

Osmanlı Hadis Şerhçiliğinde Niyet Hadisi Örneği*

Gülsüm KORKMAZER**/ Erdinç AHATLI***

Öz: Osmanlı hadis anlayışını tahlil edebilmek için öncelikle o dönemde neler yapıldığını ortaya koymak gerekir. Bu geniş çaplı uğraşıya bir katkı sağlamak adına bu makalede Osmanlı döneminde çokça örneği görülen tek hadis şerhlerinden meşhur niyet hadisi ile alakalı dört eser ele alınmıştır. Kâfiyeci, Ahmed Çelebi, İbn Kemâl ve Aşî Mehmed Efendi'ye ait olan niyet hadisi şerhleri öncelikle müstakil olarak ele alınmış daha sonra hem kavramlar ve hem de yoruma etki eden bazı unsurlar üzerinden mukayese edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, hadis şerhleri, niyet.

The Case of Intention Hadith in Ottoman Hadith Interpreting

Abstract: In order to analyze Ottoman Hadith understanding, initially, it needs to be revealed what had been done during this period. One of the popular ways of evaluating hadith in the Ottoman times was single hadith interpretation. As a small contribution to the massive literature, in this paper, four works interpreting 'intention hadith' have been used. Firstly Kâfiyeci, Ahmed Çelebi, İbn Kemâl and Aşî Mehmed Efendi's 'intention hadith' interpretations are separately taken under consideration and then compared with each other in terms of both concepts and elements effecting their interpretations..

Keywords: Ottoman, hadith interpretation, intention.

A. GİRİŞ

Osmanlı döneminin hadis tarihi kapsamında nerede durduğu, farklı açılardan farklı taksimler yapılmakla birlikte henüz netleşmiş değildir. Bu dönemde hadise dair yapılan çalışmalara bakıldığında –birkaç istisnası olmakla birlikte- genellikle derleme, usul ve şerh çalışmaları yapıldığı görülmektedir.¹ Daha önceki devirlerle oranla edebî türlerin çeşitliliğinin azlığı dikkate alınarak Osmanlı hadis

* Bu makale Sakarya Üniversitesi Osmanlı Araştırmaları Merkezi tarafından 18-19 Ekim 2017 tarihinde düzenlenen Osmanlı Düşüncesi, Kaynakları ve Tartışma Konuları Sempozyumu'nda sunulan "Osmanlı Hadis Şerhlerinde Niyet Kavramı" başlıklı tebliğin geliştirilmiş halidir.

** Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı Doktora Öğrencisi, gorkmazer@sakarya.edu.tr.

*** Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, eahatli@sakarya.edu.tr.

¹ Selahattin Yıldırım, *Osmanlı Dönemi Anadolu Muhaddisleri (Hicrî VII-IX. Asır)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994, s: 294-296, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).

çalışmaları “daralma dönemi” içinde ele alındığı gibi bu çalışmalar arasında hadis şerhlerinin sayısının daha fazla olması dikkate alınarak “şerh ve haşiye” dönemi içinde de sayılmaktadır.² Dönemin hadis şerhleri de müstakil bir kitabın şerhi, belli sayıda hadislerin şerhi ve tek hadis şerhi gibi çeşitlilik göstermektedir. Hadis şerhleri, yapısı itibarıyla hem kendinden önceki hadis ve diğer ilimlere dair birikimi, hem o dönemin ilmî, siyâsî ve sosyal durumunu hem de bulunduğu ortam içerisinde müellifin konumunu bildiren veriler sunması nedeniyle Osmanlı düşünce dünyasında hadisin bulunduğu yeri tespit etmeye daha fazla olanak sağlayacaktır. Ancak Osmanlı hadis anlayışına dair genel cümleler kurabilmek, eserlerin gözden geçirilmesinden hatta titiz bir şekilde okunmasından sonra mümkün olacaktır.

Niyet konusu Hz. Peygamberin birçok hadisinde kendisine yapılan vurgu nedeniyle İslam düşüncesinde kelâm, tasavvuf, fûrû ve fıkıh usulü gibi farklı alanlarda ele alınagelmıştır.³ Ayrıca Buhârî'nin (256/870) *el-Câmiu's-sahîh*'i, Nevevî'nin (676/1277) *Kırk Hadis*'i gibi fazlaca şerhi bulunan kitapların niyet hadisi olarak bilinen “inneme'l-a'mâlû bi'n-niyyât” hadisiyle başlıyor olması bu hadisin pek çok şerhinin yapılmasına vesile olmuştur. Öneme binaen müstakil olarak da şerh edilen niyet hadisinin Osmanlı'da da yazılmış müstakil şerhleri bulunmaktadır.⁴ Bu çalışmada müstakil eserlerden dört tanesi hem tek tek hem de gerek konuları gerekse yöntemleri çerçevesinde mukayese edilerek ele alınacaktır. Böyle bir çalışma bir yandan ulemanın tek bir kavrama yüklediği aynı ve farklı unsurlar üzerinden bir hadisi nasıl anladıklarını ortaya koymaya yardımcı olurken bir yandan da söz konusu kavramın hadisten bağımsız olarak Osmanlı'da nasıl

² Mehmet Emin Özafşar, bu dönemi “Daralma Dönemi” olarak isimlendirmektedir. Özafşar, “Osmanlı Eğitim, Kültür ve Sanatında Hadis”, *Hadis ve Kültür Yazıları*, Ankara: Otto Yay., 2015, s. 111. Zişan Türcan ise bu dönemi “Şerh ve Haşiye Dönemi” olarak isimlendirmektedir. Türcan, “Osmanlı Dönemi Hadis Şerhlerinin Şerh Literatürü İçindeki Yeri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 11, Sayı 21, 2013, s. 143.

³ Niyetin farklı alanlarda ele alınışına dair bkz: Ömer Türker ve Hacı Bayram Başer (ed.), *Dini ve Felsefi Düşünce Niyet*, Nobel yay., 2018.

⁴ Osmanlı dönemine ait diğer bazı niyet hadisi şerhleri şunlardır: Kastamonulu Süleyman Efendi (1034/1624), *Şerhu hadisi inneme'l-a'mâlû bi'n-niyyât*, Kütahya Vâhidpaşa İl Halk Ktp, nr: 43 Va 1695/1; Yusuf b. Muhammed Han el-Karabâğî (1035/1626), *Şerh alâ risâle hadîsi inneme'l-a'mâlû bi'n-niyyât*, Köprülü Ktp, Fazıl Ahmed Paşa, nr. 789; Burhaneddin İbrahim b. Hasan el-Kürdi el-Gürani (1102/1690), *İ'malû'l-fikr ve'r-reddiyyât fî beyâni hadîsi inneme'l-a'mâlû bi'n-niyyât*, Süleymaniye Ktp, Esad Efendi, nr. 3578 (Kataloglarda eserin ismi “rivâyât” olarak geçmesine rağmen metin içinde geçen isim esas alınmıştır.)

anlaşıldığını göstererek diğer disiplinlerin konuyla ilgili tarihi süreci anlamalarına da katkı sağlayacaktır. Ele alınan eserlerin en temel özelliği müstakil olarak niyet hadisine hasredilmiş risaleler olmalarıdır. Ancak İbn Kemâl'in eseri kısmen müstakil sayılır. Yine bu risalelerin 15. ve 16. yüzyıla ait olmaları mezkûr iki asrı yansıtmaları açısından tercih edilmiştir. Konuyu işleyen başka bir iki müstakil risale olmakla birlikte müelliflerinin Osmanlı ilim muhitlerinde hadis ve diğer ilimlerde meşhur olmaları söz konusu risalelerin seçilmesinin başka bir gerekçesidir. Keza üç müellifin Hanefî, birisinin ise Şâfiî mezhebi müntesibi olması, hadis yorumlarında mezhebî düşüncenin etkisini görmeye ve müelliflerin mezheb görüşlerine ne kadar bağlı kalıp kalmadıklarını tespiti imkân tanıyacaktır.

B. MÜELLİFLER VE ESERLERİ

Osmanlı'nın geniş ilmî havzası içerisinde müderrisler, kadılar, şeyhülislamlar vs müellifler bulunduğu gibi vâiz ve şeyhler de yer almaktadır. Kişilerin gerek yaptıkları görevler, gerekse mezhep mensubiyetleri ve tasavvufî meşrepleri gibi farklı etkenler yazdıkları eserleri de etkilemektedir. Bu nedenle bu bölümde kişilerin hayatı, temel özellikleri üzerinden verilecektir. Ayrıca literatüre katkı sağlaması amacıyla eserler de tek tek ele alınıp haklarında genel bilgi verilecektir.

1. Kâfiyeci (879/1474), Hülâsatü'l-akvâl fi şe'ni kavli'n-nebi (sav) “inneme'l-amâlü bi'n-niyyât”⁵

Tam adı Ebû Abdullah Muhammed Muhyiddin b. Süleyman b. Mesud Rûmî olan Kâfiyeci'nin bu isimle meşhur olmasının sebebi Cemâleddin İbnü'l-Hâcib'in (646/1249) nahiv ilmüne dair yazdığı ve Osmanlı medreselerinde okuna gelen *el-Kâfiye* adlı eseriyle çokça meşgul olmasıdır. Bergama'da dünyaya gelen Kâfiyeci, ilk tahsilini memleketinde yaptıktan sonra ilmîni artırmak için Anadolu, İran ve Orta Asya'yı dolaşmış birçok âlimle görüşmüştür. 830 (1427) yılı civarı Kahire'ye yerleşmiş ve burada vefat etmiştir. Aralarında meşhur hadis âlimi Celâleddin es-Süyûtî (911/1505) de olmak üzere pek çok âlim yetiştirmiştir. Arap dili ve edebiyatı, tefsir, fıkıh, kelâm, hadis, tasavvuf, tarih, cedel, felsefe, mantık ve astronomi alanlarında kendini ispat etmiş, pek çok konuda eser telif etmiştir.⁶

⁵ Eserin ismi mukaddimede geçtiği şekilde verilmiştir. Ancak kataloglarda eserin ismi *Hulâsatü'l-akvâl fi hadîsi inneme'l-a'mâl bi'n-niyyât* olarak zikredilmektedir.

⁶ Kâfiyeci hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz: Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. Ali Fikri Yavuz, İsmail Özen, İstanbul: Meral Yayınevi, [t.y.], I, 377-380.; Hasan Gökbulut, “Kâfiyeci”, *DİA*, XXIV, 154-155.

Eserlerinin tamamı günümüze intikal edememiştir. Günümüze ulaşan eserleri arasında hadisle alakalı olarak burada incelenecek eseri dışında hadis usulüne dair muhtasar bir eseri daha vardır.⁷

Müellif amel için niyeti, bedendeki ruh menzilinde kılan Allah’a hamd ederek berâat-i istihlâl⁸ sanatı gösterdiği salât ve selamdan sonra kitabın ismini açıkça zikreder, eseri üç bâbda ele aldığını belirtip hemen ilk bâba geçer. Böylece nasıl bir metod izleyeceğine, bu eseri neden ele aldığına dair herhangi bir bilgi vermeden çok kısa bir mukaddime ile esere giriş yapar. İlk bölümde usul konularını ele alırken diğer bölümlerde hadisin metnini ikiye ayırır. “İnneme’l-a‘mâl bi’n-niyyât” kısmını ikinci bölümde, geri kalanı ise üçüncü bölümde ele almaktadır.

Kâfiyeci, muhaddisin ihtiyaç duyduğu ıstılahları ele aldığı ilk bâbda öncelikle hadis, ilm-i hadis, metin, isnad ve haberin lügavî ve ıstılâhî anlamlarını verir.⁹ Sonrasında hadisin kabulü için gerekli olan hadisle ve raviyle alakalı şartları sıralar.¹⁰ Ancak Kâfiyeci’nin burada zikrettiği şartlar, hadis usulünde geçen şartlar olmayıp haberin kabulü meselesinde Hanefi fıkıh usul eserlerinde “manevî inkitâ” kapsamında işlenen şartlardır.¹¹ Bölümün başında “muhaddisin ihtiyaç duyduğu ıstılahlar” demekle birlikte burada hadisin sıhhatinin değil de kabulünün şartlarını ele alması böylelikle de konuyu klasik hadis usulü çerçevesinde değil, Hanefi fıkıh usulü çerçevesinde işlemesi bu konuda fıkıh usulü ile hadis usulünü uzlaştıran bir tavır olarak değerlendirilebilir. Kâfiyeci daha sonra Buhârî’nin sıhhat şartlarından bahsedip niyet hadisinin sıhhatinin “muttefekun aleyh” olduğunu bildirmiştir.¹² Sonrasında hadisin ferd olmasına rağmen hükümlere

⁷ *Muhtasar fi’l-ilmî’l-eser*, Süleymaniye Ktp., Reisülküttab, nr. 1188. Eser, Ali Zevin tarafından Seyyid Şerif el-Cürçânî’nin hadis usulüne dair risâlesiyle birlikte *Risâletân fi’l-mustalahî’l-hadis* adıyla yayımlanmıştır. (Riyad 1987).

