

# marife

bilimsel birikim

| yıl / year: 11 sayı / issue: 3 kış / winter 2011

# İnanç ve Düşünce Ayrılığına Yol Açan Sebepler Üzerine Anlamacı ve Bütüncü Bir Yaklaşım: Batalyevsî ve *et-Tenbîh* Adlı Risalesi

Yusuf Acar

Dr., Vaiz, Ankara Müftülüğü,  
yusufacar42@hotmail.com

## Özet

*Bu makalede, Endülüslü dilbilimci ve filozof İbnü's-Sîd el-Batalyevsî'nin (521/1127) et-Tenbîh adlı risalesi bağlamında, inançtan düşünceye ve fıkhıtan ahlaka varıncaya kadar Müslümanlar arasında ortaya çıkan ihtilâf sebepleri söz konusu edilmektedir. Sekiz madde halinde tespit edilen bu sebepler esas itibarıyla, dîni metinlerin yapısından ve bunların yorumlanma yöntemlerinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Arapça lafızlardan oluşan nasların doğru anlaşılabilmesi için, öncelikle din dili Arapça'nın ve özellikle de lafızların anlam kazanma yönteminin /vaz' ilminin iyi bilinmesi gerekir. İkinci olarak, tek başına bir ayete veya hadise dayanarak ifrâdî/parçacı ve literal çıkarsamalar yerine, konuya ilişkin bütün nasları bir araya getirerek aralarındaki doğru ilişkiyi kavrama ve buna göre bir sonuca gitme şeklindeki terkîbî/bütüncü yöntem daha nesnel ve kapsayıcı görünmektedir.*

*Anahtar Kelimeler: İhtilâf, Batalyevsî, et-Tenbîh, Dini Metinler, Anlamacı Yaklaşım, Bütüncü Yaklaşım.*

## **An Analytic and Holistic Approach to Reasons for Disagreement in Faith and Thought: Batalyawsi and his Treatise al-Tanbih**

*In this article, I deal with the causes of conflicts emerging among Muslims in the areas of thought, belief, law and morality in the light of Andalusian linguist and philosopher Ibn al-Sîd al-Batalyawsi's (521/1127) treatise al-Tanbih. The suggested eight reasons are mainly related to the methods of interpretation of religious texts and their structure.*

*Therefore, in order to understand religious texts correctly, the Arabic language and especially its meaning winning method (wad') has to be well known. Additionally, instead of drawing conclusions based on particle texts and literal approaches, it is more inclusive and objective to follow a holistic method by gathering all texts concerning the issue, understanding the relations between them and concluding accordingly.*

*Key Words: Disagreement, Batalyawsi, al-Tanbih, Religious Texts, Analytical approach, holistic approach.*

## Atıf

*Yusuf Acar, İnanç ve Düşünce Ayrılığına Yol Açan Sebepler Üzerine Anlamacı ve Bütüncü Bir Yaklaşım: Batalyevsî ve et-Tenbîh Adlı Risalesi, Marife, Kış 2011 S. 77-106*

## Giriş

Semavi olsun beşeri olsun bütün dinlerin farklı mezhep ve fırkaları hep ola gelmiştir. İslam dini de bu genellemenin dışında değildir. Tarih boyunca Kur'ân ve Sünnetin İslam dininin iki temel kaynağı olduğunu ciddi anlamda reddeden hiçbir grup veya fırkaya rastlanmamasına karşın, üçüncü halife Hz. Osman'ın şahadetinden itibaren Müslümanlar tek bir inanç ve düşünce etrafında yekpare bir görüntü de sergileyememişlerdir.

Şî'a ve Hâricîler gibi siyasi, Cebriyye ve Mu'tezile gibi teolojik temayüllü grupların yanı sıra, ana gövde hüviyetindeki Ehl-i Sünnet'in de kendi içerisinde pek çok İtikâdî ve fikhî ekollere ayrıldığı bir vakiadır. Bu ayrışmanın temelinde, elbette İslam coğrafyasının ve demografik yapısının çok hızlı bir şekilde genişlemesi neticesinde bir takım eski-yeni inanç ve kültürlerle karşılaşması gibi harici sebeplerin büyük etkisi vardır<sup>1</sup>. Fakat özellikle Ehl-i Sünnet içi ihtilâflar söz konusu olunca ihtilâf sebepleri daha çok, *dinî metinler ve bunların yorumlanması* konusunda temerküz etmektedir. Bu sebeplerin neler olduğuna ilişkin İmam Şâfi'den (ö. 204/819) itibaren âlimler pek çok değerlendirmelerde bulunmuşlardır<sup>2</sup>. Müstakil bir eser çerçevesinde bütüncü ve sistematik bir tarzda konuyu ilk ele alan âlim ise, Endülüslü filozof İbnü's-Sîd el-Batalyevsî (521/1127) olmuştur<sup>3</sup>.

## I. Kavramsal Çerçeve

İster konu, isterse sebep odaklı olsun ihtilâf kavramı çerçevesinde yapılan çalışmalar ilk bakışta negatif bir çağrışım uyandırır. Oysa farklılıkların tespit edilmesi ve üzerinde konuşulması, aynı zamanda müzakere ve diyalogun da ilk zeminini oluşturur.

Terim olarak *ihtilâf*, "söz veya davranışta birinin tuttuğu yoldan başka bir yol tutmak"<sup>4</sup> demektir. İhtilâf ve hilaf terimleri her ne kadar türdeş olsalar da, aralarında bir nüansın varlığı dikkatlerden kaçmamaktadır. İhtilâf daha çok "delile dayalı farklı bir görüşe sahip olma veya delile dayalı farklı görüşlerden birini benimseme" şeklinde olumlu bir anlam taşımaya karşın<sup>5</sup>, *hilaf* "diğer görüşlere kar-

<sup>1</sup> Koçyiğit, *Münakaşalar*, s. 41.

<sup>2</sup> Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadis* adıyla müstakil olarak da yayımlanan *el-Ümm*'ün son cildinde bazı sahabe ve müctehit imamların görüşlerine mukayeseli bir şekilde yer vermiş, *er-Risale*'de ise kendisine yöneltilen sorulara cevap sadedinde *ihtilâfu'l-hadis* konularına değinmiştir. Bkz. Şâfiî, *er-Risale*, s. 212-218.

<sup>3</sup> Bkz. Çakan, *İhtilâflar*, s. 106. Batalyevsî'nin eserinin tam adı şöyledir: *et-Tenbîh ale'l-esbâb elletî evcebeti'l-ihtilâf beyne'l-müslimîn fi ârâihim ve mezâhibihim ve i'tikâdâtihim*. Bu makalede, Ahmet Hasan Kuheyl ve Hamza Abdulah en-Neşirî tarafından tahkik edilerek 1982 yılında Riyad'da yayımlanan nüsha esas alınmıştır.

<sup>4</sup> Askerî, *el-Furûk*, s. 157.

<sup>5</sup> Kur'ân'da da Yunus 10/6 ayetinde olduğu gibi müspet manada kullanıldığına dikkat çekilmiştir. Bkz. Askerî, *el-Furûk*, s. 156.

şı bir tavır geliştirme, tez ve anti tezdten birini benimseme, delilsiz bir görüş serdetme” olarak algılandığı ifade edilebilir<sup>6</sup>.

İslam literatüründe *ihtilâf* terimiyle en fazla, fıkıh ve hadis branşlarının ilgilendiği bir vakıadır. Dolayısıyla bu iki ilim dalının konuya ilişkin yaklaşımlarını kısaca tanıtmak faydalı olacaktır. Fıkıh usûlünün bir dalı sayılan ve günümüzde *mukayeseli hukuk* şeklinde ifade edilen *hılâfîyât* ya da *ilm-i hılâf*<sup>7</sup> İzmirli İsmail Hakkı şöyle tarif etmektedir: *İstinbât olunan bir hüküm-i şer’îyi muhalifinin hedminden muhafaza olunması için edille-i şerîyyenin ahvâlinden bahseden bir ilimdir*<sup>8</sup>. Her ne kadar bu ilim dalının Kitap ve Sünnet gibi icmâlî, âyet ve hadisler gibi tafsîlî delillerden çeşitli hüküm çıkarma şekillerini konu aldığı dile getirilse de amaç ve faydasına yönelik izahlardan, savunmacı ve münazaracı bir çerçeve ihtiva ettiği, hatta bu yüzden cedel ilmiyle özdeşleştirildiği söylenebilir<sup>8</sup>. *İlm-i hılâf*, müctehidlerin görüşlerine ve fikhî delillerine ilişkin tartışma kurallarını konu edinen bir dal olduğundan sadece fikhî konularla (fürû) sınırlı kalmıştır<sup>9</sup>. Hatta bu ilim dalı, fikhî görüşlerden hangisinin daha isabetli olduğunu ortaya çıkarmak için karşılıklı deliller ileri sürme şeklinde de tanımlanmıştır<sup>10</sup>.

Hadis metinlerini anlamaya yönelik bir disiplin olarak karşımıza çıkan muhtelifü’l-hadis ise, makbul bir hadisin aynı konuda kendisi gibi makbul bir veya bir çok hadise, yahut öteki delillere, görünürde veya gerçekte manen muhalif olmasından ve bu muhalefetin giderilme yollarından bahseden bir ilim dalıdır<sup>11</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. Başlangıçta, çelişki arz eden iki hadisi uzlaştırma çabası bağlamında sünnetin iç bütünlüğü ve güvenliğine yönelik bir hüviyetle ortaya çıkan bu ilim dalının sahası zamanla hadis ile öteki deliller arasında ters düşüyor görünen konuların hallini de kapsayacak tarzda genişlemiştir. Bununla birlikte doğal olarak merkezde hep hadis vardır. Farklı isimlerle de olsa İmam Şâfiî (ö. 204/819) ile birlikte başlayan Muhtelifü’l-hadis’e dair çalışmalar<sup>12</sup>, İbn Kuteybe (ö. 276/889), Tahâvî (ö. 321/933) ve İbn Fûrek (ö. 406/1015) gibi daha çok fıkıh ve kelam âlimlerince yapılmıştır. Bazı klasik hadis usûlü eserlerinde müstakil bir Hadis İlmî şeklinde bahsedilen Muhtelifü’l-hadis’in, hadisçiler tarafından yakın zamana kadar sistematik olarak ve etraflıca ele alındığını söylemek oldukça zordur. Bu alandaki ilk müstakil çalışmayı, İsmail Lütfi Çakan’ın *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları* adlı eseri oluşturmaktadır<sup>13</sup>.

<sup>6</sup> Özen, “Hilaf”, *DİA*, XVII, 527-538; Özen, “İhtilaf”, *DİA*, XXI, 565-568.

<sup>7</sup> İzmirli, *İlm-i Hılâf*, s. 3.

<sup>8</sup> Bu ilmin amaç ve faydaları için bkz. Taşköprüzade, *Miftâhu’s-sâde*, I, 283; İzmirli, *İlm-i Hılâf*, s. 3. Hılâfîyât ilmi ve literatürü hakkında geniş bilgi için bkz. Özen, “İlm-i hilaf”, *DİA*, XVII, 527-538.

<sup>9</sup> Yavuz, “Cedel”, *DİA*, VII, 208.

<sup>10</sup> Bkz. Alevânî, *İslamda İhtilaf Usulü*, s. 22.

<sup>11</sup> Çakan, *İhtilaflar*, s. 33.

<sup>12</sup> İhtilâfu’l-hadis, Müşkilü’l-hadis, İ’lelü’l-hadis gibi isimler altında yapılan pek çok çalışmayı, genel olarak Muhtelifü’l-hadis’e dahil etmek mümkündür. Hatta Tahâvî’nin *Şerhu Meâni’l-Âsâr* adlı eseri örneğinde olduğu gibi, adında ihtilâf kelimesi geçmemesine karşın, rivayetler arasında görülen çelişki-lerin giderilmesini muhtevî çalışmalar da söz konusudur.

<sup>13</sup> Muhtelifü’l-hadis’e ilişkin geniş bilgi ve literatür için bkz. Çakan, *İhtilaflar*, s. 30-82; Görmez, *Metodoloji*, s. 117-121.

Batalyevsî'ye gelince o, ne ayet ve hadis gibi dinî metinler arasındaki ihtilâfları giderme gayreti gütmekte ne de eskilerin kısaca *hılâfiyyât* dediği ihtilâf konularını tâdât ederek ekoller arasında her hangi bir hakemliğe soyunmaktadır. O'nun yaptığı iş tamamen, biraz sonra genişçe ele alacağımız kitabının adından da anlaşılacağı üzere, hayatın her alanında Müslümanları farklı görüşlere ve düşüncelere sevk eden sebepleri sekiz madde halinde tespit ederek bunları örneklendirmekten ibarettir. Yani sadece bir durum tespiti yapmaktır. Bunu yaparken de, ayetlerin ve hadislerin yapısından kaynaklanan yani fıkıh usûlcülerinin *lafza ilişkin konular* dediği ihtilâf sebeplerinin yanı sıra, dinî metinlerin yorumlanmasında takip edilen yöntemi de aynı platforma dâhil ederek bütüncü bir yaklaşım sergilemektedir. Dolayısıyla Batalyevsî'nin yapmaya çalıştığı şey, *muhtelifü'l-hadîs* ve *hılâfiyyât* disiplinlerinin muhtevasına sahip olmakla birlikte, onları aşan bir nitelik arz etmektedir.

Şâtıbî (ö. 790/1388) ve ondan yaklaşık altı asır sonra gelen İsmail Hakkı İzmirli (ö. 1946), Batalyevsî'nin söz konusu sekiz maddesinden *Nakil ve Rivâyet* başlığını aynen aktararak onun metodunu benimsemişlerdir<sup>14</sup>. Çakan'ın az önce sözü edilen *muhtelifü'l-hadîs'e* dair çalışması da, aynı şekilde Batalyevsî'nin sekizli sistemindeki *Nakil ve Rivâyet* başlığına tekabül etmektedir.

Batalyevsî'den sonra aynı konuyu ele alan İbn Rüşd (ö. 595/1199) ise ihtilâf sebeplerini, lafızlarda umum-husus, müştereklik, hakikat-mecaz, mutlak-mukayyed, irab farklılıkları ve delillerin teâruzu olmak üzere altı maddede toplamıştır<sup>15</sup>. İbn Rüşd bu ihtilâf sebeplerini ele alırken hem yöntem, hem de örneklemede tam bir fıkıhçı yaklaşımı sergilemektedir. Dihlevî (ö. 1180/1766) ile Çağdaş âlimlerden Muhammed Avvâme de, fıkıh mezheplerinin hadise dayalı ihtilâflarını inceleyen küçük birer çalışma yapmışlardır<sup>16</sup>.

Bunların dışında sahabenin ihtilâf sebepleri, hadis ve sünnet merkezli yönetsel tartışmalar, fıkıh mezheplerinin doğuş sebepleri, farklı ekoller arasındaki münakaşa sebepleri gibi başlıklar altında ulemanın ihtilâfları ve sebeplerine dair pek çok çalışma yapılmıştır<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Şâtıbî, *Muvâfakât*, V, 140-147; İzmirli, *İlm-i Hılâf*, s. 195-202.

<sup>15</sup> İbn Rüşd, *Bidâye*, I, 9-12.

<sup>16</sup> Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin *el-İnsâf fî Beyâni Sebebi'l-İhtilâf* adlı eseri matbudur (Matbaatü's-selefiyye, Kahire 1978). Bu küçük risalede Dihlevî kendisine tevcih edilen sorulara cevap sadedinde, sahabe, fıkıh mezhepleri ve hadisçi-reyci ekoller arasındaki ihtilâf sebeplerini ele almıştır. Muhammed Avvâme'nin *Eserü'l-hadîs fî'htilâfi'l-eimmeti'l-fukahâ* adlı risalesi ise, ilk olarak 1978 yılında yayımlanmış ve Hayri Kirbaşoğlu'nun tercemesiyle de 1980 yılında (Kayıhan yayınları, İstanbul) Türkçemize kazandırılmıştır. Avvâme'ye göre fıkıhçıların ihtilâfları esas itibarıyla hadisle amel etme şartları, hadisleri anlama ve yorumlama biçimi, teâruz durumunda takip edilen metot ve sünnete vukûfiyet olmak üzere dört konudaki farklı anlayıştan kaynaklanmaktadır. İsmail Köksal'ın 'İslam Hukukçuları Arasındaki İhtilâf Sebepleri' adlı makalesi, fıkıhçıların arasındaki ihtilâflara geniş perspektiften yaklaşan önemli bir çalışmadır. Bkz. *İslami Araştırmalar Dergisi*, Ankara, yıl. 2001/1, cilt 14, s. 182-193.

<sup>17</sup> Mesela Talat Koçyiğit'in *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar* adlı eseri, Zekeriya Güler'in *Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihleri Arasındaki Münakaşalar ve ihtilâf Sebepleri*, Bünyamin Erul'un *Sahabenin Sünnet Anlayışı* gibi çalışmalar bu nevidendir.

