

tahrîc edilen, “Teşrik günleri yeme içme günleridir” meâlindeki hadis ise (Müslim, “Şıyâm”, 144) metni mahfûz hadisin örneği olarak zikredilmiştir. Bu hadis bütün rivayetlerinde bu metinle kaydedilmişken Mûsâ b. Uley babasından, o da Ukbe b. Âmir'den rivayetle metni yeme içme günlerine arefe gününü de ilâve etmek suretiyle nakletmiştir (Tirmizî, “Şavm”, 59). Böylece birçok sika râviye muhalefet eden Mûsâ b. Uleyy'in naklettiği metin şâz, diğer râviler tarafından rivayet edilen metin ise mahfûz olmuştur.

Mahfûz, değer bakımından sahih ve hasenle aynı olmakla beraber III (IX) ve IV (X.) yüzyıllarda sahih ve hasen terimlerinin hadis literatürüne iyice yerleşmesinden sonra yine bu anlamda kullanılan ceyyid, sâbit ve sâlih gibi terimlerle birlikte ihmal edilmiş, mahfûz daha çok şâz ile birlikte ele alınmıştır. Bu sebeple ilk hadis usulcülerinden Râmhürmüzî, Hâkim en-Nisâbü'rî ve Hatîb el-Bâğdadî, terimi müstakil bir başlık altında ele almadıkları gibi bunlardan sonra gelen ve hadis terimlerini tasnif eden İbnü's-Salâh eş-Şehrezürî ve Nevevî de çalışmalarında ona ayrıca yer vermemişlerdir. Fakat Süyûtî, İbnü's-Salâh ile Nevevî'yi bu tutumları sebebiyle eleştirmiş, eserlerinde mahfûz hadise yer vermemelerini büyük bir eksiklik kabul etmiştir (*Tedribü'r-râvî*, I, 241). İbn Kesîr ve Zeynüddin el-İrâkî de İbnü's-Salâh ve Nevevî'nin etkisinde kalarak eserlerinde bu terimi tek başına ele almamışlardır. Mahfûz hadisi en geniş biçimde tarif eden İbn Hacer el-Askalânî olmuştur. Onun, “Güvenilir bir râvinin rivayetine zapt fazlalığı, adet çokluğu veya diğer tercih sebeplerinden biri dolayısıyla daha üstün başka bir râvinin rivayetiyle muhalefet edilirse daha üstün olduğu için tercih edilen râvinin hadisi mahfûzdur” şeklindeki tarifi (*Nüzhētü'n-nazar*, s. 68) kabul görmüştür. Günümüzde hadis terimlerine dair eser yazanlar eski âlimlere nisbetle mahfûz hadis üzerinde daha çok durmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, I, 358; Müslim, “Şıyâm”, 144; İbn Mâce, “Ferâ'iz”, 11; Ebû Dâvûd, “Ferâ'iz”, 8; Tirmizî, “Şavm”, 59, “Ferâ'iz”, 14; Fesevî, *el-Ma'rife ve'l-târîh*, II, 117; Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetü 'ulûmü'l-hadîs* (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935 → Medine-Beyrut 1397/1977, s. 119; Hatîb el-Bâğdadî, *el-Kifâye* (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1405/1984, s. 171; İbnü's-Salâh, *'Ulûmü'l-hadîs* (nşr. Nüreddin İtr), Dimaşk 1406/1986, s. 76-79; Nevevî, *İşâdü'ttullâbi'l-hakâik* (nşr. Nüreddin İtr), Bey-