⁸ Berâat-i istihlâl, bir esere konuyla ilgili ifadeler kullanılarak güzel bir üslûpla başlamak anlamında bir edebiyat terimidir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Nasrullah Hacımuftuoğlu, “Berâat-i istihlâl”, *DİA*, V, 470.

⁹ Kâfiyeci, Muhyiddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleyman, *Hülâsatü’l-akvâl fi’l-hadisi “inneme’l-a‘mâl bi’n-niyyât”*, Süleymaniye Ktp, Ayasofya, nr. 575, vr. 2a-3b.

¹⁰ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr. 3b-7b.

¹¹ Krş. Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, Beyrut: Dâru’l-kitâbi’l-ilmîyye, 2005, I, 364-370; Pezdevî, *Kenzü’l-vusûl*, Karaçi: Mir Muhammed Kütüphâne Merkezi İlm ve Edeb, t.y., s. 173-177,

¹² Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr. 7b. Kâfiyeci’nin burada Buhârî’ye nisbet ettiği sıhhat tarifi şudur: Baştan sona kadar sikanın sikadan, şâz ve illet bulunmadan muttasıl rivayeti. Burada şu belirtilmelidir ki Kâfiyeci’nin Buhârî’ye nisbet ettiği bu şartlar klasik hadis usulünde sahih hadisin genel şartları olarak kabul edilmektedir.

delil olmasına dair tartışmalara giren Kâfiyeci, hadisi üç açıdan savunmuştur.¹³ İlki, niyet hadisinin Buhârî'nin sıhhat şartlarını taşıyan makbul ferd bir hadis olması, ikincisi hadisin başka sahabîler tarafından da rivayet edildiğine dair görüşlerin mevcut olması ve mütabaatların hadisi ferdlikten çıkaramazlarsa da kuvvetlendirmesi, üçüncüsü ise aralarında kadri müşterek bulunan başka rivayetlerin bulunması sebebiyle hadisin lafzen olmasa da manen mütevâtir olması. Bu meyanda diğer rivayetleri de zikreden Kâfiyeci, sahabenin hutbe sırasında bunu işitmesi ve muhalefet etmemesini de niyet hadisinin (mânen) mütevâtir oluşuna delil olarak gösterir.¹⁴ Daha sonra bu hadisin önemine dair sözleri alıntılıyıp hadisin vürûd sebebini zikreder.¹⁵ Kendisinin Buhârî'ye semâ' arz ve diğer yollarla ulaşan pek çok tariki olduğunu ve onları icâz amacıyla zikretmediğini belirtir.¹⁶ Buhârî'den sonraki isimler hakkında ise Hz. Peygamber de dâhil olmak üzere tek tek neseb, vefat yılı ve yaşına dair bilgiler vermekle birlikte zabt durumlarına hiç değinmez.¹⁷ Sonrasında herhangi bir bağlantı kurmaksızın nebî yerine rasûl denilmesi ve aksi hakkındaki görüşleri ve kendi tercihini zikreder.¹⁸ Kâfiyeci herhangi bir bağlantı belirtmese de bu konuya değinmesinin muhtemel sebebi niyet hadisinin Buhârî'nin kitabının farklı yerlerinde bazen “Nebî'den işittim” bazen de “Rasûl'den işittim” ifadeleriyle nebî ve rasûl kelimelerinin birbirinin yerine kullanıldığı tariklerin tahric edilmesidir.¹⁹ Aynı şekilde Aynî de bu hadisi şerh ederken rivayet farklılıklarına değindiği sırada bu konuyu işlemektedir.²⁰

İkinci bâbda hadisin ilk kısmını yani “İnneme'l-a'mâl bi'n-niyyât” kısmını lügat, sarf, nahiv, beyân ve fıkıhla alakalı olarak açıklayacağını belirtip hemen dil bahisleriyle konuya girmektedir. “İnnemâ”nın yapısı, kasr ifade edip etmediği gibi dil bahislerini ayrıntılı olarak uzun uzun ele alır. Bu aşamada itirazlara

¹³ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr. 8a-9a.

¹⁴ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr. 9b. Krş., Müslim, “İmâre”,155; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, thk: Nureddin Itr, Dımaşk: Matbaatu's-sabâh, 2000, s. 48.

¹⁵ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr. 9b-10a.

¹⁶ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr. 12a.

¹⁷ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr. 12a-14a.

¹⁸ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr. 14a-14b.

¹⁹ Buhârî'nin eserinde “nebî” kelimesi ile geçen yerler: “Nikah”, 5; “Itk”, 6; “Fedâili's-sahâbe”, 74; “Hiyel”, 1. Rasûl kelimesini kullandığı yerler: “İmân”,1, 39; “Nüzur”, 22.

²⁰ Aynî, Bedruddin Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü'l-kâri şerhu Sahîhi'l-Buhâri*, I, 47.

“dersen ki derim” tarzında cevaplar vererek bağlantı kurduğu başka konulara da girer. Mesela hadiste ameller ve niyetlerin başında yer alan “elif lâm” takısı üzerinden ta‘rif,²¹ bütün amellere niyet gerekip gerekmeyeceği üzerinden mârifet,²² mârifet üzerinden iman ve tasdik,²³ amellerin kapsamı üzerinden terkin de amel sayılıp sayılmayacağı dolayısıyla da niyet gerekip gerekmediği,²⁴ mezhepler arasındaki dilsel farklar üzerinden ictihad,²⁵ amellerin mahlûk olması üzerinden de teklif,²⁶ niyet tanımları üzerinden irade²⁷ gibi farklı bahisler zikreder. Bölümün sonlarına doğru da amel ve niyet konularına geçer. Niyet bahsinde kendinden önceki ulemanın niyet hakkındaki görüşlerini isim zikrederek verir ve bunları değerlendirir.²⁸

Üçüncü bâbda ise hadisin ikinci kısmı yani “ve innemâ liküllü imriin mâ nevâ” kısmını ele alır. Hadisin ilk kısımda amellerin niyetlere hasredildiği, bu ikinci kısımda ise niyet edilen şeylerin niyet sahiplerine hasredildiğini belirtip bu konu üzerinden fıkhıdaki niyâbet konusuna girer. Hadiste geçen hicret kelimesi üzerinde durur ve hicretin türlerinden bahseder. Bu hadiste kastedilen hicretin de Allah’ın ve Rasûlü’nün hoş görmediklerini (mekruhları) terk edip Allah’ın ve Rasûlü’nün razı olduklarına yönelmek olduğunu belirtir. Dil bahisleriyle alakalı olarak burada “kâne” fiilini ayrıntılı olarak ele alır.²⁹ Sonrasında da “dersen” “derim” şeklinde soru cevap formunu devam ettirerek farklı dil tartışmalarına girmektedir. Daha sonra dünya hakkındaki hem sarf hem de anlam tartışmalarına yer verir.³⁰ Bu kısmın zemm yani kötüleme bildirdiği ve dünya ile kadını talep etmeyi kötülediğini belirtir.³¹ Kâfiyeci buradan sonra tekrar hadis tartışmalarına girerek Buhârî’nin neden bu hadisi ihtisar ettiği ve neden ilk bu hadisle başladığı sorularına cevap verir.³² Eserin sonunda hem müellifin hem de müstensihin ferağ

²¹ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr. 23b-24a.

²² Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr. 28a-29a.

²³ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr. 29b-31a.

²⁴ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr. 32b-34a.

²⁵ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr. 45b-52b.

²⁶ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr. 53b-56a.

²⁷ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr. 61b.

²⁸ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr.60a-62a.

²⁹ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr. 63a-64a.

³⁰ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr. 65a-67a.

³¹ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr. 77a,79b-80a.

³² Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr. 80b-82a.

kaydı³³ zikredildikten sonra kitabı bitirmek yerine talakta niyetin etkisine değinerek azim, huzûr ve hemm ayrımı yapar. Azim ile işlenen mâsiyetten mesul olduğunu ama ihtiyar olmadan gerçekleşen mâsiyeti huzûr ve hemmin affedildiğini belirtir.

Müellifin konuyu ele alırken dil, fıkıh, kelâm, ilm-i münâzara ile alakalı ayrıntılı tartışmalara girmesi nedeniyle okuyucunun bağlantıları kurup konuda kalması biraz zor olabilir. Müellifin hadisi işlerken gerek hadis gerekse diğer ilimlerle ilgili olarak böyle ayrıntıya girmesi okuyucu olarak hedeflediği kesimin yüksek eğitim alan kişiler olduğunu düşündürmektedir. Bununla birlikte eserde müellifin Hanefî kimliğine rağmen Şâfiî mezhebini de yeri geldiğinde te'vid etmesi³⁴ ve mezheplerin her birinin kendilerince doğru olmasına dikkat çekerek³⁵ mezhep taassubundan sakındırması bulunduğu Mısır'ın ilmî ortamının gerekliliğinin ve Kâfiyeci'nin belki de mezhepler üstü tutumunun bir göstergesi sayılabilir.

2. Ahmed Çelebi (927/1520-1), Risâle fî şerhi hadîsi “inneme'l-a'mâlû bi'n-niyât”³⁶

Ahmed Çelebi, İstanbul'un ilk kadısı olan Hızır Çelebi'nin en küçük oğludur. Fatih Sultan Mehmed bir meclisinde ilmî olgunluğunu anlayınca kendisine günlük kırk akçe ile Sahn-ı Semân medreselerinden birinin müderrisliği verilir. Ancak ağabeyi Sinan Paşa nedeniyle Üsküp'e müderris ve kadı tayin edilmek suretiyle İstanbul'dan uzaklaştırılır. Daha sonra Sahn-ı Semân müderrisliğine geri döner. Bilahare Bursa kadılığı da yapan Ahmed Çelebi Bursa'da vefat etmiştir.³⁷

³³ Müstensihin ferağ tarihi hicri 28 Şevval 872 Perşembe olarak verilmektedir.

³⁴ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr.57a.

³⁵ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr.39a, 44b.

³⁶ İncelenen eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde tek bir nüshası gözükmektedir. Süleymaniye (Ayasofya, nr: 575, 24 vr). Eserin ve müellifinin ismi hatime ya da ferağ kaydında olsun hiçbir şekilde geçmemektedir. Eser ve müellifinin ismi hakkındaki bilgiye sadece zahriyede yer alan kayıt ile ulaşmaktayız. Zahriyesinde yer alan bilgiye göre eser hicri 11 Ramazan 899 yılında yazılmıştır.

³⁷ Detaylı bilgi için bkz: Mecdî, *Hadâiku's-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, nşr: Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yay. 1989, s. 197; Yıldırım, *Osmanlı Dönemi Anadolu Muhaddisleri*, s. 142-144. Ayrıca Bursalı Mehmed Tahir de Hızır Bey'in biyografisindeki dipnotta şu bilgiyi verir: “Oğlu Ahmed Çelebi'nin de ‘İnneme'l-a'mâlû bi'n-niyât’ hadisi şerifinin şerhine dair bir eseri vardır ki, Ayasofya kütüphanesinde mevcuttur.” Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 337.

Bibliyografya eserlerinde herhangi bir kayda rastlanılmamakla birlikte incelediğimiz bu eserden kendisinin Şâfiî mezhebine mensup olduğu anlaşılmaktadır.

Eser, hamdele ve salve ile başlar ve burada “azîmet ve niyetler hasebince mâsiyet ve taatin mikdarları ellerinde olan” diyerek berâat-i istihlâl sanatını gösterir. Mukaddimede eseri yazma sebebi olarak hadisin önemine değinen müellif, burada niyete dair görüşünü de özetleyerek şöyle der:

Buhârî ve Mesâbih'in başında yer alan niyet hadisi pek çok nükte, mana ve sırları kapsar. Onu hayırlı-şerli herkesin bilmesi gerekir. Çünkü taat ve ibadet türleri onunla gerçekleşir ve mâsiyet ve kötülüğün kemâli onunla artar. O, hayır ve şer bütün işlerin başıdır. Bu nedenle hadis kitapları bu hadisle başlar ve eski ve yeni şârihler onu araştırırlar.³⁸

Bu cümlelerin ardından Ahmed Çelebi, hadisin manalarını açıklarken nihayeti olmayan hakikat ve inceliklerden bazılarını işaret ettiğini belirtir ve eserini dönemin sultanı Bayezid'e ithaf eder. Bundan olsa gerek sultan hakkında uzunca övgüde bulunur.³⁹

Ahmed Çelebi hadisi üç makamda inceler ve bu makamlarda neleri işleyeceğini baştan belirtir. İlk makamda kendi ifadesine göre şârihlerin kelimelerden anladıklarına bazı ilavelerde bulunarak hadisin manasını açıklar. Bunu yaparken sözlük ve ıstılah anlamlarını vermeden gerekli gördüğü bilgiyi paylaşmakla yetinir. Mesela önce ameli ele alan Ahmed Çelebi, amelin fiilden daha hâss olduğuna değinmekle yetinirken niyetin de tanımını yapmadan neden hadiste çoğul (niyyât) geldiği üzerinde durur.⁴⁰ Niyet ve amel hakkında kısaca bilgi veren müellif dünya ve hicret tanımlarını daha detaylı yapar.⁴¹ Amelin niyet olmasa da hissen var olması üzerinden mecaz konusuna değinen müellif, burada İmam Şâfiî ve Ebû Hanîfe'nin görüş farklılığını isimlerini zikrederek belirtir ve tercihini Şâfiî'den yana yapar.⁴² Yine bu bölümde Şâfiî'nin bu hadisi abdestte niyetin gerekliliği konusunda delil olarak kullanmasını ele alır.⁴³ Niyet hakkındaki farklı görüşleri “kîle/denilmiştir” sîgasını kullanarak art arda sıralar fakat bu

³⁸ Ahmed Çelebi, *Risâle*, vr.2a.