## II. Batalyevsî'nin Hayatı ve İlmî Formasyonu

Endülüs'ün ilk filozoflarından birisi olarak kabul edilen Ebû Muhammed Abdullah b. es-Sîd el-Batalyevsî, 444/1052 yılında İspanya'nın Portekiz sınırındaki Batalyevs/Badajoz'da doğdu. Tahsilinde babası ile ağabeyi Ebû'l-Hasan Ali'nin (ö. 480/1087) büyük katkısı olmuştur. Dönemin önemli ilim merkezlerinden olan bu kasabada yine Batalyevsî nisbesiyle tanınan İbn Hamdûn ya da meşhur lakabıyla İbnü'l-Latîniyye (ö. 466/1073) ile Abdullah b. Muhammed ed-Dânî'den kıraat, Âsım b. Eyyûb (ö. 494/1100)'dan da dil ve edebiyat derslerini okumuştur. Yirmili yaşlara geldiğinde Almeria'da bir yıl kadar Abdüddâim b. Hayr el-Kayrevânî (ö. 472/1079)'nin derslerine katıldıktan sonra Kurtuba'ya geçerek muhaddis Ebû Ali el-Gassânî (ö. 498/1104)'den hadis öğrenmiştir.

Genç yaşta devlet erkânıyla kurduğu iyi ilişkiler sayesinde elde ettiği itibarın faydasız ve tehlikeli olduğunu kısa sürede anlayan Batalyevsî, devlet büyüklerinden uzaklaşarak Belensiye'ye, bugünkü telaffuzuyla Valencia'ya yerleşmiş ve vefatına kadar kaldığı bu şehirde kendisini tamamen ilme vermiştir<sup>18</sup>. Yüze yakın öğrencisi arasından tabakât yazarları İbn Hâkân (ö. 528/1133) ile İbn Beşkuvâl (ö. 578/1182), fakih ve muhaddislerden Ebû Muhammed el-Abderî (ö. 535/1140), Kâdi İyâd (ö. 544/1149) ve İbnü'l-Uklîşî (ö. 550/1155) ön plana çıkarlardır<sup>19</sup>. Biz-zat çağdaşları tarafından, kadim kültürlere ve çağdaş bilgilere sahip bir düşünür ve bilgin olarak nitelendirilen Batalyevsî<sup>20</sup>, 521/1127 yılında Valencia'da vefat etmiştir<sup>21</sup>.

Çeşitli ilim dallarında geniş bilgi sahibi olan Batalyevsî'nin özellikle Arap dili ve edebiyatı ile felsefe sahasındaki çalışmaları oldukça dikkat çekicidir<sup>22</sup>. Aynı za-

<sup>18</sup> Batalyevsî'nin hayatı için bkz. İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 96; İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, s. 282; Batalyevsî, *et-Tenbîh* (naşirin mukaddimesi), s. 23-33; Erdoğan, *Batalyevsî* s. 23-35; Özbalkıç, "Batalyevsî", *DİA*, V, 138. Süyûtî Batalyevsî'nin adını, Ebû İshak b. es-Sîd el-Batalyevsî olarak kaydeder. Bkz. Süyûtî, *el-Müzhher* s. 791. Batalyevsî nisbesi, bazı kaynaklarda Batalyûsî, Batlayevsî, Batliyusâ, Batalyosî ve Badajozî gibi farklı okunuşlarla da ifade edilmektedir. Bkz. Erdoğan, *Batalyevsî*, s. 23. Türkiye'de bile-bildiğimiz kadarıyla Batalyevsî hakkında İsmail Erdoğan'dan başka Hüseyin Tural tarafından 1978 yılında *İbnü's-Seyyid el-Batalyevsi ve Kitabü'l-Hulel fi Şerhi Ehyati'l-Cümel* adıyla Arapça bir doktora tezi yapılmıştır. Hem Tural'ın ve hem de Ali Bulaç'ın, *İbnü's-Seyyid* şeklindeki okumaları hatalıdır. Batalyevsî'nin seyyitlikle ilgisi olmayıp, doğrusu "Kurtoğlu" anlamında "İbnü's-Sîd"dir. Bkz. İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 98.

<sup>19</sup> Batalyevsî'nin birden fazla öğrencisinden farklı alanlarda ders okuyan İbn Hayr el-İşbîlî, Batalyevsî'nin öğrencileri hakkında geniş bir liste sunmaktadır. Bkz. İbn Hayr, *Fehrese*, s. 173, 224, 278, 369, 370, 375, 408. Batalyevsî'nin öğrencileri için ayrıca bkz. Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 26.

<sup>20</sup> Bkz. İbn Hâkân, *Kalâid*, I, 192-202. Çağdaşı ve hemşehrisi İbn Hâkân, bu eserinde Batalyevsî'ye 10 sayfalık övgü dolu bir bölüm ayırmış ve onu kadim kültürleri ve yeni bilgileri sağlam metotlarla okumasını bilen ve bunu yaparken de asla şeraitten taviz vermeyen birisi olarak tavsif etmiştir. Tilmisânî İbn Hâkân'ın, Batalyevsî'nin biyografisini müstakil bir eserde kaleme aldığını da aktarmaktadır. Bkz. Tilmisânî, *Ezhâru'r-Riyâd*, III, 103.

<sup>21</sup> İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 98; Safedî, *el-Vâfî*, XVII, 307-309.

<sup>22</sup> Batalyevsî'nin din ile felsefe arasında çelişki olmadığını ispat sadedinde felsefeye ilişkin kaleme aldığı *el-Hadâik* adlı eseri, önce XII. yüzyılda Moses b. Tibbon tarafından "Ha-'Aggulot ha-Ra'yoniyyot" (The Intellectual Circles) adıyla İbranice'ye çevrilmiş, daha sonra da Samuel b. Motot tarafından 1370 yılında tercümesiyle birlikte yeniden neşredilmiştir. İslam dünyası ise bu eseri, Kevserî'nin mukaddimesiyle İzzet Attar el-Hüseynî'nin 1946 yılında Kahire'de neşretmesiyle tanıyabilmiştir. Yakın zamana kadar Batlamyus'un bir eseri olarak bilinen el-Hadâik, Palacios'a göre Endülüs'te İslam düşüncesini

→

manda şairdir<sup>23</sup>. Yirmi beş kadar eserinden çoğunun dil ile ilgili olması ona, dönemin en büyük edebiyatçısı (şeyhu'l-üdebâ) unvanını kazandırmıştır<sup>24</sup>. Fakat diğer taraftan da bu unvanı, onun felsefe ve kelim ilimleri bağlamında İslam düşünce hayatına yaptığı çok değerli katkıları gözelemiştir<sup>25</sup>.

Batalyevsî'nin İslami ilimlerde en fazla atfı yapılan eseri, hadisin yanı sıra tarih ve edebiyata dair eşsiz eserlere imza atan İbn Kuteybe'nin resmi yazışmalarında belirli bir estetik üslup oluşturma adına yazı sanatına ilgi duyanlar için kaleme aldığı ve türünün klasikleri arasında yerini alan *Edebü'l-kâtib* adlı eserine yazdığı şerhtir<sup>26</sup>. Batalyevsî'nin gerek çalışma konumuzu teşkil eden bu eserinde, gerekse dil ve edebiyata dair diğer eserlerinde kelime ve kavramlara salt sözlük anlamlarıyla değil, bir nevi dil felsefesi bağlamında yaklaştığını ifade etmek gerekir. Örneğin Abdurrahman b. İshâk ez-Zeccâcî'nin (ö. 340/951) nahiv ilmine dair eserinde şâhit olarak yer alan şiirleri şerh etmek üzere kaleme aldığı çalışmasında, şiirde geçen her hangi bir kelimeyi ele alıp onun tefsir, tasavvuf, felsefe ve kelim gibi ilimlerdeki kullanımlarını da ortaya koymaktadır<sup>27</sup>. Nitekim çağdaşlarından ve hemşehrilerinden Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) ve İbn Bâcce (ö. 533/1139) gibi bilginlerin Batalyevsî'ye karşı bir yarış ve husumet içerisine girmelerinin başlıca sebebi olarak, onun Arap dili ve edebiyatına felsefi açıdan da yaklaşabilmesi gösterilmektedir<sup>28</sup>.

Çağdaş ve hemşehri olmasına rağmen Batalyevsî, İbn Abdilber (ö. 463/1071) ve Ebü'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081) gibi meşhur hadisçilerle görüşmemiş, fakat bunların öğrencisi olan hadis hafızı Ebû Alî Hüseyin b. Muhammed b.

→

ile Yunan felsefesinin uzlaştırılması üzerine yazılmış ilk eserdir. Bkz. Erdoğan, *Batalyevsî*, s. 33-35.

<sup>23</sup> Günümüze pek az şiiri intikal eden Batalyevsî'nin Hz. Peygamber hakkında yazdığı nefis bir şiirini İbn Asâkir nakletmektedir. Bkz. İbn Asâkir, *Mu'cemu's-Şuyûh*, I, 150. Hemen bütün biyografilerinde yer verilen en meşhur şiiri ise şöyledir:

وذو الجهل ميت وهو ماش على الثرى \* يُظنُّ من الأحياء وهو عديم / أخو العلم حيٌّ خالد بعد موته \* وأوصاله تحت التراب رميم

İlme kardeş olan, ölümden sonra vücudu çürüyüp gitse de diri kalır. Cahil, yeryüzünde yürüse de, dirilerden zannedilse de ölü gibidir. Şiir için bkz. İbn Beşkûvâl, *es-Sıla*, I, 282.

<sup>24</sup> Kâdî İyâd, *el-Ğunye*, s. 158. Bu yirmi beş eserden yirmi kadarı yayımlanmıştır.

<sup>25</sup> Bkz. Mûsâ, *Bejne'd-Dîn ve'l-Felsefe*, s. 74. Çağdaşı Gazali gibi Batalyevsî de, bütün büyük felsefe ve eski kültürlerin esas itibariyle Peygamberlerin öğretilerine dayandığı gerekçesiyle İbn Sina ile Farabi'nin aksine Sokrat, Eflatun ve Aristo'yu İslam dünyasına sevdirmeye çalışmış, *din-felsefe* ya da *şeriat-hikmet* uzlaşısına İbn Tufeyl'den önce çaba harcamış, Allah'ın kuşatıcı ilmi konusunda İbn Rüşd'ü etkilemiştir. Bkz. Mûsâ, *Bejne'd-Dîn ve'l-Felsefe*, s. 75-82.

<sup>26</sup> *el-İktidâb fî Şerh-i Edebî'l-Küttâb* adlı bu eser, 1901 yılında Beyrut'ta Abdullah b. Mihaîl el-Bustânî tarafından ve daha sonra da Mustafa es-Sakâ ve Hamid Abdülmecid tarafından 1981 yılında Kahire'de yayımlanmıştır. Bu esere yapılan atıflardan bazıları şöyledir: İbn Arfe, *et-Tefsir*, I, 81; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XXIII, 153, XXVIII, 73; İbn Asâkir, *Mu'cemu's-Şuyûh*, I, 150; İbnü's-Salâh, *Siyânetü Sahîhi Müslim*, s. 128; Nevevî, *el-Minhâc* I, 76, 95, II, 33; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, V, 241; Aynî, *Umdetü'l-Kâfî*, II, 77; Karâfî, *el-Furûk*, III, 59, 81.

<sup>27</sup> Mesela bkz. Batalyevsî, *el-Hulel*, s. 1-3 (ilk beyit).

<sup>28</sup> Bkz. Ferrûh, *Târîhu'l-Edebî'l-Arabî*, V, 154. Batalyevsî'nin, *Red İbni's-Sîd alâ İ'tirâzât İbn A'râbî aleyhi fî Şerh Şî'ri'l-Maarri* adıyla İbn Arabî'ye bir reddiyesi bulunmaktadır. Gerçi aralarında ilmi tartışmalar geçmiş olsa da İbnü'l-Arabî'nin Batalyevsî'yi çok önemseydiği ve hakkında övgü dolu ifadeler kullandığı nakledilmektedir. Bkz. Firûzâbâdî, *el-Bülğa*, s. 272.

Ahmed el-Gassânî'den (ö. 498/1105) hadis dersleri almıştır. Hadis sahasında en önemli öğrencisi ise, Kâdı İyâd (ö. 544/1149)'dır.

Daha çok dilbilimci ve felsefeci kimliğiyle tanınan Batalyevsî'nin hadis ilimleriyle doğrudan alakalı kabul edilebilecek iki eserinden bahsedilmektedir. Bunlardan *Cüz'ün fi i'leli'l-hadis*, adından da anlaşılacağı üzere hadis usûlünün önemli konularından birisi olan ve hadislerde bulunan gizli kusurların açığa çıkarılmasını amaçlayan *I'leli'l-hadîs* ilmine ilişkindir. Fakat eserin içeriği hakkında her hangi bir bilgi mevcut değildir<sup>29</sup>. Diğer eseri olan *el-Muktebes fi Şerhi Muvatta'i Malik b. Enes*, İmam Malik'in Muvatta'ına şerh niteliğindedir. Fakat bu da hem muhteva ve hacim, hem de isim yönüyle vazih değildir<sup>30</sup>. Muvatta'ın bir bakıma Ğaibü'l-Hadislerinin şerhi görünümündeki bu kitabın, bab başlıklarından fikhî ifadelerle kadar tamamen dil açısından Muvatta'daki izaha muhtaç bazı kelime ve kavramların açıklandığı müellife ait *Müşkilâtü Muvatta'i Mâlik b. Enes* isimli yayımlanan nüsha olduğu kanaatindeyiz<sup>31</sup>. Dolayısıyla bu çalışma da, muhteva ve şekil yönüyle müellifin diğer eserleri gibi dilbilim ağırlıklıdır.

Şimdi hem Batalyevsî'nin bizzat kendisi hem de Kettânî ve Tilmisânî'nin ifadeleriyle *eşi-benzeri görülmemiş ve yazılmamış çok orijinal bir eser* olarak nitelenen *et-Tenbîh*'in özelliklerine geçebiliriz<sup>32</sup>.

### III. et-Tenbîh'in Genel Özellikleri

Batalyevsî'nin makalemize konu olan eserinin tam adı şöyledir: *et-Tenbîh ale'l-Esbâb elletî Evcebeti'l-İhtilâf beyne'l-Müslimîn fi Ârâihim ve Mezâhibihim ve İ'tikâdâtihim / Düşünce, Mezhep ve İnançta Müslümanlar Arasında Görüş Ayrılığını Gerektiren Sebepler Üzerine Mülâhaza*<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> Kâdı İyâd, böyle müstakil bir eserden bahsetmemektedir. Fakat İbn Hayr, hocası Ebu'l-Hüseyn Abdulmelik b. Muhammed b. Hişam aracılığıyla Batalyevsî'nin bu risalesini kendisinin bizzat okuduğunu ve Tirmizî'nin *eş-Şemâil* adlı eserinin kenarına not ettiğini söylemektedir. Bkz. İbn Hayr, *el-Fehrese*, s. 173. Bununla birlikte Batalyevsî'nin diğer öğrencisi İbn Beşkûvâl ve başka kaynaklarda böyle bir risaleden bahsedilmemektedir. Ebû Ömer el-Mutayrî'nin de dediği gibi İbn Hayr, hadis ilimlerindeki anlamıyla değil de dilbilim veya teşrî yönünden hadisini delil olmasını engelleyen sebeplerden söz eden bazı mülâhazaları kastetmiş olabilir. Bkz. Mutayrî, *Cuhûdü'l-Muhaddisîn*, s. 50.

<sup>30</sup> Bu eser için sadece Kâdı İyâd yukarıdaki ismi kullanmış ve oldukça hacimli bir çalışma olduğunu söylemiştir. Fakat diğer kaynaklarda yalnızca Muvatta şerhi şeklinde geçmektedir. Bkz. Kâdı İyâd, *Tertîbü'l-Medârik*, II, 84; Kâdı İyâd, *el-Ğunye*, s. 158; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 96; Safedî, *el-Vâfi*, XVII, 308.

<sup>31</sup> Batalyevsî, *Müşkilâtü Muvatta'i Mâlik b. Enes*, thk. Taha b. Ali et-Tunûsî, Beyrut 2000. Kitap, 180 sayfadır.

<sup>32</sup> Bkz. Tilmisânî, *Ezhâru'r-Riyâd*, III, 102; Kettânî, *Fihrisü'l-Fehâris*, II, 1050.

<sup>33</sup> İlki 1319 tarihinde Ahmed Ömer Mahmasânî'nin tahkikiyle olmak üzere bu eser birçok kez yayımlanmış olup, bizim yararlandığımız baskı, Ahmet Hasan Kuheyl ve Hamza Abdullah en-Neşirtî'nin tahkikiyle 1982 yılında Riyad'da yayımlanan nüshadır. Muhakkiklerin de dikkat çektikleri gibi kitabın ismi farklı şekillerde ifade edilmektedir. Tahkikte yararlanılan üç farklı nüshadan müellifin vefatına en yakın olan iki tanesinde kitabın isminin yukarıdaki gibi olduğundan bu ismin tercih edildiği, 1319'da yayımlanan nüshada ise *el-İnsâf fi't-tenbîh..* şeklinde olduğu Kuheyl ve arkadaşı tarafından ifade edilmiştir. Yine aynı muhakkikler eserin isminin *et-Tenbîh..* şeklinde olduğu hususunda Brockelman da dahil olmak üzere bibliyografların ittifak etmiş olmalarına rağmen, baş tarafına sonradan *el-İnsâf* kelimesinin eklenmesinin sebebi olarak, bu kitabın hiçbir mezhebi ön plana çıkarma-

→



Ortalama yirmi varak tutarındaki bu çalışmayı *risale* olarak nitelendirmek daha doğrudur. Zaten müellifi de onu, hacim açısından küçük, ama muhteva yönüyle dolgun olarak nitelemiştir<sup>34</sup>. İslam kitâbiyâtı içerisinde Batalyevsî'nin *el-İktidâb*'dan sonra en fazla atıf yapılan eseri, *et-Tenbîh* olmuştur<sup>35</sup>.