rut 1411/1991, s. 94-95; İrâkî, *Fethu'l-muğîs*, s. 85-87; İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhētü'n-nazar fi tavzihi Nuḥbeti'l-fiker* (nşr. Nüreddin İtr), Dimaşk 1413/1992, s. 68-69; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî* (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 178, 235, 241; Leknevî, *Zaferü'l-emânî* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416, s. 359; Tâhir el-Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 222; Mahmûd et-Tahhân, *Teysiru muştalahi'l-hadîs*, İstanbul, ts. (Dersaâdet), s. 119; Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâ'îşü'l-haşiş*, Kahire 1377/1958, s. 56-58; *Tecrid Tercemesi*, I, 120-123, 249, 312; Ahmed Ömer Hâşim, *Kavâ'idü'uşûlî'l-hadîs*, Beyrut 1404/1984, s. 130-131; Nüreddin İtr, *el-İmâmü't-Tirmizî ve'l-muvâzene beyne Câmî'ihî ve beyne's-Şahîḥayn*, Beyrut 1408/1988, s. 188; Hasan M. Makbûlî el-Ehdel, *Muştalaḥu'l-hadîs ve ricâ-lüh*, San'a 1410/1990, s. 116-117, 136-137; Talât Koçyigit, *Hadis İstihlâk*, Ankara 1980, s. 206-207, 405-408; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s. 205; Ahmet Yücel, *Hadis İstihlâklarının Doğuşu ve Gelişimi*, İstanbul 1996, s. 159-160, 162-163, 169-170.

MEHMET EFENDİOĞLU

MAHFÛZ

b. ABDULLAH et-TERMESİ

(محموظ بن عبدالله الترمسى)

Mahfûz b. Abdillâh

b. Abdilmennân et-Termesî el-Mekkî
(1868-1920)

Endonezyalı hadis ve fıkıh âlimi.

12 Cemâziyelevvel 1285 (31 Ağustos 1868) tarihinde Doğu Cava'nın Pacitan bölgesindeki Tremas şehrinde doğdu. Fertlerinin çoğu, Cava'da geleneksel dinî eğitim kurumu olan “pesantren”lerde hizmet veren bir aileye mensuptur. Dede-si Abdülmennân Dipomenggolo 1830'da halen varlığını sürdüren Tremas Pesantreni'ni kurmuş, Cava'nın meşhur pesantrenlerinden Tegalsari Pesantreni'nde öğrenim gördükten sonra Mekke'de Seyyid Muhammed eş-Şattâ ve Ezher şeyhi İbrâhim el-Bâcürî'den ders almıştır. Onun 1862'de ölümünden sonra oğlu Abdullah, Tremas Pesantreni'nin hocası ve yöneticisi olarak yerine geçmiştir, 1894'te Mekke'de vefat ederek orada defnedilmiştir. 1894'ten 1934 yılına kadar Mahfûz'un küçük kardeşi Kiai Dimyâtî bu pesantrenin yöneticiliğini yapmıştır.

Kiai Hacı Mahfûz ilk dinî eğitimini babasından aldı. Henüz altı yaşında iken babasıyla birlikte Mekke'ye giderek eğitimini sürdürdü. 1870'li yılların sonlarında ülkesine döndü ve Cava'nın Semarang şehrinde Kiai Sâlih Darat'ın yönetiminde ki pesantrende öğrenim gördü. 1880'li

yılların başında tekrar Mekke'ye giden Mahfûz bir daha geri dönmeyerek tahsiline orada, Medine'de ve Kahire'de devam etti. Mekke'de Seyyid Bekrî (Ebû Bekir) b. Muhammed eş-Şattâ ed-Dimyâtî, Mekke'nin Şâfiî müftüsü Muhammed Saîd Bâ-Basîl el-Hadramî ve burada yaşayan Nevevî Muhammed b. Ömer el-Câvî el-Bentenî, Abdülganî el-Bimâvî ve Muhammed Zeynüddin es-Sûmbâvî gibi Endonezyalı âlimlerden ders aldı. Mahfûz'un hocaları arasında ayrıca Muhammed el-Minşâvî, Ömer b. Berekât eş-Şâmî, Mustafa b. Muhammed el-Affî, Seyyid Hüseyin b. Muhammed el-Habşî, Seyyid Ahmed ez-Zevâvî, Muhammed eş-Şirbînî ed-Dimyâtî gibi âlimler de vardır.