³⁹ Ahmed Çelebi, *Risâle*, vr.2b-3a.

⁴⁰ Ahmed Çelebi, *Risâle*, vr.3b-4a.

⁴¹ Ahmed Çelebi, *Risâle*, vr.10b-11a, 12a-12b.

⁴² Ahmed Çelebi, *Risâle*, vr.5b.

⁴³ Ahmed Çelebi, *Risâle*, vr.9a.

konularda kendi görüşünü zikretmez.⁴⁴ Kâfiyeci'nin aksine hadisin tamamını bir bölümde ele alan Ahmed Çelebi, böylece hadisin şerhini ve görüşlerini bu makamda derli toplu vermiş olur.

Manasının tahkiki hususunda kendisine ihtiyaç duyulan mukaddimenin beyanı diye belirttiği ikinci makamda ise hadisi anlamak için gerekli gördüğü mecaz konusunu müstakil olarak ele alır.⁴⁵ Burada manadan hakikat değil de mecazın murad edildiğine dair karineleri ele alan müellif, bu hadisteki mecaza delalet eden karinenin söylenen sözün kendisinde yer alan bir lafız olduğunu belirtir.⁴⁶

Mananın tahkiki olarak belirttiği üçüncü makamda ise önceki makamlarda değindiği hadisteki “sıhhat/sevap” takdiri ile ilgili Şâfiler ve Hanefiler arasındaki görüş ayrılığını daha da açar.⁴⁷ İki mezhebin delillerini sunar ve Şâfi mezhebini tercih ederek Hanefilerin yanlışlığı yerleri belirtir. Daha sonra konuyu daha da hususileştirerek abdestte niyet konusundaki farklılık nedeniyle Şâfi mezhebinden birinin Şâfi mezhebinin ictihâdî farkına riâyet etmeyen bir Hanefinin arkasında namaz kılamayacağını belirtip mezheplere riayet etmeye vurgu yapmaktadır.⁴⁸ Bu hassasiyetinin amacını da mezheplere muttali olunup taassuba düşülmemesi olarak belirterek mezhebin din olmadığı üzerinde durur.⁴⁹ Bu duruşu hem mezhebin gerektirdiklerine riayet edip hem de aşırıya kaçmadan mezhebin hakkını gözetmeye yönelik güzel bir örnektir.

Ahmed Çelebi'nin birinci makamda İmam Şâfi'nin bu hadisi abdestte niyetin gerekliliğine delil olarak kullandığını zikretmesi, üçüncü makamda hadis üzerinden mezhep farklılıklarını ortaya koyarken yine abdestte niyet ile örneklendirmesi ve nihayet üçüncü bölümün sonunda bu farklılığın bir tezahürüne değinmesi, bu risalenin o an gündemde olan bir tartışma üzerine yazıldığını düşündürmektedir. Ancak bu konuda kesin bilgiye ulaşmak için yeterli malumata sahip değiliz. Ayrıca bu konunun ele alındığı bir risalenin padişaha

⁴⁴ Ahmed Çelebi, *Risâle*, vr.9b-10.

⁴⁵ Ahmed Çelebi, *Risâle*, vr.13a-16a.

⁴⁶ Ahmed Çelebi, *Risâle*, vr.16a. Kâfiyeci ise buradaki mecazın “hazif sebebiyle mecaz” olduğunu söyler. Bkz: Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr.36b.

⁴⁷ Ahmed Çelebi, *Risâle*, vr.17a-20a.

⁴⁸ Ahmed Çelebi, *Risâle*, vr.21b.

⁴⁹ Çelebi, *Risâle*, vr.22a-22b.

ithaf edilmesi de bu konuyla padişahın ilgilendiğini ya da bilgilendirilmek istenildiğini düşündürmektedir.

Yazdığı metinden iyi bir medrese eğitimi aldığı anlaşılan Ahmed Çelebi, bir kadıya yakışır şekilde usul bilgisini eserinde konuşturmakla birlikte hadis bilgisine dair eserinde herhangi bir ipucu vermemektedir. Risalede ilgili hadisin râvileri veya mütevâtir olup olmadığı gibi konulara girmedeği gibi delil olarak kullandığı hadislerin sahabî râvîsini de çoğu zaman zikretmemektedir.

3. İbn Kemâl (940/1534), *Keyfe kâne bed'ü'l-vahyi*

Asıl adı Şemseddin Ahmed olup dedesi Kemâl Paşa'ya nisbetle İbn Kemâl olarak anılmaktadır. Sahn-ı Seman da dâhil olmak üzere farklı medreselerde müderrislik yaptıktan sonra kadı, kazasker ve şeyhülislam olarak da görev almıştır. Sadece hadis, tefsir, fıkıh gibi dini ilimlerde değil, tarih, edebiyat, felsefe, dil ve tıp alanlarında da eserler vermiş çok yönlü bir âlim olan İbn Kemâl; Arapça, Farsça ve Türkçe üç yüzün üzerinde eser kaleme almıştır.⁵⁰ Burada ele alınan eseri dışında hadis ile alakalı daha başka eserleri de mevcuttur.⁵¹ İbn Kemâl, velûd bir yazar olmasının dışında muhakeme ve ilmî ihâtası nedeniyle sadece 16. yüzyılın değil tüm Osmanlı düşünce tarihinin önemli simalarından biridir.

İbn Kemâl bu eserinde Buhârî'nin *Sahîh*'inin ilk bâb başlığını ve bu başlığın altında bulunan iki hadisi ele almaktadır. Eser incelendiğinde Kirmânî'nin *Sahîh-i Buhârî* şerhinin ilgili kısmına paralel ele alındığı görülmektedir. İbn Kemâl birçok yerde isim vermeden “şöyle diyen hata etmiştir” ifadeleri ile Kirmânî'yi eleştirirken niyet hakkındaki görüşleri de genelde Kirmanî'nin ele aldığı çerçevede vermiştir. İbn Kemâl'in bu eserinde Kirmânî'nin eseri ile kurduğu ilişki müstakil bir çalışma konusu olmakla birlikte İbn Kemâl burada kendi niyet görüşünü ortaya koyduğu ve niyet hadisinin şerhini diğer hadise göre daha uzun ele aldığı için bu risale de çalışma kapsamına alınmıştır.

Müellifimiz besmeleden sonra herhangi bir giriş, hamdele salve olmaksızın şerhe başlamıştır. Risalede herhangi bir bölümlenme bulunmamaktadır. “Kale/dedi ki” ile Buhârî'nin ilgili bâbından şerh edeceği kısım alıntılıyıp “ekûlu/derim ki” diyerek de şerhini yapmıştır. Böylece metnin tamamını vermeyip sadece şerh edeceği kısımları belirtmektedir. Bunun yanı sıra “dersen/derim” üslubunu da kullanarak konu ile ilgili tartışmalara da yer verir.

⁵⁰ Mecdî, *Hadâik*, s. 381-385; Şerafettin Turan, “Kemalpaşazade”, *DİA*, XXV, 238.

⁵¹ Bkz: Yıldırım, *Anadolu Muhaddisleri*, s. 168-171.

İbn Kemâl ilk olarak bâb başlığını ele almaktadır. Bu bağlamda başlıkta geçen ibarelerin sarf ve nahiv açısından özelliklerini verip tercihlerini belirtir. Mesela “keyfe”nin durumdan istifham olduğunu ancak bazen sual manası olmaksızın hâl bildiren bir isim olduğunu ve burada da kastedilenin bu olduğunu belirtir.⁵² Vahiy üzerinde de duran İbn Kemâl zahir vahyin türleri, Kur’an’da vahyin hangi anlamlarda kullanıldığı, neden bâb başlığında zikredilen ayette Nuh peygamberin isminin geçtiğine dair görüşünü zikreder.⁵³ Sonrasında niyet hadisinin râvîlerinden Humeydî’yi zikrederek niyet hadisine giriş yapar. İsnadda yer alan râvîler hakkında herhangi bir ricâl bilgisi vermeden sadece Humeydî özelinde nisbeye dikkat çekerek isnadda yer alan (Alkame ibn Vakkas) el-Leysî ve (Muhammed b. İbrahim) et-Teymî’nin de aynı şekilde nisbet bildirdiğine değinir. İsnadda râvi dışında ikinci unsur olan rivayet lafızlarına değinerek “haddesenâ” ile “haddesenî”, “ahberanâ” ile “ahberanî” gibi lafızlar arasındaki çoğulluk ve tekillik farkına değinen İbn Kemâl, bu isnadda hem sema, hem tahdîs hem de ihbâr bulunduğunu ve en üstününün sema olduğunu ve gerekçesini açıklar.⁵⁴ Daha sonra hadis ile bâb başlığı arasındaki bağlantıyı kurup hadisin metnini şerhe geçer. Burada ulemanın farklı niyet açıklamaları üzerinde durup bunları eleştirerek niyetin azîmet, hemm, şevk, irade, kasd gibi hallerden farkını açıklar.⁵⁵ Amel, niyet, dünya, hicret gibi hadiste geçen ifadelerin açıklamalarını tek tek ele alır. İbn Kemâl, anlamın tam olması için “amel” kelimesinin başına hangi kelimenin takdir edilmesi gerektiğini açıklarken tabi olduğu Hanefî çizgiye uygun olarak “sevap” kelimesinin (sevâbü’l-â’mâli) takdirini kabul etmekle birlikte hiçbir şekilde Hanefî veya Şâfiî diye mezhep vurgusuna girmeden neden “sıhhat”ın veya “hük”ün değil de “sevab”ın takdir edilmesi gerektiğini açıklar.⁵⁶ “Kim bir iyiliğe hemm eder de onu işlemezse bir sevap, işlerse on sevap alır.”⁵⁷ hadisi ile “Müminin niyeti amelinden hayırlıdır.”⁵⁸ hadisi arasında niyet ve amelden

⁵² İbn Kemâl, Şemseddin Ahmed b. Süleyman, *Keyfe kâne bed’ü’l-vahyi*, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 5381, vr.1b.

⁵³ “Biz Nuh’a ve ondan sonraki nebilere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik.” (Nisa: 4/163) İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr. 1b-2a.

⁵⁴ İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr.2a-2b.

⁵⁵ İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr. 2b.

⁵⁶ İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr. 3b-4a.

⁵⁷ Buhârî, “Rikak”, 31. Müslim, “İmân” 207, 259.

⁵⁸ Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *Şu’abü’l-îmân*, thk: Abdülalî Abdülhamid, Riyad: Mektebetü’r-rüşd, 2003, IX, 176. Suyûtî, *Câmiu’s-sağîr*, s. 556 (Hadis no: 9295).

hangisinin üstün olduğuna dair ihtilaf olup olmadığını geniş çaplı ele alır.⁵⁹ Niyet anlayışında farklı düşünen kimselerin ismini zikretmeksizin “şöyle düşünen hata etmiştir” diyerek eleştirisini zikreder, ancak Kirmânî’nin eserinin ilgili bölümüyle karşılaştırıldığında bunların ya Kirmânî’nin kendisine ya da onun alıntılacağı kişilere ait olduğu görülmektedir. Eleştiriler konusunda isimleri gizlemesine rağmen atıf yaparken özellikle dil hususunda isimleri açıktan verir. Mesela lügat kitapları *Sihâh* ve *Kâmus*’tan alıntılarının dışında “innemâ” edatını işlerken bu konuda Zemahşerî ile Ebû Hayyât’ın “innemâ” ile “ennemâ”nın farkına dair görüşlerini ve İbn Hişam’ın Zemahşerî’yi desteklediğini açıktan isim vererek ifade eder.⁶⁰ Diğer şerhlerde niyet hep *ihlas* ile eş anlamlı görülerek iyi olana hasredilmekte iken İbn Kemâl, niyeti şer’î anlamda değil de lügat anlamıyla ele alarak *iyi* ve *kötü* şeklinde ikiye ayırmaktadır.⁶¹ Bununla bağlantılı olarak diğer risalelerde hadiste geçen “ameller” ifadesi “ibadetler” olarak anlaşılmakta iken İbn Kemâl amellerin sadece ibadetleri değil, dil ile söylenenler de dâhil tüm fiilleri kapsadığını ifade etmektedir.⁶² İbn Kemâl diğer risalelerden farklı olarak Buhârî’nin *Sahîh*’inde geçen niyet hadisinin rivayet farklılıklarına da değinir. Bu bağlamda sadece hadisin farklı rivayetlerini esas almayıp nüsha farklılıklarına da işaret eder.⁶³ İlgili bâbta niyet hadisinden sonra gelen hadisi de kısaca şerh eden İbn Kemâl, Müslim ile Buhârî arasındaki mu’an’an hadis ile ilgili şartları üzerinden Buhârî’nin Müslim’e tercih sebebi konusunda da görüşünü beyan eder.⁶⁴ Risale “Burası Allah’ın müyesser kıldığı yerin sonudur.” diyerek bitmekte başka herhangi bir kayıt taşımamaktadır.