Eserin muhtevası, varlık, hakikat ve ihtilâf çerçevesinde güzel bir giriş ile sekiz başlık altında ihtilâf sebeplerinin ele alınmasından ibarettir. Eserin yazılış gerekçesini müellif şöyle dile getirmektedir:

İnsanların haddinden fazla kitap yazmaya yöneldiklerine şahit oldum. Hep aynı konularda ve bildik yöntemlerle kaleme alınan bu kitaplar, okuyucuyu bezdirmektedir. Üstelik çoğu da birbirinin aynısıdır. Hal böyle olunca ümmet içerisinde zuhur eden ihtilâfların sebeplerine ilişkin bir çalışma yapmayı tasarladım. Fakat böylesi bir çalışmanın, eşine az rastlanan cinsten, herkes için yararlı, iddialı bir hedefe sahip, ortak noktaları tespit edici, alanında ilk olmasa bile orijinal sayılabilecek bir nitelikte olması icap etmektedir.

Elbette ele alınacak ihtilâfların bütün detaylarıyla 'ed-dîn' ile ilişkili olması ve en güçlü dil araçlarına dayandırılması gerekir. Çünkü maksat ve düşüncesini anlamacı bir yöntemle ortaya koymak isteyen kimse, kökenleri Arapların sözlerine dayanan Arap dili ve edebiyatı bilgisine muhtaçtır. Çünkü İslam Dini ile Arapça, ayrılmaz derecede birbiriyile ilişkilidir.

Bu çalışmamdaki amacım, geçmiş milletlerde nesiller arasında cereyan eden köklü itilafların sebepleri üzerinde durmak değildir. Maksadım sadece, Allah'ın bizleri de mensûbu yaptığı İslam toplumu içerisinde ihtilâfa yol açan sebepleri dikkatlere sunmaktır. Mâlikî, Şâfiî, Hanefî ve Evzâ'î gibi fıkıhçıları, Cebrî, Kaderî, Müşebbihe ve Cehmî gibi kelimcileri, Zeydî, Râfizî, Sebeî, Ğurâbî, Muhammes ve Muhammedî gibi Şiî âlimlerin yanı sıra, bizzat Hz. Peygamber'in ifade ettiği üzere 'yetmiş üç fırka'sı bulunan İslam'ın en aydınlık yoluna Cenab-ı Hak bizleri sevk etmiştir.

Diğer taraftan bu çalışmamla, mezhepleri ve düşünceleri kategorize ederek dine aykırı eğilimlere işaret etmeyi ve bid'at ehliyle mücadeleyi de hedeflemiş deyim. Zaten bu tarz çalışmalar daha önce yapılmış ve pek çok yerde bunlara dikkat

→

dan ve hiç birini yermeyen orta bir yol izlemesi gösterilmiştir. Gerçekten de Batalyevsî'ye en yakın üç tabakat yazarı: İbn Hayr (*Fehrese*, s. 224), İbn Hallikân (*Vefeyât*, III, 96) ve İbn Beşküvâl (*es-Sıla*, I, 282), *et-Tenbîh* ismini zikretmişler, *el-İnsâf* kelimesine hiç yer vermemişlerdir. *Keşfu'z-Zunûn*'da da durum aynıdır. Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, haz. Şerafeddin Yaltkaya- Rifat Bilge, Maarif Matbaası, 1941, I, 488. Ayrıca Kuheyl ve arkadaşının yararlandığı nüshalardan birisinin müstensihisi olan Abdulkâdir Kuraşî (775/1373), hem istinsah ettiği nüshanın ismini *et-Tenbîh* olarak kayıtlamış ve hem de kendi kitabında Batalyevsî'nin bu eserine atıf yaparken aynı şekilde davranmıştır. Bkz. Kuraşî, *el-İnâye*, varak 15a. el-Mektebetü's-Şâmile adlı elektronik kütüphanede ise, *el-İnsâf fi't-Tenbîh ale'l-Meânî ve'l-Esbâb elletî Evcebeti'l-İhtilâf* adıyla Mahmud Rıdvan ed-Dâye'nin tahkikiyle Beyrutta 1403 yılında ikinci baskısı yapılan nüsha yer almaktadır.

<sup>34</sup> Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 221.

<sup>35</sup> Bkz. İbnü't-Türkmânî, *el-Cevheru'n-nakiy*, I, 12; Kuraşî, *el-İnâye*, 15a; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, V, 140, 201-209; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* I, 119; Topaloğlu, *Kelam İlmi*, s. 159-160, 283-293; Bulaç, *Din-Felsefe*, s. 147.

çekilmiştir. Benim amacım, yalnızca âlimler arasında mezhep ve düşünce ayrılığına yol açan ihtilâfın kaynaklarına dikkatleri çekmektir<sup>36</sup>.

Görülebileceği üzere Batalyevsî, İslam toplumundaki -fikhî olsun, îtikadî veya siyasî olsun- bütün farklılıkların, esas itibarıyla 'ed-din' ile bu dinin dili olan Arapça'dan kaynaklandığı kanaatindedir. Önemli bir başka nokta ise onun, inanç ve düşünce ayrılıklarının gerçekleştiği konular ile ekollerin tasnifi işiyle ilgilenmeyeceğine ve tamamen anlamacı bir yaklaşımla mezhep ve düşünce ayrılığına yol açan ihtilâfların kaynaklarına dikkat çekeceğini ifade etmiş olmasıdır. Nitekim konuları ele alırken, birkaç felsefî ve dilbilimsel tartışma dışında cedel metoduna müracaat etmemiştir.

Bu yaklaşım onun, *ihtilâfla* ilgili görüşlerinin de bir özeti mahiyetindedir. Zira Batalyevsî'ye göre insanların hem fiziksel hem de inanç-düşünce bakımından farklı yaratılması, tek olan hakikate götüren yolların ve çözümlemelerin de farklı olmasını gerekli kılar. Dolayısıyla içinde yaşadığımız dünyada bizi harmoniye ulaştırarak ve farklılıkları ortadan kaldıracak tarzda bu hakikatin künhünü kavrama imkânına sahip olamayız. Hem fizikî varlığımızda, hem de mizaçlarımızda mevcut olan farklılığın tamamen ortadan kaldırılması, ancak bu bedenlerin başka bedenlere nakledilmesi ve karakterlerin de yok edilmesiyle mümkündür ki, bu durum dünya hayatının dışında başka bir hayatın var olduğunu göstermektedir. Öbür dünyada bütün farklılıklar ortadan kalkacak, kalpler kin ve nefretten arınacaktır. Çünkü ihtilâf, tamlananın/birliğin bir parçası olup, farklılığın varlığı, birliğin de varlığını gerektirir. Kısacası kâinatta var olan bu farklılıklar, ölümden sonraki dirilişin gerçek olduğuna ilişkin en açık delil durumundadırlar<sup>37</sup>.

Batalyevsî'ye göre fertler ve gruplar arasındaki *kesbî* veya *görüşler ihtilâfî* şeklinde isimlendirilen farklılıklar, en az cinsler ihtilâfî ya da *tabii ihtilâf* olarak adlandırılan varlıkların zatlarına ilişkin farklılıklar kadar doğaldır.

#### IV. İhtilaf Sebepleri

Batalyevsî *et-Tenbîh* adlı eserinde, İslam milletinin karşılaştığı inanç ve görüş ayrılıklarının temel sebeplerini, her biri kendi içerisinde fıkralar ihtiva eden sekiz maddeye dayandığını ifade ederek, bunları konunun anlaşılmasını sağlayacak kadar örnekler eşliğinde ele almaktadır. Fakat bazen doğrudan konuyla ilintili olmadığı halde haddinden fazla şiire yer vererek Arap dilindeki yetkinliğini, bir takım kelâmî-felsefî tartışmaları uzun uzadıya sürdürerek de bu konulardaki geniş birikimini sergilemektedir<sup>38</sup>. Dolayısıyla *et-Tenbîh* isimli çalışmanın özeti mahiyete

<sup>36</sup> Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 5-6.

<sup>37</sup> Bkz. Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 2-4.

<sup>38</sup> Mesela sırf hayat ve ölüm kavramlarını, ayet, hadis ve şiirler eşliğinde on sayfa boyunca sürdürmektedir. Bkz. s.122-132. Yine "Allah, Âdemi kendi suretinde yarattı " hadisindeki zamirin merciinin Âdem olduğu, ama sözün bağlamından habersiz kimselerin o zamiri Allah'a raci kıldıklarını ifade ettikten sonra, '*gerçi Allah'a da raci kılınsa...*' diyerek on sayfa civarında (s. 197-206) dilsel ve felsefî çıkarımlarda bulunur.

tindeki bu bölümde, başlıkla doğrudan ilgisi bulunmayan kısımlar dışarıda bırakılmıştır.

## A. Lafızların ve Manaların Müsterekliği / Çok Anlamlılığı

Bir kelimenin birden fazla manaya gelmesine *müsterek / çok anlamlı* lafız denir. Çok anlamlılık bazen lafzın/kelimenin bizzat kendisinden, bazen o lafzın cümle içerisindeki konumundan, bazen de cümle kurgusundan kaynaklanabilir. Birden fazla anlama gelebilen kelimeler ise ya zıt anlamlı ya da eş anlamlı olabilir<sup>39</sup>.

### 1. Lafzın Bizzat Kendi Yapısındaki Müstereklik

Örneğin “Boşanan kadınlar üç kurû beklerler<sup>40</sup>” âyetindeki *kurû* kelimesi, mutlak olarak *vakit* manasına kullanıldığından hem hayız, hem de iki hayız arasındaki temizlik anlamına gelen zıt anlamlı müsterek bir kelimedir. Bundan dolayı Hicazlı fıkıhçılar bu kelimenin *temizlik* anlamına geldiğini söylerken, Iraklı meslektaşları *hayız* mânâsına geldiğini ifade etmişlerdir. Her iki tercihin hem Arap dilinden hem de hadisten kanıtları vardır. Hicazlılar “-*kurû kelimesinin çoğulu olan Akrâu, temizlikler* anlamına gelir” şeklindeki Hz. Ömer, Hz. Osman, Âişe ve Zeyd b. Sâbit (r.a)’den nakledilen fetvayı<sup>41</sup>, Iraklılar hayızlı kadın hakkında Hz. Peygamberin “Hayızlı (kurû) günlerinde namazı bırak<sup>42</sup>” ifadesini delil göstermektedirler. Her iki grubun kendilerini destekleyen Arap dilinden şiirler de mevcuttur. Bu arada bazı Hicazlıların âyetteki *ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ* ifadesindeki adet-ma’dût ilişkiden hareketle, temyiz müzekker olan temizlik olması gerektiği yönündeki dilsel çıkarımları isabetli değildir<sup>43</sup>.

Zıt anlamlı müsterek kelimelerden birisi de “Böylece bahçe, parlaklığından hiçbir şeyin belli olmadığı *gündüz* gibi / hiçbir şeyin belli olmadığı *zifiri karanlık bir gece* gibi oldu<sup>44</sup>” âyetindeki *صَرِيم*/*sarîm* ifadesidir. Tefsircilerin bir kısmı bu ifadeyi ‘*hiçbir şeyin belli olmadığı zifiri karanlık gece gibi*’ şeklinde tercüme ederken, diğer bir kısmı da bunun tam tersine ‘*parlaklığından hiç bir şeyin belli olmadığı gündüz gibi*’ anlamına geldiğini ileri sürmüşlerdir. Tam gecenin bitip gündüzün girdiği vakit olan seher vaktine *sarîm* dendiğinden, bu kelimeyle gecenin de gündüzün de isimlendirilmesi mümkündür. Arap dilinde her iki görüşün de örnekleri mevcuttur.

<sup>39</sup> Bu başlık, *et-Tenbîh*’in 13-50. sayfalarının özeti.

<sup>40</sup> Bakara, 2/228.

<sup>41</sup> Mâlik, *Muvatta*, IV, 181; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 161.

<sup>42</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, VI, 204; Beyhakî, *es-Sünenü’s-Sağîr*, VI, 152.

<sup>43</sup> Zira müellife göre kurû kelimesinin lafzının müzekker ve anlamının müennes olması ve adet-ma’dût ilişkisinin de madûdun lafzını dikkate alarak oluşturulmuş olması ihtimali inkar edilemez. Araplar cümleyi bazen lafız ve bazen de anlam üzerine kurarlar. Nitekim kıraat âlimleri, Zümer 39/59 âyetini hem dişil ve hem de eril formunda okumuşlardır. Sıfat tamlamaları konusunda da Arapların yöntemi aynı şekildedir. Dolayısıyla buradaki adet-ma’dût kurgusundaki erillik - dişilik ilişkisinden yola çıkarak kurû kelimesinin temizlik anlamında kullanıldığını söyleme imkanı yoktur.

<sup>44</sup> Kalem, 68/20.

Hiz. Ebû Bekir, “Zayıf dönemde vefat edenlere ne mutlu!<sup>45</sup>” şeklindeki sözünde geçen العناء/en-ne'nee kelimesiyle, hem ihtilâfların zuhurundan önceki güçlü İslamî anlayışın hâkim olduğu ilk dönemleri hem de firaset ve basiretlerin zayıflayıp bid'at ve ihtilâfların çoğaldığı son zamanları kastetmiş olması muhtemeldir. Araplara göre bu ne'nee kelimesi, çocukluk veya yaşlılık ayırımı yapılmaksızın mutlak olarak zayıflığı ifade etmektedir<sup>46</sup>.

Hiz. Peygamberin “Bıyıkları kısaltın ve sakalları uzatın<sup>47</sup>” sözündeki اعفوا/e'afû kelimesi de bir birine tamamen zıt ‘çoğaltmak’ ve ‘kısaltmak ve azaltmak’ manalarına gelen çok anlamlı/müşterek lafızlardan olup, dil açısından her ikisini destekleyen örnekler mevcuttur.

Bazen de çok anlamlı bir lafzın/kelimenin içerdiği anlamlar arasında her hangi bir zıtlık bulunmayıp, iki şey arasında serbest bırakma/tahyîr, ifade edilen hükmün bir kısmının geçerli olduğunu vurgulama/teb'îz veya bir hükmü açıklama/beyân şeklinde gelebilir<sup>48</sup>.

Mesela “Allah'a ve Resûlüne savaş açanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası, ancak öldürülmeleri, yahut asılmaları veya ellerinin ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi, yahut o yerden sürülmeleridir. Bu cezalar onlar için dünyadaki bir rezilliktir. Ahirette de onlara büyük bir azap vardır.<sup>49</sup>” âyeti böyledir. Hasan el-Basrî ve Mâlik gibi bazı âlimler âyetteki اُفٍ atif edatının muhayyerlik ifade ettiğini söylerken, Ebû Hanîfe ve Şafî gibi diğer bilginler söz konusu atif edatının tafsîl ve teb'îz anlamında kullanıldığını ileri sürmüşlerdir. Her iki görüşte olanlar hem hadislerden, hem de Arap dilindeki kullanımlardan kendilerini haklı çıkaracak deliller göstermişlerdir. Ayrıca aynı ayetteki nefy kelimesinin hem sürgün, hem hapis anlamına gelebileceği yönündeki ihtilâf da aynı kabildendir. Hiz. Peygamberin eşlerine hitaben söylediği “Bana en çabuk kavuşacak olanınız, eli en uzun olanınızdır<sup>50</sup>” şeklindeki ifadeyi eşleri, kısalığın zıddı olan uzunluk yani hakiki manada anlamışlar ve Hiz. Sevde'nin kastedildiğini zannetmişlerdir.

## 2. Kelimenin İrabındaki Müstereklik

Çok anlamlılık/müştereklik, bazen bir lafzın Arap dilindeki vaz'ından yani dildeki kullanılan anlamından değil, o kelimenin cümlede kullanılış biçiminden kaynaklanabilir<sup>51</sup>. Örneğin Bakara Sûresi'nin borçla ilgili ayetindeki “... Yazana da,

<sup>45</sup> İbn Mubârek, *Zühd*, s. 95; Dârakutnî, *l'lel*, I, 274; Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 33.

<sup>46</sup> Bataleyevsî, Ebû Ubeyd'in *Ğarîbü'l-hadîs* adlı eserinde bu kelimeyle ilgili açıklamasına istidrakte bulunur. Ona göre Ebû Ubeyd'in salt dilsel çıkarımdan hareket ederek, Hiz. Ebû Bekir'in o ifadeyle İslamın ilk yıllarını kastettiğini dile getirmesi doğru değildir. Çünkü hadisin lafzında bu anlamı gerektirecek bir karine bulunmamaktadır. Ama Ebû Ubeyd'in dile getirmediği “ilk zayıf dönemde” şeklindeki farklı rivayetlerin sahih olması durumunda böyle bir anlam çıkarılabilir. Bkz. Ebû Ubeyd, *Ğarîbü'l-hadîs*, III, 214-215; Bataleyevsî, *et-Tenbîh*, s. 24.

<sup>47</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, XXII, 34.

<sup>48</sup> Bataleyevsî, *et-Tenbîh*, s. 26-31.

<sup>49</sup> Mâide, 5/33.

<sup>50</sup> Müslim, *Fadâilü's-sahabe*, 17.

<sup>51</sup> Bataleyevsî, *et-Tenbîh*, s. 32-33.

şahide de bir zarar verilmesin...<sup>52</sup>” cümlesinde fiil, kıraat âlimlerince malum ve meçhul olmak üzere iki şekilde de okunmuştur. Aynı surenin 233. ayetinde de benzer bir durum söz konusudur.