Şâfiî mezhebini benimseyen Mahfûz eğitimini tamamlayarak hadis, fıkıh, fıkıh usulü, tasavvuf, Kur'an ilimleri gibi alanlarda icâzetnâme aldıktan sonra Mekke'deki medreselerde ve Mescid-i Harâm'da ders vermeye başladı; Endonezya ve Malezya'dan gelen öğrencilerle ilgilendi. Tahsil amacıyla Mekke'ye giden Endonezyalılar genellikle onun eğitiminden geçmiş ve talebelerinin çoğu ülkelerine döndüklerinde pesantrenler kurdukları için Mahfûz'un şöhreti Cava'daki pesantrenlerde yayılmıştır. Talebeleri, Cava'da geleneksel dinî eğitimin ve düşüncenin gelişmesinde ve yaygınlaşmasında, daha entelektüel bir görünüm kazanmasında önemli rol oynamışlardır. Cava'da XX. yüzyılın en tanınmış pesantren liderleri ve “kiai” adı verilen hocalar ondan en çok etkilenen kimselerdir. Birçok öğrencisi arasında Doğu Cava'dan Combanglı K. H. Hâşim Eş'arî ve K. H. Vâhid Hasbullah, Panci Sidarco Pesantreni'nin kurucusu K. Abdülmuhît, Orta Cava'dan Yogyakartalı Muhammed Bekir b. Nûr, Lasemli Muammer b. Kiai Beyzâvî, Lasem Pesantreni'nin kurucusu Ma'sûm b. Muhammed ve Güney Borneo'nun Bancermasin bölgesinden gelip uzun yıllar Mekke'de ikamet eden Ali Bancarî bulunmaktadır. Bunlardan Hâşim Eş'arî, Vâhid Hasbullah ve Bisri Şamsurî gibi âlimler, 1926 yılında Endonezya'nın en büyük geleneksel dinî teşkilâtı olan Nehdatü'l-ulemâ'yı kurmuşlardır. Hâşim Eş'arî, memleketi Doğu Cava'ya döndükten sonra Combang yakınlarındaki Tebuiren Pesantreni'ni tesis etmiş ve hocasının etkisiyle pesantrenlerde Buhârî'nin eş-Şahîḥ'inin okunmasını başlatan ilk kiai olarak tanınmıştır. Mahfûz'un ders verdiği talebelerin sayısı hakkında kesin bilgi yoksa da bunların 4000'in üzerinde olduğu tahmin edilmektedir. Mahfûz 1

Receb 1338 (21 Mart 1920) tarihinde Mekke'de vefat etti.

Eserleri. 1. *Mevhibetü zi'l-fazl 'alâ Şerhi İbn Hacer 'alâ Muḳaddimeti Bâ-Fazl*. En önemli eseri olup Şâfiî fıkıhına dair Abdullah Bâ-Fazl el-Hadramî'nin *el-Muḳaddimetü'l-Hadramiyye* adlı eseri üzerine İbn Hacer el-Heytemî'nin yazdığı *el-Minhâcü'l-ḳavîm*'in hâşiyesidir. Endonezya'da fıkıhla ilgili en kapsamlı çalışma olan ve çeşitli baskıları bulunan eser (I-IV, Kahire 1327), pesantrenlerde nâdiren okutulmasına rağmen Cavali âlimler tarafından fetva vermede en çok başvurulan bir kaynak durumundadır. 2. *Menhecü zevi'n-naẓar bi-şerhi Manzûmeti 'ilmi'l-eşer*. Süyûtî'nin hadis usulüne dair eserinin geniş bir şerhi olup Endonezya'da pesantrenlerde hâlâ okutulmaktadır (Kahire 1332). 3. *Neylül-me'mûl bi-hâşiyeti Gâyeti'l-vuşûl*. Tâceddin es-Sübki'nin fıkıh usulüne dair *Cem'u'l-cevâmi'* adlı eserinin Zekeriyâ el-Ensârî tarafından *Lübbü'l-uşûl* isimli yapılan ihtisarının yine kendisine ait şerhi *Gâyetü'l-vuşûl* üzerine yazılmış bir hâşiyedir. 4. *İs'âfü'l-muḳâlî' bi-şerhi'l-Bedri'l-lâmi'*. *Cem'u'l-cevâmi'*in Nûreddin el-Üşmûnî tarafından manzum hale getirilmiş şekli olan *el-Bedrü'l-lâmi'*in şerhidir. 5. *el-Fevâ'idü't-Termesiyye fî esânidi'l-ḳırâ'ati'l-'aşeriyye* (Mekke 1330). 6. *el-Bedrü'l-münîr fî ḳırâ'ati'l-İmâm İbn Keşîr*. 7. *Tenvîrüş-şadr fî ḳırâ'ati'l-İmâm Ebî 'Amr*. 8. *İnşirâhu'l-fu'âd fî ḳırâ'ati'l-İmâm Hamza*. 9. *Temîmü'l-menâfi' fî ḳırâ'ati'l-İmâm Nâfi'*. 10. *Ünyetü't-talebe bi-şerhi Naẓmi't-Tayyibe*. 11. *Kifâyetü'l-müstefid limâ a'lâ li't-Termesî mine'l-esânîd* (Kahire 1332). Tefsir, hadis, fıkıh, usul, alet ilimleri, tasavvuf alanında okuduğu klasik metinlerin müelliflerinden kendi hocalarına kadar uzanan rivayet zincirlerini ihtiva eder. 12. *es-Sikâyetü'l-merziyye fî esmâ'i kütübi aşhâbi-nâ eş-Şâfi'iyye*.

