

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
HADİS BİLİM DALI

MÜHELLEB B. EBÎ SUFRE VE ŞERHÇİLİĞİ

Yüksek Lisans Tezi

ÖMERCAN KAÇAR

İSTANBUL, 2021

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
HADİS BİLİM DALI

MÜHELLEB B. EBÎ SUFRE VE ŞERHÇİLİĞİ

Yüksek Lisans Tezi

ÖMERCAN KAÇAR

DANIŞMAN:

DOÇ. DR. M. MACİT KARAGÖZOĞLU

İSTANBUL, 2021

GENEL BİLGİLER

Adı ve Soyadı: Ömercan Kaçar

Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Bilim Dalı: Hadis

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Mustafa Macit Karagözoğlu

Tez Türü ve Tarihi: Yüksek Lisans Tezi – 2021

Anahtar Kelimeler: Endülüs, Şerh, el-Câmi‘u’s-sahîh, Mühelleb b. Ebî Sufre

ÖZET

Mühelleb b. Ebî Sufre ve Şerhçiliği

Buhârî’nin (ö. 256/870) *el-Câmi‘u’s-sahîh*’inin ilk şârihlerinden Endülüslü Mâlikî Mühelleb b. Ebî Sufre (ö. 435/1044), hadis şerh literatürünün temel kaynaklarından ır. Hadislerden hayatın her alanına dair hüküm istinbat etmeye dayalı şerh anlayışı ve içtihadı verdiği önemle tanınır. V./XI. asrın başlarında, İslam dünyasının hadis birikimini kendi dünya görüşleri ekseninde yorumlayan Endülüslü Mâlikî âlimlerin önde gelenlerinden ır. Dolayısıyla Mühelleb’in biyografisinin ve şerhçiliğinin inşası hadis şerh tarihinde önemli bir boşluğun doldurulmasına yardım edecektir.

Bu çalışma, şârihin genel olarak şerh literatürüne özel olarak *el-Câmi‘u’s-sahîh* çalışmalarına katkılarını Endülüs hadis ilmi tarihindeki yeri ve önemini dikkate alarak tespit etmeyi amaçlamaktadır. Mühelleb hadisleri geniş bir yorum alanında delillendirmeye dayalı bir dil ile tetkik etmiştir. Onun ilmini tevarüs eden şârihler, hadislerin isnadı ve metniyle ilgili açıklamalarını nakletmiş ve tartışmıştır. Burada, Mühelleb’in yorumları ve şerh literatüründeki karşılığı dikkate alınarak şerhçiliğinin tasvir edilmesi hedeflenmektedir. Şerhi günümüze ulaşmayan müellifin *el-Muhtasaru’n-nasîh* adlı eseri ve kendisine yoğun olarak atıf yapan talebesi İbn Battâl’ın (ö. 449/1057) *Şerh*’i inceleme için esas alınmıştır.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname: Ömercan Kaçar

Main Department: Basic Islamic Sciences

Department: Hadith

Supervisor: Doç. Dr. Mustafa Macit Karagözoğlu

Degree Awarded and Date: Master – 2021

Keywords: Al-Andalus, Commentary, *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ*, Muhallab b. Abī Şufra

ABSTRACT

Muhallab b. Abī Şufra and His Method of Ḥadīth Commentary

One of the first commentators of Bukhārī's (d. 256/870) *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ*, Andalusian Mālikī Muhallab b. Abī Şufra (d. 435/1044) is among the main sources of ḥadīth commentary literature. He is known for his understanding of commentary based on deriving judgments from the ḥadīths about all areas of life and the importance he attaches to ijtihād. At the beginning of V./XI. century, he was a leading figure of Andalusian-Mālikī scholars who began to interpret the ḥadīth accumulation of the Islamic world on the axis of their own worldview. Therefore, the construction of Muhallab's biography and method of ḥadīth interpretation will help to fill an important gap in the history of ḥadīth commentary.

This study aims to reveal the contributions of the commentator to the commentary literature in general, and to the studies of *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ* in particular, by taking into account his place and importance in the history of Andalusian ḥadīth science. Muhallab had scrutinized the ḥadīths in a vast exegetical sphere with an evidence-based language. The commentators who inherited his wisdom transmitted and discussed his explanations about the isnād and text of the ḥadīths. Taking into consideration his interpretations and position in sharḥ literature, this thesis intended to bring a comprehensive description to his method of commentary. The commentary of Ibn Baṭṭāl (d. 449/1057), the student of the author,

whose commentary has not survived, and his book named *al-Mukhtaṣar al-naṣīḥ* has been taken as the basis for the analysis.



İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRACT.....	ii
ŞEKİL LİSTESİ.....	vii
TABLO LİSTESİ.....	viii
KISALTMALAR.....	ix
ÖNSÖZ.....	x

GİRİŞ

KONU, METOT, KAYNAK VE LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ

I. KONU.....	2
II. METOT.....	7
III. KAYNAK VE LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ.....	10

BİRİNCİ BÖLÜM

MÜHELLEB B. EBÎ SUFRE'NİN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

I. DÖNEMİ.....	15
A. Endülüs'te Rey-Hadis Mücadelesi.....	15
1. Mücadele Dönemi.....	17
2. Uzlaş Dönemi.....	22
B. Endülüs'te <i>el-Câmi 'u 's-sahîh</i> 'in Rivayeti ve Şerhedilmesi.....	28
1. <i>el-Câmi 'u 's-sahîh</i> 'in Endülüs'e Girişi.....	28
2. Endülüs'te Yazılan İlk <i>el-Câmi 'u 's-sahîh</i> Şerhleri.....	30
II. HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ.....	34
A. Rihleleri.....	36
B. Hocaları.....	37
C. Talebeleri.....	38
D. <i>el-Câmi 'u 's-sahîh</i> Rivayeti.....	38
E. Eserleri.....	40
1. <i>el-Muhtasaru 'n-nasîh</i>	40
2. Kayıp <i>el-Câmi 'u 's-sahîh</i> Şerhi ve Akıbeti.....	42

İKİNCİ BÖLÜM

MÜHELLEB B. EBÎ SUFRE'NİN ŞERHÇİLİĞİ

I. İBN BATTÂL'IN ŞERH'İNDE MÜHELLEB.....	46
A. Mühelleb'e Yapılan Atıfların Niteliği.....	46
1. Aktarım Şekli	46
2. Hadis Nakli	49
3. Mühelleb'in Görüşlerinin Diğer Âlimlere Sorulması.....	50
B. İbn Battâl'ın Şerh'inde Mühelleb'in İlmî Dünyası.....	51
1. İbn Battâl'ın Şerh'inde Mühelleb'in Kelami Görüşleri.....	53
2. İbn Battâl'ın Şerh'inde Mühelleb'in Hadis Usulüne Dair Görüşleri	55
3. İbn Battâl'ın Şerh'inde Mühelleb'in Fıkıh Usulüne Dair Görüşleri	55
a. İctihada Dair Görüşleri.....	56
b. Sahâbî Kavlinin Kıyasta Kullanılması	57
c. Sedd-i Zerâi'	58
II. ŞERH METODU.....	58
A. Hadis Şerh Üslubu	59
1. “Fîhi...li-enne” Kalıbı.....	59
2. “Elâ Terâ” Kalıbı	62
3. “İn Kâle Kâilün” Kalıbı	63
B. Genel İlke İstinbatı.....	64
C. Hadisler Arası İhtilafın Çözümü.....	65
D. Mâlikîliğin Desteklenmesi.....	68
1. Hadis Merkezli Fıkıh İstinbatı.....	70
2. Mâlikî Kaynakların Aktarımı	76
III. MÜHELLEB'İN ELEŞTİRİLERİ.....	77
A. <i>el-Câmi' u's-sahîh</i> 'in Tehzîbine Yönelik Eleştirileri	77
1. Bab Başlığı-Hadis Arasındaki Uyumsuzluk	82
2. Hatalı Bab Başlıklarının Düzeltilmesi.....	86
3. Müstensihlere Yöneltilen Eleştiriler.....	88
B. Hadis Râvilerine Yönelik Eleştirileri.....	90
1. Metodu.....	95
2. Râvilerin Vehmi: Müşkil Hadisler.....	95
3. Asîlî'nin Râvi Eleştirilerini Aktarması.....	102
C. Muallak Hadislerin Muttasıl Tariklerine İşaret Edilmesi	104

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EL-CÂMÎ'U'S-SAHÎH ŞERHLERİNİN KAYNAĞI OLARAK MÜHELLEB

B. EBÎ SUFRE

I. MÜHELLEB'İN GÖRÜŞLERİNİN AKTARIMI.....	113
A. Kirmânî'nin <i>el-Kevâkibü'd-derârî</i> 'sinde Mühe lleb' in Görüşlerinin Aktarımı	113
B. İbn Hacer'in <i>Fethu'l-bârî</i> 'sinde Mühe lleb' in Görüşlerinin Aktarımı.....	116
C. Aynî'nin <i>Umdetü'l-kârî</i> 'sinde Mühe lleb' in Görüşlerinin Aktarımı	121
II. ŞÂRİHLERİN MÜHELLEB'E YORUM VE ELEŞTİRİLERİ.....	122
A. Şârihlerin Yorumları	123
1. Genel Yorumlar	123
2. Şârihlerin Mühe lleb' in Görüşlerini Tartışması: Bab Başlıkları Örneği	124
a. “Küçüğün Semâı Ne Zaman Geçerli Olur?”	125
b. “Ey iman edenler! Zannın çoğundan sakının. Çünkü zannın bir kısmı günahtır. Gizli olanı araştırmayın...”	128
c. “Hz. Peygamber'in zikri ve rabbinden rivayeti”	129
B. Şârihlerin Eleştirileri	130
1. “Fîhi nazar”	131
2. İtirazlar.....	133
a. Mühe lleb' in Metne Dair Eleştirisine İtiraz: Hz. Musa mı? Hz. İsa mı?	135
b. Şârihlerin Suskunluğu: Mühe lleb'e Yanlışlıkla Nispet Edilen Bir Görüş	143
c. Mühe lleb' in Râvi Eleştirisine İtiraz: Şefaât Kimin İçin?	145
SONUÇ.....	152
KAYNAKLAR.....	156
EK-1 el-Haremü'l-Mekkiyyü's-Şerîf Kütüphanesinde <i>el-Kevkebü's-sârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî</i> Adıyla Kaydedilen Yazmanın Katalog Bilgisi.....	167
EK-2 <i>el-Kevkebü's-sârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî</i> Adıyla Kaydedilen Yazmanın İlk Sayfası.....	168

ŞEKİL LİSTESİ

Şekil 1: Mühelleb'in <i>el-Câmi'u's-sahîh</i> Nüshasını Rivayet Ettiği Hocaları.....	39
Şekil 2: Şefaât Hadisinin Buhârî Rivayeti.....	147
Şekil 3: Şefaât Hadisinin Müslim Rivayeti.....	149
Şekil 4: Şefaât Hadisinin Nesâî Rivayeti.....	149



TABLO LİSTESİ

Tablo 1: İbn Battâl'ın *Şerh*'inde Mühelleb'e En Çok Atıf Yapılan Bölümler ve Atıf Sayıları.....52



KISALTMALAR

a. mlf. : aynı müellif

b. : ibn

bnt. : bint

bk. : bakımız

CSIC : Consejo Superior de Investigaciones Científicas

DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul

dn. : dipnot

ed. : edit

hs. : hükümrânlık süresi

H.z. : hazreti

İFAV : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları

nşr. : neşreden

ö. : ölüm tarihi

s. : sayfa

SBE : Sosyal Bilimler Enstitüsü

sy. : sayı

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları

trc. : tercüme eden

ts. : tarihsiz

v.dğr. : ve diğerleri

ÖNSÖZ

el-Câmi'u's-sahîh'i esas alan hadis şerh faaliyetleri sonucunda hadis ilmi başta olmak üzere İslami ilimlere dair muazzam bir birikim meydana gelmiştir. Uzun bir dönem özgünlükten uzak, ilerlemeye engel ve taklit kültürünün bir parçası olarak görülen şerhlerin çağdaş araştırmaların gündemine girememesi, ilgili birikimin değerlendirilmesini geciktirmiştir. Yakın dönemde ilerlemeci tarih anlayışının sorgulanması, şerh literatürüne dair farklı okuma biçimlerinin gelişmesiyle beraber şerhlere yönelik ilgi artmış, çeşitli dönemlerde farklı ilim merkezlerinde kaleme alınan *el-Câmi'u's-sahîh* şerhleri incelenmeye başlamıştır. Elinizdeki bu çalışma, hakkındaki araştırmaların son derece az olduğu Endülüs'ün ilk *el-Câmi'u's-sahîh* şârihlerinden Mühelleb b Ebî Sufre'nin şerhçiliğini entelektüel dünyasıyla irtibatını kurarak ele almayı hedeflemiştir. Ayrıca onun sonraki şerhlerde nasıl alımlandığı şerhlerin iç içe geçen yapısı dikkate alınarak ele alınmıştır.

Birinci Bölüm'de, Endülüs'te Ehl-i rey-Ehl-i hadis ilişkisi esas alınarak Mühelleb'in dönemi ve hayatı incelenmiş, V./XI. asrın başlarında Endülüs entelektüel dünyasını şekillendiren amiller tespit edilmeye çalışılmıştır.

İkinci Bölüm'de, İbn Battâl'ın Mühelleb'den istifade etme biçimleri üzerinde durulmuş, onun üslubu ve şerhçiliğinin öne çıkan yönleri ele alınmıştır. Mâlikî mezhebi özelinde Mühelleb'in nasıl bir fıkıh anlayışına sahip olduğu araştırılmıştır. Onun *el-Câmi'u's-sahîh* eleştirilerinin, Buhârî'nin vefat etmeden önce eserini tamamlayamadığı düşüncesine dayandığı belirtilip literatürdeki yeri belirlenmiştir.

Üçüncü Bölüm'de, *el-Câmi'u's-sahîh* şârihlerinin Mühelleb'den nasıl istifade ettiği incelenmiştir. Özellikle Mühelleb'in eserin bab başlıkları ve isnatlarıyla ilgili görüşlerinin literatürde nasıl değerlendirildiği ortaya konmuştur.

Hadis şerh literatürünün önemli kaynaklarından Mühelleb'in şerhçiliği üzerine yapılan ilk lisansüstü çalışma olma hüviyeti taşıyan bu tezin, Endülüs şerh faaliyetleri hakkında yapılacak kapsamlı ve çok yönlü araştırmalar için bir başlangıç olması temenni edilmektedir.

Tezin hazırlanmasında emeği olan pek çok kişi bulunmaktadır. Lisans yıllarından itibaren görüşlerinden istifade ettiğim, tez konusunun belirlenmesinde tavsiyelerinden

yararlandığım, beni şerh çalışmaya teşvik eden kıymetli hocam Prof. Dr. Halit Özkan'a bana olan inancından ve duyduğu güvenden dolayı teşekkürü bir borç bilirim. Tezin hazırlanışı sırasında türlü zorlukları aşmam ve çalıştığım konuya uygun yaklaşımlar geliştirmem konusunda yardım ve katkılarından dolayı danışman hocam Doç. Dr. Mustafa Macit Karagözoğlu'na müteşekkirim. Onun tecrübe ve yorumlarını cömertçe paylaşması neticesinde bu çalışmanın son halini alabildiğini de belirtmek isterim. Tez jürisinde yer alarak eleştiri ve tavsiyeleriyle yol gösteren Doç. Dr. Muhammed Enes Topgöl, Endülüs'e dair görüşlerinden çokça istifade ettiğim Dr. Öğr. Üyesi Cumhur Ersin Adıgüzel ve çeşitli şerh meselelerine dair e-posta yoluyla fikir alışverişinde bulunduğum Dr. Stefanie Brinkmann hocalarıma şükranlarımı sunarım. İstanbul Şehir Üniversitesi'ndeki dersleri vesilesiyle görüşlerinden istifade ettiğim değerli hocalarım Prof. Dr. Mehmet Ali Büyükkara ve Doç. Dr. Abdurrahman Atıl'a içtenlikle teşekkür ederim. Onların meselelere bakış tarzından çokça yararlandığımı söylemem gerekir. Ayrıca tezin tamamını okuyarak düşüncelerini benimle paylaşan Arş. Gör. Rıdvan Talha Yücedağ, tezin çeşitli bölümlerini okuyarak katkı sunan Arş. Gör. Ali Yücel, Arş. Gör. Muhammed Sadık Özbek, Arş. Gör. Muhammed Yakup Kepenek, Arş. Gör. Ali Can Kanoğlu, Ahmet Yasin Dinçer, Adem Sarı, Kadir Sekmen ve Sergen Aslan arkadaşlarıma teşekkür ederim. Uzun ilmî sohbetlerimizde ortaya koydukları fikirlerle çalışmanın zenginleşmesine katkı sunan Arş. Gör. Muhammed Taha Kara, Arş. Gör. Ahmet Enes Ateş, Muhammed Said Ergün ve Ahmet Faruk Yılmaz dostlarıma minnettarım. Burada, İstanbul Şehir Üniversitesi ve Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Kütüphane ve Dokümantasyon Servisi yetkililerine de ayrıca teşekkür etmek isterim. Son olarak, aileme verdikleri maddi ve manevi destek için müteşekkirim. Özellikle küresel salgın döneminde zor şartlar altında uygun çalışma ortamı oluşturmama yardım ederek beni bu çalışmayı bitirmeye teşvik eden anneme ve ablama ne kadar teşekkür etsem azdır.

Ömercan Kaçar

Kağıthane 2021



GİRİŞ

KONU, METOT, KAYNAK VE LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ

I. KONU

Buhârî'nin (ö. 256/870), *el-Câmi'u's-sahîh*'inin ilk şârihlerinden Endülüslü Mühelleb b. Ebî Sufre'nin (ö. 435/1044) biyografisini inşa etmeyi ve şerhçiliğini öne çıkan yönleriyle ortaya koymayı hedefleyen bu çalışmanın ilgi alanı Mühelleb'in Endülüs hadis ilmi tarihindeki konumu, bir şârih olarak *el-Câmi'u's-sahîh*'i nasıl ele aldığı ve şerh literatüründeki yeri ile sınırlıdır. Mühelleb'in yaşadığı dönemin ilmî atmosferini tasvir için bahsedilen kavram ve şahıslar ve biyografisine dair kaynaklar, şerhçiliğinin incelenebileceği *el-Muhtasaru'n-nasîh* adlı eseri, -Mühelleb'in şerhi günümüze ulaşmadığı için- ana kaynağı Mühelleb olan İbn Battâl'ın (ö. 449/1057) *Şerh*'i ve diğer klasik *el-Câmi'u's-sahîh* şerhleri, bu konuyla ilgili doğrudan ve dolaylı klasik kaynaklar ve ikincil literatür bu tezin sınırları içerisinde değerlendirilmiştir. Bu çerçevede Mühelleb tarafından ortaya konulan fikirler bütünüünün farklı coğrafya ve tarihlerde muhtelif mezhep mensubu şârihler tarafından nasıl karşılandığı ve değerlendirildiği analiz edilmeye çalışılmıştır.

el-Câmi'u's-sahîh, Buhârî tarafından kaleme alındıktan sonra ilim çevrelerinde sürekli artan bir ilgiyle karşılanmış ve ders halkalarında okutulan ana kitaplardan biri olmuştur. Bu ilginin bir karşılığı olarak üzerine birçok şerh yazılmıştır. İslam dünyasının farklı dönem ve coğrafyalarında Sünnî âlimler *el-Câmi'u's-sahîh* şerhlerinde sadece hadis ilmi meselelerini ele almamış, kelâm ve fıkıh gibi İslami ilimlere ait çeşitli meseleleri tartışmıştır. Bunun yanında hayatın çeşitli alanlarıyla ilgili tespitlerini bunların hadislerle irtibatını kurarak özgün bir biçimde ifade etmişlerdir.

el-Câmi'u's-sahîh, IV./X. yüzyılın ikinci yarısında birçok âlim tarafından Endülüs'e taşınmıştır. Bu eserin Endülüs'te rivayet edilmesinin hemen ardından ders halkalarında okutulduğu ve şifahi olarak şerh edilmeye başlandığını tahmin etmek zor olmasa da ilk şerhin ne zaman kaleme alındığı bilinmemektedir. Bu dönemde yazılan kayıp şerhlerin sonraki nesillere aktarılmasında İbn Battâl'ın *Şerh*'i önemli bir rol üstlenmiştir. Mühelleb'in şerhi İbn Battâl'ın en çok başvurduğu şerhtir. Ancak modern literatürde genel olarak bu dönem şârihleri özel olarak ise Mühelleb yeterince ele alınmamış, onun literatüre katkısı tam olarak tespit edilmemiştir.

el-Câmi'u's-sahîh şerhleri onları bir arada değerlendirmeyi iktiza eden girift bir yapı arzeder. Bir fikrin asıl kaynağının tespiti şârihlerin birbirlerinden ıktıbasları birlikte

değerlendirildiğinde sağlanabilir. Bir konunun zaman içerisinde farklı şârihlerce nasıl ele alındığı, hangi farklı yaklaşımların ortaya çıktığı, onların birbirlerine itirazları ve aktarım hataları birlikte değerlendirilmelidir. Mühelleb, literatürde sahip olduğu konum itibarıyla bu karmaşık yapının anlaşılabilmesi için bir anahtar olarak değerlendirilebilir. Çünkü, Mühelleb'in görüşlerine şerh literatüründe yoğun olarak yer verilmiş ve birçok tartışma bu görüşler üzerine binâ edilmiştir. Onun açıklamaları şârihler tarafından aktarılmış, yorumlanmış ve tartışılmıştır. Mühelleb'in görüşleri etrafında şekillenen, değişen mekan ve zamana bağlı olarak şârihlerin farklılaşan fikirleri ve ilmî literatüre yorum ve eleştirileri ancak şerhler birbirleriyle bağlantılı olarak incelendiğinde daha kolay anlaşılabilir.

Tezin ele aldığı konu üç başlık altında incelenmiştir. İlk Bölüm'de, Mühelleb'in hayatı, Endülüs'ün ilk *el-Câmi'u's-sahîh* şerhlerinin yazıldığı dönem dikkate alınarak incelenirken bu dönemin oluşmasının temel etkenlerinden olan Endülüs'te Ehl-i rey-Ehl-i hadis mücadelesi çeşitli boyutlarıyla analiz edilmiştir. Bu bölümde cevabı aranan sorulardan ilki, Endülüs Emevî hilafeti öncesinde mezhep dışı etkiye kapalı ve Ehl-i hadis karşıtı sert tutuma sahip olan Endülüs Mâlikîlerinin hilafetin ilanından sonra nasıl bir değişime uğradığı ve bu değişim sürecinin *el-Câmi'u's-sahîh* üzerine birçok şerhin yazıldığı döneme nasıl zemin hazırladığıdır. Elbette yaklaşık iki asırlık sürecin sadece Ehl-i rey-Ehl-i hadis ilişkisi bağlamında ele alınması ve sadece *el-Câmi'u's-sahîh* şerhlerine zemin hazırlaması yönüyle değerlendirilmesi, bu dönemde vuku bulan siyasi, sosyal, iktisadi birçok farklı gelişmenin, değişimin ve etkileşimin göz ardı edilmesi manasına gelmektedir. Ancak Mühelleb'in şerh yazmasına sebep olan birbirine bağlı olay halkalarının geriye dönük takibinin Ehl-i rey-Ehl-i hadis ilişkisi gibi belirli bir tema üzerinden yapılması bu dönemi değerlendirmenin en iyi yollarından biridir. Çünkü bu ilişki, bu uzun süreçte hiçbir aksamaya uğramadan devam etmekte ve etkileri her alanda hissedilmektedir. Birbiriyle bağlantılı olayları tespit etme ve değişen şartlar altında bunların izini kolayca sürülebilmektedir. Bu sayede tezin sınırlılıkları içerisinde belirli olay ve kişiler etrafında tarihî süreci tahlil etmek mümkün olmaktadır.

Ehl-i rey-Ehl-i hadis arasındaki ilişki üzerinden tanımlanan dönem iki kısma ayrılmıştır. III./IX. yüzyıl boyunca süren ve iki ekol arasındaki çatışmaya odaklanan süreç *Mücadele Dönemi*, bu sürecin sonunda iki tarafta da değişime yol açan ve tarafların birbirleriyle etkileşimi arttırdıkları, IV./X. yüzyıl boyunca süren ve yeni bir âlimler

zümresinin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan süreç de *Uzlaş Dönemi* olarak adlandırılmıştır. Ortaya çıktığı iddia edilen yeni zümrenin Mühelleb'in de içerisinde bulunduğu Endülüs Mâlikîliğinin köklü değişimine zemin hazırlayan ve *el-Câmi'u's-sahîh* üzerine şerh yazan âlimlerden oluştuğu belirtilmiştir.

Mücadele Dönemi ile *Uzlaş Dönemi*'ni birbirinden ayıran temel unsur olarak III. Abdurrahman'ın (hs. 300-350/912-961) 300/912 yılında tahta çıktığı ve ardından 316/929 yılında hilafet ilan ettiği süreç belirlenmiştir. Bu yaklaşım, bu dönemdeki devlet politikalarındaki değişim ve bu değişimin bürokratik atamalara yansımaları esas alınarak benimsenmiştir. Bunun yanında Mâlikî âlimlerin Ehl-i hadis karşıtı sert söylemindeki yumuşama ve hadis ilmine karşı artan ilgi de göz önünde bulundurulmuştur. Daha sonraki halifelerin de bu değişimi destekledikleri hem kendi biyografilerinden hem de dönem âlimlerinin biyografilerinden tespit edilerek çeşitli örneklerle ortaya konmuştur.

İlk Bölüm'de ele alınan bir diğer soru, *el-Câmi'u's-sahîh*'i Endülüs'e ilk taşıyan âlimlerin kimliğidir. *el-Câmi'u's-sahîh*'i Endülüs'e ilk getiren âlim olarak meşhur olan Asîfî'den önce ve onunla aynı dönemde bu kitabın Endülüs'te başkaları tarafından da nakledildiği vurgulanmıştır. *el-Câmi'u's-sahîh*'i rivayet eden âlimlerin kimliği tespit edildikten sonra Endülüs'te *el-Câmi'u's-sahîh*'i ilk şerhedenler incelenmiştir. Böylece Mühelleb'in içinde bulunduğu atmosferin tasvir edilmesi mümkün olmuştur. Mühelleb'in *el-Câmi'u's-sahîh* üzerine ilk şerh yazan Endülüslü âlim olup olmadığı kesin olarak tespit edilemese de bu çalışmalara öncülük ettiği belirlenmiştir.

el-Câmi'u's-sahîh'i rivayet ve şerh eden ulemâ zümresi Endülüs Mâlikîliği tarihinde nerede durmaktadır? Ayırt edici özellikleri nelerdir? Bu soruların cevabı Birinci Bölüm'de âlimlerin yaşadığı değişim üzerinden aranmış, İkinci Bölüm'de Mühelleb'in Mâlikî mezhebi içerisindeki faaliyetleri anlatılırken bu zümrenin özelliklerine dair somut örnekler verilmiştir.

el-Câmi'u's-sahîh'in şârihi ve aynı zamanda râvisi olan Mühelleb'in rivayeti sonraki nesillere aktarılmış mıdır? Mühelleb'in şerhi günümüze ulaşmış mıdır? Bu iki soru, Mühelleb'in biyografisinin oluşturulmasında sahip oldukları önem sebebiyle cevaplanmaya çalışılmıştır. Onun *el-Câmi'u's-sahîh* rivayetinin nüshasının nasıl aktarıldığı tespit edilmiştir. Ayrıca şerhinin hâlen bulunamadığı sonucuna varılmıştır.

İkinci Bölüm, Mühelleb'in bir Endülüs-Mâlikî şârihi olarak şerhçiliğini incelemektedir. Mühelleb'in temel görüşleri ve şerh metodu İbn Battâl'ın *Şerh*'i dikkate alınarak incelenmiştir. "İbn Battâl, Mühelleb'in görüşlerini nasıl aktarmıştır? İbn Battâl'ın *Şerh*'i için Mühelleb ne ifade eder? Bu iki şârihin ortak ve farklı yönleri nelerdir?" gibi soruların cevabı verilmeye çalışılmıştır. Ayrıca Mühelleb'in şerh metodunun öne çıkan yönleri ele alınmıştır. Şerhin alanını son derece geniş tutan Mühelleb, bu geniş alanda hadislerden çıkarılabilecek çeşitli manaları zikretmektedir. Bu bağlamda, Mühelleb, ulaştığı manaları hangi üslupla aktarmıştır? sorusu cevaplanmaya çalışılmıştır. Bir fakih olarak hadislerden nasıl genel ilke istinbat ettiği ve hadisler arasındaki ihtilaflara nasıl yaklaştığı incelenmiştir. Bir Mâlikî olarak kendi mezhebinin görüşlerini nasıl desteklediği de bu bağlamda ele alınmıştır. Ayrıca içtihadı dair görüşleri esas alınarak İbn Hazm'la (ö. 456/1064) arasındaki farklara değinilmiştir.

Mühelleb'in görüşleri hem klasik kaynaklarda hem de çağdaş araştırmalarda genellikle İbn Battâl'ın *Şerh*'iyle bağlantılı olarak aktarılmaktadır. Buna göre İbn Battâl'a izafe edilen birçok görüş aslında Mühelleb'e aittir. Çağdaş literatürde İbn Battâl'ın Mühelleb'den yoğun olarak nakil yaptığına değinilmekle yetinilmiştir.¹ Ancak bu nakillerin aktarım yöntemi, hangi konularda olduğu, içeriği incelenmemiştir. İlk defa bu tezde İbn Battâl'ın Mühelleb'den istifade tarzı çeşitli boyutlarıyla ortaya konulmuştur.

İkinci Bölüm, Mühelleb'in *el-Câmi'u's-sahîh*'e yönelik eleştirilerini de içermektedir. Eleştirilerinin çerçevesi *el-Muhtasaru'n-nasîh* esas alınarak belirlenmiştir. Bu bilgiler ekseninde "Onun eleştirilerinin sebebi nedir? Bu eleştiriler hangi konuları kapsar?" sorularının cevabı aranmıştır. Ayrıca *el-Câmi'u's-sahîh* üzerine ümmetin ittifak ettiği dair sözlerinin literatürdeki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır. *el-Câmi'u's-sahîh* üzerine icmâ olduğunu düşündüğü hâlde onun, eleştirilerini nasıl gerekçelendirdiği incelenmiştir. Mühelleb'in eleştiri gerekçeleri *el-Muhtasaru'n-nasîh* esas alınarak tespit edilmiştir. Araştırma sonucunda onun eleştirilerinin kaynağının Buhârî'nin vefat etmeden önce eserini tamamlamadığı görüşü olduğu belirlenmiştir. *el-Câmi'u's-sahîh* şerhlerinde bu eleştirinin

¹ Özer, *Endülüslü İbn Battal ve Buhârî Şerhi*, İstanbul: Araştırma Yayınları, 2007; Sancaklı, "İbn Battâl (ö. 449/1057) ve Buhârî Şerhi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, VII, sy. 1, s. 66; Özkan-Karagözoğlu-Topgöl, "Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'i Üzerine Yazılmış Şerhler", *Hadis Şerh Literatürü I* (ed. M. Macit Karagözoğlu), İstanbul: İFAV, 2020, s. 189; Blecher, *Said the Prophet of God: Hadith Commentary Across a Millenium*, California: University of California Press, 2018.

bab başlığı-hadis arasındaki ilişki bağlamında ele alındığı ancak Mühelleb'in daha geniş bir çerçevede *el-Câmi'u's-sahîh*'e dair tüm eksikliklerde bu eleştiriye esas aldığı ortaya konmuştur. Bunun yanında ümmetin *el-Câmi'u's-sahîh* üzerinde icmâ ettiğine dair görüşün zikredildiği en erken kaynağın Mühelleb'in *el-Muhtasaru'n-nasîh*'i olduğu tespit edilmiştir.

Son bölüm, Mühelleb'in sonraki şerhlere katkısını ele almaktadır. Şârihlerin onun görüşlerini nasıl aktardıkları, yorumladıkları ve eleştirdikleri incelenmiştir. “*el-Câmi'u's-sahîh* şârihleri Mühelleb'i nasıl yorumlamıştır? Hangi konularda onu eleştirmiştir?” sorularının cevaplanması Mühelleb'in şerh literatürüne katkılarının tespit edilmesine yardımcı olmuştur. Ayrıca Mühelleb'in görüşlerinin literatürde nasıl değerlendirildiğini ortaya koymanın yanında şerhlerin bir fikri nasıl tartıştıkları, bunu yaparken birbirlerinden nasıl faydalandıkları ve genel olarak ne gibi aktarım hataları yaptıklarının da belirlenmesi hedeflenmiştir.

II. METOT

Birinci Bölüm’de Mühelleb ve yaşadığı dönemin ilmî atmosferini temsil etme gücü yüksek âlimlerin biyografileri Endülüs ve Mağrib’de yazılan klasik tarih, tabakât, mu‘cem ve fehrese türü kaynaklar kullanılarak tespit edilmiştir. Kullanılan kaynakları destekleyen ve eksik bilgileri tamamlayan diğer bazı kitaplara da müracaat edilmiştir. İncelenen âlimler, a) Endülüs’te Ehl-i rey-Ehl-i hadis mücadelesinde etkili olmaları, b) Hadis ilmine katkılarıyla öne çıkmaları c) Bürokratik kurumlara atanmalarında hadis bilgilerinin etkili olması gibi etkenler dikkate alınarak seçilmiştir. Tez çerçevesinde bu dönemde yaşayan tüm Endülüslü âlimleri incelemek mümkün olmadığından, mezkûr özelliklere sahip âlimlerin tespit edilmesi ve araştırmanın onlarla sınırlı tutulması yeterli görülmüştür. Bu kriterlere uymasa da söz konusu dönemde etkili olduğu düşünülen âlimlere de yeri geldiğinde değinilmiştir. Seçilen âlimlerin yaşadıkları dönem ve mekânı, mensup oldukları mezhebi ve dönemin ilmî eğilimlerini temsil etme kabiliyetine sahip olmasına dikkat edilmiştir. İlgili sınırlamayla tespit edilen âlimlerin içinde bulunduğu dönemi şekillendirdiği düşünülen ve ilmî hayatta değişimlere neden olan temel olaylar, III./IX. asrın başından V./XI. asrın ilk yarısına kadar kronolojik olarak ve aralarında sebep-sonuç ilişkisi kurularak zikredilmiştir.