### 3. Cümle Yapısındaki Müstereklik

Müstereklik bazen lafzın vaz'ından veya cümledeki kullanılış biçiminden değil de, bizzat cümle kurgusundan ve cümlelerin öğelerinin farklı değerlendirilmesinden kaynaklanabilir. Bu tür müsterekliğin, aynı şekilde birbirine zıt anlamlı olması veya zıt olmamakla birlikte farklı anlamlarda bulunması mümkündür<sup>53</sup>.

Mesela “... Kendilerine verilmesi icap eden mirası vermediğiniz ve beğenip almadığınız yetim kızlarla aciz çocuklar hakkında ve yetimlere adaletle muamele hususunda işte size kitapta okunan hüküm.<sup>54</sup>” ayetinde, *rağibe* fiilinin cer harfi cümlede zikredilmemiştir. Bu harfin *an* veya *fi* olması muhtemeldir. Birinci harfin (an) takdirine göre anlam “*mallarının azlığı ve çirkinlikleri sebebiyle beğenip almadığınız*”, ikinci harfin (fi) takdiri durumunda ise “*malları sebebiyle nikâhlamayı arzuladığınız*” şeklinde olmaktadır<sup>55</sup>.

Kendisini Hz. Osman'ın katili olarak gören Haricîlere hitaben Hz. Ali'nin söylediği ileri sürülen şu ifadesi de dinî metinlerdeki cümle kurgusundan kaynaklanan müsterekliğe örnek teşkil etmektedir. “Ey insanlar! Osman'ı benim öldürdüğümü iddia ediyorsunuz. *وَأَنَا مَعَهُ* / *أَلَا وَإِنَّ اللَّهَ فَتَكَّهُ وَأَنَا مَعَهُ* / Kesinlikle hayır! Onu Allah öldürdü ve ben de onunla beraberim<sup>56</sup>.” Hz. Ali mütekellim zamirini, katele fiilinin mefulü olan mansup zamire atfetmiş ve *meahu* kelimesindeki zamir ile de Hz. Osman'ı kastetmiştir. Yani ‘Hz. Osman'ı Allah öldürdü ve beni de Allah Osman ile birlikte/ onun gibi öldürecek’ demek istemiştir<sup>57</sup>. Hariciler ise mütekellim zamirini, *katele* fiilinin müstetir faili olan merfu zamire atfetmişler ve *meahu* kelimesindeki zamiri de lafzatullahı nispet ederek, ‘Hz. Osman'ı Allah öldürdü ve ben de onun öldürülme-

<sup>52</sup> Bakara, 2/282. Fiil malum okunursa “...şahidin gördüğünden ve kâtabin de kendisine dikte ettirilen farklı davranışta bulunması suretiyle zarar verilmesin...”, meçhul okunursa “...kâtabe ve şahide baskı yapılarak veya işlerini yapmalarına engel olunarak zarar verilmesin...” şeklinde anlam değişmektedir.

<sup>53</sup> Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 34-50.

<sup>54</sup> Nisa, 4/127.

<sup>55</sup> Elmalı, ilgili ayetin tefsirini yukarıda bahsedilen şekilde şöyle yapmıştır: “Kadın yetimler, yahut yetim kızlar ve kadınlar hakkında, ki siz onlara yazılmış, farz olan miras, mehir ve diğerleri gibi haklarını vermezsiniz bir de onları kendinize nikâh etmeyi arzu edersiniz veya kimseye nikah etmek istemezsiniz ve her iki şekilde sefalet (düşünlüğe) düşürsünüz.”

<sup>56</sup> İbn Şebbe, Ebû Zeyd Amr b. Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, thk. Fehim Muhammed Şeltut, Cidde 1399, IV, 1268. Söz konusu haber Şi'a kaynaklarında daha yaygındır. Bkz. el-Hillî, Cemalüddin el-Hasen b. Yusuf b. Ali b. Mutahhar, *Nehcü'l-hak ve keşfu's-sıdk*, nşr. Aynullah el-Haseni Urmevi, Kum 1407, III, 187; Meclîsî, Muhammed el-Bâkır b. Muhammed el-İsfehânî, *Bihâru'l-envâr el-câmia li Düreri ahhâri'l-eimme'ti'î-ethâr*, Dâru Müesseseti'l-Vefâ, Beyrut 1983, XXXI, 163.

<sup>57</sup> Fakat Batalyevsî'nin bu izahı muhakkiklerin de ifade ettiği gibi munfasıl merfu zamirin, muttasıl mansup zamire atfının caiz olmaması sebebiyle yerinde görünmemektedir. Oysa aynı anlam, İbn Şebbe'nin aynı yerde İbn Sîrin'den “*وَأَنَا مَعَهُ سَيِّئَاتِي*” şeklinde yaptığı nakilde olduğu gibi cümlelerin cümleye atfıyla da elde edilebilirdi.

sinde Allah ile birlikteyim' şeklinde yorumlamışlardır. Yine "Güzel sözler ancak O'na yükselir. Salih ameli de o (güzel sözler) yükseltir"<sup>58</sup> ayetindeki zamir ile "Allah, Ademi kendi suretinde yarattı"<sup>59</sup> hadisindeki zamir de bu nevi örneklerdendir.

Kendileriyle evlenilmesi yasaklanan kimseleri bildiren Nisa Sûresi 23. âyetteki "eşlerinizin anneleri" ifadesinin mutlak olduğunu söyleyen bazı âlimler, dühul olsun veya olmasın hiçbir surette eşlerin anneleriyle nikahlanılamayacağı hükmüne varırken, bazı âlimler ayetteki diğer karinelerle söz konusu ifadeyi mukayyet kabul etmişler ve dühul vuku bulmayan eşlerin anneleriyle evliliğe izin vermişlerdir. Bu misallerde olduğu gibi bazen cümlenin yapısı, dinî metinlerde birbirine zıt yorumların ortaya çıkmasına sebebiyet verebilmektedir.

Kurgusu gereği öğeleri farklı değerlendirmeye müsait olan cümlelerden kaynaklanan müstereklik bazen de zıtlık içermeyebilir. Örneğin Hz. İsâ'yı öldürdüklerini iddia eden Yahûdîlere hitaben "...Onu kesin olarak öldürmediler"<sup>60</sup> âyetindeki zamiri, tefsircilerin bir kısmı Mesîh'e ve diğer bir kısmı da ilme göndermektedirler. Yine "Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakınmanız için oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de farz kılındı"<sup>61</sup> âyetindeki teşbihin, orucun sayısında olduğunu söyleyen âlimler olduğu gibi, farziyetinde olduğunu ileri süren tefsirciler de çıkmıştır.

## B. Hakikat ve Mecaz

İslam milletinin bir kısmı mecazı reddederken, bir kısmı da onu kabul etmektedir. Fakat pek çok ayet göstermektedir ki, dilde mecaz zorunludur ve aksi imkânsızdır<sup>62</sup>. Burada amaç sırf ihtilâf sebeplerini tespit etmek olduğundan, kabul ve red açısından her hangi bir tartışmaya girilmeksizin mecazın dinî metinlerdeki çeşitleri ve bunlardan kaynaklanan ihtilâflar üzerinde durulacaktır.

### 1. Lafzın Bizzat Kendi Yapısındaki Mecaz

Yapısı gereği bazı kelimeler, hem hakikî anlama hem de mecazî manaya gelebilirler<sup>63</sup>. 'Mîzân' ve 'silsile' kelimelerinde olduğu gibi Arap dilinde, hakiki anlamın yanı sıra, mecazî manada kullanılan pek çok kelime vardır<sup>64</sup>. Nitekim "...Allah, yapılarını temellerinden yıktı"<sup>65</sup>, "Tuzakları yüzünden dağlar yerinden oynayacak

<sup>58</sup> Fâtır, 35/10.

<sup>59</sup> Buharî, İsti'zan, 1; Müslim, Birr ve Sıla, 115, Cennet, 28, 149.

<sup>60</sup> Nisâ, 4/157.

<sup>61</sup> Bakara, 2/183.

<sup>62</sup> İbrahim, 14/4 ve Şuarâ, 26/195 ayetlerini, dildeki mecazın varlığına delil göstermektedir. Bkz. Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 53.

<sup>63</sup> Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 54-78

<sup>64</sup> *Mîzân* kelimesi; miktar, adalet, akl-ı selim olmak, şiirde arüz ölçüsü, gramerde kurallı söz anlamlarında kullanılır. *Silsile* ise; 'Allah zorla/zincirlerle cennete götürülen kavme hayret etti' hadisinde olduğu gibi, birini bir şeyi yapmaya aşırı zorlamak ve mecbur etmek, birini bir şeyden vazgeçirmek ve engel olmak, suyun akması veya birinin acı konuşması manalarında kullanılır. Yani bir şeyin kesintisiz olması anlamına gelir. Bkz. Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 54-57. Hadis için bkz. İbn Hanbel, *Müsned*, II, 302, V, 249, 256; Buharî, Cum'a, 170, Cihad, 143; Ebû Dâvûd, Cihad, 124.

<sup>65</sup> Nahl, 16/26.

olsa bile...<sup>66</sup>”, “Ey Âdemoğulları! Size ayıp yerlerinizi örtecek giysi ve süslenecek elbise indirdik<sup>67</sup>” gibi âyetleri müfessirlerden bir kısmı hakikî anlamda ve diğer bir kısmı da mecazî manada yorumlamışlardır.

Aynı nitelikli metinlerden birisi de şu hadisi şeriftir: “Rabbimiz her gece, gecenin son üçte birinde dünya semasına iner ve şöyle buyurur: *Bana dua edene icabet ederim, benden isteyene veririm, benden bağışlanmayı dileyeni bağışlarım*. Bu durum, fecir doğana kadar böyle devam eder.<sup>68</sup> ‘Allah’ın yeryüzüne inmesi’ ifadesini Mücessime fırkası hakiki anlamda anlarken<sup>69</sup>, İmam Mâlik ‘Allah’ın emrinin inmesi’ ve Evzâ’î de ‘Allah dilediğini yapar, ifade açıklanmaya muhtaçtır’ şeklinde yorumlamışlardır. Bu ifadenin, Arapların bir eylemi hem bizzat yapana ve hem de o eylemin yapılmasını emreden kimseye nispet etmeleri gerçeğinden hareketle ‘Allah meleklere dünya semasına inmelerini emreder’ şeklinde anlaşılması daha doğrudur. Nitekim ‘Devlet başkanı, falana bir mektup yazdı’ ifadesinden, mektubu yazanın bizzat başkanın kendisi olmadığı, yani emrindekilere yazdırdığı anlaşılır ve kendisinin yazdığını ifade etmek için *nefs* veya *ayn* gibi bir vurguya ihtiyaç duyulur<sup>70</sup>. Hadisteki *inzal* fiilinin hakiki anlamı temel alınarak yapılan bütün bu yorumlar, Arapların günlük konuşmalarında, üsluplarında ve kültürlerinde mevcuttur. Hadisçilerden bazılarının, yukarıdaki hadiste geçen *yenzilü* fiilini if’âl babından malum okumaları da bu izahları desteklemektedir. Diğer taraftan bu fiilin mecazî anlamda kullanılmış olması da muhtemeldir. Bir şeyden uzaklaştıktan sonra, yeniden ona yaklaşmaya veya önce yüz çevirip sonra tekrar yönelmeye mecazî olarak *nezele* fiili kullanılır<sup>71</sup>. Bu durumda hadisin anlamı şöyle olur: *Kul gecenin son üçte birinde, diğer vakitlerdekinden daha fazla Allah’a yakın olur. Allah da bu vakitte, kullarının kalplerine itaat ve amel konusunda uyanıklık ve hatırlatma ilka etmek suretiyle onlara daha lütfkâr ve merhametle yaklaşır*. Mecaza dayalı böylesi bir yorum yapmak da mümkündür.

“Allah, göklerin ve yerin nurudur<sup>72</sup>” âyetindeki *nur* kelimesinin, Mücessimenin yaptığı gibi hakiki anlamıyla yorumlanması doğru değildir. Çünkü Allah başka âyetlerde, Kur’an ve Hz. Peygamberi *nûr* olarak adlandırmıştır<sup>73</sup>. Arap-

<sup>66</sup> İbrahim, 14/46.

<sup>67</sup> A’râf, 7/26.

<sup>68</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, II, 433, III, 258; Buharî, *Tevhit*, 125; Müslim, *Tergîb*, 175; Ebû Dâvûd, *Sünnet*, 21

<sup>69</sup> Bâzi kimseler burada olduğu gibi Allah’ın cisim olduğunu, elinin ayağının bulunduğunu söylemişlerdir ki, bunlara Mücessime denilir.

<sup>70</sup> Hatta bazen bir fiil, “Allah’ın Peygamberlerini niçin öldürdünüz?” âyetinde (Bakara 2/91) olduğu gibi, başkalarının yaptığı bir eyleme rıza gösteren kimselere de nispet edilebilir. Oysa Kur’an’ın bu âyetindeki muhatap, Hz. Peygamber dönemindeki ehli kitaptır ki, onlar böyle bir eylemde bulunmamışlardır. Yine “Allah, yapılarımı temellerinden yıktı” âyetinde de (Nahl 16/26) benzer bir kullanım söz konusudur.

<sup>71</sup> Nitekim müşterinin bir maldan önce uzaklaşıp sonra tekrar ona ilgi duyduğu sırada satıcının malın fiyatında indirim yapmasına veya eşini terk edip başka birine yönelen kişinin bu eylemine mecazen nezele denmektedir. Arap dilinde, hakiki ve mecaz olmak üzere bu kelimenin yedi ayrı kullanımı söz konusudur. Bkz. Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 71-74.

<sup>72</sup> Nûr, 24/35.

<sup>73</sup> Nisâ, 4/174; Ahzâb 33/46.

lar da, şüpheleri aydınlatan ve karışıklığı gideren, gerçeği ortaya çıkaran her şeye *nûr* derler. Dolayısıyla ayetin anlamı, ‘Allah, yer ve gök ehlini doğru yola iletendir’ şeklinde olmalıdır. Zaten ayette, *nûr*, *lamba*, *fanus*, *sırça*, *kandil yağı* ve *ağaç* gibi kelimeler teşbih olarak kullanıldıktan sonra, “Allah, dilediği kimseyi nûruna iletir. Allah, insanlar için misaller verir” denilmesi, açıkça mecazı ortaya koymaktadır.

## 2. Kelimenin İrabındaki Mecaz

Kelimelerin cümle içindeki konumlarından neşet eden hakikat ve mecaz örnekleri de oldukça fazladır<sup>74</sup>. Mesela canlıların ölümünde kullanılan, ‘Allah falanı öldürdü’ cümlesi hakiki, ‘falan öldü’ ifadesi ise mecâzîdir. Bunun gibi Kur’ân’daki “İş ciddileşince Allah’a verdikleri söze bağlı kalsalardı<sup>75</sup>” ve “Bizi hidayetten saptıran, gece ve gündüzün tuzaklarıdır<sup>76</sup>” ifadeleri de mecâzî kullanımlar olup, eylemler bizzat işi yapana değil, eylemin üzerinde gerçekleştiği öğeye nispet edilmiştir.

## 3. Cümle Yapısındaki Mecaz

Arap dilinin özelliklerinden birisi de şudur<sup>77</sup>: Emir sığasıyla haber veya haber sığasıyla emir, olumsuz sığayla olumlu veya olumlu sığayla olumsuz, vücup sığasıyla mümkün veya mümteni’ ya da mümkün veya mümteni’ sığasıyla vücup, övgü ifadesiyle yergi veya yergi ifadesiyle övgü, azlık ifadesiyle çokluk veya çokluk ifadesiyle azlık kastedilebilir. Bu gibi durumlar, ancak dilin inceliklerine vakıf olmakla bilinebilir. Dua ve selam cümleleri bu kabildendir<sup>78</sup>.

“Anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler<sup>79</sup>” ayetinde haber formuyla emir, “Bize gelecekleri gün (gerçekleri) ne iyi işitip ne iyi görecekler!<sup>80</sup>” ifadesinde emir formuyla haber, “...teheccüt namazı kıl ki, Rabbin seni övülmüş bir makama ulaştırırsın<sup>81</sup>” ayetinde mümkün ifadesiyle vâcip, “...sen gerçekten yumuşak huylu ve akli başında bir adamsın<sup>82</sup>” ayetinde övgü cümlesiyle yergi, “İnkâr edenler, *keşke Müslüman olsaydık* diye çok arzu edeceklerdir<sup>83</sup>” ayetinde de azlık bildiren edatla çokluk kastedilmiştir. “O’na teslim olmadan ölmeyin/ yalnız Müslüman olarak can verin!<sup>84</sup>” ayetinde ise nehiy, lafzen ölüm konusunda gelmiş olmakla birlikte, hakikatte ölüm bizzat insanoğlunun gerçekleştirebileceği bir eylem olmadığından, “ölünceye kadar İslam’dan ayrılmayın” şeklinde anlaşılmalıdır. Yani burada olduğu gibi bazen aralarındaki ilişkiden dolayı müsebbip zikredilir, ama sebep kastedilir. Bazen de

<sup>74</sup> Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 79-81.

<sup>75</sup> Muhammed, 47/21. Çünkü hakikatte ciddileşen iş değil, o işi yapandır.

<sup>76</sup> Sebe, 34/33. “Bizi hidayetten saptıran, sizin gece ve gündüz (kurduğunuz) tuzaklarımızdır.”

<sup>77</sup> Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 81-105.

<sup>78</sup> Allah *falani affetti* ya da Allah’ın *esenliği sanadır* ifadeleri haber formunda olduğu halde dua, yani Allah’tan talep ifade etmektedirler.

<sup>79</sup> Bakara, 2/233.

