân’ın etrafında toplanmaya ve onunla hidayete ermeye davet etmiştir. Bu açıdan, hadiste hem ferdî hem de toplumsal bir mesaj bulunduğunu vurgulamıştır. Müellif, bu iki yorumun birbirini tamamladığını ve aralarında herhangi bir tenakuz bulunmadığını ifade etmiştir.

A. Ehli Sünnet

Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), “المأدبة” kelimesinin, Şerîf el-Murtazâ’nın da ifade ettiği üzere, dal harfinin hem ötreli (مأدبة) hem de fethalı (مأدبة) olmak üzere iki farklı vechi bulunduğunu belirtmiş ve benzer açıklamalarda bulunmuştur.¹⁶⁰ Bu iki vech arasında anlam farkı olduğunu savunanlar, fethalı kullanımın *terbiye etmek* anlamına geldiğini ifade etmişlerdir.¹⁶¹ Öte yandan, Halef el-Ahmer gibi bazı dil âlimleri ise her iki telaffuzun da aynı anlamı taşıdığını ileri sürmüştür.¹⁶² Bununla birlikte, literatürde ötreli kullanımın (مأدبة) daha meşhur ve tercih edilen şekil olduğu görülmektedir.¹⁶³

¹⁶⁰ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî Kâsım b. Sellâm, *Ğarîbü’l-ğadîs*, thk. Muhammed Abdülmûîd Han (Haydarabad: Matbaatü Dâiratü’l-Maârifî’l-Osmaniyye, 1964), 4/107-108.

¹⁶¹ Ebû Ahmed el-Hasen b. Abdillâh b. Saîd el-Askerî, *Taşhîfâtü’l-muğaddîsîn*, thk. Mahmud Ahmed Miya (Kahire: Matbaatü’l-Arabiyyeti’l-Hadise, 1402), 1/242.; Ebû’l-Fezâil Radiyyüddîn (Radî) Hasen b. Muhammed b. Hasen es-Sâgânî, *et-Tekmile ve’z-zeyl ve’s-şıla* (Kahire: Darü’l-Kütüb, 1438), 1/63.

¹⁶² İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye fî ğarîbi’l-ğadîs ve’l-eşer*, 1/31.

¹⁶³ Ebu Muhammed Hüseyin b. Ali el-Feyyûmî, *Fethu’l-Garîbi’l-Mucîb*, thk. Muhammed İshak Muhammed Al-i İbrahim (Riyad: Daru’s-Salam, 2018), 7/59; Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil’ârîfîn b. Nûriddîn Alî el-Münâvî, *et-Teysîr bi-şerhi’l-Câmi’i’ş-şagîr* (Riyad: Mektebetu el-İmam eş-Şafi, 1988), 1/353.

Klasik lugat eserleri incelendiğinde, müelliflerin büyük çoğunluğunun “المأدبة” kelimesine dair açıklamalarının, Şerîf el-Murtazâ’nın beyanlarıyla büyük ölçüde örtüştüğü müşahade edilmektedir.¹⁶⁴

B. Şia

Şeyh Ali Nemâzî Şâhrudî bu hadisi, dilsel ve kavramsal bir analizle açıklamıştır. Hadiste geçen “مأدبة” kelimesi üzerine yapılan değerlendirmede, İbnü’l-Esîr’in *en-Nihâye* adlı lugatından alıntıyla bu kelimenin temel anlamının “bir kişinin insanları yemeğe davet ettiği sofrası” olduğu ifade edilir. Ancak burada sadece literal anlamla yetinilmez; kelimenin edep (أدب) kökünden türetilmiş olabileceği de belirtilir. Bu durumda “مأدبة”, edep kazandıran bir araç, yani terbiyenin ve ahlaki inşanın bir vesilesi olarak yorumlanır.

Bu bağlamda Kur’an, yalnızca bir bilgi veya hüküm kaynağı değil, aynı zamanda insanı edeplendiren, ruhu terbiye eden ilahî bir sofrası olarak görülür. Müellifin bu açıklaması, hadisin ahlaki-manevî boyutunu açığa çıkarmayı amaçlamaktadır. Ayrıca “مأدبة” kelimesinin hem damme (مَأْدَبَةٌ) hem de fetha (مَادَّبَةٌ) ile okunabileceği, ikinci durumda ise edebî ve eğitimsel bir anlamın öne çıkacağı vurgulanır. Böylece hadis, hem lafzi hem de derin mecazî yönüyle yorumlanarak Kur’an’ın insan üzerindeki eğitici etkisi ortaya konmuş olur.¹⁶⁵

Muhammed Reyşehrî ise, bu hadisi Kur’an öğrenimiyle ilgili rivayetler arasında aktarır. Hadisi doğrudan yorumlamasa da, bağlamından Kur’an’a yönelmenin sadece sözlü bir okuma değil, ahlaki bir dönüşüm süreci olduğu anlaşılır. “مأدبة” kelimesiyle Kur’an’ın ilahî bir ziyafet gibi sunulması, içerdiği bilgi ve hikmetlerin insana manevî bir besin olarak verildiğini gösterir. Müellifin rivayetleri sunuş biçimi, Kur’an’la ilişkiyi sadece öğrenme değil, ruhsal ve ahlaki gelişim sağlayan bir yolculuk olarak yansıtır.

¹⁶⁴ Ebû Yûsuf Ya’kûb b. İshâk İbnü’s-Sikkît, *el-Elfâz*, thk. Fahreddin Kabave (Mektebetu Lübnan Naşirun, 1998), 456; Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî İbn Sîde, *el-Muḥkem ve l-muḥîṭü l-a’zam*, thk. Abdulhamid Hindavî (Beyrut: Darul Kütübil İlmiyye, 2000), 9/385; Ebü’l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *Meşâriku’l-envâr ‘alâ şîḥâhi’l-âşâr* (Fas: Matbaatu Mevleviyye, 1328), 1/23.

¹⁶⁵ Ali en-Nemâzî eş-Şâhrudî, *Müstedrek Sefinetü’l-Bihâr* (Kum: Müessesetü Neşri’l-İslami, ts.), 1/78-79.

Bu benzetme, kişinin Kur'an'la bağının sürekli ve içten olması gerektiği fikrini destekler. Feyz Kaşânî de benzer rivayetlerle, Kur'an öğrenmenin asıl amacının bilgi biriktirmek değil, insanın davranışlarını ve iç dünyasını olgunlaştırmak olduğunu ortaya koyar. Bu yönüyle rivayet, Kur'an'ı sadece okumaya değil, onun ahlaki mesajlarını anlamaya ve içselleştirmeye odaklanan bir bakış sunar.¹⁶⁶

C. Sonuç

Şerîf el-Murtazâ, bu hadiste geçen “المأدبة” (ziyafet sofrası) kelimesini ayrıntılı biçimde ele almış, hem anlam katmanlarını hem de mecaz yönünü açıklamıştır. Kur'an'ın ziyafet sofrasına benzetilmesi, onunla ilgilenenlerin ilim, hikmet ve doğru yola erişeceğini ifade eden anlamlı bir teşbihtir. Murtazâ, bu benzetmenin bireysel değil, toplumsal bir çağrı içerdiğini de vurgular. Şii kaynaklarda da benzer şekilde Kur'an'ın terbiye edici ve ahlâk kazandırıcı yönü öne çıkarılır; “المأدبة” kelimesi “edep” kavramıyla ilişkilendirilir. Bu anlayış, hem Sünnî hem Şii gelenekte Kur'an'la yüzeysel değil, derin ve dönüştürücü bir bağ kurulmasının önemine işaret eder. Murtazâ'nın yorumu, klasik kelâm tartışmalarına girmeden, daha çok ahlaki ve yönlendirici bir yaklaşım sunar.

4.5. Dünya Malı Uğruna İşlenen Günahlar ve Nihai Pişmanlık

روى أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: تقىء الأرض أفلاذ كبدها مثل الأسطوان من الذهب والفضة، فيجى القاتل فيقول فى مثل هذا: قتلته، يجىء القاطع الرّحم فيقول فى مثل هذا: قطعت رحمى، ويجىء السارق فيقول فى مثل هذا: قطعت يدى، ثم يتركونه ولا يأخذون منه شيئاً¹⁶⁷

“Yeryüzü, karaciğerinin parçalarını (yani en değerli varlıklarını) kusacak; altın ve gümüşten sütunlar gibi (zenginlikler) ortaya çıkacak. Bunun üzerine katil gelip şöyle diyecek: “Ben bunun uğruna adam öldürdüm!” Akrabalık bağını koparan kişi gelip şöyle diyecek: “Ben bunun uğruna akrabamla ilişkimi kestim!” Hırsız da gelip şöyle diyecek: “Ben bunun uğruna elimin kesilmesine neden oldum!” Sonra (insanlar), tüm bunları bırakacak ve hiçbir şey almayacaklar.”¹⁶⁸

¹⁶⁶ Reyşehrî, *Mizânü'l-Hikme*, 3/2521.

¹⁶⁷ Murtazâ, *Gurerü'l-fevâ'id ve dürerü'l-kalâ'id*, 1/95.

¹⁶⁸ Bu hadisi Kütüb'ü-Sitte'den Müslim ve Tirmizi rivayet etmiş; hadis için Tirmizi *hasen-garib* ifadelerini kullanmıştır. Bkz. Müslim, “Zekat”, 18; Tirmizi, “Fiten”, 36.

Şii kaynaklarda ise, Âmilî'nin *Mu'cemu Ahâdîsi'l-İmâm el-Mehdî*; Meclisî'nin *Bihârü'l-Envâr* ve Burûcirdî'nin *Câmi'u Ahâdîsi's-Şî'a* adlı eserinde rivayet edilmiştir. Bkz. Ali el-Kurani el-Amili, *Mu'cem-u Ehadis-il İmam-il Mehdi* (Kum: Müessesetü'l-Maarifu'l-İslamiyye, 1411), 1/232; Meclisî, *Bihârü'l-envârî'l-câmi'a li-düleri aḥbârî'l-e'immeti'l-eḥḥâr*, 28/18; Hâcî Âgâ Hüseyin Tabâtâbâi Burûcirdî, *Câmi'u eḥḥâdîsi's-Şî'a* (Kum: Matbaatü'l-İlmiyye, 1407), 371.

Şerîf el-Murtazâ, Hz. Peygamber'in (s.a.v) kıyamet alâmetlerinden bahsettiği bu hadiste yer alan ifadelerin, teşbih ve mecaz sanatlarıyla derin anlamlar taşıdığını belirtir. Hadiste geçen “تَقْيءُ الْأَرْضِ” (yeryüzü kusar) ifadesi, yeryüzünün içindeki altın ve gümüş gibi hazineleri dışarı çıkarmasını, kusma fiiline benzeterek güçlü bir şekilde tasvir etmektedir. Bu anlatım, insanların dünyaya dair tamah ettikleri şeylerin, kıyamet vaktinde değersizleşeceğini ve insanların bu mal varlığı karşısında pişmanlık duyacaklarını ifade eder.

Ayrıca “أَفْلَاحُ كِبْدِهَا” (karaciğerinin parçaları) tabiri, Arap kültüründe en kıymetli parça anlamında kullanılır ve devenin karaciğerinden kopan parçalarla teşbih edilmiştir. Murtazâ, dil âlimlerinden Ya'kûb b. es-Sikkî't'in (ö. 244/858) açıklamalarına dayanarak, bu ifadenin sadece deve için kullanıldığını, burada ise yeryüzünün kıymetli madenlerini temsil ettiğini vurgular.

Metinde yer alan bu teşbihlerin, Arap edebiyatında cansız varlıkların insanî fiillerle nitelendirilmesi geleneğine uygun olduğunu ifade eden Murtazâ, örnek olarak öfke, yeme, içme gibi fiillerin benzer mecazlarla kullanıldığını göstermiştir. Hadisin anlamı, Kur'ân-ı Kerîm'deki,

وَأُخْرِجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا

“Yeryüzü içindekileri dışarıya çıkarıp attığı zaman...”¹⁶⁹

ayetiyle de ilişkilendirilmiştir. Buradaki “أثْقَالَ” kavramı, kimi âlimlere göre yer altındaki hazineleri, kimilerine göre ise ölüleri ifade etmektedir. Murtazâ, bu ifadelerin hem maddî hem de manevî yükleri temsil eden mecazlar olduğuna işaret eder.¹⁷⁰

A. Ehli Sünnet

Hadisin şerhlerinde “تَقْيءُ” (kusar) kelimesi, genellikle “تُخْرِجُ” (çıkarmak), “تُطْرَحُ” (savurmak) ve “تُتْلَقِي” (atmak) fiilleriyle açıklanmıştır.¹⁷¹ Bu bağlamda, yeryüzünün içindekileri zoraki bir şekilde dışarı çıkarması, mecazî bir üslupla tasvir edilmiştir.

¹⁶⁹ Zilzâl, 99/2.

¹⁷⁰ Murtazâ, *Gurerü'l-fevâ'id ve dürerü'l-kalâ'id*, 1/95-98; en-Nevevî, *Şerhu Nevevi Ala Müslim*, 7/98.

¹⁷¹ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî ġarîbi'l-ġadîş ve'l-eşer*, 4/130; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Daru Sadır, 1414), 12/232; Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-aġvezî*, 3/224.

Hadiste yer alan “أفلاد” kelimesi ise, lugat âlimleri tarafından “karaciğerden kopan parça” olarak tanımlanmıştır.¹⁷² Bu kelime, Türkçeye mecazî anlamda “ciğerpare” şeklinde tercüme edilmekte olup, Arap kültüründe en kıymetli unsuru ifade etmektedir.¹⁷³ Özellikle kesimlik devede, ciğerin en değerli parçasına işaret eden bu ifade, hadiste teşbih yoluyla yeryüzünün derinliklerinde sakladığı kıymetli hazinelere benzetilmiştir.

Dil âlimlerinden İbn Sikkât, bu ifadenin doğrudan bir teşbih olduğunu belirtmiş ve hadiste, yeryüzünün altındaki medfun kıymetli unsurların -özellikle altın ve gümüş gibi- çıkaracağına işaret edildiğini ifade etmiştir.¹⁷⁴ Nitekim Şerîf el-Murtazâ da, “أفلاد” ifadesinin “الكنوز” (hazinelere) anlamına geldiğini belirtmiş ve bu yorum, birçok klasik kaynakta da benzer şekilde yer almıştır.¹⁷⁵

Öte yandan, “أفلاد” kelimesi için bazı şârihler, bunun yalnızca “hazinelere” değil, aynı zamanda “yer altındaki madenler” anlamına da gelebileceğini ileri sürmüşlerdir. Bu görüşü savunanlar, hadiste geçen “*altın ve gümüşten sütunlar hâlinde*” ifadesine dayanarak, burada kastedilenin yer altındaki maden yatakları olabileceğini belirtmişlerdir. Ancak, klasik şerhlerde hazineler anlamı daha güçlü bir şekilde benimsenmiş ve tercih edilmiştir.¹⁷⁶

Sonuç olarak, hadiste geçen ifadeler, kıyamet vaktinde dünyevî servetin ve malın değersizleşeceğine, insanların ise bu servet uğruna işledikleri günahlar sebebiyle pişmanlık duyacaklarına işaret eden mecazî ve teşbihî bir anlatım tarzı taşımaktadır.

¹⁷² İbn Manzûr, *Lisânü'l- Arab*, 11/218.

¹⁷³ Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Sultân Muhammed Ali el-Kârî, *Mirââtü'l-mefâtih* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 2002), 3431.

¹⁷⁴ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Şerhu's-Suyûtî alâ Muslim*, thk. Ebu İshak Huveynî (Daru İbn Affân, 1996), 3/85.

¹⁷⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa* (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2001), 9/78; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Ömer el-Mâzerî, *el-Mu'lim bi-fevâ'idü Muslim*, thk. Muhammed Şâzelî Neyfer (Cezair: Dârü't-Tunusiyye, 1988), 2/24; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî ğaribi'l-hadis ve'l-eşer*, 4/130.

¹⁷⁶ Beyzâvî, *Tuhfetü'l-ebrâr*, 3/349.

B. Şia

Nehcü'l-Belâğa'da geçen bir hutbede Hz. Ali, ümmetin hevaya uyup Kur'an yerine kendi görüşlerini esas alacağı bir dönemi haber verir. Bu bozulmaya karşı, adaleti yeniden tesis edecek bir liderin çıkacağını, yerin ona en kıymetli hazinelerini sunacağını ve onun Kur'an ile sünneti dirilteceğini bildirir. Savaşlar, büyük kayıplar ve dağılmalar yaşanacak; sonunda Araplar aklını başına alıp hakka dönecektir. Hutbe, Şîi geleneğinde Mehdi'nin zuhuru ve ilahi adaletin dönüşü olarak yorumlanır. Yani zikredilen hadis Hz. Ali'nin sözü olarak aktarılmıştır.¹⁷⁷

Bihârü'l-Envâr'da ise, Ebû Saîd el-Hudrî'den nakledilen bu hadiste, Rasûlullah (s.a.v), ümmetin öyle bir fitne ve zulüm dönemine gireceğini, insanların artık "Allah" demeye dahi cesaret edemeyeceğini bildirir. Bu ortamda Allah, kendi soyundan, Ehl-i Beyt'inden birini -Mehdî'yi- gönderecektir. O, yeryüzünü daha önce nasıl zulümle dolmuşsa öylece adaletle dolduracak; yer onun için karaciğerinin parçalarını (أَفْلاذ كَبِدْهَا) dışarı çıkaracak, o da malı saymadan, bolca dağıtacaktır. Bu dönem, İslam'ın yeryüzünde kök saldığı, istikrar kazandığı bir zaman olacaktır. Allâme Meclisî, "yerin karaciğerini kusması" ifadesini mecazi olarak açıklayarak, bunun yer altındaki defineler ve hazineler anlamına geldiğini belirtir.¹⁷⁸

Yine bu hadis kaynaklarda Mehdi'nin zuhuru ve kıyamet alametleri konularında derlenen rivayetler arasında zikredilip kıyamete yakın gerçekleşeceği aktarılmıştır.¹⁷⁹

C. Sonuç

Şerîf el-Murtazâ, "yeryüzü ciğerparelerini kusar" ifadesini Arap edebiyatı açısından değerlendirerek, bunun kıyamet gününde servetlerin önemini yitireceğini anlatan bir mecaz olduğunu belirtir. "أَفْلاذ كَبِدْهَا" ifadesinin Arap kültüründe en kıymetli şey anlamında kullanıldığını ve yeryüzünün sakladığı altın, gümüş gibi hazinelere işaret ettiğini vurgular. Şîi gelenekte ise bu hadis Mehdi'nin zuhuru bağlamında

¹⁷⁷ Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed Şerîf er-Radî, *Nehcü'l-belâğa*, thk. Muhammed Abduh (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1412), 2/22.

¹⁷⁸ Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 28/18.

¹⁷⁹ Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 6/310; Burûcirdî, *Câmi'u eḥâdîsi 'ş-Şî'a*, 13/371.

yorumlanmış; yeryüzünün hazinelerini onun hizmetine sunacağı ve adaletin hâkim olacağı bir dönemin habercisi olarak değerlendirilmiştir. Ehl-i Sünnet şârihleri de bu ifadeyi mecazî anlamda yorumlamış; “تقيء” fiilini “çıkarmak” şeklinde, “أفلاد” kelimesini ise en kıymetli servetler anlamında açıklamışlardır. Böylece her iki gelenekte de ifade edilen anlamlar, servetin faniliği ve hakikatin ortaya çıkışı etrafında şekillenmiş, Murtazâ ise kelimelere odaklanan daha simgesel ve ahlaki bir yorumla meseleye yaklaşmıştır.

4.6. Ateşin Değişime Uğrattığı Şeylerden Abdest Alınız

عن زيد بن ثابت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: تَوَضَّؤُوا مِمَّا غَيَّرَتِ النَّارُ¹⁸⁰
“Ateşte pişen şeylerden dolayı abdest alınız!”¹⁸¹

Şerîf el-Murtazâ, bu hadisi şerh ederken, hadiste geçen “تَوَضَّؤُوا” fiilinin anlamı üzerinde durmuştur. Murtazâ, bu ifadenin zahîrî anlamıyla fikhî bir hüküm ifade etmediğini, burada kastedilenin, yemeğin ardından elleri temizlemek ve yağlılıktan arındırmak olduğunu belirtmiştir. Rivayete göre bazı bedevîler, yemek sonrası ellerini yıkamayıp, yağlılığını muhafaza etmeyi tercih ettiklerinden dolayı, Hz. Peygamber (s.a.v) bu tür bir temizlik tavsiyesinde bulunmuştur.

Murtazâ, hadisteki “تَوَضَّؤُوا” (abdest alınız) kelimesinin, şer’î anlamda abdest almak değil, Arap dilindeki asıl manasına, yani “temizlik” ve “güzelleştirme” anlamına geldiğini savunur. Zira dilde bir kelimenin şer’î anlam kazanması, o kelimenin tüm kullanım alanlarını kapsamaz. Nitekim “تَوَضَّؤُ” fiili, ibadet kastı olmaksızın yemek öncesi veya sonrası ellerin yıkanması için kullanılmaya devam etmiştir. Murtazâ, bu tür lafızların sadece dinî bağlamda değil, örfî ve dilsel bağlamda da değerlendirilmesi gerektiğini vurgular.

Bu görüşünü desteklemek için Hz. Hasan, Katâde ve diğer bazı sahabe ve tâbiîn’den nakledilen rivayetlere yer verir. Bu rivayetlerde, yemek öncesi ve sonrası ellerin

¹⁸⁰ Murtazâ, *Gurerü’l-fevâ’id ve dürerü’l-kalâ’id*, 1/395-397.

¹⁸¹ Bu hadis, Müslim, Nesâî ve İbn Mâce’de “تَوَضَّؤُوا مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ” lafızıyla rivayet edilmiştir. Ebû Dâvûd’da ise iki farklı lafızla da yer almaktadır. Bkz. Müslim, “Hayz”, 23; Nesâî, “Tahâret”, 122; İbn Mâce, “Tahâret”, 65; Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 74.

Şii kaynaklarda, Meclisî’nin *Bihârü’l-envâr* ve Allâme Hillî’nin *Tezkiretü’l-fukahâ’* adlı eserlerinde rivayet edilmiştir. Bkz. Meclisî, *Bihârü’l-envârî*, 77/224; Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, *Tezkiretü’l-fukahâ’* (Kum: Müessesetü Âl-i Beyt, 1414), 1/114.

yıkanmasının teşvik edildiği, fakat bunun fikhî anlamda bir abdest olmadığı ifade edilmiştir. Ayrıca, Hz. Peygamber'in (s.a.v) pişmiş et yedikten sonra tekrar abdest almadan namaza durduğuna dair sahih rivayetlerle, hadisin fikhî hüküm ifade etmediği ortaya konulmuştur.

Murtazâ, “الوضوء” kelimesinin etimolojisine de değinerek, bu kelimenin köken itibariyle “güzellik” (الوضاء) anlamından türediğini belirtmiştir. Dolayısıyla, ellerin yıkanmasıyla sağlanan temizlik ve güzellik sebebiyle bu fiilin “توضؤ” şeklinde ifade edildiğini açıklamıştır.

Son olarak, kelimenin telaffuzu ile ilgili dilbilgisel farklılıklara işaret eden Murtazâ, “الوضوء” kelimesinin hem ötreli (masdar anlamında) hem de fethalı (yıkanmak için kullanılan su anlamında) olarak kullanıldığını belirtmiştir. Bu tür kullanımların Arap dilindeki diğer kelimelerde de görüldüğünü örneklerle desteklemiştir.

A. Ehli Sünnet

Bu konudaki rivayetlerde, Hz. Peygamber'in (s.a.v) koyunun kürek kemiğinden yediği, ciğerinin kızartılarak ikram edildiği ve kendisine sunulan et ile ekmekten birkaç lokma aldığı; ancak bunlardan sonra tekrar abdest almadığı ve namaz kıldığı bildirilmektedir. Bu sebeple, sahabe, mezhep imamları ve birçok alim; ilgili hadise dayanarak, pişmiş yemekler yemenin abdesti bozmayacağı kanaatine varmışlardır.¹⁸² Abdest almanın gerekmeyeceği ile ilgili rivayetler birçok hadis kaynağımızda tahrir edilmiştir. *Müttefekun aleyh* olan

“Hz. Peygamber (s.a.v) etli bir kemik ya da et yemişti. Sonra namaz kılmıştı. Fakat abdest almamış, suya da el değdirmemişti.”¹⁸³

rivayeti buna örnek olarak verilebilir.

¹⁸² Buhari, “Vudû”, 53.

¹⁸³ Buhari, “Vudû” 49; Müslim, “Hayz” 24; Ebu Davud, “Taharet” 73.

Ayrıca Tahavi de, Hulefa-i Raşidinin, ateşte pişmiş bir şeyi yedikten sonra abdest almadan namaz kıldıklarına dair birçok haber rivayet etmiştir.¹⁸⁴ İmam Nevevî ise, Müslim Şerhi'nde, bu konu ile ilgili farklı görüşlerin, İslamın ilk devirlerinde olduğunu, daha sonra, ateşte pişen şeyden dolayı abdestin bozulmayacağı ve abdest almanın gerekli olmadığı konusunda ulemanın icma ettiğini söyler.¹⁸⁵

Cumhur ulema da zikredilen hadis ile amel etmemiş “*Ateşin dokunduğu şeyden dolayı Rasulullah’ın abdest almaması son amellerindendi*”¹⁸⁶ rivayetini asıl kabul etmişlerdir. Cessas (ö. 370/981) gibi sonradan gelen rivayetin öncekini nesh ettiğini söyleyenler olduğu gibi,¹⁸⁷ Müslim de *Kitâbu’l-hayz* kitabında öncelikle abdest almayı emreden hadisleri zikretmesi ve ardından buna gerek olmayan hadisleri zikretmesi de kendisinin hadisin neshedildiği görüşünde olduğunu düşündürmektedir. Ayrıca Nevevî’nin abdeste gerek olmadığı hadisleri sıralarken bunları “*Bâbu neshi’lvudû mimmâ messeti’n-nâr*” babı altında sıralaması da aynı görüşte olduğunu göstermektedir.

Konu ile ilgili İbn Rüşd’ün, dört halifenin ateşin değdiği şeyden dolayı abdest almadıkları haberi de¹⁸⁸ göz önüne alındığında bu rivayetin mamulün bih olmadığı anlaşılmaktadır.

Murtazâ’nın zikrettiği görüş olan buradaki kastın namaz abdesti değil de ellerin yıkanması olduğu manası da sünni kaynaklarda varid olmuştur.¹⁸⁹ Bu konuda Kadı İyaz da Murtazâ ile aynı açıklamaları yaparak bahsedilen “abdest”in namaz için yapılan abdest değil, kelimenin sözlük anlamını ifade ettiğidir. Arapça’nın aslında “vudu”nun manası eller de dahil olmak üzere uzuvları yıkayıp temizlemek manasına gelmektedir. Beş vakit namaz ile “vudu” kelimesi tahsis edilmiş olup namaza has bir

¹⁸⁴ Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu me’âni’l-âsâr*, thk. Muhammed Seyyid Ca’du’l-Hak - Muhammed Zührî en-Neccâr (Beyrut: Alemü’l-Kütüb, 1994), 1/ 64-65.

¹⁸⁵ en-Nevevî, *Şerhu Nevevi Ala Müslim*, 4/43-44.

¹⁸⁶ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 73; Tirmizî, "Tahâret", 59.

¹⁸⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *el-Fuşûl fi’l-uşûl* (Vizaretü’l-Evkafü’l-Kuveytiyye, 1994), 2/313.

¹⁸⁸ Ebû’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid* (Kahire: Darü’l-Hadis, 2004), 46.

¹⁸⁹ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *Ğarîbü’l-ğadîs*, thk. Abdullah el-Ceburi (Bağdat: Matbaatü’l-Ani, 1397), 1/156; Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Mısır: Matbaatü’s Saade, ts.), 67.

fiili ifade etmiştir. Burada tahsisin yapılması ile abdestin alınıp alınmayacağı ile ilgili hadisler arasındaki ihtilaf da ortadan kaldırılmış olmaktadır.¹⁹⁰

B. Şia

Hillî, “*Ateşte pişen şeylerden dolayı abdest alınız!*” hadisini ele alırken bu rivayetin zahirini kabul etmez ve delaletinin bağlayıcılığını reddeder. Ona göre bazı rivayetlerde geçen “الوضوء” lafzı teknik anlamda fikhî abdest değil, genel temizlik veya el yıkama anlamında kullanılmıştır. Bu görüşünü,

“Yemekten önce abdest almak fakirliği giderir, yemekten sonra abdest almak ise küçük günahları siler.”¹⁹¹

şeklindeki rivayetle temellendirerek dilsel bir yaklaşım sergiler. Ayrıca, bazı rivayetlerde geçen “ateşin değdiği”nden abdest alınması” ifadesinin, nesh yoluyla geçerliliğini yitirdiğini ileri sürer ve bu görüşünü Câbir'den gelen,

“Rasûlullah'ın (s.a.v) en son hâli, ateşin değiştirdiği (pişirdiği) şeyleri yedikten sonra abdest almayı terk etmek oldu.”¹⁹²

hadisine dayandırır. Bu rivayeti önceki uygulamaların terk edildiğine dair bir delil olarak sunar. Bunun yanında, Ehl-i Sünnet içerisinde Ahmed b. Hanbel'in deve eti yemenin abdesti bozacağı yönündeki görüşünü de aktarır; ancak bu görüşün diğer mezhepler ve Ehl-i Beyt tarafından reddedildiğini vurgular. Şii rivayet geleneğine dayanarak, Bükeyr b. A'yîn kanalıyla İmam Muhammed Bâkır'dan gelen

“Ondan (içeri girenden) dolayı abdest alman gerekmez; abdest, çıkan şeyden dolayı gerekir, girenden dolayı değil.”¹⁹³

şeklindeki açık ifadeyle de bu görüşü destekler; abdestin yalnızca bedenden çıkan şeylerle bozulacağını; yeme, içme gibi içe alınan şeylerle bozulmayacağını savunur.

¹⁹⁰ Ali el-Kârî, *Mirâtü'l-mefâtih*, 1/359.

¹⁹¹ Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsaf*, thk. Târik b. İvazullah - Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî (Kahire: Darü'l-Harameyn, 1995), 7/164 (7166).

¹⁹² Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 73.

¹⁹³ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 4/435 (8253).

Bu görüşün de Ehl-i Beyt rivayetlerine, dilsel delillere ve rivayetlerin tarihî sırasına dayandığını ifade eder.¹⁹⁴

Bihârü'l-Envâr'da ise bu hadis, mezhepler arası ihtilaf bağlamında ele alınmış ve Şîî görüş doğrultusunda geçerliliği reddedilmiştir. Müellif, bazı Sünnî grupların bu hadisi abdestin bozulmasına delil gösterdiğini, ancak Şîîler arasında bu görüşün kabul görmediğini vurgular. Şîîlere göre, ateşle pişmiş yiyecekler abdesti bozmaz ve bu konuda ittifak vardır.

Müellif, Sünnî kaynaklardan da bu görüşü destekleyen rivayetlere yer verir. *Şerhu's-Sünne* adlı eserde Hz. Peygamber'in, koyun etinden yiyip abdest almadan namaz kıldığı aktarılır ve aynı uygulamanın sahabe tarafından da benimsendiği belirtilir. Buna karşılık, Ömer b. Abdülazîz'in şeker yedikten sonra abdest aldığı gibi örneklerle farklı görüşlerin varlığına da işaret edilir. Bu görüşler, yukarıda zikredilen hadise dayanır; ancak bu rivayetin mensûh olduğu ve Câbir'den aktarılan “son uygulama, ateşle değişenden dolayı abdest alınmaması” hadisiyle nesh edildiği ifade edilir. Devamında Ravendî'nin *Nevâdir* adlı eserinden nakledilen rivayetlerle, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt imamlarının uygulamaları örnek verilerek, abdestin daha çok bedenden çıkan şeylerle bozulduğu anlayışı pekiştirilir.¹⁹⁵

Vesâilü's-Şîa'da “ateşin değiştirdiği şeylerden dolayı abdest gerekir mi?” meselesi, çeşitli isnadlarla İmam Ca'fer es-Sâdık ve İmam Muhammed el-Bâkır'dan nakledilen rivayetler üzerinden ele alınmıştır. Bu rivayetlerde süt, et, idrar gibi yiyecek ve içeceklerin veya bedene giren unsurların abdesti bozmadığı açıkça belirtilmiştir. Özellikle “الوضوء مما يخرج لا مما يدخل” (*abdest çıkan şeylerdendir, giren şeylerden değil*) ifadesi, bu yaklaşımın temel dayanak noktasıdır. Burada, fikhî olarak abdesti bozan şeylerin sınırının “çıkan” unsurlarla sınırlı olduğu vurgulanır.