İbn Kemâl diğer eserlerden farklı olarak niyet hadisini müstakil olarak değil Buhârî’nin *Sahîh*’inin ilgili bâb başlığının altında geçen bir hadisin şerhi olarak ele almıştır. Bunu yaparken de isim zikretmemekle birlikte Kirmânî’yi veya onun naklettiği görüşleri eleştirmekle yetinmiş ancak çok nadir olarak onun zikrettiklerinin dışına çıkmıştır. Bu da niyet ile ilgili çoğu konuya değinmemesine neden olmuştur. Ayrıca bu şerhi yaparken de çoğu kelâmî ve fikhî konulara

Taberânî, *Mu‘cemü’l-kebir*, thk: Hamdi Abdülmecid es-Silefi, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, VI, 185-186.

⁵⁹ İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr. 4b-6a.

⁶⁰ İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr. 3b.

⁶¹ İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr. 6a.

⁶² İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr. 3a.

⁶³ İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr. 10a.

⁶⁴ İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr. 10b-11a.

girmeyip hadis kitabının şerhi olması nedeniyle de hadis ilminin konularına girmiştir. Eser; yapısı, üslubu ve muhtevası nedeniyle Kirmânî'nin şerhinin okunduğu bir ders ile ilgili olarak hazırlandığı düşüncesini akla getirmektedir.

4. Ayšî Mehmed Efendi (1016/1607), Şerhu hadisi “inneme'l-a'mâlu bi'n-niyât”

Ayšî nisbesiyle tanınan müellifin tam adı Muhammed b. Mustafa et-Tirevî er-Rûmî el-Hanefî'dir. Çocukluk ve gençlik yıllarını Tire'de geçirdikten sonra İstanbul'a gidip tahsilini burada tamamlayan Ayšî Mehmet Efendi, çeşitli medreselerde müderrislik yapmış ve farklı alanlarda eserler vermiştir. Ancak bu eserlerden sadece birkaç tanesi günümüze ulaşan Ayšî, İstanbul'da vefat etmiştir.⁶⁵

Ayšî Mehmed Efendi eserine herhangi bir giriş, hamdele ve salve olmadan “el-hadisü'l-evvel/ilk hadis” diyerek başlar ve niyet hadisini verir. Bu durum başka hadisleri de şerh ettiğini düşündürmesine rağmen risalenin sonundaki ferağ kaydından şerhin bu tek hadisle bittiği anlaşılmaktadır.⁶⁶ Diğer risalelerde konu herhangi bir başlıklandırma olmadan üç bölümde ele alınırken burada farklı olarak “bahs” adını verdiği başlıklar altında şerh yapılmaktadır. Bu bahislerde râvî, lügat, i'râb, belâgat, şerh, ahkâm, sual ve fâideler ayrı ayrı başlıklar olarak ele alınmıştır.⁶⁷

“Bahsu'r-râvî” başlığı altında Ayšî, hadisi tahric edenleri zikrederken ilk sırada Ebû Hanîfe'yi zikredip daha sonra Buhârî, Müslim, Ebû Dâvud, Tirmizî, Nesâî ve Hâkim'i zikretmektedir.⁶⁸ Bu başlık altında ayrıca hadisin sahabî râvisine ismen değinmiş ve hadisin sıhhatinde icmâ olduğunu belirtmiştir.

⁶⁵ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 366-367; Vecih Uzunoğlu, “Ayšî Mehmed Efendi ve ‘İnneme'l-a'mâlu bi'n-niyât’ Hadisinin Şerhi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, Cilt: II, sayı: 40, s. 93-99.

⁶⁶ Bu eserin bilinen tek yazma nüshası İzmir Milli Kütüphane'de (No: 1132/9) bulunmakta olup Vecih Uzunoğlu tarafından tahkik edilmiştir. Çalışmamızda bu tahkik esas alınmıştır. Eserin başka nüshası bilinmediği için de eserin eksik ulaşip ulaşmadığının tesbiti için mukayese imkânı bulunamamıştır. Bkz. “Ayšî Mehmed Efendi ve ‘İnneme'l-a'mâlu bi'n-niyât’ Hadisinin Şerhi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, Cilt: II, sayı: 40, s. 91-138.

⁶⁷ Benzer bir başlıklandırma Birgivi'nin (981/1573) *Şerhu ehâdisi'l-erbain'*inde görülmektedir.

⁶⁸ Bu hadis başı itibarıyla ferd olup Yahya b. Saîd'den sonra yayılarak meşhur hadisye dönüşmüştür. *Müsnedü Ebî Hanîfe'*deki ifadeden anlaşıldığına göre Ebu Hanife, hadisi Yahya

“Bahsu’l-luga” başlığında hadiste geçen kelimeleri derli toplu bir şekilde ele alır. Ancak burada daha sonra da bahsedileceği üzere niyet hakkında daha öncekilerde görülmeyen bir şekilde mutlak ve mukayyed ayrımına girmesi önemlidir. Ayrıca hem burada hem de i’rab konusunda kelimelerin özelliklerine kesin karar vermeyip “ya şu, veya şu yahut da şu” gibi ihtiyatlı cevaplar vermesi de dikkat çekicidir.

Belâgat bahsinde pek çok konuya temas etmesine rağmen hadisle ilgili önemine binaen şunları zikretmek faydalı olacaktır. Aysî “İnneme’l-a’mâl bi’n-niyyât” hadisinin üç yolla anlaşılabilceğini belirtir. İlki buradaki amel ve niyetin lügat anlamıyla değil de şer’î manada kullanıldığını kabul etmektir. İkincisi te’vil yapılarak ya “niyeti olmayan amelin ahirette sevap ve faydası olmadığından yok hükmündedir” ya da “kemâl ortadan kalktığı için ismi de ortadan kaldırılmıştır” denilir. Üçüncüsü ise ya “sevâbu’l-amel” gibi bir muzaf veya “makbûletün bi’n-niyyât” gibi bir müteallak has takdir edilir.

“Bahsu’ş-şerh” başlığında bu hadisle ilgili tek paragraflık kısa bir şerhte bulunur. Daha sonra ahkâma dair ayırdığı başlığa geçer ve burada tek tek çıkardığı hükümleri sıralar. Ancak bu hükümlerden biri dikkat çekicidir. “İlmi dünyalık elde etmek için sefih ve şerhler öğreten ya da kadı veya müderris olmak için sultanlara yaklaşanlara öğreten kimsenin niyetinin fasid oluşu”na dair çıkardığı bu hüküm diğer hükümlere göre hususiyet gösterdiği için o dönemde müellifin dikkat çekmek istediği bir konu olarak düşünülebilir.

“Suâl” başlığı altında biri *muhtelefü’l-hadîse* dair diğeri de Hanefilerin niyetin tayini hususundaki uygulamalarına dair iki muhtemel soruyu cevaplandırmaktadır.

“Bahsu’l-fâide” kısmında ise gerekli gördüğü beş konuya değinir. Bunlardan sonuncu olan fâide fiile dönüşmemiş mâsiyete hemm’in muahaze edilip edilmeyeceği konusundadır. Burada müellif, kendinden önceki ulemanın görüşlerinden bahisle bu konuda üç görüşün bulunduğunu belirterek taksimde bulunup kendi tercihini belirtir.

Aysî’nin hem diğer şerhlerden farklı olarak konuyu detaylı başlıklandırması hem de farklı görüşlere de yer verip konuyla ilgili derli toplu bir eser koyması ama bunu yaparken de ifadelerinin kolay olması ve mezhebi ihtilaflara hiç değinmeyip

b. Saîd’den doğrudan almıştır. Bkz: Ebu Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsbahâni, *Müsnedü Ebî Hanîfe*, thk: Nazar Muhammed, Riyad: Mektebetü’l-Kevser, 1994, s. 269.

sadece Hanefî bakış açısının verilmesi, eserin orta seviyede eğitim almış kişilere yönelik yazıldığını düşündürmektedir.

C. KAVRAMLAR

İslam düşüncesinde niyet hadisinin barındırdığı kavramlar özellikle de amel ve niyet pek çok alanda farklı açılarla ele alınmıştır. Ele alınan eserlerdeki niyet ve sair kavramların tüm İslam düşüncesi içerisindeki konumunun değerlendirilmesi başka çalışmaların konusudur. Burada dört şerhin kavramlar üzerinden panoraması çizilmek suretiyle Osmanlı hadis şerhçiliğindeki farklılık veya benzerlikler kavramlar üzerinden incelenecektir.

1. Amel

Niyet hadisinin temel iki kavramından biri olan “amel” kavramı, fıkıh ilminde önemli bir yere sahiptir. Bu nedenle niyet hadisinin şerhlerinde “amel” kelimesinin ağırlıklı olarak fikhî açıdan ele alındığı görülmektedir.

Amel lafzının lügavî ve ıstılâhî anlamı konusunda risalelerde bilgi geçmemektedir. Onun yerine amel kelimesinin neleri kapsadığı ve hadiste kastedilen amelin ne olduğu üzerinde durulur. Buna bağlı olarak da ibarede kelimenin başına gelen “elif lâm” takısının etkisi, mâsiyete ve bir fiili terk etmeye de niyet gerekip gerekmediği, bu hadis şerh edilirken ele alınan konulardan bazıları olmuştur.

Kâfiyeci amelleri farklı yerlerde farklı taksimler ile ele almaktadır. Niyetin şart olup olmaması konusunda bir yerde amelleri ibadetler, ibadete vesile olanlar ve mübahlar şeklinde üçe ayırır. İlki için kesinlikle niyet gerektiğini, mübahlara da iyi niyet eklenince ibadete dönüştüğünü belirten Kâfiyeci, Hanefîler ile Şâfiîler arasındaki abdestte niyetin şart olup olmadığı tartışmasının ibadetler ile değil ibadete vesile olan ameller hakkında olduğunu söyler⁶⁹. Başka bir yerde de amelleri söz, fiil, terk ve sükûn olarak kısımlara ayırır. Niyetin diğer amellerden üstünlüğünü açıklarken de amelleri kalb, dil ve organlar ile işlenenler olmak üzere üçe ayırmaktadır. Başka bir yerde bunlara malla yapılan amelleri de eklemektedir.⁷⁰

Ayşî ise “ameller ya taatlerdir, çünkü ameller deyince akla ilk bu gelir ya da hem taatler hem mübahlardır” der. Ancak mübahlar niyet ile taate dönüşür.

⁶⁹ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr. 31b-32a.

⁷⁰ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr.25b.

Menahileri (yasaklananları) ise niyet onlara fayda vermediği için amellerin dışında tutar. Aşî amel lafzının organların ihtiyârî fiilleri için kullanıldığını belirtir.⁷¹

Kâfiyeci hadisteki “ameller”den kasdın ibadet olduğunu ve niyetin sadece ibadetlere mahsus olduğunu söylerken İbn Kemâl hadiste geçen amellerin ibadetler ile tahsis edilemeyeceğini çünkü hadisin ikinci kısmında geçen hicretin de ibadet olmadığını belirtir.⁷² Ahmed Çelebi ise bütün amellerin niyete muhtaç olmadığını zira tabiî zarurî fiiller ve ibadet dışı bazı şer’î amellerin niyete muhtaç olmadığını belirtir.⁷³ Âlimlerin birbiriyle zıt düşünmesinde niyeti farklı anlamaları ve farklı takdirlerde bulunmaları etkin rol oynamaktadır. Ahmed Çelebi niyeti şer’î ve lügavî olarak ayırır ve ibadetler için şer’î niyetin gerekli olduğunu söyler, ancak İbn Kemâl risalesinde böyle bir ayırıma gitmeksizin tamamen lügavî niyeti dikkate alır. Ayrıca Ahmed Çelebi amellerin “sıhhatini”, İbn Kemâl ise “sevabını” göz önünde tutmaktadır.