Mahfûz'un ayrıca kelâm, tasavvuf, siyer ve ahlâka dair küçük risâlelerinin bulunduğu ve eserlerinin sayısının yirmiyeye ulaştığı belirtilmektedir. Çalışmalarından bazıları Kahire, Beyrut ve Endonezya'da basılmışsa da çoğu henüz yayımlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Serkis, *Mu'cem*, I, 634; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 528, 816; Abdülhay el-Kettânî, *Fihri-sü'l-fehâris*, I, 503-504; M. Yâsin b. Muhammed el-Fadânî, *Buḳyetü'l-mürîd min 'ilmi'l-esânîd*, Mekke, ts., s. 14-16; Ömer Abdülcebbar, *Siyer*

ve terâcimü ba'zi 'ulemâ'inâ fi'l-ḳami'r-râbi' 'aşer li'l-hicre, Cidde 1403/1982, s. 286-287; Z. Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta 1985, s. 90-91; Muhammad S. H., *Mengenal Pondok Tremas dan Perkembangannya*, Tremas 1986, s. 31-32; M. van Bruinessen, "Mahfuz b. Abd Allah al-Tarmasi", *Dictionnaire biographique des savants et grandes figures du monde musulman périphérique du XIX^e siècle à nos jours* (nşr. M. Gaborieau v.dğr.), Paris 1992, s. 30-31; Abdurrahman Mas'ud, "Mahfuz al-Tirmisi An Intellectual Biography", *Studia Islamika*, V/2, Jakarta 1998, s. 27-48.



İSMAİL HAKKI GÖKSOY

MÂHİYET

(المَاهِيَّة)

Bir mevcudun

veya ma'dûmun küllî kavramı,
bir varlığın özü, onun kendisiyle
o olduğu şey anlamında felsefe terimi.

Arapça'da "mâ hüve" (Bu nedir?) sorusundan oluşturulmuş yapma (ca'îf) bir isimdir. Tehânevî bu terimin "mâ hiye"den gelmiş olduğu görüşünü zayıf bulur. "Mâ" edatına, nisbet ifade eden "yâ" ile isim yapmak için kullanılan "tâ" harfinin eklenmesiyle oluşan mâhiyyet de mâhiyyet ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. İsmâüddin İbn Arabşah *keyfiyyet, kemmiyyet* ve *şahsiyyet* terimlerinin *keyfe, kem* ve *şahs* kelimelerinden türetildiği gibi mâhiyyetin de mâ edatından türetildiği görüşünü savunmaktadır. Ancak mâhiyyetin "mâ hüve"den geldiği görüşü yaygın kabul olarak benimsenmiştir (*et-Ta'rîfât*, "mâhiyyetü's-şey" md.; İsmâüddin el-isferâyînî, s. 35-36; Ebü'l-Bekâ, s. 863; Ahmed Negirî, s. 789).