Hadis metninde geçen “ateşin değiştirdiği şeylerden dolayı abdest alın” emrinin geçersiz olduğu bu rivayetlerle desteklenmiş; hem içerik hem de uygulama açısından bağlayıcılığı reddedilmiştir. Buna ek olarak, Hz. Peygamber'in et yedikten sonra

¹⁹⁴ Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekerîyyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî, *el-Mu'teber fî şerhi'l-Muhtaşar* (Müessesetü Seyyidi's-şühedâ, 1985), 1/118.

¹⁹⁵ Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 77/224-225.

ellerini yıkamadan namaz kıldığı; buna karşılık süt içtiğinde el yıkama ve ağız çalkalama tavsiyesinde bulunduğu aktarılmış, fakat bunun da farz değil, temizlik ve tavsiye bağlamında olduğu belirtilmiştir.

Tüm bu rivayetlerin değerlendirmesi sonucunda, müellif “ateşin değdiği şeylerden dolayı abdest gerekir” anlamındaki rivayeti ya mensûh ya da bağlayıcı olmayan ve zahirine göre amel edilmeyen rivayetler arasında değerlendirmektedir.¹⁹⁶

C. Sonuç

Şerîf el-Murtazâ, hadiste geçen “توضؤوا” (abdest alınız) fiilinin burada namaz abdesti değil, genel temizlik anlamında kullanıldığını belirtmektedir. Bu nedenle, hadisin yemek sonrası ellerin yıkanmasını tavsiye ettiğini ifade etmektedir. Yorumu hem dilsel yapıya hem de dönemin temizlik alışkanlıklarına dayanmaktadır. Benzer açıklamalar Kadı İyaz gibi kimi sünî âlimlerde de görülmektedir. Ehl-i Sünnet’te bu hadisin neshedildiği; Şîi kaynaklarda ise bağlayıcı olmadığı ve zahirine göre amel edilmemesi gerektiği belirtilmektedir. Murtazâ’nın yaklaşımı ise, mezheplerin genel görüşleriyle örtüşmektedir.

4.7. Sadakanın En Hayırlısı ve Sosyal Sorumluluk

روى أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: خير الصدقة ما أبقت غنى، واليد العليا خير من اليد السفلى، وابدأ بمن تعول¹⁹⁷

“En hayırlı sadaka, (veren kişide) zenginlik hâlini sürdüren sadakadır. Veren el, alan elden daha üstündür. Sadakaya önce geçimini üstlendiğin kimselerden başla.”¹⁹⁸

Şerîf el-Murtazâ, Hz. Peygamber’e (s.a.v.) nispet edilen “خير الصدقة ما أبقت غنى” (En hayırlı sadaka, (veren kişide) zenginlik hâlini sürdüren sadakadır) hadisinde geçen ifadeleri iki temel yorum üzerinden ele almıştır. İlk yoruma göre, en faziletli sadaka,

¹⁹⁶ Hürr el-Âmilî, *Vesâ’ilü’ş-Şî’a*, 1/289-291.

¹⁹⁷ Murtazâ, *Gurerü’l-fevâ’id ve dürerü’l-ğalâ’id*, 1/405-407.

¹⁹⁸ Zikredilen hadis, benzer lafızlarla Kütüb-i Sitt’e, İbn Mâce hariç diğer tüm kaynaklarda rivayet edilmiştir. Bkz. Buhârî, “Zekât”, 17; Müslim, “Zekât”, 32; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 28; Tirmizî, “Zekât”, 38; Nesâî, “Zekât”, 53.

Şîi kaynaklarda, Kuleynî’nin *el-Kâfî*, Şeyh Sadûk’un *Men lâ yahduruhi’l-Fakîh* ve Allâme Meclisî’nin *Biḥârü’l-Envâr* adlı eserlerinde rivayet edilmiştir. Bkz. Küleynî, *el-Kâfî*, 4/18; Ebû Ca’fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî Şeyh Sadûk, *Men lâ yahduruhi’l-fakîh* (Kum: Cemaatü’l-Müderrişin, 1404), 4/376; Meclisî, *Biḥârü’l-envârî*, 75/267.

kişinin kendi ailesinin nafakasını ve ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra, ihtiyaç fazlasından verdiği sadakadır. Bu yaklaşım,

إِنَّمَا الصَّدَقَةُ عَنْ ظَهْرِ غِنَى
“Sadaka ancak zenginlikten -ihtiyaç fazlasından- verilir”

hadisinde de destek bulmakta ve Kur’ân’daki,

قُلْ الْعَفْوَ
“De ki: İhtiyaç fazlasını.”¹⁹⁹

ayetiyle ilişkilendirilmektedir. Burada sadakanın, malın ihtiyaç fazlasından verilmesi gerektiği vurgulanmaktadır.

İkinci yoruma göre ise, en faziletli sadaka, verilen kişiyi ihtiyaçtan kurtarıp, dilenmekten alıkoyacak derecede cömertçe yapılan yardımdır. Yani az miktarda birçok kişiye dağıtmak yerine, büyük bir miktarı gerçekten muhtaç olana vermek daha faziletli kabul edilmiştir. Hadisin devamındaki,

اليد العليا خير من اليد السفلى
“Veren el, alan elden daha üstündür.”

ifadesi hakkında ise Murtazâ, önceki şarihlerden farklı bir yorum getirmiştir. Geleneksel açıklamalarda, üst elin veren, alt elin ise alan el olduğu ifade edilmiştir. Ancak Murtazâ, burada kastedilenin bizzat el organı değil, “el” kelimesiyle sembolik olarak nimet ve ikramın kastedildiğini belirtmiştir. Ona göre, bu ifade büyük ve cömert ihsanın, küçük yardımdan daha üstün olduğunu vurgulayan veciz bir anlatımdır. Bu yorumuyla Murtazâ, hadisin asıl maksadının insanları cömertliğe ve büyük hayır yapmaya teşvik etmek olduğunu savunmuştur.

Ayrıca, “üstünlük” anlamına gelen “خير” kelimesinin, sadece maddi büyüklüğü değil, aynı zamanda dinî açıdan fazilet ve sevap yönünden üstün olan davranışı ifade ettiğini belirtmiştir. Bu nedenle, sadece veren-el veya alan-el tartışmasından ziyade, yapılan iyiliğin niteliğine odaklanmak gerektiğini vurgulamıştır.

¹⁹⁹ Bakara, 2/219.

Sonuç olarak Murtazâ, bu hadisin iki yönlü bir mesaj taşıdığını ortaya koymuştur: Kişi, hem kendi ihtiyaçlarını gözeterek sadaka vermeli hem de cömertliği elden bırakmayarak, muhtaç kimseleri gerçek anlamda ihtiyaçtan kurtaracak derecede ihsanda bulunmalıdır. Bu yorum, hem bireysel sorumluluğu hem de toplumsal dayanışmayı önceleyen dengeli bir yaklaşımı yansıtmaktadır.²⁰⁰

A. Ehli Sünnet

Kişinin çalışarak kazandığı maldan infakta bulunmasının fazileti hakkında rivayet edilen bu hadis, Allah Rasûlü (s.a.v.), maddî imkânlarla sahip Müslümanları infaka teşvik etmiştir. Bunu yaparken, mecazî bir anlatım kullanarak veren eli yüceltmış ve infakın ahlâkî değerini vurgulamıştır. Nitekim Tevbe Sûresi'nde de “Onların mallarından, kendisiyle onları arındıracağın ve temizleyeceğin bir sadaka (zekât) al; onlara dua et...”²⁰¹ buyrulmak suretiyle, infak edilen malın hem sahibini arındırdığı hem de bereket kazandırdığı ifade edilmiştir.²⁰²

Hadiste geçen “الْيَدُ الْعُلْيَا” (üst el) ve “الْيَدُ السُّفْلَى” (alt el) ibareleri hakkında farklı yorumlar yapılmıştır. Genel kabul gören görüşe göre, “üst el” infak eden, “alt el” ise isteyen (dilenen) eldir. Bu yorum, Müslim’de geçen şu hadis de desteklenmektedir:

“Rasûlullah (s.a.v.), minber üzerinde sadakayı ve dilenmekten uzak durmayı anlatırken şöyle buyurdu: 'Yüksek el, alçak elden daha hayırlıdır. Yüksek elden murad, veren eldir; alçaktan murad ise dilenen eldir.'”²⁰³

Ancak, “الْيَدُ الْعُلْيَا” ifadesi için sadece “veren el” değil; “alan el”, “ıffetli el”²⁰⁴ veya mecazî olarak “Yedullah” anlamında yorumlar da yapılmıştır.²⁰⁵ Bu da ifadenin anlam zenginliğine işaret etmektedir.

²⁰⁰ Murtazâ, *Gurerü'l-fevâ'id ve dürrü'l-ğalâ'id*, 1/405-407.

²⁰¹ Tevbe, 9/103.

²⁰² Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 30/274.

²⁰³ Müslim, “Zekat”, 32.

²⁰⁴ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *Şerhu's-sünne*, thk. Şuayb el-Arnaut - Muhammed Zühreyy eş-Şaviş (Dımeşk: Mektebetü'l-İslami, 1983), 6/117; Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen* (Halep: Matbaatü'l-İlmiyye, 1932), 2/70.

²⁰⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik fi şerhi Muvaṭṭa'i Mâlik* (Darü'l-Garbi'l-İslami, 2007), 7/599.

Konuya ışık tutan bir diğer rivayet ise Hakîm b. Hizam'dan (r.a.) nakledilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v), Huneyn ganimetlerinden Hakîm'e birden fazla kez istemesinden dolayı defalarca mal verdikten sonra şöyle buyurmuştur:

*Ey Hakîm! Bu dünya malı göz alıcı ve tatlıdır. Kim ona tamah etmeden, gönül zenginliğiyle sahip olursa, malı bereketlenir. Kim ise hırsla ve tamahkâr bir kalple isterse, yiyip de doymayan kimse gibi olur; onun için malın bereketi kaçır. Veren el, alan elden üstündür.*²⁰⁶

Bu hadis, dünya malının geçici cazibesine karşı Mü'minin kanaat sahibi, gönlü tok ve sürekli infak eden bir el sahibi olması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Ayrıca, Sünnî kaynaklarda ve özellikle Şerîf el-Murtazâ'nın yorumlarında, bu ifade “العطية الجزيلة” (bol ikram) anlamında da açıklanmıştır.²⁰⁷ Buna göre, hadisin maksadı sadece veren-el ve alan-el kıyaslamasından ibaret olmayıp, cömertçe ve ihsanla infakta bulunmanın teşvik edilmesidir. Murtazâ, bu yönüyle hadisin insanları cömertlik, kerem ve ikram ahlâkına yönlendirdiğini vurgulamaktadır.

B. Şia

Hürr el-Amili yukarıdaki riavyetle birlikte bir başka rivayet daha zikreder.²⁰⁸ Bu ikinci rivayet hadisi anlam yönünden açıklayan detaylı bir tasnif içerir. Burada üç tür “el”den söz edilir: En yüce el olan “Allah'ın eli” (يد الله العلياء), onun hemen altında bulunan “veren el” (يد المعطى), ve en aşağıda yer alan “isteyenin eli” (يد السائل). Bu tasnif hem mecazî hem de toplumsal bir hiyerarşi ortaya koyar. Allah'ın eli mecazen rahmetin ve nimetin kaynağı olarak görülürken, veren el bu rahmeti başkalarına ulaştıran aracı

²⁰⁶ Buhari, “Zekat”, 49.

²⁰⁷ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Hüseyin b. Hasen er-Remlî İbn Reslân, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, thk. Dârü'l-Felâh araştırmacıları, Halid er-Ribat denetiminde (Mısır: Darü'l-Felah, 2016), 8/24; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bişerhi Şahîhi'l-Buḥârî*, 3/298; Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî fî şerhi Şahîhi'l-Buḥârî* (Beyrut: Dar-u İhya'it-Turas'il-Arabi, Daru'l-Fikr, ts.), 8/295; es-Sindî, *Hâşiyetü's-Sindî 'alâ Süneni İbn Mâce*, 5/102; Hüseyin b. Muhammed b. Saîd el-Mağribî, *el-Bedrü't-temâm şerhu Bulûḡi'l-merâm*, thk. Ali Abdullah ez-Zeben (Daru Hicr, 2003), 4/370; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî, *Şerhu'l-Muvaṭṭa'*, thk. Taha Abdür-rauf Sa'd (Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2003), 4/673.

²⁰⁸ Bu rivayeti Malik b. Nadle'den nakleder. Kendisi sahâbi olup rivayetleri Ebu Davud, İbn Mace, Tirmizi ve Nesai'de bulunmaktadır. Az hadis rivayet eden sahâbilerdendir. Bkz. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-tehziib*, thk. Muhammed Avvame (Suriye: Darü'r-Reşid, 1406), 518 (6453).

konumundadır. Alan el ise Amili'ye göre ihtiyaç sahibi olup toplumsal düzlemde en alttadır.²⁰⁹

Kuleyni ise bu hadisi i'sar başlığı altındaki rivayetlerle ele alır. Konu ile ilgili rivayette İmam Cafer es-Sâdık'a, elinde sadece günlük yiyeceği olan bir kimsenin, kendisinden daha yoksul birine bu azıkla yardım edip edemeyeceği sorulmaktadır. Aynı şekilde, elinde bir aylık yiyeceği olanın da kendisinden daha azı olana vermesi konusunda durumun nasıl değerlendirilmesi gerektiği sorulur. İmam bu durumu iki yönüyle açıklar: İlki, en faziletli olanların, sahip olduklarını başkasına vermek konusunda en istekli olanlar olduğunu ve bu davranışın Kur'ân'da "*Kendileri ihtiyaç içinde olsalar bile başkalarını kendilerine tercih ederler*"²¹⁰ ayetiyle övüldüğünü belirtir. Bu, i'sâr erdeminin doruk noktasıdır. İkinci yön ise, elindekini sadece kendine yetirecek kadar saklayan ve başkasına veremeyen kişinin de kınanmayacağıdır. Bu noktada yukarıdaki hadis zikredilir ve ardından "Önce bakmakla yükümlü olduklarınla başla" ifadesiyle, infakta öncelik sırasına dikkat çekilir. Burada hadis, infak ahlâkına ölçü, denge ve aile önceliği gibi boyutlar katar.²¹¹

Allâme Hillî ise, yukarıdaki hadiste geçen,

خير الصدقة ما أبقت غنى

"En hayırlı sadaka, (veren kişide) zenginlik hâlini sürdüren sadakadır"

ibaresini, zekâtın miktar ve amacı ile ilgili fikhî hükümleri açıklarken delil olarak kullanmıştır. Ona göre, bir kişinin yanında mevcut malı varsa ve bu mal yıllık geçimini ve ailesinin nafakasını karşılamaya yetiyorsa bu kişi fakir sayılmaz ve zekât alamaz. Ancak bu mal bir yıl boyunca yetmiyorsa, zekât alması câizdir. Allâme Hillî bu noktada, zekât alacak kişinin yalnızca günlük değil, yıllık ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde desteklenmesi gerektiğini vurgular. Bu görüşünü, "En hayırlı sadaka, kişiyi zengin bırakandır" hadisiyle temellendirir. Böylece, sadakanın ya da zekâtın kişinin sürekli ihtiyaç hâlinde kurtulmasına yetecek düzeyde verilmesinin daha faziletli

²⁰⁹ Hürr el-Âmilî, *Vesâ'ilü's-Şî'a*, 9/378.

²¹⁰ Haşr, 59/9.

²¹¹ Küleynî, *el-Kâfi*, 4/18.

olduğunu belirtir. Hadis burada, zekâtın geçici bir rahatlık sağlamaktan öte, kişiyi dilenmekten kurtaracak bir istikrar kazandırması gerektiği şeklinde yorumlanır.²¹²

Yine birçok şii eserdeki rivayete göre ise, bir fakir İmam Cafer es-Sâdık'a (a.s) başvurur. İmam hizmetkârına “Ne var?” diye sorar, o da “400 dirhem” der. İmam, hepsini vermesini ister. Adam parayı alıp giderken, İmam onu geri çağırır ve şöyle der: “Rasûlullah (s.a.v) buyurdu: *‘En hayırlı sadaka, kişiyi zengin bırakandır.’* Biz seni zengin kılmadık.” Ardından ona on bin dirhem değerinde bir yüzük verir ve ihtiyaç duyduğunda bu bedelle satmasını söyler. Bu olay, sadakanın sadece geçici değil, kişiyi ihtiyaçsız bırakacak şekilde verilmesi gerektiğini gösterir.²¹³

C. Sonuç

Şerîf el-Murtazâ, bu hadisi sadece kelimeler üzerinden değil, sadaka ve yardımlaşma konusunu bütün yönleriyle ele alarak yorumlamıştır. Ona göre en değerli sadaka, hem veren kişinin zor durumda kalmasına yol açmayan, hem de alan kişiyi dilenmekten kurtaran ölçülü yardımdır. Hadiste geçen “üst el alt elden hayırlıdır” ifadesini de klasik anlamıyla değil, sembolik bir anlatım olarak değerlendirmiştir. Yani burada asıl anlatılmak istenen, küçük yardımlar yerine kişiyi gerçekten rahatlatan ve ihtiyaçtan çıkaran büyük yardımın daha üstün olduğudur. Murtazâ, bu yorumuyla sadece kimin yardım ettiği değil, nasıl ve ne kadar yardım edildiği konusuna da dikkat çeker. Bu yaklaşım, sadakayı sosyal adalet ve gerçek ihtiyaçlar temelinde anlamaya yöneliktir. Şîi kaynaklarda da benzer şekilde, kişinin elindekini dikkatli kullanması ve yardımı gerçekten işe yarayacak şekilde yapması gerektiği vurgulanır. “Önce bakmakla yükümlü olduklarına yardım et” bölümü ise, hem Sünnî hem de Şîi anlayışta ailenin yardımda öncelikli olduğunu gösterir. Sonuç olarak, Murtazâ'nın yorumu hem dilsel hem de toplumsal açıdan güçlü bir bakış sunmakta ve mezhepler arasında ortak değerlere işaret etmektedir.

²¹² Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Nihâyetü'l-ihkâm fi ma'rifeti'l-ahkâm* (Kum: Müessesetü İsmailiyyan, 1410), 2/382-383.

²¹³ Burûcirdî, *Câmi'u eḥâdişi's-Şî'a*, 8/484-485; Hafız Recep el-Bersi, *Meşarîk-u Envâr el-Yakîn*, thk. Seyyid Ali Aşur (Beyrut: Müesseset'ül A'lemi lil Matbuât, 1999), 143; Meclisî, *Biḥârü'l-envâr*, 47/61.

4.8. Müslümanların Birbirine Karşı Hakları

عن أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: لا تناجشوا ولا تدابروا، كل المسلم على المسلم حرام دمه وعرضه²¹⁴
“Karşılıklı fiyat artırarak aldatmayın ve birbirinize sırt çevirmeyin. Müslümanın kanı ve onuru,
diğer Müslümanlara haramdır.”²¹⁵

Şerîf el-Murtazâ, bu hadisi şerh ederken, garip kavramların anlamlarını detaylı biçimde incelemiştir.

a) “النَّجْشُ” (Aldatmak) Kavramının Yorumu

Murtazâ, “النَّجْشُ” kelimesinin Arap dilindeki asıl anlamını *övmek* ve *teşvik etmek* olarak açıklamıştır. Ticari bağlamda ise bu kavram, satın alma niyeti olmaksızın malın değerini artırmak için yapılan yapay övgü veya fiyat arttırma hilesi anlamına gelir. Murtazâ’ya göre, hadisteki yasak sadece ticari sahtekârlıkla sınırlı değildir; aynı zamanda kişisel çıkar sağlamak amacıyla kişileri hak etmedikleri şekilde övmek de bu yasağın kapsamına girer. Bu yorum, hadisin ahlâkî boyutunu ön plana çıkarmakta ve samimiyetsiz ilişkilerin önlenmesini hedeflemektedir.

b) “التَّدَابُّرُ” (Sırt çevirmek) Kavramının Yorumu

Hadiste geçen “ولا تدابروا” (sırt çevirmeyin) ifadesi, Müslümanların birbirine sırt çevirmemesi, kin ve kırgınlık sebebiyle ilişkileri koparmaması gerektiğine işaret etmektedir. Murtazâ, bu yasağın, sosyal dayanışma ve kardeşlik hukukunun korunmasına yönelik olduğunu altını çizer.

c) “الْعُرْضُ” (Irz) Kavramının Yorumu

Hadisin son kısmında yer alan “حرام دمه وعرضه” (kanı ve ırzı haramdır) ifadesi bağlamında, “عرض” (ırz) kelimesi üzerine kapsamlı bir dilsel analiz yapılmıştır.

²¹⁴ Murtazâ, *Gurerü’l-fevâ’id ve dürerü’l-kalâ’id*, 1/630-631.

²¹⁵ Zikredilen hadis, uzun ve benzer lafızla Müslim’de rivayet edilmiştir. Müellifin aktardığı lafızlara ise, Müslim kadar yakın olmamakla birlikte, Buhârî, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve İbn Mâce’de benzer şekillerde yer verilmiştir. Bkz. Müslim, “Birr”, 10; Buhârî, “Edeb”, 57; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 54; Tirmizî, “Birr”, 24; İbn Mâce, “Duâ”, 5.

Şii kaynaklarda, benzer ifadelerle Bihârü’l-Envâr ve Câmi’u Ahâdisi’s-Şî’a adlı eserlerde nakledilmiştir. Bkz. el-Meclisî, *Bihârü’l-envârî’l-câmi’a li-düreri aḥbâri’l-e’immeti’l-eḥâr*, 74/160; Burûcirdî, *Câmi’u eḥâdisi’s-Şî’a*, 16/352.

Murtazâ, “ırz” kelimesinin yalnızca kişinin şahsı veya ataları (sülalesi) ile sınırlı olmadığını, aksine insanın övülebileceği veya zemmedilebileceği tüm yönlerini kapsadığını belirtir. Bu yönüyle “عرض”, kişinin hem kendisiyle hem de soyu-sopu ile bağlantılı olarak toplumsal itibarı anlamına gelir.

İbn Kuteybe’nin, “ırz” kelimesini sadece kişinin şahsı (nefsi) olarak yorumlamasına karşı çıkan Murtazâ, Arap dilindeki şiir örnekleri ve rivayetlerden hareketle bu kelimenin daha geniş bir anlam alanına sahip olduğunu savunmuştur. Murtazâ’ya göre, bu kavram kişinin hem kendisinde hem de ailesinde yer alan tüm medh ve zemm unsurlarını içine alır. Bu yaklaşımıyla Murtazâ, dilsel kullanım çeşitliliğini göz önünde bulundurarak, kavramı daraltıcı yorumlara karşı çıkmıştır.

d) Dilsel ve Fıkîhî Yaklaşım

Murtazâ, “ırz” kavramının kullanımıyla ilgili İbn Kuteybe ve Ebû Bekir İbnü’l-Enbârî gibi âlimlerin görüşlerini ele almış; İbn Kuteybe’nin kavramı sadece nefisle sınırlamasını eleştirirken, İbnü’l-Enbârî’nin bazı değerlendirmelerini daha makul bulmuştur. Ancak nihai olarak, “ırz” kelimesinin kapsamlı anlamını savunarak, bu kavramın hem bireysel onuru hem de soya bağlı itibarı içerdiğini ifade etmiştir.

Şerîf el-Murtazâ’ya göre bu hadis, Müslümanlar arasında dürüstlük, karşılıklı saygı ve sosyal barışın tesisi için önemli ilkeler ortaya koymaktadır. Samimiyetsiz övgü, hileli ticaret, sosyal kopuşlar ve kişisel ya da ailesel itibara saldırılar, İslâm ahlâkına aykırı görülmüş ve bu hadisle yasaklanmıştır. Murtazâ’nın yaklaşımı, hadis metnini sadece zahirî hükümlerle değil, dilsel incelikleri ve ahlâkî boyutlarıyla birlikte değerlendirme yönüyle dikkat çekicidir.

A. Ehli Sünnet

Kaynaklarda “neceş” (النَّجَش) kavramı, sözlük anlamı itibarıyla “kışkırtmak”, “rağbet ettirmek” ve “aldatmak” gibi anlamlara gelmektedir. Terim anlamı ise, kişinin satın alma niyeti olmaksızın, başka bir müşteriye mala teşvik etmek ve onu yanıltmak

amacıyla malın fiyatını artırması şeklinde tanımlanmıştır.²¹⁶ Bu uygulama, haksız övgü ve sahte alım-satımı içerdiği, aldatma unsurunu barındırdığı ve piyasa dengesini bozarak spekülasyona sebep olduğu için, Hz. Peygamber (s.a.v) tarafından açıkça yasaklanmıştır. Neceş uygulamasında, kişi mal sahibiyle anlaşarak, almak istemediği malın fiyatını artırmak suretiyle pazarlık ortamını kızıştırır ve gerçek alıcıyı yanıltır.

Fıkhi açıdan değerlendirildiğinde, İmam Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiî'ye göre bu şekilde gerçekleştirilen alım-satım işlemi hukuken geçerli kabul edilmekle birlikte, fiyatı haksız yere artıran kişi günahkâr sayılmaktadır.²¹⁷ Bu yaklaşım, akdın şeklen sahih olmasıyla birlikte, ahlâkî boyutunun dikkate alındığını göstermektedir.

Hadiste geçen “sırt çevirmeyiniz” ifadesi ise, Şerîf el-Murtazâ'nın da belirttiği üzere, “birbirine sırt çevirmek”, “ilişkiyi kesmek” ve “toplumsal bağları koparmak” anlamlarına gelmektedir.²¹⁸ Bu yasak, Müslümanlar arasında kin, dargınlık ve sosyal çözölmeyi önlemeye yönelik önemli bir ahlâkî ilkedir.

Öte yandan, hadiste yer alan “ırz” kavramı, müellifimizin de işaret ettiği gibi, kişinin hem kendi şahsında hem de soyunda övölmeye veya yerilmeye layık olan itibarı ifade etmektedir.²¹⁹ İbn Manzûr (ö. 711/1311), *Lisânü'l-Arab* adlı eserinde bu kavramı, “bir kimsenin kendisinde veya atalarında övölmeye ya da zemmedilmeye layık olan durum”²²⁰ şeklinde tanımlamıştır. Dolayısıyla “عرض”, bireysel ve ailesel itibarın tamamını kapsayan, toplum nazarında kişinin onurunu ve şerefini temsil eden kapsamlı bir kavramdır.

B. Şia

Hadis ile ilgili Burûcirdî, *Câmi'u Ehâdisi's-Şî'a* adlı eserinde “müminin tamamı haramdır: malı, ırzı ve kanı” hadisini Kur'ân ayetleriyle temellendirerek aktarır ve bu

²¹⁶ Kâsım b. Sellâm, *Ğarîbü'l-hadîs*, 2/341; Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî, *Tilbetü't-talebe* (Bağdat: Matbaatu'l-Amira, 1311), 124; Ebû'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Alî İbn Dakîkul'îd, *Şerhu'l-Erba'in* (Müessesetü'r-Reyyan, 2003), 117.

²¹⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/185; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamid İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (Mısır: Matbaatu Musaffa el-Bâbî, 1970), 6/477.

²¹⁸ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadîs ve'l-eser*, 2/97.

²¹⁹ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadîs ve'l-eser*, 3/208.

²²⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 7/171.

ilkeyi İslam toplumunda bireyin dokunulmazlığının açık bir delili olarak değerlendirir. Hadisin, gıybet, iftira, eziyet gibi fiillerin haram kılındığı birçok babla bağlantılı olduğunu vurgular ve ilgili rivayetlerin çokluğuna dikkat çekerek, mümin haklarının korunmasının hem ahlaki hem de fikhî bir zorunluluk olduğunu belirtir.²²¹

Şeyh Hasan b. Zeyneddîn el-Âmilî (Sâhibu'l-Me'âlim) ise, Murtazâ'nın tercih ettiği yorumu benimseyerek, “ırz” kelimesinin, kişinin toplumda övülmesine veya yerilmesine sebep olan her şeyi kapsadığını ifade etmektedir. Ona göre bu kavram, hem bireyin şahsını hem de atasını içine alır; zira kişi kimi zaman soyuyla, kimi zaman da ahlaki duruşu ve toplumsal itibarıyla değerlendirilmektedir.

Dolayısıyla, bu açıklamaya göre, hadisteki “ırz” ifadesi, bir Müslüman'ın şeref, itibar, kişilik ve saygınlığının da kanı ve malı gibi dokunulmaz olduğunu vurgular. Bu dokunulmazlık, sadece fiziksel varlığı değil, kişinin toplumsal ve manevi değerini de kapsar.²²²

C. Sonuç

Şerîf el-Murtazâ, bu hadiste geçen “neceş”, “tedâbur” ve “ırz” kavramlarını ayrıntılı biçimde açıklayarak yalnızca dinî değil, ahlaki boyutlara da dikkat çeker. Ona göre “neceş” sadece ticari bir hile değil; haksız övgü ve aldatıcı yönlendirme gibi davranışları da kapsar. “Tedâbur” ifadesi Müslümanların birbirine küs kalmamasını, “ırz” ise yalnızca şahsî namus değil, aile ve toplum içindeki itibarı da içerir. Şîî kaynaklarda bu hadis, hak ihlallerine karşı ahlaki bir uyarı niteliği taşır. Ehl-i Sünnet'te ise “neceş” aldatma içerdiği için haram sayılmış; akid geçerli görülse de, fiil günah kabul edilmiştir. “Tedâbur” ve “ırz” kavramları da benzer şekilde sosyal bağları ve itibarı koruma çerçevesinde yorumlanmıştır. Bu yönüyle Murtazâ'nın yaklaşımı, yöntem olarak Şîî geleneğe uygun olsa da, anlam bakımından Ehl-i Sünnet'in ahlaki vurgularıyla da büyük ölçüde örtüşmektedir.

²²¹ Burûcirdî, *Câmi 'u eḥâdiṣi 'ş-Şî'a*, 16/352.

²²² Hasan b. Zaynüddîn el-Âmilî Sahibu'l-Me'âlim - Ali Ekber el-Ğaffârî, *Münteka 'l-Cum'an* (Kum: Müessesetü Neşri'l-İslami, ts.), 3/97.

4.9. Kur'an Tilâvetinde Tegannî Vurgusu

عن النبي صلى الله عليه وآله: ليس منا من لم يتغنّ بالقرآن²²³
“Kur'an'ı tegannî ile okumayan kimse bizden değildir.”²²⁴

Şerîf el-Murtazâ, bu hadisi değerlendirirken, hadiste geçen “يَتَغَنَّ” (teganni) fiilinin anlamı üzerine farklı görüşleri ele almış ve kapsamlı bir analiz yapmıştır. Bu yorumlar, Kur'an-ı Kerîm ile olan ilişkinin nasıl kurulması gerektiğine dair önemli ipuçları sunmaktadır.

a) Ebû Ubeyd'in Yorumu: Kur'an ile İstiğna (Manevî Zenginlik)

Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, hadiste geçen “teganni” fiilinin kök anlamını esas alarak, bunun “Kur'an ile yetinmek, ona kanaat etmek ve onunla manevî zenginlik kazanmak” anlamına geldiğini belirtmiştir. Ebû Ubeyd, Arap şiirinden örnekler getirerek, bu kelimenin “güzel sesle okumak” anlamında değil, Kur'an'ı hayatında bir yeterlilik vesilesi olarak görmek anlamında kullanıldığını savunmuştur. Bu yoruma göre, Kur'an kişiyi dünyevî ihtiyaçlardan uzaklaştıran, kalbî bir huzur ve zenginlik kaynağıdır.

b) Kur'an'ı Güzel Sesle Okuma Yorumu

İkinci görüşe göre ise “teganni”, Kur'an'ı güzel bir sesle, tecvid kurallarına uygun şekilde ve duygusal bir tonla okumak anlamına gelmektedir. Bu yaklaşımı savunanlar, Kur'an'ın hüznle ve kalp huzuru içinde okunmasına dair rivayetleri delil olarak sunmuşlardır. Özellikle, “Kur'an hüznle nazil olmuştur; onu okurken ağlayın, eğer ağlayamazsanız, ağlar gibi yapın”²²⁵ hadisi, bu yorumun temel dayanaklarından biridir.