İbn Kemâl ameli, organların ameli olarak açıklamayı eleştirir ve “organ” kelimesi ile “dil”in anlaşılmadığını, bu nedenle de amelden kastın sözleri de kapsayacak şekilde fiil olduğunu bildirir ve akîdenin amelin dışında olduğunu söyler.⁷⁴ Ancak Kâfiyeci akîdeyi de amel kapsamında değerlendirip niyet gerektiğini belirtir.⁷⁵

Sadece bir fiili yapmak değil yapmamak yani terk etmekte de niyetin etkisi söz konusudur. Bir kimse iyi bir amele niyet etse ama bir mani nedeniyle o fiili işleyemese hadisin de delaletiyle sevap elde eder. Mâsiyete niyet etse ama bir mani nedeniyle o mâsiyeti gerçekleştiremese o zaman söz konusu maniye bakılır. Eğer o mâsiyeti işlemekten alıkoyan Allah korkusu gibi bir şey ise o zaman yine sevap verilir, ama bunun dışındaki bir sebepten dolayı işlenmeyen mâsiyetten muahaze olunup olunmayacağı tartışma konusu olmuştur. Aşî ve İbn Kemâl’in belirttiğine göre bu konuda üç farklı görüş mevcuttur: Kalpten geçen küfür dışındaki mâsiyetten asla muahaze yoktur diyenler, kalpten geçen her türlü mâsiyetten muahaze vardır diyenler ve kalpten geçenleri ikiye ayırıp “hemm’den muahaze olmadığını ancak “azîmet”ten muahaze olduğunu söyleyenler. İbn Kemâl bu

⁷¹ Aşî, *Şerh*, s. 114.

⁷² Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr.25b; İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr. 4a.

⁷³ Ahmed Çelebi, *Risâle*, vr.6a.

⁷⁴ İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr. 3a.

⁷⁵ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr.29b.

konuda ulemanın görüşlerini isim zikretmeden genel ifadelerle verirken Aysî bu konudaki görüşlerin çoğunu isim vererek alıntılar. Her iki âlim de bu görüşlerden sonuncusunu tercih etmektedir.⁷⁶ Kâfiyeci de farklı görüşlere değinmeden “hemm” yerine “huzûr”u kullanır ve ihtiyar olmadan gelen “huzûr-u mâsiyet”tin günah olmadığını ancak ihtiyâr ile gelen “azîmet”in ise günah olduğunu söyler.⁷⁷

Amele geçmiş mâsiyetlerde de niyet gerekip gerekmediği konusu sadece Aysî’de detaylandırılır. Aysî niyetin mâsiyetlere de tesir edeceğini belirtir ama bunu “liğayrihi mâsiyet” olanla kayıtlar. Niyet ile o gayrın ortadan kalktığını söyleyen Aysî, burada mübah kılanın niyet değil, gayrın ortadan kalkması veya maslahat olduğuna işaret eder. Aynı ile mâsiyet olana ise niyet tesir etmez.⁷⁸

Niyetin kalbî bir amel olması nedeniyle amel kelimesinin niyet fiilini kapsayıp kapsamadığı, bu nedenle niyet için de başka bir niyetin gerekip gerekmediği dolayısıyla bu hadiste bir teselsül olup olmadığı da ele alınan konulardan biridir. Kâfiyeci ve Ahmed Çelebi bu konuda örfü esas alarak mutlak zikredilen amelin niyet dışındaki ameller için kullanıldığını bu nedenle de teselsül bulunmadığını ifade etmekle birlikte ayrıca Kâfiyeci, niyetin ihlas olduğunu ve hâsil-ı tahsil meydana gelmesin diye ihlasın da başka bir ihlasa muhtaç olmadığını, Ahmed Çelebi de bütün amellerin niyete muhtaç olmadığını ve niyetin de bu hadis kapsamı dışındaki amellerden olabileceğini delillerine eklerler.⁷⁹ Aysî, risalesinde teselsül konusuna hiç değinmemektedir. İbn Kemâl ise burada teselsülün bulunmadığını tamamen farklı bir şekilde ortaya koyar. Niyetin başka bir niyete muhtaç olması onun kendisini tahkiki hususunda (fî tahkiki nefsihâ) değil de onun üstüne bir durum terettüp etmesi (fî terattübi emrin aleyhâ) konusundadır. Bazı niyetlere bu emrin terettüb etmemesi ile de teselsül ortadan kalkar.⁸⁰

2. Niyet

Niyet kavramı; hem İslam düşüncesinde sahip olduğu önemli konumu nedeniyle hem de bu hadisin temel iki kavramından biri olması hasebiyle şerhlerde en çok üzerinde durulan konu olmuştur. Şerhlerde niyetin ne olduğu üzerinde durulmakla birlikte özellikle fıkah ilmi ile alakalı yönleri ele alınmıştır.

⁷⁶ İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr. 6a-6b; Aysî, *Şerh*, s. 132.

⁷⁷ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr.81b.

⁷⁸ Aysî, *Şerh*, s. 121.

⁷⁹ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr.42b. Ahmed Çelebi, *Risâle*, vr.6a.

⁸⁰ İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr. 3a.

Niyet kelimesinin kökeni ve dil özelliği konusunda sadece Kâfiyeci'de bilgi bulmaktayız. Eserinin büyük bir bölümünde dil ve belâgat tahlillerine yer veren Kâfiyeci, buna uygun olarak da niyet kelimesinin kökeni, masdarı gibi sarf bilgisini ayrıntılı olarak ele alır. Ahmed Çelebi kelimenin sarf bilgisine değinmez ancak niyetin şer'î tanımını yapar.⁸¹ İbn Kemâl önce kendi tanımını yapıp sonra niyetin farklı tanımlarını ele alarak eleştirir. Aşî ise kelimenin sarf bilgisine değinmez ancak, lügavî ve şer'î tanımları, türleri vs. hakkında ayrıntılı bilgi verir.

Kâfiyeci niyeti kalpten sadır olan kasd olarak tanımlarken Cevherî'den ve Nevevî'den lügavî anlamına dair alıntı yapar ve Nevevî'nin görüşünü eleştirir.⁸² Nevevî niyetin azîmet manasına geldiğini söyler fakat Kâfiyeci azîmet ile kasdın farklı şeyler olduğunu belirtir. Beyzavî'den de şer'î tanımını alıntılar ve onun hadisin sonraki kısmına tatbiki ve taksimi güzel olsun diye niyeti lügavî anlamına hamlettiğini nakletmekle birlikte eserinde genelde şer'î tanım üzerinden niyeti ele alır.⁸³ Ahmed Çelebi niyetin açık bir şekilde tanımını yapmaz. Ancak satır aralarında niyetin lügat anlamını kasd, şer'î anlamını da fiilin icadı sırasında taat ve Allah Teâlâ'ya takarrub olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Hadisteki niyetin şer'î niyet olduğunu kabul eder ve hadisteki son kısmının niyetin bazılarının iddia ettiği gibi lügavî anlama hamlini gerektirmeyeceğini düşünür.⁸⁴ İbn Kemâl niyeti kasd ve irade olarak tanımlarken şer'î veya lügavî ayırımına hiç girmez. Hadisteki amelleri de ibadet olarak kabul etmediğinden dolayı niyeti tüm risalede lügavî olarak ele aldığı ifade edilebilir. Aşî ise lügat anlamını kasd, yani amele sevk eden kalpteki bir hal olarak verir. Şer'î anlamını da ikiye ayırır.⁸⁵ Bu ayırım diğer iki ulemada görülmeyen bir ayırımdır. Hadiste kastedilen niyet hakkında ise lügavî anlamı ile şer'î anlamı arasında umum-husus mutlak olduğunu ve lügavî manasının şer'î manasındaki ziyadeye rağmen muteber olduğunu belirtir.⁸⁶

Kâfiyeci “niyet, makbul-merdud ve terğîb-terhîb kaynaklı olarak iki türdür” der ama bunları açıklamaz.⁸⁷ Ahmed Çelebi ise niyeti lügavî ve şer'î ayırım dışında bir ayırma tabi tutmaz. İyi ve kötü niyet ayırımı sadece İbn Kemâl'de

⁸¹ Ahmed Çelebi, *Risâle*, vr.7a.

⁸² Bu görüşün Nevevî'den kaynağını tespit edemedik.

⁸³ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr.59b-61a.

⁸⁴ Ahmed Çelebi, *Risâle*, vr.7b.

⁸⁵ Aşî, *Şerh*, s. 115.

⁸⁶ Aşî, *Şerh*, s. 118.

⁸⁷ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr.61b.

görülmektedir.⁸⁸ Niyetin tasnifi konusunu ayrıntılı olarak Aşî ele alır. O şer'î niyeti mutlak ve mukayyed olarak ikiye ayırır. Mutlak niyet: Allah'a yakın olmak, sevap kazanmak veya cezadan sakınmak amacıyla başka hiçbir işe kalkışmadan bir işe koyulma iradesidir. İrade ile murâd arasına başka bir amel girmemelidir. İrade kesin olmalı, "inşallah" diyerek ya da salah şartı koymak gibi bir tereddüt bulunmamalıdır, aksi takdirde o amele başlanmış sayılmaz. Mukayyed: kişinin niyetini bir işin ya da amelin tamamlanması veya devam etmesini, Allah'a tevfiz ve istisna yoluyla (yani inşallah diyerek) kayıt altına almasıdır. Bu ayrım dışında Aşî niyeti bâisine (sevk eden unsuruna) göre de havf (azab korkusu), recâ ve rağbet (nimet ve cennet umudu) ve iclâl (Allah'ın büyüklüğü) kaynaklı olarak üçe ayırır. Üçünün de sahih olduğunu belirten müellife göre en faziletli olanı iclâlden kaynaklanandır.

Kâfiyeci niyete iki fonksiyon yükler: İbadetleri adetlerden ayırmak ve ibadetlerin rütbelerini birbirinden ayırmak.⁸⁹ Ahmed Çelebi ise bu konuya şerhte yer vermez ancak, mukaddimedeki ifadelerinden niyete şu fonksiyonları yüklediği anlaşılmaktadır: Amelleri ibadete çevirmesi, ibadet türlerini gerçekleştirmesi, isyan ve mâsiyetin kemâlini artırması. Aşî ise Hanefî bakış açısına sahip olduğu için niyeti sadece sevap artırma-azaltma unsuru olarak görür.

Niyetin mahalli yani kalpte mi dilde mi olduğu konusunda Hanefî-Şâfiî anlayış farkı bariz bir şekilde gözükmemektedir. Kâfiyeci iki mezhebe de uyacak şekilde "kalple niyet yeterlidir ancak azîmetine icmâ olduğu için dil ile de söylemek güzeldir" derken Şâfiî bakış açısına sahip Ahmed Çelebi, niyetin hakikatinin dil ile söylenmesi ve bu kelimelerin kalbe mutabık olması gerektiğini; Hanefî bakış açısına sahip Aşî ise niyetten kastedilenin kalbin fiili olduğu yoksa dil ile söylemek olmadığını belirtir. İbn Kemâl'in bu konuyla ilgili açık bir ifadesi bulunmamaktadır. Ancak amelin tanımını yaparken kavle/sözlere vurgu yapması ve örnek olarak da zikri göstermesi niyette dilin değil de kalbin etkisine işaret etmektedir.⁹⁰

Hadisin ikinci kısmının niyette tayini, yani namaz kılmaya niyet eden bir kimsenin kılacağı namazın vakti ve türünü (öğlen namazının farzı gibi) belirtmesini gerektirdiği hususunda dört müellif de hemfikirdir. Kâfiyeci bu konu üzerinde durmaz ancak diğer müellifler bunu örneklendirir. Hatta Aşî bu konu

⁸⁸ İbn Kemal, *Keyfe kâne*, vr.6a.

⁸⁹ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr.25b.

⁹⁰ İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr.3a.

ile ilgili olarak Hanefî mezhebinin bu kurala uymayan görüşlerine dair bir soruyu “bahsu’s-suâl” başlığında ele alıp mezhebinin uygulamasına açıklık getirir.