İnceleme Endülüslü ulemâ sınıfının tarihini şekillendiren ve uzun bir süre etkisini sürdüren sosyal ve ilmî yapıların varlığı ve bunların birbiriyle etkileşiminin bu dönemden bahseden klasik kaynaklarda ayrıntılı olarak tasvir edilmesinden dolayı iki asırla sınırlandırılmıştır. Bu yapılarla kastedilen Mâlikî mezhebi, Ehl-i rey-Ehl-i hadis ilişkisi, rihleler ve bürokratik atamalarıdır. Endülüs ulemâsı hakkındaki tarih ve tabakât kitaplarında bir âlimin biyografisi bağlamında Mâlikî mezhebi içindeki konumu, “hadise meyilli” olup olmaması, yaptığı rihleler ve bunun sonucunda sahip olduğu rivayet hakları ve bürokratik görevleri gibi konulara yer verildiği görülür. İlgili verilere dayanarak dönem incelemesinin bu konular etrafında yapılmasının daha isabetli olduğu düşünülmüştür. Bunun yanında Endülüs Emevî hilafetinin ilanı öncesi ve sonrası olarak ikiye ayrılan tarihî sürecin bir sonucu olarak *el-Câmi‘u’s-sahîh*’i Endülüs’te rivayet eden âlimler ve Endülüslü ilk *el-Câmi‘u’s-sahîh* şârihleri yine bu kaynaklar kullanılarak tespit edilmiştir.

Endülüs'te *el-Câmi'u's-sahîh* etrafında oluşan ilmî çalışmaların bir dönemi belirleyecek kadar etkin bir faaliyet olup olmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu sonuca ulaşılmasında a) Farklı Endülüs şehirlerinden birçok âlimin bu eseri rivayet etmesi ve onun üzerine çalışma yapması, b) Bu âlimlerin Endülüs ilmî hayatın açısından etkili isimler olması ve bürokratik kurumlarda görev almaları, c) Şerh faaliyetinin yazılı ve sözlü olarak çeşitli ilmî muhitlerde istikrarla ve aralıksız devam etmesi ve d) *el-Câmi'u's-sahîh* merkezli bu çalışmaların Endülüs-Mâlikî ilim dünyasını köklü olarak değiştirdiğinin düşünülmesi gibi bulgular etkili olmuştur.

Mühelleb'in ne zaman doğup vefat ettiği, nereli olduğu, rihleleri, rivayet hakkına sahip olduğu eserler, hocaları, talebeleri ve bürokratik görevlerine dair bilgiler biyografik kaynaklardan derlenmiştir. Tarih ve tabakât kitaplarının eksik kalan yönlerini tamamlamak ve Mühelleb'in biyografisini zenginleştirmek adına onun hadis rivayetlerine yer veren ve *el-Câmi'u's-sahîh* rivayetinin akıbetinden bahseden ikincil kaynaklara da başvurulmuştur. Ayrıca onun neslinden gelen âlimlere dair bilgiler de kullanılmıştır.

İkinci Bölüm'de Mühelleb'in *el-Muhtasaru'n-nasîh*'i ve İbn Battâl'ın *Şerh*'i esas alınarak Mühelleb'in şerhçiliği incelenmiştir. Öncelikle İbn Battâl'ın *Şerh*'inde Mühelleb'e yapılan atıflar “el-Mektebetü's-Şâmile” adlı bilgisayar programıyla tespit edilmiştir. Sonrasında bu atıflar fıkıh, hadis, kelâm gibi başlıklar altında tasnif edilmiştir. Mühelleb'in bu ilimlere dair genel yaklaşımları tespit edildikten sonra şerh metodu üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda Mühelleb'in düşüncelerini ifade ederken kullandığı tekrar eden kalıplar belirlenerek genel şerh üslubu ortaya konulmuştur. Böylece Mühelleb'in kullandığı dilin özelliklerinin saptanması amaçlanmıştır. Üsluba dair örnekler “rastgele amaçlı örnekleme tekniği” kullanılarak belirlenmiştir. Ardından Mühelleb'in şerhçiliği hakkında genel hükümlere varılmasını sağlayacak belirli bir ilimle sınırlı kalmadan, tüm alanlar için geçerli olan şerh metodu incelenen örnekler üzerinden tespiti çalışılmıştır. Böylece tezin sınırlılıkları içerisinde seçilen örneklerin Mühelleb'in şerhçiliğini en iyi şekilde yansıtmaları ve genele dair fikir vermesi sağlanmıştır. Mühelleb'in eleştirileri *el-Muhtasaru'n-nasîh*'in mukaddimesi esas alınarak tasnif edilmiştir.

Üçüncü Bölüm'de de İkinci Bölüm'de kullanılan veri toplama yöntemi kullanılmış ancak bu sefer başta Kirmânî (ö. 786/1384), İbn Hacer (ö. 852/1449) ve Aynî (ö. 855/1451)

olmak üzere İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401), İbnü'd-Demâmînî (ö. 827/1424) ve Kastallânî (ö. 923/1517) gibi âlimlerin *el-Câmi'u's-sahîh* şerhleri esas alınmıştır. Mühelleb'e en fazla atfı ilk üç şârih yaptığı için "Mühelleb'in Görüşlerinin Aktarımı" bölümünde bu şârihlerin aktarım şekilleri incelenmiştir. Bu şârihler aynı zamanda Mühelleb'in sözleri üzerine en fazla değerlendirme yapan âlimlerdir. Dolayısıyla Mühelleb üzerine oluşan literatürde temsil güçleri yüksektir. Sonrasında Mühelleb'in literatüre katkılarını gösterebilmek için şârihlerin Mühelleb'e dair yorumları ve eleştirileri ele alınmıştır. Şârihlerin Mühelleb'e atfı yaptığı konular belirlenmiş ve bu konular içerisinde bab başlıklarının en yoğun nakil yapılan konu olduğu tespit edilmiştir. Bu sebeple "Şârihlerin Yorumları" kısmında ana örnekler başlıklara yapılan yorumlardan seçilmiştir. Şârihlerin Mühelleb'e yaptıkları eleştiriler tespit edildikten sonra bu eleştiriler mahiyetlerine göre ikiye ayrılmıştır. Tereddüt içeren eleştiriler "Fihî nazar", doğrudan itiraz içeriği taşıyan eleştiriler ise "İtirazlar" başlığı altında ele alınmıştır.

Metnin okunuşunu kolaylaştırmak için metin içerisinde âlimlerin meşhur isimleri zikredilmiş tam isimleri ise dipnotta gösterilmiştir. Gerekli görülen durumlarda tam isim metin içerisinde de verilmiştir. Âlimlerin tespit edilebilen vefat tarihleri metin içerisinde ilk geçtikleri yerde hicri/miladi olarak kaydedilmiştir.

III. KAYNAK VE LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ

Tezin temel iddiası Mühelleb'in şerhçiliğinin inşasıdır. Birinci Bölüm'de Mühelleb'in dönemi, hayatı ve ilmî kişiliği tarih ve tabakât türü eserler ile ikincil literatür dikkate alınarak oluşturulmuştur. Şerhçiliğine odaklanan İkinci ve Üçüncü Bölüm'de ise yoğunluklu olarak *el-Câmi'u's-sahîh* şerhleri kullanılmıştır.

Birinci Bölüm'de en çok başvuru yapılan tabakât kitapları Endülüs ulemâsının tarihini ilk defa kaleme alan Kurtubalı (Cordoba) İbnü'l-Faradî'nin (ö. 403/1013) *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*'ü ve onun zeyilleridir. Müellifin zengin içeriğiyle Endülüs ilmî hayatına dair önemli bilgiler veren eserinde sadece kendinden önce yaşamış âlimlerin değil kendi döneminde yaşayanların da biyografilerine yer vermesi eserin ayırt edici özelliklerindendir. Mühelleb'den önce yaşayan ve onun muasır olan âlimlerin biyografilerine bu eser üzerinden ulaşılmıştır. *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*'ün ilk zeyli, hadis, fıkıh ve tarih alanındaki yetkinliği ile tanınan Humeydî'nin (ö. 488/1095) *Cezvetü'l-muktebis*'idir. İbnü'l-Faradî'nin eserinde bulunmayan biyografiler bu eser kullanılarak tespit edilmiştir. Kurtubalı İbn Beşkûvâl'in (ö. 578/1183) *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*'ün bir diğer zeyli olan *es-Sıla*'sı çeşitli kaynakları kullanarak âlim biyografilerine dair kapsamlı bilgiler sunmasıyla İbnü'l-Faradî ve Humeydî'nin eserlerinde eksik kalan yönleri tamamlar. İbn Beşkûvâl'in *es-Sıla*'sının zeyli olan *et-Tekmile li-Kitâbi's-Sıla* hadis ve tarih ilmindeki uzmanlığıyla tanınan İbnü'l-Ebbâr'a (ö. 658/1260) aittir. Özellikle hadis âlimlerine dair verdiği bilgiler sebebiyle bu eserden istifade edilmiştir.

İbnü'l-Faradî'nin eseri ve zeyilleri bu bölümün temel kaynakları olmakla birlikte Sebteli (Ceuta) Mâlikî kadısı Kadı İyâz'ın (ö. 544/1149) *Tertîbü'l-medârik*'i, Endülüslü Mâlikî âlimlere dair önemli verilerin yer aldığı bir Mâlikî tabakât kitabı olması hasebiyle bu çalışmada istifade edilmiştir. Eserin konuyla irtibatı bakımından en önemli özelliği İbnü'l-Faradî'nin eseri üzerine oluşan literatürün eksikliklerini tamamlamasıdır. Ayrıca hadis hafızı ve tarihçi Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*'sına ve *Târîhu'l-İslâm*'na, Mâlikî tarihçi İbn Ferhûn'un (ö. 799/1397) *ed-Dîbâcü'l-müzheb fî ma'rifeti a'yâni ulemâi'l-mezheb*'ine, hadis ve tarih bilgisiyle öne çıkan Sehâvî'nin (ö. 902/1497) *el-Cevâhir ve'd-dürer*'ine gerektiğinde başvurulmuştur.

Sebteli muhaddis ve fakih İbn Rüseyd'in (ö. 721/1321) *el-Câmi'u's-sahîh*'in rivayetine dair yazmış olduğu *İfâdetü'n-nasîh fi't-tarîf bi-senedi'l-Câmi'i's-sahîh* adlı eseri Mühelleb'in *el-Câmi'u's-sahîh* rivayetinin akıbeti hakkında önemli bilgiler içermektedir. Bu konuda en çok bu eserden istifade edilmiştir.

İkinci Bölüm'de Mühelleb'in *el-Câmi'u's-sahîh* üzerine bir ihtisar çalışması olan *el-Muhtasaru'n-nasîh*'i ve İbn Battâl'ın *Şerh*'i, Mühelleb'in şerhçiliğine dair örneklerin tespit edilmesinde; Zâhirî âlim İbn Hazm'ın fıkıh usulü eseri *el-İhkâm* ise Mühelleb'in birçok hadis rivayetinin saptanmasında kullanılmıştır.

Üçüncü Bölüm'de *el-Câmi'u's-sahîh* şerhlerinden kaynak olarak en çok Kirmânî'nin *el-Kevâkibü'd-derârî*'si, Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *et-Tenkîh*'i, İbnü'l-Mülakkm'ın *et-Tavzîh li-şerhi'l-Câmi'i's-sahîh*'i, İbnü'd-Demâmîn'nin *Mesâbîhu'l-Câmi'i*, İbn Hacer'in *Fethu'l-bârî*'si, Aynî'nin *Umdetü'l-kârî*'si, Kastallânî'nin *İrşâdû's-sârî*'si kullanılmıştır. Ayrıca İbn Ebî Hâtîm'in (ö. 327/938) *el-Cerh ve't-ta'dîl*'i, Kadı İyâz'ın *İkmâlü'l-Mu'lim*'i, Nevevî'nin (ö. 676/1277) *el-Minhâc*'ı ve Mizzî'nin (ö. 742/1341) *Tehzîbü'l-Kemâl*'inden istifade edilmiştir.

Tarihî arka planı oluşturmak için İlk Bölüm'de Ehl-i rey-Ehl-i hadis mücadelesini esas alan dönem değerlendirmesinin genel çerçevesi Ali Hakan Çavuşoğlu'nun "Endülüs'te Rey-Hadis Mücadelesi" makalesi ve *Irak Mâlikî Ekolü (III.-V./IX.-XI.YY.)* adlı doktora çalışması dikkate alınarak belirlenmiştir. Maribel Fierro'nun "Hadisin Endülüs'e Girişi (2./8.-3./9. Yüzyıllar)" ve "Proto Malikis, Malikis and Reformed Malikis in al-Andalus" makalelerinden de bu bağlamda istifade edilmiştir. Dönemin daha geniş bir tasviri için Mehmet Özdemir'in *Endülüs*, Ali Humayun Akhtar'ın *Philosophers, Sufies and Caliphs Politics and Authority from Cordoba to Cairo and Baghdad* ve Cumhuriyet E. Adıgüzel'in *İşbîliyye'nin Endülüs'ün Siyasî ve Kültürel Tarihindeki Yeri ve Önemi* adlı tez çalışması gibi eserler kullanılmıştır.

Endülüs'e *el-Câmi'u's-sahîh*'in girişi ve ilk şerhlerin yazılış sürecine dair Yusuf Kettânî'nin "eş-Şurûhu'l-mağribiyye li-Sahîhi'l-Buhârî", Vardit Tokatly'nin "The A'lam al-hadîth of al-Khattabi: A commentary on al-Bukharî's Sahîh or a polemical treatise?" makaleleri ve Zîşan Türcan'ın *Hadis Şerh Geleneği: Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü* kitabı

gibi kaynaklardaki bilgi yanlışlarını düzeltmek, yapılan bazı tespitleri takviye etmek ve daha bütüncül bir anlatım sunmak için yukarıda zikredilen klasik kaynaklar kullanılmıştır.

İkincil literatürde müstakil olarak Mühelleb'in şerhçiliğini konu edinen bir çalışma bulunmamaktadır. Bununla birlikte İbrahim Tozlu'nun "Buhârî Râvisi Kâdî Mühelleb B. Ebû Sufre'nin Endülüs Hadisçiliğindeki Yeri ve Önemi" ve "Endülüslü Muhaddis Kâdî Mühelleb B. Ebû Sufre'nin Buhârî Rivayeti" adlı makaleleri onun biyografisi, *el-Câmi'u's-sahîh* rivayeti ve *el-Muhtasaru'n-nasîh* adlı eseri hakkında bilgi vermektedir. İlk makalede İbn Battâl'ın Mühelleb'den nakillerine örnekler verilmektedir. Ancak bu iki âlim arasındaki ilişki etraflıca incelenmemiş ve nakillerin özellikleri kapsamlı olarak belirlenmemiştir. İkinci makalede Mühelleb'in *el-Muhtasaru'n-nasîh*'teki rivayet metodu incelenmiş ve onun *el-Câmi'u's-sahîh* rivayeti üzerinde durulmuştur. Fakat bu rivayetin akıbeti hakkında bilgi verilmemiştir. Buhârî'nin kitabını yazım amacını açıklamak konusunda İbn Hacer'in Mühelleb'den etkilendiği söylenmiş ancak bunu destekleyecek somut veriler sunulmamıştır. Öne sürülen bir diğer iddia Mühelleb'in *el-Muhtasaru'n-nasîh*'te zikrettiği fikirlerinin sonraki âlimleri etkilediğidir. Ancak bunu desteklemek üzere diğer âlimlerin bu esere yaptıkları atıflar ortaya konmamıştır. Ayrıca *el-Muhtasaru'n-nasîh*'in özellikleri hakkında kapsamlı bilgiler verilmiştir. Mühelleb'in İbn Battâl'ın *Şerh*'inde bulunduğu hâlde bu eserde bulunmayan açıklamalarına dikkat çekilmiştir.

Ali Albayrak *Buhârî Sonrası el-Câmi'u's-sahîh* adlı eserinde Mühelleb'in, Buhârî'nin kitabını tamamlayamadan vefat ettiğini düşünenlerden olduğuna değinmiştir.² O, Bâci'nin ifadeleri ekseninde bu iddianın sadece bab başlıkları ile olan münasebetini ele almıştır. Bu tezde ise ilgili iddianın Mühelleb tarafından Buhârî'nin eserindeki tüm problemlerle ilgili görüldüğü tespit edilip çeşitli boyutlarıyla incelenmiştir.

Saffet Sancaklı'nın "İbn Battâl (ö. 449/1057) ve Buhârî Şerhi", Salih Özer'in *Endülüslü İbn Battal ve Buhârî Şerhi* ve M. Macit Karagözoğlu'nun editörlüğünü yaptığı *Hadis Şerh Literatürü I* adlı çalışmalar İbn Battâl'ın *Şerh*'i ile ilgili bilgi verirken onun Mühelleb'den yoğun olarak istifade ettiğini belirtmektedir. Bu eserlerde İbn Battâl'a izafe edilen birçok görüşün kaynağı Mühelleb'dir. Çalışmamızda İbn Battâl'ın *Şerh*'inde

² Albayrak, *Buhârî Sonrası el-Câmi'u's-sahîh: Nüsha Farklılıkları, Hatalar, Tashihler*, İstanbul: İFAV, 2018, s. 14.

Mühelleb'e ait olan çeşitli açıklamalar aktarılacağı için Mühelleb'in İbn Battâl'ı ne derece etkilediği ve hangi görüşlerin Mühelleb'e ait olduğu daha net anlaşılabilecektir.

Joel Blecher'in *Said the Prophet of God: Hadith Commentary Across a Millenium* adlı bölge bölge hadis şerhlerini inceleyen eseri Mühelleb'in şerhçiliğine yönelik kritik yorumlar içermektedir. Öncelikle Mühelleb ile İbn Battâl arasındaki ilişkiyi açıklayan müellif bu iki âlimin şerh faaliyetleri ile Zâhirîlik mezhebinin Endülüs'te yükselişi arasında bağlantıya odaklanmıştır. Bu bağlamda şerh çalışmasını Zâhirîlerin yükselişiyle beraber Mâlikîliğin hadislerle desteklenmesine dönük bir faaliyet olarak yorumlamıştır. Onun iddiası bu tezde tersine çevrilmiştir: Zâhirîliğin tepkiselliği şerh çalışmalarına yönelik ve bu sürecin bir sonucu olarak görülmüştür. Ayrıca kitapta Mâlikîlik içerisinde yaşanan değişim Mühelleb'in çalışmalarıyla ilişkilendirilmiştir. Blecher'in değerlendirmesi bu çalışmada kurgulanan Endülüs Mâlikîliğinin değişimi ve bunun sonucunda yeni bir ulemâ zümresinin oluşması iddiası ile uyum içerisinde. Blecher'in yorumları genişletilmiş, daha detaylı ele alınmış ve örneklerle desteklenmiştir. Onun, şerh birikiminin bir mezhebin haklılığını ortaya koyacak şekilde değerlendirilmesine odaklanan yorumların tarihi (*exegetical history*) kavramından da istifade edilmiştir.

Mustafa Hamîdâtû'nun *Medresetü'l-hadîs fi'l-Endelüs*, Zeynelabidin Rüstem'in *es-Sahîhân fi'l-Endelüs: Min karni'l-hâmis ilâ karni's-sâmini'l-hicrî*, Hâlid Samedî'nin *Medresetü fıkhi'l-hadis bi'l-garbi'l-İslâmî mine'n-neş'e ila nihâyeti'l-karni's-sâbi' el-hicrî* ve Yusuf Kettânî'nin, *Medresetü'l-İmâmi'l-Buhârî fi'l-Mağrib* adlı Endülüs hadis tarihinden bahseden çalışmalarında Mühelleb'in biyografisine ve çalışmalarına dair özet niteliğinde bilgiler bulmak mümkündür.

Mühelleb'e dair yazılan ve sonra yayından kaldırılan bir makale bulunmaktadır. Zeynelabidin Rüstem "Keşfü'n-nikâb an nüshatî'l-Marekeşîyye min Şerhi'l-Mühelleb alâ esahhi kitâb" adlı makalesinde Mühelleb'in şerhinin bulunduğunu iddia etmiş ancak daha sonra bulunan el yazmasının aslında İbn Battâl'ın *Şerh*'ine ait olduğunu öğrenince makalesini geri çekmiştir.



BİRİNCİ BÖLÜM

MÜHELLEB B. EBÎ SUFRE'NİN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

I. DÖNEMİ

IV./X. asrın ikinci yarısında Endülüs'e giren ve sonraki bir yüzyıl boyunca Endülüs ilim çevrelerinde kabul gören *el-Câmi'u's-sahîh* üzerine bu dönemde çeşitli çalışmalar yapılmıştır. İber Yarımadası'nda âlimlerin, Mâlik b. Enes'in (ö.179/795) *el-Muvatta'*ndan sonra en çok ilgi gösterdiği hadis eseri *el-Câmi'u's-sahîh*'tir. Ondan önce Endülüs'e çeşitli hadis eserleri girmiş olsa da *el-Câmi'u's-sahîh* ayrı bir ilgi görmüş ve ders halkalarında en fazla okutulan kitaplardan biri hâline gelmiştir.

Ehl-i rey Mâlikîliğinin zaman içerisinde Ehl-i hadisle yaklaşması, Endülüs ilmî hayatının III-V./IX-XI. asırlarda yaşadığı değişimin en belirgin özelliğidir. *el-Câmi'u's-sahîh*'in Endülüs ilmî hayatının merkezinde yer alan âlimlerce okutulması ve şerh edilmesi Endülüs Mâlikîliğinde yaşanan değişime işaret etmektedir. Mühelleb'in de içerisinde bulunduğu âlimler zümresi Ehl-i rey'in Ehl-i hadis ile uzlaştığı ve hadis ilmine yönelimin arttığı bir dönemde ilmî çalışmalarını ortaya koymuştur. Endülüs ilmî hayatında yaşanan değişimin Ehl-i rey-Ehl-i hadis gerilimi üzerinden tahlil ve tasvir edilmesi, belirli bir dönem *el-Muvatta'* merkezli süren ilmî faaliyetlerin nasıl farklı hadis kaynaklarının Endülüs ilmî hayatına girmesiyle çeşitlendiğini ve zenginleştiğini anlamak için yerinde olacaktır. Böylece Mühelleb'in hangi ortam ve şartlarda şerh faaliyetlerini yürüttüğü hakkında genel olarak bilgi sahibi olunabilir.

A. Endülüs'te Rey-Hadis Mücadelesi

Endülüs'te Ehl-i rey ve Ehl-i hadis arasında yaşanan mücadele çağdaş literatürde çeşitli boyutlarıyla ele alınmıştır. İki ekol arasındaki gerilimin nasıl başladığı, Endülüs Mâlikîliğine hangi yönde etkilediği ve hadis ilminin Endülüs'te geçirdiği seyri nasıl şekillendirdiği ele alınan konulardandır. Araştırma sonucunda ulaşılan veriler yine literatürde ele alınan hadis ilminin sistematik olarak Endülüs'te başlama süreci ve Mâlikîliğin Endülüs macerasına dair bildiklerimizle birlikte okunduğunda III-V./IX-XI. asırlarda Endülüs ilmî hayatı hakkında genel bir kanaate varılabilir. Ne var ki ilgili literatürün çeşitli eksiklikleri bulunmaktadır. Bu eksikliklerin başında *el-Câmi'u's-sahîh* rivayetinin Endülüs'e girişi ve üzerine yazılan şerhlerin bu süreçteki rolünün ve konumunun yeterince incelenmemesi gelmektedir. Endülüs'te Ehl-i rey ve Ehl-i hadis ilişkisi, hadis

ilminin konumu ve Mâlikî mezhebinde yaşanan değişiklikler *el-Câmi'u's-sahîh* şerhleriyle doğrudan bağlantılıdır. Ayrıca bu şerhlerin incelenmesi Rey-Hadis mücadelesinin bir tezahürü olan Mâlikî-Zâhirî geriliminin daha net anlaşılmasına katkı sunabilir. Bu bağlamda Ehl-i rey âlimlerinin *el-Câmi'u's-sahîh* üzerine yazdığı şerhler ile aklın nasların açıklanmasında kullanılmasının alanını genişletmeleri ve buna Ehl-i hadis'in tepkisi analiz edilmelidir. İkinci Bölüm'de, V./XI. asırda yükselişe geçen Zâhirîlik ve İbn Hazm'ın tepkiselliğinin *el-Câmi'u's-sahîh* şerhleriyle doğrudan bağlantısı olduğu iddia edilecektir. Literatürdeki bir diğer eksiklik yeterli sayıda âlimin, aralarındaki ilişkiler dikkate alınarak yeterince incelenmemesidir. Literatürde ele alınmayan ancak Ehl-i rey-Ehl-i hadis gerilimini yansıtmaları bakımından temsil gücü yüksek âlimler ve âlimler arası ilişkiler bu sürece etkileri boyutuyla ele alınmalıdır. Bahsedilmesi gereken bir diğer eksiklik bu sürece ait kapsamlı bir dönemlendirmenin yapılmamış olmasıdır. *Mücadele Dönemi* ve *Uzlaşma Dönemi* olmak üzere ikiye ayrılan dönemlendirme teklifi Endülüs ilmi hayatını doğrudan etkilediği düşünülen Endülüs Emevî hilafetinin kurulmasıyla ilişkilendirilmiştir. İslam dünyasının batı sınırında içe kapanık bir yapısı olan Endülüs'ün imparatorluğa dönüşme sürecine girmesiyle İslam dünyasının merkezi olma çabaları ve bunun getirdiği dışa açıklık ile âlimlerin yaşadığı dönüşüm bu bağlamda dikkate alınmıştır.

V./XI. asra kadar Rey-Hadis ilişkisi³ bağlamında Endülüs ulemâsının yaşadığı dönüşümü iki dönem çerçevesinde inceleyebiliriz: a) *Mücadele Dönemi* ve b) *Uzlaşma Dönemi*. İlk dönemde III./IX. asrın başlarında Mâlik'in önde gelen talebelerinden ve onun görüşlerini en iyi bilenlerden olduğu için "küçük Mâlik" diye anılan Mısırlı İbnü'l-Kâsım (ö. 191/806)⁴ çizgisinde yer alan Ehl-i rey Mâlikî topluluğu Endülüs'e hâkimdir. Ancak muhaddisler Doğu İslam dünyasına rihle yaparak birçok hadis kaynağını ve Ehl-i hadis görüşlerini Endülüs'e taşımaya başlamıştır. Bu dönemde mezhep dışı kaynaklara Mâlikî âlimler tarafından mesafeli yaklaşılmaktadır. İkinci dönemde IV./X. asrın başlarında Endülüs Emevî hilafetinin ilanı ile ümerâ-ulemâ ilişkileri yeniden belirlenmiş, Ehl-i rey

³ Ehl-i rey ve Ehl-i hadis kavramları Endülüs'te Doğu İslam dünyasına göre bazı farklı anlamlar taşır. Bu farklarla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Eklü (III.-V./IX.-XI.YY.)* (doktora tezi, 2004), Marmara Üniversitesi SBE, s. 22-24.

⁴ Kâdî İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti 'a'lâmi mezhebi Mâlik* (nşr. İbn Tâvîd et-Tâncî v. dğr.), Fas: Matbaatü'l-Fedâle, 1981-83, III, 244-262.

âlimleri sert tutumlarını geride bırakmıştır. Bu dönemin en önemli sonucu yüksek hadis bilgisine sahip bir Mâlikî âlimler zümresinin oluşmasıdır.

1. Mücadele Dönemi

III./IX. asrın başlarında Mısır Mâlikî ekolü temsilcisi ve *el-Muvatta'* râvisi Yahya b. Yahya el-Leysî (ö. 234/849)⁵ ve Medine Mâlikî ekolü⁶ temsilcisi İbn Habîb es-Sülemî (ö. 238/853)⁷ Endülüslü Mâlikîliğinin etkin âlimlerinden olmuştur.⁸ Ali Hakan Çavuşoğlu'na göre Yahya el-Leysî'nin hadis bilgisi *el-Muvatta'* ile sınırlı iken İbn Habîb'in hadis birikimi daha geniştir.⁹ Emîr II. Abdurrahman'ın (hs. 206-238/822-852) müşavere heyetinde¹⁰ bulunan Yahya el-Leysî, bu konumunun sağladığı nüfuzla bürokratik atamalarda etkili olmuştur. Onun bu etkisini dengelemek isteyen Emîr, İbn Habîb'i de bu heyete dâhil etmiştir. İbn Habîb'in, Yahya el-Leysî'nin furû merkezli fıkıh anlayışına karşı çıkması aralarında husumetin gelişmesine sebep olmuştur.¹¹ Ancak bu gerilim doğrudan Rey-Hadis mücadelesi çerçevesinde değerlendirilemez. Çünkü yine Çavuşoğlu'nun belirttiği üzere İbn Habîb sadece Medineli değil Mısırlı hocalardan da ilim almış ve onların görüşlerini de rivayet etmiştir.¹² O, *el-Vâzıha fi's-sünen ve'l-fıkıh* adlı eserinde Mâlik'in hem Mısırlı hem Medineli talebelerinin görüşlerine yer vermiş ve bu görüşler arasında tercihler yapmıştır.

İbn Habîb'in hadisçi yönünün baskınlığı dönemin önemli hadis âlimlerinden ders almasında da görülebilir. Görüşlerine yer verdiği hadis bilgileri yüksek olan Mısırlı hocalarına Leys b. Sa'd (ö. 175/791),¹³ Abdullah b. Lehîa (ö. 174/790)¹⁴ ve "Esedü's-sünne"

⁵ Ebû Muhammed Yahya b. Yahya b. Kesîr el-Leysî el-Masmûdî el-Kurtubî. Bk. İbnü'l-Faradî, Ebü'l-Velîd Abdullah b. Muhammed, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs* (nşr. Seyyid İzzet Attar), Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1988, II, 176-177.

⁶ Mısır ekolü için Ehl-i rey Mâlikîliği, Medine Ekolü için Ehl-i hadis Mâlikîliği adlandırmaları tercih edilebilir: Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 110-115.

⁷ Ebû Mervân Abdülmelik b. Habîb b. Süleyman es-Sülemî. Bk. İbnü'l-Faradî, *Târîh*, I, 313-315.

⁸ Kaya, "Mâlikî Mezhebi", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/maliki-mezhebi> (erişim tarihi: 19.10.2020)

⁹ Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 110.

¹⁰ Müşavere heyetinin genel özellikleri için bk. Şahin, *Endülüslü Emevi Devletinde Müşavirler Meclisinin Ortaya Çıkışı ve Meclis Üyelerinin Hayatı ve Görüşleri*, (yüksek lisans tezi, 2010), Marmara Üniversitesi SBE.

¹¹ Çavuşoğlu, "Endülüslü'te Rey-Hadis Mücadelesi", *İslamiyat Dergisi*, 2004, sy. 3, s. 59-74.

¹² Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 111.

¹³ Ebü'l-Hâris el-Leys b. Sa'd b. Abdurrahmân el-Fehmî. Bk. Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (nşr. Şuayb el-Arnaût v. dğr.), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985, VII, 204-214.

¹⁴ Ebû Abdurrahmân Abdullah b. Lehîa b. Ukbe el-Hadramî el-Mısırlı. Bk. Zehebî, *Siyer*, VII, 125-139.

olarak bilinen Esed b. Musa (ö. 212/827),¹⁵ Medineli hocalarına Mutarrif b. Abdullah (ö. 214/829)¹⁶ ve İbnü'l-Mâcişûn (ö. 212/827)¹⁷ örnek verilebilir.¹⁸

Yahya el-Leysî'nin vefatından sonra müşavere heyetinin başına Ehl-i hadis Mâlikîliğine daha yakın olan İbn Habîb geçmiş, böylece Endülüs Mâlikîliğinde Ehl-i hadis etkisi artmıştır.¹⁹ İbn Habîb'in vefatından sonra talebesi Utbî (ö. 255/869)²⁰ *el-Utbiyye (el-Müstahrace)* adlı, Mâlik ve talebelerinin görüşlerinin yanı sıra İbnü'l-Kâsım ve talebelerinin görüşlerini derlediği eserini kaleme almıştır. Bu eser zamanla İbn Habîb'in *el-Vâziha*'sının yerini almış ve onu neredeyse unutturmuştur.²¹ İbn Habîb'in aksine Utbî, İbnü'l-Kâsım çizgisine sıkı sıkıya bağlıydı. İbn Habîb'in yaklaşımının devam ettirilmemesi Ehl-i hadis Mâlikîliğinin Endülüs'te etkisini yitirmesine ve İbnü'l-Kâsım çizgisinin Endülüs'te tamamen hâkim olmasına sebep olmuştur. İbn Habîb'in etkisini yitirmesinde Utbî kadar Medine Mâlikî ekolünün III./IX. asrın ikinci yarısından itibaren zayıflaması ve Fâtîmîler'in ortaya çıkışıyla paralel olarak IV./X. asrda ortadan kalkması da etkili olmuştur.²²

İlk dönemde bu mücadelenin sonunda Mısır Mâlikî ekolü etkinliğini korumuş ve Endülüs Mâlikî çevresinin yapısı genel hatlarıyla belirlenmiştir. Bu süreç yaşanırken ikinci mücadele Mısır Mâlikî ekolü temsilcileri ve Ehl-i hadis taraftarları arasında yaşanmıştır. Mısır Mâlikî ekolü genel hatlarıyla konumunu muhafaza ederken ilerleyen süreçte Ehl-i hadis Endülüs'te gücünü ve etkisini arttırmıştır.²³

¹⁵ Ebû Saîd Esed b. Musa b. İbrahim b. el-Halîfe Velîd b. Abdülmelik b. Mervân. Bk. Zehebî, *Siyer*, VIII, 316.

¹⁶ Ebû Musab Mutarrif b. Abdullah b. Mutarrif el-Yesârî. Bk. Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, III, 133-136.

¹⁷ Ebû Mervân Abdülmelik b. Abdülaziz b. Ebî Seleme. Bk. Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, III, 136-145.

¹⁸ Fierro, "Hadisin Endülüs'e Girişi (2./8.-3./9. Yüzyıllar)", (trc. Murat Gökalp), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, XLVII, sy. 2, s. 243.

¹⁹ İbnü'l-Faradî, *Târîh*, I, 313-4; Tahsin Görgün, "İbn Habîb es-Sülemî", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-habib-es-sulemi> (erişim tarihi: 19.10.2020).

²⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Abdülaziz. Bk. İbnü'l-Faradî, *Târîh*, II, 8-9.

²¹ Çavuşoğlu, "Utbî", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/utbi-muhammed-b-ahmed> (erişim tarihi: 19.10.2020).

²² Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 24.

²³ Mâlikî mezhebi Endülüs'e taşındıktan sonra tek geçerli mezhep haline gelip tüm bürokratik sistemi etkisi altına almıştır. Buna bağlı olarak Ehl-i rey-Ehl-i hadis mücadelesi Endülüs'te iki şekilde tezâhür etmiştir: İlki Mâlikîlik içerisinde a) Ehl-i rey Mâlikîliği-Ehl-i hadis Mâlikîliği mücadelesi, ikincisi Mâlikîlik ve diğerleri arasında b) Ehl-i rey Mâlikîliği-Ehl-i hadis mücadelesi şeklinde.