²²³ Murtazâ, *Gurerü'l-fevâ'id ve dürrü'l-kalâ'id*, 1/31-36.

²²⁴ Zikredilen hadis, Buhârî, Ebû Dâvûd ve İbn Mâce'de rivayet edilmiştir. Bkz. Buhârî, “Tevhîd”, 44; Ebû Dâvûd, “Fedailü'l-Kur'an”, 353; İbn Mâce, “İkamet”, 176.

Şii kaynaklarda, *Câmi'u'l-Ahbâr*, *Biḥârü'l-Envâr*, *Menâ'ilü'l-Ahbâr* ve *Mizânü'l-Hikme* adlı eserlerde benzer lafızlarla rivayet edilmiştir. Bkz. Muhammed b. Muhammed Şu'ayrî, *Câmi'u'l-Aḥbâr* (Necf: Matbaa Haydariyye, ts.), 1/49; el-Meclisî, *Biḥârü'l-envârî'l-câmi'a li-dürrü'l-aḥbârî'l-e'immeti'l-eṭḥâr*, 89/191; Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî Şeyh Sadûk, *Meâni'l Aḥbâr*, thk. Ali Ekber el-Ğaffârî (Beyrut: Daru'l Marife, 1979), 279; Reyşehrî, *Mizânü'l-Hikme*, 3/2529.

²²⁵ İbn Mâce, “İkamet”, 176.

c) İbnü'l-Enbârî'nin Yorumu: Kur'an'dan Lezzet Almak

Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî ise farklı bir bakış açısı getirerek, “teganni” fiilini Kur'an'dan manevî bir haz ve lezzet almak, onu içsel bir tatmin kaynağı görmek şeklinde yorumlamıştır. Ona göre, nasıl ki insanlar güzel bir nağmeden veya şiiirden haz alırlarsa, Kur'an tilaveti de benzer bir manevi haz kaynağı olmalıdır. İbnü'l-Enbârî, bu yorumu Arap kültüründe benzetme yoluyla kullanılan ifadelerle desteklemiştir.

Ancak Şerîf el-Murtazâ, bu görüşü eleştirerek Kur'an tilavetinin sadece haz veren bir eylem olarak değerlendirilmesinin eksik olacağını, çünkü Kur'an'ı anlamak ve hükümlerini kavramanın ciddi bir çaba ve sorumluluk gerektirdiğini vurgulamıştır.

d) Murtazâ'nın Yorumu: Kur'an'a Bağlılık ve Onu Hayatın Merkezi Kılmak

Şerîf el-Murtazâ'ya göre bu hadisin en isabetli yorumu, “يَتَغَنَّ” fiilinin; kişinin Kur'an'a sürekli bağlı kalmasını, hayatını onun ekseninde inşa etmesini ve Kur'an'ı adeta bir ikametgâh gibi görmesini ifade eden bir anlatım olarak anlaşılmasıdır. Burada “غنى بالمكان” (Bir yerde yerleşmek / bir yeri kendine mesken edinmek) ifadesine atıf yaparak, nasıl ki bir kişi bir yerde uzun süre ikamet ettiğinde orayı evi edinmiş sayılırsa, Müslümanın da Kur'an'ı hayatının merkezi haline getirmesi gerektiğini belirtmiştir. Murtazâ'ya göre, bu yaklaşım Kur'an'a sadece yüzeysel bir bağ değil, derin ve sürekli bir bağlılık tesis etmeyi gerektirir.

Hadiste geçen “ليس منا” (bizden değildir) ifadesiyle ilgili olarak ise Murtazâ, bunun “bizim ahlâkımızdan değildir” veya “bizim yolumuzdan değildir” anlamına geldiğini belirtmiştir. Bu ifade, kişinin İslam toplumunun erdemli bireylerinden sayılabilmesi için Kur'an ile kuracağı ilişkinin önemini vurgulamaktadır.

A. Ehli Sünnet

Kur'ân-ı Kerîm'in tilavetiyle ilgili olarak rivayet edilen “*Kur'an'ı tegannî ile okumayan kimse bizden değildir.*” hadisi, İslam âlimleri arasında farklı yorumlara konu olmuştur. Hadiste geçen “teganni” fiilinin anlamı üzerine yapılan bu tartışmalar, Kur'an ile kurulan ilişkinin hem zahîrî-lafzî hem de batınî-manevî boyutlarını ortaya

koymaktadır. Bu bağlamda, İslâm ilim geleneğinde öne çıkan görüşler, sadece tilavetin şekline değil, Müslümanın Kur'an'a karşı içsel duruşuna da ışık tutmaktadır. Aşağıda, bu tartışmalar çerçevesinde öne çıkan bazı temel görüşler derlenmiştir.

İbnü'l-Cevzî, İslam ulemasının “tegannî” ifadesi üzerine dört farklı görüş bildirdiğini zikretmiştir:

- Kur'an'ı sesi güzelleştirerek okumak,
- Kur'an ile müstağni olup, ondan başkasına ihtiyaç duymamak,
- Kur'an ile hüzünlenip, o ruh haliyle tilavet etmek,
- Vaktini Kur'an ile geçirerek, onunla meşgul olmak.²²⁶

Ayrıca, “tegannî” ifadesinin benzer anlamlarla açıklanan diğer görüşleri de kaynaklarda yer almıştır:

- Kur'an'ı güzel bir sesle okumak,
- Kur'an ile yetinmek ve dünyevî arzulardan uzaklaşmak,
- Kur'an'ı tecvid ve tertil kurallarına uygun şekilde sarîh (açık) bir eda ile okumak,
- Kalbi Allah'a vererek, huşû ve takva içerisinde tilavet etmek,
- Kur'an'ı hüznle okumak.²²⁷

Şâfi mezhebine göre, hadisteki “tegannî”, Kur'an ile müstağni olmayı değil, hüznülü bir eda ile sesli okumayı ifade etmektedir. Aynı şekilde, Gazzâlî de bu kavramı nameli ve terennümle okumak şeklinde anlamış ve müstağni olma yorumunu ikinci planda değerlendirmiştir.²²⁸

²²⁶ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-Şahîhayn*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvab (Riyad: Darü'l-Vatan, ts.), 3/368-369.

²²⁷ Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebû Dâvud Terceme ve Şerhi*, çev. İsmail Lütfi Çakan (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1988), 5/447.

²²⁸ Halid er-Rabat - Seyyid İzzet Ubeyd, *el-Cami li-Ulumul-İmam Ahmed* (Mısır: Darü'l-Felah, 2009), 13/427; Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Daru'l Marife, ts.), 1/279.

İbn Hacer ise, bu ifadeyi üç farklı şekilde yorumlamıştır: sesi güzelleştirmek, açıktan okumak ve müstağni olmak. İbn Hacer, Kur'an'ın ses güzelliğiyle okunmasını müstehap olarak değerlendirmiş, aşırıya kaçmamak kaydıyla nameli okumanın faziletine işaret etmiştir.²²⁹

Bununla birlikte, Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53), Vekî' b. Cerrâh (ö. 197/812), Süfyan b. Uyeyne (ö. 198/814) ve Hattâbî ise “tegannî” ifadesini doğrudan müstağni olmak anlamında te'vil etmişlerdir.²³⁰

Sonuç olarak, “يَتَغَنَّى بِالْقُرْآنِ” (Kur'an'ı teganni ile okumak) ifadesine dair yapılan farklı yorumlardan hareketle, genel kanaatin “Kur'an'ı güzel bir sesle okuyup, onunla manevî anlamda yetinmek ve hayatı Kur'an merkezli yaşamak” yönünde olduğu görülmektedir. Bu yorum, Kur'an tilavetinde güzel sesin teşvik edildiğini, ancak aşırı musiki edası ve yapmacık terennümden uzak durulması gerektiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, bu yaklaşım hem edebî hem de manevî boyutlarıyla dengeli bir Kur'an tilavetini esas alır.

B. Şia

Meclisî, “Kur'an'ı teganni ile okumayan bizden değildir” hadisini iki yönlü ele alır. İlk olarak, Kur'an'ın güzel sesle, duygulu ve etkileyici biçimde okunmasının teşvik edildiğini belirtir. Ancak hadisi sadece musikiyle yorumlamanın yeterli olmadığını, bu durumda sesi güzel olmayanların dışlanması gibi aşırı sonuçlara varılacağını söyler. Bu nedenle “teganni”nin asıl anlamının Kur'an'la yetinmek, ona sığınmak ve onunla manevi zenginlik elde etmek olduğunu ifade eder. Böylece Meclisî, hadisi hem zahirî (ses güzelliği) hem de bâtinî (Kur'an'a bağlılık) yönüyle dengeli biçimde yorumlar.²³¹

Şeyh Sadûk ise bu hadisi açıklarken, “teganni” fiilini sadece sesi güzel okumakla sınırlandırmaz, esas anlamının Kur'an'la yetinmek ve onunla gönül zenginliği elde

²²⁹ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer, *Telhîşü'l-habîr*, thk. Ebu Asım Hasan b. Abbas b. Kutb (Mısır: Müessesetü Kurtuba, 1995), 4/370; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bişerhi Şahihi'l-Buhârî*, 9/72.

²³⁰ Hattâbî, *A'lâmü'l-hadîs*, 2/1184; İbn Battâl, *Şerhu Sahihi'l-Buhari*, 10/258; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bişerhi Şahihi'l-Buhârî*, 6/68-70.

²³¹ Meclisî, *Biḥârü'l-envâr*, 89/191-192.

etmek olduğunu ifade eder. Ona göre bu hadis, Kur'an'ı hayatına merkez kılmayan ve onunla içsel bir doyum yaşamayan kimselerin Peygamber'in yolundan uzak olduğunu bildirmektedir. Sadûk, bu yorumu desteklemek üzere

“Kur'an okuyan kimse artık fakirlik görmez”²³²

ve

“Kime Kur'an verilmişse ve başkasının daha fazlasına sahip olduğunu sanırsa, büyüğü küçültmüş olur”²³³

gibi rivayetlere yer verir. Ardından da, eğer hadisteki teganni sadece ses güzelliği anlamına gelseydi, bunu yapmayanların dışlanması büyük ve orantısız bir ceza olurdu diyerek, hadisin anlamının daha derin ve manevi olduğunu vurgular.²³⁴

C. Sonuç

Şerîf el-Murtazâ, “Kur'an'ı tegannî ile okumayan bizden değildir” hadisini açıklarken, “tegannî” kelimesinin sadece güzel sesle okumak anlamına gelmesinin yeterli olmadığını ifade eder. Ona göre bu ifade, Kur'an'a bağlanmak, onunla yetinmek ve hayatın merkezine almak anlamına gelir. Yani hadis, sadece lafzî okumayı değil; anlamaya, yaşamaya ve Kur'an'la bütünleşmeye işaret eder. Ehl-i Sünnet âlimleri arasında bu kavramı sesi güzelleştirmek şeklinde yorumlayanlar olduğu gibi, manevî tatmin ve içten bağ kurmak anlamında değerlendirenler de vardır. Şîî geleneğe ise Kur'an'ın etkili okunması önemli görülmekle birlikte, asıl vurgunun ona sadakatle bağlanmak ve onunla huzur bulmak olduğu belirtilir. Murtazâ'nın yorumu, bu iki yaklaşım arasında köprü kurar; hem anlam merkezli hem de içten bir Kur'an bağlılığını esas alır. Bu yönüyle Murtazâ'nın yaklaşımı, mezhepler arası ortaklıkları yansıttığı gibi, Ehl-i Sünnet ve Şîî geleneğin bu konuda büyük ölçüde örtüştüğünü de ortaya koyar.

²³² Müellif, senedi zikretmeden “rivayet edilmiştir” lafzı ile nakletmiştir. Saîd b. Mansûr bu rivayeti Sünen'inde nakletmiş, Elbânî ise hadisin zayıf olduğunu belirtmiştir. Bkz. Ebû Osmân Saîd b. Mansûr, *es-Sünen* (Darü's-Sumay'i, 1997), 1/32 (5); Nâsirüddin el-Elbânî, *Silsiletü'l-eḥâdîsi 'z-za'ife* (Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 1992), 13/1033.

Şîî kaynaklarda ise, Küleynî'nin, *el-Kâfî* ve Şeyh Sadûk'un *Meâni'l Aḥbâr*'ında rivayet edilmiştir. Bkz. Küleynî, *el-Kâfî*, 2/605; Şeyh Sadûk, *Meâni'l Aḥbâr*, 279.

²³³ Rivayet Ehl-i Sünnet kaynaklarında varid değildir. Şîî kaynaklarında ise Küleynî'nin, *el-Kâfî* adlı eserinde rivayet edilmiştir. Bkz. Küleynî, *el-Kâfî*, 2/605.

²³⁴ Şeyh Sadûk, *Meâni'l Aḥbâr*, 279.

4.10. Amelle Cennete Girişin Reddi ve İlâhî Rahmetin Gerekliliği

يرويه أبو هريرة عن النبي عليه السلام أنه قال: «ما من أحد يدخله عمله الجنة، وينجيه من النار»، قيل: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا؛ إلا أن يتغمدني الله برحمته منه وفضل»، يقولها ثلاثاً²³⁵

“Hiç kimseyi kendi ameli cennete koymaz ve cehennemden kurtarmaz.” (Oradakiler sordular:) “Ey Allah’ın Rasûlü! Sen de mi?” Buyurdu ki: “Ben bile. Ancak Allah’ın bana rahmeti ve fazlı ile muamele etmesi hâlinde (cennete girerim).”²³⁶

Şerîf el-Murtazâ’nın ilgili hadise dair yorumu şu şekildedir:

a) Amelin Değeri ve İlâhî Lütuf İlişkisi

Murtazâ’ya göre, bu hadiste esas vurgulanan husus, kulların Allah’ın rahmeti ve lütfu olmaksızın kurtuluşa eremeyecekleri gerçeğidir. İnsan, işlediği ameller sayesinde cennete girmeyi hak ettiğini düşünse dahi, bu amellerin gerçekleşmesi ancak Allah’ın tevfiğ, lütuf ve yardımı ile mümkün olmuştur. Dolayısıyla, kula ait olan her amel, özünde Allah’ın sağladığı imkânlarla ortaya çıkmıştır.

Bu bağlamda Murtazâ, Allah’ın kullarına verdiği sevabın tamamen sebepsiz bir ihsan olmadığını, bilakis Allah’ın kendi zatına vacip kıldığı bir netice olduğunu belirtir. Allah Teâlâ, kullarına teklif (sorumluluk) yüklemek suretiyle sevabı vaad etmiş ve bunu kendi iradesiyle bağlayıcı kılmıştır. Bu nedenle sevap, kelâmî anlamda mutlak bir fazl değil, teklifin ve vaadin neticesidir.

b) Hadisteki “Fazl” ve “Rahmet” İfadesi

Hiz. Peygamber’in (s.a.v) “Ancak Allah beni rahmeti ve fazlıyla kuşatırsa” ifadesi hakkında Murtazâ, burada kastedilenin Allah’ın kullarına verdiği tevfiğ ve yardım olduğunu belirtir. Çünkü bu tür ilâhî yardımlar, Allah için vacip olmayan, tamamen ihsan niteliği taşıyan fiillerdir.

²³⁵ Murtazâ, *Gurerü’l-fevâ’id ve dürerü’l-kalâ’id*, 1/344-346.

²³⁶ Zikredilen hadis, benzer lafızlarla Buhârî, Müslim ve İbn Mâce’de rivayet edilmiştir. Bkz. Buhârî, “Rikak”, 18; Müslim, “Sıfatü’l-kıyame”, 17; İbn Mâce, “Zühed”, 20. Şii kaynaklarda, *Bihârü’l-Envâr* ve *Mizânü’l-Hikme* adlı eserlerde rivayet edilmiştir. Bkz. Meclisî, *Bihârü’l-envâr*, 5/11-12; Reyşehrî, *Mizânü’l-Hikme*, 2/1048.

c) “يَتَغَمَّدُنِي” (Kuşatmak) İfadesinin Anlamı

Murtazâ, hadiste geçen “يَتَغَمَّدُنِي” fiilinin “kuşatmak” ve “örtmek” anlamında olduğunu, Arap dilinde bu tür kullanımların yaygın olduğunu ifade eder. Bu kullanım, Allah’ın rahmetinin kişiyi tamamen sarmasını ve onu korumasını ifade eder.

A. Ehli Sünnet

Allah Teâlâ, insana sayısız nimetler lütfetmiş ve karşılığında sadece kendisine şükredilmesini emretmiştir.²³⁷ Ancak insan, kendisine verilen bu nimetlerin şükrünü dahi hakkıyla eda edemezken, nimetlerin en büyüğü olan cenneti tamamen hak ettiğini iddia etmesi mümkün değildir. İnsana iman nimetini bahşeden, onu yoktan var edip türlü ikramlarla donatan Rabbine karşı gerçek anlamda şükrünü ifa etmesi de insanın acziyeti sebebiyle oldukça zordur.

Rahmetiyle her şeyi kuşatan Allah Teâlâ, gazabını geride bırakan sınırsız rahmetini kullarına beyan etmiş;²³⁸ bu rahmetin sadece bir kısmını yeryüzüne indirdiğini, geriye kalanını ise ahirette kullarına tahsis ettiğini bildirmiştir.²³⁹ Bu bağlamda, ameller, cennete götüren sebeplerden biri olmakla birlikte, asıl belirleyici olan Allah’ın rahmetidir.²⁴⁰

Söz konusu hadis üzerine Sünnî kaynaklarda yapılan yorumlar, amelin cennete vesile olduğunu reddetmemekte; ancak Allah’ın rahmeti olmaksızın amelin tek başına yeterli olamayacağını vurgulamaktadır. Nitekim İmam Nevevî, bu hadisi açıklarken amellerin kendi başına sevap veya mükâfatı zorunlu kılan unsurlar olmadığını, esas olanın Allah’ın kabulü ve rahmeti olduğunu ifade etmiştir.²⁴¹ Benzer şekilde İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî* adlı eserinde hadisi değerlendirirken, kulun amellerinin Allah’ın sonsuz rahmetiyle anlam kazandığını ve cennetin kazanılmasının, kulun amelinden ziyade Allah’ın lütuf ve ihsanına bağlı olduğunu belirtmiştir.²⁴²

²³⁷ Bakara, 2/152.

²³⁸ Buhârî, “Tevhid”, 22.

²³⁹ Müslim, “Tevbe”, 4.

²⁴⁰ Buhârî, “Rikak”, 18; el-Aynî, *‘Umdetü’l-kârî fî şerhi Şaḥîhi’l-Buḥârî*, 21/227.

²⁴¹ en-Nevevî, *Şerhu Nevevi Ala Müslim*, 17/161.

²⁴² İbn Hacer, *Fethu’l-bârî bişerhi Şaḥîhi’l-Buḥârî*, 11/297.

Konuyla ilgili kaynaklarda zikredilen bir diğer görüş ise, cennete girişin Allah'ın rahmetiyle olacağı, fakat cennet ehlinin derecelerinin ise işledikleri amellere ve niyetlerine göre belirleneceği yönündedir. Bu anlayış, rahmet ve amel arasında denge kuran bir yaklaşımı yansıtmaktadır.²⁴³

Hadiste geçen “يَتَغَمَّدُنِي” (kuşatmak / örtmek) kelimesi ise kaynaklarda “يَلْبَسُنِي” (giydirmek), “يَسْتُرُنِي” (örtmek), ve “غَمْرُهُ” (kaplamak) gibi kelimelerle açıklanmıştır.²⁴⁴ Bu ifadeler, Şerîf el-Murtazâ'nın da belirttiği üzere, Allah'ın kulunu rahmetiyle kuşatması, örtmesi ve günahlarını gizlemesi anlamına gelir. Böylece, kulun kurtuluşu tamamen Allah'ın rahmetine sığınılmasıyla mümkün hale gelir.

B. Şia

Meclisi bu hadisi, Allah'ın rahmet ve fazlının cennete girişte asıl belirleyici unsur olduğu şeklinde yorumlar. Müellif, rahmetin yalnızca azabın kaldırılması değil, aynı zamanda mükâfatın verilmesi anlamına geldiğini vurgular. Hadis, amelin değerini inkâr etmeden, onun ancak Allah'ın kabul ve lütfuyla anlam kazanacağını ifade eder. Böylece cennetin ilâhî rahmetle kazanıldığı, amelin ise bu rahmete ulaşmada bir sebep olduğu ifade edilir.²⁴⁵

Şerîf er-Radî ise bu hadisi mecazî açıdan değerlendirerek, bu ifadedeki “يَتَغَمَّدُنِي” fiilinin “غَمْدُ السَّيْفِ” yani kılıcın kınına yerleştirilmesi kökünden türediğini ve “tamamen örtmek, kuşatmak” anlamına geldiğini belirtir. Ona göre bu ifade, Allah'ın rahmetinin sadece bir bağış değil, kulun her yönünü sarıp sarmalayan bir ilahî kuşatma olduğuna işaret eder. Şairin,

“كُطِلَ السَّمَاءُ كُلُّ أَرْضٍ تَغْمَدُ”

“Gökten yağan çisinti gibi her toprağı sarıp kuşat”

²⁴³ Abdülaziz bin Abdullah er-Râcihi, *Tevfiku'r-Rabbü'l-Mun'im bi-Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim* (Merkezü Abdülaziz bin Abdullah er-Râcihi, 2018), 1/355; Ali el-Kârî, *Mirâtü'l-mefâtih*, 3/975.

²⁴⁴ Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'id-i Müslim*, 8/353; el-Aynî, *Umdetü'l-kârî fî şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, 21/227.

²⁴⁵ Meclisî, *Biḥârü'l-envâr*, 5/11-12.

beytini delil olarak sunan Radî, rahmetin gökyüzünün yeryüzünü bütünüyle örtmesi gibi bir kapsayıcılıkla tasavvur edildiğini vurgular ve bu mecazın hadisin anlam derinliğini artırdığını ortaya koyar. Şerîf er-Radî'nin bu yorumu, kardeşi Şerîf el-Murtazâ'nın aynı hadise yüklediği anlamla örtüşür; her ikisi de bu ifadeyi, Allah'ın kullarını sadece affetmekle kalmayıp, onları bütünüyle rahmetinin himayesi altına alması şeklinde yorumlamışlardır.²⁴⁶

C. Sonuç

Şerîf el-Murtazâ, bu hadisi te'vil ederek, bu ifadeyi kişinin kendi başına -yani Allah'ın lütfu ve yardımı olmaksızın- kurtuluşa eremeyeceği şeklinde açıklar. Hz. Peygamber'in “*Ancak Allah beni rahmetiyle kuşatırsa*” sözü de bu ilkeye işaret eder. Murtazâ'ya göre, Allah'ın kullarına sevap vermesi mutlak bir lütuf değil, önceden yüklediği teklif ve sağladığı yardım neticesinde, kendi üzerine vacip kıldığı bir karşılıktır. İnsan, ameliyle cenneti kazanamaz ama bu amel, Allah'ın lütfu ve tevfiğiyle ortaya çıktığı için, karşılığında sevap da hak edilmiş olur. Bu sebeple, sevap hem Allah'ın lütfuyla hem de kulun gayretiyle ilişkilidir; bu iki unsur birbirinden ayrılamaz.

Bu yaklaşımıyla Murtazâ, Ehl-i Sünnet ve Mutezile arasında bir denge kurar. Mutezile, sevabın tamamıyla kişinin amelinden kaynaklandığını, Allah'ın lütfuna bağlı olmadığını savunur; bu nedenle sevabı mutlak bir istihkak olarak görür. Ehl-i Sünnet ise, insanın ameli ne kadar değerli olursa olsun, cennetin ancak Allah'ın rahmetiyle mümkün olduğunu vurgular ve sevabı bağış temelli görür. Murtazâ ise her iki yaklaşımdan ayrılarak, sevabı hem ilahî teklifin sonucu olarak “vacip” sayar, hem de bu teklifin ve amel imkanının bizzat Allah'tan gelen lütuf ve yardım sayesinde gerçekleştiğini belirtir. Böylece o, ne Mutezile gibi tamamen insan merkezli bir yaklaşım benimser, ne de Ehl-i Sünnet gibi sevabı salt Allah'ın bağışına bağlar.²⁴⁷ Şîî kelam geleneği içinde özgün bir duruş sergileyerek, ilahî adaletle rahmet arasında bütüncül bir denge kurmaya çalışmıştır.

²⁴⁶ Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed Şerîf er-Radî, *Mecâzâtü'n-nebeviyye*, thk. Kerim Seyyid Muhammed Mahmud (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 68-69.

²⁴⁷ Mehmet Yavuz, “İstihkâk Bağlamında Cennet ve Cehennem Meselesi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2021), 953-956.

4.11. İnsanın Kalbi Allah'ın Kudretindedir

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ما من قلب آدمي إلا وهو بين إصبعين من أصابع الله تعالى، فإذا شاء أن يثبتته،
وإن شاء أن يقلبه قلبه²⁴⁸

“İnsanoğlunun kalbi Allah Teâlâ'nın iki parmağı arasındadır. O, dilerse onu sabit kılar, dilerse onu çevirir (sapıklığa düşürür)”²⁴⁹

Şerîf el-Murtazâ, hadis ile ilgili, özellikle “Allah'ın parmakları” ifadesi ile ilgili üç vechin olduğunu ifade eder. Bu tür rivayetlerin tevhid inancıyla nasıl uyumlu şekilde te'vil edilebileceğini detaylı biçimde tartışır.

Buna göre ilk görüş, bu ifadeden kastın “Allah'ın güzel muamelesi ve nimeti” olduğudur. Zira Arap dilinde “parmak” ifadesi “güzel etki ve iyi bir iz” manalarında kullanılabilmektedir. İfadeye bu mana verilirse hadisin manası “Ademoğlunun kalbi Allah'ın iki güzel nimeti arasındadır.” olmaktadır ki buradaki tesniye ifadesi ile de “dünya ve ahiret nimetleri” kastedilmektedir. Yani dilerse dünya nimetlerinde dilerse de ahiret nimetlerinde kişinin kalbini sabit kılar.

Bu ifadeyle ilgili ikinci yorum -ki Murtazâ'ya göre önceki yoruma kıyasla daha muteber, daha açık ve Arap dilinin ifade biçimine daha uygundur- kalplerin tasarrufunun Allah Teâlâ için son derece kolay olduğuna işaret etmektedir. Araplar, kolaylıkla yapılan işler için “bu benim parmaklarımda” veya “avuç içimde” gibi ifadeler kullanırlar. Buna göre, kalbin Allah'ın iki parmağı arasında olması; kalplerin Allah'ın mutlak kudreti ve tasarrufu altında, zorluk çekmeden çevrilebileceği anlamına gelir. “Nitekim 'Yeryüzü kıyamet gününde bütünüyle O'nun elindedir; gökler de O'nun kudretiyle dürülmüştür”²⁵⁰ ayetinde de görüldüğü üzere, bu tür ifadeler Allah'ın kudretini vurgulamak ve O'nun için herhangi bir işin güçlük arz etmeyeceğini ifade etmek üzere kinayeli, mübalağalı ve özlü bir anlatım tarzıyla dile getirilmiştir.

²⁴⁸ Murtazâ, *Gurerü'l-fevâ'id ve dürerü'l-kalâ'id*, 1/318-322.

²⁴⁹ Zikredilen hadis, benzer lafızlarla Müslim, Tirmizî ve İbn Mâce'de rivayet edilmiştir. Bkz. Müslim, “Kader”, 3; Tirmizî, “Kader”, 7; İbn Mâce, “Du'a”, 2.

Şii kaynaklarında, *Biḥârü'l-Envâr* adlı eserde İmam Muhammed el-Bâkır'a ait bir hadis olarak, *Şerḥu Uşûli'l-Kâfi* adlı eserde ise Hz. Peygamber'e ait bir hadis olarak rivayet edilmiştir. Bkz. Meclisî, *Biḥârü'l-envâr*, 67/53; Mâzenderânî, *Şerḥ Uşûl el-Kâfi*, 1/302.

²⁵⁰ Zümer, 39/67.

Bu ifade ile ilgili üçüncü görüş ise, hadiste geçen “iki parmak” ifadesinin mecaz değil, fiziksel olarak var olan yapılar şeklinde anlaşılmasıdır. Bu yoruma göre, insan kalbi gerçekten de parmaklara benzeyen iki yapı tarafından çevreleniyor olabilir ve Allah Teâlâ bu iki yapı üzerinden kalbi dilediği gibi yönlendirmektedir. Bu durumda, bu yapılara “Allah’ın parmakları” denilmesi, onların yaratılış biçimi ve üzerlerindeki ilahî tasarruf sebebiyledir. Nitekim Allah’tan başka hiçbir varlık bu şekilde doğrudan kalp üzerinde tasarruf sahibi olamaz; başkaları kalbi ancak dolaylı yollarla etkileyebilir. Dolayısıyla burada “iki parmak” ifadesi, Allah’a ait bir uzuvdan değil, sadece O’na mahsus kudretin ve doğrudan müdahalenin mecazî bir anlatımından ibarettir.

Murtazâ, yukarıdaki te’villerin dışında “parmak” ifadesini Allah’a ait hakikî bir organ olarak kabul edenleri, hevâlarına uyan ve zayıf görüşlere sahip kimseler olarak nitelendirir; bu tür yorumların herhangi bir ilmî dayanağı olmadığını özellikle vurgular.

A. Ehli Sünnet

Hadisteki ifade teşbih ihtimali taşıyan lafızlardan olduğu için Ehl-i Sünnet uleması tarafından özel bir ihtimamla yorumlanmıştır. Bu konuda öne çıkan yorumlar tespit edebildiğimiz kadarıyla üç adettir. Bunlar: Selefî Yorum (Tevfîz ve İcmal Yaklaşımı), Kelâmî Yorum (Te’vîl Yaklaşımı – Eş’arî ve Mâturîdî Mezhepleri) ve Dilsel Te’vîl şeklindedir.

Bunlardan ilki olan Selefî Yorumu benimseyenler bu tür hadislerde “bila keyf” yani “nasıl olduğu bilinmeksizin” Allah’a isnad edilen sıfatları kabul eder, fakat teşbihten de tenzih ederler. Bu yaklaşıma göre “parmak” lafzı hakikî bir sıfat olarak kabul edilmekle birlikte, bunun keyfiyeti Allah’a havale edilir. İbn Huzeyme, Ahmed b. Hanbel, Ebû Ya’lâ ve Zehebî gibi alimler bu görüşü savunup bu tür sıfatlara dair tenzihci yaklaşımı benimsemişlerdir.²⁵¹

²⁵¹ Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî İbn Huzeyme, *Kitâbü’t-Tevhîd*, thk. Abdülaziz b. İbrahim Şehvan (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1994), 1/193; Ebû Ya’lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed el-Ferrâ, *İbtâlü’t-te’vîlât*, thk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Hamd el-Humûd en-Necdî (Kuveyt: Daru İlahî’-Devliyye, 1995), 1/116-118; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *el-’Ulûv li’l-’aliyyi’l-ğaffâr*, thk. Ebu Muhammed Eşref b. Abdü’l-Maksud (Riyad: Mektebetu Edvâi’s-Selef, 1995), 206.