<sup>80</sup> Meryem, 19/38.

<sup>81</sup> İsrâ, 17/79.

<sup>82</sup> Hûd, 11/87.

<sup>83</sup> Hicr, 15/2.

<sup>84</sup> Bakara, 2/132.



“Artık şefaathçilerin şefaati onlara fayda vermez<sup>85</sup>” ayetindeki gibi, ifade edilen müsebbeb –ki o da menfaattir- ile sebep (şefaath) murat edilir. Aksi takdirde bu son ayetin lafzından, inkarcılar için bir şefaathin olacağı, ama fayda vermeyeceği bilgisi çıkar ki, bu durum, onlar için hiçbir şefaathin olmayacağını açıkça ifade eden “İşte bu yüzden bizim ne şefaathçilerimiz, ne de candan bir dostumuz var<sup>86</sup>” ayetiyle çelişir. Buna göre ayet şöyle tercüme edilmelidir: “Onlar için her hangi bir şefaath yoktur ki, fayda versin.”

### C. İfrâdî (Parçacı) ve Terkîbî (Bütüncü) Yaklaşımlar

Dinî metinleri anlamada ve yorumlamada insanlar arasında ortaya çıkan farklılıkların pek çoğu, ifrâd ve terkîb yönteminden, yani nasrlara parçacı veya bütüncü yaklaşım tarzından kaynaklanmaktadır. Konu oldukça ilgi çekici ve önemli olduğundan, çok dikkatli düşünmeye, kıyasın bütün yönleriyle bilinmesine ve nasrlar arasındaki ilişkilerin iyi kavranmasına ihtiyaç vardır<sup>87</sup>.

“Allah’a ve elçisine itaat edin<sup>88</sup>” âyeti veya “Kefil olan ödemekten sorumludur<sup>89</sup>” ya da “Delil dâvâciya, yemin dâvâliya aittir<sup>90</sup>” hadislerinde olduğu gibi bazı nasrlar, başka bir şeye ihtiyaç duymaksızın tek başlarına kendileriyle anlatılmak istenen maksadı karşılarlar. Fakat bazı nasrlar da vardır ki, kendileriyle murad edilen maksadı tek başlarına karşılamakta yeterli olmazlar ve o maksat ancak başka nasrlarla anlaşılabilir. Mesela “Kim âhiret kazancını isterse, onun kazancını artırırız. Kim de dünya kazancını isterse, ona da istediğinden veririz, fakat onun ahirette hiçbir payı yoktur<sup>91</sup>” ayetinin literal anlamına göre, isteyen herkese dünya kazancı verilecektir. Oysa pek çok insanın dünyaya karşı aşırı hırslı olduğu halde hiçbir şey elde edemediği de bir vakiadır. İşte bu ayet, “Her kim peşin istiyorsa ona dünyada peşin veririz, dilediğimiz kadar istediğimize<sup>92</sup>” ayetiyle birlikte ele alınırsa muradı ilahi açıklığa kavuşmuş ve kapalılık da ortadan kalkmış olur. Bir başka örnek ise dua ile ilgili, “Kullarım, beni senden sorarlarsa, gerçekten ben yakınım. Bana dua edince, dua edenin duasına cevap veririm<sup>93</sup>” ayetidir. Bu ifade tek başına okunduğunda, bütün duaların kabul edileceği anlaşılır. Halbuki her duanın değil, yalnızca Allah’ın dilediklerinin kabul edileceği “Hayır! Yalnız O’na dua edersiniz, O da dilerse dua ettiğiniz sıkıntıyı giderir<sup>94</sup>” ayetiyle ortaya çıkmış olmaktadır.

<sup>85</sup> Müddessir, 74/48.

<sup>86</sup> Şuarâ, 26/100, 101.

<sup>87</sup> Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 109-114.

<sup>88</sup> Nisa, 4/59.

<sup>89</sup> Tayâlisî, II, 451 (h. no. 1224); İbn Hanbel, *Müsned*, V, 267, 293. Elbânî, hadisi sahih olarak değerlendirmiştir. Bkz. Elbânî, *İrvâu'l-Ğalîl*, V, 245 (h. no. 1410).

<sup>90</sup> Tirmizî, *Ahkâm*, 12. Hadisin geniş değerlendirmesi için bkz. Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 146-151.

<sup>91</sup> Şûrâ, 42/20.

<sup>92</sup> İsrâ, 17/18.

<sup>93</sup> Bakara, 2/186.

<sup>94</sup> En’âm, 6/41.

Namaz, oruç, zekat ve hac ibadetlerinde olduğu gibi bazen ayet genel hükmü (mücmel) bildirir ve hadis o hükmün detaylarını açıklar. Elbette bu durum, diğer konular için de geçerlidir. Örneğin dört şahitle zina ettiği sabit olan kadınlar hakkında Kur'ân'da sözü edilen '*Allah'ın açacağı bir yol*'un ne olduğunu<sup>95</sup>, biz Hz. Peygamberin hadisinden öğrenmekteyiz<sup>96</sup>. Bundan dolayı fıkıhçı, Kur'ân'da dağınık vaziyette bulunan âyetler ile hadislerin farklı rivayetlerini birlikte düşünmek ve aralarındaki ilişkileri iyi tahlil etmek durumundadır.

Burada anlatılmaya çalışılan ihtilâf, konuyu işlerken bazılarının tek başına bir ayeti veya hadisi ele alarak nassların lafızlarıyla hüküm ortaya koymaya çalışmaları, bazılarının ise konuyla ilintili bütün ayet ve hadisleri göz önünde bulundurmak suretiyle çıkarımlarını terkip üzerine oturtmalarından kaynaklanmaktadır. Elbette bu tutum, konu hakkında varılacak neticeye doğrudan etki etmektedir. Nitekim bazen birinin helal dediğine diğeri haram diyebilmektedir. Bazen ihtilâf yalnızca hükmün sebebiyle sınırlı kalmakta, bazen de îtikâdî ayrılığa kadar varabilmektedir. Örneğin içkinin haramlığını; bazıları yalnızca "Resûlullah size neyi verdiyse alın, neyi yasaklamışsa ondan da uzak durun"<sup>97</sup> ayetiyle, bazıları sadece "İçki, kumar.. şeytan işi pisliklerdir"<sup>98</sup> ayetiyle, bazıları ise bu ayetlerin yanı sıra başka ayetleri<sup>99</sup> de işin içine katarak hepsini birlikte değerlendirerek ve 'her ism/günah haramdır, içki de ismdir, o halde içki de haramdır' şeklinde kıyas yaparak elde etmişlerdir.

Diğer taraftan, nassların bizzat lafızlarından değil, hepsinin birlikte ifade ettikleri ortak anlamı dikkate alarak kıyas yoluyla sonuca varma yöntemini benimseyenler de kendi aralarında ihtilâfa düşmektedirler<sup>100</sup>. Çünkü bir kısmı her halükarda kıyası öncelerken, diğer bir kısmı nass bulunmayan durumlarda kıyasa başvurmaktadır. Mesela genel olarak kıyası kabul etmekle birlikte Ebû Hanîfe, İbn Ebî Leylâ ve İbn Şübrüme'den her biri, farklı bir hadise dayanarak şartlı alışverişlerle ilgili üç farklı sonuca varmışlardır<sup>101</sup>. Oysa çok anlamlı/müşterek nitelikte varit olan bir ayet veya hadis, başka bir ayet veya hadisle tahsis edilebilir ve böylece birden fazla anlam içinden birisi tebeyyün etmiş olabilir. Nitekim Hz. Peygambere hitaben "seni *dâllen* bulup da yola iletmedi mi?"<sup>102</sup> ayetindeki *dâllen* kelimesi, pek çok anlama gelebilen müşterek bir ifade olduğundan, Kur'ân'ı iyi anlayamayan bazı kesimlerce hidâyetin zıddı olan sapıklık (doğru yolu kaybetmiş) manası verilmiştir<sup>103</sup>. Halbuki buradaki *dâllen* ifadesi, "Rabbim, yanılmaz ve unutmaz"<sup>104</sup> ve "Bu,

<sup>95</sup> Nisa, 4/15.

<sup>96</sup> "Allah'ın onlar hakkında açtığı yolu benden alınız: Bâkire, bekârla zina ederse yüz değnek ve bir yıl sürgün; evli ile zina eden evliye yüz değnek ve recm vardır." Bkz. İbn Hanbel, *Müsned*, V, 320; Müslim, *Hudûd*, 12.

<sup>97</sup> Haşr 59/7

<sup>98</sup> Maide 5/90, 91.

<sup>99</sup> Bakara 2/219 ve A'râf 7/33

<sup>100</sup> Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 114-148.

<sup>101</sup> Bkz. Taberânî, *Evsat*, IV, 335 (h. no. 4361).

<sup>102</sup> Duhâ 93/7.

<sup>103</sup> Türkçe Meallerin tamamına yakınında ayetteki *dâllen* kelimesi, '...yolunu kaybetmiş ve şaşırılmış' şeklinde yani hidâyetin zıddı olarak tercüme edilmiş, Suat Yıldırım ve Hayrat Neşriyata ait olan meal-

→

onlardan biri unutacak olursa, diğerinin ona hatırlatması içindir<sup>105</sup>” ayetlerinde açıklandığı gibi *gaflet/habersiz* olma anlamındadır. Nitekim Cenabı Hakk’ın Kur’an’da, Peygamberleri *dalâletle* değil, ama bu şekilde *gafletle* nitelendirdiğine şahit olmaktayız<sup>106</sup>. Hatta sûfilerin buradaki *dâllen* kelimesini, Yûsuf suresindeki 95. ayete dayanarak “aşırı arzu ve iştihak içerisinde bulunmak, sevgiden ve hasretten ne yapacağını bilemez durumda olmak” şeklinde izah etmeleri daha da güzel olup, Arap dilinde bu kullanımın örnekleri de mevcuttur. Ecel konusundaki ayetlerde de durum aynıdır<sup>107</sup>.

Dinî metinleri anlama ve yorumlamadaki bu parçacı ve bütüncü yaklaşımlar, ifrat ve tefrit olmak üzere birbirine taban tabana zıt iki yanlış söylemin ortaya çıkmasına vesile olmuştur<sup>108</sup>. Bunlardan özellikle kaza ve kader konusundaki söylemlerini nassların literal anlamları üzerine bina eden Cebriyye fırkası, insanın hiç bir iradeye sahip olmadığını ve zihnî-amelî bütün fiillerinin ilâhî gücün zorlayıcı tesiriyle meydana geldiğini savunmuş ve kendileri gibi düşünmeyenleri küfürle itham ederek ifrata düşmüştür. Buna mukabil, insanın fiillerinde tamamen özgür olduğunu ve kişinin istediğini yapabileceğini ileri süren Kaderiyye de, yine farklı naslları literal düzlemde okuyarak tefrite düşmüştür. Temelde bu iki ekol arasında hiçbir fark yoktur. Neticede her ikisi de, bir konuda varit olan dinî naslların hepsini bir arada değerlendirmek yerine, yalnızca birisi veya bir kaçının lafzıyla sonuca varma yöntemini takip etmişlerdir. İslam milletinin ana gövdesi ise bu gibi itikadi konularda, sabit olan bütün naslları göz önünde bulundurarak ifrat ve tefrit arasında orta bir yol benimsemiştir. Zaten Hz. Peygamber de, “Allah’ın dini, ifrat ile tefrit arasındadır<sup>109</sup>” ve “İşlerin en hayırlısı, ortasıdır<sup>110</sup>” gibi ifadeleriyle buna işaret etmiştir.

## D. Husûs ve Umûm

Kısaca bir lafzın tek bir anlama gelmesi demek olan husûs ile birden fazla anlama gelebilmesi demek olan umûm<sup>111</sup>, kelimenin kendisinden kaynaklanabile-

→

lerde ise, gafil anlamı verilmiştir. Sadece Ahmet Tekin, Batalyevsî tarafından ehli tasavvufun izahı olarak taksim edilen ve Yusuf suresi 95. ayette anlamını bulan ‘aşırı arzu ve iştihak, sevgiden ve hasretten ne yapacağımı bilememe’ şeklinde tercüme etmiştir.

<sup>104</sup> Tâhâ, 20/52.

<sup>105</sup> Bakara, 2/282.

<sup>106</sup> Yusuf, 12/3. “Sana bu Kur’an’ı vahyetmekle kıssaların en güzelini anlatıyoruz. Hâlbuki daha önce sen bunlardan habersizdin.”

<sup>107</sup> “...Ve bana itaat edin ki, sizin günahlarınızı bağışlasın ve sizi belli bir vakte kadar ertelesin” ayeti (Nûh, 71/4), hemen peşinden gelen ayette olduğu gibi ecelin ertelenemeyeceğini net olarak ifade eden ayetlerle çelişik görünmektedir. Fakat bu mücmel ve kapalı ayet, Hûd, 11/3 ve benzeri ayetlerle birlikte değerlendirildiğinde, başka delile ihtiyaç duyulmayacak derecede durum açıklığa kavuşmaktadır. Bkz. Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 120-132.

<sup>108</sup> Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 133.

<sup>109</sup> Elbânî, bu ifadenin uydurma olduğunu söylemiştir. Bkz. *Silsiletü'l-Ehâdisi'd-Daife ve'l-Mevdû'a*, VIII, 410 (h. no. 3940).

<sup>110</sup> Beyhakî hadisin Hz. Peygambere nispetinin zayıf, fakat mevkuf şeklinin sahih olduğu kanaatindedir. Bkz. Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, III, 273; Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, V, 261.

<sup>111</sup> “Hâss, tek bir vaz’ ile tek bir mana için konulan ve belirli bir miktarla sınırlı kalmaksızın kendisi için

→

çeği gibi cümleden de kaynaklanabilir<sup>112</sup>. Mesela *insan* kelimesi, “Ey insan! Rabbine karşı seni ne aldattı?<sup>113</sup>” ve “insan gerçekten ziyan içindedir<sup>114</sup>” ayetlerinde umum, “Bir kısım insanlar mü'minlere: 'İnsanlar size karşı ordu topladı, onlardan korkun' dediklerinde..<sup>115</sup>” ayetinde husus ifade etmektedir. Bu, kelime/lafzın bizzat kendisinde var olan bir durumdur. Cümledeki umum-husus tartışmasına ise, “İçinizdeki açığa vursanız da, gizleseniz de Allah sizi, onunla sorguya çeker de dilediğini bağışlar, dilediğine azap eder<sup>116</sup>” ayeti örnek gösterilebilir. Zira bazı âlimler burada bütün insanların kastedildiğini yani ayetin umum ifade ettiğini, fakat daha sonra “Allah, dillendirmedikçe veya eyleme dönüştürmedikçe ümmetimin içinden geçirdiklerinden vazgeçmiştir<sup>117</sup>” hadisiyle tahsis edildiğini, ayetin devamının da buna işaret ettiğini söylerken, Hz. Aişe burada kafirlerin kastedildiğini ileri sürerek ayetin hususi olduğunu ifade etmiştir. Aynı şekilde “Mü'min bir mideyle, kâfir ise yedi mideyle yer” hadisinin, Cahcâh el-Ğıfârî hakkında söylendiğinden husus, bu şahıs hakkında söylenmiş olsa bile bütün inançsızları kapsamasına engel bir durumun bulunmaması dolayısıyla da umum olarak anlaşılmalıdır<sup>118</sup>.

Bunların dışında, konuyla ilgili bir de Arap dilindeki kullanımı/vaz'ı mutlak olarak umum olduğu halde, dinî nasslarla hususileşen lafızlar vardır. Örneğin Arapların kendisinden yararlanan her şeye kullandığı mut'a kelimesi, dinî metinlerde mehir ve nikahın bir çeşidi için kullanılır olmuştur<sup>119</sup>.

## E. Rivâyet ve Nakil

Bu başlıkla kastedilen şeyin iyi anlaşılabilmesi için, hadise sonradan arız olan ve anlamını değiştiren illetlerin/kusurların bilinmesi gerekir. Bu illetler bazen hadislerin birbiriyle çeliştiği yanlışlığını verirken, bazen de ulemayı garip yorumlara sevk eden bir takım problemler ortaya çıkarabilmektedir.

Hz. Peygamberden, sahabeden ve tabiinden nakledilen hadislerin sekiz illele muallle olabileceği bilinmelidir<sup>120</sup>.

→

uygun olan bu mananın gerçekleştiği bütün fertleri içine alan lafızdır. Âmm ise, tek bir vaz' ile tek bir manayı ifade etmek üzere konmuş olan ve tek bir ferde veya sınırlı sayıdaki fertlere delalet eden lafızdır.” Geniş bilgi için bkz. Koca, *Tahsis*, s. 31-96.

<sup>112</sup> Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 151-161.

<sup>113</sup> İnfıtâr, 82/6.

<sup>114</sup> Asr, 103/2.

<sup>115</sup> Ali İmrân, 3/103. Ayetteki ilk *insanlar*'dan maksat, olayı haber veren Nu'aym b. Mes'ud'dur. İkinci *insanlar* kelimesi ise, ordu toplayan birkaç elebaşısıdır. Çünkü orduyu bütün insanlar değil, birkaç elebaşı toplar.

<sup>116</sup> Bakara, 2/284.

<sup>117</sup> Buhârî, İtk, 6; Müslim, İman, 58.

<sup>118</sup> Bu şahıs Müslüman olacağını söyleyerek ashabın yanına geldiği sırada, sağılan yedi koyunun sütünü içip bitirmiş, ama Müslüman olduktan sonra bir koyunun sütüyle iktifa etmiştir. Olay kendisine haber verilince Hz. Peygamber yukarıdaki ifadeyi kullanmıştır. Hadis için bkz. Buhârî, Et'ime, 11; Müslim, Eşribe, 34.