İbn Habîb'in iki talebesi Bakî b. Mahled (ö. 276/889)²⁴ ve Muhammed b. Vaddâh (ö. 287/900)²⁵ hadis ilmini sistematik bir şekilde Endülüs'e taşıyan isimlerdir.²⁶ Bu iki isimden önce hadis ilmi Endülüs'te mevcut olmasına rağmen İbnü'l-Faradî'nin ifadesiyle "Endülüs, Muhammed b. Vaddâh ve Bakî b. Mahled ile hadis yurdu olmuştur".²⁷ Onlardan önce rihleler daha çok Mısır ve Hicaz'a yapılırken Bakî ve İbn Vaddâh Irak'a da rihle yapmış ve burada edindikleri ilmî birikimi Endülüse aktarmışlardır. Bakî'nin seksen beş, İbn Vaddâh'ın iki yüz on altı talebesi olduğu tespit edilmiştir.²⁸ Bu durum onların Endülüs ilim tarihinde sahip oldukları önemli yere işaret eder.

Bakî b. Mahled, Şâfiî'nin (ö. 204/820) *er-Risâle* ve İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Musannef* adlı eserlerini Endülüs'e getirmiştir. *el-Musannef* üç asır boyunca Endülüs'te rivayet edilmeye devam etmiştir.²⁹ Ayrıca Bakî, *el-Muvatta*'nın Ebû Mus'ab (ö. 242/856)³⁰ ve Yahya b. Abdullah b. Bükeyr (ö. 231/845)³¹ rivayetlerini Yahya el-Leysî'nin rivayetine tercih etmiştir. Bunun yanında hadisleri sahâbî isimlerine göre tasnif ettiği bir *Müsne'd* kaleme almıştır. Naklettiği ve derlediği eserlerle hadis merkezli bir fıkıh anlayışına sahip olan Bakî, Endülüs Mâlikîlerinin yoğun tepkilerine maruz kalmıştır. Endülüs'ü terk etmeyi düşünecek kadar baskılara maruz kalan Bakî'ye Emîr Muhammed b. Abdurrahman (hs. 238-273/852-886) sahip çıkmış ve himayesine almıştır.³²

²⁴ Ebû Abdurrahman Bakî b. Mahled. Bk. İbnü'l-Faradî, *Târîh*, I, 107-109.

²⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. Vaddâh B. Bezîğ. Bk. İbnü'l-Faradî, *Târîh*, II, 17-19.

²⁶ Fierro, "Hadisin Endülüs'e Girişi (2./8.-3./9. Yüzyıllar)", s. 61; Mustafa Hamidâtü, *Medresetü'l-hadis fi'l-Endelüs*, Beyrut: Dâri İbn Hazm, 2007, I, 113-143. Nureddin Muammer, bu iki isimden önce Endülüs'te hadisin müstakil bir ilim olarak bulunmadığını iddia eder. Bk. Muammer, *Muhammed b. Vaddâh el-Kurtubî müessisi medresetü'l-hadis bi'l-Endelüs me'a Bakî b. Mahled*, Rabat: Mektebetü'l-Maârif, 1983, s. 30.

²⁷ İbnü'l-Faradî, *Târîh*, II, 18. Bu konudaki tartışmaların geniş ve toplu bir değerlendirmesi için bk. Acar, *Endülüs Hadisçiliği ve İbn Abdilber*, İstanbul: TDV, 2020, s. 14-30.

²⁸ Bakî ve İbn Vaddâh'ın talebe sayılarını aynı dönemde yaşayan diğer âlimlerle birlikte görmek için bk. Marin, "The Transmission of Knowledge in al-Andalus (up to 300/912)", *Education and Learning in the Early Islamic World* (ed. Claude Gilliot), Burlington: Ashgate Publishing Company, 2012, s. 297-307.

²⁹ Fierro ve Penelas, "The Maghrib in the Mashriq. Knowledge, Travel and Identity. Introduction", *The Maghrib in the Mashriq: Knowledge, Travel and Identity* (ed. Maribel Fierro-Mayte Penelas), Berlin-Boston: De Gruyter (www.degruyter.com), 2021, s. 3. Rivayet eden âlimlerle ilgili bilgi için bk. *Historia de los Autores y Transmisores de al-Andalus (HATA)* (<http://kohepocu.cchs.csic.es/>).

³⁰ Ebû Mus'ab Ahmed b. Ebî Bekr el-Kâsım b. el-Hâris. Bk. Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, III, 347-349.

³¹ Yahya b. Abdullah b. Bükeyr b. Zekerıyya el-Mahzûmî. Bk. Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, III, 369-372.

³² Reisüddîn, "Bakî b. Mahled el-Kurtubî ve Müslüman İspanya'daki Hadis Edebiyatı Çalışmalarına Katkısı" (trc. Ahmet Uyar), *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2001, sy. 11, s. 409-417.

Elli yıl boyunca fetvaların kendisine danışıldığı, Mâlikîlerin beşinci tabakadan Kurtuba fetva reisi olan Asbağ b. Halîl (ö. 273/886),³³ Mâlikî mezhebi taassubu ve Ehl-i hadis'e karşı sert tutumuyla bilinir. Hadis ilmine de bu yüzden mesafelidir. Onun Bakî'nin naklettiği İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Müsned*'i için "Tabutuma İbn Ebî Şeybe'nin *el-Müsned*'inin konmasındansa domuz başı konmasını tercih ederim" demesi³⁴ o dönem Mâlikîlerinin mezhep dışı hadis ve fıkıh kaynaklarına bakışını yansıtmaları bakımından önemlidir. Onun mezkûr sözünü aktaran oğlu Kâsım b. Asbağ (ö. 340/951), Asbağ'ın kendisine Bakî b. Mahled'den ders dinlemeyi yasakladığını ifade etmiştir.³⁵ Kadî İyâz, Kâsım'ın bu sebeple Asbağ'a beddua ettiğini aktarmıştır.³⁶

Bakî gibi İbn Vaddâh, Doğulu birçok hocadan hadis almış, kitap rivayet etmiştir. Ancak İbn Vaddâh, bir Mâlikî fakih olarak kalmayı tercih etmiş ve Bakî gibi ne mezhep dışı kaynakları kullanmış ne de müsned türü bir eser kaleme almıştır. Bilakis o *el-Muvatta*'m Yahya el-Leysî nüshasındaki hataları tespit edip düzeltmiş, Mâlikîliğin Mağrib'de yayılmasında önemli bir yeri olan Sahnûn'un (ö. 240/854)³⁷ Mâlik'in ve ders halkasının fıkhi görüşlerini içeren eseri *el-Müdevvene*'sini Endülüs'te rivayet etmiştir. Böylece o, Bakî'nin aksine Mâlikî tabakâtlarında imtiyazlı bir yer elde etmiştir.³⁸

Bakî ve İbn Vaddâh'la aynı dönemde yaşamış olan Beyyânî (ö. 276/890),³⁹ Sahnûn'un Endülüslü en meşhur talebelerinden biriye de Şâfiî'nin talebeleri Müzenî (ö. 264/878) ve Rebî b. Süleyman el-Murâdî'den (ö. 270/884) ders almıştır. "Hadislere eğilimi"nden⁴⁰ dolayı Şâfiî mezhebine meylettiği söylene de⁴¹ fetvalarında Mâlikî mezhebini esas almıştır. Bununla birlikte *el-Îzâh fi'r-red ale'l-mukallidîn* adlı eserini İbn

³³ Ebû'l-Kâsım Asbağ b. Halîl. Bk. İbnü'l-Faradî, *Târîh*, I, 93-5.

³⁴ İbnü'l-Faradî, *Târîh*, I, 93-4.

³⁵ İbnü'l-Faradî, *Târîh*, I, 94.

³⁶ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, IV, 252.

³⁷ Ebû Said Sahnûn b. Said b. Habîb et-Tenûhî. Bk. Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, IV, 45-89.

³⁸ Kandemir, "İbn Vaddâh", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-vaddah> (erişim tarihi: 09.11.2020).

³⁹ Ebû Muhammed Kâsım b. Muhammed b. Kâsım. Bk. İbnü'l-Faradî, *Târîh*, I, 397-399.

⁴⁰ Zehebî, *Siyer*, XIII, 329.

⁴¹ Humeydî, Ebû Abdullah Muhammed b. Fütûh b. Abdullah, *Cezvetü'l-muktebis fi târihi ulemâi'l-Endelüs* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'ruf), Kahire: Dârü'l-Mısriyye li't-telif ve'n-neşr, 1966, s. 329.

Mürtenîl (ö. 256/870),⁴² İbn Müzeyn (ö. 259/873)⁴³ ve Utbî'nin Mâlik ve talebelerinin görüşlerini taklitte ileri gitmelerini eleştirmek için yazmıştır.⁴⁴ Anlaşıldığı kadarıyla Beyyânî, Mâlikî kalarak diğer ilim çevrelerinden ve bilhassa hadislerden fıkıh alanında faydalanılmasını istemiştir.

Beyyânî'nin talebesi Huşenî (ö. 286/899)⁴⁵ yirmi beş yıl süren rihlesini bitirip Kurtuba'ya döndüğünde yanında getirdiği eserlerden biri Heratlı Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) *en-Nâsih ve'l-mensûh* adlı eseri idi. Bu kitabı rivayet etmesi ve naslarda nesh olduğunu söylemesi nesh karşıtları tarafından büyük tepki çekmiş ve hapse atılmasına sebep olmuştur. Emîr Muhammed onu hapisten çıkarıp kendisine sahip çıkmıştır.⁴⁶ Huşenî, Emîr'in kadılık görevi teklifini reddetmiş ve vaktini ilimle iştiğale ayırmıştır.⁴⁷

Mücadele Dönemi'nde Endülüs ulemâsı içerisinde şekillenen iki zümreyi şöyle tasvir edebiliriz: İlki; Doğu İslam dünyasına rihle yapıp Mâlikî kaynaklar dışındaki kaynaklardan da beslenen, Endülüs'te hâkim olan fıkıh yapısına itirazlarda bulunan, hadisleri fıkhi süreçte daha yoğun kullanmayı isteyen zümredir. Bu grup çoğunlukla hadisçi kimlikleri ağır basan âlimlerden oluşur. İkincisi ise ya hiç rihle yapmamış ya da sadece Mısır'a ve nadiren Hicaz'a rihle yapmış ve sadece Mâlikî hocalardan ders almış, İbnü'l-Kâsım çizgisini sürdüren fukahâ zümresidir. İkinci topluluğun hadise meyleden fakihlere karşı sert bir tutum takındıkları açıktır. Bu dönemde kadıların, şura mensuplarının ve çeşitli bürokratik kurumlarda görev alan fakihlerin neredeyse tamamı ikinci topluluğa mensuptur. Diğer yandan, ilk topluluğa mensup olsa dahi bürokraside görev alan fakihlerin fetvalarını Mâlikî mezhebine uygun vermek zorunda kaldıkları görülmektedir.

İlk zümre içerisinde Mâlikî olan âlimlerle olmayanlar bir arada bulunur. Ehl-i hadis'e mensup âlimler olduğu gibi Mâlikî olduğu hâlde Ehl-i hadis çizgisine meyilli

⁴² Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Hâlid b. Mürtenîl. Bk. İbnü'l-Faradî, *Târîh*, I, 251.

⁴³ Ebû Zekerriyya Yahya b. İbrahim b. Müzeyn. Bk. İbnü'l-Faradî, *Târîh*, II, 178.

⁴⁴ İbnü'l-Faradî, *Târîh*, I, 399; Hamdi Döndüren, "Beyyânî", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/beyyani> (erişim tarihi: 26.10.2020).

⁴⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdüsselâm b. Sa'lebe el-Huşenî. Bk. İbnü'l-Faradî, *Târîh*, II, 16-17.

⁴⁶ Topaloğlu, "Huşenî", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/huseni-muhammed-b-abdusselam> (erişim tarihi: 26.10.2020).

⁴⁷ İbnü'l-Faradî, *Târîh*, II, 16.

âlimler de vardır. İkinci zümre ise tamamen İbnü'l-Kâsım çizgisine mensup Ehl-i rey Mâlikîlerinden oluşur.

İlk zümre mensuplarının Mâlikî mezhebine karşı takındıkları birbirinden farklı üç tutum bulunur: a) Mâlikî fikhına aykırı hareket etmemek, b) Ehl-i hadis fikrini benimsemek ve c) Mâlikî kalarak itirazlarda bulunmak. Sırasıyla İbn Vaddâh, Bakî ve Beyyânî bu farklı tutumların temsilcileri sayılabilirler. İbn Vaddâh, hadis çalışmalarını *el-Muvatta'* üzerinde yoğunlaştırmış ve fikhî konularda Endülüs fukahâsıyla aynı çizgiyi benimsemiştir.⁴⁸ Bakî, Mâlikîliğin dışına çıkarak hadisleri esas alan bir fikh anlayışı geliştirmiştir.⁴⁹ Beyyânî ise İbn Vaddâh ve Bakî arasında üçüncü bir yol tutarak hem fetvalarını Mâlikî fikhına uygun vermiş hem diğer fakihleri Mâlik ve talebelerine ait olanlar dışında rivayet ve görüşleri dikkate almadıkları için eleştirmiştir.

İkinci zümre ise fikhî meselelerdeki hâkim görüşe aykırı olmamak kaydıyla ilmî faaliyetlere müsamaha göstermişlerdir. Aksi durumda ise talebelerin karşı çıkılan âlimin derslerine katılmalarına engel olmak, muhalif âlimi hapse attırmak, sürgüne göndermek ve hatta idamı için uğraşmaya varacak sert tedbirlere başvurmuşlardır. İkinci zümrenin bürokraside sahip olduğu güç bunları yapmalarına imkân tanımıştır.

2. Uzlaşî Dönemi

III./IX. asrın sonları ve IV./X. asrın ilk yarısında Endülüs'te Rey-Hadis mücadelesi yeni bir safhaya geçmiştir. Bu dönemin gidişatını belirleyen iki önemli amil bulunmaktadır. İlki İbn Vaddâh, Bakî, Utbî, Beyyânî gibi âlimlerin ilmini tevarüs eden, aynı zamanda Doğu'ya rihle yapmayı sürdüren yeni bir âlim zümresinin oluşması, ikincisi ise III. Abdurrahman'ın hilafet ilanı ve bu kapsamda devlet bürokrasisinin yeniden şekillendirilmesidir.⁵⁰ Çavuşoğlu, bu dönemde Ehl-i hadis'e karşı bir yumuşamadan ve iki

⁴⁸ Talebesi Ahmed b. Ubâde, İbn Vaddâh'ın Ehl-i rey'e karşı rey ile, Ehl-i hadis'e karşı ise hadis ile konuştuğunu söyler: Huşenî, Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hâris, *Ahbârü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn* (nşr. Maria Luisa Avila-Luis Molina), Madrid: CSIC, 1991., s. 126.

⁴⁹ Trad, "The Impact of Maghribi Hadîth Commentaries on the Mashriq", *The Maghrib in the Mashriq: Knowledge, Travel and Identity*, s. 216.

⁵⁰ Geniş bilgi için bk Özdemir, *Endülüs*, İstanbul: İsam Yayınları, 2019, s. 69-74. Bu dönemde yönetim, ordu ve bürokrasi yeniden şekillendirildi. Emevî halifeleri tarafından tek merkezden (Kurtuba) yönetilen devlet modeli oluşturulurken Abbasî modeli esas alındı. Ayrıntılı bilgi için bk. Wasserstein, *The Rise and Fall of the Party-Kings: Politics and Society in Islamic Spain 1002-1086*, New Jersey: Princeton University Press, 1985, s. 23.

ekol arasında yaşanan uzlaşmadan bahsetmektedir.⁵¹ Bu kısımda üzerinde durulan süreç genel olarak Çavuşoğlu'nun tespitleriyle uyumlu olmakla birlikte onun yorumlarını Endülüs siyasetinde yaşanan değişiklikleri, bu değişikliklerin ilmî atmosfere yansımalarını ve bu sürecin *el-Câmi'u's-sahîh* üzerine yazılan şerhlere ortam hazırlamasını dikkate alarak geliştirmeyi hedeflemektedir.

III. Abdurrahman, 300/912 yılında emîr olarak tahta çıktığında isyanlarla boğuşan bir Endülüs teslim almıştı. Asilerin çeşitli şehirlerde yönetimi ele geçirmesi ve Kurtuba'nın güvenliğinin tehdit altında olması onu bu isyanlarla mücadele etmeye mecbur etti. Mezkûr âlimlerin taassubu, dışarıya kapalılığı ve mezhep dışı kaynaklara mesafesi bu kaotik ortamla doğrudan bağlantılıdır. Kendilerini tehdit altında gören ulemâ zümresi savunma olarak içe kapalı bir yapı geliştirmiştir. III. Abdurrahman'ın bu tehditleri bertaraf etmesi, isyanları bastırıp güvenliği sağlaması ilmî çevreleri de etkilemiş ve eskiye nazaran daha dışa açık ve mezhep dışı kaynakları daha fazla benimseyen bir yapının oluşmasını sağlamıştır.

III. Abdurrahman iç isyanları sona erdirip birliği sağladıktan sonra Kurtuba'da 316/929 yılında hilafet ilan etmiştir. Halife ünvanının kullanılması Kahire'de hilafet ilan eden Fâtîmî devletinin teşkil ettiği tehdide karşı alınan bir önlem olarak değerlendirilebilir. Aynı zamanda Bağdat merkezli Abbâsî hilafetinin varlığı III. Abdurrahman'ı İslam dünyasının “fiilî” üç halifesinden biri yapmıştır.⁵²

Halife III. Abdurrahman imparatorluk vizyonuna uygun olarak Mâlîkî ulemâsının diğer ilmî çevrelerle irtibata geçmesini teşvik etmiştir. Sünnî İslam dünyasının ilmî birikiminin daha yoğun olarak kullanılması için çaba harcamıştır. Onun faaliyetleriyle devlet yapısındaki katı Ehl-i rey yapısı çözülmeye başlamış, daha kapsayıcı ve İslam dünyasının tüm ilmî birikiminden yararlanan bir yapı kurulmuştur. Bu minvalde halife, hadis kitaplarının rivayetini ve Doğu'ya rihleyi teşvik etmiş⁵³ ve hukuk bürokrasisinde

⁵¹ Çavuşoğlu, “Endülüs'te Rey-Hadis Mücadelesi”, s. 66-67.

⁵² Akhtar, *Philosophers, Sufies and Caliphs Politics and Authority from Cordoba to Cairo and Baghdad*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, s. 77-80. Her ne kadar pratikte aynı anda üç halife mevcut olsa da teorik olarak her bir halife tüm İslam dünyasının tek hâkiminin kendisi olduğunu ilan eder ve rakiplerini halife olarak görmez. III. Abdurrahman da bu bağlamda “emîru'l-mü'minîn” sıfatını kullanır: Fayda, “Emîrü'l-Mü'minîn”, *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/emirul-muminin> (erişim tarihi: 09. 11. 2020).

⁵³ III. Abdurrahman'ın azatlı köleleri dahi Doğu'ya rihle yapmıştır. Bk. İbnü'l-Faradî, *Târîh*, I, 99, 173.

Doğu ve Batı İslam dünyasından çeşitli âlimlerin ilmî birikimini tevarüs eden âlimlerden daha çok istifade etmek istemiştir.

III. Abdurrahman'ın ulemâyla kurduğu bu yeni ilişki yakından incelemeye değerdir. Bu ilişkiye dair en çarpıcı örnek Mâlikî mezhebinin görüşlerine aykırı olarak verdiği hükümlerle tanınan İbn Lübbâbe'nin (ö. 330/942)⁵⁴ verdiği bir fetva ile ilgilidir: Kurtuba'da bulunan bir vakıf arazisini III. Abdurrahman satın almak istemiş ancak Mâlikî fakihler buna izin vermemiştir. İbn Lübbâbe ise fiki meselelerde diğer mezheplerin görüşlerinden faydalanmanın mümkün olduğunu belirterek Hanefî mezhebi görüşünü esas alıp arazinin satın alınmasına cevaz vermiştir. Bunun üzerine hükümdar onu vesâik görevine ve şura üyeliğine getirmiştir.⁵⁵

III. Abdurrahman'ın yakın ilişki kurduğu bir diğer isim Kâsım b. Asbağ'dır. Kâsım b. Asbağ tasnifini fıkıh bablarına göre yaptığı *el-Musannef* adında bir eser kaleme almıştır. Daha sonra bunu *el-Müctenâ* adıyla ihtisar etmiştir. Onun, Müslim'in *el-Müsnedü's-sahîh*'ini esas alarak hazırladığı *es-Sahîh* ve *en-Nâsih ve'l-mensûh* isimli iki eseri daha bulunur. III. Abdurrahman, oğlu II. Hakem (hs. 350-366/961-976) ve kardeşleri, Kâsım b. Asbağ'ın talebeleri olmuştur.⁵⁶

Endülüslü hadisçilerin ilmini tevarüs eden âlimlerin varlığı hadis bilgisinin artmasının temel amillerindendir. İlmî muhitte yaşanan bu gelişmeler Ehl-i rey hakimiyetinin yumuşamasına ve ilmî faaaliyetlerin daha rahat yapılmasına sebep olmuştur.

İslam dünyasının batı ucunda Endülüs'e, Doğu'daki hadis birikimi yüzyıllar boyunca rihleler yoluyla taşınmıştır. Siyasi istikrarın bozulduğu ve iç karışıklıkların arttığı dönemlerde dahi rihleler kesintiye uğramamıştır. Bu durum Endülüs'te ciddi bir ilmî birikimin oluşmasını ve Endülüs'ün diğer ilim merkezlerinden bağımsız "bilgi üretimi" yapabilecek seviyeye gelmesini sağlamıştır. Böylece Peter Heat'in de tespit ettiği gibi "III.

⁵⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Lübbâbe. Bk. İbnü'l-Faradî, *Târîh*, II, 36-37.

⁵⁵ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, VI, 88-9.

⁵⁶ İbnü'l-Faradî, *Târîh*, I, 407.

Abdurrahman'ın saltanatının sonunda Kurtuba dünyanın ilmî başkenti" olmuştur.⁵⁷ Bu süreç sonucunda yavaş yavaş Doğu'ya rihleler azalırken Endülüs içindeki rihleler artmıştır.

Rihleler yoluyla birçok eser Doğu'dan Endülüs'e getirilmiştir. Getirilen eserlerle kurulan çeşitli kütüphaneler arasında kişisel olanlar kadar halifelerin kurdukları da vardır. Kurtuba'da kurulan kütüphanede dört yüz bin kitap bulunduğu söylenmektedir. Buna karşılık o dönemde Avrupa'da en büyük kütüphaneler bile en fazla dört yüz esere sahiptir.⁵⁸

Endülüs idarecileri Doğu rihlelerini istikrarlı olarak desteklemişlerdir. Örneğin Emîr II. Abdurrahman (hs. 206-238/822-852), Abbas b. Nâsîh'ı Doğu'nun muteber kitaplarını elde edip Endülüs'e getirmesi için vazifelendirmiştir.⁵⁹ Endülüs Emevî hila fetinin ilanından sonra da halifeler kitap temini için Doğu seyahatlerini desteklemişlerdir. Bu destek bir yandan Endülüs'ü İslam dünyasının merkezi hâline getirmeyi diğer yandan bürokraside etkin olan Ehl-i rey Mâlikîliğinin gücünü dengelemeyi amaçlıyordu. Mâlikîlik dışındaki mezheplerin görüşlerinin Endülüs'te bilinirliğini artırmak hem ilmî ortamı zenginleştirmiş hem de yöneticilerin âlimlerle kurduğu ilişkide ellerini kuvvetlendirmiştir.

Doğu'ya yapılan rihleler süre ve coğrafya kapsayıcılığı bakımından birbirinden farklılık gösterebilir. Yirmi-otuz yıl gibi uzun süren rihleler olduğu gibi bir iki ayla sınırlı kısa rihleler de vardır.⁶⁰ Mekân olarak sadece Kuzey Afrika ve Mısır'la sınırlı rihleler kadar çok daha geniş coğrafyaları içine alan rihleler de mevcuttur. İlk dönemde Hicaz'a yapılan rihleler Mâlikîliğin Endülüs'e girişinin önemli sebeplerinden birisidir. Ayrıca III./IX. asırda yaşanan, Mâlikîlik içinde Ehl-i rey ve Ehl-i hadis olarak bilinen tarafların çekişmesinde rihlelerin etkisi görmezden gelinemez. Ehl-i hadis düşüncesinin Endülüs'te etkili ve diri kalmasının sebeplerinden biri de Doğu'ya yapılan düzenli rihlelerdir.

Endülüs Emevî hila fetinin özellikle III. Abdurrahman'ın Mâlikîlik dışındaki mezheplere ve görüşlere yaklaşımını farklı yorumlayanlar da olmuştur. Maribel Fierro,

⁵⁷ Heath, "Knowledge," *The Literature of Al-Andalus* (ed. Maria Rosa Menocal v. dğr.), Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 109.

⁵⁸ Menocal, *The Ornament of the World*, New York: Bac Bay Books, 2002, s. 33.

⁵⁹ Adıgüzel, *İşbiliyye'nin Endülüs'ün Siyasî ve Kültürel Tarihindeki Yeri ve Önemi*, (yüksek lisans tezi, 2008), İstanbul Üniversitesi SBE, s. 80.

⁶⁰ Rihlelerin süresiyle ilgili bk. Çoban, *Endülüslü Muhaddislerin Rihleleri (Hicrî İlk Dört Asır)* (yüksek lisans tezi, 2019), İstanbul Üniversitesi SBE, s. 52-5.

Emevîlerle Mâlikî ulemâ arasında bir *entente cordiale*⁶¹ tesis edildiğini ifade eder. Buna göre Emevîler bürokratik makamları Mâlikî ulemâyâ verecek, bunun karşılığında ulemâ Emevîleri destekleyecekti.⁶² Fierro, bu bağlamda IV./X. yüzyılda Endülüs'te Mâlikîliğin muhkem hâle geldiğini iddia eder ve III. Abdurrahman'ın kendisine isyan eden Şâfiî ve Ehl-i hadis taraftarı oğlu Abdullah ez-Zâid'i idam ettirmesi ile Şâfiîliğin Endülüs'teki başarısızlığı arasında bir paralellik kurar.⁶³ Ancak III. Abdurrahman oğlunu Şâfiî olduğu için değil kendisine isyan ettiği için idam ettirmiştir. Dolayısıyla bu ikisi arasında bir sebep-sonuç ilişkisi kurmak için yeterli veriye sahip değiliz. Bunun yanında bürokratik kurumlar sadece Mâlikî âlimlere tahsis edilmemiştir ki, yukarıda zikredilen bürokratik atamalar buna örnek verilebilir. Ayrıca III. Abdurrahman Endülüs'ün en önemli iki şehri olan İşbîliyye (Sevilla) ve Kurtuba kadılıklarına sırasıyla Bakî'nin talebesi Suheyb b. Men'i (ö. 318/930)⁶⁴ ve Bakî'nin oğlu Ahmed'i (ö. 344/955)⁶⁵ atamıştır. Ahmed b. Bakî'den sonra Kurtuba'da imamlık görevine İbn Vaddâh'ın talebesi olan ve Ebû Davud'un (ö. 275/889) *es-Sünen*'inin tasnifini örnek alarak hazırladığı bir *Sünen* çalışması bulunan Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülmelik b. Eymen'i (ö. 330/942) getirmiştir.⁶⁶ Bunun yanında Mâlikî olmayan ve Zâhirîliğe meyleden görüşleri olan Münzir b. Saîd (ö. 355/966) Kurtuba'ya kâdîlcemâa⁶⁷ olarak atanmış ve III. Abdurrahman'ın kurduğu Medinetü'z-zehra'da imamlık görevine getirilmiştir.⁶⁸ Ayrıca başta kadılık olmak üzere bürokratik kurumlara Mâlikî âlimlerin mesafeli olduğu bilinmektedir.⁶⁹ Sonuç olarak hilafetin ilanı Mâlikîliğin tek ses hâline gelmesini değil farklı yaklaşımların ve görüşlerin daha fazla dile getirilmesini sağlamıştır.

⁶¹ 8 Nisan 1904'te İngiltere-Fransa arasında imzalanan dostluk antlaşması. Bu antlaşma ile taraflar birbirlerinin güç alanlarını da tanımıştır. Fierro, bu kavramı Emevî hanedanı ve Mâlikîlerin birbirlerinin güç alanları üzerinde uzlaşmaya vardıklarını düşündüğü için kullanmıştır.

⁶² Fierro, "Proto Maliki, Maliki and Reformed Maliki in al-Andalus", *The Islamic School of Law* (ed. Peri Bearman-Rudolph Peters-Frank E. Vogel), Cambridge: Harvard University Press, 2005, s. 58-59.

⁶³ Fierro, "Proto Maliki, Maliki and Reformed Maliki in al-Andalus", s. 58-59.

⁶⁴ İbnü'l-Farâdî, *Târîh*, I, 238.

⁶⁵ İbnü'l-Farâdî, *Târîh*, I, 44.

⁶⁶ İbnü'l-Farâdî, *Târîh*, II, 52; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve'vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003, VII, 596.

⁶⁷ Mağrib ve Endülüs'te kullanılan başşehir atanan en yüksek rütbeli kadı: Bk. Özen, "Kâdîlkudât", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kadilkudat> (erişim tarihi: 22.04.2021).

⁶⁸ İbnü'l-Farâdî, *Târîh*, II, 142.

⁶⁹ Detaylı bilgi için bk. Huşenî, *Kudâtü Kurtuba* (nşr. İbrahim el-Ebyârî), Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısri, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Lübnanî, 1998.

Hadisçilere yönelik destek, her ikisi de çeşitli hocalardan hadis dinlemiş olan⁷⁰ II. Hakem (hs. 350-366/961-976) ve II. Hişâm (hs. 366-403/976-1013) döneminde de sürdürülmüştür. Özellikle II. Hakem ilme ve âlimlere verdiği değerle bilinir. O, bürokratik kurumlara birçok muhaddis-fakih atamıştır. Örneğin Ebû Düleym'i (ö. 351/962)⁷¹ İlbîre (Elvira) kadılığına, Ebü'l-Asbağ'ı (ö. 366/977)⁷² Eşûne (Osuna) kadılığına, Kâsım b. Asbağ'ın talebesi Ahmed el-Me'âfirî'yi (ö. 368/978)⁷³ ahkâmü's-şurta vazifesine, Süleyman b. Muhammed'i (ö. 371/982)⁷⁴ Şerîş'te (Jeréz) namaz imamlığına atamıştır. Ayrıca II. Hakem'in, hadis hafızı Hâlid b. Sa'd (ö. 352/963)⁷⁵ hakkında "Ehl-i Meşrik'in Yahya b. Maîn'ine [ö. 233/848] karşı gururlanacak olsak Hâlid b. Sa'd ile gururlanırdık"⁷⁶ demesi hem halifenin hadis ilmine aşinalığına hem de Endülüs'ün hadis ilminde geldiği yere işaret etmesi bakımından önemlidir.

Bu süreçte Endülüs ulemâsının yaşadığı değişimi en iyi anlatan, Asbağ ailesinin üç nesil içerisinde yaşadığı değişimdir. Bu durum, aynı zamanda *el-Câmi'u's-sahîh* rivayetinin bu değişim sürecinde nerede durduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Hadis ilmini bilmeyen, Ehl-i hadis'e karşı sert tavır takınan Asbağ b. Halîl mezhep taasubuyla bilinirdi. Oğlu Kâsım b. Asbağ ise babasını kendisini Bakî'nin derslerine göndermediği için eleştiren, hadise ilgisiyle bilinen bir âlimdi. Ebû Davud'un *Sünen*'i üzerine bir müstahrec yazmıştı.⁷⁷ Onun oğlu Asbağ b. Kâsım b. Asbağ (ö. 363/974) ise Doğu'ya rihle yapmış, Sâlih b. Muhammed el-İsfahânî'den *el-Câmi'u's-sahîh*'in Nesefî (ö. 295/908) nüshasını dinleyerek Endülüs'e getirmiştir.⁷⁸ Üç nesil içerisinde hadis ilmine ilgi sürekli artmış ve çeşitli hadis eserleri ilmî hayatın merkezinde yer almıştır.

⁷⁰ İbnü'l-Faradî, *Târîh*, I, 62, 395.

⁷¹ Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Abdullah. Bk. İbnü'l-Faradî, *Târîh*, I, 271-272.

⁷² Ebu'l-Asbağ İsâ b. Abdurrahman b. Habîb. Bk. İbnü'l-Faradî, *Târîh*, I, 377-378.

⁷³ Ebu'Kâsım Ahmed b. Muhammed b. Yûsuf. Bk. İbnü'l-Faradî, *Târîh*, I, 62.

⁷⁴ Ebû Eyyûb Süleyman b. Muhammed b. Süleyman. Bk. İbnü'l-Faradî, *Târîh*, I, 221.

⁷⁵ Ebü'l-Kâsım Hâlid b. Sa 'd. Bk. İbnü'l-Faradî, *Târîh*, I, 154-156.

⁷⁶ İbnü'l-Faradî, *Târîh*, I, 155.

⁷⁷ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, VII, 592; İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefâ Burhânüddîn, *ed-Dibâcü'l-müzheb fî ma'rifeti a'yânî ulemâi'l-mezheb* (nşr. Ebü'n-Nûr Muhammed Ahmedî), Kahire: Dârü't-Türâs li't-Tab ve'n-Neşr, 1976, II, 313. Kettânî, bu çalışmanın Muhammed b. Abdülmelik b. Eymen'in *Sünen* üzerine yaptığı çalışmanın bir ihtisarı olduğunu söyler. Bk. Kettânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ca'fer, *er-Risâletü'l-müstetrafe li-beyânî meşhûri kütübi's-sünneti'l-müşerrefe* (nşr. Muhammed el-Muntasır), Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2000, s. 30.

⁷⁸ İbnü'l-Faradî, *Târîh*, I, 96.

İslam dünyasının merkezinden uzak bir sınır devleti olan Endülüs, hilafetin ilanıyla birlikte imparatorluk misyonu edinmiş ve bu doğrultuda Doğu İslam dünyasının ilmî birikiminin Endülüs âlimlerince elde edilmesi ve yeniden yorumlanması için uygun ortamı hazırlamıştır. Artık kendini İslam dünyasının merkezi olarak kurgulayan Emevî hilafeti, bu vizyona uygun bir âlim zümresinin oluşması için çaba harcamıştır. Yeni fetihler, hilafetin ilanı ve ilmî birikim âlimlerin artık içe kapalı sadece Mâlikî kaynaklardan beslenen bir yapıyı devam ettirmelerini imkânsız kılıyordu. Hukuki süreçlerde Mâlikî kaynaklar dışındaki kitapların kullanılmasının yolu açılmalıydı. Bu durum *el-Muvatta*’nın otoritesine doğrudan bir tehdit oluşturduğu hâlde *el-Câmi’u’s-sahîh*’in rivayet edilmesi ve ders halkalarında okutulmasının nasıl mümkün olduğunu da açıklar. Sonuç olarak âlimlerin rivayetini Endülüs’e getirip derslerde okutmaya başladığı *el-Câmi’u’s-sahîh*’i şerh faaliyetleri Mâlikî âlimlerin temel uğraşlarından biri olmuştur.