Kelami Yorumda ise, teşbihi reddetmek için lafız mecazî anlamda yorumlanır. Bu yorum Ehl-i Sünnet'in müteahhirûn döneminde özellikle Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcılar tarafından benimsenmiş olan te'vîl yöntemine dayanmaktadır. Bu görüşe göre Kur'an ve hadislerde geçen ve Allah'a uzuv (el, parmak, yüz vb.) nispet eden lafızlar, zahiri anlamlarıyla anlaşılırsa teşbih doğurur ki bu, Allah'ın ulûhiyyetine aykırıdır. Bu yüzden, bu tür lafızlar mecaz olarak yorumlanıp te'vîl edilmelidir.

Beyhaki ve İmam Nevevi gibi alimler bu görüşte olup hadiste geçen "Parmak" ifadesini kudret, tasarruf ve hâkimiyet anlamında yorumlarlar.²⁵² Kalplerin Allah'ın "iki parmağı" arasında olması ise O'nun kalpler üzerinde mutlak tasarruf sahibi olduğu anlamına gelir. Hanefî-Mâtürîdî gelenekte de, mecazî te'vîl benimsenerek "parmak" lafzının lügat anlamıyla değil, etki/tesir ve nimet anlamıyla anlaşılması gerektiği belirtir. Bu doğrultuda, hadis "Allah Teâlâ, kalpler üzerinde kudreti ve rahmetiyle dilediği gibi tasarruf eder" şeklinde te'vîl edilir. Bu görüşü benimseyen İmam Maturîdî, Nesefî, Taftazânî ve Aliyyü'l-Kârî de bu konulardaki mecazi te'villeri ile öne çıkarmaktadırlar.²⁵³

Bu konudaki dilsel te'viller ise Arap dilinde "إصبع" (parmak) sadece parmak anlamına gelmeyeceğini; aynı zamanda güzel tesir, ikram, iyilik ve kudret mânâlarına da geleceğini ifade eder, hadisteki "parmak" gibi ifadeleri mecaz olarak değerlendirirler. İbn Manzûr ve Firûzâbâdî buradaki ifadeden "etkili iz", "güzel etki" ve "güzel nimet" gibi manalar çıkarmaktadırlar.²⁵⁴

Son madde ile diğerleri arasında benzerlik olsa da dilcilerin bu konudaki maksadı "Lafzın Arap dilinde taşıdığı mecazî anlamları tespit etmek" iken, diğerlerinin genel olarak maksadı "Tevhid inancını, Allah'ın sıfatlarını aklî ve şer'î delillerle açıklamak"dır. Yani birinin gayesi ve gerekçesi akideyi koruyarak teşbihi önlemek ve

²⁵² Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-şifât*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Haşîdî (Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1993), 2/173; en-Nevevî, *Şerhu Nevevi Ala Müslim*, 16/204.

²⁵³ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Baslum (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 4/464-465; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh Teftâzânî - Üstad Ali Kemal, *Şerhu'l-akâid* (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 2014), 56-59; Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Sultân Muhammed Ali el-Kârî, *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhi'l-Ekber*, thk. Ali Muhammed Dandal (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2019), 57-58.

²⁵⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 8/193; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*, 736.

cisimden tenzih etmek iken, diğerininki lafzın Arapça'daki sınırlarını göstererek sözlükteki mecaz anlamını ortaya çıkarmaktır.

Yukarıdaki hadiste zikredilen parmak ifadesi müteşabih nasslardanır. Bu tür ifadeler Kur'an'da olduğu gibi hadislerde de rastlanmaktadır.²⁵⁵ Bunlar insanların idrakının dışında olan ve gaipen bilgi içeren bilgiler olduğu için, daha iyi anlayabilmeleri sebebiyle verilen örneklerdendir. Hadiste zikredilen “parmak” ve bunun gibi ifadeler, kalplerin tasarrufunun yaratıcıda olduğunu bizlere haber vermekte olup²⁵⁶ Arapça'daki “Falan kişi parmaklarımdadır” sözünün “dilediğini yaptırmaya gücünün yetmesi” şeklinde izah edilmesi de bunun kanıtlarındandır.²⁵⁷ Nitekim Türkçede'ki “parmağında oynatmak” deyimini de bu manayı ifade etmektedir.

B. Şia

Muhammed Sâlih el-Mâzenderânî, bu hadisi Allah'ın kalpler üzerindeki kudret ve yönlendirme yetkisini ifade eden mecazî bir anlatım olarak değerlendirir. Bazı yorumlarda bu tasarrufun bir melek aracılığıyla gerçekleştiği ileri sürülse de, Mâzenderânî bu görüşü reddeder. Ona göre, kalplerin olgunlaşması ve akılların kemale ermesi sadece içsel ilhamla değil, doğrudan Mehdi'nin (a.s) zuhuruyla ve onun öğretici rehberliğiyle mümkündür. Hadis, müellife göre, ilahî hidayetini imam aracılığıyla tamamlanacağını ve bu tamamlanmanın dışsal bir öğretici olmadan gerçekleşmeyeceğini vurgular.²⁵⁸

Bihârü'l-Envâr'da ise bu hadis mecazî olarak yorumlanır; kalplerin yön değiştirebileceği vurgulanarak insanlar acele hüküm vermekten sakındırılır. Şeyh Sadûk ise hadisteki “iki parmak” ifadesini Allah'a uzuv nispet etmekten tenzih eder ve bunu hayır ve şer yolları olarak açıklar. Yani, ilâhî kudretin kalpler üzerindeki yönlendirici etkisini, teşbihten uzak biçimde ifade eder.²⁵⁹

²⁵⁵ Buhârî, “Tevhîd”, 50; Müslim, “Zikir”, 20; İbn Mâce, “Edeb”, 58.

²⁵⁶ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî ġarîbi'l-ġadîs ve'l-eşer*, 3/9.

²⁵⁷ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *Müşkilü'l-ġadîs*, thk. Musa Muhammed Ali (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1985), 240.

²⁵⁸ Mâzenderânî, *Şerh Uşûl el-Kāfî*, 1/302-303.

²⁵⁹ Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 72/48.

C. Sonuç

Şerîf el-Murtazâ, hadiste geçen teşbih ifadelerini mecaz olarak yorumlar. Ona göre “iki parmak” ifadesi, Allah’ın kudreti, nimetleri ve kalpler üzerindeki mutlak tasarrufunu kinayeli biçimde ifade eder. Arapça’da bir şeyin parmakta olması, onun mutlak kontrol altında olduğunu gösterir. Murtazâ, hadisin ya kalbin dünya ve ahiret nimetleriyle yönlendirilmesini ya da Allah’ın dilediği gibi yönlendirebilmesini anlattığını savunur; bu ifadeyi hakiki uzuv anlamında yorumlayanları ise hevâyâ uyan ve ilmi temelden yoksun kimseler olarak eleştirir.

Ehl-i Sünnet kelimcileri de benzer şekilde bu ifadeleri mecaz kabul etmiş, Allah’ın kudret ve hâkimiyetini vurgulamak için kullanıldığını belirtmişlerdir. Mâturîdî ve Eş’arîler mecazî yorum yaparken, Selefiler “bilâ keyf” ilkesiyle anlamı Allah’a havale eder. Şîî kaynaklarda da bu tür ifadeler mecaz kabul edilerek, kalplerin Allah’ın iradesiyle ya doğrudan ya da imamlar aracılığıyla yönlendirildiği açıklanır. Sonuç olarak Murtazâ ve her iki mezhep geleneği, bu hadisin cisim isnadı içermediği, bilakis Allah’ın mutlak kudretini anlattığı konusunda ortaktır. Ayrıca Şia’ya göre bu ilahî yönlendirme, Hz. Mehdi’nin zuhuruyla ve onun rehberliğiyle tamamlanacaktır.

4.12. Hayâ, İnsanın Manevî Sınıridir

روى أبو مسعود البدرى عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «مما أدرك الناس من كلام النبوة الأولى إذا لم تستحي فاصنع ما شئت»²⁶⁰

*“İlk peygamberlerden itibaren halkın hatırında kalan bir söz vardır: Utanmadıktan sonra dilediğini yap!”*²⁶¹

Şerîf el-Murtazâ, bu hadisi klasik kelâmcı yönteme uygun olarak üç farklı şekilde te’vilinin olduğunu zikreder. İlk yoruma göre bu ifade, bir kişinin ibadet ve salih amellerini yalnızca Allah rızası için yerine getirmesi hâlinde, halkın bakışından veya

²⁶⁰ Murtazâ, *Gurerü’l-fevâ’id ve dürerü’l-kalâ’id*, 1/75-76.

²⁶¹ Zikredilen hadis, benzer lafızlarla Buhârî, Ebû Dâvûd ve İbn Mâce’de rivayet edilmiştir. Bkz. Buhârî, “Edeb”, 78; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 7; İbn Mâce, “Zühd”, 17.

Şîî kaynaklarda, Şeyh Sadûk’un *Uyûnu aḥbâri’r-Rizâ* ve *el-Ḥişâl* adlı eserlerinde; ayrıca Muhammed Reyşehrî’nin *Mizânü’l-Hikme* adlı eserinde rivayet edilmiştir. Bkz. Ebû Ca’fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî Şeyh Sadûk, *Uyûnü aḥbâri’r-Rizâ*, thk. Şeyh Hüseyin el-A’lemî (Beyrut: Müessesetü’l-A’lemi li’l-Matbuat, 1984), 1/61; Ebû Ca’fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî Şeyh Sadûk, *el-Ḥişâl*, thk. Şeyh Ahmet Mahuzi (Tahran: Müessesetü’s-Sadık, 2018), 1/80-81; Reyşehrî, *Mizânü’l-Hikme*, 1/718.

onların riyâ ithamından etkilenmeksizin dilediğini yapabileceğini ifade eder. Zira başkalarının yargısından çekinmek, ibadetin ihlâsını zedeleyebilir. Bu sebeple, niyetinde samimi olan ve halkın kınamasından etkilenmeyen kimse için "dilediğini yap" ifadesi, teşvik ve serbestlik anlamı taşır. Bu yorumda hayâ, halktan değil Allah'tan utanmayı esas alan bir tutum olarak değerlendirilir.

İkinci yorum ise bu hadisi, şiddetli bir uyarı ve kınama olarak ele alır. Buna göre, hayâ duygusunu yitirmiş bir kimse artık her türlü çirkin fiili yapabilir hâle gelir. Bu anlam, Kur'ân'da geçen,

*“Dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin”*²⁶²

veya

*“Dilediğinizi yapın”*²⁶³

ayetlerine benzer şekilde, kişinin davranışlarının sonuçlarının ağır olacağını bildiren tehditkâr bir anlatımdır. Yani, burada “yap” denilmesi bir teşvik değil, yapılan fiilin kötülüğünü ve hayâsızlığın vahametini vurgulayan ironik bir ifadedir.

Üçüncü yorum ise hadisi olumlu ve eğitici bir üslupla değerlendirir. Bu yoruma göre, kişi utanacağı bir şey yapmıyorsa, zaten yaptığı fiillerin kötü olması söz konusu değildir. Çünkü hayâ, genellikle çirkin ve kınanacak fiillerle birlikte ortaya çıkan bir duygudur. Dolayısıyla, hayâ duyulacak bir fiili terk eden kimse, diğer tüm kötülüklerden de uzak kalmış olur. Şerîf el-Murtazâ, bu yorumu desteklemek üzere, Hz. Peygamber'e gelen bir adamla ilgili anlatılan meşhur kıssaya atıfta bulunur: Adam, Peygamber'den bütün iyilikleri kendinde toplayan tek bir ahlâkî özellik istemiş, o da ona yalnızca yalan söylememesini şart koşturmuştur. Adam, bu tavsiyeye uymaya karar verdiğinde, her kötü eylem öncesi “Bunu yaparsam ve Peygamber bana sorarsa ya doğru söyler rezil olurum ya da yalan söyler ahdimi bozarım” diyerek bütün kötülükleri terk etmeye başlamıştır.²⁶⁴ Aynı şekilde, utanma duygusuna sahip bir kişi de zamanla tüm çirkin fiillerden sakınacaktır.

²⁶² Kehf, 18/29.

²⁶³ Fussilet, 41/40.

²⁶⁴ Zikredilen haberi hiçbir hadis kaynağında bulamadık.

A. Ehli Sünnet

Zikredilen hadis, ehli sünnet kaynaklarında ahlak ve edeb konularında haya ile ilgili olarak ele alınmıştır.

Hadisin “*ilk peygamberlerden itibaren*” kısmı ile ilgili Hattabi, “Nebilerin ilki olan Hz. Adem’den beri tüm nebilerde dinin değişmez bir sabitesi olan *haya* duygusu şeriatta daima var olmuştur. Şeriatın nesh ettiği bir hüküm olmayıp, doğruluğu kabul edilen ve *hayanın* güzel bir şey olduğu konusunda akıl sahiplerinin ittifaki olan bir ifadedir”²⁶⁵ görüşünü beyan etmiştir.

Bu hadis peygamberlere verilen ilahi emirlerin değişebildiği halde *haya* duygusu hakkındaki emrin değişmediğini ve her Nebinin bunu emrettiğini bizlere göstermektedir. *Hayânın* imandan bir parça olduğunu ifade eden Efendimiz,²⁶⁶ utanma duygusunun islam ahlakının bir özü olduğunu ve kişiyi iyiye sevkeden erdemli bir davranış olduğunu bizlere haber vermektedir.

İbn Hacer, İbn Dakik ve İbn Receb el-Hanbeli gibi alimler bu hadisin genel olarak tehdit/uyarı ve bir şeyi mübah kılma anlamında olduğunu savunmuşlardır.²⁶⁷

Ebu Bekir İbnül Arabi ve İbnü’l-Esir ise bu hadis ile ilgili iki te’vilin olduğunu zikretmişlerdir:

- Kişi ayıplanmaktan utanmıyor ve ar duygusu da kalmamışsa, nefsinin iyi veya kötü dilediği her şeyi yapsın. Ona engel olan yoktur. Fakat bunda kişiye bir tehdit²⁶⁸ ve kınama söz konusudur. Burada *hayadan* mahrum olan kimsenin her türlü günahı işleyebileceği, *haya* ile bürünenin ise kötülük yapmaktan kendisini engeleyen bir duygusunun olduduna işaret edilmektedir.

²⁶⁵ el-Hattâbî, *Me’âlimü’s-Sünen*, 4/109-110.

²⁶⁶ Müslim, *İman*, 57.

²⁶⁷ İbn Hacer, *Fethu’l-bâri bişerhi Şahîhi’l-Buhârî*, 6/523; İbn Dakîkûl’îd, *Şerhu’l-Erba’in*, 79; Ebû’l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed İbn Receb, *Câmi’u’l-’ulûm ve’l-’hikem*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1997), 1/497.

²⁶⁸ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh İbn Abdülberr, *el-İstizkâr*, thk. Salim Muhammed Ata - Muhammed Ali Muavvad (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000), 2/289.

- Kişi yaptığı işte kendisinde *haya* duygusunun olduğuna eminse ve kendine göre doğru bir iş yapıyorsa, yani yaptığı işten utanmıyorsa ve o iş de ona göre utanılacak işlerden değilse dilediğini yapabilir ki buradaki hitap nifak ehline dir.²⁶⁹

Zikredilen ikinci görüş ilim ehli tarafından pek tasvip edilmemiştir.²⁷⁰ Zira kişi utanmasa bile yaptığı iş şeriata aykırı ve Allah ve Rasulünün yasakladığı bir işse bu konuda dilediğini yapamaz. Zira ayet gayet açık ve nettir:

“Allah ve Rasûlü bir iş hakkında hüküm verdikleri zaman, hiçbir mü'min erkek ve hiçbir mü'min kadın için kendi işleri konusunda tercih kullanma hakları yoktur.”²⁷¹

Buradan tercih edilen görüşün ilk vecih olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu vecih ,

“De ki: “İstedığınızı işleyin; Allah, Peygamberi ve müminler işlediklerinizi görecektir. Hepiniz, görülme yen i ve görülen i bilen Allah'a döndürüleceksiniz. O size, işlediklerinizi bildirecektir.”²⁷²

ayeti ile de aynı manaya delalet etmektedir.²⁷³

B. Şia

Şeyh Sadûk, *el-Hişâl* adlı eserinde bu hadisi peygamberlerin hikmetli sözlerinden biri olarak ele alır ve özellikle Benî Ümeyye'nin utanmazca uygulamalarına işaretler açıklar.²⁷⁴ Şeyh Saduk'a göre bu söz, hayânın kaybının hem bireysel ahlâkın hem de toplumsal yozlaşmanın başlangıcı olduğunu vurgular. Hadisin devamındaki zikrettiği “Allah bir kula hayır dilerse cezasını dünyada verir...” şeklindeki ifade ise, ilahî adaletin gecikmesinin bir uyarı olduğuna işaret eder.²⁷⁵

²⁶⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik fî şerhi Muvatta'î* Mâlik, 3/118.; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eşer*, 1/470-471.

²⁷⁰ İbn Battâl, *Şerhu Sahihi'l-Buhari*, 9/299.

²⁷¹ Ahzâb, 33/36.

²⁷² T evbe, 9/105.

²⁷³ İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik fî şerhi Muvatta'î* Mâlik, 3/119.

²⁷⁴ İfade, tarihsel bağlamı dikkate alındığında, Emevî yönetimine yönelik dolaylı bir eleştiri olarak yorumlanabilir. Bu tür yorumlar, Şii rivayetlerde Emevîlerin imamet hakkını gasp ettikleri ve Ehl-i Beyt'e yönelik zulüm uyguladıkları yönündeki genel tarihî algıyla paralellik göstermektedir.

²⁷⁵ Şeyh Sadûk, *el-Hişâl*, 20.

Reyşehrî ise bu hadisi, hayâ duygusunun kaybını ahlâkî çöküşün başlangıcı olarak değerlendirir. Hadisin, önceki peygamberlerden günümüze ulaşan evrensel bir öğüt olduğu vurgulanır. İmam Kâzım'ın bu hadisi Benî Ümeyye üzerinden aktarması ise, toplumun utanma duygusunu yitirdiğinde nasıl yozlaştığına dair tarihsel bir örnek olarak sunulur. Reyşehrî'ye göre hayâ, insanın davranışlarını sınırlayan temel ahlâk ilkesidir; bu ilke kaybolduğunda kişi sınır tanımadan her şeyi yapabilir duruma gelir.²⁷⁶

C. Sonuç

Şerîf el-Murtazâ, “Eğer utanmıyorsan, dilediğini yap” hadisini üç şekilde yorumlar: Birincisi, Allah için ihlâslı amel işleyenin halkın kınamasına aldırmadan özgürce hareket etmesini teşvik eden olumlu bir anlamdır. İkinci yorum, Kur’ân’daki bazı ayetlere benzer şekilde tehdit ve kınama içeren bir uyarıdır. Üçüncüsünde ise utanmayanın kötülükten sakınmayacağı, hayânın kişiyi kötülükten alıkoyan temel ahlâkî engel olduğu vurgulanır. Ehl-i Sünnet âlimleri de hadisi tehdit ve uyarı yönüyle açıklamış, hayâsızlığın ahlâkî çözülmenin başlangıcı olduğunu savunmuştur. Şîî kaynaklarda ise bu söz, peygamberî hikmetten gelen evrensel bir öğüt olarak değerlendirilmiş; özellikle Benî Ümeyye dönemindeki zulümlerle ve imametın gaspıyla ilişkilendirilerek, hayânın kaybının toplumu ifsada sürüklediği belirtilmiştir.

4.13. İbadet Adabında Bedenî Rahatlık

عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه نهى أن يصلى الرجل وهو زنا²⁷⁷
“*Rasûlullah (s.a.v.), kişinin sıkışık (tuvalet ihtiyacı) hâlinde namaz kılmasını yasakladı.*”²⁷⁸

Buradaki temel mesele, “zena” kelimesinin ilk bakışta zinâ (fuhuş) anlamıyla karıştırılabilecek olmasına karşın, Arap dilinde farklı bir anlamda da kullanıldığıdır. Şerîf el-Murtazâ, bu kelimenin burada “şiddetli idrar sıkışıklığı” anlamına geldiğini açıklar.

²⁷⁶ Reyşehrî, *Mizânü'l-Hikme*, 1/718-719.

²⁷⁷ Murtazâ, *Gurerü'l-fevâ'id ve dürrerü'l-kalâ'id*, 2/285-286.

²⁷⁸ Zikredilen hadis, Kütüb-i Sitte içerisinde yalnızca İbn Mâce tarafından “وَهُوَ حَاقِنٌ” lafzı ile rivayet edilmiştir. Bkz. İbn Mâce, “Teyemmüm”, 114.

Şîî kaynaklarda, Şeyh Sadûk'un *Me'ânî'l-Ahbâr* adlı eserinde; Allâme Meclisî'nin *Bihârü'l-Envâr*'ında; Muhammed Reyşehrî'nin *eş-Salât fi'l-Kitâb ve's-Sünne* adlı çalışmasında ve Burûcirdî'nin *Câmi'u Ahâdisi's-Şî'a* adlı eserinde yer almaktadır. Bkz. Şeyh Sadûk, *Me'ânî'l-Ahbâr*, 237; el-Meclisî, *Bihârü'l-envârî'l-câmi'a li-düreri ahbârî'l-e'immeti'l-e-efhâr*, 81/323; Muhammed Reyşehrî, *es-Salât fi'l-Kitâb ve's-Sünne* (Kum: Daru'l-Hadis, 1997), 119; Burûcirdî, *Câmi'u ehadîsi's-Şî'a*, 5/484.

“زنا” kelimesi; kişinin idrarını tutmakta zorlandığı, mesanesinin dolu olduğu ve bu hâlin kişiye ciddi bir rahatsızlık verdiği durumları ifade eden eski Arapça kökenli bir fiil (زنا، يزناً) olarak açıklanır. Bu anlamın pekiştirilmesi amacıyla klasik şiirlerden ve rivayetlerden birçok örnek verilmiştir. Örneğin, Akhtal’ın şiirinde geçen “زنا قعرها” ifadesi, mezar gibi dar bir mekânı; başka beyitlerde ise zorlukla çıkılan sarp yokuşları veya dar geçitleri anlatmak için kullanılmıştır. Böylece “زنا” kelimesinin aslında fiziksel bir sıkışıklık veya zorluk haliyle ilgili olduğu gösterilir.

Buna göre hadiste geçen “وهو زنا”، zinâ fiilini değil, kişinin fizikî bir baskı altında bulunduğu ve namazda huşu ve konsantrasyonunu sağlayamayacağı bir durumu (özellikle idrar sıkışıklığı) ifade etmektedir. Bu açıklamayla birlikte hadisin anlamı, namazı ifsat eden bedensel huzursuzluk hâllerinden biri hakkında bir uyarı hâline gelir.

A. Ehli Sünnet

Kişinin büyük veya küçük abdestine sıkışırken namaza durması kerih görülmüştür. İbn Abidin böyle kılınan namazın *tahrîmen mekruh* olduğunu ifade etmiştir.²⁷⁹ Ancak namaz için yeterli vakit yoksa o zaman kılınabileceği ifade edilmiştir.²⁸⁰ Bu fiil dört mezhebe göre de genel olarak *tahrîmen mekruh* sayılsa da bu derece şiddetli kerih görmeyenler de olmuştur.²⁸¹

Tuvalte sıkışırken namaz kılınmasının namazı ifsat edip etmeyeceği konusunda ise ulema ihtilaf etmiştir. İhtilaflarının sebebi hadisteki *nehy* ifadesinin namazın fesadına mı yoksa kılınan günah işlemiş olacağına mı delalet ettiği tartışılmış, tercih edilen görüşün -Malikilere göre namazın fesadına yol açsa da- kişinin günahkar olacağı İbn Rüşd tarafından ifade edilmiştir.²⁸²

²⁷⁹ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr* (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Babi el- Halebi, 1966), 1/641.

²⁸⁰ Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*, 1/45.

²⁸¹ Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb* (Kahire: İdaretü't-Tabbaati'l-Münira, 1344), 4/105; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulvî (Riyad: Alemü'l-Kütüb, 1997), 2/375; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl fi-şerhi Muhtaşarı Halîl* (Daru'l-Fikr, 1992), 2/400.

²⁸² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/191; Ebû'l-Hasen Ubeydullah b. Muhammed Abdüsselâm b. Hân Mübârekfûrî, *Mir'âtü'l-Mefâtiḥ fi Şerhi Mişkâtü'l-Maṣâbiḥ* (Varanasi: İdaretü'l-Buhusi'l-İlmiyye, 1984), 3/516; Mahmud Muhammed Hattab es-Sübki, *el-Menhelü'l-Azbi'l-Mevrud Şerhu Sünen-i Ebi Davud* (Mısır: Mektebetül-İstikame, 1351), 1/292.

Nevevî ve Hattabî'ye göre de kişinin kılacağı namazın vakti çıkmak üzere ise ve abdestini tazeleyecek vakti yoksa o zaman kerih görülmez ancak aksi durumda kıldığı namaz mekruh olur.²⁸³

Böyle bir durumdayken kişi ne fiziksel olarak ne de zihinsel olarak kendisini namaza verebilir. Namazda asıl olan huşu ile kılmak olduğundan her ne kadar kılınan namaz kabul olsa da yapılan bu davranış Efendimiz'in delaletiyle İslam alimleri tarafından uygun görülmemiştir.

B. Şia

Turayhî bu hadisi açıklarken, “الحاقن” kelimesi için “الزنا” terimini kullanmış ve bu kelimenin aslının “darlık, sıkışıklık” anlamına geldiği belirtmiştir. Bu anlam, idrarını tutan kişinin yaşadığı fizyolojik sıkışıklık durumuna mecazen kullanılmıştır. Eserde ayrıca “*İdrarını tutan kimsenin namazı kabul olmaz*” ifadesinin de yine “الحاقن” (idrarı sıkışık olan) anlamında kullanıldığı açıklanır. Yani burada “زنا” kelimesi zâhirde “zina eden” değil, mecazî olarak idrarını tutan kişi anlamındadır. Bu yorumla, namazda bedensel rahatlığın ve zihinsel huzurun gerekliliğine işaret edilerek, huşûya engel olan durumlarda namazın kabulünün şüpheli olduğu vurgulanır.²⁸⁴

Meclisî “*İdrarını tutan erkek ve kadın için namaz yoktur*” hadisini, namazın geçersizliğini değil, kemalinin eksikliğini ifade eden bir uyarı olarak yorumlar. Ona göre bu durumda kılınan namaz şeklen geçerlidir ancak huşû ve fazilet yönünden eksiktir. Şîî fakihlerin çoğu bu görüştedir; Meclisî ayrıca Malikîlerden bazılarının böyle bir namazın iadesini savunduğunu aktarır. Hadis, fizyolojik rahatsızlıkların namazın ruhuna zarar verdiğini vurgular.²⁸⁵

Burûcirdî, “*İdrarını tutan için namaz yoktur*” hadisini farklı rivayet varyantlarıyla birlikte aktarır ve tümünde ortak vurgunun bedensel rahatsızlıkların huşûya zarar vermek olduğunu belirtir. “حاقن، حاقب، حازق” (idrarını, büyük abdestini, gazını tutan)

²⁸³ Ali el-Kârî, *Mirḳātü'l-mefâtiḥ*, 3/835; el-Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*, 1/45.

²⁸⁴ Fahrüddîn b. Muhammed b. Alî et-Turayhî, *Mecma'u'l-baḥreyn* (Beyrut: Müessesetü't-Tarihî'l-Arabi, 2007), 1/131.

²⁸⁵ Meclisî, *Biḥârü'l-envâr*, 81/323.

gibi ifadelerle bu halleri örneklendirir. Ayrıca *el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye* kaynağında geçen “زناء” lafzını Burûcirdî “حاقن” olarak tevil eder; bu da hadisin mecazî yönünü ve bedenî huzursuzluğun namaza etkisini vurgular. Ona göre bu hadis, namazın bâtil değil, kemalinin eksik olduğunu ifade eder.²⁸⁶

C. Sonuç

Şerîf el-Murtazâ, “Rasûlullah (s.a.v), sıkışıkken namaz kılmayı yasakladı” şeklindeki hadiste geçen “زناء” kelimesinin ilk bakışta zinâ fiiliyle karıştırılabileceğini; ancak burada Arapçada “şiddetli idrar sıkışıklığı” anlamında mecazî bir kullanımla yer aldığını vurgular. Kelime, daralma, baskı ve zorluk hâlini anlatmak için kullanılır ve hadiste de huşûya engel olacağına işaret edilmektedir. Bu doğrultuda, hadisin anlamı namazın fesadı değil, huşû eksikliği sebebiyle kemalinin bozulması şeklindedir. Ehl-i Sünnet âlimleri de bu durumu tahrîmen mekruh saymış; vakit darsa kılınabileceğini, aksi hâlde hem günah hem eksiklik olacağını ifade etmişlerdir. Şîi kaynaklarda ise “زناء” kelimesi “الحاقن” yani idrarı sıkışık kimse olarak tefsir edilmiştir. Şeyh Sadûk, Burûcirdî ve Meclisî gibi âlimler, bu durumun namazın kabulüne değil, faziletine zarar verdiğini belirtir. Ortak görüş, beden huzurda olması gerektiği ve bu tür rahatsızlıkların namazın ruhunu zedeleyeceği yönündedir.

4.14. Fuhuştan Elde Edilen Gelirin Haramlığı

روى أبو عبيد القاسم بن سلام عن حماد بن سلمة عن هشام بن حسان، وحبیب بن الشَّهيد عن ابن سيرين عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وآله نهى عن كسب الزَّمارة²⁸⁷
“*Rasulullah(s.a.v) fuhuştan kazanç elde etmeyi yasakladı.*”²⁸⁸

Şerîf el-Murtazâ, bu hadisi “الزَّمارة” (fuhuş) kelimesinin anlamı üzerine rivayetler, dilbilimsel analizler ve şiirsel örnekler ışığında detaylı bir tartışma ile el almaktadır.

²⁸⁶ Burûcirdî, *Câmi‘u eḥâdîşî’s-Şî‘a*, 5/484.

²⁸⁷ Murtazâ, *Gurerü'l-fevâ'id ve dürerü'l-kalâ'id*, 1/454-457.

²⁸⁸ Zikredilen hadis, Kütüb-i Tis‘a içerisinde herhangi bir kaynaktan yer almamakla birlikte, tespit edebildiğimiz kadarıyla benzer lafızlarla İbn Sellâm’ın Garîbü'l-Hadîs, İbnü'l-Esîr’in en-Nihâye ve Zemahşerî’nin el-Fâ’ik adlı eserlerinde yer almaktadır. Bkz. Kâsım b. Sellâm, *Garîbü'l-hadîs*, 3/355; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî ġarîbi'l-hadîs ve'l-eser*, 2/312; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Fâ’ik fî ġarîbi'l-hadîs*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî - Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Lübnan: Daru'l Marife, ts.), 2/122.

Zikredilen hadisi Şii kaynaklarında ise tespit edemedik.

Bu ifadenin hangi kadın türünü kastettiğini anlamaya ve hadisin fikhî hüküm açısından nasıl değerlendirilmesi gerektiğini tespit etmeye çalışmıştır.

Hadis, Hz. Peygamber'in (s.a.v) *zammâra'nın kazancından* men ettiğini bildirmektedir. İlk olarak, “zammâra” kelimesinin “fahişe kadın” (الزانية) anlamına geldiğini, bu yorumun da “بغِي” (fuhuş yapan kadın) kazancının haram oluşuna dair başka bir hadisle paralellik taşıdığını belirtir. Bu görüşü Ebu Ubeyd aktarmaktadır ve Hz. Peygamber zamanında bazı kimselerin cariyeleri fuhuşa zorladıkları da zikredilerek,

“Namuslu kalmak istedikleri halde, dünya hayatının geçici menfaatini elde etmek için câriyelerinizi fuhuş yapmaya zorlamayın”²⁸⁹

ayeti ile ilişkilendirir.