<sup>119</sup> Nisa, 4/24.

<sup>120</sup> Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 165-209.

## 1. İsnadın Fesadı (Bozukluğu)

Halk arasında hadise ilişkin yaygın olarak bilinen illet, isnadın fasit olmasıdır. Çünkü isnadın sahih olmasının, hadisin de sahihliğini göstereceği şeklinde bir yanlış vardır. Oysa durum böyle değildir. Râvîlerin tamamı adaletleriyle meşhur, din ve emanet açısından sağlamlıklarıyla maruf ve tenkide uğramamış, yaptıkları nakillerde ızdırab/çelişki bulunmayan kimselerin naklettikleri hadislere de istem dışı bazı illetler arız olabilir<sup>121</sup>. Bu itibarla hadis metinleri, ayrıca Kur'ân'a da arz edilmelidir<sup>122</sup>.

İsnada arız olan bozukluk/fesat, çoğunlukla irsal ve diğer türlü bir kopukluk bulunması veya râvîlerinden bir kısmının bidat ehlinden olması, yalancılıkla itham edilmesi, az güvenilir olması, gaflet ve bunaklıkla meşhur olması, sahabeden bir kısmı hakkında mutaassıp olması gibi farklı şekillerde gerçekleşebilir. Hz. Ali'nin üstünlüğü ve hilafetin kendisine teslim zorunluluğunu taassup derecesinde dile getiren Şia ekolü mensupları örneğinde olduğu gibi, aşırı sevgi insanoğlunu, hadis uyduracak veya hadislerin sözlerini değiştirecek kadar ifrata sürükleyebilmektedir<sup>123</sup>. Mutezile ise, Mushaf'ta yazılı bazı kelimeleri değiştirecek kadar işi ileri götürmüşlerdir<sup>124</sup>. Bütün bunlarla birlikte Buhârî, Müslim ve Yahya b. Ma'în gibi müdekkik hadisçiler, isnada ilişkin bu tür kusurları tespit etmişlerdir.

## 2. Manen Rivayet

Bir hadisin, bizzat söz sahibinin ağzından çıkan ifadelerle değil, aynı anlama gelebilen başka lafızlarla nakledilmesi demek olan manen rivayet, gerçekten Müslümanlar arasındaki büyük anlaşmazlıklara zemin oluşturmuştur. Hz. Peygamberin farklı zaman ve mekanlarda aynı konuyu değişik ifadelerle dile getirmiş olmasından kaynaklanan ifade farklılıklarından ayrı olarak, bir hadisin farklı lafızlarla nakledilmesinin temel sebebi, hadisçilerin bir hadisi kendilerinden sonrakilere bizzat Nebi (s.a)'in telaffuz ettiği kelimelerin dışında başka ifadelerle nakletmeleridir<sup>125</sup>.

<sup>121</sup> Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 166-174.

<sup>122</sup> Batalyevsî'nin, bazı ekollerce sahih hadislerin senetlerinin bir takım uydurma haberlere kılıf yapılması sebebiyle 'isnadı sağlam olan her hadisin, mutlaka metni de sahih olur' düşüncesinin doğru olmadığı için hadislerin Kur'ân'a da arzedilmesi gerektiğini anlatırken delil olarak sunduğu şu hadis münasip olmamıştır. "Benden önce Peygamberlerin çok olduğu gibi benden sonra hadisler çoğalacaktır. Onları Allah'ın Kitabına arz edin. O'na uyanları ben söylemişimdir, ama uymayanları ben söylememişimdir." Çünkü hadis kitaplarında yer almayan bu haber de uydurma olarak değerlendirilmiştir. Bkz. Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 171. Hadis için bkz. Sağâni, *Mevdû'ât*, I, 76; Fettenî, *Tezkira*, I, 28.

<sup>123</sup> Mesela Necm, 53/1 ayetinin nüzul sebebi olarak, ayın yerinden sökülüp yeryüzüne doğru düştüğünü görünce insanlar 'acaba nereye düşecek' diye meraka kapılmış, Hz. Peygamber de 'kime isabet ederse benden sonra halife o alacaktır' buyurmuş, ayın Hz. Ali'nin evine düştüğü anlaşılınca da bu ayet nazil olmuştur. Bu mizansen anlatım, sıhhat şartlarını taşıyan bir senede iliştilerle hadis diye nakledilmiştir. Bkz. Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 167; İbnü'l-Cevzî, *Mevdû'ât*, I, 373.

<sup>124</sup> Bkz. Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 168-169. Fakat Batalyevsî'nin, 'hatta taassuplarından dolayı Mu'tezile'den bazıları, ayetlerdeki bir kısım kelimeleri farklı okuyarak Kur'an ayetlerini bile değiştirmeye çalıştılar' şeklindeki ithamı isabetli olmasa gerek. Çünkü bu bağlamda sunduğu örnekler, şâz kıraatlerden ibarettir ki, bunlar Ehl-i Sünnet âlimlerinde de dile getirilen hususlardır.

<sup>125</sup> Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 175-184.

Manen rivayetin bir kusur oluşturmasının sebebi, insanların hal ve davranışlarında olduğu gibi, zihni kavrayış ve ifade kabiliyeti açısından kendilerini kanıt-lama yarışı içinde olmalarıdır. Râvînin Hz. Peygamberden veya başkasından duy-duğu bir hadisi kendi zihin dünyasında, söz sahibinin murat etmediği bir anlamda tasavvur etmesi mümkündür. İ dünyasında tasarladığı o anlamı farklı lafızlarla başkasına naklettiği zaman, söz sahibinin kastetmediği bir şekilde, duyduğundan farklı ifadelerle hadisi rivayet etmiş olmaktadır. Bu da aynı ifadenin iki-üç anlama muhtemil olması veya cümle içerisinde birbirine zıt iki manayı ihtiva eden müşte-rek bir lafzın kullanılması neticesini doğurmaktadır. Mesela “Bıyıkları kısaltın ve sakalları uzatın<sup>126</sup>” anlamındaki hadiste yer alan أَعْفُوا ifadesi, Arapçada ‘uzatın ve çoğaltın’ manasına gelebileceği gibi, ‘azaltın ve hafifletin’ manasına da gelebilen zıt anlamlı kelimelerdendir. Dolayısıyla râvînin, hadisi bizzat işittiği lafızlarla değil, manen rivayet etmesi durumunda, Hz. Peygamberin kastetmediği bir anlamı nak-letmiş olması muhtemeldir.

### 3. Hadislerin İrabına ve Arapçaya Vâkıf Olamama

İrap ve mecaz gibi Arap dilinin yapısını ve inceliklerini bilmemek, rivayet ve nakil kaynaklı ihtilâfların önemli sebeplerindendir<sup>127</sup>. Hadis râvîleri arasında, merfu, mansup ve mecrur ayırımını yapamayacak derecede Arap dilini bilmeyen cahil kimseler mevcuttur. Araplar dildeki her bir anlam için müstakil bir kelime kullanmış olsaydı, o zaman irap bilgisine ihtiyaç olmazdı. Ama aynı lafzı iki zıt an-lam için kullanmışlar ve aralarını yalnızca hareketlerle ayırmışlardır. Örneğin “Bu-günden sonra hiç bir Kureyşli, kıyamete kadar sabren öldürülmeyecektir<sup>128</sup>” hadi-sindeki لا يَمُتَلْ ifadesinin nehiy olarak da, nefiy olarak da okunması mümkündür. Tabii her iki okunuşa göre anlam da değişecektir<sup>129</sup>.

### 4. Tashîf (Harf ve Anlatım Hataları)

Râvîlerin pek çoğunun, hafızalarına güvenerek tahammül aşamasında hadis metinlerindeki harfleri yeterince zabt u rabt altına almamaları sebebiyle ezberin-deki veya yazdığı metinlerdeki bazı harfleri ve kelimeleri hatalı bir şekilde naklet-meleri anlamındaki tashîf, hadislerle ilgili önemli illetlerden birisidir<sup>130</sup>. Bu nevi hata-

<sup>126</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, II, 16, 156, 229; Buhârî, *Libas*, 65; Müslim, *Tahare*, 52; Tirmizî, *Edeb*, 18.

<sup>127</sup> Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 184-189.

<sup>128</sup> Müslim, *Cihad*, 33.

<sup>129</sup> Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 190-193. Batalyevsî, bir dilci olarak bu nevi başlıklar altında uzun uzadıya açıklamalar yapmakta, ayet, hadis ve şiiirlerden onlarca misal vermektedir. Burada da “Allah evveldir, âhirdir” (Hadid 3) gibi ayetleri zikrettikten sonra şöyle demektedir: Gerçekten iman ile küfür arasın-da, harekeden başka bir şey yoktur.

<sup>130</sup> Hadis usûlü, hadis şerhleri, ricâl ve tabakât kitapları, lgat ve garîbu’l-hadîse dair yazılan kitaplarda yeri geldiğe tashîf konusuna yer verilmele birlikte, müstakil olarak konuyu ele alan kitaplar da mevcuttur. Mesela Mahmd Ahmed Mîra’nın tahkikiyle iki cilt halinde yayımlanan Eb Ahmed Hasen b. Abdillâh el-Askerî (382/993)’nin *Tashîfâtü’l-Muhaddisîn* adlı eseri, Muhammed Ali Abdulkerîm’in tahkikiyle tek cilt olarak yayımlanan Hattâbî (388/998)’nin *Islâhu Galatî’l-Muhaddisîn*’i ile Zehebî (748/1348)’nin *el-Muştebih fi’l-Esmâ ve’l-Ensâb ve’l-Kunâ ve’l-Elkâb*’ı bunlardan bir kaçıdır. Ayrıca konuyla ilgili Kadir Paksoy tarafından “Hadiste Tashîf -Lafız ve Anlam Hataları-” adıyla bir de makale

→

lar neticesinde her hangi bir ifade, bazen kailinin murat ettiği anlamın tam aksi istikamette bir anlama dönüşebilir. Çünkü Arapça yazının giriftliği, iki zıt anlam arasındaki farkı, hareke veya noktaya kadar indirgemektedir<sup>131</sup>. Örneğin İsrâ ve Mirâc hâdisesinin anlatıldığı Buhârî hadisindeki حَبَابُ اللُّؤْلُؤِ ifadesi<sup>132</sup> ile Müslim'deki تَجِيءُ نَحْنُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَنْ كَذَا وَكَذَا، انْظُرْ hatalardır.

## 5. Hadisin Eksik Nakledilmesi

Anlamın kendisiyle tamamlandığı bir kelimenin atlanması suretiyle nakledilen hadis örneklerine de sıkça rastlanmaktadır<sup>134</sup>. Mesela *leyletü'l-cin* hadisi olarak bilinen rivayetlerin bir kısmına göre Abdullah b. Mes'ud o gece Hz. Peygamberin yanında bulunurken, diğerlerine göre o gecede Allah Resûlünün yanında hiç kimse yoktu. Problem, ما شهدها منا أحد غيري / *cinleri benden başka kimse görmedi* ifadesindeki *benden başka* lafzının râvî tarafından ıskat edilmesinden kaynaklanmaktadır<sup>135</sup>.

→

yazılmıştır. Bkz. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, yıl. 2004/4, s. 98-116. Hadis ıstilahında, harflerinde nokta değişikliği bulunan hadislere "Musahhaf", kelimelerinde harf, yazı ve şekil değişiklikleri bulunan hadislere de "Muharref" dendiğini burada belirtmek isteriz.

<sup>131</sup> Mesela hadislerde geçen uzun saçlı/ أعرأ ve dazlak/ أعرأ kelimeleri arasında yalnızca nokta farkı vardır.

Hadisler için bkz. Buhârî, Zekat, 3; Tahâvî, *Müşkil*, III, 90 (h. no. 1066).

<sup>132</sup> Buhârî aynı ifadeyi, Salat kitabının ilk babında حَبَابُ اللُّؤْلُؤِ şeklinde, Ehâdisü'l-Enbiya kitabının 6.

Babında ise حَبَابُ اللُّؤْلُؤِ şeklinde rivayet etmiştir. Müslim ise sadece (İman, 263) حَبَابُ اللُّؤْلُؤِ şeklinde nakletmiştir. *Cünbûze*'nin çoğulu olan *cenabiz* kelimesi, dize ve kubbe anlamına gelmektedir ki, hadiste bu anlamda kullanılmıştır. Fakat râvînin hatasıyla kayıtlara, Arapların vahşi hayvanları yakalamak için kurdukları tuzak anlamına gelen *habâil* (tekili hıbâle'dir) şeklinde geçmiştir. Bkz. Bataleyvî, *et-Tenbîh*, s. 192. Nitekim *inci dizileri* tamlaması için başka hadislerde *kubbe* kelimesinin çoğulu (kabâb) kullanılmıştır. Bkz. Tirmizî, Tefsir, 88. Hadis kaynakları özelinde ama genelde eski eserlerdeki bu tür lafız farkları, bazen müstensihlerden, bazen de neşirden kaynaklanabilmektedir. Çalışmamızın 146. dipnotunun bulunduğu ve 8. Konunun beyan ettiği hatalar gibi.

<sup>133</sup> Müslim, İman, 191. Hadisin aslı, تَجِيءُ نَحْنُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى كَوْمٍ / *Kiyamet günü biz kümeler halinde geliriz* şeklinde olmalıdır. Müslim'deki ifade, mevcut haliyle hiçbir anlam ifade etmemektedir.

<sup>134</sup> Bataleyvî, *et-Tenbîh*, s. 194-195.

<sup>135</sup> Bu tür kusurlar için yalnızca bu misal verilmiştir. Ancak bu örneğin de, yerinde olup olmadığı tartışmalıdır. Çünkü Müslim'deki rivayetlere göre, İbn Mes'ud dahil hiç kimse, Hz. Peygamberin cinlerle buluşup onları İslama davet ettiği o gecede O'nun yanında bulunmamıştır. Bkz. Müslim, Salat, 150. İbn Kuteybe de, *zutt* hadisinin yani İbn Mes'ud'un cinleri gördüğünü ifade eden rivayetlerin hadisçilerce rivayet edilmediğini kaydetmektedir. Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 32-33. Beyhakî de İbn Kuteybe ile aynı kanaattedir. Bkz. Beyhakî, *Delâil*, II, 230. İbn Hanbel'in rivayetlerinden bir kısmı (I, 436) Müslim'dekilerle aynı istikamettedir. Fakat diğer bir kısmında (I, 455), O'na refakat etmiştir. İbn Mes'ud'un *leyle-i cinde* Hz. Peygambere refakat ettiğini haber veren İbn Hanbel'in bu ikinci rivayeti, *zutt* (iri yapılı varlıklar) hadisi diye meşhur olan hadis olup isnadı zayıftır. Zeyla'îye göre de konu hadisçiler arasında tartışmalı olup, sahih rivayetlere göre Allah Resûlüne o gece kimse refakat etmemiştir. Bkz. Zeyla'î, *Nasbu'r-Râye*, I, 139. Dolayısıyla sahih rivayetler esas alınacağından burada, Bataleyvî'nin söylediği türden bir ıskattan söz etmek zordur. Bunun yerine "bugün yaşayanlardan, yüz yıl sonra kimse hayatta kalmayacaktır" hadisindeki *bugün* kelimesinin ıskatı misal verilebilirdi. Bkz. Müslim, Fadâilü's-Sahâbe, 217-220.

## 6. Hadisin Sebeb-i vürûdsuz Nakledilmesi

Hadisin ortaya çıkışı/vürûd sebebini râvînin bilmemesi, o hadisin anlaşılmasını güçleştirir ya da başka hadislerle görünürde bir çelişkiye sebebiyet verebilir<sup>136</sup>. Kütüb-i Sitte'de yer alan ve kendilerine *müsle* cezası uygulanan Uranîlerle ilgili hadisin<sup>137</sup>, mutlak olarak müsleyi yasaklayan hadislerle<sup>138</sup> çeliştiğinin ileri sürülmesi ve tearuzun giderilmesi adına neshe müracaat edilmesi, esas itibariyle vürûd sebebini dikkate almadan yapılan yorumun bir örneğidir<sup>139</sup>. Aynı şekilde "Allah, Âdemi kendi suretinde yarattı<sup>140</sup>" hadisindeki zamirin merciinde oluşan kapalılığın sebebi de, vürûd sebebini bilinemeyişidir<sup>141</sup>.

## 7. Râvînin Hadis Metnini Eksik Nakletmesi

Rivayet ve nakle ilişkin ihtilâf kaynaklarından birisi de şudur: Râvî, hadisin bir kısmını duyar, bir kısmını duymaz ve yalnızca duyduğunu nakleder. Mesela İbn Ömer ve Ebû Hureyre'den nakledilen "Uğursuzluk üç şeydedir; evde, kadında ve

<sup>136</sup> Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 195-205.

<sup>137</sup> Buhârî, Vudû, 66, Hudûd, 20, Megazi, 36; Müslim, Kasâme, 9; Ebû Dâvûd, Hudûd, 3, Cihad, 120; Tirmizî, Tahâret, 55; Nesâî, Tahrimü'd-dem, 6; İbn Mâce, Hudûd, 20, Diyat, 30. Bu hadisi Buhârî, yedi ayrı yerde ve dokuz ayrı tarikle nakletmiştir.