“Niyet ihtiyar kapsamında mıdır, böylece niyetin fâili kul mudur?” sorusu niyet hakkında ele alınan konulardan biridir. Aşî’ye göre niyet; ihtiyarın altına girmez, çünkü mücerred irade ile ihtirâ‘ ve iktisâb mümkün değildir. Bu nedenle tok bir kimse nasıl ki yemeğe iştah besleyemezse niyet de irade ile gerçekleşemez. Niyet “inbiâsü’l-kalb” olup Allah’ın fütuhâtındandır. Bazen kolaylaştırılır bazen zorlaştırılır. Kimin kalbine din galip gelirse kolaylaştırılır. Kimin kalbine dünya galip gelirse zorlaştırılır. Bu nedenle niyetin huzûrundan yani getirilmesinden bahseden Aşî, tabiînden ve Gazzâlî’den de bu minvalde alıntı yapar.⁹¹

İyi niyet-kötü niyet ayrımı hakkında risalelerde İbn Kemâl’in açıklaması dışında net bir bilgi bulunmamaktadır. İbn Kemâl niyeti sadece ibadetlere tahsis etmeyip iyi ve kötü olarak ayırmaktadır. Diğer üç risalede ise niyet, ibadetlerle alakalı olarak ele alındığından olsa gerek ihlas ile eş anlamlı düşünölmüştür. Bu nedenle iyi-kötü ayrımı yerine ya niyet vardır ya da niyet yoktur gibi bir anlayış oluşmuştur. Ancak Kâfiyeci’nin Taberî’nin *el-Ahkâm*’ından yaptığı bir alıntıda mübahların iyi niyetle ibadete dönüreceğini belirtmesi⁹² “iyi niyetin karşısında bir de kötü niyet var mı?” sorusunu akla getirmektedir. Ayrıca Ahmed Çelebi’nin risalenin mukaddimesinde “mâsiyetlerin kemâli onunla artar” derken kötü niyeti kastetmiş olması da muhtemeldir. Ancak bu konu üzerinde İbn Kemâl dışında kimse sarahaten durmamıştır.

Amel ile niyet arasında ittisâl mi mukârenet mi olduğu buna bağlı olarak da niyetin amelden bir cüz mü yoksa şartı mı olduğu bu hadis bağlamında tartışılan konulardan biridir. Ancak dört müellif de ayrıntıya girmeden sadece mukârenetten bahsederler. Kâfiyeci buna “niyet ile amel arasına uygun ameller girebilir” diye bir kayıt koyarken Aşî niyeti ikiye ayırır ve mutlak niyette mukâreneti gerekli görüp mukayyed niyette mukâraneti şart koşmaz.⁹³

“Niyet olmadan kabul edilen ameller var mıdır?” sorusu sadece Aşî’nin ele aldığı bir sorudur. Bu konuda Aşî “(zikir ehli hakkında Allah Teâlâ ile melekler arasında geçen bir diyalogun sonunda Allah Teâlâ, meleklerine şöyle der:) “Sizi

⁹¹ Aşî, *Şerh*, s. 126. Krş. Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu ulûmi’d-dîn*, Beyrut: Dâru’l-marife, IV, 375.

⁹² Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr.31a.

⁹³ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr.58b;

şahit kılıyorum, onları affettim.’ Bir melek de der ki: ‘Bunların arasında falanca onlardan değildir. Başka bir ihtiyacı için gelmişti.’ Allah Teâlâ buyurur ki: ‘Onlar öyle bir topluluk ki onlarla oturan şakî olmaz’ (yani onu da affettim)⁹⁴ hadisi ile niyet hadisi arasında teâruz bulunmadığını belirtir. Çünkü niyetsiz ameller ibadet sayılmayacağı için sevap almazlar. Hadiste belirtilen kişiler ancak Allah’ın bir lütfu ve fazlı olarak mağfirete nail olmuşlardır.⁹⁵

İbn Kemâl niyet ve amelin çoğul gelmesi ile çeşitliliğin kastedildiğini söyler ve her bir amel için o amele uygun türden bir niyet gerektiğini mesela abdestte azaları yıkama niyetinin yeterli olmadığını belirtir.⁹⁶ Nefsi tutmak anlamına gelen terki, kalbin ameli olarak değerlendirir ve ona da uhrevi hükmün terettüb edeceğini belirtir. Ancak mutlak olarak kullanılan amelin hem kalbin amellerini hem de terki kapsamaması nedeniyle İbn Kemâl, niyetin tanımını yaparken fiilden ayrı olarak terki müstakil bir şekilde zikreder.⁹⁷ Amele geçmemiş niyetlerin de sevap alacağına dair “Kim bir iyiliğe henn eder de onu işlemez ise ona bir sevap, kim işlerse ona on sevap yazılır” hadisini delil gösterir.⁹⁸

Niyeti ele alırken ilgili kavramları İbn Kemâl ve Aşî farklı ulemadan alıntılar. İbn Kemâl kişiyi amele sevkeden dürtüleri Râgıb el-İsfahânî’den sânih, hâtır, fikir, irâde, himmet ve azim olarak alıntılar.⁹⁹ Aşî ise farklı görüşler vermekle birlikte Gazzâlî’nin görüşünü daha ayrıntılı ele alır.¹⁰⁰

3. İmriun

Niyet hadisinde yer alan ve şârihlerin üzerinde kısa da olsa durduğu kelimelerden bir diğeri de “imriun” kelimesidir. Aşî bu kelimenin racul anlamına geldiğini belirtmekle yetinir ve kadını kapsayıp kapsamadığına ayrıca değinmez.¹⁰¹ Ancak Ahmed Çelebi bu hükmün sadece erkeğe has olmayıp kadını da kapsadığını ve kadının ayrıca zikredilmemesinin nedeninin de ihtisar ve aklın

⁹⁴ Buhârî, “Daavât”, 66; Müslim, “Zikr”, 25.

⁹⁵ Aşî, *Şerh*, s. 121.

⁹⁶ İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr.3b.

⁹⁷ İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr.4b.

⁹⁸ İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr.4b; Buhârî, “Rikâk”, 31; Müslim, “İmân” 207, 259.

⁹⁹ İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr.3a. Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîru Râgıb el-İsfahânî*, Muhammed Abdülaziz, Câmîatü Tanta, 1999, I, 465.

¹⁰⁰ Aşî, *Şerh*, s. 128-129. Gazzâlî, *İhyâ*, III, 43.

¹⁰¹ Aşî, *Şerh*, s. 115.

şehadetine itimad olduğunu belirtir.¹⁰² İbn Kemâl erkeğin zikri ile yetinilmesinin ahkâmdaki asaleti nedeniyle olduğunu yoksa hükümlerin sadece erkeklere has olmadığını, kadınların da erkeklerin hükmüne tabi olduğunu söyler.¹⁰³ Kâfiyeci'nin eserinde ise bu konuda herhangi bir bilgi yer almamaktadır.

4. Hicret

Niyet hadisinin ikinci bölümünde yer alan ve önemi nedeniyle şârihlerin hakkında ayrıntılı bilgi verdiği “hicret” kelimesi, dört âlime göre aynı kökenden türemekte ve “terk” anlamına gelmektedir. Ancak şârihler şer'î anlamı konusunda farklı görüştedirler. Aysî hicretin şeriattaki anlamını sadece Rasûlullah'a yardım etmek için Medine'ye gitmek üzere vatanını terk etmek olarak tanımlar.¹⁰⁴ Ancak İbn Kemâl, Ahmed Çelebi ve Kâfiyeci birbirlerine benzer şekilde hicreti farklı kısımlara ayırırlar. Bunlar genel olarak Habeşistan'a, Mekke'den Medine'ye, dinlerini öğrenmek için kabilelerinden Rasûlullah'ın yanına ve sonra geri dönüp kabilelerine ve Allah'ın nehyettiğinden izin verdiğine yapılan hicretlerdir. Ahmed Çelebi, hadisin bu türlerin hepsini kapsadığını ancak sebab-i vürûdun burada kastedilenin Mekke'den Medine'ye yapılan hicret olmasını gerektirdiğini belirtir.¹⁰⁵ İbn Kemâl de hadisin bu türlerin hepsini kapsadığını belirtip sebab-i vürûd nedeniyle mutlak hicrete hamledilemeyeceğini söyler.¹⁰⁶ Kâfiyeci ise buradaki hicretin mutlak anlaşılması gerektiğini bu nedenle de Allah ve Rasûl'ün hoşlanmadığı şeyi terk edip rızasına yönelmek anlamına geldiğini ifade eder.¹⁰⁷ Kâfiyeci ayrıca bu hicret türlerinin fikhî hükümlerine yani farz veya müstehap olup olmadıklarına da değinip hicretin kıyamet gününe kadar baki kalacağını ve dinini izhar etmek mümkün olmadığı zaman kâfirlerin yurdundan dâru'l-islâma hicret edilmesi gerektiğini belirtir.¹⁰⁸ Kâfiyeci'nin birinci bâbda niyet hadisiyle aralarında kadri müşterek bulunan hadisleri sıralarken “Fetihten

¹⁰² Ahmed Çelebi, *Risâle*, vr.8a.

¹⁰³ İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr.8a.

¹⁰⁴ Aysî, *Şerh*, s. 115.

¹⁰⁵ Ahmed Çelebi, *Risâle*, vr.12b. İbn Dakîku'l-îd de ilave bir madde ekleyerek benzer taksimi yapar ve aynı şekilde sebab-i vürûd nedeniyle hadiste kastedilen hicretin, Mekke'den Medine'ye hicret olduğunu belirtir. Bkz. İbn Dakîku'l-îd, Ebü'l-Feth Takıyyüddin Muhammed b. Ali, *İhkâmu'l-ahkâm şerhu Umdetü'l-ahkâm*, thk: Muhammed Hâmid el-Fikî, Kahire: Mektebetü's-sünne, 1953, I, 11.

¹⁰⁶ İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr.9a.

¹⁰⁷ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr.72b-73a.

¹⁰⁸ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr.71b.

sonra hicret yoktur, sadece cihad ve niyet vardır”¹⁰⁹ hadisini de zikretmesi bu hadisi hicretin bâkiliği bağlamında nasıl anladığı sorusunu akla getirmektedir.

5. Dünya

Dünya kelimesinin anlamı iki ayrı köke dayandırılmaktadır. Bunlardan biri yakın anlamına gelen “dünüvv” diğeri ise alçaklık anlamına gelen “denâet” kelimeleridir. Aşî ve İbn Kemâl bu köklerden sadece ilkinde değinirken diğeri iki ulema ikinci anlama da değinir ama onu kabul etmediklerinden olsa gerek kökeni vs. hakkında hiçbir bilgi vermeyip zayıf bir görüş olarak belirtirler. Dört âlim de dünya hakkında dil açısından bilgi vermekle birlikte en kapsamlısı Kâfiyeci tarafından verilmektedir. Anlamı konusunda ise Aşî dünyadan kastedilen şer’î anlamın ölümden önce gelen peşin haz olduğunu ifade ederken, Ahmed Çelebi zevâle yakınlığı veya ahlaksızlığı ve adiliği için bu ismin verilmiş olabileceğini belirtir.¹¹⁰ Kâfiyeci bu görüşlerin iştikak dikkate alınarak yapılan zahiri bahisler olduğunu belirtip dünyanın hakikati hakkında iki görüş olduğunu söyler. Diğeri görüşün ne olduğunu zikretmeksizin dünyanın hakikati hakkındaki doğru görüşün ahiretten önce var olan bütün cevher ve araz mahlûklar olduğunu ifade eder.¹¹¹

D. ÖZELLİKLER

Ulemanın aynı hadisi ele alırken nasıl bir yol izledikleri, nelere önem verip neleri ihmal ettikleri, düşünce dünyalarının anlaşılmasında yol gösterici bir rol oynamaktadır. Bu açıdan eserlere bakıldığında muhtemel başlıkların arttırılması mümkün olmakla birlikte burada makale sınırlarını da aşmamak üzere dikkat çeken bazı başlıklar ele alınacaktır.

1. Dil Tahlilleri ve Tercihlerinin Yoruma Etkisi

Hadislerin dilinin Arapça olması nedeniyle onları anlamada Arap dilinin özellikleri önemli roller üstlenir. Gerek o dilde kelimelerin sarf ve nahiv açısından konumlarının tespit edilmesi gerekse de belâgatle ilgili hususlarına işaret edilmesi

¹⁰⁹ Buhârî, “Cihâd”, 1, 27, 190; Müslim, “İmâre”, 86.

¹¹⁰ Aşî, *Şerh*, s. 115; Ahmed Çelebi, *Risâle*, vr.10b-11a.

¹¹¹ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr. 76b-77a. Aynî dünyanın hakikati hakkında mütekellim’in arasında iki görüş olduğunu belirtir. Birinci görüşe göre dünya, hava ve boşluk ile birlikte yeryüzüdür. İkinci görüşe göre ise ahiretten önce var olan bütün cevher ve araz mahlûkatlardır. Aynî, Nevevî’nin ikinci görüşü daha doğru bulunduğunu belirtir. Bkz: Aynî, *Umde*, I, 54-55.

şerhlerde sıkça başvurulmuş bir yoldur. Ancak bu konuda ulema arasında farklı tercih ve kabuller söz konusudur.

Ahmed Çelebi hadiste geçen kelimeleri açıklarken lügavî anlamlarına pek değinmezken Aşî, İbn Kemâl ve özellikle Kâfiyeci kelimelerin köklerine değinmektedir.