Bazı râvilerin ise “الرَّمَّارَة” kelimesinin “الرَّمَّازَة” yani göz, kaş ve dudak hareketleriyle işaret eden, fuhuşa çağıran kadın anlamında kullandığını belirtir. Bu kullanım, kadınların açıkça konuşmadan, bakış ve jestlerle işaret ederek zina teklifinde bulunduğu durumu tanımlar. Bu anlam Kur'an'daki “إِلا رمزا” (...işaretleşmek..)²⁹⁰ ayetiyle de desteklenir.

a) Dilsel ve Edebi Destekler:

Arap şiirlerinden alınan beyitlerle, bu tür kadınların nasıl “fahişe” olarak sembolleştirildiği gösterilir. Özellikle “أومأت” (göz işareti yapmak) ve “صَفَرَت” (ıslık çalmak) gibi fiillerle yapılan örtük çağrılar anlatılır. Bu davranışları tanımlayan isimlerin (ıffetsiz ve edepsiz) de aynı anlama işaret ettiğine dikkat çekilir. Hatta “صافر” (ıslık çalan adam) kelimesi bile bu bağlamda alay konusu edilen bir sembole dönüşür.

²⁸⁹ Nûr, 24/33.

²⁹⁰ Âl-i İmrân, 3,41.

b) “زَمَّارَة” Kelimesinin Etimolojisi ve Diğer Anlam Katmanları:

İbn Kuteybe, Ebu Ubeyd’in görüşünü destekler ancak “الرَّمَّازَة” görüşünü zayıf bulur. Buna karşılık İbnü’l-Enbârî, “زَمَّارَة” kelimesinin üç dilsel gerekçeyle tercih edilmesi gerektiğini savunur:

- Hadis râvilerinin çoğunluğu bu lafzı kullanmıştır.
- “زَمَّار” kelimesi Arapça’da güzel ses ve görünüm anlamına gelir (örneğin: güzel şarkı söyleyen erkek için “زمر”).
- “زمر” kökü ayrıca “azlık, değersizlik” anlamına da geldiğinden, “زَمَّارَة” kadınlara hakaret ve küçümseme maksadıyla kullanılmıştır. Bu da toplumda değersiz ve zelil görülen fahişeleri tarif eder.

Şerîf el-Murtazâ sonunda, her iki görüşün de güvenilir kaynaklara dayandığını, her ikisinin de Arap dilinde meşru mânâlara sahip olduğunu ve her iki durumda da “fahişelik” anlamına çıktığını belirtir. Dolayısıyla, “زَمَّارَة” kelimesi ister “zina eden kadın” isterse “göz ucuyla işaret eden, fuhşa yönelen kadın” anlamına gelsin, hadisin mesajı, fuhşa dair kazançların haramlığını ifade eder.

A. Ehli Sünnet

Ehli Sünnet kaynaklarında, zikredilen hadiste geçen “زَمَّار” kelimesi hakkında, Şerîf el-Murtazâ’nın da belirttiği üzere, iki vecih nakledilmiştir. Bunlardan biri kelimenin “zâ” (ز) harfiyle, diğeri ise “râ” (ر) harfiyle rivayet edilmesidir.²⁹¹

Meşhur dil ve edebiyat âlimi Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü’l-‘Ayn* adlı eserinde bu hadise yer vermiş ve “زَمَّارَة” kelimesini “fahişe kadın” anlamında açıklamıştır. Benzer şekilde, İbn Kuteybe de *Te’vîl Muhtelifi’l-ḥadîs* adlı eserinde aynı kelimeyi “zinâ ile meşgul olan kadın” anlamında tefsir etmiştir.²⁹²

²⁹¹ İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye fî ġarîbi’l-ḥadîs ve’l-eser*, 2/312.

²⁹² Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr el-Ferâhîdî, *Kitâbü’l-‘Ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî (Daru ve Mektebetü’l-Hilal, ts.), 7/365; Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *Te’vîl muhtelifi’l-ḥadîs* (Mektebetü’l-İslami, 1999), 451.

Arap dili âlimi, edip ve şair olan Basralı İbn Düreyd, Ashâbu'l-ḥadîs'in bu kelimeyi “الفاجرة” (zinakâr kadın) olarak yorumladıklarını; bazı âlimlerin ise kelimenin asıl şeklinin “زمارة” olduğunu ifade ettiklerini nakletmiş, fakat kendisi bu iki vecih arasında bir tercihte bulunmamıştır. Öte yandan, Ezherî ile Ebü'l-‘Abbâs es-Şalebî, râ harfîyle gelen varyantı hatalı kabul etmiş ve doğru olanın zâ harfîyle gelen “زمارة” şeklindeki rivayet olduğunu belirtmişlerdir.²⁹³

B. Şia

Şii kaynaklarda bu hadis varid olmadığı gibi bu hadis ile ilgili yoruma da ulaşılammıştır.

C. Sonuç

Şerîf el-Murtazâ ve Ehl-i Sünnet âlimleri, “Rasûlullah (s.a.v) fuhuştan kazanç elde etmeyi yasakladı” hadisini benzer şekilde yorumlamış; her iki taraf da hadiste geçen “زمارة” kelimesini fuhuşla ilişkilendirerek bu tür kazançların haramlığını vurgulamıştır. Murtazâ, bu kelimeyi dilsel ve edebî yönleriyle değerlendirip hem açık fuhuş yapan hem de dolaylı işaretlerle zinaya çağıran kadın anlamında kullanılabileceğini belirtirken; Ehl-i Sünnet âlimleri de kelimenin doğru telaffuzunu tartışmakla birlikte onu “fahişe” anlamında anlamışlardır. Her iki yaklaşım da, İslam hukukunun beş temel gayesinden biri olan neslin korunması ilkesine dayanır. Zira *zarûrât-ı diniyye* kapsamında yer alan bu esas, hem Kur'an hem de sahih hadislerle korunması emredilen temel değerlerdendir. Fuhşun yayılması sadece bireysel değil, aynı zamanda toplumsal ve ahlâkî yozlaşmayı da beraberinde getireceği için, bu tür fiillerin kazanç kapısı haline gelmesine karşı çıkmak, dini ve toplumsal maslahatın bir gereği olarak kabul edilmiştir.

²⁹³ el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 13/142.

4.15. Niyetin Amelden Üstünlüğü

عن النبي عليه السلام من قوله: نية المؤمن خير من عمله²⁹⁴
“Mü'min'in niyeti amelinden hayırlıdır.”²⁹⁵

Şerîf el-Murtazâ, bu hadisi dilsel ve kelâmî yönleriyle ele alır ve bu lafzın zahiri üzerinden doğabilecek anlam problemlerine dikkat çeker. Ona göre, bir şeyin “daha hayırlı” olması, genellikle aynı vasma sahip iki şeyin kıyaslanmasıyla mümkündür. Bu sebeple niyetin, zahirî anlamıyla, amelden daha faziletli görülmesi tutarsızdır; zira niyetin sevabı, fiilî amel kadar kapsamlı değildir. Bu değerlendirmesinde Ebu Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933)²⁹⁶ ile Ebu Ali el-Cübbâî (ö. 303/916)²⁹⁷ arasında geçen tartışmalara da yer verir. Özellikle Ebu Ali'nin “küfre niyet küfürdür, kebâire niyet de kebâirdir” şeklindeki görüşü, Murtazâ tarafından, niyetin sonucu olan fiille aynı seviyede cezaya tabi tutulamayacağı gerekçesiyle reddedilir.

Murtazâ, hadisin iki yaygın teviline de temas eder. İlk yorum, niyetin, niyetsiz amelden üstün olduğunu savunur. Ancak Murtazâ, niyetsiz bir amel zaten hayır kapsamına girmediği için bu kıyaslamanın geçersiz olduğunu vurgular. İkinci yorumda ise, niyetin günah bir amelden daha faziletli olduğu ifade edilir. Fakat burada da benzer bir problem mevcuttur; zira şerre kıyasla hayrın övülmesi, hadisin taşıdığı övgü maksadını karşılamaz.

Bunun üzerine Şerîf el-Murtazâ kendi yorumunu ortaya koyar ve “خير” kelimesinin burada “tafdiliyyet” (daha faziletli) anlamında değil, “min cümleti'l-hayr” (hayır cinsinden) anlamında kullanıldığını belirtir. Böylece niyet, amel gibi hayır kapsamında değerlendirilmiş olur. Bu yaklaşım, hadisin metnine dışarıdan anlam yüklemekten

²⁹⁴ Murtazâ, *Gurerü'l-fevâ'id ve dürrü'l-kalâ'id*, 2/315-318.

²⁹⁵ Zikredilen hadis, Kütüb-i Tis'a içerisinde herhangi bir kaynakta yer almamakla birlikte, Taberânî'nin el-Mu'cemü'l-Kebîr ve Heysemî'nin Mecma'u'z-Zevâ'id adlı eserlerinde nakledilmiştir. Bkz. Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 6/185: 5942; el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, 1/61: 212.

Şii kaynaklarda, Kuleynî'nin *el-Kâfî*, Hürri el-Âmilî'nin *Vesâilü's-Şîa*, Muhammed Reyşehrî'nin *Mizânü'l-Hikme* ve Allâme Meclisî'nin *Biḥârü'l-Envâr* adlı eserlerinde nakledilmiştir. Bkz. Kuleynî, *el-Kâfî*, 2/84; Hürri el-Âmilî, *Vesâ'ilü's-Şî'a*, 1/53; Reyşehrî, *Mizânü'l-Hikme*, 4/3417; el-Meclisî, *Biḥârü'l-envâr*, 67/206.

²⁹⁶ Behşemiyye fırkasının reisi ve Mu'tezile'nin büyük imamlarından biri.

²⁹⁷ Basra Mu'tezilesi reislerinden, kelâm, tefsir ve fıkıh âlimi.

yapılmış dilsel bir yorumdur. Murtazâ bu görüşünü, hem Kur'an'daki benzer yapılarla hem de Arap şiirinden örneklerle destekler.

وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى

“Kim bu dünyada körlük ettiyse ahirette de ködür, yolunu daha da şaşırmıştır.”²⁹⁸

ayetindeki “أَعْمَى” kelimesini ve Mütenebbî (ö. 354/965)²⁹⁹ ile diğer şairlerin beyitlerini analiz ederek, bazı kelimelerin “tafdiliyyet” anlamı taşımadan da “min” edatıyla birlikte kullanılabileceğini gösterir.

Niyetin “amel” sayılıp sayılmayacağı konusuna da değinen Şerîf el-Murtazâ, örfte “amel”in genellikle uzuvlarla yapılan fiiller için kullanıldığını, fakat kalbî fiillerin de hakikatte fiil sayıldığını ifade eder. Ayrıca Allah'ın fiillerine “amel” denilmemesinin, O'nun kudretinin mahlukat kudretinden farklı oluşuyla ilişkili olduğunu hatırlatır.

Son olarak, hadisin lafzını “tafdiliyyet” anlamında yorumlamak isteyenler için iki alternatif teville yer verir: Biri, niyetli bir amelin niyetsiz amelden üstün olduğu; diğeri ise, yüksek sevap vaat eden bir amele yönelik niyetin, daha az sevaplı bir fiilî amelden daha faziletli olabileceğidir. Ancak her iki yorumda da hadisin zahirine müdahale edildiğini vurgular. Bu sebeple, lafzın “hayır cinsindendir” şeklindeki yorumu, hem zahire uygunluğu hem de dilsel açıklığı bakımından tercih edilmelidir.

A. Ehli Sünnet

Kişinin niyetinin mahalli kalp olduğundan, ona Allah'tan başkasının muttali olması mümkün değildir. Bu bağlamda, “Niyet mü'minin amelinden daha hayırlıdır” hadisi hakkında farklı yorumlar yapılmıştır. Bu yorumlardan biri, Şerîf el-Murtazâ'nın yukarıda tenkit ettiği şekildedir ve Ebu'l-Hasan el-Hattâbî tarafından dile getirilmiştir. Hattâbî'ye göre hadisin anlamı: “Amelsiz bir niyet, niyetsiz bir amelden daha hayırlıdır.” Bu yorumu desteklemek için Kadr Suresi'ndeki “*Kadir Gecesi, bin aydan daha hayırlıdır.*”³⁰⁰ ayeti örnek verilir. Nasıl ki Kadir Gecesi, içerisinde bu gece

²⁹⁸ İsrâ, 17/72.

²⁹⁹ Kûfe'li Arap şairi.

³⁰⁰ Kadr, 97/3.

bulunmayan bin aydan üstünse; niyet de, niyetsiz amel karşısında daha faziletli olabilir. Zira bir ameldeki hayır, büyük oranda o amelin niyetine bağlıdır.³⁰¹

Hadisin yorumuna ilişkin bu görüşü, İbn Abdilberr de benimsemiş ve amellerin ancak niyet vasıtasıyla Allah'a ulaşabileceğini ifade etmiştir.³⁰² Aynı doğrultuda, Aliyyü'l-Kârî de niyetli bir şekilde yapılan amelin, sadece organlarla yapılan ve niyetten yoksun olan amelden daha değerli olduğunu belirtmiştir.³⁰³

Kādî İyâz ise hadisi, kişinin her zaman amelinin gerçekleştirme imkânı bulamayabileceği, buna karşılık niyetini ise daima salih tutabileceği gerekçesiyle yorumlamıştır. Ona göre, insan her arzuladığı hayırlı ameli fiilen yerine getiremeye bile, bu amellere dair içten ve samimi niyeti sürekli olarak korunabilir. Dolayısıyla, niyetin sevabı çoğu zaman amelin önüne geçebilir. Zira niyet, istikrarlı ve kesintisiz bir iradeyi temsil ederken; amel çoğu zaman dış etkenlere bağlı olarak sekteye uğrayabilir.³⁰⁴

Kirmânî ise hadisi, bizzat niyetin amelden daha üstün ve faziletli olduğu şeklinde anlamıştır. Ona göre, Allah'ın mü'min kullarını cennette ebediyen nimetlendirmesi, onların fiilî amelleri sebebiyle değil, sürekli olarak Allah'a itaat etme yönündeki samimi niyetleri sebebiyledir. Aynı şekilde, kâfirin cehennemde ebedî olarak kalmasının gerekçesi de onun Allah'a karşı ebedî inkâr niyetidir. Eğer ebedî azap yalnızca amellere dayansaydı, kâfirin bir süre azap gördükten sonra cehennemden çıkması gerekirdi. Bu yorum, niyetin sürekliliği ile amelin sınırlılığı arasındaki farkı temellendirmekte ve hadisin zahirine doğrudan bir anlam yüklemektedir.³⁰⁵

Şerîf el-Murtazâ'nın, "kişinin niyetinin, amellerinden biri olan hayır cinsinden sayılması" yönündeki te'vili, İbn Mülakkın tarafından et-Tavdîh adlı eserinde aktarılmıştır. Bununla birlikte İbn Mülakkın, hadisin farklı yorumlara açık olduğunu

³⁰¹ Hattâbî, *Me 'âlimü's-Sünen*, 2/941.

³⁰² İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, 2/81.

³⁰³ Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih*, 1/42.

³⁰⁴ Kādî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'id-i Müslim*, 4/129.

³⁰⁵ Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Şaḥîhi'l-Buḥârî*, 1/21.

belirtmiş ve bu bağlamda Hattâbî ile İbn ‘Abdil-Berr’in zikrettikleri şekilde bir te’vilin olduğuna da yer vermiştir.³⁰⁶

B. Şia

Vesâ’ilü’ş-Şîa’da yer alan bu rivayette, müellif hadisi, niyetin Allah’a yönelik ihlâslı bir yöneliş, amelin ise riya ihtimali taşıyan bir dıṣsal fiil olduğu gerekçesiyle açıklar. İmam Sâdık’a göre Allah, bazen sadece samimi niyetle, gösterişsiz amelden daha fazla sevap verir. Bu da niyetin, amelin değerini belirleyen esas unsur olduğunu ortaya koyar.³⁰⁷

Mâzenderânî ise bu hadisin beş farklı anlam yönü ile ele alır. Birinci yoruma göre, müminin niyeti onu cennette ebedî kılacak bir hak inancı ve itaattir; bu nedenle amelden üstündür. İkincisi, mümin birçok iyi şeyi niyet eder ama yapamaz; buna rağmen sevap kazanır, oysa kâfirin kötü niyetleri ceza sebebidir. Üçüncü olarak niyet, amelin ruhu; amel ise bedenidir; bu yüzden niyet asıldır. Dördüncü görüşe göre, müminin niyeti Allah’a yöneliktir, amacı O’dur; kâfirin ise değildir. Beşinci yorumda ise “خير” lafzı fazlalık anlamında değil, “iyi amellerden biridir” şeklinde açıklanır ve bu yorum Şerîf el-Murtazâ’ya nispet edilir.

Son olarak Mâzenderânî, niyetin sadece kalpte bir düşünce olmadığını, tam bir içsel arınma ve ihlâs gerektirdiğini, bu yüzden aslında niyetin amelden daha zor ve kıymetli olduğunu vurgular. Ayrıca, amelin değeri ve kabulü de doğrudan niyete bağlıdır.³⁰⁸

C. Sonuç

Şerîf el-Murtazâ, bu hadisteki “hayır” ifadesinin “daha üstün” anlamında değil, “hayır cinsindendir” şeklinde anlaşılması gerektiğini savunur. Zira ona göre, iki unsurun üstünlük kıyasına konu olabilmesi için aynı mahiyete sahip olmaları gerekir; hâlbuki niyet, kapsam ve etki bakımından sonuç doğuran bir fiil olan amelden daha sınırlıdır.

³⁰⁶ Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Alî b. Ahmed İbnü’l-Mülakkın, *et-Tavzîh li-şerhi’l-Câmi’i’ş-şahîh*, thk. Halid Ribat (Dimeşk: Dar’ün Nevadir, 2008), 2/156.

³⁰⁷ Hürr el-Âmilî, *Vesâ’ilü’ş-Şî’a*, 1/53-54; Reyşehrî, *Mizânü’l-Hikme*, 4/3417.

³⁰⁸ Mâzenderânî, *Şerh Uşûl el-Kâfî*, 8/266-267.

Bu sebeple, niyet amelin yerini alamaz; fakat onun gibi hayır kabul edilebilir. Murtazâ bu görüşünü, Kur'an'dan ve Arap şiirinden örneklerle destekleyerek lafzî anlamı zorlamadan, dilsel bir tahlil üzerinden temellendirir. Ehl-i Sünnet'te ise bu hadis genellikle tafdîliyyet (üstünlük) anlamında yorumlanmış; özellikle İmam Kirmânî ve Kādî İyâz gibi âlimler, sürekli ve ihlâslı bir niyetin, sınırlı bir fiilî amelden daha faziletli olabileceğini ifade etmişlerdir. Şii kaynaklarda da niyetin, amelin ötesinde bir ihlâs göstergesi olduğu ve kalpteki derin yönelişin Allah katında büyük değer taşıdığına dair benzer yorumlar bulunur. Ancak Murtazâ, mezheplerin bu yaklaşımlarındaki tafdîliyyet vurgusunu paylaşmaz; metne dış anlam yüklemeksizin, lafzî “hayır cinsinden” olarak yorumlayarak farklılaşır. Bu yönüyle, niyetin değeri konusunda genel anlamda mezheplerle örtüşse de, lafzın yorumu ve anlam sınırları bakımından onlardan ayrılır.

4.16. Evlat Acısına Karşı İlâhî Lütuf

رواه أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: لا يموت لمؤمن ثلاثة من الأولاد فتمسه النار إلا تحلة القسم³⁰⁹
“Üç çocuğu ölen herhangi bir mü'min kişi cehenneme girmez; ancak Allah'ın yemini yerini bulacak kadar girer.”³¹⁰

Hadis ile ilgili Murtaza, üç görüşü ele alır:

a) Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'ın Yorumu: Ebû Ubeyd, hadiste geçen “تحلة القسم” (yeminin yerine getirilmesi) ifadesini, Meryem Sûresi 71. ayetiyle ilişkilendirir:

“Sizden hiç kimse yoktur ki oraya (cehenneme) uğramasın. Bu, Rabbinin kesin hükmüdür.”³¹¹

Bu yoruma göre, herkes cehenneme uğrayacak; ancak müminler için bu uğrayış, yalnızca Allah'ın vaadini gerçekleştirmesi bağlamında kısa ve zararsız bir geçiş olacaktır. Dolayısıyla “ateşin dokunması”, fiilî azap anlamı taşımaz; yalnızca lafzî olarak vaadin tahakkuku manasındadır.

³⁰⁹ Murtazâ, *Gurerü'l-fevâ'id ve dürerü'l-kalâ'id*, 2/50-53.

³¹⁰ Zikredilen hadis, Kütüb-i Sitte içerisinde benzer lafızlar ile Buhârî, Müslim, İbn Mâce, Tirmizî ve Nesâî'de rivayet edilmiştir. Bkz. Buhârî, “Cenâiz”, 6; Müslim, “Birr”, 47; İbn Mâce, “Cenâiz”, 57; Tirmizî, “Cenâiz”, 64; Nesâî, “Cenâiz”, 25.

Zikredilen hadisi Şii kaynaklarında tespit edemedik.

³¹¹ Meryem, 19/71.

b) İbn Kuteybe'nin Yorumu: İbn Kuteybe, Ebû Ubeyd'in yorumunu olumlu bulmakla birlikte, Arap dilinde “تحلة القسم” ifadesinin mecazî bir kullanımı olduğunu vurgular. Araplar bir şeyin çok kısa süreceğini ifade etmek için “yemin bozuluncaya kadar sürecek” anlamında bu ifadeyi kullanırlar. Buna göre hadis, “Ateş ona ancak çok kısa bir süreliğine, zarar vermeyecek şekilde temas eder.” anlamındadır. Bu, lafzî değil, deyimse bir değerlendirmedir.

İbn Kuteybe'nin görüşü lafzen Ebû Ubeyd'inkine benzese de, temellendirme biçimi farklıdır. İbn Kuteybe, yorumu Arap dilindeki mecazî kullanımlara dayandırırken, Ebû Ubeyd ayetle doğrudan ilişkilendirme yapar ve lafzı semantik olarak analiz eder.

c) Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî'nin Yorumu: İbnü'l-Enbârî, Ebû Ubeyd'in yorumunu tercih eder ve bunu üç gerekçeyle destekler. Bunlardan ilki ehl-i ilmin büyüklerinin zikredilen hadisi bu şekilde tefsiri, ikincisi söz konusu olan “mess”, Allah katında *ebbar* kullarına nispet edilen zararsız bir temas olabilir; bu da ehl-i cennetin sıfatlarına aykırı düşmez. Yani “ateşin dokunması”, Allah katında *ebbar* olan kullara yönelik olabilir, ama bu az bir temas olur ve büyük bir acıya sebep olmaz. Ayrıca, ehl-i cennetin sıfatı, ateşin onları hiçbir şekilde (az da olsa) etkilememesidir. Üçüncüsü, Hadiste “mess” değil, “uğrama” (الورود) ifadesi esas alınmalıdır. Zira uğrama azap görmek anlamına gelmez. “لا” edatı da burada *istisnâ-i munkatı* olarak değerlendirilmelidir. İbnü'l-Enbârî ayrıca bir alternatif görüş de sunar: Buradaki “لا” edatının Arap dilinde bazen zâide olarak kullanıldığını ve mananın “Ateş ona, ancak yeminin yerine gelecek kadar dokunur” olabileceğini savunur.

Şerîf el-Murtazâ, önceki yorumları genel olarak makul ve dil açısından kabul edilebilir bulur. Ancak özellikle İbnü'l-Enbârî'nin “لا” edatını zâide kabul ettiği yoruma ihtiyatla yaklaşır ve bunun bazı dil âlimleri nezdinde zayıf sayıldığını ifade eder. Asıl önemli katkısı ise kelâmî açıdan getirdiği eleştiridir. Hadisin bu şekilde anlaşılmasının, kişinin günahlardan beri olacağı şeklinde yanlış bir kanaat doğurabileceğini, dolayısıyla günaha teşvik edici (iğrâ') bir anlam taşıyabileceğini belirtir. Ona göre: Hadis, yalnızca üç çocuğunu kaybeden kişiyi değil; bu musibet karşısında sabır ve rıza gösteren kişiyi medh etmektedir. Yani cehennemden korunma, sadece musibetin vukuuyla değil, buna karşı imanî bir duruş sergilemekle mümkündür. Böylece hadis, günaha teşvik eden değil, sabır ve tevekküle teşvik eden bir metin haline gelir.

A. Ehli Sünnet

Evlat acısı, anne babalar için en ağır imtihanlardan biridir. Hz. Peygamber, bu acıya sabredenlere büyük bir mükâfat vad ederek ilahî rahmeti vurgulamıştır. Ancak bu hadisi yorumlarken bazı önemli kayıt ve şartların da dikkate alınması gerekir.

Nitekim bu hadis, benzer içerikteki diğer rivayetlerle birlikte ele alındığında,³¹² mutlak anlamda her çocuk kaybının böyle bir mükâfata sebep olacağı değil, bazı şartların tahakkuku hâlinde bu neticenin gerçekleşeceği anlaşılmaktadır.³¹³ Bazı hadislerde çocuğun henüz buluğa ermemiş olması şart koşulmuş; bazı rivayetlerde ise ebeveynin musibete isyan etmeden, ecrini Allah'tan bekleyerek sabretmesi gerektiği vurgulanmıştır. Bu bağlamda, söz konusu hadisle verilen mükâfatın, her çocuğu kaybeden için değil, sabır ve teslimiyet gösteren mümin ebeveynler için geçerli olduğu anlaşılmaktadır.³¹⁴

Cehennemle ilgili hadiste geçen “*vurûd*” kelimesi üzerine yapılan yorumlarda da benzer şekilde farklı yaklaşımlar mevcuttur. Bazı İslâm âlimleri, Kur’ân-ı Kerîm’de geçen,

*“Sizden hiçbiri yoktur ki oraya uğramasın”*³¹⁵

ayetine dayanarak, herkesin cehenneme uğrayacağını kabul etmiş; ancak bunun azap amacıyla değil, ilâhî vadin tahakkuku ve sırat köprüsünden geçişin gereği olarak gerçekleşeceğini ifade etmişlerdir.³¹⁶ Muvatta’ şârihlerinden Bâcî, kişinin cehennemi geçene kadar ateşin ona temas edebileceğini, ancak

*“Sonra biz kötülükten sakınanları (cehennemden) esirgeriz...”*³¹⁷

³¹² Buhari, “Cenaiz”, 6; Müslim, “Birr”, 47.

³¹³ Müslim, “Birr”, 47.

³¹⁴ İbn Hacer, *Fethu ’l-bârî bişerhi Şahîhi ’l-Buḥârî*, 3/124; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh İbn Abdülberr, *et-Temhîd*, thk. Beşşar Avad Ma’ruf (Londra: Müessesetü’l-Furkan li’t-Türasi’l-İslâmî, 2017), 4/309; ez-Zürkânî, *Şerhu ’l-Muvatta’*, 2/109.

³¹⁵ Meryem, 19/71.

³¹⁶ Beyzâvî, *Tuhfetü ’l-ebrâr*, 1/444; el-Kirmânî, *el-Kevâkibü ’d-derârî fî şerhi Şahîhi ’l-Buḥârî*, 7/59; en-Nevevî, *Şerhu Nevevi Ala Müslim*, 16/180-181; el-Hattâbî, *A ’lâmu ’l-ḥadîs*, 1/669; 4/2285.

³¹⁷ Meryem, 19/72.

ayetinde belirtildiği üzere, takvâ sahibi kulların Allah tarafından kurtarılacağını vurgulamıştır.³¹⁸

Ahmed b. Hanbel, Nesâî ve Hâkim gibi muhaddisler ise, “الورود” kelimesinden muradın cehenneme bizzat girmek olduğunu, fakat bu girişin müminler için serinlik ve selamet şeklinde tecelli edeceğini belirtmişlerdir. Bu yorumlar, cehenneme girmenin her durumda bir azap anlamı taşımadığına, bazen de Allah’ın kudret ve vaadinin tahakkuku için sembolik bir temas niteliği taşıyabileceğine işaret etmektedir.³¹⁹

B. Şia

Şii kaynaklarda bu hadis varid olmadığı gibi bu hadis ile ilgili yoruma da ulaşılamamıştır.

C.Sonuç

Şerîf el-Murtazâ, “Üç çocuğu ölen mü’min cehenneme girmez” hadisini üç klasik yorum çerçevesinde ele alır: Ebû Ubeyd’in bunu Meryem Suresi 71. ayetle ilişkilendiren açıklamasını, İbn Kuteybe’nin deyimsel anlam üzerinden yaptığı mecazî yorumunu ve İbnü’l-Enbârî’nin dil kurallarıyla desteklediği değerlendirmesini kabul edilebilir bulur. Ancak İbnü’l-Enbârî’nin “illâ” edatını zâide saymasını zayıf görür. Murtazâ’nın asıl vurgusu, bu hadisin yanlış anlaşılması durumunda insanları günaha cesaretlendirebileceği yönündedir. Ona göre hadisteki müjde, sadece çocuk kaybı yaşayanlara değil, bu acıya sabır ve rıza gösterenlere yöneliktir. Ehl-i Sünnet âlimleri de bu hadisi sabreden müminler için bir müjde olarak yorumlamıştır. Murtazâ’nın yaklaşımı, genel anlamda Sünnî yorumlarla örtüşse de, sabrı ve ahlâkî sorumluluğu ön plana çıkarması Şîî anlayışla da uyum göstermektedir.

³¹⁸ Ebû’l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa’d el-Bâcî, *el-Müntekâ* (Mısır: Matbaatü’s Saade, 1332), 2/28.

³¹⁹ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî bişerhi Şaîhi’l-Buḥârî*, 3/124.

4.17. Kur'an ve Ateşe Karşı Korunmuşluk

روى عقبه بن عامر عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: لو كان القرآن في إهاب ما مسسته النار³²⁰
“Eğer Kur'ân bir deri içinde (korunmuş) olsaydı, ateş ona dokunmazdı.”³²¹

Müellif, Efendimiz'in bu hadisi ile ilgili birçok vechin zikredildiğini ve hepsinin yanlış ve faydasız olduğunu, kendisinin itimat ettiğini ve sahih olanı söyleyip açıklayacağını zikrettikten sonra hadis ile ilgili İbn Kuteybe ve İbnü'l-Enbârî'nin te'vil ve yorumlarını zikretmiştir. Konunun anlaşılabilmesi için aşağıda detaylıca açıklamaya çalıştık.

a. İbn Kuteybe'nin Üçlü Te'vili

• Birinci Yorum

“İhâb” kelimesi insanın kendisine (bedenine) kinayedir. Buna göre Kur'ân'ı öğrenmiş bir Müslüman ateşe atılsa bile, ateş onu yakmaz. Bu görüşünü şu rivayetle destekler: Süleyman b. Muhammed: Ebû Ümâme'yi şöyle derken işittim:

“Kur'ân'ı okuyunuz; şu aslı mushaflar sizi aldatmasın. Allah, Kur'ân'ı anlayarak kavrayan kalbe azap etmez.”³²²

• İkinci Yorum

Hadisteki mana, Rasûlullah (s.a.v) dönemine özgü mucizevî bir durumu anlatır. Eğer Kur'ân o dönemde deriye yazılıp ateşe atılsaydı, bu durum bir mucize olarak gerçekleşir, ama Rasûlullah'ın vefatından sonra bu özellik sona ermiştir.

³²⁰ Murtazâ, *Gurerü'l-fevâ'id ve dürrerü'l-kalâ'id*, 1/426-431.

³²¹ Müellifimizin kitapta zikrettiği bu hadis *Kütübü Sitte* 'deki hiçbir hadis kaynağında nakledilmemiştir. *Kütübü Tisa* 'da ise Ahmed b. Hanbel'in *Müsned* 'inde ve farklı lafızlarla Darimi'nin *Sünen* 'inde nakledilmektedir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28/595 (17365, 17409, 17420); Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân Dârimî, *es-Sünen* (Suudi Arabistan: Darü'l-Muğni, 2000), 4/2086 (3353).

Şii kaynaklarda ise, Şuayrî'nin *Câmi'u'l-Ahbar*, Meclisî'nin *Biḥârü'l-Envâr* ve Burûcirdî'nin *Câmi'u eḥâdîsi's-Şi'a* adlı eserlerinde yer almaktadır. Bkz. Şu'ayrî, *Câmi'u'l-Ahbar*, 1/48; el-Meclisî, *Biḥârü'l-envâr* 'l-câmi'a li-düreri aḥbâri'l-e'immeti'l-eḥâr, 89/184; Burûcirdî, *Câmi'u eḥâdîsi's-Şi'a*, 15/26.