<sup>138</sup> Buhârî, Mezâlim, 31; Müslim, Cihâd, 2; Ebû Dâvûd, Cihad, 119, Hudûd, 3; Tirmizî, Diyât, 13; Nesâî, Tahrimü'd-dem, 9; İbn Mâce, Cihâd, 38. Bu hadise göre Uraniyye adında bir kabile, Medine'ye gelerek Müslüman olmuşlar, fakat bir süre sonra kendilerinin yayla insanları olduklarından Medine'de rahat edemedikleri ve hastalandıkları şikayetiyle Hz. Peygambere gelmişlerdir. Bunun üzerine Allah Resûlü, Medine dışındaki otlak ve yaylaklara çıkmalarını, oradaki hazineye ait develerin sütü ve idrarlarından yararlanmalarını söylemiştir. Uranîler bu tavsiyeyi uyguladıktan sonra hastalıklarından kurtulunca irtidat etmişler, çobanları müsle/işkence yaparak katletmişler, develeri de gasp ederek kaçmışlardır. Durum Hz. Peygamber'e intikal edince, Allah Rasûlü onları yakalattı ve elleri ayakları kesildi, gözleri oyuldu ve Harre mevkiinde ölüme terk edildiler. Tahâvî bu uygulamanın İslamın ilk yıllarında gerçekleştiğini ve daha sonra nesh edildiğini söyleyerek meseleyi çözüme kavuşturmaya çalışır. Çünkü Hz. Peygamber'in koyduğu hüküm, Allah'ın koyduğu hüküm gibi olduğundan *müsle* gibi uygulamalar Sünnette yoktur. Bkz. Tahâvî, *Müşkil*, XII, 67-69.

<sup>139</sup> Uraniyye hadisinin mensûh olup olmadığı tartışmaları yanında, sahih olmadığı yönünde bazı *eshâs tarafından dedikoduya sermaye ittihaz edilmiş olduğundan bahisle* Ahmed Naim özetle şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur. Başkalarına ibret olsun diye, burun ve kulak gibi sair uzuvlarını kesip, gözlerini oyarak kendisini çirkin bir şekle sokmak suretiyle düşmana ceza verme anlamındaki müslenin iki şekli vardır. Biri, kısas ve mukabele bi'l-misl (yapılan işe aynıyla karşılık vermek); diğeri de öldürülen şahsın/maktûlün burnunu, kulağını ve diğer azalarını kesmektir ki, yasaklanan kısmı budur. Halbuki Uranîler, irtidât/otoriteye isyan, küfrân-ı nimet, yol kesme/eşkıyalık ve işkenceyle adam öldürme gibi pek çok suçtu aynı anda işledikleri için kendilerine kısas olmak üzere ellerinin ve ayaklarının kesilmesi, gözlerinin oyulması cezası verilmiştir. Hz. Peygamber, Mâide Sûresi 33. ayet gereği bu hükmü uygulamış olup, bu ağır muamele, yapmış oldukları fiile mislen mukabeleden ve icray-ı kısas emrinden ibarettir. Bkz. Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, I, 181-188.

<sup>140</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, II, 244, 251, 315, 323, 434, 463; Buhârî, İstî'zan, 1; Müslim, Birr ve Sıla, 115, Cennet, 28.

<sup>141</sup> Batalyevsî'ye göre yukarıdaki hadis, "Sizden biri kardeşiyle dövüşünce yüze vurmaktan sakınsın. Çünkü Allah Âdemi.." rivayetiyle birlikte düşünüldüğünde daha iyi anlaşılacaktır. Hadis için bkz. Tayâlisî, IV, 287; Buhârî, Itk 20, Müslim, Birr, 112. Fakat yine de işkalin devam ettiğinin farkında olan Batalyevsî, zamirin mercii ister Âdem ve isterse Allah olsun, diğer naslar ve dil yardımıyla pek çok tevîlin yapılabileceğini bir dilbilimci ve kelamcı üslubuyla uzun uzun anlatmaktadır. Ayrıca İbn Kuteybe'nin konuya ilişkin yorumunu da isabetli bulmadığını not etmektedir. Bkz. Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 196-206.



atta<sup>142</sup>” hadisinin, “Ne hastalığın bulaşması, ne uğursuzluk, ne hortlak/hâme ve ne de safer ayının uğursuzluğu vardır<sup>143</sup>” hadisine görünüşte zıt durmasının sebebi, râvînin sonradan meclise iştiraki nedeniyle konunun tamamını duymaması ve Hz. Peygamberin ifadelerini eksik aktarmasıdır<sup>144</sup>. Bu gibi durumlar gayet doğaldır. Çünkü Hz. Peygamberin her konuşmasını emretme-yasaklama veya dinî bir hüküm bildirme şeklinde düşünmek yanlış olup, bazen toplantılarında bir takım haberleri anlatması tabiidir.

## 8. Hadisin Şifahî Değil, Kitaplardan Nakledilmesi

Bütün hadislerin, râvîlerin bizzat hocalarından dinlemek suretiyle nakledildiğini söylemek doğru değildir<sup>145</sup>. Hadislerin, icazet yoluyla veya hoca-talebe karşılaşması olmadan doğrudan kitaplardan nakledilmesi gerçekten dinde büyük felaketlere ve zararlara yol açabilmektedir. Maalesef pek çokları icazete güvenerek, hocayla karşılaşma ve aldığı gibi nakletme gibi hususlarda aşırı müsamahakâr davranmaktadır. Neticede bir bakıyorsun, müellifine aidiyeti kesin olmayan bazı nüshalardan aktarılan rivayetlerin harfleri ve kelimeleri değişmiş, müellifin rivayeti olduğu kesin olarak bilinen rivayetlere muhalif hale gelmiştir<sup>146</sup>.

Hadiste bulunabilecek kusurları/illetleri, hadisin sahihini sakiminden ayırma bilgisinde uzmanlaşan münekkit hadisçilerin yöntemi çerçevesinde tespit etmeye çalıştığını söyleyen Batalyevsî, bu yöntemi şu şekilde tespit eder: “Münekkit hadisçiler, kulağı tırmalayıcı veya herkesçe bilinen/meşhur bir hadise aykırı bir rivayet kendilerine ulaştığında, evvela o rivayetin senedini araştırırlar. Şayet râvîleri arasında cerh edilmiş birisini görürlerse, derhal metnini muzdarip adederler ve artık kesinlikle onu güvenilir bir metin olarak kabul etmezler. Fakat râvîleri sika, adalet ve emanet bakımından meşhur olan, yani senedi problemsiz bir hadis karşısına çıktığı zaman, hadisi te’vîle/yorumlamaya ve anlamaya çalışırlar. Bu çaba neticesinde, lafızların ihtimalli olduğu bir anlam ortaya çıkarsa o hadisi kabul ederler, ama her açıdan tatmin edici bir te’vîle ulaşılamazsa onu hatalı ilan ederler.<sup>147</sup>”

<sup>142</sup> Mâlik, İsti’zân, 22; İbn Hanbel, *Müsned*, II, 8, 36, 115, 126; Buhârî, Cihad, 47, Nikah, 17, Tıb, 43, 54; Müslim, Selam, 115, 120; Ebû Dâvûd, Tıb, 24; Tirmizî, Edeb, 58; Nesâî, Hayl, 5; İbn Mâce, Nikah, 55.

<sup>143</sup> Buhârî, Tıb, 44; Müslim *Âdâb*, 102.

<sup>144</sup> Nitekim Hz. Aişe bu hadisi duyunca, “Ebû Hüreyre tam ezberlememiş. Allah Resûlü, ‘Allah Yahudilerin cezasını versin, şöyle derler: Uğursuzluk üç şeydedir; evde, kadında ve atta’ derken o içeri girmişti. Demek ki, hadisin başını duymamış, ama sonunu duymuş.” demiştir. Bkz. Tayâlisî, III, 124 (h. no. 1641). Konu hakkında geniş değerlendirme için bkz. Zerkeşî, *Hz. Aişe’nin Sahabeye Yöneltiği Eleştiriler*, çev. Bünyamin Erul, s.75-78.

<sup>145</sup> Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 207-208.

<sup>146</sup> Batalyevsî, “Nitekim günümüzde insanların çoğunun ilimleri bu şekilde oluşmaktadır. İlim adına ellerinde yalnızca kitap isimleri mevcuttur” diyerek kendi zamanındaki ilmi ortama dair bilgi de vermektedir. Bkz. Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 208.

<sup>147</sup> Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 208, 209.

## F. Nass Bulunmayan Konularda İçtihat ve Kıyas

Her hangi bir konuda Kur'ân'dan veya hadisten nass bulunmaması durumunda fakihler, kıyasa ve aklî istidlale sığınır. Bu noktada ortaya çıkan ihtilâf ise, iki şekilde gerçekleşmektedir. Birincisi, içtihat ve kıyasın kabulü veya reddi; ikincisi, Mâlikîler, Şâfîiler ve Hanefîler gibi kıyası kabul eden ekollerin yöntem farklılıklarıdır. Bu son ihtilâf sebebi, daha kapsamlı olanıdır<sup>148</sup>.

## G. Nâsîh ve Mensûh

Batalyevsî'ye göre, kabul ve red açısından nesih konusunda ihtilâf bulunmakla birlikte, sonuçları bakımından asıl ihtilâf, bütün fraksiyonlarıyla neshi kabul eden Ehl-i Sünnet arasında *neshin neliği* noktasında ortaya çıkmaktadır. Emir ve yasaklarda varlığı kabul edilen neshin, haberlerde de caiz olup olmadığı; Kur'ân'ı Sünnet'in neshedip edemeyeceği; âyet ve hadislerden hangilerinde neshin gerçekleştiği gibi konularda Ehl-i Sünnet âlimleri arasında köklü ihtilâflar zuhur etmiştir<sup>149</sup>.

## H. İbâha ve Tevessü'

Ezan, cenaze namazı ve teşrikteki tekbirlerin sayısı ile Kur'ân'ın mütevatir yedi kıraatle okunabilmesi gibi konularda ümmet arasında ortaya çıkan ihtilâfın kaynağı, Allah'ın, kullarını Peygamberinin lisanıyla serbest bırakması/ibâha ve genişlik/tevessü' tanınmasıdır<sup>150</sup>.

## V. Değerlendirme

İhtilâf konusunda tarih boyunca Müslümanların zihin dünyasının, genel olarak bu kelimenin dinî metinlerdeki olumsuz anlamıyla şekillendiğini söylemek mümkündür. Buna mukabil Batalyevsî'nin, insanlardaki düşünce ayrılığını, yaratılış itibariyle insanların birbirinden farklı olması anlamındaki *cinsler ihtilâfi* kadar tabii karşılaması ve hatta dünyanın imarı için bunun gerekliliğine vurgu yapması oldukça önemlidir. Çünkü bu perspektif, hakikate ulaşmada farklı çözümlenmeleri ve yorum çeşitliliğini içerdiğinden, *ötekini* anlama yolunda atılmış ilk adımı oluşturur. Nitekim Batalyevsî bu çalışmasıyla, mezhepleri ve düşünceleri kategorize ederek dine aykırı eğilimlere işaret etmeyi ve bidat ehliyle mücadeleyi hedeflemediğini, bu tarz çabaların daha önce sarf edildiğini, kendisinin yalnızca mezhep ve düşünce ayrılığına yol açan ihtilâfların kaynaklarına dikkat çekmek istediğini açıkça ifade etmiştir.

*et-Tenbîh*'in dini kültürümüze yaptığı katkıların başında, dinî metinleri anlama ve yorumlamada ortaya çıkan ihtilâf sebeplerini konuşmanın ve araştırmanın esas itibariyle başlı başına bir anlama çabası olduğunu vurgulaması gelmektedir.

<sup>148</sup> Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 213.

<sup>149</sup> Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 217-218.

<sup>150</sup> Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 221.

*İhtilaf* adı altında yapılan bütün çalışmaları, bu kavrama ait epistemolojik ve semantik ahdi zihnidenden dolayı peşinen negatif kabul etmek doğru değildir. Tam tersine, farklılıkların tespit edilmesi ve üzerinde konuşulması, aynı zamanda müzakereler ve diyalogun da ilk zeminini oluşturur. Yetersizliği ya da eksik kalışı eleştirileri bir tarafa, *nasslardan hüküm çıkarma* yöntemini muhteva olduğu için fıkıh usûlü, dinî metinleri anlama yöntemine sahip bir disiplin olarak kabul edildiğine göre, farklı isimle de olsa aynı konuyu daha sistematik bir tarzda ele alan çalışmalar da aynı şekilde nitelendirilebilmelidir.

Müslümanları inanç ve düşünce ayrılığına sevk eden sebepler Batalyevsî'ye göre: 1. Bazı dinî metinlerin veya bunlardaki bazı lafızların birden fazla anlama gelebilmesi/müştereklik. 2. Bu metin veya lafızların hem hakikat, hem de mecaz manada kullanılması. 3. Bu metin veya lafızların husus veya umum ifade etmeleri. 4. Dinî metinlere parçacı veya bütüncü yöntemle yaklaşılması. 5. Bazı hadislerin rivayet ve nakil açısından kusurlu/illetli olması. 6. Nass bulunmayan konularda içtihat ve kıyas yapılması. 7. Nasslardaki nâsih-mensûh konusu. 8. Şâri'in tanıdığı ibâha/serbestlik ve tevessü'/genişlik olmak üzere sekiz ana başlıkta toplanabilir.

Bu tespitlerin büyük oranda, fıkıh usûlünün üç ana konusundan birisi olan 'Nasslardan Hüküm Çıkarma' başlığı altında ele alınan *lafza ilişkin konularla* örtüş-tüğü gözden kaçmamaktadır. Zaten Batalyevsî de, fıkıh usûlü denilince ilk akla gelen âlimlerden Serahsî (ö. 490/1097), Pezdevî (ö. 493/1099) ve Gazalî (ö. 505/1111) ile çağdaş olup, İbn Rüşd (ö. 595/1199), Râzî (ö. 606/1209) ve Âmidî'nin (ö. 631/1233) de selefidir. Yani tam da usûl-i fikhın olgunlaşma dönemi fikir ve düşünce adamıdır. Nitekim Batalyevsî de bunu ihsas ettirircesine, fıkıh usûlünde işlenişinden dolayı meşhur ve maruf olduğu düşüncesiyle nâsih-mensûh, icthad ve kıyas, ibâha ve tevessü' başlıklarını birer cümleyle geçiştirmiştir.

Dinî metinleri anlama ve yorumlamada fıkıh usûlünün, lafzı önceleyen literal bir anlayışta olduğu, terkipçi olmadığı, anlamayı değil de istinbatı metot olarak benimsediğinden inanç ve ahlak gibi alanlardaki nassları yorumlamayı ihmal ettiği şeklinde ileri sürülen bazı eleştiriler düşünüldüğünde<sup>151</sup>, Batalyevsî'nin yaklaşımı daha bir anlam kazanmaktadır. Fıkıh usûlü adına eksiklik ya da yetersizlik olarak nitelendirilen bu üç temel noktayı Batalyevsî de tespit etmiş olacak ki, eserinde gerek başlık gerekse muhteva olarak daha çok bunlar üzerine yoğunlaşmıştır.

Her şeyden önce Batalyevsî, bütün bu maddeleri ele alırken, yalnızca fıkıh içerikli nassları değil, inançtan düşünceye ve ahlaktan tasavvufa varıncaya kadar bütün dini ilimleri ve nassları kapsayacak şekilde hareket etmektedir. İhtilaf sebeplerini her ne kadar sekiz ana madde şeklinde takdim etmiş olsa da, bütün mesa-

<sup>151</sup> Fıkıh usûlünün, *İslami ilimler içerisinde müstakil bir anlama yöntemi geliştiren tek disiplin* olmakla birlikte, hadis özelinde dinî metinleri anlama ve yorumlamada yetersiz kaldığı yönündeki tespitler için bkz. Görmez, *Metodoloji*, s. 162. Bu tür tespitlerin değerlendirilmesine yönelik geniş bilgi için bkz. Polat, "Sünnetin Anlaşılmasında Yeni Metodoloji Arayışları Üzerine", Kur'an ve Sünnet Sempozyumu, İrfan Vakfı, İstanbul 1997.

isini şu üç konuya harcamıştır. 1. Dinî metinlerin yapısı (Arap dilinin özelliği gereği nasslarda veya lafızlarda bulunan müstereklik, hakikat-mecaz, umum-husus, mutlak-mukayyed vs.), 2. Nasslara ifrâdî/parçacı veya terkîbî/bütüncü yaklaşım, 3. Rivayet ve nakil esnasında bazı hadislerde oluşan illetler/kusurlar<sup>152</sup>. Bunları da, *ifrâd veya terkîb yöntemine* irca etmek mümkündür. Ona göre, dinî metin kaynaklı ihtilâfların nirengi noktası burasıdır. Çünkü çok anlamlılık, mecaz-hakikat, umum-husus, mutlak-mukayyed benzeri hususlar, nasslardaki lafızların bizzat vaz'ından kaynaklanabileceği gibi, o lafzın cümle içerisindeki konumundan veya cümle kur-gusundan da neşet edebilir.