Dört ulema dil konusundaki tercihleri itibarıyla farklılık arz etmektedir. Mesela ameller ve niyetler lafızlarının başında yer alan “elif lâm” takısı Ahmed Çelebi’ye göre umum veya ahd, Kâfiyeci’ye göre istiğrak veya ahd bildirirken Aşî’ye göre ahd bildirmez.¹¹² İbn Kemâl de ahd konusuna hiç girmez. Zaten risalesinden niyeti ibadetlere tahsis etmediği anlaşılmaktadır. O buradaki çoğulluğun çeşitlilik bildirdiğini söyler. Yani her amele uygun bir niyet gerekir. Mesela ona göre abdest için azaları yıkama niyeti yeterli değildir.¹¹³

Hadiste geçen kelimelerin nahiv açısından konularına en detaylı olarak Aşî değinmektedir. Görüşlerini zikrederken net bir cevap vermeyen Aşî “ya şudur veya şudur yahut da şudur” gibi muhtemel ifadeler kullanır.¹¹⁴ Kâfiyeci de kelimelerin i’rablarına değinmekle birlikte bunu detaylı tartışmalar arasında verdiği için Aşî’deki netlikte dikkat çekmemektedir.

“İnneme’l-a’mâl bi’n-niyyât” ifadesi birçok ayrıntılı dil bahislerini içermekle birlikte temelde “innemâ” nedeniyle kasr, “be” harf-i cerine bir müteallak takdir edilmesi gerektiği için takdir, niyetsiz amellerin en azından hissene varabilmesi nedeniyle de mecaz konularını içerir. Ancak Aşî bu konuları çok kısa bir şekilde ele alır. Ahmed Çelebi kasr konusunu birinci makamda “innema” kelimesini ele alırken ayrıntılı işlemekle birlikte mecaz konusuna başlı başına bir bölüm tahsis eder.¹¹⁵ İbn Kemâl kasr konusuna sadece “innemâ” ile “ennemâ” arasında fark olup olmadığına dair ulema arasındaki ihtilaftan bahsederek değinir.¹¹⁶ Kâfiyeci ise daha birçok dil bahsiyle birlikte bunları da soru cevap şeklinde ayrıntılı olarak ele almaktadır.

Dört ulemanın hadisleri anlarken dil özelliklerine önem vermekle birlikte gerekli gördükleri kadar ayrıntıya girdikleri söylenebilir. Mesela “innemâ” yı ele

¹¹² Ahmed Çelebi, *Risâle*, vr.6b; Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr.31a; Aşî, *Şerh*, s. 114.

¹¹³ İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr.3a.

¹¹⁴ Aşî, *Şerh*, s. 115-116.

¹¹⁵ Ahmed Çelebi, *Risâle*, vr.4a-5a.

¹¹⁶ İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr.3b.

alrırken Kâfiyeci bu konudaki görüşleri sayfalarca açıklarken,¹¹⁷ Aşî “innemâ”ya hiç değinmeden kasr üzerinde durur. Ahmed Çelebi kasr bildirdiğini söylemekle birlikte “innemâ”nın “mâ” sı hakkındaki görüşlere kısaca yer verirken İbn Kemâl, “innemâ” ile “ennemâ” arasındaki ulema ihtilafına değinmekle yetinir.

2. Fıkıh İlminin Yorumlara Etkisi

Osmanlı ulemasının hadisleri şerh ederken fıkıh usulünün esaslarını kullandığını düşünmekle birlikte bunu detaylandırmanın müstakil bir makale konusu olması nedeniyle burada genel olarak şunlar söylenebilir. Dört risaleden sadece İbn Kemâl fikhî yaklaşım sergilemeden genel olarak hadisi anlamaya dair bir örnek oluşturmaktadır. Kâfiyeci eserinde pek çok usul ve fûru fıkıh konusuna gerek örnek vermek gerekse ilgili tartışmalarda görüşünü belirtmek için yer verir. Mesela “tüm ibadetler niyete muhtaçsa bu, hadisin Kur’ân’ı nesh etmesi demektir” itirazına “bu ulema katında caizdir” dedikten sonra hadisin manen mütevâtir olduğunu ve Hanefilere göre meşhur hadisin mutlak nesh yapmasının caiz olduğunu söyler.¹¹⁸ Hatta ictihad ve mezhep konularına da giren Kâfiyeci, Şâfi-Hanefî görüş ayrılıklarını da ele alır. Ahmed Çelebi, üçüncü bölümün tamamını mezhep farklılıkları üzerinden fıkıhla alakalı olarak ele alır. Aşî ise iki risalenin arasında bir yoğunlukla niyet hadisinin medar olduğu hükümlere ve ilgili fıkıh bahislerine yer verir.

3. Hadis İlminin Yorumlara Etkisi

Ele aldığımız risaleler hadis şerhi olmakla birlikte Ahmed Çelebi ve Aşî’nin eserlerinde hadis usulünü ilgilendiren herhangi bir ibare görülmemektedir. Hadisin sıhhati ve tevâtür durumu sadece kısa bir bahisle geçmekte ve başka konularda delil olarak getirilen hadislerde bile hadisin isnadına dair herhangi bir bilgi verilmemektedir.

Kâfiyeci ise risalesinde ilk bölümü bir muhaddisin ihtiyaç duyduğu ıstıhlara ayırır. Burada hadis ilminden bahsetse de hadisin kabul şartları olarak klasik hadis usulünün değil de Hanefî fıkıh usulünün haber bahislerinde zikredilen şartları ele almaktadır. Buna rağmen hadisin ferd mi mütevâtir mi oluşu, sıhhati, farklı rivayetlerinin bulunduğu ve bu rivayetlerin tartışmalara etkisi hadis ilmiyle alakalı olarak değindiği konulardır. Bunlara ek olarak kendisinin Buhârî’ye ulaşan isnadlara sahip olduğunu ama bunun sözü uzatacağını belirtip Buhârî sonrası

¹¹⁷ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr. 14b-22b.

¹¹⁸ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr.26b.

isnadda yer alan isimleri tek tek ele alır. Böylece icazetleri ve ricâl bilgisi olduğunu da göstermiş olur.

İbn Kemâl daha önce de belirttiğimiz gibi eserindeki konuları Kirmânî'nin Buhârî şerhine paralel olarak ele almakla birlikte gerekli gördüğü yorum ve tercihleri yaparak bu konularda kendi görüşlerini zikretmektedir. Mesela Kirmânî şerhinde râvileri tek tek detaylı olarak ele alırken İbn Kemâl sadece Humeydî'yi inceler ve isminin nisbet bildirmesine dikkat çekmekle yetinirken, hadisin ferd mi mütevâtir mi oluşuna dair konulara Kirmânî'de bulunmasına rağmen hiç değinmez. Bununla birlikte rivâyet lafızları, Buhârî'nin bu rivayeti farklı yerlerde zikretmesi ve bu rivayetin muhtasar oluşu, Müslim ile Buhârî arasındaki mu'an'an rivayete dair görüş farkı Kirmânî ile birlikte İbn Kemâl'in de ele aldığı konulardır.

Hadis ilminin alt dallarından biri sayılan “muhtelifü'l-hadis”, ulemanın şerhlerinde yer verdiği bir alandır. “Müminin niyeti amelinden hayırlıdır.”¹¹⁹, “Ameller sonlarına göre değerlendirilir.”¹²⁰, “Saîd kimse anne karnında da saîddir. Şakî kimse anne karnında iken de şakîdir.”¹²¹ “Kim bir iyiliğe hemm eder de onu işlemezse bir sevap, işlerse on sevap alır.”¹²² “Onlar aralarında şakî bulunmayan bir topluluktur”¹²³ hadisleri bu eserlerde ihtilafı giderilmeye çalışılan hadislerdir. Risalenin toplam hacmi ve konuya ayırdıkları sayfa arasındaki oran dikkate alındığında hadisler arasındaki ihtilafı gidermeye en çok İbn Kemâl'in yer verdiği görülmektedir. Ahmed Çelebi, hadislerin birbiriyle ihtilafı yerine Kur'ân-hadis ihtilafına yer vermiştir.¹²⁴

¹¹⁹ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr.65b-66a; İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr.4b-6a; Aşî, *Şerh*, s. 124; Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, IX, 176. Suyûtî, *Câmiu's-sağîr*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004, s. 556 (Hadis no:9295). Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *Mu'cemü'l-kebir*, VI, 185-186.

¹²⁰ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr.64a. Buhârî, “Kader”, 5. İbn Hibban, *Sahîh*, II, 52.

¹²¹ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr. 63b-64a. Burada ihtilaf konusu bir kimsenin amel ve niyet olmaksızın bu konumu elde etmesidir. Suyûtî, *Câmiu's-sağîr*, s. 296, (hadis no: 4809). Taberânî, *er-Ravzü'd-dâni ile'l-Mu'cemi's-sağîr li't-Taberânî*, thk: Muhammed Şekur, Beyrut: Mektebetü İslâmî, 1985, II, 56.

¹²² İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr.4b-6a. Bu rivayete göre amel niyetten üstün iken başka bir hadiste niyet amelden üstün olarak zikredilmektedir.

¹²³ Aşî, *Şerh*, 120-121. Bu rivayette bir meclise Allah rızası için değil de bir ihtiyacı için gelen kişinin durumu niyetsiz amel olarak düşünüldüğü için ihtilaf söz konusudur.

¹²⁴ Ahmed Çelebi, *Risâle*, vr.12a.

4. Sebeb-i Vürûdun Hadis Yorumlarına Etkisi

Hadisin sebeb-i vürûdu, metnin ikinci kısmında zikredilen “kadın”ın dünya kapsamında olmasına rağmen neden müstakil zikredildiği açıklanırken zikredilir. Kâfiyeci sebeb-i vürûdu, ilm-i hadis açısından hadisi değerlendirdiği ilk bölümde ele almaktadır. Hadisin isnadıyla ilgili özellikleri zikrettikten sonra hadislerin de ayetler gibi sebepleri olduğunu belirtip Ümmü Kays olayını zikrederek Hz. Peygamber’in de bu olay sebebiyle dünya lafzından sonra müstakil olarak kadını zikrettiğini belirtir. Ancak kadının müstakil zikredilmesinin tek sebebi olarak da bu olayı görmeyip başka bir hadisten delil getirerek kadının erkekler için en ağır imtihan sebebi olmasına dikkat çekmek veyahut da nassa sebep eklemek için de müstakil zikredilmiş olabileceğine dair görüşleri de verir.¹²⁵ Aynı şekilde sebeb-i vürûda rağmen hicreti de mutlak olarak ele alması Kâfiyeci’nin sebeb-i vürûdu bağlayıcı görmediğini düşündürmektedir. Ancak İbn Hacer’in Ümmü Kays olayının bu hadisin sebeb-i vürûdu olduğuna dair bir bilgi olmadığını söylemesi, Kâfiyeci’nin bu zafiyet nedeniyle de böyle davranabileceğini düşündürmektedir.¹²⁶

Ahmed Çelebi kadının dünyadan ayrı olarak zikredilmesini ilk makamda ele almakta ve bunun ilk nedeni olarak sebeb-i vürûdunu zikretmektedir. Buna ek olarak da kadının ayrı zikredilmesinin nedeninin sakındırma hususunda dikkat çekmek için de olabileceğini belirtir.¹²⁷ Ahmed Çelebi abdestte niyet gerekip gerekmeyeceği hususunda da sebeb-i vürûda değinip sebeb-in mahsus olmadığını, bu nedenle de hükmün umum bildirdiğini belirtmektedir.¹²⁸

İbn Kemâl hadisin sebeb-i vürûdunu hadisteki hicret kelimesini ele alırken zikretmekte ve buradaki hicretin sebeb-i vürûda rağmen tüm hicretleri kapsadığını çünkü sebeb-in hususiliğine değil, lafzın umumiliğine itibar edileceğini söylemektedir.¹²⁹ Kadının dünya ile birlikte müstakil zikredilmesini de sadece sebeb-i vürûda bağlayarak başka bir gerekçe göstermez. Niyet hadisini şerh

¹²⁵ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr.10b-11b.

¹²⁶ Hadisin söyleniş sebebi olarak Ümmü Kays adındaki bir kadınla evlenmek için Medine’ye hicret eden bir kimse gösterilmektedir. Suyûtî, *el-Lüma fî esbâbi’l-hadis*, thk: Gıyas Abdüllatif, Daru’l-marife, Beyrut: 2004, s. 65-66; İbn Hamza el-Hüseynî, *el-Beyân ve’t-ta’rif fî esbâbi vürûdi’l-hadisi’ş-şerif*, Dâru’l-kitâbi’l-arabi, Beyrut: 1981, s. 5, İbn Hacer el-Askâlânî, Ümmü Kays olayının sabit olduğunu ancak bu olayın ilgili hadisin sebeb-i vürûdu olduğuna dair herhangi bir bilgi bulunmadığını belirtir. İbn Hacer, *Fethu’l-bâri*, I, 14.