IV./X. asrın ikinci yarısı itibarıyla ortaya çıkan yeni ulemâ zümresinin en temel özelliği Endülüs-Mâlikî bakış açısıyla Doğu’nun hadis birikimini yorumlamalarıdır. Mühelleb de bu zümre içerisinde değerlendirilmelidir. Onun şerh çalışması bu zümreye ait geniş bir şerh faaliyetinin bir parçasıdır. Bu sebeple diğer şerhlerden bahsetmek Mühelleb’in içerisinde bulunduğu ortamı anlamak için faydalı olacaktır.

B. Endülüs’te *el-Câmi’u’s-sahîh*’in Rivayeti ve Şerhedilmesi

1. *el-Câmi’u’s-sahîh*’in Endülüs’e Girişi

el-Câmi’u’s-sahîh’in Endülüs’e ilk ne zaman girdiği ve kim tarafından rivayet edildiği tartışma konusudur. Kâmil Çakın, “Endülüslü alimlerin biyografilerini kaleme alan Humeydi (ö.h. 488), Abdullâh b. İbrahim el-Emevî el-İslî’nin biyografisini verirken, onun, Ebû Zeyd Muhammed b. Ahmed el-Mervezî’den [ö. 371/981] Buhârî’nin *Sahih*’ini işittiğini nakletmektedir” der.⁷⁹ Bu veriye dayanarak IV./X. asrın son çeyreğinde⁸⁰ *el-Câmi’u’s-sahîh*’in Endülüs’e girmiş olabileceğini ifade eder. Çakın’ın “el-İslî” diye bahsettiği âlim, Mühelleb’in *el-Câmi’u’s-sahîh*’i Ebû Zer el-Herevî’den (ö. 434/1043) 352/963 tarihinde

⁷⁹ Çakın, “Buhârî’nin Otoritesini Kazanma Süreci”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1997, X, sy. 1-2-3, s. 103-104.

⁸⁰ Çakın, V. asrın son çeyreği olarak yazmıştır. Ancak bu bir yazım hatası olmalıdır. Çakın, “Buhârî’nin Otoritesini Kazanma Süreci”, s. 103-104.

Mekke’de ve 359/969’da Bağdat’ta dinlemiş⁸¹ olan hocası Ebû Muhammed el-Asîlî’dir (ö. 392/1002). Asîlî 365/976 yılında Endülüs’e dönüp *el-Câmi’u’s-sahîh*’i burada rivayet etmiştir.⁸² *el-Câmi’u’s-sahîh*’i Endülüs’e ilk getirenin Asîlî olduğu bilgisi yaygın bir kanaat olsa da⁸³ eseri Asîlî ile aynı dönemde belki de ondan daha önce rivayet eden âlimler vardır. Bu isimler arasında daha önce adı anılan Asbağ b. Kâsım b. Asbağ,⁸⁴ İbn Ebî Sehl (ö. 367/977-8),⁸⁵ Ebû Ömer Ahmed b. İshâk el-Gâfikî (ö. 372/982-3),⁸⁶ Hubâşe b. Hasan el-Yahsubî (ö. 374/984),⁸⁷ Abdûs b. Muhammed b. Abdûs (ö. 390/1000),⁸⁸ Abdullah b. Muhammed b. el-Cühenî el-Tuleytûlî (ö. 392/1002),⁸⁹ İbnü’l-Eşec Zekerîyya b. Bekir (ö. 393/1003),⁹⁰ Muhammed b. İsmail b. Muhammed el-Ensârî (ö. 394/1004)⁹¹ ve İbn Bertâl (ö. 394/1004)⁹² zikredilebilir.⁹³

Nesefî nüshasını Asbağ b. Kâsım ve İbn Ebî Sehl rivayet etmiştir. Firebrî (ö. 320/932) nüshasını el-Tuleytûlî ve İbn Bertâl, İbnü’s-Seken (ö. 353/964) tarikiyle, Hubâşe ve Abdûs, Mervezî tarikiyle nakletmiştir. Günümüze müstakil olarak ulaşmayan Nesefî

⁸¹ Ebû Zer’den *el-Câmi’u’s-sahîh*’i dinleyen diğer Endülüslü âlimler için bk. Johann Fück, “On the Transmission of Bukhari’s Collection of Traditions”, *Education and Learning in the Early Islamic World* (ed. Claude Gilliot), Burlington: Ashgate Publishing Company, 2012, s. 256-7.

⁸² İbnü’l-Faradî, *Târîh*, I, 290-1.

⁸³ Kurt, *Endülüs’de Hadis ve İbn Arabî*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1998, s. 161; Özer, *Endülüslü İbn Battal ve Buhârî Şerhi*, s. 22; Türkan, *Hadis Şerh Geleneği: Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü*, Ankara: TDV, 2020, s. 48.

⁸⁴ İstice’de (Eciya) kadılık yapmıştır. Bk. İbnü’l-Faradî, *Târîh*, I, 96.

⁸⁵ II. Hakem ilminden faydalanmak için Kurtuba’ya davet etmiştir. Bk. İbnü’l-Faradî, *Târîh*, II, 81.

⁸⁶ İbnü’l-Faradî, el-Gâfikî’nin *el-Câmi’u’s-sahîh*’i esas alarak Sünen tarzı bir kitap yazdığı ve Tuleytula (Toledo) kadılığı yaptığı söyler. Bk. İbnü’l-Faradî, *Târîh*, I, 63-4.

⁸⁷ İbnü’l-Faradî, *Târîh*, I, 152-3.

⁸⁸ Mervezî’den kitabın bir kısmını semâ ile bir kısmını icazet ile almıştır. Bk. İbnü’l-Faradî, *Târîh*, I, 383.

⁸⁹ Kurtuba Câmîi minberinden halka fetih kitapları okuması için görevlendirilmiştir. Bk. İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, I, 240-1.

⁹⁰ İbnü’l-Faradî, *Târîh*, I, 179-180.

⁹¹ İbn Faradî, onun Buhârî’nin *es-Sünen*’ini rivayet ettiğini aktarır. Onun *es-Sünen*’le kastettiği *el-Câmi’u’s-sahîh* olmalıdır. Bk. İbn Faradî, *Târîh*, II, 110.

⁹² Muhammed b. Yahya b. Zekerîyya. III. Abdurrahman döneminde Rey (Rayya), II. Hişâm döneminde Ceyyân ((Jaen) kadılığı ve Kurtuba kâdılcemâa görevlerini yerine getirmiştir. İbnü’l-Faradî, *Târîh*, II, 107-9. İbn Bertâl, İbnü’l-Faradî’nin eserinin “el-Mektebetü’s-Şâmile” programı üzerinden kullanılan baskısında yanlışlıkla “İbn Ratâl” olarak zikredilmiştir. Matbaa baskısında ise İbn Bertâl olarak geçmektedir. Diğer tabakât eserlerinde de İbn Bertâl olarak geçmektedir. Bk. Kâdî İyâz, *Tertîbü’l-medârik*, VI, 307; Zehebî *Siyer*, XVII, 57.

⁹³ Rüstem sadece Abdullah b. Muhammed b. el-Cühenî el-Tuleytûlî, Asîlî ve İbn Bertâl’i zikreder. Bk. Rüstem, *es-Sahîhân fi’l-Endülüs*, s. 7-8. Kettânî, Hubâşe b. Hasan el-Yahsubî ve Asîlî’nin *el-Câmi’u’s-sahîh*’i Endülüs’e getiren ilk âlimler olduğunu söyler. Bk. Yusuf Kettânî, *Medresetü’l-İmâmî’l-Buhârî fi’l-Mağrib*, Beyrut: Dârü Lisâni’l-Arab, 1985, I, 30-1.

nüshasının Endülüs'te bu dönemde bilinen bir nüsha olduğu anlaşılmaktadır.⁹⁴ *el-Câmi'u's-sahîh*'in günümüze ulaşan nüshasını rivayet eden Firebrî'nin en erken vefat eden talebesi İbnü's-Seken'in ve Firebrî'deki aslı gören Mervezî'nin nüshaları da Endülüs'te bu dönemde rivayet edilmiştir.⁹⁵ Böylece, Buhârî'nin vefatından yaklaşık bir asır sonra *el-Câmi'u's-sahîh* Endülüs'te nakledilmeye başlamıştır.

İbn Bertâl 341/952-953 yılında başladığı rihlesini bitirip döndüğünde III. Abdurrahman tarafından kadı tayin edilmiştir. Acar, İbnü'l-Faradî'nin verdiği bu bilgiye dayanarak III. Abdurrahman'ın hükümrانlık döneminde İbn Bertâl'ın *el-Câmi'u's-sahîh*'i Endülüs'te naklettiğini belirtmiştir.⁹⁶ Çoban da İbn Bertâl'ın *el-Câmi'u's-sahîh*'i Asîfî'den önce Endülüs'te rivayet ettiği görüşüne sahiptir.⁹⁷ İbnü'l-Faradî tarafından İbn Bertâl'ın tam olarak hangi tarihte bu eseri rivayet etmeye başladığı kaydedilmemişse de eldeki bilgiler ışığında III. Abdurrahman hayattayken naklettiği söylenebilir.

340/950'li yıllar itibarıyla Endülüslü âlimlerin rihlelerinde *el-Câmi'u's-sahîh*'in rivayetini almaya başladıkları görülmektedir. İlk defa bu çalışmada bir arada zikredilen Endülüslü râvi sayısının on olması *el-Câmi'u's-sahîh*'in rivayet faaliyetinin yoğunluğuna işaret etmektedir. Ayrıca âlimlerin Tuleytula, Ceyyan ve Kurtuba gibi Endülüs'ün farklı şehirlerinden olması *el-Câmi'u's-sahîh* nüshalarının Endülüs'te yaygın bir şekilde dolaşımında olduğunu göstermektedir.

2. Endülüs'te Yazılan İlk *el-Câmi'u's-sahîh* Şerhleri

Endülüs'e *el-Câmi'u's-sahîh*'in rivayeti ulaştıktan sonra yaygın bir şerh faaliyeti başlamıştır. Tahminen ders halkalarında şifahi olarak başlayan şerh çalışmaları daha sonra müstakil eserlerin yazılmasıyla devam etmiştir.⁹⁸ Bu şerhlerin çoğu günümüze ulaşmamışsa da bazı şârihlerin görüşleri İbn Battâl'ın *Şerh*'inde muhafaza edilmiştir. İbn Battâl'ın eserinde yer verdiği Endülüslü dört *el-Câmi'u's-sahîh* şârihi bulunmaktadır: Mühelleb,

⁹⁴ Neseî nüshası ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Albayrak, *Buhârî Sonrası el-Câmi'u's-sahîh*, s. 23-4.

⁹⁵ Firebrî nüshasıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Albayrak, *Buhârî Sonrası el-Câmi'u's-sahîh*, s. 25-32.

⁹⁶ Acar, *Endülüs Hadisçiliği ve İbn Abdilber*, s. 36. Acar, mezkûr hatadan dolayı İbn Bertâl'ı İbn Ratâl olarak anmaktadır.

⁹⁷ Çoban, *Endülüslü Muhaddislerin Rihleleri*, s. 80.

⁹⁸ Bu dönemde *el-Câmi'u's-sahîh*'in şifahi olarak şerhedildiğine dair kaynaklarda yeterli bilgi yer almasa da hoca-talebe ilişkisine dayalı klasik İslâmî eğitim geleneği içerisinde bunun mümkün olduğunu belirtmek gerekir. Bu döneme ait kaynaklarda halka açık şifahi şerhe dair pek az delil bulunduğunu söyleyen Joel Blecher, bir örnek olarak Bâcî'nin yaptığı dersleri göstermiştir. Bk. "Hadîth Commentary in the Presence of Students, Patrons, and Rivals", *Oriens Dergisi*, 2013, XXXXI, sy. 3-4, s. 264.

kardeşi Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Sufre (ö. 420/1029'dan önce), İbn Sirâc (ö. 420/1030) ve İbnü's-Sâbûnî (ö. 423/1032). Bu isimler dışında Endülüs'ün ilk *el-Câmi'u's-sahîh* şerhini Davudî'nin (ö. 402/1011) yazdığı söylene de⁹⁹ Davudî Endülüslü değildir.¹⁰⁰ Bundan dolayı bu başlık altında incelenmemiştir. Mühelleb ve İbn Battâl ayrıca ele alınacağından burada diğer üç şârihe yer verilecektir.¹⁰¹

IV./X. asrın sonu ve V./XI. asrın başı itibarıyla Endülüs'te elde edilen hadis birikimi fıkhi süreçlere doğrudan yansımıştır. Buna bağlı olarak Endülüslü Mâlikî âlimler *el-Muvatta'* ve *el-Müdevvene* gibi geleneksel kaynaklar dışında kalan sahih hadisleri fıkhi istinbatta daha yoğun kullanmaya başlamışlardır. *el-Câmi'u's-sahîh*'in öncül şerhleri aynı dönemde Endülüs'te ortaya çıkmıştır. Neden başka bir coğrafyada değil de Endülüs'te bu denli yoğun bir şerh faaliyeti olmuştur sorusuna cevap olarak hadis bilgisinde yüksek bir seviyeye ulaşan Mâlikî âlimlerin zorunlu olarak bu hadis birikimini değerlendirdikleri iddia edilebilir. Ayrıca Mâlikî âlimlerin, Zâhirîler gibi Mâlikîlik dışı bir fıkıh anlayışını savunanların önünü almak için bu faaliyete yöneldikleri de söylenebilir. Bu manada Mâlikî kalarak da hadis merkezli fıkıh anlayışının mümkün olduğunu göstermek istemişlerdir.

Mâlikî âlimler, Mâlikîlik mezhebini delillendirmede *el-Câmi'u's-sahîh*'ten destek almışlardır. Mühelleb ve İbn Battâl'ın *el-Câmi'u's-sahîh* merkezli çalışmaları bu bağlamda değerlendirilebilir. Blecher, bu delillendirme sürecinde Mühelleb'in ve İbn Battâl'ın Zâhirî, proto-Zâhirî ve yeni yeni ortaya çıkan hadisçilerin eleştirilene karşı tenkide açık hâlde gelen Mâlikîliği sahih hadislerle desteklemek istediklerini söyler.¹⁰² Ayrıca Zâhirîlerin Mâlikî âlimleri ne derece endişelendirdiğini tahmin etmenin zor olduğundan bahseden Blecher,

⁹⁹ Türkan, *Hadis Şerh Geleneği*, s. 48.

¹⁰⁰ Dâvûdî'nin, Cezâyir'in Mesile veya Biskire şehrinde doğduğu belirtilir. Trablusgarb'da bulunmuş hayatının önemli bir kısmını yine bir Cezâyir şehri olan Tilimsân'da geçirmiştir. Bk. Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, VII, 102; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, I, 165-6.

¹⁰¹ Yusuf Kettânî, Mühelleb'in akranı olan diğer Endülüslü *el-Câmi'u's-sahîh* şârihlerini zikretmez. Sadece Mühelleb'in ismini verir. Bk. *Medresetü'l-İmâmî'l-Buhârî fi'l-Mağrib*, Beyrut: Dâru Lisâni'l-Arab, 1985, I, 570; a. mlf., “eş-Şurûhu'l-mağribiyye li-Sahîhi'l-Buhârî”, *Da'vetü'l-Hak*, 1983, sy. 233, <http://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/6098> (erişim tarihi: 20.03.2021). Salih Özer ise İbn Battâl'ın atıf yaptığı şerhler arasında Endülüs'te yazılan İbn Sirâc, İbnü's-Sâbûnî ve Mühelleb'in şerhlerini anmıştır. Yapılan atıfların sayısı ve niteliği hakkında bilgi vermezken bu tespitin kaynağı olarak Vardit Tokatly'yı göstermiştir. Bk. *Endülüslü İbn Battâl ve Buhârî Şerhi*, s. 20. Özer, kaynak olarak Vardit Tokatly'nın “The A'lam al-hadith of al-Khattabi: A commentary on al-Bukhari's *Sahih* or a polemical treatise?” (*Studia Islamica*, 2001, sy. 92, s. 53-91) adlı makalesini göstermiştir. Bu makale aynı yazarın *Early commentaries on al-Bukhari's Sahih: (4th-7th A.H./ 10th-13th C.E. centuries)* (2003, Hebrew University Humanities and Social Science) adlı doktora tezinin bir bölümüne dayanır. Tokatly, İbn Battâl'ın *Şerh*'inde zikrettiği kayıp şerhlere dair bilgiyi Muhammed İsmâ Arâr'ın *İlhâfû'l-kârî bi-marifeti cuhûd ve a' mâli'l-ulemâ alâ Sahîhi'l-Buhârî* (Şam: el-Yemâme li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1987) adlı eserinden aldığını belirtmiştir.

¹⁰² Blecher, *Said the Prophet of God*, s. 42.

‘İbn Battâl’ın şerhi Zâhirî görüşlere atf içermez” demiş ve Mühelleb ve İbn Battâl’ın Zâhirîlerden haberdar olduklarını, onları çürütmek yerine bilinçli olarak söylemlerinde onlara yer vermemek için şerhlerine almadıklarının varsayılabilceğini söylemiştir.¹⁰³ Ancak İbn Battâl, Zâhirîlere yüz kadar yerde atf yapmıştır. Zâhirîlerin görüşlerini ve delillerini zikretmiştir. Dolayısıyla Zâhirîlerin tümüyle Mühelleb ve İbn Battâl’ın söylemi dışında kaldığı söylenemez. Yine de Mühelleb’in ya da İbn Battâl’ın Zâhirîlere yönelttikleri eleştiriler onları şerh yazma sebebi görecektir kadar tehdit olarak algıladıkları sonucunu doğurmaz. Böyle bir çıkarımın yapılabilmesi için Zâhirîlere yönelik itirazların diğer mezheplerden sayıca fazla ya da daha sert olması beklenir. Ancak klasik dönemde bir norm hâline gelen diğer mezheplerin görüşlerini zikretme ve eleştirme yaklaşımından öte bir durumu işaret edecek bir faaliyet yoktur. Bunun yanında Zâhirîlerin görüşlerini zikretme ve eleştirme ihtiyacı duyulması bu mezhebin görüşlerinin Endülüs’te dolaşımında ve takipçilerinin belirli bir etkisinin olduğunu gösterebilir. Bu etkinin boyutlarının çaişılması ve daha net ortaya konulması gerekir.

Mühelleb’in kardeşi olan Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Sufre, döneminin meşhur fakihlerindendir.¹⁰⁴ Kaynaklarda 420/1029 yılından önce vefat ettiği kaydedilmektedir.¹⁰⁵ Mühelleb’den semâ yoluyla hadis rivayet etmiştir. Mühelleb de *el-Muhtasaru’n-nasîh*’te ondan nakiller yapmaktadır. Asîfî’nin önde gelen talebelerindendir. Kâbisî’nin (ö. 403/1012) *el-Muvatta’* üzerine yazmış olduğu *el-Mûlahhas* isimli eserine bir şerh yazmıştır.¹⁰⁶ Biyografi kaynaklarında *el-Câmi’u’s-sahîh* üzerine bir şerh yazdığı bilgisi yer almaz. Ancak İbn Battâl’ın *Şerh*’i incelendiğinde kırk yedi yerde ona atf yaptığı görülür.¹⁰⁷ Muhammed b. Ebî Sufre’nin şerhi müstakil olarak günümüze ulaşmamıştır.

¹⁰³ Blecher, *Said the Prophet of God*, s. 33.

¹⁰⁴ Humeydî, *Cezve*, s. 62.

¹⁰⁵ Humeydî, *Cezve*, s. 62; Dabbî, Ebû Ca’fer Ahmed b. Yahya, *Buğyetü’l-muldebis fi târihi ricali ehli’l-Endelüs* (nşr. İbrahim el-Ebyârî), Kahire: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, 1967, s. 82.

¹⁰⁶ İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, II, 227; Mühelleb, Kâbisî’nin mevzu bahis eserinin adının *el-Mûlahhas* olduğu görüşündedir. Bk. İbnü’l-Ebbâr, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *et-Tekmile li-Kitâbi’s-Sıla* (nşr. Abdüsselâm el-Herrâs), Lübnan: Dârü’l-Fikr, 1995, I, 41.

¹⁰⁷ Bazı örnekler için bk. İbn Battâl, Ebû’l-Hasan Alî b. Halef el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî* (nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim), I-X, Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2003, I, 88, 162, 241, 432; Zeynelabidin Rüstem yirmi dokuz atfa rastladığını söyler ancak doğru sayı kırk yedi olmalıdır; Rüstem, *es-Sahîhân fi’l-Endelüs: Min karni’l-hâmis ilâ karni’s-sâmini’l-hicrî*, Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2010, s. 35.

364/974 yılında doğan Ebu'z-Zinâd Sirâc b. Sirâc b. Muhammed b. Sirâc, Kurtubalıdır. Asîlî'den ders almıştır. Talebeleri arasında Ebû Hafs Ömer b. Küreyb es-Sarakustî vardır. Fıkıhtaki derinliğiyle bilinir.¹⁰⁸ Sehâvî'ye göre İbn Sirâc, İbn Battâl'ın Mühelleb'le beraber en çok başvurduğu şârihtir.¹⁰⁹ İbn Battâl'ın eserinde kırk yerde görüşlerine yer verdiği İbn Sirâc,¹¹⁰ onun, Mühelleb'in kardeşi Muhammed'den sonra en çok başvurduğu şârihtir. 420/1030 tarihinde vefat etmiştir.

Bir diğer şârih Kurtubalı olan İbnü's-Sâbûnî Ebu'l-Velid Hişâm b. Abdurrahman b. Abdullah, kitaplara olan ilgisi ve onları biriktirmesiyle bilinir. Kâbisî ve Davudî'nin talebesidir. İbn Hayr el-İşbîlî (ö. 575/1179), *Şerhu garibi kitâbi'l-Buhârî* adında bir eseri olduğunu kaydetmiştir.¹¹¹ İbn Beşkûvâl, onun Buhârî'nin *et-Tefsîr*'i (*et-Târihul'l-kebîr*) üzerine alfabetik bir eseri olduğunu söyler.¹¹² 423/1032 yılında vefat etmiştir.

Mezkûr isimler Mühelleb'in akranı olan şârihlere dir. Bu ilk şerhlerden sonra Endülü's'te *el-Câmi'u's-sahîh* şerh edilmeye devam etmiştir. V./XI. asır şârihlerinden bazıları şunlardır: Ebû Hafs Ömer b. Hasan el-Hevzenî (ö. 460/1068),¹¹³ İbn Karziyâl Muhammed b. Ali b. İbrahim el-Enevî (ö. 479/1087),¹¹⁴ İbnü'l-Murâbit Muhammed b. Halef (ö. 485/1092).¹¹⁵

Endülü's'te yazılan ilk şerhin hangisi olduğu tartışmalıdır. Yazılan şerhlerin günümüze ulaşmamış olması bunu tespit etmeyi zorlaştırmaktadır. Hattâbî'den sonra *el-Câmi'u's-sahîh* üzerine şerh yazan ilk kişinin Mühelleb olduğu iddia edilmişse de¹¹⁶ bunu destekleyen bir kaynak zikredilmemiştir. Ancak Kadı İyâz'ın, Ebü'l-Asbağ b. Sehl'den (ö.

¹⁰⁸ İbn Beşkûvâl, Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdülmelik, *es-Sıla fî târihi eimmeti'l-Endelüs* (nşr. Seyyid İzzet Attâr), Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1955, s. 221.

¹⁰⁹ Sehâvî, künyesini "Ebu'z-Ziyâd" olarak verir; Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn, *el-Cevâhir ve'd-dürer fî tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer* (nşr. İbrahim Bâciş), Lübnan: Dârü İbn Hazm, 1999, II, 10. Ancak bu hatalıdır.

¹¹⁰ Bazı örnekler için bk. İbn Battâl, *Şerh*, I, 32, 36; II, 438; IV, 97; Zeynelabidin Rüstem otuz bir atıfa rastladığını söylese de doğru sayı kırk olmalıdır; Rüstem, *es-Sahîhân fî'l-Endelüs*, s. 50 (dn. 3).

¹¹¹ İbn Hayr, Ebü Bekr Muhammed el-İşbîlî, *Fehrese* (nşr. Muhammed Fuâd Mansûr), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998, s. 167.

¹¹² İbn Beşkûvâl, *es-Sıla*, s. 615.

¹¹³ İbn Beşkûvâl, *es-Sıla*, s. 381; Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-dürer*, II, 11.

¹¹⁴ İbn Beşkûvâl, *es-Sıla*, s. 525.

¹¹⁵ İbn Beşkûvâl, *es-Sıla*, s. 527-8.

¹¹⁶ Brown, *The Canonization of al-Bukhârî and Muslim: The Formation and Function of the Sunnî Hadîth Canon*, Leiden-Boston: Brill, 2007, s. 376.

486/1093) aktardığı “وبأبي القاسم حيا كتاب البخاري بالأندلس” (Ebü'l-Kâsım Buhârî'nin kitabını Endülüs'te diriltti)¹¹⁷ ifadesi Mühelleb'in Endülüs'teki *el-Câmi'u's-sahîh* çalışmalarına öncülük ettiğini vurgular.

Eş zamanlı olarak birçok âlimin *el-Câmi'u's-sahîh*'e şerh yazması bu dönemde Endülüslülerin naslarla doğrudan ilişki tesis etmeye gösterdikleri ihtimamı ortaya koyar. *el-Câmi'u's-sahîh* rivayeti Endülüs'e ulaşır ulaşmaz ders meclislerinde okunmaya ve yorumlanmaya başlamıştır. İbn Battâl'ın şerhi dışında müstakil olarak günümüze ulaşmayan bu ilk şerhlere ait ilmî kırsıntılar İbn Battâl kanalıyla sonraki şerhlerde yerini almıştır. Bu sayede bu dönemde ve coğrafyada *el-Câmi'u's-sahîh* üzerine yapılan yorumlar ve ortaya çıkan tartışmalardan haberdar olunabilmektedir.

II. HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

Mühelleb b. Ahmed b. Ebî Sufre b. Esîd et-Temîmî el-Endelüsî'nin¹¹⁸ doğum tarihi kaynaklarda belirtilmemiştir. Zehebî'nin onun ileri yaşta (في سن الشيخوخة) vefat ettiğini söylemesi, vefat tarihi de dikkate alınca 370/980'li yıllardan önce doğduğuna işaret edebilir. el-Meriyeye (Almería)¹¹⁹ şehrine nispet edilmesi, burada doğduğunu ve/veya ömrünün önemli bir kısmını burada geçirdiğini gösterir. Künyesi “Ebü'l-Kâsım”dır. Sahâbî olan Ebû Sufre'nin oğlu Horasan valisi Mühelleb b. Ebî Sufre (ö. 82/702) ile aynı ismi taşıması onun soyundan geldiğini düşündürse de¹²⁰ kaynaklarda bunu doğrulayacak bir bilgi bulunmaz. Ancak ikisi de Temîm kabilesine mensuptur. Temîm kabilesi, Endülüs'e yerleşen Arap kabilelerin önde gelenlerinden olup Endülüs'ün siyasi, ilmî ve askerî tarihinde etkili olmuştur.¹²¹

¹¹⁷ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, VIII, 35. Taberânî (ö. 360/971), *el-Evâil*'de “İlk kim musâfahayı başlattı” babında geçen bir hadiste Yemenlilerin bunu başlattığını anlatmak için “حياب” fiilini kullanılmıştır. Bk. Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ, *Kitâbü'l-evâil* (nşr. Muhammed Şekûr), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle-Dârü'l-Furkân, 1982, s. 41. Dolayısıyla İbn Sehl'in, Mühelleb'in *el-Câmi'u's-sahîh* üzerine ilk şerhi yazdığını kastettiği söylenebilir.

¹¹⁸ İbn Beşkûvâl, *es-Sıla*, s. 592; Zehebî, *el-İber fî haberi men gaber* (nşr. Ebû Hâcir Muhammed Zağlûl), Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985, II, 272; Humeydî, *Cezve*, s. 352; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, VIII, 35.

¹¹⁹ el-Meriyeye, Endülüs'ün Doğu İslam dünyasıyla başta ticaret olmak üzere irtibat kurduğu liman kentlerinden biridir. Bk. Constable, *Trade and Traders in Muslim Spain: The commercial realignment of the Iberian Peninsula: 900-1500*, New York: Cambridge University, 1995, s. 6, 18-19.

¹²⁰ Tozlu, “Buhârî Râvisi Kâdî Mühelleb B. Ebû Sufre'nin Endülüs Hadisçiliğindeki Yeri ve Önemi”, *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2015, IX, sy.1, s. 69.

¹²¹ Temîm kabilesinin Endülüs'teki faaliyetleriyle ilgili geniş bilgi için bk. Hâlid, “Benî Temîm fî'l-Endelüs” *Mecelletü'l-Halîc li't-târih ve'l-âsâr*, 2005, sy. 1, s. 27-53.

el-Meriyye kadılığı yapan Mühelleb, genel olarak fıkıh özelde ise fikhü'l-hadis alanındaki uzmanlığıyla bilinir. Zeki ve anlayışı kıvrak bir âlim olarak tanınır. Yakın talebesi Kadı Ebû Ömer İbnü'l-Hazzâ (ö. 467/1074),¹²² onun zekasını ve anlayış kapasitesinin üstünlüğünü övmüştür.¹²³

Mâlikî kaynaklar dışında nakledilen hadislerin fıkıhta kullanılması Endülüs Mâlikîliğinin tartışma konularından biri olmuştur. Mühelleb, Mâlikî kaynaklar dışında nakledilen sahih hadislerin fikhi istidlâlde kullanılması gerektiğini savunmuştur. Bu sebeple Endülüs Mâlikîliği için bir dönüm noktasını ifade eder. O, bir fakihin fetvalarının sahih hadislerle mutabakat hâlinde olduğunu ispatlaması, bu hadislerden yeni hükümler çıkarması ve ihtilaflı konularda sahih hadislerin hakemliğine başvurarak ihtilafı çözmesi gerektiğini söyleyerek sahih hadislerin fikhi hükümlerin delillendirilmesinde kullanılmasını istemiştir. *el-Muhtasaru'n-nasîh*'in mukaddimesinde sahih hadis ile mesâilin uyumlu olması gerektiğini şöyle dile getirmiştir: "İlim taliplerinin fetva konusu olan yaygın sahih mesâilin [sahih hadisle] mutabakatını bilmesi gerekir."¹²⁴ Mühelleb, fikhi meselelerin sahih hadisler ışığında incelenmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ayrıca fakihlerin hadislerin manalarını bilmesinin önemini ifade etmiştir. Bu şekilde Mühelleb *el-Muvatta'* dışında kalan sahih hadisleri de fıkıhta değerlendirilmesini desteklemiştir. İbn Abdilber'de (ö. 463/1071) zirveye ulaşacak olan hadis merkezli fıkıh anlayışının zeminini hazırlamıştır.¹²⁵

Mâlikî fikhına aykırı görüşler ortaya koymayan Mühelleb'in amacı, mezhebin görüşlerini temellendirirken sahih hadisleri dikkate almaktır ve *el-Câmi'u's-sahîh*'i de bu amaçla şerh etmiştir. Yaşadığı dönem aynı zamanda Buhârî ve Müslim'in (ö. 261/875) ümmetin giderek artan ilgisine mazhar olduğu bir zaman dilimidir. Bu durum onun sahih hadis temelli fikhi bilgi üretimini niçin *el-Câmi'u's-sahîh* çalışmaları vasıtasıyla ortaya koyduğunu açıklamaktadır: Buhârî'nin sahip olduğu otoriteden güç alarak görüşlerini sağlam bir temel üzerinde sunmak. Bu bağlamda kelam, fıkıh, hadis, siyaset gibi birçok alanda görüşlerini hadisleri şerh ederken dile getirmekte ve hadislerle temellendirmektedir.

¹²² Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. Yahya. Bk. İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, s. 65.

¹²³ İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, s. 592.

¹²⁴ Mühelleb, İbn Ebî Sufre, *el-Muhtasaru'n-nasîh fi tehzîbi'l-kitâbi'l-Câmî's-Sahîh* (nşr. Ahmed b. Fâris es-Selûm), Riyad: Dârü't-Tevhîd, 2009, I, 154.

¹²⁵ V./XI. asırda Kurtuba merkezli hadis ilmi gelişmeleri için bk. Samedî, *Hareketü'l-hadis bi-Kurtuba hilâle'l-karni'l-hâmisi'l-hicrî*, Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1995.

Böylece kendi görüşlerinin meşruiyeti, Buhârî'nin meşruiyeti altında sağlanmış ve desteklenmiş olur.

Mühelleb 13 Şevval 435/14 Mayıs 1044 Pazartesi günü öğlen vakti vefat etmiştir.¹²⁶ İbnü'l-Ebbâr'ın (ö. 658/1260) hocası Ebû Ali es-Sadeî'nin hocaları, akranları ve talebeleri hakkında yazdığı *el-Mu'cem fî ashâbi'l-Kâdi'l-Îmâm Ebî Ali es-Sadeî*'de Mühelleb'in çocukları ve torunlarıyla ilgili bilgiler yer alır. Buna göre Mühelleb'in Abdullah,¹²⁷ Ubeydullah¹²⁸ ve Muhammed¹²⁹ adında üç oğlu vardır. Mühelleb'in el-Meriyye'de ilim öğretmeye devam eden üçüncü kuşaktan torunları Ahmed b. Abdurrahman b. Abdullah b. Mühelleb, Ubeydullah b. Abdurrahman b. Ubeydullah b. Mühelleb ve Ebû Bekir Ahmed b. Abdurrahman b. Ubeydullah b. Mühelleb'dir.¹³⁰

A. Rihleleri

Mühelleb, yaptığı rihleler vasıtasıyla elde ettiği birikim üzerine inşa ettiği çalışmalarıyla Endülüs'ün İslam dünyasında oynadığı merkezî role katkıda bulunmuştur. Diğer birçok hemşehrisi gibi o da seyahatleri sonucunda büyük bir birikime sahip olmuştur. *el-Câmi'u's-sahîh*'i önemli râvilerden almakla kalmamış, aynı zamanda hadislerin farklı senedlerini de rivayet etmiştir. Bu onun çalışmalarını zenginleştirmiş ve sağlamlaştırmıştır.

Mühelleb'in rihleleri hakkında yeterli bilgiye sahip değiliz. En başta, onun rihlelerine tam olarak hangi tarihte başladığı bilinmemektedir. Tam olarak muttali olunamayan bir diğer husus hangi şehirde ne kadar kaldığıdır. Bununla birlikte eldeki veriler ışığında onun Endülüs içinde rihlelerini tamamladıktan sonra Kayravan, Mısır ve Hicaz'a geçtiği söylenebilir. Rihlelerinin ne kadar sürdüğü bilinmiyorsa da rihlelerin ardından değerli birçok eseri Endülüs'e getirmiştir. Bu eserler arasında Asîî'den rivayet ettiği Berdicî'nin (ö. 301/914) *Ma'rifetü'l-muttasıl mine'l-hadîs ve'l-mürsel ve'l-maktû' ve beyânu't-turuki's-sahiha* adlı eseri vardır. Ayrıca Yahya b. Muhammed et-Tahhân'ın (ö.