³²² Hadis, Darimî'nin *Sünen* 'inde Ebû Ümâme el-Bâhilî'den mevkuf olarak nakledilmiştir. Bkz. Darimî, “Fedâilu'l-Kur'an”, 4/2097 (3362).

- **Üçüncü Yorum**

Burada kast edilen, Kur'ân'ın değil, yazıldığı deri ve mürekkebin yanmasıdır. Kur'ân'ın lafzı ilahî olduğu için, fiziksel unsurlar yansa da Kur'ân yanmaz.

b. Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî'nin İbn Kuteybe'nin Tevillerine Reddiyeleri ve Delilleri

- **Birinci yoruma itirazları**

Kur'ân öğrenenin yanmayacağı yönündeki görüş, sahih hadislerle çelişir: “Cehennemden, içinde yandıktan sonra çıkarılan bir topluluk olacaktır. Onlara: ‘Bunlar Allah’ın bağışladığı cehennemliklerdir’ denir.”³²³

“Cennet ehli cennete, cehennem ehli cehenneme girdikten sonra Allah: ‘Kimin kalbinde hardal tanesi kadar iman varsa onu çıkarın’ buyurur.”³²⁴ Bu hadisler, Kur'ân okuyup iman eden bazı kimselerin bile cehennemde yanabileceğini gösterir. Ayrıca Haricîler gibi bazı sapık grupların Kur'ân okumalarına rağmen cehennemde yanacakları noktasında ümmet arasında ittifak vardır.

- **İkinci yoruma itirazları**

Bu olayın “*delâilü'n-nübüvve*” olduğu iddiası asılsızdır. Zira böyle bir mucize yaşanmış olsaydı, mutlaka sahabeden biri bunu naklederdi. Ayrıca Rasûlullah böyle bir uygulama yapmamış, Kur'ân'ı deri üzerine yazıp ateşe atarak mucize göstermemiştir.

³²³ Hadis Ehl-i Sünnet kaynaklarında yer almamakta, Şii kaynaklardan ise Reyşehrî'nin *Mizânü'l-Hikme* adlı eserinde nakledilmektedir. Bkz. Reyşehrî, *Mizânü'l-Hikme*, 1/475.

³²⁴ Buhari, “İman”, 13; Müslim, “İman”, 82
Şii kaynaklarda ise tespit edemedik.

- **Üçüncü yoruma itirazları**

Kur’ân yazılı haliyle Kur’ân’dır. Dolayısıyla “deri ve mürekkep yanar ama Kur’ân yanmaz” demek, Kur’ân’ın lafzını inkâr anlamına gelir. İbnü’l-Enbârî bunu şu ayet ve hadislerle reddeder:

*“Şüphesiz o, çok değerli bir Kur’ân’dır. Korunmuş bir kitaptadır. Ona ancak tertemiz olanlar dokunabilir.”*³²⁵

*“Kur’ân ile düşman beldelerine gitmeyin.”*³²⁶

(Burada doğrudan Mushaf kastedilmiştir.)

Murtaza; İbn Kuteybe ve İbnü’l-Enbârî’nin görüşlerini zikrettikten sonra itirazlar ederek sonrasında kendi görüşünü açıklamıştır:

c. İbn Kuteybe’ye Reddiyesi

- “Kur’an okuyan kişi ateşten korunur” görüşüne eleştiri:

Bu yorum, günahkâr Kur’an okuyucusunun bile cehennemden korunacağı şeklinde anlaşılır ki, bu insanları masiyete teşvik eder. Peygamber’in böyle bir anlam kastetmesi, nübüvvetin hikmetiyle bağdaşmaz.

- “Hadis, nübüvvet mucizesi olarak yorumlanmalı” görüşüne eleştiri:

Böyle bir mucize rivayetlerde sabit olsaydı, sahabe bunu aktarmış olurdu. Sîret ve delâil kitaplarında bu olayın zikredilmemesi, bu yorumun temelsiz olduğunu gösterir.

- “Kur’an yanmaz, deri ve mürekkep yanar” görüşüne eleştiri:

Bu, Kur’an’ı soyut bir anlam olarak görmek demektir. Oysa Kur’an, hem lafız hem yazı olarak “mevcûd” bir varlıktır. Yazıların yanması, Kur’an’ın da yanması demektir. Kur’an’ın yazılı hâlini yakmak, lafzî Kur’an’a zarar verir.

³²⁵ Vâkıa, 56/77.

³²⁶ Buhârî, “Cihâd”, 127; Müslim, “İmâre”, 24.

d. Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî'ye Reddiyesi

İbnü'l-Enbârî'nin “Kur'an, kalplerde korunduğu için yanmaz” şeklinde yorumuna eleştirisi: Bu durum sadece Kur'an'a mahsus değildir. Diğer metinler (şiir, ilim, fıkıh) de kalpte korunabilir ve yazılı nüsha yansa da içerik hafızada kalır. O hâlde, Kur'an'ın diğer sözlerden farkı kalmaz. Bu, Kur'an'a özgü bir meziyet sunmaz.

e. Şerîf Murtazâ'nın Tercih Ettiği Görüş ve Gerekçeleri

Hadis, mecazî bir ifadedir, Arapların belagat ve mübalağa üslubuyla söylenmiştir. Buradaki temel mana şudur: “Kur'an o kadar yüce, azametli ve ilahî bir kelimedir ki, bir deriye yazılsaydı bile ateş ona dokunmaya cesaret edemezdi.”

Bu, Kur'an'ın ulviyetini, korunmuşluğunu, şanını anlatmak için bir teşbih ve mecaz üslubudur. Delil olarak ise getirdiği ayet: “Kur'an bir dağa indirilseydi, onu Allah korkusundan parça parça olmuş görürdün.”³²⁷ Bu, doğrudan mecazî anlatımdır. Şerîf el-Murtazâ, bu hadisi lafzî değil mecazî olarak yorumlar. Ona göre hadis, Kur'an'ın yüceliğini ve manevî dokunulmazlığını vurgulamak amacıyla kullanılan temsili ve mübalağalı bir anlatımdır; fizikî anlamda ateşe karşı koruma iddiası taşımaz.

A. Ehli Sünnet

Hadiste geçen “إِهَابٍ” (ihâb) kelimesi zahiren “tabaklanmamış deri” anlamına gelse de, birçok âlim bu lafzın mecazî bir anlam taşıdığını belirtmiştir. Buna göre burada kast edilen, Kur'an şuuru ile dopdolu olan mü'minin kalbidir.³²⁸ Hadis, bu kalbi -yani Kur'an'ı sadece ezberlemiş değil, onu anlamış ve hayatına tatbik etmiş bir mü'minin gönlünü- cehennem ateşinin yakamayacağını bildirmektedir.³²⁹

³²⁷ Haşr, 59/21

³²⁸ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî Kâsım b. Sellâm, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*, thk. Mervan El-Atiyye vd. (Dimeşk - Beyrut: Daru İbn Kesir, 1995), 54; er-Rabat, *el-Cami li-Ulumil-İmam Ahmed*, 15/400-401.

³²⁹ Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-şifât*, 2/14.

Bu yorumu destekleyen bir rivayet de Dârimî'de geçmektedir: Kur'ân okuyunuz. Çünkü Allah, içinde Kur'ân bulunan bir kalbe azâb etmez.³³⁰ Bu hadisle birlikte düşünüldüğünde, Kur'an'ı sadece dilde taşıyan değil, onu kalbinde hıfzedip hayatına yansıtan kimselerin azaptan korunacağı anlaşılmaktadır.

Konuyla ilgili olarak Aliyyü'l-Kârî, hadisin zahirî anlamının değil, mecazî anlamının kastedildiğini belirtir. Ona göre, Kur'an kalpte muhafaza edildiği için, bu kalbi ateş yakmaz; dolayısıyla burada temsili ve mecazi bir anlatım söz konusudur.³³¹ Aliyyü'l-Kari ile aynı görüşte olan Münâvî de temsili bir anlatımın olduğunu ve hadiste geçen “إِهَاب” (ihâb) lafzının zâhiren “tabaklanmamış deri” anlamına gelmekle birlikte, burada asıl maksadın temsili bir anlatım olduğunu beyan etmektedir. Münâvî'nin ifadesiyle, “*Kur'an'ı hıfzeden kimsenin bedeni, Kur'an için bir ihâb (muhafaza kabı) gibidir*” şeklindeki teşbih, onun bu hadisi şerifi hakiki anlamından ziyade mecazî ve irşâdî boyutta yorumladığını göstermektedir. Bu bağlamda Münâvî, Kur'an'ın lafzî varlığına temas eden bir nesnenin dahi, o temastan ötürü ateşten korunacağına işaretle, Kur'an'ı hıfzeden ve onunla amel eden mü'minin, cehennem azabından elbette ki daha evlâ bir surette muhafaza edileceğini vurgulamaktadır.³³²

Ebu Yala el-Ferra, bu ifadenin salt kalbinde Kuran olan kimselere hamledilemeyeceğini zira Efendimiz'in

“...Bir takım insanlar zuhur edecek, onlar Kur'an-ı Kerim'i okuyacaklar, fakat Kur'an-ı Kerim onların gırtlaklarından aşağı geçmeyecek. Onlar, okun av hayvanını delip çıktığı gibi dinden çıkacaklar...”³³³

buyurduğunu belirterek, hitabın Kur'anı yalnızca ezeberleyenler için olmadığına dikkat çekmiştir.³³⁴

Öte yandan, İbn Kuteybe gibi bazı âlimler bu hadisi Rasûlullah dönemine mahsus bir mucize olarak değerlendirmişse de, bu görüş genel kabul görmemiştir.³³⁵ Yine konu ile ilgili yukarıda da zikredildiği gibi ateşin Kur'an'ı ezberleyeni yakmayacağı, “ihab”

³³⁰ Dârimî, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 4/2097 (3362).

³³¹ Ali el-Kârî, *Mirâtü'l-mefâtih*, 4/1475.

³³² Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 5/324.

³³³ Buhari, “Tevhid”, 57

³³⁴ Ferrâ, *İbtâlü't-tevilât*, 435.

³³⁵ Begavî, *Şerhu's-sünne*, 4/437.

kelimesinden kastın Kur'an'ın kendisi değil cildi olduğu veya Kur'an insan şeklinde olsaydı ve ateşe atılsaydı ateşin onu yakamayacağı gibi görüşler zikredilmiş olup bunlar birer şazz görüş olarak değerlendirilmiştir.³³⁶

Beydavi ise hadisin manasının “Kur'an okuyup tilavetine azimli ve istekli bir şekilde devam eden kimseler varken ateşin Kur'an'ın bereketini asla yakıp yok edemeyeceği” olduğunu ifade etmiştir ki racih olan görüş de budur.³³⁷ Nitekim bu görüşü destekler nitelikte İbn Kesir de Kur'an'ın sadırlarda mahfuz, lisanda müyesser, kalplerde egemen ve lafzen ve manen mucize bir kitap olduğunu ifade ederek kıyamete kadar baki kalacağını zikretmiştir.³³⁸

B. Şia

Meclisî bu hadisi, Kur'an'a hürmeti ve ona bağlılığı teşvik eden mecazî bir ifade olarak ele alır. Hadis, Kur'an'ı taşıyan, onu içselleştiren kimsenin cehennem ateşine dokunmayacağını ifade etse de, bu koruma yalnızca lafzî taşıma ile değil, amel ve samimi bağlılık ile mümkündür. Bu hadis ile birlikte zikrettiği “*Nice Kur'ân okuyucusu vardır ki, Kur'ân ona lanet eder.*”³³⁹ hadisiyle düşünüldüğünde, Meclisî bu ifadelerin, Kur'an'ın sadece okunması değil, onun gereklerinin yerine getirilmesi gerektiğini vurgulayan ahlâkî bir mesaj taşıdığını belirtir. Böylece, hadis hem teşvik hem de uyarı yönüyle değerlendirilir; zahirde Kur'an'ı taşıyanı yüceltirken, batında ona yüzeysel yaklaşanlara da uyarıda bulunur.³⁴⁰

Burûcirdî, “Kur'ân'ı öğrenip onunla amel edememekten korkan” kimseye yönelik

“Allah, kalbine Kur'ân'ı yerleştirdiği kişiye azap etmez”³⁴¹

hadisini, hemen ardından gelen

³³⁶ Ebü'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ'*, thk. Mervan El-Atiyye - Muhsin Harâbe (Dimeşk - Beyrut: Darü'l-Me'mun li't-Tûras, 1997), 153.

³³⁷ Beyzâvî, *Tuhfetü'l-ebrâr*, 535.

³³⁸ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sami b. Muhammed Sellame (Riyad: Daru't-Taybe Li'n-Neşr, 1999), 6/286.

³³⁹ Hadis, Ehl-i Sünnet kaynaklarında rivayet edilmemiş; Şîî kaynaklarda ise Reyşehrî ve Meclisî tarafından nakledilmiştir. Bkz. Reyşehrî, *Mizânü'l-Hikme*, 3/2529; Meclisî, *Biḥârü'l-envâr*, 89/184.

³⁴⁰ Meclisî, *Biḥârü'l-envâr*, 89/184.

³⁴¹ Hadis, Ehl-i Sünnet kaynaklarında rivayet edilmemiştir.

hadisiyle birlikte aktarır. Bu iki rivayeti peş peşe sunması, Kur’ân’ın lafzıyla değil, kalpte taşınmasıyla manevi koruma sağlayacağı mesajını güçlendirmektedir. Burûcirdî metne doğrudan yorum eklemeyi; ancak tertibi, onun bu hadisleri ahlâkî-teşvik yönüyle değerlendirdiğini ve Kur’ân’a içten bağlılığın esas kurtuluş vesilesi olduğunu ön plana çıkardığını gösterir.³⁴²

C. Sonuç

Şerîf el-Murtazâ, “*Kur’an meşin bir kılıfta olsa ateş ona dokunmaz*” hadisini mecazî olarak yorumlar ve bu sözün Kur’an’ın yüceliğini ve kutsiyetini vurgulayan belâgatli bir ifade olduğunu savunur. Hadisi lafzî anlamda değerlendiren İbn Kuteybe, bunun Kur’an’ı ezberleyen kişinin cehennemden korunacağına veya Rasûlullah dönemine ait bir mucizeye işaret ettiğini ileri sürer; ancak Murtazâ, bu görüşlerin sahih hadislerle çeliştiğini ve günaha teşvik gibi yanlış anlamlara yol açabileceğini belirterek eleştirir. Ebû Bekir İbnü’l-Enbârî’nin, hadisi kalpte taşınan Kur’an’ın manevî dokunulmazlığıyla ilişkilendirmesi de Murtazâ’ya göre Kur’an’a has bir ayrıcalık sayılmaz.

Sonuç olarak, Murtazâ, hadisi edebî bir teşbih olarak değerlendirir ve lafzî yorumları hem akide hem dil açısından sorunlu bulur. Ehl-i Sünnet’te de hâkim kanaat hadisin temsili ve mecazi olduğu yönündedir. Şîî kaynaklar ise lafzî yüceltici ama içsel bağlılığı esas alan yorumlara yönelmiştir. Bu yönüyle Murtazâ’nın yaklaşımı her iki mezhep arasında köprü niteliğinde olup, özellikle akıl ve dil temelli açıklamalarda Ehli Sünnet kelâmcılarıyla ortaklık göstermektedir.

4.18. Cârîye Hadisi ve İnanç İkrarı

رواه يسار عن معاوية بن الحكم قال: قلت يا رسول الله، كانت لي جارية كانت ترعى غنما لي، قبل أحد، فذهب الذئب بشاة من غنمها، وأنا رجل من بني آدم أسف، كما يأسفون، لكنني غضبت فصككتها صكة، قال: فعظم ذلك على النبي صلى الله عليه وآله، قال، قلت: يا رسول الله، أفلا أعتقها؟ قال: انتني بها، فاتيت بها فقال لها: أين الله؟ فقالت: في السماء، قال: من أنا؟ قالت: أنت رسول الله، فقال عليه السلام: أعتقها فإني مؤمنة³⁴³

³⁴² Burûcirdî, *Câmi ‘u ehâdîsi ‘ş-Şî‘a*, 15/26.

³⁴³ Murtazâ, *Gurerü ‘l-fevâ’id ve dürerü ‘l-kalâ’id*, 2/167-169.

Yessar'ın, Muâviye b. el-Hakem'den rivayet ettiğine göre o şöyle dedi:
“Ey Allah'ın Rasûlü! Uhud tarafında koyunlarımı güden bir câriyem vardı. Derken bir gün bir kurt koyunlarından birini kaptı. Ben de bir beşerim; diğer insanlar gibi öfkelenirim. Bu yüzden ona vurmuştum. Bu durum Peygamber'in (s.a.v) çok zoruna gitti. ‘Onu azat etmem uygun olur mu?’ diye sordum.

Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: ‘Onu bana getir.’ Ben de getirdim. Ona sordu:

‘Allah nerede?’

Câriye: ‘Semada.’

‘Peki ben kimim?’

Câriye: ‘Sen Allah'ın Rasûlüsün.’

Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v) şöyle buyurdu:

‘Onu azat et! Çünkü o mümin bir kadındır.’”³⁴⁴

Hadis ile ilgili Murtazâ, kelime açıklamalarından sonra yaptığı açıklamalar şu şekildedir:

a. “السماء” (Sema) kelimesi neyi ifade eder?

- العلو والرفعة = السماء → sema kelimesi yücelik, azamet, yüksek kudret demektir.
- Kur'an ve hadiste geçen “في السماء” ifadeleri, mekân anlamında değil, mecazî anlamda üstünlük/kudret anlamındadır.

b. “في السماء” (Semadadır) ifadesi Allah’a mekân isnadı mıdır?

Şerîf el-Murtazâ, bu kanaati mesafe ile olan bir yüceliğin, ezeli ve kadîm olan Allah hakkında câiz olmaması sebebiyle reddeder. Ona göre Allah ne cisimdir, ne cevherdir, ne de bir mekâna sığar. O, “yüksektir”, ama bu maddî bir yön/yükseklik değil; şeref, azamet ve hükümranlık yüceliğidir.

Şerîf el-Murtazâ'ya göre, câriyenin “في السماء” (Semadadır.) demesinin muteber görülmesinin gerekçeleri ise:

- Bu ifade, sâde halk diliyle Allah'ın ulviyetini tasdik etme tarzıdır.
- Câriye, Allah'a cihet izafe etmek kastıyla değil, ulûhiyet ve yücelik mânasında bu cevabı vermiştir.

³⁴⁴ Zikredilen hadis Kütübü sittede Müslim, Ebu Davud ve Nesai'de uzun haliyle zikredilmiştir. Bkz. Müslim, “Mesâcid”, 7; Ebû Dâvûd, “Eymân ve'n-Nüzu'r, 19; Nesâî, “Sehv”, 20. Şii kaynaklarında ise nakledilmemiştir.

- Rasulullah (s.a.v), onun imanını, tasdikini ve sahih inanç yönünü esas alarak mü'minliğine hükmetmiştir.

Şerîf el-Murtazâ, bu hadisi lafzî anlamıyla değil, mecazî ve te'vile açık bir ifade olarak değerlendirmekte; burada geçen "yücelik" kavramının fiziksel bir mesafe değil, şan, azamet, kudret ve hâkimiyet gibi sıfatlarla ilgili olduğunu belirtmektedir.

A. Ehli Sünnet

Câriye Hadisi, İslami ilimlerin kelâm disiplini çerçevesinde değerlendirilmiş; özellikle Allah'ın sıfatları, zaman ve mekândan münezzehe oluşu gibi meselelerle bağlantılı olarak yoğun tartışmalara konu olmuştur. Hz. Peygamber ile câriye arasında geçen diyalog, doğrudan Allah'a nispet edilen bir sıfatla ilişkili olması bakımından hassas bir mesele teşkil etmiş; bu nedenle İslâm âlimleri hadisi dikkatle ele almıştır. Bu tartışmalar, genel olarak Ehl-i Sünnet ile Müşebbihe-Mücessime çizgisi arasındaki farklı yaklaşımlar etrafında şekillenmiştir.

Hadis şârihlerinden İbn Hacer ve Hattâbî, Hz. Peygamber'in câriyeye "Allah nerede?" sorusunu yöneltmesinin, onun tevhid ehli olup olmadığını tespit etme amacı taşıdığını ifade etmişlerdir. Câriyenin "Semada" şeklindeki cevabına Hz. Peygamber'in itiraz etmemesi ise, cariye'nin sınırlı idrak seviyesiyle Allah'a olan imanını, sıfatlarını inkâr etmeksizin beyan etmiş olmasıyla açıklanmıştır. Dolayısıyla Hz. Peygamber, câriyenin ifadesini tafsilata girmeksizin, onun imanını ortaya koyan bir beyan olarak kabul etmiş ve azat edilmesini uygun görmüştür.³⁴⁵

İslâm ulemâsının büyük çoğunluğu, "Allah semadadır" ifadesinin cihet (yön) açısından değil, ulviyet ve kudret gibi sıfatlara işaretle anlaşılması gerektiği görüşünde ittifak etmiştir. Kur'an'da geçen,

*"Semadakinden sizi yere geçirivermeyeceğinden emin misiniz?"*³⁴⁶

³⁴⁵ Hattâbî, *Me 'âlimü's-Sünen*, 1/222; İbn Battâl, *Şerhu Sahihi'l-Buhari*, 7/455; İbn Hacer, *Fethu'l-bâri bişerhi Şahihi'l-Buhârî*, 13/402.

³⁴⁶ Mülk, 67/16.

ayetini de bu bağlamda yorumlanmakta; bu tür ifadelerde Allah’a yön, mahal veya mekân izafe edilmediği vurgulanmaktadır.³⁴⁷

Kādî İyâz, bu konuda yaptığı değerlendirmede, nasıl ki kibleye yönelmek, Allah orada olduğu için değilse; göğe yönelmenin de Allah orada olduğu için olmadığı sonucuna ulaşmak gerektiğini belirtmiştir. Dolayısıyla bu rivayet, zâhirine hamledilmeden, te’vil edilmelidir.³⁴⁸ İmam Nevevî de Kādî İyâz gibi, cariyе hadisinin müteşâbih ifadelerden olduğunu ifade etmiş, hadisi aklî ve naklî delillere uygun biçimde te’vil etmiştir. Ona göre “Allah semadadır” ifadesi zâhir anlamda anlaşılmalıdır. Sorunun amacı, cariyenin imanını test etmektir. “Semada” ifadesi ise; ulviyet, kudret ve azamet anlamında mecazîdir.³⁴⁹

Buna mukabil, Müşebbihe ve Mücessime mezhebine mensup kimseler ise bu hadisin zâhirine sarılmış; Allah’ın gerçekten bir mekânda, yani semanın bir yerinde olduğunu savunmuşlardır. Bu tür fırkalar arasında doğan farklılıkların temel sebebi, naslara yaklaşım tarzlarının farklılığıdır. Mücessime ve Müşebbihe, lafzın ilk akla gelen anlamına bağlı kalarak, zâhirî ifadeyi Allah’ın yüceliğine uygun düşmese bile te’vil etmeksizin kabul etmişlerdir.³⁵⁰

Ehl-i Sünnet çizgisinde ise, Selef ulemâsı, müteşâbih nasları te’vil etmez, fakat zâhir anlamlarına da hamletmezler. Bu tür nasların hakiki manalarını Allah’ın bildiğini ifade ederek bu şekilde iman ederler. Halef ulemâsı ise, bu tür nasların Allah’a yaraşır şekilde te’vil edilmesini benimsemişlerdir. Ehl-i Sünnet ulemâsı, Allah’ın hiçbir zaman ve mekânda bulunmadığını, delil olarak ise Hz. Ali’nin şu sözüne atıfla açıklamışlardır: “Allah, Arş’ı mekân olsun diye değil, kudretinin izhârı için yaratmıştır; çünkü o mekândan önce kadîm olan Allah zaten vardı.”³⁵¹

³⁴⁷ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs*, 160; İbn Abdülberr, *et-Temhîd*, 5/146.

³⁴⁸ Kādî İyâz, *İkmâlü’l-Mu’lim bi-fevâ’id-i Müslim*, 2/465.

³⁴⁹ Nevevî, *Şerhu Nevevî Ala Müslim*, 5/24.

³⁵⁰ Ebû’l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bîşr İshâk el-Eş’arî, *Maqālâtü’l-İslâmiyyîn*, thk. Nuaym Zerzur (Mektebetül Asriyye, 2005), 1/165.

³⁵¹ Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *el-Farq beyne’l-fırak* (Beyrut: Darü’l-Afaki’l-Cedide, 1977), 321.

B. Şia

Şii kaynaklarda bu hadis varid olmadığı gibi bu hadis ile ilgili yoruma da ulaşılammıştır.

C. Sonuç

Allah’a mekân isnadı meselesi, İslam düşüncesinde mezhepler arası önemli bir ihtilaf konusudur. Bu bağlamda Ehl-i Sünnet, Mu‘tezile, Şîî İmâmiyye ve Müşebbihe-Mücessime gibi çeşitli ekoller farklı yaklaşımlar sergilemiştir.

Müşebbihe, Mücessime ve Kerrâmiyye mezhebi, bu konuda en cisimci yaklaşımı benimser. Genel olarak Allah’a mutlak bir mekân izafe ederler ve Allah’ın semanın üstünde bulunan ve melekler tarafından taşınan arşa oturmuş olduğunu söylerler. Kerrâmiyye’nin kurucusu Muhammed b. Kerrâm, Allah’ın Arş’a temas ettiğini, hatta Arş’ın O’nun mekânı olduğunu savunur. Bu görüş, Allah’a cisim özellikleri atfeden ve onu yaratılmışlara benzeten bir anlayışı temsil eder. Müşebbihe mezhebi de benzer biçimde, Allah’ın bir yönde, özellikle de Arş üzerinde mekân tuttuğunu ileri sürer.³⁵² Bu tür yorumlar, İslam düşüncesinde yaygın olarak teşbih (benzetme) ve tecsîm (cisimleştirme) olarak görülmüş ve genellikle reddedilmiştir.

Ehl-i Sünnet içinde ise iki ana yaklaşım öne çıkar. Selefî çizgideki âlimler, Kur’an’daki “arşa istivâ etti” ifadelerini lafzen kabul eder, ancak “nasıl olduğu bilinmeksizin” (bilâ keyf) iman edilmesi gerektiğini savunur. Allah’ın Arş üzerinde olduğu söylenir fakat bu hâl yaratılmışlara benzetilmeden tasdik edilir. Onlara göre İstivâ malum; keyfiyeti meçhul; ona iman vacip; onunla ilgili soru sormak ise biattır.³⁵³ Buna karşılık Mâtürîdî kelâmcılar, istivâyı mecazî anlamda yorumlar; Allah’ın zâtının herhangi bir yönde veya mekânda bulunamayacağını, bu ifadenin sadece kudret ve hâkimiyet anlamına geldiğini belirtir.³⁵⁴

³⁵² Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Farq beyne’l-fırak*, 321.

³⁵³ Ebü’l-Feth Tâcüddîn Muhammed eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihâl*, thk. Emir Ali Mehna - Ali Hasen Fâûr (Beyrut: Daru’l-Ma’rife, 1993), 1/93.

³⁵⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an* (Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2005), 7/267.

Mu'tezile ise, bu konuda en katı tenzihçi görüşü benimseyen ekoldür. Allah'ın bir yerde bulunmasının mümkün olmadığını, istivâ gibi ifadelerin ancak mutlak "istila ve galebe" anlamında te'vil edilmesi gerektiğini savunur. Onlara göre Allah, maddeden ve yönlerden münezzehtir; bu tür ifadeleri lafzî anlamda almak tehlikelidir.³⁵⁵

Şiî İmâmiyye kelâmında da benzer şekilde Allah'a cihet ve mekân isnadını tenzih ilkesiyle bağdaşmayacağı kabul edilse de Hişam b. Hakem Allah'ın yüksek bir mekânda, Arş'ta bulunduğunu, Allah'ın Arş' a dokunduğunu ve Arş'ın O'nu kuşatıp sınırlandırdığını savunur.³⁵⁶

Şerîf el-Murtazâ ise, bu yorumlardan farklı olarak hem lafzî anlamdan hem de cisimleştirmeye kapı aralayan mecazlardan kaçınır. Ona göre Allah'a mekân isnadı kesinlikle batıldır ve bu tür ifadeler, teşvik edici belâgat unsurlarıdır. Bu yönüyle Murtazâ, Mu'tezile'ye yaklaşmakla birlikte onların soyutlamaya dayalı katı akılcılığından ayrılır; Şiî İmâmiyye'ye mensup olsa da Hişam b. Hakem gibi teşbih izlenimi doğuran açıklamalardan net biçimde uzak durur.

4.19. Kibirli Görünüm ve İlâhî Karşılık

يرويه عقبة بن عامر أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال في خطبة طويلة خطبها: من يتبع المشمعة يسمع الله به³⁵⁷
"Kim insanlarla alay ederse, Allah da alay ettiği şeyi başına getirir."³⁵⁸

a) Lügat Açısından Tahlil:

Şerîf el-Murtazâ, "المشمعة" kelimesinin dilsel anlamını detaylı şekilde açıklamış ve Arap dilinde bu kelimenin genellikle:

- Şaka, gülme, oyun, eğlence ve ciddiyetsizlik anlamında kullanıldığını,
- "شمع" fiilinin ise sürekli gülen, neşeli, şakacı anlamını taşıdığını ifade etmiştir.

³⁵⁵ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l Usuli'l Hamse - Mutezile'nin Beş İlkesi*, ed. Metin Yurdagür, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/32.

³⁵⁶ Eş'arî, *Makalatü'l-İslamiyyin: İlk dönem İslam mezhepleri*, 310.

³⁵⁷ Murtazâ, *Gurerü'l-fevâ'id ve dürrü'l-kalâ'id*, 1/492-494.

³⁵⁸ İlgili hadis, *Kütüb-i Tis'a* başta olmak üzere hadis kaynaklarında yer almamaktadır. Ancak benzer lafızlarla İbn Kuteybe'nin *Garibü'l-Hadis*'inde ve İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye fî Garibi'l-Hadis* adlı eserinde geçmektedir. Bkz. İbn Kuteybe, *Garibü'l-hadis*, 1/294; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî garibi'l-hadis ve'l-eşer*, 2/501.

İlgili hadisi, Şii kaynaklarda ise nakledilmemiştir.

b) Hadisin Anlamı Üzerine Yorumu:

Şerîf el-Murtazâ, bu hadisin zahirine göre anlaşılmasının uygun olmadığını ifade eder ve çeşitli mecazî ve te'vîlî anlamlar önerir:

- a. Cezalandırma Mecazı: Kim ki insanlara karşı şaka, alay ve eğlenceyi alışkanlık hâline getirirse; Allah Teâlâ da onu halk içinde alay konusu yapar.
- b. Teşhir ve Rezil Etme Cezası: Tıpkı şu hadiste olduğu gibi:
“*Kim amelini insanlara duyurursa, Allah onu teşhir eder.*”³⁵⁹

c) Fiil ile Cezayı Aynı Lafızla İfade Etme Sanatı:

Bu, Arap dilinde ve Kur'an'da yaygın bir üsluptur. Fiilin karşılığı aynı kelimeyle cezalandırma olarak gelir:

جَزَاءٌ وَفَاءٌ
“...uygun bir ceza olarak...”³⁶⁰

Murtazâ, Arapların özellikle bedevî kültüründe şaka ve kahkahanın misafire ikram ve hoş karşılama göstergesi olabileceğine de dikkat çeker. Ancak bu hadiste yer alan “المشمة” ifadesi, sıradan bir tebessüm ya da neşe değil, başkalarıyla alay etme, hafife alma, topluma karşı saygısızca ve şımarıkça davranışlar anlamındadır.

A. Ehli Sünnet

Bu rivayetin Ehli Sünnet kaynaklarında aslı olmamakla beraber, hadislerde geçen garip ifadeleri açıklayan hadis literatüründe kimi kaynaklarda bu rivayette geçen kelimeler şu şekilde ele alınmıştır:

Hadis hâfızlarından Ka'nebî (ö. 221/836) ve bazı dilcilerin açıklamalarına göre, hadiste geçen “المشمة” ifadesi, “şakalaşmak, mizah yapmak, gülmek” anlamlarını

³⁵⁹ Buhârî, “Rikâk”, 36; Müslim, “Zühd”, 5; İbn Mace, “Zühd”, 21.