¹²⁷ Ahmed Çelebi, *Risâle*, vr.11b.

¹²⁸ Ahmed Çelebi, *Risâle*, vr.9b.

¹²⁹ İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr.9a.

ederken “Müminin niyeti amelinden hayırlıdır” hadisini de ele alan İbn Kemâl, bahsi geçen hadisteki amelin bir kâfire ait olduğuna dair söylentilerin hikâye olduğunu söyleyerek “manasının ancak sebab-i vürûdun bilinmesiyle anlaşılacağından dolayı râvîlerin sebab-i vürûdu zikretmeksizin hadisi rivayet etmeyeceklerini” dile getirir.¹³⁰ Böylece hadisi anlamada sebab-i vürûdun önemine işaret eder.

Ayşî ise hadiste kadının dünya altında ayrıca zikredilmesini “belâgat” başlığı altında incelerken bunun ya zararının fazlalığına dikkat çekmek için ya da vürûdu nedeniyle olduğunu belirtir ve vürûd sebebini açıklar. Böylece sebebi vürûdu en son sırada zikretmiş olur.¹³¹

5. Mezhep Farklılıklarının Yorumlara Etkisi

Ulemanın mezhep tercihleri hadisleri yorumlamasında önemli bir etkiye sahiptir. Meselâ niyetin mahalli konusunda Şâfiî mezhebine mensup Ahmed Çelebi, kalbi yeterli görmeyip dil ile söylenmesini de şart koşarken, Hanefî mezhebine mensup Ayşî dil ile söylemeye gerek olmadan kalbi yeterli görmüştür.¹³² Kâfiyeci ise kuşatıcı tavrını göstererek kalple niyetin yeterli olmakla birlikte azîmetine icmâ olduğu için dil ile de söylenilmesinin güzel olduğunu belirtmektedir.¹³³ Dil bahislerinde geçtiği üzere âlimlerin nahiv bakımından takdir meselesindeki tercihlerinde de mezheplerinin etkisi gözükmektedir. Bu bağlamda Ahmed Çelebi Şâfiîlere uyararak “sıhhat” takdirini tercih ederken, İbn Kemâl ve Ayşî Hanefîlere uyararak “sevap” takdirini tercih etmektedir. Ancak Kâfiyeci’nin burada farklı bir duruşu söz konusudur. Hanefî ulemadan olan Kâfiyeci eserinde hem Hanefîlerin hem de Şâfiîlerin görüşlerini zikredip Şâfiîlerin görüşünün daha doğru olduğunu belirtir. Ayrıca bu görüşlerin kesin değil zan olduğunu, her grubun kendi tercihlerini doğru bulduğunu ve bu farklılığın da normal olduğunu vurgulayarak mezhep taassubundan uzak bir duruş sergiler.¹³⁴ Ayşî ve İbn Kemâl eserlerinde mezhep ismi vermeden tercihlerini ortaya koyar, Ahmed Çelebi ise Hanefîleri eleştirip Şâfiîlerin tercihini onaylarken mezheplerin isimlerini hep zikreder.

¹³⁰ İbn Kemâl, *Keyfe kâne*, vr.6a.

¹³¹ Ayşî, *Şerh*, s. 117.

¹³² Ahmed Çelebi, *Risâle*, vr. 21a; Ayşî, *Şerh*, s. 115.

¹³³ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr.65a.

¹³⁴ Kâfiyeci, *Hülâsa*, vr.39a, 44b.

6. Sosyal Olguların Yorumlara Etkisi

Bu konu ile ilgili dört risale arasında görebildiğimiz tek örnek Ayşî'nin risalesinde ahkâm bahisleri altında ele aldığı bir maddedir. Bu maddede Ayşî; sefih, şerli ve himmeti az olan kimselere insanların teveccühünü kazanma veya sultana yaklaşma gibi nedenlerden dolayı ilim öğretenin niyetinin fâsid olduğunu söylemektedir. Malumdur ki böyle bir durum sadece ulemaya has değildir. Hal böyle iken bu durumu ulemaya tahsis etmesi döneminde şahit olduğu olaylara bir dokundurma olarak algılanabilir.¹³⁵

E. Sonuç

Osmanlı ulemasının düşünce dünyasını ortaya koymak, uzun bir uğraşı olup bu yolda yapılan küçük adımların da mutlaka bir katkısı olacaktır. Bu amaçla hazırlanan bu çalışmada dönemin dört şerhi ele alınmıştır. Öncelikle ulemanın hayatı ve eserleri makalenin baş tarafında müstakil olarak tanıtılmıştır. Araştırmaya konu olan dört âlim de içlerinde şeyhülislamlık ve kadılık görevi ifa edenler bulunmakla birlikte medrese hocalığı yapmış kişilerdir. Bunun bir etkisi olarak, eserlerin vaaz diliyle değil, belki farklı seviyelerde eğitim almış kişilere yönelik hazırlandığı söylenebilir.

Mezkûr dört eserin hadisi ele alışları da farklılık arz etmektedir. Kâfiyeci ve Ahmed Çelebi eserlerini özel başlıklar vermeden üç bölüme ayırarak yazmakla birlikte ikisi de bölümlerinde farklı bakış açıları kullanmışlardır. Mesela Kâfiyeci ilk bölümünü usul konusuna ayırırken, Ahmed Çelebi ikinci bölümü “mecaz” konusuna üçüncü bölümü de mezhep farklılığına tahsis etmiştir. Ayşî ise başlıklandırmada ikisinden farklı olarak benzeri Birgivi’de görülen bir başlıklandırma seçmiştir. Üç ulema da niyet hadisini müstakil olarak değerlendirmişlerdir. Ancak İbn Kemâl niyet hadisini müstakil olarak ele almayıp başka bir eserin şerhi üzerinden görüşlerini vermiştir. Bu nedenle başlıklandırması da yoktur.

Eserlerde zikredilen hadisin metninde, şerhlere etkisi görülmeyen küçük farklılıklar mevcuttur. Bu farklılıkların nereden kaynaklandığı, müelliflerin ibareyi hangi kaynaktan aldığını belirtmemeleri ve yapılan taramada da buna işaret eden

¹³⁵ Osmanlı Dönemi 16. yy. sonları ve 17. yy. başları medreseler ve ilmiye teşkilatında bozulmanın ivme kazandığı bir dönemdir. Bkz: İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014, s. 75.

kesin sonuçlara ulaşılmasını nedeniyle tespit edilemediğinden üzerinde durulmadı.

Seçilen müelliflerin bahsi geçen konularda tam olarak nerede durduğı, bu konulara nasıl katkılarda bulunduğı müstakil çalışma konularıdır. Ancak bu çalışma çerçevesinde şunları söylemek mümkündür: Konular ele alınırken kendilerinden önceki ulemanın görüşlerini gerek teyid gerekse tekid amaçlı zikretmişler ve bunu bazen açıktan bazen de isim zikretmeden yapmışlardır. Niyet, amel ve hicret kavramları farklı farklı anlaşılmuş, farklı taksimlendirilmiş ve farklı hükümlere medar olmuştur. Bu farklılıkların sebebinin sadece mezhep ile açıklamak, dört müelliften üçünün de Hanefî olduğu düşünülduğünde mümkün olmamaktadır. Dolayısıyla Osmanlı düşüncesinin ekollerini tespit etmek için daha detaylı çalışmalara ihtiyaç vardır.

Dört hadis şerhinde de dil bahislerine önem verildiğı görülmektedir. Bu hem kelimenin anlamını vermek, hem sarf ve nahiv ilmi açısından ele almak hem de belâgat veya beyan ilmine dair tartışmalarla detaylandırmak suretiyle olsun böyledir.

İbn Kemâl ve özellikle Kâfiyeci, hadisi şerh ederken hadis usulü konularına girmekle birlikte Ayşî ve Ahmed Çelebi'de bu yönde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Risalelerde niyet hadisi dışında zikredilen hadislerin de isnad veya kaynak bilgisine yer verilmemektedir. Bu, Osmanlı ulemasının isnaddan ziyade metni esas alan uygulamasının bir tezahürü olarak kabul edilebilir. Bunun dışında hadis ilmi ile alakalı olarak dört risalede de farklı konularda ihtilafî rivayetler ele alınarak araları te'lif edilmeye çalışılmış ve sebab-i vürûda değinilmiştir.

Osmanlı hadis şerhlerinde fikhî, kelâmî ve tasavvufî yaklaşımlar görülmekle birlikte bu araştırmada incelenen eserlerde tasavvufî bakış açısının izleri görülmemektedir. Genel olarak fikhî yaklaşım ağırlık göstermekle birlikte yer yer kelâmî konulara da girilmiş, ancak kelâmî tartışmalara, dört risalede ortak olarak yer almamaları ve azlığı nedeniyle, bu çalışmada yer verilmemiştir. Hadisler fikhî yaklaşımlarına göre şerh edilirken de mezhep farklılıkları, etkisini bâriz bir şekilde göstermektedir.

Kaynakça

- Ahmed Çelebi b. Hızır Bey, *Risâle fî şerhi hadîsi “inneme'l-a'mâlû bi'n-niyyât”*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 575, 23vr.
- Aynî, Bedruddin Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2001.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *Şu'abü'l-îmân*, thk: Abdülalî Abdülhamid Hamid, Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2003.
- Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. Ali Fikri Yavuz, İsmail Özen, İstanbul: Meral Yayınevi, [t.y.], I-II.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife. Gökbulut, Hasan, “Kâfiyecî”, *DİA*, XXIV, 154-155.
- İbn Hamza el-Hüseynî, *el-Beyân ve't-ta'rif fî esbâbi vürûdi'l-hadîsi's-şer'if*, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1981.
- İbn Kemâl, Şemseddin Ahmed b. Süleyman, *Keyfe kâne bed'ü'l-vahyi*, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 5381, 12vr.
- İbn Dakîkî'l-îd, Ebu'l-Feth Takıyyüddin Muhammed b. Ali, *İhkâmu'l-ahkâm şerhu Umdetü'l-ahkâm*, thk: Muhammed Hâmid el-Fikî, Kahire: Mektebetü's-sünne, 1953.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebul-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi Buhârî*, Riyad: Daru's-selam, 2000.
- , *Nüzhetü'n-nazar fî tavdîhi Nuhbeti'l-fiker*, thk: Nureddin Itr, Dımaşk: Matbaatu's-sabâh, 2000.
- Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-Isbahânî, *Müsnedü Ebî Hanîfe*, thk: Nazar Muhammed, Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1994.
- Kâfiyecî, Muhyiddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleyman, *Hülâsatü'l-akvâl fî hadîsi “inneme'l-a'mâlû bi'n-niyyât”*, Süleymaniye Ktp, Ayasofya, nr. 575, 73vr.
- Mecdî, Mehmed Efendi, *Hadâiku's-Sakâiki'n-nu'mâniyye*, nşr: Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı yay., 1989.
- Özaşar, Mehmet Emin, “Osmanlı Eğitim, Kültür ve Sanatında Hadis”, *Hadis ve Kültür Yazıları*, Ankara: Otto Yay., 2015.
- Pezdevî, Ebû'l-Hasen Fâhru'l-İslâm, *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, Karaçi: Mir Muhammed Kütüphâne Merkezi İlm ve Edeb, [t.y.].
- Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîru Râgıb el-İsfahânî*, Muhammed Abdülaziz, Câmî'atü Tanta, 1999
- Serahsî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Usûlü's-Serahsî*, nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrût: Darü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2005.
- Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-Câmiu's-sağîr*, Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2004.

- Suyûtî, Celeleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-Lüma fî esbâbi'l-hadîs*, thk: Gıyas Abdüllatif, Beyrut: Daru'l-marife, 2004.
- Turan, Şerafettin, “Kemâlpaşazâde”, *DİA*, XXV, 238-240.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub, *Mu'cemü'l-kebir*, thk: Hamdi Abdülmecid es-Selefi, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye,
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub, *er-Ravzü'd-dânî ile'l-Mu'cemi's-sağir li't-Taberânî*, thk: Muhammed Şekûr, Beyrut: Mektebetü İslâmî, 1985.
- Türcan, Zişan, “Osmanlı Dönemi Hadis Şerhlerinin Şerh Literatürü İçindeki Yeri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 11, Sayı 21, 2013, s. 143-164.
- Türker, Ömer ve Başer, Hacı Bayram (ed.), *Dini ve Felsefi Düşüncede Niyet*, Ankara: Nobel yay, 2018.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Uzunoğlu, Vecih, “Aşî Mehmed Efendi ve ‘İnneme'l-a'mâlu bi'n-niyât' Hadisinin Şerhi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, Cilt: II, sayı: 40, s. 91-138.
- Yıldırım, Selahattin, *Osmanlı Dönemi Anadolu Muhaddisleri (Hicrî VII-IX. Asır)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).