¹²⁶ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, VIII, 35; Humeydî, *Cezve*, s. 352; İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, s. 592; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, IX, 551.

¹²⁷ İbnü'l-Ebbâr, *el-Mu'cem fî ashâbi'l-Kâdi'l-Îmâm Ebî Ali es-Sadeî* (nşr. Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye), Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-dîniyye, 2000, I, 14.

¹²⁸ İbnü'l-Ebbâr, *el-Mu'cem*, I, 229.

¹²⁹ İbnü'l-Ebbâr, *el-Mu'cem*, I, 230.

¹³⁰ İbnü'l-Ebbâr, *el-Mu'cem*, I, 14, 229, 230.

416/1025) *Kitâbü 'l-Mü'telif ve 'l-muhtelif*'ini ve Ali b. Ebî Tâlib el-Karavî el-Âbir'in çeşitli kitaplarını doğrudan müelliflerinden rivayet etmiştir.¹³¹

Mühelleb'in rihlelerinin en önemli sonucu *el-Câmi'u's-sahîh*'in rivayet hakkını elde etmesidir. Hangi tarihte Mekke'ye gittiği bilinmese de o, üçüncü nesil Buhârî râvilerinin en meşhuru olan Ebû Zer el-Herevî'den *el-Câmi'u's-sahîh*'i bu şehirde dinlemiştir. *el-Câmi'u's-sahîh*'in bir diğer önemli râvisi olan Asîlî'den de Kurtuba'da bu eseri almıştır. Mühelleb'in *el-Câmi'u's-sahîh*'i dinlediği üçüncü hocası ise eseri Mağrib'de meşhur eden Kâbisî'dir.

B. Hocaları

Mühelleb hem Mağrib hem Doğu'da önemli isimlerden ilim tahsil etmiş ve özellikle fıkıh ve hadiste yetkinlik kazanmıştır. Endülüs'te Ebû Zekeriyya el-Eş'arî (ö. 390/999), Ebû Muhammed el-Asîlî (ö. 392/1002) ve Ebü'l-Kasım Abdülvâris b. Süfyân el-Kurtubî (ö. 395/1004) gibi âlimlerden ders aldıktan sonra Kayrevan'da Mâlikî fıkının önde gelen isimlerinden Ebû Musa b. Menâs el-Kayrevânî (ö. 395/1004-5)¹³² ve Kâbisî'den ders almıştır. Daha sonra Doğu'ya rihle yapmıştır. Mekke'de ders aldığı hocalardan bazıları Ebü'l-Hasan Muhammed b. Abbas el-Fihri (ö. 411/1020), Ebû Zer el-Herevî ve Ebü'l-Hasan Ali b. Bündârû'l-Kazvî'dir.¹³³ Doğu'ya yaptığı rihleleri sırasında ders aldığı ancak hangi şehirde görüştüğü tam olarak bilinmeyen hocalarından bazıları şunlardır: Ebu'l-Abbas Abdülvehhâb b. Münîr el-Haşşâb (ö. 412/1021) ve kardeşi Abdullah b. Münîr el-Haşşâb, Ebû Bekir İbnü'l-Haddâd el-Bağdadî, Yahya b. Muhammed et-Tahhân, Ebû Bekir b. Yezîd el-Antâkî, Muhammed b. Abbas, Ebû Ca'fer b. Mismâr, Ebû Abdullah İbn Yesâr, Ebû İshak el-Mısıri, Ebû Abdullah İbn Salih el-Mısıri ve Muhammed b. Şâkir.¹³⁴

¹³¹ İbn Hayr, *Fehrese*, s. 175, 187, 392-3.

¹³² Kâdî İyâz, *Tertîbü 'l-medârik*, VII, 104; Kâsım Ali Sa'd, *Cemheratü terâcimi 'l-fukahâi 'l-Mâlikiyye*, Dubâi: Dârü'l-Buhûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve l-Hyâi't-Türâs, 2002, II, 917.

¹³³ İbrahim Tozlu, vefat tarihini 357/967 olarak verir. Bkz.: "Buhârî Râvisi Kâdî Mühelleb B. Ebû Sufre'nin Endülüs Hadisçiliğindeki Yeri ve Önemi", s. 70. Ancak bu tarih Ebü'l-Hasan Ali b. Bündâr es-Sayrafi'nin vefat tarihidir. Tozlu'nun dipnotta zikrettiği Zehebî'nin *Târihu 'l-İslâm* ve *Siyeru a'lamu'n-nübelâ* eserlerindeki yerler de es-Sayrafi'nin biyografini yöneliktir. Bu kaynaklarda es-Sayrafi'nin Mühelleb'in hocası olduğuna dair bir bilgi yer almaz. Dolayısıyla bu vefat tarihi yanlışlıkla Mühelleb'in hocası Ebü'l-Hasan Ali b. Bündâr el-Kazvî'ye nispet edilmiştir. Ayrıca İbn Hayr ve Zehebî nisbesini Kazvî olarak verirken İbn Battâl, el-Firebrî olarak verir. Bk. İbn Hayr, *Fehrese*, s. 204; Zehebî, *Siyer*, XIV, 71; İbn Battâl, *Şerh*, III, 84.

¹³⁴ İbn Beşkûvâl, *es-Sıla*, s. 592; Zehebî, *el-İber*, II, 272; Humeydî, *Cezve*, s. 352; Kâdî İyâz, *Tertîbü 'l-medârik*, VIII, 35.

Asîlî, Kâbisî ve Ebû Zer el-Herevî *el-Câmi'u's-sahîh*'i rivayet ettiği hocaları olmaları bakımından önem taşır. Özellikle Asîlî ilmî yetkinliği sebebiyle Endülüs'te rağbet edilen bir âlim olmuştur. Mühelleb, Asîlî'den yoğun olarak etkilenmiştir. *el-Muhtasaru'n-nasîh*'te rivayet ettiği çoğu hadis Asîlî kanalıyla gelmektedir.

C. Talebeleri

İlmî birikimiyle döneminde Endülüs'ün önde gelen âlimlerinden biri hâline gelen Mühelleb birçok talebe yetiştirmiştir. İbn Battâl (ö. 449/1057), İbn Hazm (ö. 456/1064), Ebû Ömer İbnü'l-Hazzâ, Ebu'l-Kasım Hâtım et-Tarablusî (ö. 467/1074), İbn Dilhâs (ö. 478/1085),¹³⁵ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Enes el-Uzrî ed-Delâî (ö. 478/1085) ve Kadı İbnü'l-Murâbıt Muhammed b. Halef (ö. 485/1092) onlardan bazılarıdır.¹³⁶

İbn Battâl, Mühelleb'in görüşlerinin sonraki dönemlere aktarılmasını sağlamıştır. İbn Battâl'la ilgili yapılan çalışmalarda ona nispet edilen birçok görüşün kaynağı Mühelleb'dir. Bu duruma rağmen onların arasındaki ilişki yeterince incelenmemiştir. İbn Hazm Mühelleb'in hocası Kayrevanlı Mâlikî âlim İbn Menâs kanalıyla naklettiği hadisleri aktarmıştır.¹³⁷ İbn Hazm'ın Mühelleb'den rivayetleri olmasına rağmen bu ikisi arasındaki ilişki de yeterince irdelenmemiştir. Mühelleb, İbn Battâl ve İbn Hazm arasındaki ilişki İkinci Bölüm'de ele alınacaktır.

Ebû Ömer İbnü'l-Hazzâ, Mühelleb'in eserlerinin sonraki kuşaklara aktarılmasında önemli bir yere sahiptir. İlerde ele alınacağı üzere Mühelleb'in vefatından sonra insanlar Mühelleb'in kitaplarının rivayet icazetlerini ondan almışlardır.

D. *el-Câmi'u's-sahîh* Rivayeti

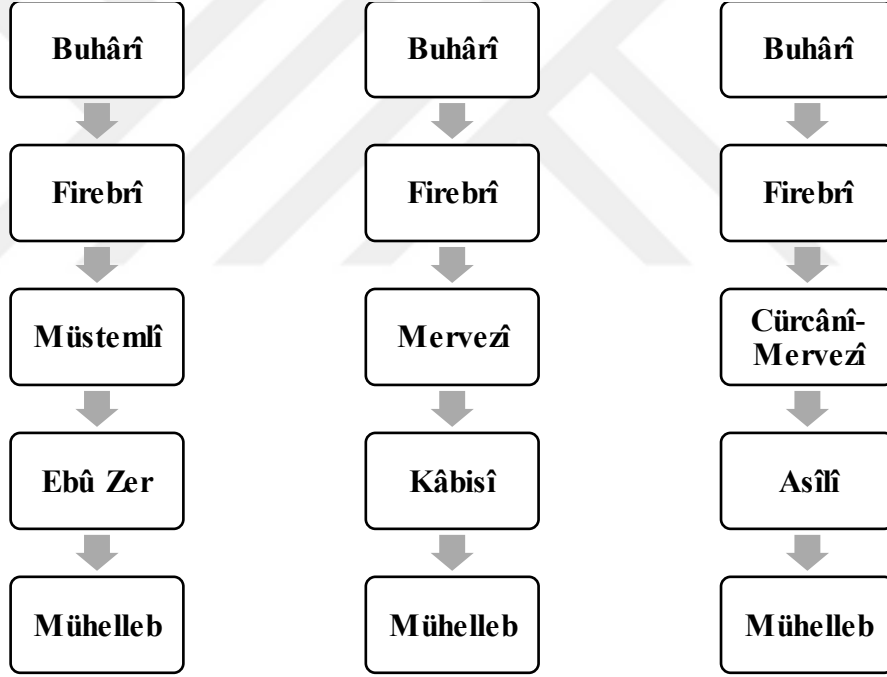
İslam dünyasının genelinde *el-Câmi'u's-sahîh*'in rivayetinde beş râvi öne çıkar: Nesefî, Hammâd b. Şâkir en-Nesefî (ö. 311/921), Muhammed b. Yusuf el-Firebrî, Pezdevî (ö. 329/940) ve Mehâmilî (ö. 330/941). Bu râviler arasında Firebrî'nin rivayeti birçok nüsha halinde nakledilmiştir. Firebrî rivayetini aktaran isimler İbnü's-Semmâk (ö. 344/955),

¹³⁵ Ebû Zer el-Herevî'den *el-Câmi'u's-sahîh*'i Mekke'de dinlemiştir. Bk. Zehebî, *Siyer*, XIV, 71.

¹³⁶ İbn Beşkûvâl, *es-Sıla*, s. 592; Zehebî, *el-İber*, II, 272; Humeydî, *Cezve*, s. 352; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, VIII, 35.

¹³⁷ Bu rivayetler için bk. İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, ts., II, 76,77,78; III, 16; IV, 171; V, 12,18,69; VI, 18,25,42, 43, 46, 49, 55, 68, 97; VIII, 29, 32. Ayrıca İbn Hazm *el-Muhallâ*'da Mühelleb'in Asîlî'den rivayet ettiği bir hadise yer verir. Bk. İbn Hazm *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts. XII, 16.

İbnü's-Seken, Muhammed b. Hâlid b. el-Hasan (ö. 362/973), Mervezî, Cürcânî (ö. 373/983), İbn Şebbûye (ö. 376/986), Müstemlî (ö. 376/986), İbn Hammûye es-Serahsî (ö. 381/992), Nuaymî (ö. 386/996) ve Küşmîhenî'dir (ö. 389/999). Onların nüshalarını aktaran râviler arasında *el-Câmi'u's-sahîh*'i Mervezî'den ve Cürcânî'den rivayet eden Abdullah b. İbrahim el-Asîlî¹³⁸ ve Mervezî'den rivayet eden Kâbisî ile Müstemlî'den rivayet eden Ebû Zer el-Herevî ön plana çıkar.¹³⁹ Mühelleb'in bu üç âlimden de rivayeti vardır. Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*'in mukaddimesinde *el-Câmi'u's-sahîh*'i Asîlî'den semâ ve Kâbisî'den icazet yoluyla aldığını söyler.¹⁴⁰ Ayrıca Ebû Zer'den *el-Câmi'u's-sahîh*'i naklettiğine de değinmektedir.¹⁴¹



Şekil 1: Mühelleb'in *el-Câmi'u's-sahîh* Nüshasını Rivayet Ettiği Hocaları

¹³⁸ Asîlî'nin Cürcânî'den de rivayeti olduğuna dair bk. Kâdî İyâz, *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ'* (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Tunus: Dârü't-Türâs, 1970, s. 190-191.

¹³⁹ Ebû Zer el-Herevî'den *el-Câmi'u's-sahîh*'i Endülüs'te rivayet edenler arasında Mühelleb'in de talebesi olan İbn Dilhâs'da vardır. Bk. Zehebî, *Siyer*, XIV, 71.

¹⁴⁰ Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, I, 158.

¹⁴¹ Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, IV, 84.

Mühelleb, Ebû Zer el-Herevî, Asîlî ve Kâbisî rivayetlerini gözden geçirerek yeni bir nüsha oluşturmıştır. Birden fazla tarikle Firebrî nüshasına ulaşması, oluşturduğu metnin sıhhatini artırmıştır.

Mühelleb'in nüshasının sonraki dönemlere nasıl aktarıldığı çağdaş literatürde yeterince ele alınmamıştır. Tez çerçevesinde yapılan araştırma sonucunda Mühelleb'in asıl nüshasının sonraki dönemlere Meriyyeli Ebü'l-Kâsım Ahmed b. Verd (ö. 540/1146)¹⁴² vasıtasıyla aktarıldığı tespit edilmiştir. İbn Verd, Mühelleb'in talebesi olan İbnü'l-Murâbî'tin Mühelleb'den rivayetlerinin tamamının icâzetini almıştır.¹⁴³ Aktarıldığına göre İbn Verd'in *el-Câmi'u's-sahîh* nüshasının aslı Mühelleb'in asıl nüshasından yazılmıştır.¹⁴⁴ İbn Rüseyd bu nüshanın Kâbisî'nin nüshasına dayandığını söylemektedir.¹⁴⁵ İbn Verd, nüshayı Ebû Ali el-Gassânî (ö. 498/1105) ve İbn İtâb el-Kurtubî'nin (ö. 531/1136) asıl nüshasıyla karşılaştırıp bazı düzeltmeler yapmıştır. Ayrıca, ilgili nüshayı hocası Ebü'l-Kâsım Asbağ b. Muhammed el-Ezdî el-Kurtubî'ye (ö. 505/1111) okumuştur. Bunun yanında nüshasını Ebü'l-Hasan Tâhir Müfevvez eş-Şâtibî'nin nüshasıyla mukabele etmek için Şâtibe'ye gitmiştir.¹⁴⁶

İbn Verd'in nüshası Sebte medresesinde muhafaza edilmiştir. Yahya b. Ebî Abdullah el-Batrânî'nin semâ meclislerinde bu nüshayı okuttuğu bilinmektedir.¹⁴⁷ Öyleyse Mühelleb'in Kâbisî'ye dayanan nüshasının İbn Verd üzerinden varlığını devam ettirdiğini söylemek mümkündür.

E. Eserleri

1. *el-Muhtasaru'n-nasîh*

el-Câmi'u's-sahîh üzerine yapılan bir ihtisar çalışmasıdır. Mühelleb, talebelerin *el-Câmi'u's-sahîh*'i kolayca ezberlemesi için kaleme almıştır.¹⁴⁸ Bir hadisin farklı yerlerde

¹⁴² İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, I, 83-4.

¹⁴³ İbnü'l-Ebbâr, *el-Mu'cem*, I, 23-4.

¹⁴⁴ İbn Rüseyd, Ebû Abdullah Muhiddin, *İfâdetü'n-nasîh fi't-ta'rîf bi-senedi'l-Câmi'i's-sahîh* (nşr. Muhammed el-Habîb b. Hûca), Tunus: Dâru't-Tûnusiyye li'l-Neşr, t.s., s. 110.

¹⁴⁵ İbn Rüseyd, *İfâdetü'n-nasîh*, s. 110.

¹⁴⁶ İbn Rüseyd, *İfâdetü'n-nasîh*, s. 110.

¹⁴⁷ İbn Rüseyd, *İfâdetü'n-nasîh*, s. 110.

¹⁴⁸ *Muhtasaru'n-nasîh*'in Muhammed Muhtar Vüld tarafından 2007 yılında tahkiki gerçekleştirildi ve Rabat'ta Dârü'l-Kalem tarafından tek cilt hâlinde yayımlandı. Daha sonra 2009 yılında Ahmed b. Fâris es-Selûm tarafından dört cilt halinde tahkiki yapıldı

tekrar eden metninin noksansız olanını zikredip geçtiği diğer bablara işaret etmekle yetinmiştir. Metnini zikrettiği bir hadisin eser içerisinde farklı yerlerde geçen isnatlarını bir arada zikretmiştir. Ayrıca râvilerin ziyadelerine metnin anlaşılmasında özel anlam atfettiği için bazı yerlerde ziyade lafızları da zikredip hangi ziyadenin hangi râviye ait olduğunu belirtmiştir. Birçok hadisin medar râvisini isnatları zikrederken kaydetmiştir. Mühelleb eserinin şu üç gruba hitap ettiğini söyler: müsnidler, mütefakkihler ve mütehaflırlardır.¹⁴⁹ Mühelleb, bu tabakalarla muhaddis, fakih ve ilmi nakletmekle yetinen hadis hafızlarını kastetmiş olmalıdır.¹⁵⁰

Mühelleb'in talebelere ezberlemeleri için farklı tariklerle gelen bir hadisin en noksansız metnini sunmak istediği söylenebilir. Bununla birlikte hadisi anlamayı kolaylaştırmak için farklı râvilerin ziyadelerini derleyip onların bir arada görülebilmesini sağlamıştır.

el-Muhtasaru'n-nasîh, Mühelleb'in talebesi İbnü'l-Murâbıt vesilesiyle sonraki nesillere aktarılmıştır. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kaysî el-Hamzî (ö. 539/1144-5)¹⁵¹ kitabı İbnü'l-Murâbıt'tan rivayet etmiştir. Hamzî'den rivayet icazetini Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Ubeydullah el-Hacrî (ö. 591/1195) almıştır.¹⁵² Buraya kadar tüm râviler Meriyyelidir. Daha sonra kitabı Marekeş'de kâdîcemâa olarak vazife yapan aslen Kurtubalı ve Bakî b. Mahled'in soyundan gelen Ebû'l-Kâsım Ahmed b. Yezîd b. Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Mahled b. Abdurrahman b. Ahmed b. Bakî b. Mahled (ö. 625/1228) nakletmiştir.¹⁵³ Ardından yine Kurtubalı olan Ebû Cafer İbn Ebî Hicce (ö. 643/1245-6)¹⁵⁴ kitabı aktarmıştır.¹⁵⁵

ve Riyâd'da Dârü't-Tevhîd tarafından yayımlandı. Yazma nüsha üzerinde eserin ismi geçmemektedir. Ancak Mühelleb'in kitap içerisindeki ifadelerinden eserinin isminin *el-Muhtasaru'n-nasîh* olduğu anlaşılmaktadır. Ahmed b. Fâris es-Selûm kitabın ismini *el-Muhtasaru'n-nasîh fî tehzîbi'l-kütâbi'l-Câmî's-Sahîh* olarak vermektedir.

¹⁴⁹ Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, I, 157.

¹⁵⁰ Tozlu, "Endülüslü Muhaddis Kâdî Mühelleb B. Ebî Süfere'nin Buhârî Rivayeti", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2016, sy. 30, s. 349-50.

¹⁵¹ İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, s. 557.

¹⁵² İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, II, 278-281; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XII, 960.

¹⁵³ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, I, 102-3.

¹⁵⁴ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, I, 108-9.

¹⁵⁵ Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, I, 142.

el-Muhtasar'ın mukaddimesinin muhtevasına bakılınca şöyle bir manzara ortaya çıkar: Mühelleb kendisini ve içinde bulunduğu âlimler topluluğunu hak üzere görmektedir. “Ümmetimden bir zümre hak üzerine kalacak. Onları yalanlayan, yüz üstü bırakan ve karşı çıkanlar onlara zarar veremez. Allah'ın emri gelene kadar o konumda kalacaklar”¹⁵⁶ hadisini zikrettikten sonra “[Allah] bu ümmet içinden hüccet üzerine kâim olan bir zümreyi cehalet ve bidat ehline karşı galip kıldı”¹⁵⁷ diyerek buna işaret etmiştir. Ayrıca onun cehalete dair yorumları ilgi çekicidir. Çünkü cehaletin yayılması (عَمَة الْجَهَالَة) ile ilim ile işgal etmesi gerektiği hâlde makam-mevki peşinde olan ilim ehli arasında ilişki kurmuştur. “İlim talep edenin azlığı ve kurtuluşa erenin yokluğuna rağmen içimizden bazılarının riyâset (yönetim, bürokrasi) sevgisi çoktur. Nitekim onlar dünyadan makam-mevki elde ettiler.”¹⁵⁸ Bu ifadeler dikkate alındığında Mühelleb'in mezhep içi bir eleştiri getirdiği söylenebilir. Diğer mezhep âlimlerinin devlet görevlerini önemsedikleri kadar ilmi yani hadislerden fıkıh elde etmeyi ve hadislerdeki manaları ortaya çıkarmayı da önemsemelerini talep etmektedir.

el-Câmi'u's-sahîh'i “ahir zamanda ihtilafa düşenler için bir kurtuluş ve farklı görüşler arasında yargı verici”¹⁵⁹ olarak tanımlayan Mühelleb'in *el-Câmi'u's-sahîh*'i dolayısıyla sahih hadisi ihtilaflı konularda hakem olarak gördüğü açıktır. Sahih hadis mezhep içi görüşlerin üzerinde bir konuma sahip olduğu için Mühelleb, “farklı görüşlerin maruf sünnetlere arz edilmesi”¹⁶⁰ gerektiğini vurgulamıştır. Hadislerin bilinmesi ve manalarının öğrenilmesi ihtilafların giderilmesi ve doğru görüşün tespiti için gereklidir. O, sahih hadisin mezhep içi fetvalarda başvuru bir hakem mesabesinde olması gerektiğine inanır.

2. Kayıp *el-Câmi'u's-sahîh* Şerhi ve Akıbeti

Mühelleb'in günümüze ulaşmayan *el-Câmi'u's-sahîh* şerhiyle tek irtibatımız Mühelleb'in talebesi İbn Battâl'ın *Şerh*'inde ondan yaptığı nakillerdir. Kîrmânî, İbn Hacer, Aynî ve Kastallânî gibi Buhârî şârihleri, İbn Battâl'ın *Şerh*'i üzerinden Mühelleb'e

¹⁵⁶ Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, I, 145.

¹⁵⁷ Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, I, 145.

¹⁵⁸ Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, I, 155.

¹⁵⁹ Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, I, 150.

¹⁶⁰ Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, I, 145.

ulaşmıştır. Mühelleb'in talebesi İbnü'l-Murâbit onun şerhini ihtisar etmiştir. Kâtib Çelebi'ye (ö. 1067/1657) göre İbn Hacer, İbn Rüseyd vasıtasıyla bu muhtasardan çokca istifade etmiştir.¹⁶¹ Ancak İbn Hacer'in Mühelleb'e yaptığı atıflar incelendiğinde hepsinin İbn Battâl'ın *Şerh*'i üzerinden olduğu görülür. İkinci ve Üçüncü Bölümler'de Mühelleb'in şerh tarzına dair İbn Battâl'ın *Şerh*'i esas alınarak detaylı bilgi verilecektir.

Mühelleb'in *el-Câmi'u's-sahîh* üzerine yazdığı şerhin günümüze ulaşıp ulaşmadığı sorusu araştırmacıları meşgul etmiştir. Konuyla ilgili ilk çalışma yapanlardan biri olan Faslı Muhammed b. Zeynelabidin Rüstem, 1996 yılında Merakeş'teki İbn Yusuf Kütüphanesinde bulduğu bir el yazmasının Mühelleb'in şerhinden bir kısım olduğuna dair *Da'vetü'l-Hak* dergisinde bir makale kaleme almıştır.¹⁶² Bu makalenin ardından farklı çalışmalarda da Rüstem'e atıf yapılarak Mühelleb'in şerhinden bahsedilmiştir. Örneğin Hâlid Samedî, *Medresetü fıkhi'l-hadis bi'l-garbi'l-İslâmî mine'n-neş'e ila nihâyeti'l-karni's-sâbi' el-hicrî* adlı eserinde Rüstem'in çalışmasından bahsedip Mağrib'de yazılan en eski *el-Câmi'u's-sahîh* şerhine ait el yazmasının bir an önce tahkik edilmeyi beklediğini söylemiştir.¹⁶³ Ancak Rüstem'in ilgili makalesi *Da'vetü'l-Hak* dergisinin internet arşivinde yer almaz. Yazar makalesini buradan kaldırmıştır. Bulunan el yazmasının Mühelleb'in şerhine ait olmadığı anlaşılınca Rüstem makalesini geri çekmiş ve 2008 yılında Mültekâ Ehli'l-Hadîs internet sitesinde yayımladığı bir açıklamayla durumu anlatmıştır. Bulunan el yazması ilk başta Mühelleb'in şerhine ait zannedilmiş, sonrasında İbn Battâl'ın basılan şerhi ile mukayese edilince aslında ikincisine ait olduğu anlaşılmıştır.¹⁶⁴ Rüstem, aynı yazısında Suudi Arabistan'daki Kral Faysal Araştırma ve Eğitim Merkezi'nde Mühelleb'in şerhine ait olduğu söylenen bir el yazmasının bulunduğunu ancak bu el yazmasını kendisinin görmediğini söyler.¹⁶⁵ İlgili yazma el-Haremü'l-Mekkiyyü's-Şerîf Kütüphanesinde bulunmaktadır. İnternet üzerinden ulaşılabilen el yazması üzerinde yapılan araştırma sonucunda yazmanın Mühelleb'in *el-Muhtasaru'n-nasîh* adlı eserine ait olduğu kanaatine

¹⁶¹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941, I, 541.

¹⁶² Rüstem, "Keşfü'n-nikâb an nüshati'l-Marekeşîyye min Şerhi'l-Mühelleb alâ esahhi kitâb", *Da'vetü'l-Hak*, 1996, sy. 317.

¹⁶³ Samedî, *Medresetü fıkhi'l-hadis bi'l-garbi'l-İslâmî mine'n-neş'e ila nihâyeti'l-karni's-sâbi' el-hicrî*, Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2006, s. 292.

¹⁶⁴ <http://ahlalhdeth.com/vb/showthread.php?t=125100> (erişim tarihi: 17.01.2021)

¹⁶⁵ <http://ahlalhdeth.com/vb/showthread.php?t=125100> (erişim tarihi: 17.01.2021)

ulaşılmıştır.¹⁶⁶ Kütüphane görevlileri katalog kaydında bu esere *el-Kevkebü's-sârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* başlığını vermiştir.¹⁶⁷ Ancak yazma eser üzerinde böyle bir kayda rastlanmamıştır.¹⁶⁸

Muhammed es-Süleymanî, Ahmed Şevki'nin (ö. 1351/1932) Mühelleb'in şerhinin bir yazmasının Rabat'ta Hizânetü'l-Meliki'l-Âmire'de bulunduğunu söylediğini aktarır. Muhammed Muhtar Vüld'ün bu eseri neşretmeye hazırlandığına da değinmiştir.¹⁶⁹ Ancak es-Süleymanî'nin bunu söylediği 2007 tarihinde Muhammed Muhtar Vüld *el-Muhtasaru'n-nasîh*'i neşretmiştir. Dolayısıyla mevzu bahis yazma, şerhe değil bu ihtisar çalışmasına ait olmalıdır.

Mühelleb'in telif ettiği eserler dışında yazdığı söylenen bir eser ve yazılmasına vesile olduğu bir başka eser de vardır. Mühelleb'in bir *el-Muvattâ'* şerhi olduğunu Muhammed b. Fütûh el-Humeydî (ö. 488/1095) söylemektedir.¹⁷⁰ Ancak eser günümüze ulaşmamıştır. Araştırılan diğer kaynaklarda da bu esere dair bir bilgi yoktur. İbn Abdilberr en-Nemerî'nin *el-Ecvibetü'l-müstev'ibe ani'l-mesâili'l-müstağrebe* adlı eseri Mühelleb'in *el-Câmi'u's-sahîh*'teki yirmi bir hadis ile ilgili sorularına cevap vermek için yazılmıştır.¹⁷¹ Sorulan sorular genellikle metne dairedir. Bunlar hadisten çıkarılacak fihri hükümler ve anlaşılması güç kelimelerin izahıdır.

¹⁶⁶ <http://www.wadod.com/bookshelf/book/718> (erişim tarihi: 17.01.2021)

¹⁶⁷ el-Haremü'l-Mekkiyyü'ş-Şerîf Kütüphanesinde bulunan el yazması hakkında bilgi için bk. Ek-1.

¹⁶⁸ El yazmasının ilk sayfasını görmek için bk. Ek-2.

¹⁶⁹ İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah, *el-Mesâlik fî şerhi Muvatta'i Mâlik* (nşr. Muhammed es-Süleymanî), Beyrut: Dârü'l-Arabî'l-İslâmî, 2007, I, 226, (muhakkikin mukaddimesi, dn. 6).

¹⁷⁰ Humeydî, *Cezve*, s. 352.

¹⁷¹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 541.

İKİNCİ BÖLÜM
MÜHELLEB B. EBÎ SUFRE’NİN ŞERHÇİLİĞİ

I. İBN BATTÂL'IN ŞERH'İNDE MÜHELLEB

İbn Battâl, günümüze ulaşmayan ilk *el-Câmi'u's-sahîh* şerhlerinin gelecek nesillere aktarılmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Onun sayesinde, eserlerine doğrudan ulaşamayan şârihlerin görüşleri muhafaza edilmiştir. Bu şârihler arasında Mühelleb, İbn Battâl'ın on ciltten oluşan eserinde bin iki yüz altmış atıfla görüşlerine en fazla yer verdiği şârihtir. Bu durum hemen hemen her beş-altı sayfada bir Mühelleb'e başvurulduğunu göstermektedir. Mühelleb'in görüşlerinin çoğuna İbn Battâl'ın *Şerh*'i üzerinden ulaşıldığı için onun görüşlerinin İbn Battâl'ın *Şerh*'i bağlamında ele alınması uygun olacaktır.

A. Mühelleb'e Yapılan Atıfların Niteliği

1. Aktarım Şekli

Mühelleb'den yapılan iktibaslar hem şifahi hem de kitaptandır. İbn Battâl, Mühelleb'den naklettiği ilk söze “قال لي أبو القاسم المهب بن أبي صفرة” (Bana Ebü'l-Kâsım Mühelleb b. Ebî Sufre dedi ki)¹⁷² diye başlamıştır. Buna göre İbn Battâl'ın, Mühelleb'in yorumlarını doğrudan ondan aktardığı sonucuna varılabilir ancak bu aktarımın şekli konusunda kesin bir yorum yapılamaz. İbn Battâl'ın Mühelleb'den nakil yaparken Mühelleb'in “daha önce geçtiği gibi”,¹⁷³ “bu mesele daha önce geçmişti”¹⁷⁴ gibi ifadeler kullanması bir kitabın varlığına ve İbn Battâl'ın bu kitaptan nakil yaptığına işaret etmektedir. Mühelleb'in şerhi elimizde olmadığı için lafızların uyumu hakkında karşılaştırma yapma imkânı yoktur. Şunu da belirtmek gerekir ki Mühelleb, ders halkalarında *el-Câmi'u's-sahîh*'i okuttuğu için şifahi olarak da yorumlarını talebelerine aktarıyordu. Bir yerde İbn Battâl, bir meseleyi Mühelleb'e sorduğunu söyler ve Mühelleb'in cevabını aktarır.¹⁷⁵ Bir başka yerde anlamakta zorlandığı bir hadisi defalarca Mühelleb'e sorduğunu, Mühelleb'in de her seferinde farklı ifadelerle ama aynı manaya gelecek şekilde cevap verdiğini aktarır.¹⁷⁶ Büyük ihtimalle Mühelleb'in kaleme aldığı şerhi, ders halkalarında anlattıklarıyla uyumluydu. Dolayısıyla ister şifahi ister kitaptan olsun atıflar

¹⁷² İbn Battâl, *Şerh*, I, 44.

¹⁷³ İbn Battâl, *Şerh*, I, 102.

¹⁷⁴ İbn Battâl, *Şerh*, IV, 215.

¹⁷⁵ İbn Battâl, *Şerh*, VI, 463.

¹⁷⁶ İbn Battâl, *Şerh*, IX, 289.

Mühelleb'e ait olan, doğrudan ondan aktarılan ifadelerdir. Ancak bazı yerlerde İbn Battâl, aynı ifadeyi Mühelleb'le birlikte başka şârihlere ve âlimlere de nispet etmektedir. Örneğin “نكره الداودي” (Bunu Mühelleb ve kardeşi [Ebû] Abdullah söyledi),¹⁷⁷ “قاله المهلب، وأخوه عبد الله” (Bunu Davudî ve Mühelleb zikretti),¹⁷⁸ “قاله ابن القصار والمهلب” (Bunu İbnü'l-Kassâr ve Mühelleb söyledi)¹⁷⁹ diyerek aynı cümleleri birden fazla âlime nispet etmiştir. Bu sebeple her ne kadar zikredilen ifadeler mana itibarıyla Mühelleb'e ait olsa da lafzi olarak doğrudan Mühelleb'e ait olup olmadığının tespiti zordur. Aynı zamanda diğer şârihlere de nispet edildiği için İbn Battâl'ın Mühelleb'den ve diğerlerinden okuduğu ya da duyduğu ifadeleri kendi kelimeleriyle aktardığı söylenebilir.

İbn Battâl'ın Mühelleb'den aktarımlarının nerede bittiğine dair net ve kesin ifadeler kullanmaması onların görüşlerini birbirinden ayırmayı zorlaştırmaktadır. İbn Battâl bir görüşün aktarımının bittiğine işaret eden “انتهى” veya ona benzer bir ifade kullanmamıştır. Mühelleb'in görüşlerinin nakledilmesinin sona erdiği, başka bir âlimin görüşlerinin veya nadir de olsa “قال المؤلف” diyerek İbn Battâl'ın görüşlerinin aktarılmaya başlamasıyla farkedilebilir. İbn Battâl'ın “وقوله” diyerek hadisin başka bir bölümünü şerh etmeye başlaması da Mühelleb'in sözlerinin bittiğine işaret edebilir. Ancak bunun her zaman geçerli olduğu söylenemez.