Bir felsefe terimi olarak mâhiyyet somut bir varlığı (mevcut) ne ise o yapan özü ifade etmek için kullanılır. Meselâ somut bir varlık olarak ağacın ne olduğuyla ilgili soru ağaçlar arasında müşterek olan, onları ağaç olmayanlardan farklı kılan bir öze atıfla cevaplandırılır ve buna "ağacın mâhiyeti" anlamında "ağaçlık" denilir. Bu anlamda Eflâtun, somut varlıkların yanında iyilik ve güzellik gibi değerlerin özünü değişmez ve sabit formlardan ibaret, kendi başlarına müstakil varlıklar olan idelerin teşkil ettiğini düşünmüş, somut varlıkların ne iseler o olarak var olmalarını bu ideleri temsil etmelerine bağlamıştı. Ancak Aristo, hocasının sabit ve değişmez form fikrine bağlı kalmakla birlikte idelerin müstakil varlık oldukları görüşünü reddederek mevcudu ontolojik yönden form ve maddeden oluşan bir vahdet şek-

linde kavramış, bunu dört illet nazariyesiyle birleştirip somut varlıkları ne iseler o yapan bu varlıkların kendi içlerinde taşıdıkları formlar olduğu tezini ortaya koymuştur. Bunun yanında yeterince sistematik olmamakla birlikte Aristo, mantığın tanım teorisi içinde bir şeyin ne olduğuyla ilgili sorunun onun ait olduğu cins ve hassa zikredilerek cevaplandırılacağını, böylece elde edilen tanımın o şeyin mâhiyetini ifade edeceğini söylemektedir. Aristo'nun nüve olarak mâhiyyet meselesini ontolojik ve mantıkî cihetlerden söz konusu ettiği söylenebilir. Ancak o, mâhiyyet anlamında birden çok terim kullandığı gibi vücutla mâhiyyeti birbirinden sistematik bir şekilde ayırmamaktadır (Eisler, s. 742; Flach, IV, 1687-1688; Izutsu, s. 132-135; Atay, s. 73-77).

Fârâbî, mâhiyyeti vücuttan tefrik edip varlıkları bu ayırma bağılı olarak inceleyen ilk filozoftur. Fârâbî somut nesnelere bir mâhiyyeti, bir de vücut olduğunu, mâhiyyetin vücuda kurucu bir unsur olarak dahil olmadığı gibi vücudun aynı da olmadığını söylemiş, vücudun mâhiyyete dışarıdan âriz olması gerektiğini savunmuştur. Ona göre bir şeyin vücudunun bizzat kendi mâhiyyeti olması hariç vücut hiçbir zaman bir mâhiyyetin lâzımı olamaz. Bu demektir ki somut nesnelere mâhiyyetleri onları zorunlu olarak var kılmaz; onların mevcut olabilmesi için mâhiyyetlerine dışarıdan varlık verilmesi gerekir. Böyle olunca da mâhiyyetleri vücutlarından tefrik edilebilen somut nesnelere, varlıklarını kendisinden aldıkları ve vücudu mâhiyyetiyle aynı olan bir varlığı tanımadan bu somut varlıkların nasıl mevcut olduğunu açıklamak mümkün değildir. Fârâbî, somut nesnelere üzerinden yaptığı kavramsal tahlille varlıkları mâhiyyeti vücutundan tefrik edilebilen ve edilemeyen olmak üzere iki kısma ayırmakta, birincisine mümkün varlıklar, ikincisine zorunlu varlık demektedir (Izutsu, s. 136-141; Atay, s. 77-81). Fârâbî'nin Aristo'da bulunmayan bu tefrikinin teolojik bir hüviyet kazanarak yaratılış ve yaratılan yaratılan arasındaki ilişki meselesi haline gelmesi, Grek düşünürleriyle müslüman düşünürlerin ontolojik sorunlara yönelişlerindeki kaygı farklılığı ile alakalıdır.

İbn Sînâ mâhiyyet-vücut ayırımını ontolojisinin temeli haline getirmiştir. Fârâbî gibi İbn Sînâ da metafiziğin birinci ve nihai nesnesi saydığı somut varlıkları kavramsal bir tahlile tâbi tutar ve bunlarda kurucu iki unsur tesbit eder: Mâhiyyet ve vücut. İbn Sînâ mâhiyyetin vücuttan farkı-