İhtilaf sebebi olarak hadisler söz konusu olunca bunlara metnin, vürûd kay-nağı ve sebebi, sıhhat ve sübutu, manen rivayet ve tashîf gibi ârizî durumlarını da ilave etmek gerekir. Bir nassı çevreleyen bütün bu bileşenler göz ardı edilerek, karşılaşılan her hangi bir dinî metni yorumlamaya kalkışmak ifrâdî/parçacı bir yaklaşım olur. Bir konuyu işlerken, o konudaki nassların yalnızca bir kısmını dik-kate alarak, o nassların lafızlarıyla hüküm ortaya koymaya çalışmak da aynı yakla-sımın bir tezahürüdür. Terkîbî/bütüncü yöntem ise, bir konuyla ilgili bütün nassları imkanlar ölçüsünde bir araya getirmek, aralarındaki ilişkiyi kavramak, metinlerin ve lafızların yapılarını iyi tahlil etmek ve bundan sonra bir sonuca var-mayı amaçlamaktadır. Bu yöntemin, daha nesnel ve kapsayıcı olduğunu düşünüyö-rüz. Yani parçacı ve bütüncü yaklaşım, nass içi olabileceği gibi, nasslararası da ola-bilir. Batalyevsî'ye göre, dinî metinleri anlamada ve yorumlamada Müslümanlar arasında ortaya çıkan farklılıkların pek çoğunun, ifrâd ve terkîb yönteminden kay-naklanmakta olduğunu görüyoruz.

Diğer taraftan, anlaşmazlık ya da ihtilâf sebepleri olarak takdim edilen bu maddelerin netice itibarıyla, beşerin aczine ve şârî'in maksadını tam olarak kavra-yamamasına dayandığı söylenebilir<sup>153</sup>. Hatta Batalyevsî'ye göre, örneğin Müslü-manlar arasında tüm zamanların en önemli tartışma alanlarından birisini teşkil eden kader ve Allah'ın sıfatları konularındaki münakaşalar bile, esas itibarıyla en-telektüel tatmin ve münazara niteliğindedir. Bunun göstergesi de, kaderi kabul etsin veya etmesin bütün Müslümanların iç dünyalarında, 'lâ havle velâ kuvvete illâ billâh/ Allah'ım beni günah işlemekten kuru! Allah'tan başka hiçbir güç ve kuvvet yoktur' şeklinde özetlenebilecek mutedil bir psikolojiye sahip olmalarıdır<sup>154</sup>.

Birkaç istisna dışında -kendi mezhebi aleyhine de olsa- mümkün mertebe delilleri yarıştırmadan ve cedele girmeden konuları objektif olarak ele almaya ça-lışması, anlamacı yaklaşımın bir yansımasıdır ve takdire şayandır.

Batalyevsî'nin çabasını, çağdaş anlambilim ve yorum bilimcilerin diliyle, bü-tün metinler gibi dinî nassların da birden fazla yorumunun bulunabileceği; ama

<sup>152</sup> Nâsih-mensûh, içtihat ve kıyas, ibâha ve tevessü' konularının tamamı yalnızca 2-3 sayfa tutarındadır.

<sup>153</sup> Topaloğlu, *Kelam İlmi*, s.160. Topaloğlu, Batalyevsî'nin bu yaklaşımını aşırı iyimser bulur ve iyi niyet-li olmayan görüşlerin ve sahiplerinin de bulunduğu dikkat çeker.

<sup>154</sup> Batalyevsî, *et-Tenbîh*, s. 138. Nasslara ifrâdî ve terkîbî yaklaşımların ne olduğunu açıklarken Batalyevsî'nin derinlemesine ele aldığı kader konusunu Bekir Topaloğlu aynen terceme etmiş ve yu-karıdaki tespitin önemini vurgulamıştır. Bkz. Topaloğlu, *Kelam İlmi*, s.284.

bunların eşit derecede ve geçerli kabul edilemeyeceği; metnin yapısının ve diğer metinlerle ilişkisinin bu yorumları sınırlandıracağı uyarısında bulunmaktadır, şeklinde özetlemek mümkündür.

Dinî metinlere anlamacı ve bütüncü bir yöntemle yaklaştığını düşündüğümüz Batalyevsî ve *et-Tenbîh* adlı risalesinin, bir makaleyle tüketilemeyecek dolgunlukta ve özgünlükte olduğunu düşünüyor, daha başka perspektiflerle pek çok kez okunabileceğini salık veriyoruz.

Bütün bunların yanında, “Allah’ın dini, ifrat ile tefrit arasındadır” ve “Benden önce Peygamberlerin çok olduğu gibi benden sonra hadisler çoğalacaktır. Onları Allah’ın Kitabına arz edin. O’na uyanları ben söylemişimdir, ama uymayanları ben söylememişimdir.” gibi, bazı hadisçiler tarafından uydurma olduğu ifade edilen haberlere yer verilmesi, *et-Tenbîh*’in olumsuz tarafıdır. Batalyevsî’nin kadim kültürlerin yanı sıra, Arap dil ve edebiyatına derin vukûfiyeti ve dilbilimlerine felsefi açıdan da bakabilmesi sebebiyle, on sayfa boyunca sürdürdüğü hayat ve ölüm kelimelerinde olduğu gibi, doğrudan konuyla ilgili olmadığı halde bazen dil izahlarını aşırı uzatması da belki bir başka kusur olarak değerlendirilebilir.

## Kaynakça

- Alevanî, Câbir, *İslamda İhtilaf Usûlü ve Müslümanlar Arasında Görüş Ayrılığı*, çev. Abdülhalim Ural, İstanbul 1991
- Askerî, Ebû Hilâl Hasen b. Abdillâh (ö. 395/1005), *el-Furûku’l-Lügaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim, Dâru’l-İlm ve’s-Sekâfe, Kahire ts.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed (ö. 855/1451), *Umdetü’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, Beyrut ts.
- Batalyevsî, Ebû Muhammed Abdullâh b. es-Sîd 8ö. 521/1127), *et-Tenbîh ale’l-esbâb elletî evcebeti’l-ihtilâf beyne’l-müslimîn fî ârâihim ve mezâhibihim ve itikâdâtihim*, thk. ve nşr. Ahmet Hasan Kuheyl ve Hamza Abdulah en-Neşirtî, Riyad 1982.
- , *el-Hulel fî şerhi ebyâti’l-Cümel*, thk. Yahya Murat, Beyrut 2000.
- , *Müşkilâtü Muvatta’i Mâlik b. Enes*, thk. Taha b. Ali et-Tunûsî, Beyrut 2000.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn (ö. 458/1066), *es-Sünenü’l-kübrâ*, Beyrût t.s.
- , *es-Sünenü’s-Sağîr*, thk. Abdulmutî Emin Kalaycı, I. bs. Karaçi 1989.
- , *Şuabu’l-İmân*, thk. Saîd b. Besyûnî Zağlûl, I. bs. Beyrut 1410.
- , *Delâilü’n-Nübüvve ve Ma’rifetü Ahvâli Sâhibi’s-Şerîa*, I. bs. Beyrut 1405.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), *el-Câmiu’s-Sahîh*, İstanbul 1981.
- Bulaç, Ali, *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz Yay. İstanbul 1995.
- Çakan, İsmail Lütfî, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İfav, II. bs. İstanbul 1996.
- Dârakutnî, Ebu’l-Hasen Ali b. Ömer (ö. 385/995), *es-Sünen*, thk. Abdullâh Haşim Yemânî, Beyrut 1966.
- , *el-İ’lelû’l-Vâride fî’l-Ehâdisi’n-Nebeviyye*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah es-Silefî, I. bs. Riyad 1985.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş’as (ö. 275/888), *es-Sünen*, İstanbul 1992.
- Ebû Nu’aym, Ahmed b. Abdillâh el-İsbahânî (ö. 430/1039), *Hilyetü’l-Evliyâ ve Tabakâtü’l-Asfiya*, nşr. es-Seâde, Mısır 1974.
- Ebû Ubeyd, Kasım b. Sellam (ö. 224/839), *Çarîbü’l-Hadîs*, thk. Muhammed Abdulmuîd Han, I. bs. Haydarabâd 1964.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn, *İrvâu’l-Ğalîl fî Tahrîci Ehâdisi Menâri’s-Sebil*, II. bs. Beyrut 1985.
- , *Silsiletü’l-Ehâdisi’d-Daife ve’l-Mevdûa*, Mektebetü’l-Meârif, Riyad ts.
- Erdoğan, İsmail, *Batalyevsî (Hayatı- Görüşleri- Etkileri)*, Elazığ 2006.
- Fettenî, Muhammed Tâhir b. Ali (ö. 986/1578), *Tezkiratü’l-Mevdû’ât*, nşr. İdaratü’t-Tıbbâti’l-Münîriyye, I. bs. Kahire 1343.

- Fîrûzâbâdi, Mecdüddin Ebu Tâhir (ö. 817/1414), *el-Bülğa fî Terâcimi Eimmeti'n-Nahv ve'l-Lüğa*, nşr. Dâru Sa'diddin, I. bs. Kahire 2000.
- Ferrûh, Ömer, *Târîhu'l- edebi'l-Arabî*, Beyrut 1981.
- Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, I. bs. TDV Yayınları, Ankara 1997.
- Hillî, Cemalüddin el-Hasen b. Yusuf b. Ali b. Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325), *Nehcü'l-Hak ve Keşfu's-Sıdk*, nşr. Aynullah el-Haseni Urmevi, Kum 1407.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hüseyin (ö. 571/1176), *Mu'cemu'ş-şuyûh*, thk. Vefa Takıyyuddin, II. bs. Dimeşk 2000.
- İbn Arfe, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed (ö. 803/1400), *et-Tefsir*, I. bs. Tunus 1986.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir b. Muhammed (ö. 1393/1973), *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus 1984.
- İbn Beşkuvâl, Ebu'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik (ö. 578/1182), *es-Sıla fî Târîhi Eimmeti'l-Endülüs*, nşr. İzzet Attar, II. bs. Kahire 1955.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Küfî (ö. 235/849), *el-Musannef fî'l-Ehâdis ve'l-Asâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Riyad 1409.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî (ö. 852/1448), *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut 1379.
- İbn Hâkân, el-Feth b. Hâkân b. Ahmed (ö. 528/1134), *Kalâidü'l-Ikyân*, Mısır 1866.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsüddin Ahmed (ö. 681/1280), *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâ'z-Zaman*, thk. İhsan Abbas, Beyrut 1900.
- İbn Hanbel, Ahmed (ö. 241/855), *el-Müsned*, İstanbul 1982.
- İbn Hayr, Ebû Bekr el-İşbîlî (ö. 575/1179), *Fehrese*, nşr. Muhammed Fuad Mansur, Beyrut 1998.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (ö. 276/889), *Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadîs*, II. bs. Kahire 1999.
- İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhanuned b. Yezid el-Kazvîni (ö. 273/886), *es-Sunen*, thk. M. F. Abdülbaki, İstanbul 1981.
- İbn Mubârek, Ebû Abdirrahman Abdullah b. Mubârek et-Türkî el-Mervezî (ö. 181/797), *ez-Zühd ve'r-Rikâk*, thk. Habiburrahman el-A'zamî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 595/1199), *Bidâyetü'l-Müctehid*, nşr. Dâru'l-Hadis, Kahire 2004.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Amr b. Şebbe b. ubeyde (ö. 262/876), *Târîhu'l-Medine*, thk. Fehim Muhammed Şeltut, Cidde 1399.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferac Cemalüddin Abdurrahman b. Ali (ö. 597/1201), *Kitâbu'l-Mevdü'ât*, thk. Tevfik Hamdân, II. bs. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid (ö. 861/1457), *Fethu'l-Kadîr li'l-Âcizi'l-Fakîr*, Dâru'l-Fikr, II. bs. Beyrut, ts.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdirrahman (ö. 643/1245), *Siyânetü Sahîhi Müslim mine'l-Ihlâlî ve'l-Ğalat*, thk. Muvaffik Abdullah Abdulkadir, II. bs. Beyrut 1408.
- İbnü't-Türkmânî, Alâuddin b. Osman (ö. 750/1349), *el-Cevheru'n-Nakiy alâ Süneni'l-Beyhakî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts.
- İzmirli, İsmail Hakki (ö. 1946), *İlm-i Hilâf*, nşr. Eşref Hudaî, Hukuk Matbaası, İstanbul 1330.
- Kadı İyâd, İyâd b. Musa b. İyâd (ö. 544/1149), *el-Ğunye fî Şuyûhi'l-Kâdi İyâd*, thk. Mahir Züheyr Ceddâr, Beyrut 1982.
- , *Tertîbü'l-Medârik ve Takrîbu'l-Mesâlik*, thk. Abdulkadir Sahrâvî, Mağrib 1966.
- Karâfi, Ebu'l-Abbas Şihabüddin Ahmed b. İdris (ö. 684/1285), *el-Furûk*, Alemü'l-kütüb, ts.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdillâh (ö. 1067/1656), *Keşfu'z-Zunûn*, haz. Şerafeddin Yaltkaya - Rifat Bilge, Maarif Matbaası, İstanbul 1941.
- Kettânî, Muhammed Abdulhay b. Abdi'l-Kebîr (ö. 1382/1962), *Fihrisü'l-Fehâris ve'l-Esbât ve Mu'cemu'l-Mecâm ve'l-Meşihât ve'l-Müsellesât*, thk. İhsan Abbas, II. bs. Beyrut 1982.
- Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İSAM yay. İstanbul 1996.
- Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, TDV Yay. IV. bs. Ankara 1989.
- Köksal, İsmail, 'Fıkıhçılar Arasındaki İhtilaf Sebepleri', *İslami Araştırmalar Dergisi*, yıl. 2001/1, cilt 14.

- Kuraşî, Muhyiddin Ebû Muhammed Abdulkadir b. Muhammed b. Muhammed b. Ebi'l-Vefâ (ö. 775/1373), *el-Inâye bi Ma'rifeti Ehâdisi'l-Hidâye*, İstanbul Millet Yazma Eser Kütüphanesi Feyzullah Efendi Koleksiyonu, No: 288 (Arşiv no: 34 Fe 288).
- Mâlik, İbn Enes (ö. 179/795), *el-Muvatta*, thk. Muhammed Fuat Abdalbaki, İstanbul 1981.
- Meclîsî, Muhammed el-Bâkır b. Muhammed el-İsfehânî (ö.1110/1690), *Bihâru'l-Envâr el-Câmia li Düreri Ahbârî'l-Eimmeti'l-Ethâr*, Dâru Müesseseti'l-Vefâ, Beyrut 1983.
- Mûsâ, Muhammed Yusuf, *Beyne'd-Dîn ve'l-Felsefe fî Ra'yi İbn Rüşd ve Felâsifeti'l-Asri'l-Vasît*, Dâru'l-Mearif, II. bs. Mısır ts.
- Mutayrî, Ebû Ömer, *Cuhûdü'l-Muhaddisîn fî Beyâni'l-İ'leli'l-Hadis*, Medine ts.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/875), *el-Câmiu's-Sahîh*, Dârul-Cil - Dâru'l-Âfâk'l-Cedîde, Beyrut ts.
- Naim, Babanzâde Ahmed (ö. 1929), *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı ve Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, DİB Yay. Ankara 1991.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref (ö. 676/1277), *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, II. bs. Beyrut 1392.
- Özafşar, Mehmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek –Fikhî Hadîsler Bağlamında Bir İnceleme-*, Ankara Okulu Yay. Ankara 1998.
- Özbalıkcı, M. Reşit, "Batalyevsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1993, V, 138.
- Özen, Şükrü, "Hilaf" ve "İlm-i Hilâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1998, XVII, 527-538.
- , "İhtilaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2000, XXI, 565-568.
- Polat, Selahattin, "Sünnetin Anlaşılmasında Yeni Metodoloji Arayışları Üzerine", *Kur'an ve Sünnet Sempozyumu*, İrfan Vakfı, İstanbul 1997.
- Safedî, Salahuddin Halil b. Aybek (ö. 764/1363), *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvut-Türkî Mustafa, Beyrut 2000.
- Sağânî, Rادیyyuddin Hasen b. Muhammed (ö. 650/1252), *el-Mevdü'ât*, thk. Necm Abdurrahman Halef, II. bs. Dimaşk 1405.
- Süyûtî, Celâlüddin Abdurrahman b. Muhammed (ö. 911/1505), *el-Müzhher fî Ulûmi'l-Lüga ve Envâihâ*, thk., Muhammed Abdurrahîm, Beyrut 2006.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risale*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire 1940.
- Şâtûbî, İbrahim b. Musa b. Muhammed (ö. 795/1388), *el Muvâfakât*, thk. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasen, I. bs. Beyrut 1997.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmet (ö. 360/970), *el-Mu'cemü'l-Evsat*, thk. Târik b. Avadullah, Dâru'l-Haremeyn, Kahire 1415.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed (ö. 321/933), *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, thk. Şuayb el-Arnâvût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1987.
- Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa (ö. 968/1560), *Miftâhu's-Sâde ve Misbâh'us-Siyâde fî Mevzûati'l Ulûm*, Beyrut 1985.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd b.el-Cârûd (ö. 204/819), *el-Müsned*, thk. Muhammed Abdulmuhsin et-Türkî, I. bs. Mısır 1999.
- Tilmsânî, Şihabüddin Ahmed b. Muhammed (ö. 1041/1631), *Ezhâru'r-Riyâd fî Ahbârî'l-Kâdi İyâd*, thk. Mustafa es-Saka- İbrahim el-Ebyârî- Abdulazîm eş-Şelebî, Kahire 1939.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed (ö. 279/892), *es-Sünen*, İstanbul 1992.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi: Giriş*, Damla Yay. İstanbul 1981.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Cedel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1993, VII, 208.
- Zerkeşî, Bedruddin, *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yöneltiltiği Eleştiriler*, Yayına hazırlayan Bünamin Erul, I. bs. Ankara 2000.
- Zeyla'î, Cemalüddin Abdullah b. Yusuf (ö. 762/1361), *Nasbu'r-Râye li Ehâdisi'l-Hidâye*, Mektebetü'r-Riyâd, II. bs. Riyad ts.