Mühelleb ve İbn Battâl'ın sözlerini birbirinden ayırmanın zorlaştığı yerlerden biri sahâbî Ammâr b. Yâsir'le (ö. 37/657) ilgili bir hadise dairdir. Bu hadiste onun gelecekte başına gelecek bazı olaylardan bahsedilmektedir. Ammâr'ın doksan üç yaşında Hz. Ali'nin safında Muaviye'ye karşı Sıffin'de savaşırken vefat etmesi, onun başına geleceği haber verilen olayların Muaviye taraftarları tarafından gerçekleştirildiği iddiası ekseninde tartışmalara yol açmıştır.¹⁸⁰ Bu hadis “Mescid inşasında yardımlaşma ve ‘Müşrikler Allah'ın mescidlerini onarmazlar’ [tevbe/17]” babı ve “[Bir kimsenin] Allah yolunda toza toprağa bulanana başın[ın] temizlenmesi” babında geçmektedir. İlk babdaki Ammâr'la ilgili

¹⁷⁷ İbn Battâl, *Şerh*, III, 130. Burada müstensihatten kaynaklı bir yazım hatasından dolayı Abdullah olarak zikredilmiş olmalıdır. İbn Battâl diğer yerlerde Mühelleb'in kardeşini Ebû Abdullah olarak anmaktadır. Bk. *Şerh*, I, 88, II, 110, III, 74, IV, 214, V, 8, VI, 615, VII, 128, X, 237.

¹⁷⁸ İbn Battâl, *Şerh*, IV, 20.

¹⁷⁹ İbn Battâl, *Şerh*, IV, 208.

¹⁸⁰ Bu konuda geniş bilgi edinmek için bk. Demir, “Tarihsel Bağlamından Koparılmış Bir Hadis: -“O'nu Azgın Bir Topluluk Öldürecek...” Rivâyeti Üzerine Bir İnceleme-“, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, VII, sy. 3, s. 143-164.

ifadelerin Mühelleb'e nispetinde bir sorun yoksa da ikinci babda hangi görüşün kime ait olduğunu tespit etmek zorlaşmaktadır.

el-Câmi'u's-sahîh'in bazı nüshalarında Ammâr'ın asi bir topluluk tarafından öldürüleceğine dair ziyade¹⁸¹ zikredilirken çoğu nüshada bu ibare geçmez.¹⁸² İbn Battâl'ın *Şerh*'inde de bu ziyade bulunmaz. Mühelleb hadisnin ilk geçtiği babdaki açıklamasında "Ammâr onları Allah'a davet edecek onlar da onu ateşe davet edecek" ibaresini açıklarken bu ibarenin Hâricilerle ilgili olduğunu söyler. Çünkü Ammâr'ın kendi saflarına davet için Hâricilere gönderildiği bilinmektedir. Aynî Mühelleb'in görüşüne itiraz etmiştir. Çünkü Hâriciler Hz. Ali'ye karşı Ammâr vefat ettikten sonra isyan etmişlerdir.¹⁸³ Dolayısıyla bu olayın Hâricilere nispet edilmesi doğru olmaz. Mühelleb bu sözün bir sahâbî hakkında söylendiğini iddia etmenin doğru olmadığını söyleyerek onlar hakkında en uygun tevilin yapılması gerektiğini vurgular. Çünkü Hz. Peygamber onları övmüş ve faziletlerine işaret etmiştir.

Ammâr hadisinin geçtiği ikinci babda İbn Battâl farklı bir açıklamaya yer vermektedir. Öncelikle Mühelleb'in "Hz. Peygamber'in Ammâr'ın başından tozu toğrağı temizlemesi, onun yaptığı iş dolayısıyla rızası[nı] göstermek] ve Allah'ın zâtı için gösterdiği azme teşekkür içindir" sözünü aktarmıştır.¹⁸⁴ Daha sonra İbn Battâl'ın "وقوله" ifadesiyle hadisnin bölümlerini şerh etmeye başlaması artık Mühelleb'in sözlerinin sona erdiğini ve İbn Battâl'ın konuşmaya başladığını göstermektedir. Ancak yapılan açıklamaların Mühelleb'in mezkûr ifadelerine ve onun şerh tarzına uyumu Mühelleb'e ait olabileceği ihtimalini doğrulamaktadır. Hz. Peygamber'in Ammâr için söylediği "Onları Allah'a davet edecek" sözünde kastedilen kimselerin Ehl-i Mekke olduğu çünkü onların "Allah'ın zâtı için [mücadelesi] ve Allah'a davet ettiği için" Ammâr'a eziyet ettikleri ifade edilmektedir. Mühelleb'in ilk cümlesiyle uyumu dolayısıyla Allah'ın zâtı vurgusu, açıklamaların Mühelleb'e ait olma ihtimalini artırmaktadır. Daha sonra "Onları Allah'a davet edecek" ifadesinin müslümanlar hakkında olmasının mümkün olmadığı söylenmiştir. Hadisin ilk

¹⁸¹ Hadis şu şekildedir: "Ebû Said şöyle dedi: [Mescid-i Nebvî inşaa edilirken] biz birer birer kerpiç taşırdık. Ammâr ise çiftler çiftler taşırdı. Hz. Peygamber, Ammâr'ın yanına gitti ve başındaki tozu-toprağı temizleyip şöyle dedi: 'Vah Ammâr! Onu âsi bir topluluk öldürecek. Ammâr onları Allah'a davet edecek onlar da onu ateşe davet edecek.'", Buhârî, "el-Cihâd ve's-siyer", 17.

¹⁸² Bu konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Mühelleb, *el-Muhtasar*, s. 324 (dn. 1).

¹⁸³ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, IV, 209.

¹⁸⁴ İbn Battâl, *Şerh*, V, 27.

geçtiği babda ilgili ifadelerin sahâbiler hakkında olmadığı söylenirken burada daha geniş bir bakış açısıyla müslümanlar hakkında söylenemeyeceği ifade edilmiştir. Çünkü müslümanlar zaten Allah'ın davetini kabul etmişlerdir. “Onlar da onu ateşe davet edecek” sözü de Mekkeliler hakkındadır. Çünkü onlar Ammâr'ı dininden dönmeye çağırmıştır.

Hadisteki ifadeler gelecek zaman kalıbında gelmesine rağmen geçmişte yaşanan bir olaya hamledilmiştir. Gerekçe olarak Arapların gelecek zaman kipini geçmiş zaman için, geçmiş zaman kipini de gelecek zaman için kullanabildikleri gösterilmiştir. Hz. Peygamber, Ammâr'ın sabırla mescidin inşası için kerpiç taşıdığını görünce İslamın ilk zamanlarında Mekkelilerin zulmüne nasıl sabır gösterdiğini hatırlamış ve Ammâr'ı bu sebeple tebrik etmiştir.¹⁸⁵ Yapılan tüm açıklamalar Mühelleb'in babın başında zikrettiği cümlesi ile uyum içerisindedir. Mühelleb ilk cümlede Hz. Peygamber'in Ammâr'a karşı davranışının rıza ve teşekkür ifade ettiğini söylemiş en son cümlede de bu teşekkürün/tebriğin nedeni açıklanmıştır. Dolayısıyla bu açıklamaların Mühelleb'e ait olma olasılığı yüksektir. Mühelleb ve İbn Battâl'ın aynı düşünce de olduğunu da belirtmek gerekir. İlk babdaki açıklamalarla bu babdaki açıklamaların farklı olması ise sonuç itibarıyla ifade edilen açıklamaların kesinliği olmayan teviller olmasıdır. Zaten Mühelleb de bunu ifade etmiş ve sahâbîlere yönelik ifadelerin en iyi şekilde tevil edilmesi gerektiğini belirtmiştir. İlk babı şerh ederken hadisin bir tevilini ifade edilirken diğer babda bir başka tevilini zikredilmiştir.

2. Hadis Nakli

İbn Battâl *Şerh*'inde Mühelleb'den hadis de nakletmiştir. Bir rivayette İbn Battâl'ın “haddesenâ” kalıbıyla naklettiği hadisi Mühelleb, Mekke'de Ebü'l-Hasan Ali b. Bündâr el-Firebrî'den¹⁸⁶ işitmiştir. Ali b. Bündâr bu hadisi hocası Dârekutnî'den(ö. 385/995), o da muttasıl bir isnatla Hz. Âişe'den (ö. 58/678) nakletmiştir. Hadis'in metni şöyledir: “Hz. Peygamber seferdeyken [namazı] bazen kısaltarak bazen de tam olarak kıları. Bazen oruç tutar bazen tutmazdı.”¹⁸⁷ Bir başka hadisi Mühelleb, Asîlî'den, o da Dârekutnî'den rivayet etmiştir.¹⁸⁸ İbn Battâl Mühelleb'den sadece iki hadis nakletmiştir.

¹⁸⁵ İbn Battâl, *Şerh*, V, 27.

¹⁸⁶ İbn Hayr (*Fehrese*, s. 204) ve Zehebî nisbesini el-Kazvînî olarak verir (*Siyer*, XIV, 71).

¹⁸⁷ İbn Battâl, *Şerh*, III, 84.

¹⁸⁸ İbn Battâl, *Şerh*, VII, 39.

3. Mühelleb'in Görüşlerinin Diğer Âlimlere Sorulması

Burada değinilmesi gereken konulardan biri de İbn Battâl'ın şerhini Mühelleb vefat ettikten sonra tamamladığı, dolayısıyla Mühelleb'den yaptığı alıntıları onun vefatından sonra da şerhine eklemiş olduğudur. Şerhte bir yerde geçen ve Mühelleb'e nispet edilen "Allah ona rahmet eylesin"¹⁸⁹ ifadesi bunu destekler. Bir yerde Mühelleb'in bir görüşünü bazı âlimlere sorduğunu, onların da Mühelleb'i tasdik ettiklerini ve hadisin Mühelleb'in çıkardığı mana dışında bir manaya gelemeyeceğini söylediklerini aktarır.¹⁹⁰ Başka bir yerde de Mühelleb'in zikrettiği bir ifadenin nasıl anlaşılması gerektiğini İbn Battâl'ın başka bir âlime sorması yine Mühelleb'in vefatından sonra onun bazı görüşlerini şerhine aldığına işaret eder. Buhârî'nin zikrettiği teyemmüme dair bir hadiste, Hz. Peygamber Cemel kuyusu tarafından gelirken bir adam ona selam verir ancak Hz. Peygamber, önce bir duvardan teyemmüm yapar sonra selamı alır. Mühelleb, bu hadisten mukim kişinin teyemmüm yapabileceği hükmünü çıkarır. Ancak bu teyemmüm namaz için değildir, çünkü Hz. Peygamber'in kastı selam almadan önce teyemmüm almaktır. Allah'ı temizlik olmadan zikretmeyi kerih gördüğü için böyle yapmıştır. Mühelleb, ilgili görüşü Hammâd b. Seleme'nin (ö. 167/784) *el-Musannef*'inden rivayet ettiğini de söylemiştir.¹⁹¹ Genel görüş mukimin namaz için de teyemmüm alabileceğidir. İbn Battâl, Mühelleb'in bunun tersi bir görüşü Hammâd'dan rivayet etmesini anlamlandırabilmek için bunu başka bir âlime sorduğunu söyler. İbn Battâl'ın ismini vermediği âlim Hz. Peygamber'in teyemmüm olmadan da selam alabileceğini, dolayısıyla hadisteki teyemmümün sebebinin namazın vaktinin geçmesinden duyulan korku olduğunu iddia eder.¹⁹² Genel tavır olarak Mühelleb'e itiraz etmeyen İbn Battâl burada ona eleştirisini başka bir âlim üzerinden göstermiştir. İbn Battâl'ın Mühelleb'e atfettiği otorite sebebiyle onunla karşı karşıya geliyor gibi gözükmek için eleştirilerini dolaylı olarak yönelttiği söylenebilir.

İbn Battâl, Mühelleb'in görüşlerini başkalarına sorduğu gibi başka hocalarından duyduklarını da Mühelleb'e sormuştur. Örneğin hicret esnasında Hz. Ebû Bekir, Kureys'ten bir adamın koyunlarını güden çobandan süt istemiş ve aldığı sütü Hz. Peygamber'e ikram

¹⁸⁹ İbn Battâl, *Şerh*, I, 117.

¹⁹⁰ İbn Battâl, *Şerh*, VIII, 570.

¹⁹¹ İbn Battâl, *Şerh*, I, 475.

¹⁹² İbn Battâl, *Şerh*, I, 475.

etmiş, o da sütü içmiştir. İbn Battâl, bir hocasına bu durumu sormuştur. Hocası savaş zamanı olduğu için Hz. Peygamber'in müşriklerin mallarını helal görmüş olabileceğini iddia etmiştir. Daha sonra İbn Battâl bu görüşü Mühelleb'e sunar, o da bunu reddedip cihadın Medine'de farz kılınacağını, ganimetin helal olduğuna dair ayetlerin Bedir'de ineceğini ifade eder. Ona göre Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir'in sütü içmesi o dönemde çobanların süt ikram etmesine dair örfle alakalı bir durumdur.¹⁹³ Böylece başka hocalarının görüşlerini Mühelleb'e arz ettiği de anlaşılır.

İbn Battâl, Mühelleb'in görüşlerine büyük önem vermekte, onları şerhinde merkezî bir noktaya yerleştirmektedir. O hem *el-Câmi'u's-sahîh*'in şerhinde hem de Mâlikî fikhında Mühelleb'i otorite olarak görmektedir. İleride ele alınacağı üzere belirli yerlerde Mâlik'e ait ifadelerin doğru aktarımında Mühelleb'e başvurmaktadır. Mühelleb'in yorumlarına şerhinde bu kadar yoğun yer vermesine rağmen ona doğrudan herhangi bir itiraz yöneltmemesi dikkate değerdir.

B. İbn Battâl'ın Şerh'inde Mühelleb'in İlmî Dünyası

Mühelleb ve İbn Battâl'ın bir arada zikredilmesini gerektiren temel sebeplerden biri onların çeşitli ilmî meselelerdeki görüşleri arasındaki bağlantıdır. Yani Mühelleb olmadan İbn Battâl'ın görüşleri tam olarak anlaşılamaz, İbn Battâl olmadan da Mühelleb'in görüşlerinin çoğuna erişilemezdi. Bu ilişkiyi de göz önüne alarak bu kısımda Mühelleb'in temel ilimlere dair görüşleri İbn Battâl'ın *Şerh*'i bağlamında ortaya konulmaya çalışılacaktır.

¹⁹³ İbn Battâl, *Şerh*, VI, 566.

Kıtap Adı	Atıf Sayısı
Cihâd ve's-Siyer	125
Hac	88
Ebvâbu Taksîri's-salâh	70
Radâ'	58
Ebvâbu Salâti'l-Cumua ve'l- İmâme	50

Tablo 1: İbn Battâl'ın Şerh'inde Mühelleb'e En Çok Atıf Yapılan Bölümler ve Atıf Sayıları

İbn Battâl, Mühelleb'in fıkıh,¹⁹⁴ hadis,¹⁹⁵ dilbilim,¹⁹⁶ kelâm,¹⁹⁷ tefsir,¹⁹⁸ siyer,¹⁹⁹ ahlak²⁰⁰ ve siyaset²⁰¹ gibi birçok alandaki görüşlerinden faydalanmıştır. Mühelleb'e en fazla başvuru alan fıkıhtır. Bununla birlikte *el-Câmi'u's-sahîh*'in tehzibine/iç düzenine ve tasnifine yönelik yorumları da yer alır. Eserin tehzibine/iç düzenine yönelik görüşlerine tezin İkinci Bölümü'nde yer verilmiştir.

İbn Battâl'ın Mühelleb'e en fazla başvurduğu bölümler fıkıh ağırlıklıdır. İsminin en fazla geçtiği bölüm yüz yirmi beş atfın yapıldığı “Kitâbu'l-Cihâd”dır. Onu seksen sekiz atıfla “Kitâbu'l-Hac” izler. Bununla beraber farklı başlıklar altında toplanan ancak namazla ilgili olan bölümlerde de yoğun atıflar bulunur. Konu bazlı bir sıralama yapılacak olsa en çok atıf yapılan konu iki yüz yirmi dört nakille namaz olurdu. Burada değinilmesi gerekir ki Mühelleb hac meselesine özel bir anlam atfetmiştir. Endülüs'ün İslam dünyasıyla irtibatının özellikle hac yoluyla kurulması bu konuya geniş yer ayırmasının ana sebebi olabilir. Buna göre o, hac vazifesini yerine getirmek isteyen Endülüslü talebelere detaylı olarak bu konuyu anlatmak istemiştir.

¹⁹⁴Bazı örnekler için bk. İbn Battâl, *Şerh*, II, 24, 29, 44, 49, 57, 68, 71, 73; III, 21, 33, 82, 85; IV, 42, 61, 117, 170, 367; V, 10, 261.

¹⁹⁵Bazı örnekler için bk. İbn Battâl, *Şerh*, IV, 228, 229, 234, 243, 497-498; V, 235.

¹⁹⁶Bazı örnekler için bk. İbn Battâl, *Şerh*, I, 36, 37, 39; II, 407, 424, 480; III, 257, 263; IV, 222.

¹⁹⁷Bazı örnekler için bk. İbn Battâl, *Şerh*, I, 56, 59, 62, 64, 69, 80; V, 12.

¹⁹⁸Bazı örnekler için bk. İbn Battâl, *Şerh*, I, 31, 49; II, 392, 494, 534, 559, 564, 583; III, 86; IV, 192, 406; V, 23, 79, 135, 153, 154.

¹⁹⁹Bazı örnekler için bk. İbn Battâl, *Şerh*, I, 59, II, 545; III, 175, 271, 438, 459; IV, 443. V, 11, 42, 102, 175, 246, 272.

²⁰⁰Bazı örnekler için bk. İbn Battâl, *Şerh*, I, 73; IV, 128, 183, 192; V, 240, 241, 242.

²⁰¹Bazı örnekler için bk. İbn Battâl, *Şerh*, IV, 191; I, 364; II, 98, 106, 226, 328; III, 24; IV, 185.

1. İbn Battâl'ın *Şerh*'inde Mühelleb'in Kelami Görüşleri

Mühelleb ve İbn Battâl, kelami konularda Ehl-i sünnetin genel anlayışına tabidir. İkisi de Mu'tezile, Şîa, Mürcie, Cebriyye, Kaderiyye gibi mezheplerin görüşlerini reddeder.²⁰² İki şârihin görüşleri Eş'ariyye ile uyum içerisindedir. Bu kısımda Mühelleb'in belirli kelami meselelere dair görüşleri İbn Battâl'ın *Şerh*'i bağlamında ele alınacaktır. Bu sayede iki âlim arasındaki uyum da gösterilmiş olacaktır.

Kadere dair temel görüşleri Ehl-i sünnet imamlarının da görüşü olduğunu söyledikleri "Allah'ın kullarının ne zaman öleceklerini, rızıklarını ve amellerinin mutluluğa mı yoksa isyana mı götüreceğine dair durumlarını onları yaratmadan önce bildiği"dir.²⁰³

İkisi de Allah'a belirli uzuvlar isnat eden hadisleri tevil eder ve tecsime kati olarak karşı çıkar.²⁰⁴ Örneğin Mühelleb, yüze vurulmaması gerektiğine dair bir hadis bağlamında "Allah, Âdem'i kendi suretinde yaratmıştır"²⁰⁵ hadisini de açıklar. Allah'ın Âdem'i kimin suretinde yarattığı tartışılan problemlerdendir. Mühelleb'e göre hadiste geçen "صورته" kelimesindeki "الهَاء" zamiri yüzüne vurulan köleye aittir. Yani köleye Âdem'in soyundan geldiği için saygı duyulmalıdır. İbn Battâl, Mühelleb'in bu açıklamasını doğru bulmakta ve bu konuda yorum yapmaya ihtiyaç duymadığını belirtmektedir. Mühelleb, bu açıklamada insan yüzünün Allah'ın sûretine benzetilmesine karşı çıkmıştır. Ancak, Allah'ın Âdem'i kendi eliyle (بيده) yarattığını da söylemiştir. Bu ifadeyi ne Mühelleb ne İbn Battâl tevil etmiştir.²⁰⁶

Mühelleb, imanın artıp eksilmesi konusunda orta yolu tercih eder. Buna göre Allah ve Resûl'ünün tasdiki cihetiyle iman artıp eksilmez. Ancak kişi iyi amellerini arttırırsa imanının kemalini de arttırmış olur. Bu sebeple imanın amelle ilişkisi cihetinden iman artar ve eksilir.²⁰⁷ İbn Battâl yorum yapmadan Mühelleb'in bu konudaki görüşünü destekleyecek şekilde nakleder.

²⁰² Sırasıyla bk. İbn Battâl, *Şerh*, X, 487; IV, 532; I, 62; X, 300; X 306.

²⁰³ İbn Battâl, *Şerh*, I, 443.

²⁰⁴ İbn Battâl, *Şerh*, X, 473-74.

²⁰⁵ el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh sallallâhü aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*, (nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr), Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001, "İsti'zân", 1.

²⁰⁶ İbn Battâl, *Şerh*, VII, 70.

²⁰⁷ İbn Battâl, *Şerh*, I, 56.

Mühelleb, Allah'ın ahirette gözle görülebileceğini savunur.²⁰⁸ Hocasının bu görüşüne katılan İbn Battâl bunun Ehl-i sünnet'in görüşü olduğunu belirtir. Mu'tezile, Hâriciyye ve Mürce'den bazı kimselerin buna karşı çıktıklarını aktarır. "إلى رَبِّهَا نَظَرٌ" [Kıyâmet 23] ayetinde geçen "ناظرة" kelimesini görmek dışında yordukları manaları çürüterek Allah'ın ahirette görülebileceğini dile getirir.

Allah'ın kullarını güç yetiremeyecekleri bir yükümlülükle sorumlu tutup tutmadığı (teklif-i mâ lâ yutâk) kelami bir tartışmadır. Mu'tezile ve Hanefiler bunun Allah için câiz görülemeyeceğini söylerken Eş'arîyye ve Cebriyye bunun aklen mümkün olduğunu savunur.²⁰⁹ Mühelleb, "Kim görmediği bir rüyayı görmüş gibi anlatırsa ahirette iki arpa tanesini birbirine düğümlene [yapması mümkün olmayan bir iş yaptırılma] cezasına çarptırılır." hadisinin Eş'arîler'in câiz gördüğü teklif-i mâ lâ yutâk için hüccet olduğunu söyler.²¹⁰ Mühelleb'in hadisten böyle bir mana çıkarması onun Eş'arî görüşü desteklediğini gösterir. Bununla birlikte Mu'tezile ve fakihlerin bu konudaki itirazlarını da aktarır. Buna göre ahiret teklif yeri değil ceza ve mükafat yeridir. Dolayısıyla ahirette olacak bir olay onlar için hüccet olmaz. Bu dünyada Allah kimseye yerine getiremeyeceği bir sorumluluk yüklemes.²¹¹ Her iki görüşü de delilleriyle birlikte zikredip sessiz kalması bu konuda selef âlimleriyle aynı tutuma sahip olduğunu gösterebilir. Selef âlimleri de Allah'ın insanlara güç yetiremedikleri bir sorumluluk yüklemesi meselesinin aklen câiz olup olmadığını tartışmaktan çekinirlerdi.²¹² İbn Battâl, hocasının bu görüşünü yorumsuz olarak aktarır. Ne kendisi bir itiraz yöneltir ne de başka bir âlimin itirazını nakleder.

İbn Battâl'ın aktarım şeklinden Mühelleb'den yorumsuz olarak naklettiği görüşleri sahiplendiği anlaşılmaktadır. Onun buna işaret edecek bir yorumu bulunmaktadır. Bir babda Mühelleb'in âlimlerin ilmi tebliğ etmesinin vâcip olduğuna dair görüşünü yorumsuz bir şekilde zikretmektedir. Bir başka babda bu manayı şerh edeceğini de eklemiştir.²¹³ Başka

²⁰⁸ İbn Battâl, *Şerh*, II, 424.

²⁰⁹ Bu tartışma teorik bir tartışmadır. Ortak kanaate göre fiili olarak Allah'ın kullarına güçlerinin yetmeyeceği bir sorumluluk yüklemes. Eş'arîlerin akli olarak bunu mümkün görmesi her şeye kâdir olan Allah anlayışıyla açıklanabilir. Bk. Sinanoğlu, "Teklif", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/teklif> (erişim tarihi: 18.04.2021).

²¹⁰ İbn Battâl, *Şerh*, IX, 555.

²¹¹ İbn Battâl, *Şerh*, IX, 555.

²¹² Sinanoğlu, "Teklif", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/teklif> (erişim tarihi: 18.04.2021).

²¹³ İbn Battâl, *Şerh*, I, 150.

bir yerde Mühelleb'in bu görüşüne "daha önce beyan ettiğimiz gibi" diyerek atıf yapmaktadır. Bu, onun Mühelleb'in görüşünü sahiplendiğini gösterir. Ancak İbn Battâl, bunun Hz. Peygamber zamanında farz olduğunu sonrasında ise farz-ı kifâye olduğunu belirtmektedir. Bu şekilde, Mühelleb'in sözünü Hz. Peygamber dönemiyle kayıtlamıştır.²¹⁴

2. İbn Battâl'ın *Şerh*'inde Mühelleb'in Hadis Usulüne Dair Görüşleri

İbn Battâl, Mühelleb'in hadis usulü alanında az da olsa görüşlerine yer vermiştir. Mühelleb'in hadis tahammül ve edasına dair önemli tespitleri vardır. Örneğin o, hadis nakleden kişi naklettiği hadisin manasını bilmesi de ondan hadis rivayet edilebileceğini söyler.²¹⁵ Küçük yaştakilerin hadis kaydetmesinin câiz olduğunu düşünür.²¹⁶ Ancak Enes b. Mâlik'in (ö. 93/711-12) bir rivayetinin reddedilme sebebi olarak Abdullah b. Ömer'in (ö. 73/693) Enes'in bu rivayeti küçük yaşta duyduğu dolayısıyla zabtının eksik olduğu gerekçesini sunmasını zikreder.²¹⁷ Mühelleb'in küçük yaşta hadis zabtını câiz görürken Enes'in küçüklüğü dolayısıyla zabtının eksik olduğunu söylemesi dikkate değerdir.

3. İbn Battâl'ın *Şerh*'inde Mühelleb'in Fıkıh Usulüne Dair Görüşleri

Mühelleb, İbn Battâl'ın *Şerh*'inde en fazla Mâlikî mezhebi çerçevesindeki açıklamalarıyla yer alır. İbn Battâl, hem fıkhi meselelerde Mâlikîliğin görüşlerinin tercih edilme sebepleri hem de mezhep âlimlerine ait lafızların doğru anlaşılması bakımından Mühelleb'den yararlanır. Bununla birlikte Mühelleb'in fıkıh sadece Mâlikî çerçeveye sınırlı değildir. İlim, yargı, siyaset gibi hayatın çeşitli alanlarına dair mezhepler üstü "genel ilkeler" belirlemesi Mühelleb'in özgün yanlarından birini oluşturur. Tek tek hadislerde belirli bir olaya veya duruma bağlı olarak dile getirilen hususi ifadelerden o olay veya durumla bağlantılı üst bir alana dair kapsayıcı hükümler istinbat eder. Sonuç olarak Mâlikîlik temelli açıklamalar yapması ve genel kaideler belirlemesi, İbn Battâl'ın *Şerh*'inde Mühelleb'den yapılan nakillerin en belirgin özelliğini oluşturur.

²¹⁴ İbn Battâl, *Şerh*, I, 179.

²¹⁵ İbn Battâl, *Şerh*, I, 150.

²¹⁶ İbn Battâl, *Şerh*, I, 162.

²¹⁷ İbn Battâl, *Şerh*, IV, 225.

a. İctihada Dair Görüşleri

Mühelleb'in fıkha dair yorumları onun şerî delillere bakışını da yansıtmaktadır. O Ehl-i rey âlimlerinin kullandığı içtihat²¹⁸ bağlamındaki²¹⁹ delillerin meşruiyetini sahih hadisler üzerinden sağlamak istemektedir. Mühelleb'e göre âlimler nas olmayan nevâzil konularında içtihat yapabilir.²²⁰ Böylece o, âlimlerin içtihat ve rey kullanımını hadislerdeki pratiklere dayanarak meşru olduğunu göstermek istemiştir. Hz. Ömer'in diğer sahâbîlere de danışarak insanların mescitte teravih namazını ayrı ayrı kılması yerine tek bir imam arkasında kılmasına dair uygulaması buna örnek olarak gösterilebilir. Mühelleb, bu örnekte imamın Hz. Peygamber'in uygulamalarına dair içtihadının ve reyin geçerliliğine delil olduğunu düşünür. Sahâbîler de ittifakla buna uymuştur. Çünkü Hz. Ömer'in içtihat ve istinbatına itaat Allah'a itaat manasına gelir.²²¹ Ayrıca kıyasın²²² Hz. Peygamber ve sahâbîler tarafından da uygulandığını iddia etmektedir. Mühelleb'e göre kıyas ve istidlâli bizzat Hz. Peygamber ümmete öğretmiştir.²²³ Örneğin Hz. Peygamber, hac yapamadan ölen kız kardeşinin yerine hacca gitmek isteyen bir kişiye "Eğer borcu olsa öder miydin?" diye sormuş, adam olumlu cevap verince "Allah'a [olan borcu] öde. O ödenmeye en layık olan [borçtur]" diyerek kız kardeşi yerine hac yapmasına izin vermiştir.²²⁴ Mühelleb bu hadiste Hz. Peygamber'in kıyas yapmasına delil olduğu görüşündedir.²²⁵

Mühelleb'in içtihada yaklaşımında dikkati çeken iki husus bulunmaktadır. Bunlardan ilki Hz. Peygamber'in içtihadı/kıyası ikincisi ise Hz. Peygamber sonrasında içtihat. İlk mesele ileride detaylı olara ele alınacağından burada Hz. Peygamber sonrası içtihat ele alınacaktır.

²¹⁸ İctihad nasların içerdiği mananın ortaya çıkarılması ve naslarda bulunmayan bir olay hakkında hüküm istinbat etme olarak tanımlanabilir. Bk. Bahru'l-ulûm, *el-İctihâd, usûluhu ve ahkâmuhu*, Beyrut: Dârü'z-Zehrâ, 1991, s. 39. Ayrıca bk. el-Ömerî, *el-İctihâd ve't-taklîd fi'l-İslâm*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004..

²¹⁹ İctihada dair görüşü için bk. İbn Battâl, *Şerh*, II, 555.

²²⁰ İbn Battâl, *Şerh*, V, 366.

²²¹ İbn Battâl, *Şerh*, IV, 146.

²²² Kıyasın fıkhta hüccet olarak kullanılması hakkındaki tartışmalar için bk. Hassan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence*, Islamabad: Islamic Research Institute, 1986; el-Ömerî, Nâdiye Şerîf, *el-Kıyâs fi't-teşrî'i'l-İslâmî*, Gize: 1986.

²²³ İbn Battâl, *Şerh*, VI, 162.

²²⁴ İbn Battâl, *Şerh*, VI, 159.

²²⁵ İbn Battâl, *Şerh*, VI, 162.

Mühelleb nevâzile dair verilen hükümlerin naslarda bulunan asıllarla uyumlu olması üzerinde durur. Sonradan meydana gelen bir olay hakkında naslarda hüküm bulunmadığında rey içtihadının kullanılması gerekir.²²⁶ Ancak burada kastedilen farazî değil gerçekleşmiş olan olaylardır. Öyleyse Endülüs Mâlikîliği özelinde içtihat, nevâzil ve sahih hadis arasındaki ilişki şöyle özetlenebilir: Bir fâkih naslarda hükmü bulunmayan bir olay meydana geldiğinde rey ile içtihat edebilir. Bunun delili Hz. Peygamber sonrasında sahâbîlerin içtihada başvurmalarıdır. Ancak bu içtihat naslarda bulunan bir asla dayanmalıdır. Neticede Mühelleb *el-Câmi'u's-sahîh*'teki sahih hadisleri içtihadın delillerini tespit etmede ve kıyas yapılacak asılların tespitinde kullanmaktadır.

Mühelleb sahâbî uygulamalarına da kıyas yaparak kendi zamanında uygulanabilecek hükümler ortaya koyar. Örneğin Hz. Ebû Bekir'in ehl-i ridde ile zekât vermedikleri için savaşmasını kıyasa konu yaparak kendi döneminde bir farzı reddederek edâ etmeyenlerin öldürülebileceğini söyler.²²⁷

b. Sahâbî Kavlinin Kıyasta Kullanılması

Mühelleb, Hz. Peygamber'in hadisleri yanında sahâbî kavillerinde de kıyasa delil olduğunu düşünmektedir. Necd ehlinin hacca giderken mikat olarak belirlenen Karn (Karnülmenâzil) bölgesini kullanmanın kendileri için zor olduğunu bildirmesi üzerine Hz. Ömer, "O zaman [hacca giden] yolunuz üzerinde [Karn hizasında] bir yer belirleyin [dedi] ve Zâtüirk'ı onlara mikat olarak belirlemiştir"²²⁸ cümlesinin bulunduğu kısım buna örnektir. Mühelleb, Hz. Ömer'in mikat yerini değiştirmesini "bir maruf sünnet hükmüne teşbîh ve temsil ile kıyasın mübah olduğuna [delil] vardır"²²⁹ diyerek yorumlar. Buna göre sünnetle belirlenen mikat yeri ile aynı hizada olan başka bir yer kıyasla mikat olarak belirlenmiştir.

²²⁶ Nevâzil ve içtihad arasındaki ilişki için bk. Kesgin, *Mâlikî Fıkıh Geleneğinde Nevâzil: Endülüs Örneği* (doktora tezi, 2013), Sakarya Üniversitesi SBE, s. 127-144.

²²⁷ İbn Battâl, *Şerh*, I, 59.

²²⁸ İbn Battâl, *Şerh*, IV, 198.