³⁶⁰ Nebe', 78/26.

taşır. Bu lafız, özellikle ciddiyet ve vakar sahibi olmayan, insanlarla eğlence ve alay üzerine ilişki kuran kimseleri tanımlamak için kullanılır.³⁶¹

Bu çerçevede hadisten maksat, kişinin başkalarıyla alay etmesi hâlinde, Allah Teâlâ'nın da onu alaya alacağı, yani ona yaptığı fiilin benzeriyle mukabelede bulunacağıdır. Bu ise, Allah'ın adalet ve hikmeti gereği, failin tutumuna uygun bir karşılıkla muamele edilmesidir.³⁶²

Arapça'da “cezâ” kelimesi, yalnızca ödül veya ceza anlamına değil, daha geniş anlamda “karşılık” anlamına gelmektedir. Nitekim bazı rivayetlerde bu karşılık, aynı fiille mukabele edilerek ifade edilmektedir. Bu bağlamda ele alınan hadiste de, “*Kim alay ederse, Allah da onunla alay eder*” şeklindeki ifade, failin yaptığına karşılığı olarak aynı türden bir fiilin ilahî karşılık olarak uygulanacağını belirtmektedir. Benzer bir anlam, şu hadiste de yer almaktadır:

“Kim (işlediği hayrı şöhret için) insanlara duyurursa, Allah onun (gizli işlerini) duyurur. Kim de (herhangi bir hayrı) gösteriş için yaparsa, Allah da onun gösterişini açığa çıkarır.”³⁶³

Bu tür hadislerde, kişinin niyet ve davranış biçimine uygun olarak *mukabele-i bilmisil* (aynıyla karşılık verme) ilkesi göze çarpar. Bu da Kur'ân'daki,

“Kim zerre kadar hayır işlerse onu görür, kim de zerre kadar şer işlerse onu görür.”³⁶⁴

ilkesinin hadislerdeki yansımalarındandır.

B. Şia

Şii kaynaklarda bu hadis varid olmadığı gibi bu hadis ile ilgili yoruma da ulaşılammıştır.

³⁶¹ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer, *Zehrü'l-Firdevs* (Dubai: Cemiyet-i Daru'l-Birr, 2018), 2/373.; el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 1/286.

³⁶² Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Garîbü'l-ḥadîs*, thk. Abdulmuti' Emîn Kal'acî (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 1/561; İbnü'l-Esir, *en-Nihâye fî garîbi'l-ḥadîs ve'l-eşer*, 2/501.

³⁶³ Buhârî, “Rikâk”, 36; Müslim, “Zühd”, 5.

³⁶⁴ Zilzâl, 99/8.

C. Sonuç

Şerîf el-Murtazâ, zikredilen hadisi mecazî anlamda ele alır; burada kastın, Allah'ın o kişiyi halk içinde rezil etmesi, alay ettiği şeyle imtihan etmesi ya da onu aynı fiille cezalandırması olduğunu belirtir. “المشمة” kelimesi sadece şakalaşma değil, küçümseyici ve saygısız bir alay tarzını ifade eder. Ehl-i Sünnet âlimleri de bu hadisi mukabele-i bilmisil (aynı fiille karşılık) üslubuyla yorumlamış, benzer örneklerin Kur'an ve hadislerde de bulunduğu işaret etmişlerdir. Şîî kaynaklarda bu hadis yer almamaktadır.

4.20. Hastalıkta Bulaşıcılığın Olmaması

عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: لا عدوى ولا هامة ولا طيرة³⁶⁵

“Advâ (hastalığın bir kişiden başka bir kişiye bulaşması) yoktur, Hâmeh/Baykuş (Araplar bu kuşun birinin evine konmasını uğursuzluk sayarlardı) yoktur, Tiyera (uğursuzluk) yoktur.”³⁶⁶

Şerîf el-Murtazâ, hadiste geçen “لا عدوى” (Bulaşıcı hastalık yoktur/hastalıkta bulaşıcılık yoktur.) ifadesini kelimenin zahirî anlamıyla değil, itikadî ve kelamî bir perspektiften ele alır. Bu rivayeti açıklarken, anlam bakımından ilişkili olan başka hadisler de zikreder ve konuyu bu rivayetlerin bütünlüğü içinde ele alır. Bunlar aşağıda sıralanmıştır:

4.20.1. “Hastalıkta Bulaşıcılık Yoktur” Hadisi³⁶⁷

Murtazâ'ya göre burada “bulaşıcılığın reddi”, tıbben bilinen mikrobik geçiş yollarını değil, akidevi bir inancı hedef almaktadır. Cahiliye toplumunda yaygın olan “falan kişi hastalığı bulaştırdı” ya da “falan hayvan uğursuzluk getirdi” gibi inançlar, bireylerin sebep-sonuç ilişkisini bağımsızlaştırarak Allah'ın iradesinden ayrı düşünmelerine neden oluyordu.

³⁶⁵ Murtazâ, *Gurerü'l-fevâ'id ve dürerü'l-kalâ'id*, 2/200-204.

³⁶⁶ Zikredilen hadisin tahriri, devamındaki konu başlıkları altında yapılmıştır.

³⁶⁷ Benzer anlamı taşıyan farklı lafızlarla Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, İbn Mâce ve Tirmizî tarafından da nakledilmiştir. Bkz. Buhârî, “Tıb”, 19; Müslim, Selâm, 34; Ebû Dâvûd, “Tıb”, 24; İbn Mâce, “Sünnet”, 10; Tirmizî, “Kader”, 9.

Benzer lafızlarla *el-Kâfî*, *Vesâ'ilü's-Şîa* ve *Mizânü'l-Hikme* adlı eserlerde rivayet edilmiştir. Bkz. Küleynî, *el-Kâfî*, 8/196; el-Hürr el-Amilî, *Vesâ'ilü's-Şî'a*, 11/506; Reyşehrî, *Mizânü'l-Hikme*, 3/2348.

Bu bağlamda Hz. Peygamber'in “فما أعدى الأول؟” (İlkini kim bulaştırdı?) şeklindeki ifadesi, sebebin mutlak etki sahibi olmadığı, her şeyin Allah'ın irade ve yaratmasıyla gerçekleştiği inancını pekiştirmek içindir. Yani nedensellik ilkesi kabul edilir; ancak bu nedenselliğin müstakil değil, Allah'a bağlı bir düzenin parçası olduğu vurgulanır.

4.20.2. “Hasta Develeri Olan, Sağlıklıların Yanına Götürmesin” Hadisi³⁶⁸

Murtazâ, bu hadisi tıbbî bulaşma korkusuna dayalı bir sağlık önlemi olarak değil, sosyal bir maslahat bağlamında yorumlar. Çünkü toplumda bazı insanlar hâlâ “bulaşıcılığa mutlak bir inanç” taşıyabilir. Böyle bir kişinin sağlıklı hayvanlarına, hasta hayvanların getirilmesi veya bir hastayla yakın temasa zorlanması, onun zihninde bir zarar beklentisi oluşturabilir. Bu ise:

- Kişiyi psikolojik baskıya sokar,
- İslam toplumu içinde huzursuzluk ve ithama sebep olur,
- Nihayetinde, zarar verme yasağının ihlâli anlamına gelir.

Dolayısıyla Hz. Peygamber'in burada koyduğu yasa, bizzat bulaşıcılığın fiilî etkisine değil, zihinlerdeki algının doğuracağı zarara yöneliktir. Bu yaklaşım, Murtazâ'nın ahlakî-sosyal maslahat ile tevhid akidesini dengede tutan yöntemine örnektir.

4.20.3. “Cüzzamlıdan Aslandan Kaçar Gibi Kaç” Hadisi³⁶⁹

Yine zahirde “bulaşıcılıktan kaçınma” şeklinde yorumlanabilecek bu hadis, Murtazâ tarafından alternatif yorumlarla açıklanır. Ona göre bu ifade:

- Cüzzamlı kişiden gelen kötü koku,
- Toplumda yaygın olan hastalıklı görünümünden irkilme,
- Cüzzamlı kişiye zarar verecek bakışlardan kaçınma gibi sebeplerle açıklanabilir.

³⁶⁸ Zikredilen hadis, benzer lafızlarla Buhârî, Müslim ve Ebû Dâvûd tarafından da nakledilmiştir. Bkz. Buhârî, *Tıb*, 53; Müslim, *Selâm*, 104; Ebû Dâvûd, *Tıb*, 24.

Şii kaynaklarda, Meclisî'nin *Bihârü'l-Envâr*'ında ve Reyşehrî'nin *Mizânü'l-Hikme* adlı eserinde rivayet edilmiştir. Bkz. Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 73/346; Reyşehrî, *Mizânü'l-Hikme*, 4/3376.

³⁶⁹ Zikredilen hadis, benzer lafızlarla Buhârî tarafından rivayet edilmiştir. Bkz. Buhârî, “Tıb”, 19. Şii kaynaklarında, Meclisî'nin *Bihârü'l-Envâr* ve Âmilî'nin *Vesâ'ilü's-Şî'a* adlı eserlerinde nakledilmiştir. Bkz. Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 62/82; Hürr el-Âmilî, *Vesâ'ilü's-Şî'a*, 12/49.

Yani Hz. Peygamber'in buradaki yönlendirmesi, bulaşıcı etkiye karşı değil, insanlar arası sosyal nezaket ve mahremiyetin korunmasına yöneliktir. Bu da hadislerin “hikmet merkezli” okunması gerektiğini gösterir.

4.20.4. “Kadında, Evde ve Binekte Uğursuzluk Vardır” Hadisi ³⁷⁰

Bu hadisi de yukarıdaki hadisler meclisinde zikreden Şerîf el-Murtazâ, bu hadisin:

- Ya yanlış rivayet edilmiş olabileceğini,
- Ya da sadece cahiliye halkının sözünü nakleden bir ifade olduğunu savunur.
- İslam'da gerçek anlamda “şeylerin uğursuzluğu”na inanmak, kader ve tevhide aykırıdır.
- Hz. Peygamber bu sözü gerçekten söylediye bile, bu insanlar böyle düşünür diye söylenmiş olabilir; yani bir inanç kuralı değil, insanların psikolojisini yansıtan bir tespittir.

a) Hadislerdeki Şer’î Hükümün Psikolojik Yansımaları:

Murtazâ, hadislerin bazılarında görülen sosyal tavsiyeleri psikolojik ve ahlâkî boyutlarıyla ele alır. “Bir yerden taşının, çünkü size zarar verdi” gibi ifadelerin altında da aynı prensip yatar: İnsan, bir mekânda yaşadığı kötü deneyimi, o mekâna isnat edebilir. Bu durum psikolojik bir rahatsızlık doğurabilir. Hz. Peygamber bu bağlamda da kişilere tavsiyede bulunur. Fakat bu, mekânın gerçekten “uğursuz” olduğu anlamına gelmez; tam tersine, kişinin huzurunu tesis etmeye yöneliktir.

b) Bütüncül Tevhid Anlayışı:

Tüm bu açıklamaların temelinde Şerîf el-Murtazâ'nın tenzîh esaslı tevhid anlayışı yatmaktadır. Ona göre:

³⁷⁰ Buhârî, “Nikâh”, 18; Müslim, “Selam”, 34; İbn Mace, “Nikâh”, 55; Ebu Davud, “Tıbb”, 24; Tirmizi, “Edeb”, 58; Nesai, “Hayl”, 5.

Zikredilen hadis, Allâme Meclisi'nin *Bihârü'l-Envâr*'ında ve Şeyh Sadûk'un *Ma'ânî'l-Ahbâr* adlı eserinde rivayet edilmiştir. Bkz. Meclisi, *Bihârü'l-envâr*, 61/198; Şeyh Sadûk, *Meâni'l Ahabâr*, 152.

- Fiilî etkilerde Allah'ın iradesi ve yaratması dışında bağımsız bir kudret tasavvur edilemez.
- Sebep-sonuç ilişkisi, ancak Allah'ın takdiri çerçevesinde meşrudur.
- Batıl inançlar, akidevi sapmalar doğurur; bu sebeple hadislerin taşıdığı her görünürdeki anlam, akideye uygunluk açısından te'vile tabidir.

Şerîf el-Murtazâ, bu bölümde yalnızca hadisleri yorumlamakla kalmaz; aynı zamanda hadislerin te'vili, zâhir-bâtın dengesi, akıl-nass ilişkisi, sosyal maslahat ve tevhid prensipleri gibi İslam düşüncesinin temel meseleleri etrafında derin bir tartışma zemini sunar. Bu yöntemle, hem hadis ile akide arasında bağ kurar hem de toplumsal maslahat ile bireysel algıyı dengeler. Bu yönüyle Murtazâ'nın yaklaşımı, hem kelâmî hem usûlî hem de toplumsal bakımdan çok yönlüdür ve klasik Şîî kelâmın en parlak örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir.

A. Ehli Sünnet

Hattâbî, “لا عدوى” (Bulaşıcılık yoktur) hadisiyle ilgili olarak yaptığı açıklamada, bu ifadenin bulaşıcılığı kökten inkâr etmek için değil, hastalıkların kendi başına etki gücü olduğuna dair cahiliye inancını reddetmek amacıyla söylendiğini belirtir. Ayrıca “hasta hayvan sağlıklıya yaklaştırılmasın” hadisinin de bulaşma korkusuyla değil, insanların yanlış zanlara ve vesveseye kapılıp kader inancını zedelememeleri için konduğunu ifade eder.³⁷¹

İbn Battâl, “Bulaşıcılık yoktur” hadisini “Cüzzamlıdan aslandan kaçır gibi kaç” hadisiyle karşılaştırmalı olarak ele alır ve aralarında zahirî bir çelişki olmadığını savunur. Ona göre “Bulaşıcılık yoktur” hadisi umum ifade etse de, bu mutlaklık başka hadislerle tahsis edilebilir; dolayısıyla cüzzam gibi bazı hastalıkların bulaşıcılığı kabul edilerek tedbir alınması şer'an meşrudur. Hz. Ömer, Hz. Âişe ve İbn Abbas'tan nakledilen bazı rivayetlerde bulaşıcılığı reddeden bir tutum dikkat çekerken; yine Hz. Ömer'in, ayrıca Muâviye ve Ebû Kilâbe gibi sahabilerin cüzzamlılardan uzak durduğu da rivayet edilmiştir. İbn Battâl, bu iki tür uygulamayı, Hz. Peygamber'in (s.a.v) bazen tedbir için bir şeyi tavsiye etmesi, bazen de tevakkufu öğretmek için onu bizzat

³⁷¹ Hattâbî, *Me 'âlimü's-Sünen*, 4/233-235; a.mlf., *A 'lâmü'l-ḥadîs*, 3/2118-2120.

yapması şeklinde yorumlar. Dolayısıyla “*cüzzamlıdan kaç*” tavsiyesi bağlayıcı değil, hikmet ve maslahat temelli bir uyarıdır, yasaklayıcı değildir.³⁷²

“*Bulaşıcılık yoktur.*” hadisini değerlendiren Bâcî ve İbnü'l-Arabî ise, bu hadisin cahiliye dönemine ait bâtıl inançları reddetmeyi hedeflediği konusunda hemfikirdir. İkisine göre de “*La advâ*” ifadesi, hastalıkların kendi kendine ve kaçınılmaz biçimde bulaştığına dair batıl inancı çürütür; hastalıkların ancak Allah'ın izniyle etki göstereceği vurgulanır. Bu bakımdan, Kur'an ve hadislerdeki tevhid merkezli inanç anlayışıyla uyum içindedir.

Ancak her iki âlim de bu hadisin, bulaşıcı hastalıklarla ilgili tedbiri ortadan kaldırmadığını savunur. Bâcî, “*Cüzzamlıdan kaç*” ve “*Hasta develeri olan, sağlıklıların yanına götürmesin*” gibi hadisleri, inanç değil, toplumsal maslahat ve korunma çerçevesinde değerlendirir. İbnü'l-Arabî de benzer şekilde, bu hadislerin görünürde “*Bulaşıcılık yoktur*” hadisi ile çelişse de aslında zarar ihtimali, kötü zanna kapılma ve toplumsal huzursuzluğu önlemeye yönelik hükümler olduğunu belirtir.

Her iki âlim de, Hz. Peygamber'in uygulamasında yer alan cüzzamlı ile yemek yeme ya da kimi zaman mesafeli davranma örneklerini, şartlara göre değişen esnek bir yaklaşımın göstergesi sayar.³⁷³ Dolayısıyla, bu tür hadislerin zahirine takılı kalmaksızın, onların taşıdığı inanç ilkesi ile tedbir amacı arasındaki dengeyi gözetirler. Bu yaklaşım, Ehl-i Sünnet'in hem nasların zahirine saygı gösteren hem de akıl ve maslahat esaslı yorum geleneğini yansıtır.

İfadeler arasındaki farklılık bazı alimler tarafından nesihle açıklanmış olsa da, Kadı İyaz, İbnü'l-Cevzî ve Kurtubî gibi âlimler de bu rivayetleri genellikle Ehl-i Sünnet çizgisiyle uyumlu bir biçimde yorumlamışlardır.³⁷⁴

Ehl-i Sünnet âlimlerine göre bu hadisler, İslam'ın kader inancını muhafaza etmek ve cahiliye dönemine ait batıl inançları -özellikle hastalıkların doğrudan bulaşıcı olduğu

³⁷² İbn Battâl, *Şerhu Sahihî'l-Buhari*, 9/409-412.

³⁷³ Bâcî, *el-Müntekâ*, 7/263-266; İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik fi şerhi Muvaṭṭa'î Mâlik*, 7/466-470.

³⁷⁴ Kādî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'id-i Müslim*, 7/140-146; İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-Şaḥîḥayn*, 2/471-472; Kurtubî, *el-Müfhim limâ eşkele min Telhîşi kitâbi Müslim*, 5/620-625.

ve bazı varlıkların uğursuzluk getirdiği düşüncelerini- reddetmek amacı taşımaktadır. Bununla birlikte “*Cüzzamlıdan kaç*” ve “*Hasta develeri olan, sağlıklıların yanına götürmesin*” gibi rivayetler, bireysel sorumluluk ve toplum sağlığını gözeterek tedbirli davranmayı teşvik etmektedir. Dolayısıyla bu hadisler, hem inanç düzleminde Allah’a tevekkülü ve teslimiyeti, hem de günlük yaşamda zararın önlenmesine yönelik tedbirli hareket etmeyi birlikte öğretmektedir.

B. Şia

Mâzenderânî’ye göre, “*La advâ*” hadisi hastalıkların bulaşmadığını değil, onların kendi başına etki edemeyeceğini ifade eder. Yani bulaşma varsa bile, bu Allah’ın iradesiyle olur, doğrudan sebeplerle değil. Bu, Câhiliye dönemi insanların “hastalık kendiliğinden geçer” gibi batıl inançlarına bir cevaptır.

Aynı zamanda Hz. Peygamber’in “*Cüzzamlıdan aslandan kaçır gibi kaç*” hadisini de zikreder. Bu, tedbir almanın caiz ve gerekli olduğunu, ama yine de sonucu Allah’a bırakmak gerektiğini gösterir.³⁷⁵

“Peki, ilk hastalığı ona kim bulaştırdı?” sorusuyla da, her şeyin Allah’tan olduğu, sebeplerin zincirleme açıklamasının (teselsül) imkânsızlığı vurgulanır.³⁷⁶

Hurr el-Amilî, bu rivayetleri derleyip sunarken, “*La advâ*” (bulaşıcı hastalık yoktur) hadisinin anlamını, hastalığın fiziki olarak yayılmasını inkâr eden değil, bu yayılmanın müstakil bir tesirle gerçekleşmediğini açıklayan rivayetler çerçevesinde yorumlar. Hurr el-Amilî’ye göre, İslam tedbiri reddetmez; hasta hayvanların ayrılması gibi önlemler meşrudur. Ancak, insanların zihinlerinde yerleşmiş olan “hastalık kendi kendine etkili bir sebep olur” şeklindeki batıl inancı Hz. Peygamber’in “*Peki ilkinde kim bulaştırdı*” sorusu üzerinden çürütür.³⁷⁷

“*Hasta develeri olan, sağlıklıların yanına götürmesin*” hadisi için ise Mîzânü’l-Hikme’de hasta hayvanların sağlıklıların yanına getirilmesi sonucunda, eğer sağlıklı

³⁷⁵ Mâzenderânî, *Şerh Uşûl el-Kâfî*, 12/259.

³⁷⁶ Reyşehrî, *Mîzânü’l-Hikme*, 3/2348.

³⁷⁷ Hurr el-Amilî, *Vesâ’ilü’ş-Şî’a*, 11/506-507.

hayvanlara bir zarar gelirse, insanlar bunun hastalıklı hayvanlardan kaynaklandığını zannedebileceği aktarılır. Bu da kişiyi batıl bir inanca -yani hastalıkların bağımsız şekilde bulaştığı inancına- sevk edebilir ve günaha düşürebilir.

Dolayısıyla bu hadis, bir yandan hastalıkların kendiliğinden bulaştığına dair yanlış inancı reddederken, diğer yandan sağlıklı bireylerin korunmasını amaçlayan ihtiyati tedbirleri de meşru görmektedir. Ayrıca bu tedbirler, insanların zan ve fitneye düşmesini önlemek amacıyla, sosyal bir önlem olarak değerlendirilmektedir.³⁷⁸

C. Sonuç

Şerîf el-Murtazâ, “*Bulaşıcı hastalık yoktur*” hadisini, tevhid inancını korumaya yönelik bir uyarı olarak değerlendirir. Burada reddedilen, hastalığın fiziksel bulaşıcılığı değil, sebeplerin bağımsız etkisi olduğuna dair batıl inançlardır. “İlkini kim bulaştırdı?” sorusu da her şeyin Allah’ın takdiriyle gerçekleştiğini gösterir. “Cüzzamlıdan uzak durun” gibi hadisler ise toplumsal düzeni korumaya yönelik ihtiyati tedbirlerdir. Murtazâ, bu hadisleri mecazî ve inanç merkezli şekilde yorumlar.

Ehl-i Sünnet âlimleri de bu hadisleri, cahiliye inançlarını yıkmak ve kader anlayışını vurgulamak için söylenmiş sözler olarak kabul eder; bulaşıcı hastalıklara dair diğer hadisleri ise tedbir amaçlı yorumlar. Şîî kaynaklarda da benzer şekilde, hastalığın Allah’ın izniyle bulaşabileceği vurgulanır.

Bu yaklaşımla Murtazâ, hadisleri sadece lafzına göre değil, tevhid inancını koruyacak şekilde yorumlar. Bu yönüyle Ehl-i Sünnet’e yakın durur. Aynı zamanda Şîî gelenekteki kader ve sebep-sonuç dengesini de göz önünde bulundurur. Böylece hem inancı hem de toplumsal yararı gözetken orta bir yol benimser.

4.21. Genel Değerlendirme

Şerîf el-Murtazâ, *Gurerü’l-Fevâid* adlı eserinde yaklaşık 80 kadar hadise yer vermiştir. Bu hadislerden yaklaşık 23 ila 25 kadarı bizzat yorumlanmış, geri kalanları ise ele

³⁷⁸ Reyşehrî, *Mizânü’l-Hikme*, 4/3376.

aldığı meseleleri desteklemek ve delillendirmek amacıyla zikredilmiştir. Murtazâ'nın yorumladığı hadisleri çoğunlukla senet zinciri olmaksızın aktardığı, ancak bazı yerlerde sahâbe ve tâbiîn râvilerinin isimlerine de yer verdiği görülmektedir.

Bu hadislerin yalnızca beş tanesi lafzen *Kütüb-i Sitte*'de yer almaktadır. Beş hadis *Kütüb-i Sitte*'de yer almamakta olup bunlardan ikisi *Kütüb-i Tis'a* içinde bulunmaktadır. Geriye kalan 13 ila 15 hadis ise *Kütüb-i Sitte*'de manen mevcuttur. Bu hadislerin bir kısmında ciddi lafız farklılıkları bulunurken, bazılarında yalnızca sınırlı metin farklılıkları tespit edilmiştir. Ayrıca Murtazâ'nın bazı hadisleri maktûb (lafız sırası değişmiş) şekilde aktardığı da tespit edilmiştir.

Şîî kaynaklara bakıldığında ise, söz konusu hadislerin altısı lafzen muteber kaynaklarda yer almakta, dördü ise herhangi bir klasik Şîî eserde tespit edilememiştir. Diğer hadislerin ise Şîî literatürde manen varid olduğu gözlemlenmiştir.

Hadis tercihlerine bakıldığında, Murtazâ'nın genellikle anlamı kapalı, müşkil veya garîb lafızlar içeren hadisleri ele aldığı görülmektedir. Bununla birlikte, yorumladığı hadislerin mezhepler arasında büyük ölçüde ihtilafa sebep olmayanları seçmesi dikkat çekicidir. Genel itibariyle hem Ehl-i Sünnet hem de Şîî gelenekle uyumlu bir yaklaşım benimsemiş; ihtilaf ettiği durumlarda ise mezhep içinde azınlıkta kalan fakat mevcut olan görüşleri esas almıştır.

Aşağıda, Şerîf el-Murtazâ'nın eserinde yorumladığı hadislerin kaynaklarda yer alıp almadığını gösteren tabloya yer verilmiştir. Tabloda Ehl-i Sünnet kısmında yalnızca *Kütüb-i Sitte* esas alınmış; Şîî kısmında ise, belirli bir kitap sınırlaması yapılmaksızın, Şîî gelenekte muteber kabul edilen kaynaklarda yer alıp almadığı dikkate alınmıştır.

Tablo 4.1. Şerîf el-Murtazâ'nın Yorumladığı Hadislerin Ehl-i Sünnet ve Şîî Kaynaklarda Yer Alma Durumu³⁷⁹

NO	EHLİ SÜNNET	ŞİA
1	Farklı Lafızlarla Geçer	Farklı Lafızlarla Geçer (Hadis + Hz. Ali'nin sözü)
2	Farklı Lafızlarla Geçer (Buhari – Müslim)	Farklı Lafızlarla Geçer (Muhammed el-Bâkır'ın sözü)
3	Farklı Lafızlarla Geçer (Tirmizi – İbn Mace)	Farklı Lafızlarla Geçer
4	Varid değil (Farklı Lafızla Darimi'de)	Farklı Lafızlarla Geçer
5	Varid (Müslim – Tirmizi)	Farklı Lafızlarla Geçer
6	Farklı Lafızlarla Geçer (Müslim – İbn Mace – Nesai)	Farklı Lafızlarla Geçer
7	Farklı Lafızlarla Geçer (Buhari – Müslim – Ebu Davud – Tirmizi – Nesai)	Farklı Lafızlarla Geçer
8	Farklı Lafızlarla Geçer (Buhari – Müslim – Ebu Davud – İbn Mace – Tirmizi)	Farklı Lafızlarla Geçer
9	Varid (Buhari – Ebu Davud – İbn Mace)	Varid
10	Varid (Buhari – Müslim – İbn Mace)	Farklı Lafızlarla Geçer
11	Farklı Lafızlarla Geçer (Müslim – İbn Mace – Tirmizi)	Farklı Lafızlarla Geçer (Muhammed el-Bâkır'ın sözü)
12	Varid (Buhari – Ebu Davud – İbn Mace)	Varid
13	Farklı Lafızlarla (İbn Mace)	Farklı Lafızlarla Geçer

³⁷⁹ Şîî inancına göre, on dört masumdan (Hz. Peygamber, Hz. Fâtıma ve On İki İmam) rivayet edilen söz, fiil ve takrirler hadis sayılır. Bu nedenle tabloda, Ehl-i Sünnet'e göre hadis kategorisinde yer almasa da, Şîî bakış açısından hadis kabul edilen rivayetler aktarılmış ve bu bağlamda imamların ismine yer verilmiştir.

Tablo 4.1. (devamı)

14	Varid değil	Varid değil
15	Varid değil	Varid
16	Farklı Lafızlarla Geçer (Buhari – Müslim – İbn Mace – Tirmizi – Nesai)	Varid değil
17	Varid değil (Ahmed b. Hanbel’de geçiyor, Darimi’de farklı lafızlarla)	Varid
18	Farklı Lafızlarla Geçer (Müslim – Ebu Davud – Nesai)	Varid değil
19	Varid değil	Varid değil
20	Varid (Buhari – Müslim – Ebu Davud – İbn Mace – Tirmizi)	Farklı Lafızlarla Geçer
21	Farklı Lafızlarla Geçer (Buhari – Müslim – Ebu Davud)	Varid
22	Farklı Lafızlarla Geçer (Buhari)	Varid
23	Farklı Lafızlarla Geçer (Kütüb-i Sitte’nin Tamamı)	Farklı Lafızlarla Geçer

BÖLÜM V

SONUÇ

Şerîf el-Murtazâ, hicrî 5. yüzyıl İslâm düşüncesinin hem ilmî hem de siyasî sahada etkin rol oynamış önemli şahsiyetlerinden biridir. Soy itibarıyla Hz. Peygamber'in nesline mensup oluşu, toplumsal saygınlığını artırmış; üstlendiği resmî görevler ve temsil ettiği ilmî gelenek sayesinde dönemin önde gelen alimleri arasında yerini almıştır. Kelâm, fıkıh, lugat, edebiyat ve şiir gibi birçok alanda eser veren Murtazâ, özellikle İmâmiyye Şîası içinde olduğu kadar farklı mezheplerden âlimlerin de dikkatini çeken ve tartışmalarına konu olan bir isimdir. Çeşitli kaynaklardan faydalanma biçimi, onun farklı bakış açılarına açık ve sistemli bir ilmî yaklaşım benimsediğini göstermektedir.

Murtazâ'nın *Ğurerü'l-Fevâid ve Dürerü'l-Kalâid* adlı eseri, onun çok yönlü ilgi alanlarını yansıtan metinlerden biridir. Eserde işlenen konular, sadece kelâmî tartışmalarla sınırlı kalmayıp, dil, edebiyat ve hadis gibi farklı alanları da içermektedir. Hadisler ise bu konuların bir kısmında doğrudan açıklama konusu yapılmakta, bir kısmında ise işlenen meseleleri desteklemek ve temellendirmek amacıyla kullanılmaktadır. Müellifin hadisleri ele alış biçimi, klasik şerh geleneğinden farklılık gösterir. Rivayetleri açıklarken şiirle istişhâd, ayetlerle yorum inşası, hadisleri diğer hadislerle açıklama, mantikî mukayese, soru-cevap ve karşı görüşe cevap üretme gibi çok katmanlı yöntemler kullanır. Bu durum, onun metne yalnızca aktarıcı değil, aynı zamanda dilsel ve aklî çözümlemelerle yaklaşan bir yorumcu kimliğiyle baktığını ortaya koyar. Arap şiiri ve lugavî delillerle yaptığı açıklamalar, klasik dil birikimine olan hâkimiyetini ve bu birikimi hadislerin anlamlandırılmasında nasıl kullandığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Öte yandan, Murtazâ'nın hadis anlayışının bazı açılardan eleştiriye açık yönleri de bulunmaktadır. Hadisleri çoğunlukla senet bilgisi vermeden aktarması, onun rivayet zincirine bağlılık konusunda zayıf bir tutum sergilediğini ortaya koymaktadır. Bu

tercih, Şiî gelenekte râvî silsilesi yerine imama ulaşmanın yeterli sayıldığı yaklaşımı yansıtmakla birlikte, hadisçiliği açısından klâsik usûl ölçütlerine göre değerlendirme yapıldığında belirli bir boşluk oluşturmaktadır. Ayrıca, aktardığı hadislerin yalnızca küçük bir bölümü lafzen muteber kaynaklarda yer almakta; bir kısmı ise sadece manen karşılık bulmakta ya da hiç yer almamaktadır. Bazı rivayetlerin maktûb biçimde aktarılmış olması da bu eksikliği pekiştiren bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bununla birlikte, Murtazâ'nın ele aldığı rivayetlerde mezhepler arası büyük tartışmalara yol açabilecek hadislerden ziyade, garip lafızlar barındıran ve yoruma açık ama ihtilafa fazla sebep olmayan metinleri tercih ettiği görülmektedir. Bu tutum, onun temkinli ve seçici bir yaklaşım benimsediğini göstermektedir. Bu yorumların büyük kısmı, ilgili mezhep geleneklerinde tartışılmış veya kabul görmüş görüşlerle belli ölçüde örtüşmektedir. Bu da onun yaklaşımının aşırılıktan uzak, yorum zenginliğini gözetken dengeli bir çizgiye yaslandığını göstermektedir.