²²⁹ İbn Battâl, *Şerh*, IV, 200.

c. Sedd-i Zerâi'

Mühelleb'in hadislerde kökenini aradığı bir başka delil Mâlikîlerin önem verdiği sedd-i zerâi'dir.²³⁰ Şerhte Hz. Peygamber'in de sedd-i zerâi'i bir yöntem olarak kullandığı gösterilmek istenmiştir. Buna örnek olarak Ehl-i hadis ile Ehl-i rey arasında ihtilafı bir mesele olan kabirlerin üstünde namaz kılmanın cevazı meselesi verilebilir. Mâlikî mezhebi kabirde namazı kerih görse de haram olarak görmez.²³¹ Ancak "Muhakkak ki onlar aralarında bir salih kişi ölünce kabri üzerine mescit inşa ederler. O resimleri [mescide] çizerler. Onlar kıyamet günü Allah katında yaratılmışların en şerhileridir."²³² hadisi görünüşte mezarlıkta namaz kılmayı men etmektedir. Bu noktada Mühelleb, "Allah daha iyisini bilir ya, putlara ibadet etmelerine yaklaşma ve kabirlerin ve resmin ilah edinilmesinin [yollarının] [sedd-i] zerâi' mahiyetinde kesilmesi için bunu yasakladı"²³³ der. Mühelleb, hadisi Mâlikî görüşle tezat oluşturmayacak bir şekilde tevîl etmiştir. Mâlikî mezhebi dışında bir görüş belirtmemiştir. Sedd-i zerâi'in Hz. Peygamber'in uygulamalarında yeri olduğunu bu şekilde göstermek istemiştir. Bir başka örnekte "uyluk avrettir" hadisi ile Enes b. Mâlik'in Hz. Peygamber'in uyluğunu gösterdiğine dair hadisi görünüşte birbirine tezat oluşturur. Mühelleb, Enes b. Mâlik'in rivayetini esas alarak "uyluk avrettir" hadisinin avret yerine bakılmasından korkulmasından dolayı ve bunu engellemek için (الذريعة إليها) söylendiği yorumunu yapar.²³⁴

II. ŞERH METODU

Mühelleb'in sürekli kullandığı kalıp ifadelerin analizi ve şerhçiliğinin ana temalarının incelenmesi önem taşır. O açıklamalarında kendini tekrarlayan bazı kalıp ifadeler kullanır. Ortaya konulan bir mananın hangi formda sunulacağı bu ifadelerle belirlenir. Bir manada o, son derece geniş olan şerh alanını belirli kalıplarla sınırlandırmak istemektedir. Bu sınırlandırmanın en belirgin yanı çıkarımlarını delillendirme çabasıdır. Dolayısıyla kalıp ifadelerin incelenmesi onun şerhçiliğini daha iyi anlamaya yardımcı

²³⁰ Sedd-i zerâi'e dair örnekler için bk. İbn Battâl, *Şerh*, I, 385; II, 34, 82, 111, 194, 550, 552; III, 311, 437; IV, 161; VI, 347, 520; VII, 233; IX, 28.

²³¹ İbn Battâl, *Şerh*, II, 81.

²³² İbn Battâl, *Şerh*, II, 79.

²³³ İbn Battâl, *Şerh*, II, 82.

²³⁴ İbn Battâl, *Şerh*, II, 34.

olacaktır. Ardından şerhçiliğinin öne çıkan yönleri açıklamalarının genelini etrafında şekillendiği temalar üzerinden tespit edilecektir. Böylece onun şerhçiliğine dair genel bir kanıya varılabilir.

A. Hadis Şerh Üslubu

Mühelleb bir hadisi şerh ederken ondan çıkarılabilecek yakın-uzak çeşitli manaları geniş bir yelpazede ortaya koymuştur. Şerh içerisinde dilbilimsel ve fiki açıklamalar bulunmakla birlikte hadisten çıkarılabilecek dersler de yoğun olarak zikredilmiştir. Bunlar günlük hayattan siyasete kadar uzanan geniş bir alanı kapsamaktadır. Birbirinden farklı birçok konuya dair manaların istinbatı şerhe zenginlik katsa da yorum zemininin bu kadar geniş tutulması hadisin ifade etmediği manaların ortaya konmasına yahut itikadi-fiki bazı sınırların aşılmasına sebep olma potansiyeline sahiptir. Dolayısıyla Mühelleb, birçok hadiste kendini tekrar eden bir üslupla şerh alanını sınırlandırmış ve çıkarımlarını delillendirme yoluna gitmiştir. Böylece hem şerhin zenginliği korunmuş hem de aşırı yorumlardan uzak kalınmıştır.

1. “Fihî...li-enne” Kalıbı

Mühelleb’in hadisleri şerh ederken belli kalıplara dayalı sistematik bir dil kullandığı görülür. Bu dili anlayabilmek için ibarelerde kendini tekrarlayan temel ifade örüntüleri gözden geçirilmelidir. Kalıp ifadeler incelendiğinde Mühelleb’in genellikle bir hadisin tamamının ya da bir kısmının işaret ettiği manayı zikretmeye “فيه” (onda [hadiste]),²³⁵ “معنى” (bunun manası),²³⁶ “معنى قولها” (o sözün manası),²³⁷ “أما قوله” (onun sözü ise),²³⁸ “المراد...” (bununla amaçlanan),²³⁹ “فيه من الفقه” (ondaki [hadisteki] manalardan biri şudur)²⁴⁰ gibi ifadeleri kullanarak başladığı görülür. Bir manayı açıklamak için başvuru olan ilgili ifadelerin kullanılmasının şârihlerin genel yaklaşımı olduğu bilinse de Mühelleb’in çıkarım ve

²³⁵ Bazı örnekler için bkz.: İbn Battâl, *Şerh*, I, 37, 73, 138, 145; II, 39, 44, 68, 73; III, 20, 33, 121, 124; IV, 7, 23, 76, 115; V, 7, 11, 23, 31; VI, 212, 222, 224, 225; VII, 63, 64, 85, 104; VIII, 10, 88, 117, 118; IX, 35, 40, 43, 55; X, 227, 357, 366.

²³⁶ Bazı Örnekler için bkz.: İbn Battâl *Şerh*, , I, 39; II, 34, 281; IV, 175.

²³⁷ İbn Battâl *Şerh*, I, 448.

²³⁸ İbn Battâl *Şerh*, I, 69; IV, 228, 251; V, 175; VI, 203; VII, 165, 244; VIII, 493; IX, 263, 327, 373; X, 66, 462, 499.

²³⁹ İbn Battâl *Şerh*, I, 91; IX, 471.

²⁴⁰ Bazı örnekler için bkz. İbn Battâl *Şerh*, I, 37, 73, 148, 150; II, 74, 214, 237; III, 189, 232, 528, 533; IV, 115, 121, 170, 173; V, 94, 144, 369, 389; VI, 265, 367, 387, 409; VII, 277, 318, 360, 471; VIII, 88, 126, 187, 400; X, 357.

delilden oluşan iki parçalı ifade biçimine dikkat çekmek önemlidir. O, ilgili manayı dile getirdikten sonra bu çıkarımının gerekçesini açıklamaya özellikle dikkat etmiştir. Gerekçelendirme için kullandığı kalıplardan biri “لأن”dır (çünkü). Örneğin Mühelleb, “فيه: “أن من أدب المتعلم ألا يسأل العالم ما دام مشغولاً بحديث أو غيره kurallarından biri hocası konuşurken veya bir başka işle meşgulken ona soru sormamasıdır)²⁴¹ dedikten sonra bu çıkarımının gerekçesini şöyle açıklamıştır: “لأن من حق” (Çünkü konuşan kimselerin sözü kesilmemelidir).²⁴² Örnekte görüldüğü gibi Mühelleb, çıkarımlarını sebepleriyle birlikte açıklamak istemiştir. Bu sebepleri açıklarken ayet,²⁴³ hadis²⁴⁴ ve fıkhi hükümlerden²⁴⁵ deliller de getirmiştir.

“Cihat ve şehitlik için erkek ve kadınların dua etmesi” babında Buhârî, Hz. Peygamber’in Ümmü Harâm’ı (ö. 28/648) ziyaret etmesi, bu ziyarette uyuması ve rüyasında ümmetinden bazı kimselerin denizde cihat edeceğini görmesine dair rivayeti aktarmıştır. Hadiste Ümmü Harâm’ın o kimselerden olmak için dua istemesi, Hz. Peygamber’in ona denizde cihat eden ilk kişilerden olacağını söylemesi ve Ümmü Harâm’ın Muaviye (hs. 41-60/661-680) zamanında cihat için denize açılması da anlatılmaktadır. Ümmü Harâm karaya çıkınca bineğinden düşmüş ve vefat etmiştir.²⁴⁶ İbn Battâl, bu hadise dair Mühelleb’in yorumunu aktarır:

Onda [bu hadiste] Muaviye’nin faziletine işaret vardır. Zira Allah, peygamberini rüyasında onun hakkında müjde vermiştir. Çünkü o, [Muaviye] denizde ilk gaza eden ve emri altında ilklerin [denizde] gaza ettiği kişidir. Ehl-i siyer bu gazvelerin Hz. Osman zamanında gerçekleştiğini söyler. Zübeyr b. Ebî Bekir şöyle der: Muaviye denize Kıbrıs’ta savaşmak için müslümanlarla birlikte Osman’ın hilafeti zamanında çıktı. Yanında Ubâde’nin hanımı Ümmü Harâm vardı. [Ümmü Harâm] gemiden inince katırına bindi. Ondan düşüp vefat etti. İbnü’l-Kelbî şöyle der: Muâviye’nin katıldığı bu gazve 28 senesinde gerçekleşti.²⁴⁷

²⁴¹ İbn Battâl, *Şerh*, I, 138.

²⁴² İbn Battâl *Şerh*, I, 138.

²⁴³ İbn Battâl *Şerh*, I, 80, 393, 492, V, 195.

²⁴⁴ İbn Battâl *Şerh*, I, 59, 81, 100, 213, 242, 261, 477; II, 77, 89, 214; III, 10, 121, 187.

²⁴⁵ İbn Battâl *Şerh*, I, 333; II, 11, 467, 549, 550; III, 80.

²⁴⁶ Buhârî, “el-Cihâd ve’s-Siyer”, 3; Mühelleb, *el-Muhtasarü’n-nasîh*, II, 269-70.

²⁴⁷ İbn Battâl, *Şerh*, V, 11.

Mühelleb, bu hadisten çıkarılabilecek manalardan birine işaret etmek için “فيه” (onda[bu hadiste]) kalıbını kullanmıştır. Buna göre hadiste Muaviye’nin faziletine ve Allah’ın nebisinin rüyada onun hakkında müjdelendiğine işaret vardır. Bu çıkarımını desteklemek için “لأن” (çünkü) kalıbını kullanıp delilini açıklar: “Çünkü O, [Muaviye] denizde ilk gaza eden ve emri altında ilklerin [denizde] gaza ettiği kişidir.” Bunun ardından “ehl-i siyer”e atıf yaparak meselenin tarihî arka planını verir. İlgili gazvelerin Hz. Osman zamanında gerçekleştiği bilgisi tarihin kayıtlanması bakımından önemlidir. Görüldüğü üzere Mühelleb, ilk cümlede hadisten çıkardığı manayı net bir şekilde ifade etmiş, ardından delilini zikretmiş ve konunun otoritelerinden alıntı yaparak çıkarımını desteklemiştir.

“Namaz kılarken konuşulduğunda eliyle işaret etmesi ve dinlemesi babı” altında Buhârî, İbn Abbas (ö. 68/687-88), Misver b. Mahreme (ö. 64/683) ve Abdurrahman b. Ezher’in ikinci namazından sonra iki rekât namaz kılmakla ilgili görüşünü sormak için birisini Hz. Âişe’ye gönderdiklerine dair bir hadisi nakleder.²⁴⁸ İbn Battâl bu durumla ilgili Mühelleb’in şu yorumunu aktarır:

Ondaki [bu hadisteki] manalardan biri şudur: Bir meselede insanların en bilgisine sormak gerekir. Kuşkusuz âlimler ihtilaf ederlerse meseleyi aralarından en bilgisine ve o meselede anlayışı en derin olanına götürürler. Onun verdiği hükme uyarlar. Onda olan bir diğer mana Âişe’nin ve ilminin üstünlüğüdür. Çünkü onlar başkasından önce soruyu ona sordular.²⁴⁹

Mühelleb, “فيه من الفقه” (ondaki [bu hadisteki] manalardan biri şudur) ifadesinden sonra ilgili çıkarımını sunar. Sonrasında âlimlerin ihtilaf etmeleri hâlinde konuyu en çok bilene ve o meselede en fakih olana götördüklerini ve onun hükmüne uyduklarını söyler. Hadisten çıkarılacak bir diğer mananın da Âişe’nin (r.a.) ve ilminin fazileti olduğunu ifade etmesi ve bunun sebebini ilgili sorunun ilk olarak ona götürülmesi şeklinde açıklaması Sünnî bir tavır olarak Âişe’nin (r.a.) faziletlerinin açıklanmasına verdiği önemi göstermektedir.²⁵⁰ Böylece açıklamalarının geneline yansıdığı gibi Sünnî merkezli şerhçiliği burada da görülmüş olur.

²⁴⁸ Buhârî, “Ebvâbu Mâ Câe fi’s-Sehv”, 7; Mühelleb, *el-Muhtasaru’n-nasîh*, I, 359.

²⁴⁹ İbn Battâl *Şerh*, III, 232.

²⁵⁰ İbn Battâl, *Şerh*, III, 232.

2. “Elâ Terâ” Kalıbı

Mühelleb’in çıkarımlarının sebeplerini ve delillerini zikrederken kullandığı kalıp ifadelerden biri de “ألا ترى” (görmez misin ki) kalıbıdır. Örneğin bir hadis ile ilgili²⁵¹ Mühelleb şöyle der: “ondan [bu hadisten] sağın sola üstünlüğü [manası çıkarılır]”.²⁵² Burada Mühelleb, sağ tarafın sol tarafa üstün olduğunu ifade etmiştir. Hemen ardından gerekçesini şöyle açıklamıştır: “Görmez misin ki Hz. Peygamber Rabbinden şu sözü aktarmıştır: ‘onun iki eli de sağdır’ ve Allah Teâlâ şöyle buyurdu: ‘Kitabı sağından verilen kişi...’ [Hakka: 19]. -Onlar cennet ehli dir-. Hz. Peygamber şöyle buyurdu: ‘Mescitte hiç kimse sağ tarafına tükürmesin.’ Bunun hepsi sağ tarafın üstünlüğüne delâlet eder).²⁵³ O, “ألا ترى” kalıbını kullanarak ayet ve hadisleri delil olarak getirmiş ve sağın sola faziletini ispatlamaya çalışmıştır. Sonuç olarak çoğu yerde ilk cümle/ler çıkarımı içerirken ikinci cümle/ler bu çıkarımın delillerini kapsar.

“Azık edinin; şüphesiz azığın en hayırlısı takvâdır.” [Bakara: 197] babı” altında Buhârî şu hadisi zikreder:

İbn Abbas şöyle dedi: Yemen ehli hacca gelir, yanlarında yeterince erzak getirmeyip ‘Biz Allah’a tevekkül ettik’ der, Mekke’ye geldiklerinde insanlara el açarlardı. Bunun üzerine Allah ‘Azık hazırlayın; kuşkusuz azığın en hayırlısı takvâdır’ [ayetini] indirdi.²⁵⁴

İbn Battâl, Mühelleb’in bu hadis ile ilgili tespitini şu şekilde aktarır:

Ondaki [bu hadisteki] manalardan biri şudur: dilenmekten vazgeçmek takvâdandır. Görmez misin ki Allah bir kavmi övdü ve şöyle buyurdu: ‘Onlar asla insanlara el açmazlar’ [Bakara:273]. Aynı şekilde Allah’ın ‘Azık hazırlayın; kuşkusuz azığın en hayırlısı takvâdır’ şeklindeki ayetinin manası şudur: Azık hazırlayın ve dilenerek insanlara eziyet etmeyin. Onlara eziyet vererek edineceğiniz gûnahtan bu şekilde korunun.²⁵⁵

Mühelleb, “فيه من الفقه” (ondaki [bu hadisteki] manalardan biri şudur) ifadesiyle hadisten çıkarılabilecek manalardan birine işaret ederek “Dilenmekten vazgeçmek

²⁵¹ Buhârî, “Vudû”, 31; Mühelleb, *el-Muhtasaru’n-nasîh*, I, 246.

²⁵² İbn Battâl *Şerh*, I, 261.

²⁵³ İbn Battâl, *Şerh*, I, 261.

²⁵⁴ Buhârî, “Hac”, 6; Mühelleb, *el-Muhtasaru’n-nasîh*, IV, 236.

²⁵⁵ İbn Battâl *Şerh*, IV, 192.

takvadandır” çıkarımında bulunur. Daha sonra bu çıkarımını desteklemek için delilini açıklar. Delilini açıkladığı cümleye “ألا ترى” (görmez misin ki) ifadesiyle başlayarak okuyucunun/dinleyicinin dikkatini yoğunlaştırır. Böylece Mühelleb, hadisten çıkardığı manayı ayetle desteklemiş ve aynı zamanda hadis içerisindeki ayeti tefsir etmiştir.

3. “İn Kâle Kâilün” Kalıbı

Şerh edilen her hadiste yukarıda zikredilen üslup takip edilmemiş, Mühelleb, farklı üslup biçimleri de kullanmıştır. Bunlardan biri “ان قال قائل... قيل: فالجواب...” (Eğer denilirse ki..., şöyle denilir; bunun cevabı şudur...) ²⁵⁶ kalıbıyla oluşturulan biçimdir. Burada Mühelleb öncelikle sorulabilecek soruları veya gelebilecek itirazları zikretmiş ardından bunların cevabını vermiştir.

“Rüya Allah’tandır” babı altında Buhârî, “Rüya Allah’tan, hulm şeytandandır” ²⁵⁷ hadisini nakleder. İbn Battâl, bu hadis bağlamında Allah’ın her şeyin yaratıcısı olduğunu vurgulayarak Mühelleb’in görüşünü aktarır:

Eğer bir kişi şöyle diyecek olursa: Hz. Peygamber’in ‘rüya Allah’tan, hulm şeytandandır’ sözünün manası nedir? Allah dışında şerrin yaratıcısı olmadığı sabit ve her şey onun takdiri ve yaratmasıyla değil mi? Mühelleb şöyle dedi: Hz. Peygamber karışık rüyalardan (الأضغاث) beri olanı rüya olarak isimlendirdi, ki bunun tevili doğrudur ve levh-i mahfuzda yazılı olanla muvafıktır. Bu sebeple onun Allah’a izafe edilmesi güzeldir. Karışık rüyalardan olan yalancı rüyayı ise hulm olarak isimlendirmiş ve onu şeytana izafe etmiştir. Zira bu kabil rüyalar şeytan suretinde ve tabiatında yaratılmıştır ve insanlar şeytanın hilelerini bilsinler de üzülp acı çekmesinler diye böyle istenmiştir. ²⁵⁸

Bu örnekte sorunun Mühelleb’in sözlerinden önce İbn Battâl tarafından zikredildiği görülür. Daha sonra Mühelleb’in ilgili cevabı gelmiştir. Mühelleb, sadık rüya ile şeytandan olan rüya arasındaki farka değinmiştir.

“İlim ve Fazilet Ehlinin İmamlığa Daha Layık Olduğu” babı altında Buhârî, Hz. Peygamber’in hastalandığında yerine imamlığa Hz. Ebû Bekir’in geçmesini istemesine dair

²⁵⁶ Bazı örnekler için bkz.: İbn Battâl *Şerh*, II, 300; VI, 79; VII, 370; VIII, 250; IX, 183, 261, 514; X, 48, 64, 547.

²⁵⁷ Buhârî, “Tabir”, 3; Mühelleb, *el-Muhtasaru’n-nasîh*, III, 356.

²⁵⁸ İbn Battâl *Şerh*, IX, 514.

hadisi zikreder.²⁵⁹ Mühelleb, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer arasında bir kıyaslama yapar ve neden ilkinin namaz kıldırmak için tercih edildiğini şu şekilde ifade eder:

Eğer bir kişi şöyle diyecek olursa: Hz. Ömer Hz. Ebû Bekir'den daha bilgilidir, zira 'zenûb ve zenûbeyn hadisi'²⁶⁰ ve bu hadiste geçen 'Onun [Hz. Ebû Bekir] su çekmesinde güçlük/zayıflık vardı' ifadesi bunu gösterir. Ona şu cevap verilir [*kîle*]: 'O durum, sandığın gibi değildir. [Hadiste geçen] zorluk/zayıflık Ebû Bekir'in yönetim süresi için söz konusu olup ne kendisi ne ilmi hakkındadır. Zorluk/zayıflık, yönetim süresinin çok kısa olması sebebiyle sünnetlerin yayılması ve sinelerde sağlam yer edinmesinde yaşanmıştır. Çünkü O, insanların irtidadı ve Arap kabileleriyle savaşmakla meşguldü.²⁶¹

"O durum senin zannettiğin gibi değil" ifadesinde görüleceği üzere muhataba ikinci tekil kişi zamiriyle hitap edilmiştir. Öyleyse bu tür soruların derste doğrudan Mühelleb'e yöneltildiğini söylenebilir. Ayrıca cevap verilen bir kişinin varsayılmasının bir yazı üslubu olduğu açıktır. Sonuç itibarıyla farazi bir kişiye soru sordurularak ilgili görüşler bir cevap olarak zikredilmiş olabilir.

Örneklerde de görülebileceği üzere şerhe sistematik bir dil hâkimdir. Mühelleb, kendisine ait olan çıkarımları belirli kalıp ifadelerle ortaya koymuş bu çıkarımları ayet ve hadislerle siyerden delillerle desteklemiştir.

B. Genel İlke İstinbatı

Mühelleb ve İbn Battâl şerh tarzları bakımından birbirlerinden ayrılır. İbn Battâl'ın şerhi büyük ölçüde önceki âlimlerin nakillerinden oluşur.²⁶² İbn Battâl, hadislerin şerhine yönelik önceki âlimlerin görüşlerini derlemeyi öncelemiştir. Birçok yerde kendisi konuşmak yerine sahâbe, tâbiün, Mâlikî ve diğer mezhep âlimlerinin yorumlarını aktarmayı tercih etmiştir. Bunun yanında tezin ilk bölümünde değinildiği üzere İbn Battâl kendinden önce Endülü's'te yazılan şerhlerden çokca istifade etmiştir.

Mühelleb ise tam aksine kendi fikirlerini her fırsatta dile getirmiş ve diğer âlimlerden nakilleri çoğunlukla kendi çıkarımlarını desteklemek ve delillendirmek için

²⁵⁹ Buhârî, "Ezân", 46; Mühelleb, *el-Muhtasarü'n-nasîh*, I, 381.

²⁶⁰ İlgili hadis ve şerhi için bkz. İbn Battâl *Şerh*, IX, 540.

²⁶¹ İbn Battâl *Şerh*, II, 300.

²⁶² Saffet Sancaklı, nakillerin, şerhin ¾'ünü oluşturduğunu söyler: "İbn Battâl (ö. 449/1057) ve Buhârî Şerhi", s. 70.

kullanmıştır. Bunun ötesinde hadislerden genel ilkeler çıkarmayı amaçlamıştır. İbn Battâl Mühelleb'in bu tarz yorumlarını şerhinde sıkça kullanmıştır.²⁶³ Ancak bu hükümlerin fıkıh usulünde yer verilen genel hüküm ile aynı şey olmadığını belirtmek gerekir. Burada Mühelleb daha çok genelleyici ifadelerle hadislerden dersler çıkarmaktadır.

Mühelleb'in, hadislerin ifade ettiği manalar üzerinden ulaştığı genel ilkelerin sayısı fazladır. Örneğin "Allah'a şükreden bir kul olmayayım mı?"²⁶⁴ hadisinden salih bir kişiye takva ve Allah korkusu olması gerektiği genel kaidesini çıkarmıştır.²⁶⁵ Bir başka yerde, Cerîr b. Abdullah'ın (ö. 51/671) Mugîre b. Şu'be (ö. 50/670) vefat ettiğinde insanlara hutbede söylediği "sükunet ve vakar içinde olmalısınız" rivayetinden²⁶⁶ "bir âlim insanlar arasında fitne çıkaracak bir işe tanık olur ve bundan korkarsa onlara vaaz etmeli, birliğe davet etmeli ve gruplaşmayı bırakmalarını tavsiye etmelidir"²⁶⁷ hükmüne varmıştır. Bir diğer örnekte Hz. Peygamber'in torunu Hz. Hasan'la ilgili söylediği "bu benim oğlum seyyittir. Umulur ki Allah onunla iki büyük müslüman grubu barıştıracaktır"²⁶⁸ sözlerini yöneticiliğe dair genel bir ilkeye kavuşturarak şöyle açıklamıştır: "Bu söz yöneticiliği, insanlara faydalı olanın hak ettiğine delildir. Çünkü Hz. Peygamber, yöneticiliği insanları barıştırmaya ve onlara faydalı olmaya bağlamıştır."²⁶⁹ Sonuç olarak Mühelleb, hadislerdeki ifadelerden hareketle o ifadeyle irtibatlı olan alana dair genel hükümleri dile getirmiştir.

C. Hadisler Arası İhtilafın Çözümü

Şerh tarzı olarak birbirinden ayrılan Mühelleb ve İbn Battâl, Mâlikî mezhebinin haklılığını savunmada ortak bir misyon paylaşırlar. Önceki şerh birikimini Mâlikîliği haklı çıkaracak şekilde değerlendirdikleri gibi hadis metinlerini de bu yönde yorumlarlar. Bunun en bariz örnekleri hadisler arasındaki çelişkilerin Mâlikî mezhebinin görüşü lehinde tevîl edilmesidir.

²⁶³ Bazı örnekler için bk. İbn Battâl, *Şerh*, II, 39, 74, 76-77, 227, 238, 247, 251; III, 232, 528; IV, 22, 168, 201.

²⁶⁴ Buhârî, "İmân", 11; Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, I, 185.

²⁶⁵ İbn Battâl, *Şerh*, I, 73.

²⁶⁶ Buhârî, "İmân", 40; Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, I, 188.

²⁶⁷ İbn Battâl *Şerh*, I, 131.

²⁶⁸ Buhârî "Sulh", 9; Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, III, 195.

²⁶⁹ İbn Battâl *Şerh*, VIII, 95.

Mühelleb ve İbn Battâl'ın, muhtelifü'l-hadis bağlamında ele aldığı *el-Câmi'u's-sahih*'teki hadisler, makbul hadisler olduğu için aralarındaki teâruz,²⁷⁰ cem' ve telif, nesh veya tercih²⁷¹ yollarından biri kullanılarak ortadan kaldırılmıştır.²⁷² Ayrıca bazı yerlerde olayın birden fazla gerçekleşmiş olabileceğine işaret edilerek de problem çözülmüştür.²⁷³

Birbiriyle çelişen hadislerin arasını telif etmenin yollarından biri sorunlu görülen hadisi nakleden râvinin onu eksik aktarmış olabileceğini öne sürmektir. Örneğin Mühelleb ve İbn Battâl, sarf akdine²⁷⁴ dair aralarında ihtilaf bulunan iki hadisi şerh ederler. İlk hadis aynı cins malların peşin alışverişinde ortaya çıkan bedellerden birindeki fazlalığın yol açtığı fazlalık faizi olarak isimlendirilen faiz çeşidinin haramlığına dair Ebû Saîd el-Hudrî hadisidir.²⁷⁵ Diğer hadis ise faizin sadece vadeli alışverişlerde olacağını belirten İbn Abbas'ın Üsâme b. Zeyd'den aktardığı “faiz ancak veresiyede geçerlidir” hadisidir.²⁷⁶ İbn Abbas bu rivayete dayanarak aynı cinsten malların peşin alışverişinde ortaya çıkan fazlalığın faiz olmayacağını söylemiştir. Ebû Said el-Hudrî ile İbn Abbas'ın görüşleri birbirine zahiren muhaliftir. İlk hadisin ifade ettiği fazlalık faizin haram olduğu icmâyla sabittir.

İbn Battâl, bazı âlimlerin görüşüne dayanarak ikinci hadiste Hz. Peygamber'e farklı cinsten malların değişimiyle ilgili sorulan bir soruya onun verdiği cevabı Üsâme'nin rivayet ettiğini, ilgili soruyu ise duymadığı için nakletmediğini aktarır. Yani “Üsâme hadisi”nin manası farklı cinsten malların vadeli değişiminde faizin söz konusu olacağıdır. Bu şekilde ilk hadis ile ikinci hadisin arası telif edilebilmektedir. Mühelleb ise Ebû Said el-Hudrî'nin

²⁷⁰ Hz. Peygamber'den sadır olan beyanların birbiriyle çelişmesi mümkün olmadığı için bahse konu teâruz zâhirî bir teâruzdur. Bk. Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye* (thk: Ebû Abdullah es-Surkî), Medine: Mektebetü'l-İlmiyye, ts., s. 432-440; İbn Hacer'in muhtelifü'l-hadis tanımı da çelişkinin zâhirî olduğuna dikkate çeker. Bk. İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar fî tavâzihî Nuhbetü'l-fiker* (nşr. Abdullah b. Dayfullah), Medine: Câmiatü Tayyibe, 2008, s. 71.

²⁷¹ Eğer bir makbul hadis ile bir merdud hadis çelişiyorsa, daha güçlü olduğu için makbul hadis tercih edilir. Ancak teâruz birbirine denk iki makbul hadis arasında ise cem' ve telif, nesh veya tercih ile bu problem çözülür. Bk. İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn, *Ma'rifetü envâ'i 'ilmi'l-hadîs* (nşr. Nureddin İtr), Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1986, s. 285.

²⁷² Mühelleb'in muhtelifü'l-hadise dair görüşlerini içeren bazı örnekler için bk. İbn Battâl, *Şerh*, II, 57, 266; III, 130; IV, 162, 229. Muhtelifü'l-hadis meselesiyle ilgili detaylı bilgi için bk. Çakan, *Muhtelifü'l-hadis ilmi (doğuşu, muhtevası ve çözüm yolları)* (doktora tezi, 1981), Atatürk Üniversitesi SBE.

²⁷³ İbn Battâl, *Şerh*, II, 57.

²⁷⁴ “Terim olarak sarf, aynı veya farklı cins paraların değişimidir.”. Bk. Keleş, *İslâm'a Göre Para Kavramı (Tarihi, Tanımı ve Fonksiyonları)* (doktora tezi, 1998), Uludağ Üniversitesi SBE, s. 124.

²⁷⁵ Buhârî, “Buyu”, 7; Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, III, 92.

²⁷⁶ Buhârî, “Buyu”, 7; Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, III, 92.

İbn Abbas'a giderek ihtilafı çözmek için bu konuyu onunla konuşmasını dikkate alarak bir âlimin başka bir âlime itiraz edebileceğini, sözünün manasını açıklayabileceğini ve aradaki ihtilafı icmâya dönüştürebileceğini söyler.²⁷⁷ Mühelleb, bu konudan âlimlerin ilişkisine dair genel bir hüküm çıkarmıştır. İbn Battâl evvela önceki âlimlerin görüşlerine dayanarak ihtilafın nasıl çözüleceğini göstermiş, Mâlikîlerin de desteklediği görüşü savunmuştur. Ardından Mühelleb'in görüşünü dile getirerek konuyu derinleştirmiştir.

Çelişen hadislerin arasını telif etmek için başvuru bir başka yöntem naslarda geçen emir ifadelerinin nedbe hamledilmesidir. Nitekim komşuluk hakkıyla ilgili bir hadiste "bir komşu duvarına komşusunun [bir ihtiyacına binaen] mertek/kiriş/sütun koymasına engel olmasın" buyrulur.²⁷⁸ Hadisteki emir ilk bakışta kişiye, komşusunun duvarına onun izni olmadan müdahalede bulunma yetkisi vermektedir. Ancak bu mananın tam tersini ifade eden "Bir müslümanın malı gönül rızası olmadan [diğer müslümana] helal olmaz" hadisi zahirî bir ihtilaf doğurmaktadır. İbn Battâl'ın aktardığı üzere Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) göre eğer ilk hadiste ifade edilen durum komşunun duvarına zarar vermeyecekse bu hadisteki emir vücup ifade eder. Mâlik ve Hanefiler ise bunun nedb ifade ettiğini, sahibinden izin alınmadan onun duvarına müdahale edilemeyeceğini söylerler. İbn Battâl da bu kanaattedir. İlk hadisteki emir nedbe hamledilerek ikinci hadisle arasındaki teâruz giderilmiştir. Mühelleb ise bir hâkimin, sahibinin izni olmadan duvara odun koymak isteyen kişinin isteği doğrultusunda hüküm veremeyeceğini belirtir.²⁷⁹ Mühelleb bu hadisten hakimlerin uyması gereken genel bir hüküm çıkarmıştır. İbn Battâl teâruzun nasıl giderileceğine dair yorumlarını aktardıktan sonra Mühelleb'in konunun farklı bir boyutunu ortaya koyan yorumunu aktarmıştır.

İhtilafın çözümünde başvuru bir diğer yol nesh yöntemidir. Bu konuya örnek olarak ateşte pişen yemekleri yedikten sonra abdestin gerekli olup olmadığı meselesi zikredilebilir. İbn Battâl, Hz. Peygamber'in süt içtikten sonra ağzını çalkalamasına dair hadisin²⁸⁰ şerhinde Mühelleb'in yorumlarına yer vermiştir. Mühelleb bu hadisin ateşte pişen bir yemeği yedikten sonra abdest alınmasının sebebini de açıkladığını ifade etmiştir. Buna

²⁷⁷ İbn Battâl, *Şerh*, VI, 304.

²⁷⁸ Buhârî, "Mezâlim ve'l-gasb", 21; Mühelleb, *el-Muhtasarü'n-nasîh*, III, 152.

²⁷⁹ İbn Battâl, *Şerh*, VI, 587.

²⁸⁰ Buhârî, "Vudû", 52.

göre hadiste ifade edildiği üzere Hz. Peygamber'in süt içtikten sonra abdest almasının sebebi sütün yağlı olmasıdır. Bu durum temizliğe dair bir durumdur. Mühelleb'e göre cahiliyede temizliğe önem verilmezdi. Bu sebeple İslam'ın başlangıcında temizlik yaygınlaşmadan önce Hz. Peygamber, ateşte pişen yemek yendikten sonra abdest alınmasını emretti. Daha sonra temizlik yaygınlaşınca bu hüküm neshedildi. Bunun yanında Mühelleb, bu hadisten genel bir hüküm çıkararak "yemek yendikten sonra ağzın çalkalanması yemeğin adabındandır" der.²⁸¹ Burada yemek adabına dair genel bir hüküm istinbat etmiştir. Bu örnekte İbn Battâl, mezkûr örneklerin aksine diğer âlimlerin görüşlerine yer vermeden sadece Mühelleb'in görüşlerini zikretmekle yetinmiştir.

Hadisler arası ihtilaflar Mâlikî mezhebinin tutumu dikkate alınarak çözülmüştür. Mühelleb ve İbn Battâl bu konuda ortak görüşler paylaşırlar. Ancak İbn Battâl her muhtelifü'l-hadis meselesinde Mühelleb'in görüşüne yer vermez.²⁸² Hatta Mühelleb'e başvurmadığı ihtilaf meselelerinin başvurduklarından fazla olduğu söylenebilir.