Sonuç olarak, Şerîf el-Murtazâ'nın hadis anlayışı, rivayet zincirine dayalı klasik hadis yönteminden kısmen farklılaşan; metin merkezli, dilsel ve anlam odaklı bir yaklaşıma dayanmaktadır. Onun metinle kurduğu ilişki, sadece bir aktarım değil, aynı zamanda bir çözümleme ve anlam inşasıdır. Bu yönüyle Şerîf el-Murtazâ, hem Şiî hadis geleneği hem de İslâm düşünce tarihi içinde hadislerin yorumlanmasında özgün bir örnek teşkil etmektedir.

REFERANSLAR

Abdülkâhir el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed. el-Farq beyne'l-firaq. Beyrut: Darü'l-Afaki'l-Cedide, 2. Basım, 1977.

Abdülkâhir el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed. Uşûlü'd-dîn. İstanbul: Matbaatü'd-Devlet, 1. Basım, 1928.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. el-Müsned. thk. Şuayb Arnavut - Adil Mürşid. Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2001.

Ali, Cevâd. el-Mufasssal fî Târihi'l-Arab Kable'l-İslâm. Bağdat, 2. Basım, 1993.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. Mirkâtü'l-mefâtih. 9 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1. Basım, 2002.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. Şerhu Kitâbi'l-Fıkhi'l-Ekber. thk. Ali Muhammed Dandal. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 5. Basım, 2019.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. el-Esrârü'l-merfû'a fî'l-aḥbârî'l-mevzû'a. thk. Muhammed Sabbağ. Beyrut: Müessesetür Risale, ts.

Âmilî, Ali el-Kurânî el-. el-Hakku'l-Mübîn fî Ma'rifeti'l-Ma'sûmîn. Darü'l-Hüda, 2003.

Amili, Ali el-Kurani el-. Mu'cem-u Ehadis-il İmam-il Mehdi. Kum: Müessesetü'l-Maarifu'l-İslamiyye, 1. Basım, 1411.

Âmilî, Muhammed b. el-Hasen b. Alî el-Hürr el-. Vesâ'ilü's-Şî'a. thk. Abdurrahim er-Rabbânî eş-Şîrâzî. Beyrut: Dar-u İhya'it-Turas'il-Arabi, ts.

Askerî, Ebû Ahmed el-Hasen b. Abdillâh b. Saîd el-. Taşhîfâtü'l-muḥaddişîn. thk. Mahmud Ahmed Miya. Kahire: Matbaatü'l-Arabiyyeti'l-Hadise, 1. Basım, 1402.

Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-. es-Şinâ'ateyn. Beyrut: Mektebetül-Unsuriye, 1419.

Aydınlı, Abdullah. "İmlâ". TDV İslâm Ansiklopedisi. C. 22. İstanbul: DİA, 2000.

Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-. 'Umdetü'l-kârî fî şerhi Şahîhi'l-Buḥârî. Beyrut: Dar-u İhya'it-Turas'il-Arabi, Daru'l-Fikr, ts.

- Azîmâbâdî, Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî Diyânüvî. 'Avnü'l-ma'bûd. 14 Cilt. Beyrut: Darul Kütübil İlmiyye, 2. Basım, 1415.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd el-. el-Müntekâ. Mısır: Matbaatü's Saade, 1. Basım, 1332.
- Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer b. Bâyezîd el-. Hızânetü'l-edeb. 13 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 4. Basım, 1997.
- Begavî, Ebü Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd el-. Şerhu's-sünne. thk. Şuayb el-Arnaut - Muhammed Züheyr eş-Şaviş. 15 Cilt. Dimeşk: Mektebetü'l-İslami, 2. Basım, 1983.
- Belhi, Ebü'l-Kasım el- vd. Fadlül-İtizal ve Tabakatül-Mutezile. Beyrut: Darü'l-Farabi, 1. Basım, 1439.
- Bersi, Hafız Recep el-. Meşarik-u Envâr el-Yakin. thk. Seyyid Ali Aşur. Beyrut: Müesseset'ül A'lemi lil Matbuât, 1. Basım, 1999.
- Beyhakî, Ebü Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. el-Esmâ' ve's-sıfât. thk. Abdullah b. Muhammed el-Haşîdî. Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1. Basım, 1993.
- Beyhakî, Ebü Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. Sünenü'l-kübrâ. thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebü Saîd (Ebü Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-. Tuḥfetü'l-ebrâr. thk. Nureddin Talib. 3 Cilt. Kuveyt: Vizaretul Evkaf ve Şuunil İslamiyye, 2012.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-. el-Câmi'ü's-şahîḥ. thk. Mustafa Dîb El-Bugâ. Dimeşk: Dar'u İbn Kesir, 5. Basım, 1993.
- Bulut, Ali Rıza - Karabulut, Ahmet Turan. Mucem Tarihu't-Turasi'l-İslami. 6 Cilt. Kayseri: Dâru'l-Ukbâ, 1. Basım, 2001.
- Burûcirdî, Hâcî Âgâ Hüseyin Tabâtabâî. Câmi'ü eḥâdişi's-Şî'a. Kum: Matbaatü'l-İlmiyye, 1407.
- Cessâs, Ebü Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. el-Fuṣûl fi'l-uṣûl. 4 Cilt. Vizaretü'l-Evkafü'l-Kuveytiyye, 2. Basım, 1994.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. et-Ta'rîfât. Beyrut: Darül-Kütübil-İlmiyye, 1. Basım, 1983.
- Çuhadar, Mustafa. "Fesâhat". TDV İslâm Ansiklopedisi. 12/423-424. İstanbul: DİA, 1995.
- Dârimî, Ebü Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân. es-Sünen. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. Suudi Arabistan: Darü'l-Muğni, 1. Basım, 2000.

- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk. es-Sünen. thk. Şuayb Arnavut - Muhammed Kâmil Kara Beleli. Daru Risaletül Alemiyye, 1. Basım, 2009.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. Sünen-i Ebû Dâvud Terceme ve Şerhi. çev. İsmail Lütfî Çakan. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1988.
- Elbânî, Nâsırüddin el-. Silsiletü'l-eḥâdîşî'z-za'ife. Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 1. Basım, 1992.
- Elbânî, Nâsırüddin el-. Za'ifu'l-Câmi'i's-şağîr ve ziyâdâtüh. Mektebetü'l-İslami, 1434.
- Elmalî, Hüseyin - Arslan, Şükrü. "Garîb". TDV İslâm Ansiklopedisi. 13/374-375. İstanbul: DİA, 1996.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail. Makalatü'l-İslamiyyin: İlk dönem İslam mezhepleri. ed. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk el-. Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn. thk. Nuaym Zerzur. Mektebetül Asriyye, 1. Basım, 2005.
- eş-Şâfi', Muhammed b. İdris eş-Şâfi'. er-Risâle. thk. Ahmed Şakir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-. Tehzîbü'l-luḡa. 8 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1. Basım, 2001.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr el-. Kitâbü'l-'Ayn. thk. Mehdi Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Daru ve Mektebetü'l-Hilal, ts.
- Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed el-. İbtâlû't-te'vîlât. thk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Hamd el-Humûd en-Necdî. Kuveyt: Daru İläfi'd-Devliyye, 1. Basım, 1995.
- Feyyûmî, Ebu Muhammed Hüseyin b. Ali el-. Fethü'l-Garîbi'l-Mucîb. thk. Muhammed İshak Muhammed Al-i İbrahim. Riyad: Daru's-Selam, 1. Basım, 2018.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. el-Kâmûsü'l-muḥîṭ. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 2005.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. er-Red 'ale'r-Râfîda. Mısır: Mektebetü'l-İmam el-Buhari, 1. Basım, 2007.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l Marife, ts.
- Halebî, Ebû'l-Vefâ Sıbtu İbni'l-Acemî Burhânüddîn İbrâhîm el-. el-Keşfü'l-ḥaşiş. Beyrut: Mektebetü'n-Nehda el-Arabiyye, 1. Basım, 1987.

- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût el-. Mu‘cemü’l-üdebâ. Beyrut: Darü’l-Garbi’l-İslami, 1993.
- Hânsârî, Muhammed Bâkır b. Zeynilâbidîn b. Ca‘fer el-Mûsevî el-. Ravzâtü’l-cennât. 8 Cilt. Tahran: Matbaa Haydariyye, 1390.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. Târîhu Bağdâd. 24 Cilt. Beyrut: Darul Kütübil İlmiyye, 1997.
- Hattâb, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. Mevâhibü’l-celîl fi-şerhi Muhtaşarı Halîl. 6 Cilt. Daru’l-Fikr, 3. Basım, 1992.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-. A‘lâmü’l-hadîs. thk. Muhammed b. Sa‘id b. Abdurrahman Âl-i Suud. 4 Cilt. Camiat’ü Ümmi’l-Kura, 1. Basım, 1988.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-. Me‘âlimü’s-Sünen. Halep: Matbaatü’l-İlmiyye, 1. Basım, 1932.
- Heysemî, Ebü’l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-. Mecma‘u’z-zevâ‘id. thk. Hüsameddin Kuddusî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetül Kuddusî, 1994.
- Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü’l-Mutahhar el-. Nihâyetü’l-ihkâm fi ma‘rifeti’l-aşkâm. Kum: Müessesetü İsmailiyyan, 2. Basım, 1410.
- Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü’l-Mutahhar el-. Tezkiretü’l-fukahâ’. Kum: Müessesetu Al-i Beyt, 1414.
- Hillî, Ebü’l-Kâsım Necmüddîn Ca‘fer b. el-Hasen b. Ebî Zekeriyâ Yahyâ el-Muhakkık el-. el-Mu‘teber fi şerhi’l-Muhtaşar. Müessesetü Seyyidi’ş-şühedâ, 1985.
- Huşeym, Ali Fehmi. en-Nez’atü’l-Akliyye fi-Tefkîri’l-Mu‘tezile. eş-Şeriketü’l-‘Amme, 2. Basım, 1976.
- İbn Abdülberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh. el-İstizkâr. thk. Salim Muhammed Ata - Muhammed Ali Muavvad. Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. Basım, 2000.
- İbn Abdülberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh. et-Temhîd. thk. Beşşar Avad Ma‘ruf. Londra: Müessesetü’l-Furkan li’t-Türasi’l-İslami, 1. Basım, 2017.
- İbn Abdülhâdî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. Tabakâtü ‘ulemâ’i’l-hadîs. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1996.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz. Reddû’l-muhtâr. 6 Cilt. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Babi el- Halebi, 2. Basım, 1966.

- İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik. Şerhu Sahihi'l-Buhari. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Basım, 2003.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsılî. el-Haşâ'ış. 3 Cilt. el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Amme li'l-Kitab, 4. Basım, ts.
- İbn Dakîkul'îd, Ebü'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Alî. Şerhu'l-Erba'în. Müessesetü'r-Reyyan, 6. Basım, 2003.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. Müşkilü'l-ḥadîş. thk. Musa Muhammed Ali. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1985.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. el-Metâlibü'l-Âliye. thk. Mecmua minel-Bahisîn. Darü'l-Asime, 1. Basım, 2000.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. Fethü'l-bârî bişerhi Şahîhi'l-Buḥârî. 13 Cilt. Mısır: Mektebetü's-Selefiyye, 1. Basım, 1390.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. Lisânü'l-Mîzân. ed. Abdülfettâh Ebû Gudde. 10 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbuati'l-İslamiyye, 2002.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. Telhîşü'l-ḥabîr. thk. Ebu Asım Hasan b. Abbas b. Kutb. Mısır: Müessesetü Kurtuba, 1. Basım, 1995.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. Zehrü'l-Firdevs. Dubai: Cemiyet-i Daru'l-Birr, 1. Basım, 2018.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. Takrîbu't-tehzîb. thk. Muhammed Avvame. Suriye: Darü'r-Reşid, 1. Basım, 1406.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim. Vefeyâtü'l-a'yân. Beyrut: Daru Sadır, ts.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî. Kitâbü't-Tevhîd. thk. Abdülaziz b. İbrahim Şehvan. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 5. Basım, 1994.
- İbn Kādî Şühbe, Ebü's-Sıdk Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed. Ṭabaḳâtü's-Şâfi'iyye. 4 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1407.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. Medâricü's-sâlikîn. thk. Muhammedü'l-Mu'tasım Billah el-Bağdadi. 2 Cilt. Beyrut: Darul Kütübil İlmiyye, 3. Basım, 1996.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. el-Bidâye ve'n-nihâye. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Daru Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1. Basım, 1417.

- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. Fezâ'ilü'l-Kur'ân. Cidde: Mektebetu İbn Teymiyye, 1. Basım, 1416.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm. thk. Sami b. Muhammed Sellame. Riyad: Daru't-Taybe Li'n-Neşr, 2. Basım, 1999.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. el-Muğnî. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Riyad: Alemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1997.
- İbn Kulâveyh, Muhammed b. Cafer b. Musa. Kâmilü'z-Ziyârât. thk. Şeyh Cevâd el-Kayyûmî. Müessesetü Neşri'l-İslami, 1417.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. Garîbü'l-hadîs. thk. Abdullah el-Ceburi. 3 Cilt. Bağdat: Matbaatü'l-Ani, 1. Basım, 1397.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs. Mektebetü'l-İslami, 2. Basım, 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. es-Sünen. thk. Şuayb Arnavut vd. Daru Risaletül Alemiyye, 1. Basım, 2009.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed. Lisânü'l-Arab. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sadır, 3. Basım, 1414.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed. Câmi'u'l-ulûm ve'l-hikem. thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 7. Basım, 1997.
- İbn Reslân, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Hüseyin b. Hasen er-Remlî. Şerhu Süneni Ebî Dâvûd. thk. Dârü'l-Felâh araştırmacıları, Halid er-Ribat denetiminde. 20 Cilt. Mısır: Darü'l-Felah, 1. Basım, 2016.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. Bidâyetü'l-müctehid. 4 Cilt. Kahire: Darü'l-Hadis, 2004.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî. el-Muḥkem ve'l-muḥîṭü'l-a'zam. thk. Abdulhamid Hindavi. Beyrut: Darul Kütübil İlmiyye, 1. Basım, 2000.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. İktizâ'ü's-sırâtî'l-müstakîm. thk. Nâsır Abdülkerim. 2 Cilt. Beyrut: Darü Âlemi'l-Kütub, 7. Basım, 1999.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. Minhâcü's-sünne. 9 Cilt. Camiatül-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1. Basım, 1986.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. el-Mesâlik fî şerhi Muvatta'i Mâlik. 8 Cilt. Darü'l-Garbi'l-İslami, 1. Basım, 2007.

- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. el-Muntaẓam. 19 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-eḥâdîsi'l-vâhiye. Faysalabad: İdâretü'l-'Ulûmi'l-Eseriyye, 2. Basım, 1981.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. Ğarîbü'l-ḥadîs. thk. Abdulmutî' Emîn Kal'acî. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1985.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. Keşfü'l-müşkil min ḥadîsi's-Şaḥîḥayn. thk. Ali Hüseyin el-Bevvab. Riyad: Darü'l-Vatan, ts.
- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn. Câmi'u'l-uşûl fi-eḥâdîsi'r-Resûl. thk. Beşir Muhammed Uyun. 12 Cilt. Darü'l-Fikr, 1. Basım, ts.
- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed. en-Nihâye fi ğarîbi'l-ḥadîs ve'l-eşer. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmud Muhammad Tanahî. 5 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 1979.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed. Câmi'u'l-uşûl fi Ehâdîsi'r-Resûl. thk. Abdülkâdir el-Arnaût. 12 Cilt. Mektebetu Darü'l-Beyan, 1969.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd. Fethu'l-ḡadîr. 10 Cilt. Mısır: Matbaatu Musaffa el-Bâbî, 1. Basım, 1970.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed. et-Tavzîḥ li-şerḥi'l-Câmi'i's-şâḥîḥ. thk. Halid Ribat. Dımeşk: Dar'ün Nevadir, 1. Basım, 2008.
- İbnü's-Sikkît, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk. el-Elfâz. thk. Fahreddin Kabave. Mektebetu Lübnan Naşirun, 1. Basım, 1998.
- Kadı Nu'mân, Nu'mân b. Muhammed b. Mansûr el-Kādî et-Temîmî. Şerḥu'l-aḥbâr fi feẓâ'ili'l-e'immeti'l-aḥbâr. Kum: Müessesetü Neşri'l-İslami, 2. Basım, 1431.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât Abdülcebbâr. Şerhu'l Usuli'l Hamse - Mutezile'nin Beş İlkesi. ed. Metin Yurdağür. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Kādî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'id-i Müslim. thk. Yahya İsmail. 8 Cilt. Mısır: Darü'l-Vefa, 1. Basım, 1998.
- Kādî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. Meşâriḡu'l-envâr 'alâ şıḥâḥi'l-aḥbâr. 2 Cilt. Fas: Matbaatu Mevleviyye, 1328.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî. Feẓâ'ilü'l-Kur'ân. thk. Mervan El-Atiyye vd. Dımeşk - Beyrut: Daru İbn Kesir, 1. Basım, 1995.

- Kāsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd el-Kāsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî. Ğarîbü'l-ĥadîş. thk. Muhammed Abdülmûîd Han. Haydarabad: Matbaatü Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1. Basım, 1964.
- Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh Hüseyinî. Feyzü'l-bârî 'alâ Şahîhi'l-Buĥârî. thk. Muhammed Bedir 'Âlem el-Mîrtehî. 6 Cilt. Beyrut: Darul Kütübil İlmiyye, 1. Basım, 2005.
- Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-. el-Kevâkibü'd-derârî fî şerĥi Şahîhi'l-Buĥârî. 25 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Tûras el-Arabî, 2. Basım, 1981.
- Koca, Ferhat. "Müşkil". TDV İslâm Ansiklopedisi. 32/161-162. İstanbul: DİA, 2006.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-. el-Câmi' li-aĥkâmî'l-Kur'an. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l Kütübi'l Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Kurtubî, Ebû'l-Abbâs Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm. el-Müfĥim limâ eşkele min Telĥîşî kitâbi Müslim. thk. Muhyiddin Dîb Müstû vd. 7 Cilt. Beyrut: Daru İbn Kesir, 1. Basım, 1996.
- Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk. el-Kâfi. Tahran: Darul Kütübil İslamiyye, 4. Basım, 1365.
- Mağribî, Hüseyin b. Muhammed b. Saîd el-. el-Bedrü't-temâm şerĥu Bulûĝi'l-merâm. thk. Ali Abdullah ez-Zeben. 10 Cilt. Daru Hicr, 1. Basım, 2003.
- Matuk, Ahmed Muhammed el-. eş-Şerîf el-Murtazâ: hayâtühû, sekâfetühû, edebühû ve nakdühû. Beyrut: Darü'l-Faris, 1. Basım, 2008.
- Mâtûrîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. Te'vilâtü'l-Kur'an. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2005.
- Mâtûrîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. Te'vilâtü Ehli's-sünne. thk. Mecdî Baslum. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, ts.
- Mâzenderânî, Muhammed Salih. Şerh Uşûl el-Kâfi. Beyrut: Daru İhyai't-Tûrasi'l-Arabî, 1. Basım, 2000.
- Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer el-. el-Mu'lim bi-fevâ'idü Müslim. thk. Muhammed Şâzelî Neyfer. 3 Cilt. Cezair: Dârü't-Tunusiyye, 2. Basım, 1988.
- Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Alî el-. Biĥârü'l-envârî'l-câmi'a li-düreri aĥbârî'l-e'immeti'l-eĥĥâr. Beyrut: Müessesetü'l-Vefa, 2. Basım, 1983.
- Mirzâ Abdullah Efendi. Riyâzü'l-ulemâ ve ĥıyazü'l-fuzelâ. Kum: Mektebetu Ayetullah el-Uzma el-Mar'aşı en-Necefi, 1403.

- Murtazâ, Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf. el-İntisâr. Kum: Matbaatu Haydariye, 1971.
- Murtazâ, Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf. Gururü'l-fevâ'id ve dürrerü'l-kalâ'id. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm el-Mısırî. 2 Cilt. Kum: Daru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1. Basım, 1954.
- Murtazâ, Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf - Merkezü'l-Buhus ve'd-Dirasatü'l-İslamiyye. Mesâilü'n-Nasriyyât. Tahran: Râbitatü's-Sekâfe, 1997.
- Mübârekfûrî, Ebü'l-Hasen Ubeydullah b. Muhammed Abdüsselâm b. Hân. Mir'âtü'l-Mefâtîh fî Şerhi Mişkâtü'l-Maşâbih. Varanasi: İdaretü'l-Buhusi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1984.
- Mübârekfûrî, Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm. Tuḥfetü'l-aḥvezî. 10 Cilt. Beyrut: Darul Kütüb il İlmîyye, ts.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûriddîn Alî el-. et-Teysîr bi-şerhi'l-Câmi'î's-şagîr. Riyad: Mektebetu el-İmam eş-Şafî, 3. Basım, 1988.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûriddîn Alî el-. Feyzü'l-kadîr. 6 Cilt. Mısır: Mektebetü't-Ticariyyetü'l-Kübra, 1. Basım, 1356.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-. el-Câmi'u's-şahîh. thk. Muhammed Fuad Abdülbakî. Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1955.
- Müttakî el-Hindî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kādîhân. Kenzü'l-'ummâl fî süneni'l-aḳvâl ve'l-ef'âl. 18 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 5. Basım, 1985.
- Necâşî, Ebü'l-Hüseyn (Ebü'l-Abbâs) Ahmed b. Alî b. Ahmed b. Abbâs en-. Ricâlü'n-Necâşî. Kum: Müessesetü Neşri'l-İslami, 6. Basım, 1418.
- Nesâî, Ebü Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-. es-Sünen. thk. Hasan Muhammed el-Mesûdî. Kahire: Mektebetüt Ticariyyetil Kübra, 1. Basım, 1930.
- Nesefî, Ebü Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-. Tîlbetü't-talebe. Bağdat: Matbaatu'l-Amira, 1311.
- Nevevî, Ebü Abdilmu'tî Muhammed b. Ömer en-. Merâḥu Lebîd li-keşfi ma'ne'l-Kur'ânî'l-mecîd. thk. Muhammed Emin ed-Dannâvî. Beyrut: Darul Kütüb il İlmîyye, 1. Basım, 1417.
- Nevevî, Ebü Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. el-Mecmû' Şerḥu'l-Mühezzeḳ. 9 Cilt. Kahire: İdaretü't-Tabbaatî'l-Münira, 1344.
- Nevevî, Ebü Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. Fetâvâ en-Nevevî. thk. Muhammed Haccar. Beyrut: Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 6. Basım, 1996.

- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-. Şerhu Nevevi Ala Müslim. 18 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Tûras el-Arabi, 2. Basım, 1392.
- Rabat, Halid er-Rabat er- - Seyyid İzzet Ubeyd. el-Cami li-Ulumil-İmam Ahmed. Mısır: Darü'l-Felah, 1. Basım, 2009.
- Râcihi, Abdülaziz bin Abdullah er-. Tevfiku'r-Rabbü'l-Mun'im bi-Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim. Merkezü Abdülaziz bin Abdullah er-Râcihi, 1. Basım, 2018.
- Reyşehrî, Muhammet. es-Salât fi'l-Kitâb ve's-Sünne. Kum: Daru'l-Hadis, 1. Basım, 1997.
- Reyşehrî, Muhammet. Mîzânü'l-Hikme. Kum: Daru'l-Hadis, 1. Basım, 1375.
- Safedî, Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-. el-Vâfi bi'l-vefeyât. Beyrut: Daru İhyai't-Tûras, 2000.
- Sâgânî, Ebü'l-Fezâil Radiyyüddîn (Radî) Hasen b. Muhammed b. Hasen es-. et-Tekmile ve'z-zeyl ve's-şıla. 7 Cilt. Kahire: Darü'l-Kütüb, 1438.
- Sahibu'l-Me'âlim, Hasan b. Zaynüddîn el-Âmilî - Ali Ekber el-Ğaffârî. Münteka'l-Cum'an. Kum: Müessesetü Neşri'l-İslami, ts.
- Saîd b. Mansûr, Ebû Osmân. es-Sünen. Darü's-Sumay'i, 1. Basım, 1997.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl es-. Yetîmetü'd-dehr. 4 Cilt. Beyrut: Darul Kütübil İlmiyye, 1. Basım, 1983.
- Sehâvî, Ebü'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed. Cemâlü'l-kurrâ'. thk. Mervan El-Atiyye - Muhsin Harâbe. Dimeşk - Beyrut: Darü'l-Me'mun li't-Tûras, 1. Basım, 1997.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. el-Mebsût. 31 Cilt. Mısır: Matbaatü's Saade, ts.
- Sindî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Muhammed b. Abdilhâdî es-. Hâşiyetü's-Sindî 'alâ Süneni İbn Mâce. 8 Cilt. Halep: Mektebetül matbuatul islamiyye, 2. Basım, 1986.
- Sübki, Mahmud Muhammed Hattab es-. el-Menhelü'l-Azbi'l-Mevrud Şerhu Sünen-i Ebi Davud. Mısır: Mektebetül-İstikame, 1. Basım, 1351.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-. el-Hâvî li'l-fetâvî. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2004.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-. el-İktirâh fi'uşûli'n-naḥv. Dimeşk: Darul Beyruti, 2. Basım, 2006.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-. el-Müzhir fi'ulûmi'l-luḡa. 2 Cilt. Beyrut: Darul Kütübil İlmiyye, 1. Basım, 1998.

- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-. Tedrîbü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. 2 Cilt. Daru Taybe, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. Buğyetü'l-vu'ât. thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim. Lübnan: Mektebetü'l-Asriyye, 1401.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. Şerhu Süneni İbn Mâce. Karaçi: Kadimi Kütüphane, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. Şerhu's-Suyûtî alâ Muslim. thk. Ebu İshak Huveynî. Daru İbn Affan, 1. Basım, 1996.
- Şahrûdî, Ali en-Nemâzî eş-. Müstedrek Sefînetü'l-Bihâr. Kum: Müessesetü Neşri'l-İslami, ts.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed eş-. el-Milel ve'n-nihâl. thk. Emir Ali Mehna - Ali Hasen Fâûr. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 3. Basım, 1993.
- Şerîf er-Radî, Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed. Mecâzâtü'n-nebeviyye. thk. Kerim Seyyid Muhammed Mahmud. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2007.
- Şerîf er- , Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed. Nehcü'l-belâğa. thk. Muhammed Abduh. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1. Basım, 1412.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân. el-İrşâd. Beyrut: Müessesetu Al-i Beyt, 2. Basım, 1993.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân. el-Mukni'a. Kum: Darü'l-Hüda, 1431.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî. el-İşâ. thk. Şeyh Ahmet Mahuzi. Tahran: Müessesetü's-Sadık, 1. Basım, 2018.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî. Meâni'l AHBÂR. thk. Ali Ekber el-Ğaffârî. Beyrut: Daru'l Marife, 1979.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî. Men lâ yahdurühü'l-fakîh. Kum: Cemaatü'l-Müderrisîn, 2. Basım, 1404.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî. Uyûnü aḥbârî'r-Rizâ. thk. Şeyh Hüseyin el-A'lemî. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1. Basım, 1984.
- Şîrâzî, Seyyid Ali Han eş-. ed-Derecâtu'r-rafi'a fî tabakâti's-şîa. Beyrut: Müessesetü'l-vefâ, 1983.

- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-. es-Sirâcü'l-münîr. 4 Cilt. Kahire: Matbaatu Bulak, 1285.
- Şu'ayrî, Muhammed b. Muhammed. Câmi'u'l-Aḥbâr. Necef: Matbaa Haydariyye, 1. Basım, ts.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin. el-Mîzân fî tefsîri'l-Ḳur'ân. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi, 1. Basım, 1997.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. el-Mu'cemü'l-evsaf. thk. Târik b. İvazullah - Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî. Kahire: Darü'l-Harameyn, 1995.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. el-Mu'cemü'l-kebîr. thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 2. Basım, 1994.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-. Şerḥu me'âni'l-âşâr. thk. Muhammed Seyyid Ca'du'l-Hak - Muhammed Zührî en-Neccâr. 5 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1994.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh - Üstad Ali Kemal. Şerhu'l-akâid. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2014.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-. el-Câmi'u's-şahîḥ. thk. Beşşar Avad Maruf. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 1. Basım, 1996.
- Turayhî, Fahrüddîn b. Muhammed b. Alî et-. Mecma'u'l-baḥreyn. Beyrut: Müessesetü't-Tarihi'l-Arabi, 1. Basım, 2007.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-. el-Emâlî. Kum: Darü's Sekafe, 1. Basım, 1414.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-. el-Fihrist. thk. Muhammed Sâdik Bahrülulûm. Necef: Matbaatu Haydariye, 2. Basım, 1961.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-. Ricâlü't-Tûsî. Kum: Müessesetü Neşri'l-İslami, 1430.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-. Tehzîbü'l-aḥkâm. Tahran: Darul Kütübil İslamiyye, 4. Basım, 1365.
- Useymîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sâlih b. Muhammed b. Süleymân el-. Mecmû'u fetâvâ. 35 Cilt. Darü'l-Vatan, 1438.
- Visâmü'l-Hıtâvî, Visâmü'l-Hıtâvî. el-Menâhicu'r-Rivâiyye 'inde's-Şerî el-Murtazâ. Kum: Dâru'l-Hadîs lit-Tıba'a ve'n-Neşr, 1427.
- Yâfiî, Ebû Muhammed Afifüddîn Abdullâh b. Es'ad el-. Mir'âtü'l-cenân ve 'ibretü'l-yakẓân. Beyrut: Darul Kütübil İlmiyye, 1. Basım, 1997.

- Yavuz, Mehmet. “İstihkâk Bağlamında Cennet ve Cehennem Meselesi”. Kalam Araştırmaları Dergisi 10/2 (2021), 953-956.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Müteşâbih”. TDV İslâm Ansiklopedisi. 32/204-207. İstanbul: DİA, 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Te’vil”. TDV İslâm Ansiklopedisi. 41/28-31. İstanbul: DİA, 2012.
- Yeniçeri, Celal. “Mezâlim”. TDV İslâm Ansiklopedisi. 29/515-518. DİA, 2004.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. el-‘Ulûv li’l-‘aliyyi’l-gaffâr. thk. Ebu Muhammed Eşref b. Abdü’l-Maksud. Riyad: Mektebetu Edvai’s-Selef, 1. Basım, 1995.
- Zehebî, Muhammad b. Ahmet. Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ. thk. Şuayb Arnavut. 25 Cilt. Müessesetü’r-Risâle, 3. Basım, 1985.
- Zehebî, Muhammed Seyyid Hüseyin ez-. et-Tefsîr Ve’l-Müfessirûn. 3 Cilt. Kahire: Mektebu Vehbe, ts.
- Zemahşerî, Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. el-Fâ’ik fî ġarîbi’l-hadîs. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî - Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim. Lübnan: Daru’l Marife, 2. Basım, ts.
- Zemahşerî, Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. el-Keşşâf. Kahire: Darü’r-Reyyan li’t-Tûras, 3. Basım, 1987.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd ez-. el-A‘lâm. Darü’l-İlm li’l-Melayin, 15. Basım, 2002.
- Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf ez-. Şerhu’l-Muvatta’. thk. Taha Abdür-rauf Sa’d. Kahire: Mektebetü’s-Sekafeti’d-Diniyye, 1. Basım, 2003.

ÖZGEÇMİŞ

Ad ve Soyad:

Hüseyin Kasım Mutlu

Eğitim:

2016 – 2021 İslami İlimler (Arapça), Yalova Üniversitesi, Türkiye

2021 – 2025 Temel İslam Bilimleri Yüksek Lisans, İbn Haldun
Üniversitesi, Türkiye

İş Deneyimi:

2024 – Diyanet İşleri Başkanlığı