D. Mâlikîliğin Desteklenmesi

İbn Battâl'ın şerhinde Mühelleb başta olmak üzere önceki âlimlerin görüşlerinin aktarılış çerçevesi Mâlikîliği desteklemek üzere belirlenmiştir. Ağırlıklı olarak Mâlikî âlimlerin görüşlerinin zikredilmesi bunun ilk adımıdır. İkinci olarak sahâbe, tâbiûn ve diğer mezheplerin görüşleri sonunda Mâlikîliğin doğru görüşe sahip olduğunu belirtecek şekilde nakledilmiştir. İbn Battâl bazı yerlerde bu amaca ulaşmak için kaynaklarını kronolojik olarak tartışmıştır.²⁸³ Blecher'in bu yaklaşım için önerdiği kavram "yorumların tarihi" (*exegetical history*) kavramıdır. Buna göre İbn Battâl, kendi mezhebinin görüşünü tasdik etmek için geçmiş âlimlerin görüşlerini tahlil ettiği bir anlatı ortaya koymaktadır.²⁸⁴ Bu kavramsallaştırma *Şerh*'in kendinden önceki literatürü hangi bağlamda ele aldığını anlamak için işlevseldir. İbn Battâl bir hadise dair açıklamaların aktarıcısı olarak kalmanın ötesinde âlimlerin görüşlerini, kendi mezhebini destekleyecek şekilde kronolojik olarak

²⁸¹ İbn Battâl, *Şerh*, I, 318.

²⁸² İbn Battâl'ın Mühelleb'in görüşlerine yer vermediği bazı muhtelifü'l-hadis meseleleri için bk. *Şerh*, I, 156, 225, 234, 238, 247-48, 259, 270, 284, 293, 295, 313, 335, 343, 361, 384, 393, 404, 421, 425, 437, 442, 449, 459, 467, 473, 480; II, 10, 19, 23, 33, 60, 70, 85, 90, 94, 100, 105, 122, 125, 141, 384, II, 100; III, 226, 469, 529-30.

²⁸³ Blecher, *Said the Prophet of God*, s. 37.

²⁸⁴ Blecher, *Said the Prophet of God*, s. 37.

zikretmiştir.²⁸⁵ Buna göre Mâlikî mezhebinin haklılığının kanıtlanması amacı, bir hadise dair önceki yorumların nasıl aktarılacağını da belirlemektedir.

Bir hadise dair şerh malzemesinin nihai olarak Mâlikî mezhebinin haklılığını ortaya koymak için kullanıldığını savunan Blecher'in "yorumların tarihi" teriminin bazı kusurlu yönleri vardır. Bunlardan ilki, âlimlerin yorumlarının tüm eserde sistemli ve kronolojik olarak tertip edildiği iddiasıdır. Oysa kitap boyunca tüm hadislerde selef âlimlerden başlayarak İbn Battâl'ın dönemine gelecek şekilde yorumlar sıralanmaz. Aksine birçok yerde İbn Battâl, görüşleri aktarmaya kendisine en yakın dönemden, yani Mühelleb'den başlamıştır. İkincisi, İbn Battâl bazı yerlerde sadece Mâlikî mezhebinin görüşlerini aktarmakla yetinir. O, çeşitli yerlerde Mâlikîlik dışındaki görüşlere yer vermemiştir. Dolayısıyla *Şerh*'in bütününe kapsayan kronolojik ve sistematik bir yorumlar tarihi yaklaşımından bahsetmek mümkün değildir.

Mühelleb'in ve İbn Battâl'ın Mâlikî görüşlere bu yoğunlukla yer vermelerinin sebeplerinden biri Endülüs'te *el-Muvatta*'nın sahip olduğu otoriteye *el-Câmi'u's-sahîh*'in meydan okuması sebebiyle ortaya çıkan gerilimi azaltmaktır. Bir başka deyişle bu kitaptaki hadislerin Mâlik'in görüşleriyle tezat oluşturmadığını gösterme çabasıdır. Bu sebeple bab başlıkları üzerinden Buhârî'nin dahi Mâlikî görüşlerle örtüşen bir fıkha sahip olduğu gösterilmek istenmiştir. Yaptıkları şerh faaliyetinin Mâlikîliğe karşı bir faaliyet olmadığı, tam tersine Mâlikîliği destekleyen bir uğraş olduğu ortaya konmak istenmiştir.

Mâlikîliği destekleyen en önemli uğraşlardan biri Mühelleb'in bazı hadislerin Mâlik'in görüşlerine hüccet olduğunu vurgulamasıdır.²⁸⁶ Örneğin o, Hz. Peygamber'in hacda eşleri için kurban kesmesini, Mâlik'in bir adamın oğullarının onun emri olmadan yerine kurban kesmelerini câiz görmesine delil sayar.²⁸⁷ Bir başka hadisin Mâlik'in yağmur sebebiyle öğle ve ikindiye cem' etmeyi câiz görmemesine delil olduğunu söyler.²⁸⁸ Bir diğer

²⁸⁵ Blecher, *Said the Prophet of God*, s. 44.

²⁸⁶ Bazı örnekler için bk. İbn Battâl, *Şerh*, I, 382, 388; II, 57; IV, 114, 138, 219-20. V, 304, 443, VI, 23. VIII, 10, 267.

²⁸⁷ Buhârî, "Edâhî", 10; Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, III, 247; İbn Battâl, *Şerh*, VI, 23.

²⁸⁸ Buhârî, "Ezân", 10; Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, I, 367; İbn Battâl, *Şerh*, II, 246.

hadisin Mâlik'in, özür sebebiyle orucunu bozan kimseye kaza gerekmediği görüşüne hüccet olduğunu aktarır.²⁸⁹ Böylece Mâlik'in görüşlerinin hadislerle uyumunu göstermiş olur.

1. Hadis Merkezli Fıkıh İstinbatı

İbn Battâl'ın ve Mühelleb'in mesâil fikhı yerine hadis merkezli fıkıh istinbatını tercih etmeleri onların Mâlikîliğin değil Ehl-i hadis'in görüşlerine meylettikleri zannını doğurmamalıdır. Mühelleb ve İbn Battâl yukarıda geçtiği üzere belirgin şekilde Mâlikî mezhebinin görüşlerine ve delillerine yer verip onları savunmuştur. Öyleyse Mühelleb ve İbn Battâl'ın mesâil fikhı yerine hadis merkezli fıkıh istinbatı ile Mâlikîlik içerisinde nasıl bir farklılık ortaya koydukları açıklanmalıdır. Endülüste hukuki uygulamalar ve fıkıh eğitimi temel olarak Mâlik ve talebelerinin rivayetlerine dayanmaktaydı. Mezhebin ana kaynakları olan *el-Muvatta'* ve sonrasında *el-Müdevvene*'deki rivayetler fıkıh için esas alınıyordu. Hz. Peygamber'in sözleri, sahâbî kavilleri ve tâbiûn fetvaları temel kaynaklardı. Bununla birlikte *el-Muvatta'* mürsel, münkâtı' ve belâğat türünden rivayetler içermektedir.

Mühelleb ve İbn Battâl reyin meşruiyetini sadece sahih hadis içirme iddiasındaki *el-Câmi'u's-sahîh* üzerine yaptıkları çalışmalar ile pekiştirmek istemişlerdir. Onların şerhe harcadıkları zaman ve emek düşünüldüğünde ilmî faaliyetlerde *el-Câmi'u's-sahîh*'e ayrılan alanın büyüklüğü de anlaşılmış olur. Şarihlerin zamanlarının önemli bir kısmını *el-Câmi'u's-sahîh* hadislerini okumak, açıklamak ve müzakere etmekle geçirdiğini tahmin etmek zor olmaz. *el-Muvatta'* dışındaki bir hadis kaynağına ardı ardına şerhler yazılırken ders halkalarının gündeminin de bu eserde bulunan hadislerle meşgul olduğu düşünüldüğünde Mâlikîliğin hadis merkezli istinbata nasıl daha fazla yer açtığı da görülmüş olur. Blecher'e göre "İbnü'l-Kassâr'ın [ö. 397/1007] döneminden Mühelleb'in dönemine, Mâlikî hukuki konumlar için esas alınan sahâbî kavilleri yerine hadislerde kendi görüşlerini temellendirmeleri için fakihleri baskılayan bir değişim gerçekleşti"²⁹⁰ Buna göre Mâlikî âlimler sahih hadisleri fikhin merkezine aldılar. Mezhep içi delillerin meşruiyeti hadislerle temellendirilmiştir. Genel olarak rey ehlinin özelde Mâlikîlerin kullandıkları kıyas, istihsan, sedd-i zerâi' gibi yöntemler Hz. Peygamber'in sözleriyle temellendirilerek bu delillerin meşruiyetleri sağlanmıştır.

²⁸⁹ Buhârî, "Savm", 50; Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, II, 78; İbn Battâl, *Şerh*, IV, 114.

²⁹⁰ Blecher, *Said the Prophet of God*, s. 44-5.

Endülüslüler Mâlikî kaynaklar dışındaki bir kitabı ilk defa hukuki uygulamalar ve eğitim alanında bu derece yoğun kullanmaya başlamışlardır. Daha önce başka hadis kitapları Endülüs'e girmiş ve bazı Mâlikî âlimler bu kitaplardan faydalanmıştır. Ancak *el-Câmi'u's-sahîh* sadece birkaç Mâlikî âlim değil Endülüs Mâlikîliğinin merkezinde bulunan birçok âlim tarafından nakledilmiş, okutulmuş ve yorumlanmıştır. Mevcut kaynaklara göre *el-Muvatta'* dışında bu çapta bir ilgi ve kabul daha önce bir hadis eseri hakkında yaşanmamıştır.

Mühelleb ve İbn Battâl sahih hadisleri fıkhi akıl yürütmenin merkezine yerleştirmişler ve bu durum o dönem Endülüs Mâlikî âlimlerinin genel tavrı hâline gelmiştir. Birinci Bölüm'de anlatılan Ehl-i rey ile Ehl-i hadis arasındaki mücadelenin bu dönemde uzlaşmaya varması mezkûr örneklerden de anlaşılacağı üzere Ehl-i rey lehine olmuştur. Ehl-i rey'in bu şekilde nüfuz alanını genişletmesi Endülüs Ehl-i hadis damarının sert tepkisine yol açmıştır. Kendi alanının daraldığını hisseden Ehl-i hadis tepkisini en üst perdeden göstermiştir. Endülüs rey ehlinin yoğun olarak nasları şerhin konusu hâline getirmesi Ehl-i hadis'in şerhi tamamen dışlayan yaklaşımıyla karşılık bulmuştur. İbn Hazm'ın²⁹¹ sert eleştirel tavrı bu bağlamda değerlendirilebilir. Bu durumu açıklamak için yine Birinci Bölüm'de tartışılan Mühelleb ve İbn Battâl'ın ileride güçlenecek ve İbn Hazm'la zirveye ulaşacak Zâhirîliğin²⁹² eleştirilerine karşı önlem almak ve Mâlikîliği hadislerle desteklemek için şerh faaliyeti yürüttükleri iddiasını tersine çevirmek gerekir: İbn Hazm'ın Zâhirî düşüncüyü benimseyip rey-kıyas karşısında cephe almasının sebeplerinden biri, sahih hadislerin Ehl-i rey'e göre yorumlandığı İbn Battâl'ın *Şerh*'i başta olmak üzere Mâlikî âlimlerce kaleme alınan diğer *el-Câmi'u's-sahîh* şerhleridir.

Sahih hadislerin Ehl-i rey'in görüşlerinin temellendirilmesi için kullanılması İbn Hazm'ın tepkisiyle karşılık bulmuştur. O, Kur'an ve sahih hadislerin manalarının açık olduğunu, onların zâhiren ortaya koyduğu mana dışında bir mananın olamayacağını savunmuştur.²⁹³ “Onu, açık bir Arapça ile indirdik” [Şuara, 195] ve “Bu kitabı sana her

²⁹¹ İbn Hazm'la ilgili geniş bilgi için bk. Güler, “Endülüs'te bir Hadis ve Fıkıh Âlimi: İbn Hazm”, *İstem*, sy. 14, 2009, s. 155-71.

²⁹² İbn Hazm öncesi dönemde Zâhirîliğin Endülüs'teki durumu için bk. Adang, “The Beginning of the Zahiri Madhhab in Al-Andalus”, *The Islamic School of Law* (ed. Peri Bearman, Rudolph Peters ve Frank E. Vogel) içinde, Cambridge: Harvard University Press, 2005, s. 117-125.

²⁹³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 129.

konuda açıklama getiren bir rehber olarak indirdik” [Nahl, 89] ayetleri başka bir açıklamaya; tevil ve ta‘lile ihtiyaç duymadan nasların zahirinden hüküm çıkarmaya işarettir. *el-Câmi‘u’s-sahîh*’e şerhler yazıldığı, Mâlikîlerin farklı hadis kaynaklarını kullandığı bir dönemde İbn Hazm sahîh hadislerden akli kullanarak manalar çıkarılmasını kesin bir şekilde reddetmiştir. O, nasların zâhiri dışında gizli manalarının olamayacağını iddia etmiştir. Sahâbî kavlinin hüccet olmasını ve kıyası reddetmiştir.²⁹⁴

Mühelleb, İbn Battâl ve İbn Hazm’ın içtihat ve rey hakkındaki fikir ayrılığını peygamberlerin içtihat edip edemeyeceklerine dair tartışma üzerinden incelemek mümkündür.²⁹⁵ Mühelleb ve İbn Battâl peygamberlerin vahiy bulunmayan konularda içtihat etmesinin câiz olduğunu söyler.²⁹⁶ Hz. Peygamber vahyin bulunmadığı bazı konularda içtihat etmiştir.²⁹⁷ İchtihat öyle yüksek bir dereceye sahiptir ki peygamberlerin ondan uzak kalması beklenemez. Örneğin Hz. Peygamber, savaşa dair meselelerde, ordu tayininde, müellefe-i kulûba maddi yardım meselesinde ve Bedir’de ordunun konumunun takdirinde içtihadta bulunmuştur. Bedir’deki esirlerin durumuyla ilgili ashabıyla istişare etmiştir. Hakkında nas bulunan bir konuda istişare edilemeyeceğine göre bu konularda nas bulunmadığı açıktır. Hz. Peygamber burada içtihat etmiştir.²⁹⁸ Mühelleb ve İbn Battâl, Hz. Peygamber’in nas bulunmayan konularda kendi görüşüne göre karar verdiğini savunmaktadır. İbn Hazm ise Hz. Peygamber’in kendisine vahyedilmeyen bir meselede kendi görüşüne göre karar vermesinin dini değiştirmek manasına geleceğini dolayısıyla bunu câiz görenlerin İslam’dan çıkıp küfre düşeceklerini iddia etmiştir.²⁹⁹ Dünya işlerinde ise Hz. Peygamber’in tasarruf yetkisi bulunduğunu düşünmektedir.³⁰⁰

²⁹⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 168.

²⁹⁵ Hanefî, Şâfiî, Hanbelî ve Mâlikî usulcülerin çoğunluğu peygamberlerin içtihat edebileceği görüşündedir. Bk. el-Ömerî, *İctihâdû’r-resûl*, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1985, s. 40-1. Peygamberlerin içtihadına dair ayrıntılı bilgi için bk. İbn Hacer, Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn, *Fethu’l-bârî bi-şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, Beyrut: Dârü’l-Ma‘rife, 1959, XIII, 291.

²⁹⁶ İbn Battâl, *Şerh*, X, 356; Bâcî de aynı görüştedir. Bk. Bâcî, Ebû’l-Velîd Süleyman b. Halef, *el-Müntekâ şerhu’l-Muvatta’*, I-VII, Kahire: Dârü’l-Kütübi’l-İslâmî, 1913., I, 130.

²⁹⁷ Mâlikîlerin Hz. Peygamber’in içtihadı ile ilgili görüşleri için bk. Şimşek, *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber’in Tasarrufları* (doktora tezi, 2008), Selçuk Üniversitesi SBE, s. 233-5.

²⁹⁸ İbn Battâl, *Şerh*, X, 357.

²⁹⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, V, 137.

³⁰⁰ Şimşek, *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber’in Tasarrufları*, s. 162.

“Bugün size dininizi tamamladım” [Mâide, 3] ayetini tevilde Mühelleb ve İbn Hazm’ın gösterdikleri farklı bakış açısı onların arasındaki içtihadı yönelik temel ayrımı ortaya koyması bakımından önemlidir. Mühelleb, Hz. Peygamber’in, Allah’ın dinini tamamlayacağını bildiği için hakkında nas bulunmayan ancak Kur’an ve Sünnet’te aslı bulunan konularda kıyas ve istinbatın keyfiyetini ümmetine öğrettiğini düşünmektedir.³⁰¹ Mühelleb, dinin tamamlanması ile hakkında hüküm verilen konuların sınırlılığı arasında bağlantı kurmuştur. “Asıl” olarak kabul edilen bu meseleler dışında ortaya çıkabilecek yeni problemler ancak bu asıllardan kıyas ve istinbat ile çıkarılacak hükümlerle çözülür. Hz. Peygamber, bunu bildiği için nasıl kıyas ve istinbat yapılacağını ümmetine göstermiştir.

İbn Hazm bunun tam tersini savunmuştur. Ona göre mezkûr ayet dinde rey ortaya koymayı geçersiz kılar.³⁰² O, ilgili ayet çerçevesinde Allah ve Hz. Peygamber’den gelen hükümler dışında dine dair bir yargıda bulunmayı bâtıl görür. Çünkü dine ait bir meselede nas olmaması mümkün değildir.³⁰³ Dolayısıyla kıyas ve istinbat yöntemlerinin kullanılması geçersizdir. Hükümler açıktır ve bu hükümler dışında dinde bir şeyin söylenmesi mümkün değildir.

Mühelleb ve İbn Hazm arasındaki temel farklılık dine dair yeni meselelerin ortaya çıkıp çıkmayacağına dairdir. Mühelleb dinde doğrudan hüküm bulunmayan yeni meselelerin ortaya çıkabileceğini ve bu meseleleri çözmenin yolunun da dinde hükmü bulunan meselelere kıyas yapmak, onlardan yeni manalar istinbat etmek olduğunu belirtir. İbn Hazm ise dine dair bir meselenin Allah ve Hz. Peygamber tarafından belirtilmemiş olmasını mümkün görmez. Ona göre dine dair her mesele hakkında nas vardır. Bu naslar dışına çıkmak ise dini bozmak manasına gelir. Binaenaleyh Mühelleb, dinin tamamlanmasına dayanarak son derece geniş bir yorum alanı çıkarırken İbn Hazm dinin tamamlanmasını tüm yorum alanını kapatan bir durum olarak sunar.

İbn Battâl, peygamberlerin vahiy olmayan konularda hüküm verebileceklerine delil olarak Kur’an’da geçen Hz. Davud ve Hz. Süleyman kıssasını getirir. Ayette “Davud’u ve

³⁰¹ İbn Battâl, *Şerh*, X, 355-56.

³⁰² İbn Hazm, *en-Nebzetü'l-kâfiye fî ahkâmi usûli'd-dîn* (nşr. Muhammed Ahmed Abdülaziz), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984, s. 60.

³⁰³ İbn Hazm, *en-Nebze*, s. 61.

Süleyman'ı da an. Bir zamanlar, (zarar görmüş) bir ekin konusunda hüküm veriyorlardı. Bir topluluğun koyun sürüsü, geceleyin başıboş bir vaziyette bu ekinin içine dağılıp zarar vermişti. Biz de onların hükmüne tanıktık” [Enbiya, 78] buyurulmaktadır. Rivayetlere göre bir tarlaya bir koyun sürüsü girip talan etmiş, tarla sahibi de hüküm vermesi için Hz. Davud’a gelmişti. O da koyunların değerinin tarlaya eş olduğuna hükmederek koyunların tarla sahibine verilmesini söyledi. Süleyman ise cezanın ağır olduğunu düşündüğünden babasından farklı bir hüküm öne sürdü: Koyun sahipleri eski hâline getirene kadar tarlaya bakacak bu süre zarfında tarla sahipleri de koyunların sütünden, yününden ve kuzularından faydalanacaktı. Tarla eski hâline gelince koyunları geri vereceklerdi. Hz. Davud Hz. Süleyman’ın bu hükmünü beğenerek kendisinin yerine oğlunun görüşünü uyguladı.³⁰⁴ İbn Battâl’a göre eğer bu konuda vahiy olsaydı iki peygamber ihtilaf etmezdi.³⁰⁵ Mühelleb de bunu âlimlerin bir konuda reye dayanarak hüküm vermesi olarak ele almıştır.³⁰⁶ Bu durum nas olmayan konularda peygamberlerin kendi reyî ile hüküm verebileceğini gösterir.

İbn Hazm, isim vermeden bazılarının bu ayeti delil olarak kullandığını ifade eder. Ardından bu kıssanın onlara hüccet olamayacağını öne sürer. Çünkü Arapça’da zamir en yakın “mezkurun ileyh”e dönmektedir. Dolayısıyla “*Biz de onların hükmüne tanıktık*” ifadesindeki “hüküm” Hz. Davud ve Hz. Süleyman’a ait değil topluluğa aittir. Burada kastedilen Allah’ın o topluluk hakkında verilen hükme tanık olmasıdır.³⁰⁷ Bu sebeple Hz. Davud ve Hz. Süleyman’a atfedilecek ayrı ayrı hükümler yoktur. Onlar bir hükümde ihtilafa düşmemişlerdir. İbn Hazm, bu şekilde ayette açıkça anlatılmayan kıssaya dair rivayetleri de reddetmiş olur. Mühelleb ve İbn Battâl, peygamberlerin içtihat edebileceğini savunurken İbn Hazm bunu mümkün görmez.

İbn Hazm’ın Zâhirî düşünce çerçevesinde kaleme aldığı fıkıh usulü eseri *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm* büyük ölçüde diğer mezheplerin usul görüşlerini eleştirmektedir. Mâlikîlik bu eleştirilerden en fazla pay alan mezheptir. İbn Hazm, Mâlikîlerin bir görüşünü eleştirdiğinde onların delil olarak kullandığı rivayetleri isnatlı olarak verebilmektedir.

³⁰⁴ Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali, *Fethu’l-kadîr*, I-VI, Şam: Dâru İbn Kesîr, 1993, III, 193.

³⁰⁵ İbn Battâl, *Şerh*, X, 357.

³⁰⁶ İbn Battâl, *Şerh*, VIII, 235.

³⁰⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, 4-5.

Endülüs Mâlikîleri arasında muteber bir yere sahip olan Mühelleb'den İbn Hazm'ın "haddesenâ" ve "ahberanî" kalıplarıyla rivayet ettiği hadisler bulunmaktadır.³⁰⁸ İbn Hazm'ın gayesi sadece Mühelleb'den hadis nakletmek değildir. O, Mühelleb üzerinden ilgili rivayete ulaşarak muhaliflerinin zayıflığını, itibar ettikleri bir isim üzerinden göstermek istemiştir. Bununla ilgili bir örnek istihsan ve istinbatın reddi bağlamındadır. İbn Hazm istihsan ve istinbatın aynı manaya geldiğini söyleyip her ikisini de reddetmektedir. İstihsanı eleştirirken bunun insanlar arasında ihtilafa sebep olacağını, örneğin Hanefilerin istihsan çerçevesinde güzel gördüğü bir şeyi Mâlikîlerin kötü görebileceğini söylemektedir. Hâlbuki insanlar hoş görse de görmese de hak tektir. Bu sebeple istihsan dalâlettir.³⁰⁹ Bu noktada İbn Hazm istihsanı savunanların çokça kullandığı "Müslümanların güzel gördüğü Allah katında da güzeldir" rivayetinin müsned/merfû olmadığına, Abdullah b. Mes'ûd'a (ö. 32/652-53) isnat edildiğine dikkat çekmektedir. O, istihsanı savunanların kendi taraflarında gördükleri Mühelleb'den İbn Mes'ûd'a uzanan isnat zinciriyle ilgili hadisi naklederek ve bu hadisle onların görüşünü çürüterek elini güçlendirmeye çalışmıştır. Ayrıca İbn Hazm bu rivayetin hasımlarının iddia ettiğinin aksine istihsana değil icmâya delâlet ettiğini belirtir.³¹⁰ İbn Battâl'ın da bu rivayeti icmâya delil olarak zikrettiğine değinmek gerekir.³¹¹ Bir diğer örnek ayetlerin hem zâhir hem bâtın manası olduğuna dair rivayetlere dairdir. İbn Hazm, hasımlarının bu hadisleri hüccet olarak kullandığını belirterek Mühelleb'den bu hadisleri aktarır. Daha sonra bu hadislerin mürsel olduğunu, hüccet olamayacağını savunur.³¹²

Mühelleb, İbn Battâl ve İbn Hazm arasında ilişkinin fıkhi bilgi üretimi için kullanılan zeminin meşruiyeti üzerinden okunması bir yere kadar meseleye açıklık getirir. Ancak tüm Endülüs'ü etkileyen sahih ve muttasıl hadise dayalı fıkıh anlayışının hepsini etkisi altına aldığına da dikkat çekmek gerekir. Bu atmosfer, *el-Muvatta*'nın otoritesini sarsabileceği hâlde *el-Câmi'u's-sahîh* odaklı ilmî çalışmaların yapılmasını da bir noktaya kadar açıklar. Bu süreçte *el-Muvatta*'nın da sahih bir eser olduğu, onda geçen mürsel

³⁰⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*'da Mühelleb'den 28 hadis rivayet etmektedir. Bk. İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 76,77,78; III, 16; IV, 171; V, 12,18,69; VI, 18,25,42, 43, 46, 49, 55, 68, 97; VIII, 29, 32.

³⁰⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, VI, 17.

³¹⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, VI, 19.

³¹¹ İbn Battâl, *Şerh*, VIII, 396.

³¹² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 16.

rivayetlerin muttasıl isnatlarının aktarılmasıyla vurgulanmıştır.³¹³ Daha önce ihtiyaç duyulmayan bu yaklaşım, muttasıl hadislerle yönelen ilginin fıkıh alanını nasıl etkilediğini göstermesi bakımından önemlidir.

Mühelleb ve İbn Hazm'ın şerhe yaklaşım bakımından dönemlerinde iki zıt kutbu temsil ettikleri söylenebilir. Mühelleb, içtihat zemininde nasların şerhinin, onlardan mana çıkarmanın çok geniş bir alanda gerçekleşebileceğine inanmıştır. Ona göre fıkıh, mümkün olduğunca bu manaları ortaya çıkarmayı hedefler. İbn Hazm ise aksine tüm şerh zeminini ortadan kaldırarak fıkıh uğraşını naslarda gizlenmiş manaları değil zâhir olan manaları anlayabilmeye hasretmiştir. Mühelleb'in açtığı geniş zeminin ortadan kaldırılması için çok sert bir tutum takınarak yorum alanını sınırlandırmıştır.

2. Mâlikî Kaynakların Aktarımı

İbn Battâl için mezhep içi meselelerde Mühelleb'in kaynak değeri yüksektir. Mezhebin ana kaynaklarını doğrudan Mühelleb'den aktardığı gibi mezhep içi ihtilaflarda Mühelleb'in görüşüne başvurmuştur. Öncelikle İbn Battâl'ın Mâlik'in bazı görüşlerini doğrudan Mühelleb'den aktardığı belirtilmelidir.³¹⁴ Örneğin İbn Battâl namazda imâmın istihlâf meselesinde³¹⁵ fakihlerin çoğunun bir özür bulunmadan istihlâfı doğru bulmadığını belirtip Mühelleb'in şu sözünü nakleder: “وقول مالك ذلك؛ لأنه لا يجوز عندهم الاستخلاف” (Mühelleb şöyle dedi: Mâlik'in görüşü de budur. Çünkü onların nazarında bir özür olmaksızın namazda istihlâf caiz değildir).³¹⁶ Burada İbn Battâl, Mâlik'e ait bir görüşe Mühelleb üzerinden ulaşmıştır. Mezhebin muteber kaynaklarını kullanarak bunu kolayca yapabileceği hâlde Mühelleb'e başvurmayı tercih etmiştir. Bu durum Mühelleb'in mezhep içindeki konumunu göstermesi bakımından önemlidir. Bir başka yerde tavaf sırasında telbiyeyi Mâlik'in kerih görmesini yine Mühelleb üzerinden aktarmıştır.³¹⁷

³¹³ Buna örnek olarak İbn Abdilber'in, *et-Temhîd li-mâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd* adlı *el-Muvatta'* şerhinde mürsel hadislerin başka tariklerle muttasıl isnadlarını aktarması verilebilir.

³¹⁴ Mühelleb'in Mâlik'ten yaptığı bazı nakiller için bk. İbn Battâl, *Şerh*, II, 131, 304, 571.

³¹⁵ Namazda imâmın bir mazaret nedeniyle imamlığı bir başkasına bırakması. Bk. Aydın, "İstihlâf", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/istihlaf> (erişim tarihi: 22.04.2021).

³¹⁶ İbn Battâl, *Şerh*, II, 304.

³¹⁷ İbn Battâl, *Şerh*, IV, 227.

İbn Battâl Mâlik'in görüşlerinin nasıl anlaşılması gerektiğini bazen Mühelleb'e atıfla açıklamıştır. Örneğin Mâlik'in sabah namazında kunut duasını rükûdan önce yapmasının sebebinin uyanıp namaza gelenlerin rükûya yetişerek o rekâtı kaçırmamalarını sağlamak olabileceğini söylemektedir.³¹⁸ Mezhep içi ihtilaflı meselelerde de Mühelleb'in görüşünü önelemiştir. Örneğin farz namazda imamın secde ayeti okuyup okuyamayacağına dair Mâlik'in görüşünü İbn Vehb (ö. 197/813) "İmam'ın farz namazda secde ayeti okumasında bir beis yoktur"³¹⁹ diye aktarırken Eşheb (ö. 204/820) "imamın arkasında namazı şaşırmayacaklarını bildiği az bir cemaat olması dışında bunu kerih gördü"³²⁰ şeklinde aktarır. İhtilafın çözümünde Mühelleb devreye girerek şöyle der: "Namazda kıraat tamamıyla Allah'ın şu kelamına matuftur: '*Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun.*' Mâlik insanların karıştırmamasından korktuğu için bunu kerih görmüştür."³²¹ Mühelleb, İbn Vehb'in ve Eşheb'in rivayetlerini uzlaştırıp Mâlik'in insanların namazlarını şaşırmasından korktuğu için farz namazında secde ayeti okumayı kerih gördüğünü ifade etmiştir. İbn Battâl, Mâlik'e ait bir ifadenin doğru anlaşılmasında ve mezhep içi bir ihtilafın giderilmesinde Mühelleb'e başvurmuştur. Sonuç olarak Mühelleb, Mâlikîlik açısından önemli bir kaynak olarak görülmüştür.

III. MÜHELLEB'İN ELEŞTİRİLERİ

Mühelleb'in Buhârî'ye yönelttiği eleştirilerin odak noktasını Buhârî'nin eserini vefat etmeden önce tamamlamadığı iddiası oluşturur. Literatürde sadece bab başlığı-hadis arasındaki ilişki bağlamında ele alınan bu mesele Mühelleb tarafından *el-Câmi'u's-sahîh*'teki çoğu kusurun sebebi olarak görülmüştür. Mühelleb'e göre bab başlığına dair sorunlar dâhil muallak hadisler ve hata yapan râvilerin kitapta zikredilmesi de bu sebebe matuftur. Bu yönüyle o, diğer şârihlerden ayrılır.

A. *el-Câmi'u's-sahîh*'in Tehzîbine Yönelik Eleştirileri

IV./X. asrın sonlarından başlamak üzere V./XI. asır boyunca Endülüslü *el-Câmi'u's-sahîh* râvi ve şârihlerinin gündemindeki tartışmalardan biri Buhârî'nin kitabına vefat

³¹⁸ İbn Battâl, *Şerh*, II, 587.

³¹⁹ İbn Battâl, *Şerh*, II, 487.

³²⁰ İbn Battâl, *Şerh*, II, 487.

³²¹ İbn Battâl, *Şerh*, II, 488.

etmeden önce son şeklini verip veremediği hakkındadır. Bâcî'nin aktardığına göre Ebû Zer el-Herevî *el-Câmi'u's-sahîh*'i rivayet ettiği Ebû İshâk el-Müstemlî'den şu sözü nakleder: “Buhârî'nin kitabını Muhammed b. Yusuf el-Firebrî'de bulunan aslından istinsah ettim. Henüz tamamlanmamış olduğunu gördüm. Birçok yer boş bırakılmıştı. Bunların bir kısmı sonrasına bir şey eklenmemiş başlıklar, bir kısmı ise başlık bulunmayan hadislerden oluşmaktaydı. Bunları birbirine ekledik.”³²² Müstemlî'nin bu açıklaması Buhârî'nin eserini tamamlayamadığına işaret etmektedir. Bâcî, *el-Câmi'u's-sahîh*'i aslından istinsah eden Ebû İshâk el-Müstemlî, Ebû Muhammed es-Serahsî, Ebu'l-Heysem el-Küşmîhenî ve Ebû Zeyd el-Mervezî nüshalarında bulunan farklılıkların, hadislerin takdim ve tehirinin Müstemlî'nin açıklamasının doğruluğuna işaret ettiğini söyler. Bu takdim ve tehir her bir râvinin hâmiş ve kitaba eklenmiş notları uygun gördükleri kısımlara yerleştirmelerinden kaynaklanmaktadır.³²³ Bâcî ilgili nüshada boşluklar olduğunu belirtmekle beraber Buhârî tarafından eklenen notlara ve yorumlara da işaret etmiştir.

Sezgin, bu nakle göre Firebrî'nin yanında bulunan ilk asıl nüshanın karışık olduğundan şüphe edilmeyeceğini ifade etmiştir.³²⁴ Bunun yanında Sezgin'in gündeme getirdiği sorulardan biri Bâcî'nin isimlerini verdiği çeşitli râvilerin nüshalarını istinsah ettiği “asl”ın kime ait olduğudur. Buna göre ihtimaller şu şekildedir: Buhârî'nin el yazısıyla hazırlanmış nüsha, bir kâtibin yazıp Buhârî'nin tashih ettiği nüsha, müstensihin istinsah ettiği nüsha ve son olarak Firebrî'nin 248 ve 252 tarihlerinde iki defa Buhârî'ye okuyarak rivayet icâzetini aldığı nüsha.³²⁵ Kettânî, bu nüshanın Buhârî'nin el yazısıyla hazırladığı nüsha olduğunu öne sürüp sonraki tüm nüshaların Buhârî'nin el yazısıyla hazırladığı bu nüshaya dayandığını iddia etmektedir.³²⁶ Sezgin ise Yûnînî'ye (ö. 701/1302) ait nüshaya dayanarak bunun Buhârî'nin el yazısı değil bir kâtibinin istinsah ettiği nüsha olduğunu düşünmektedir.

³²² Bâcî, *Kitâbü't-Ta'dîl ve't-tecrîh li-men harrece lehü'l-Buhârî fi'l-Câmi'i's-sahîh* (nşr. Ebû Lübbe Hüseyin), Riyad: Dârü'l-Livâ, 1986, I, 310-11.

³²³ Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, I, 311.

³²⁴ Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, İstanbul: OTTO, 2020, s. 188.

³²⁵ Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 188-9.

³²⁶ Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 189.

Albayrak, Bâcî'nin Müstemlî'nin ifadelerine dayanarak nüsha farklılıklarını kitabın tamamlanmamış olmasına bağlamasını eleştirir. Ona göre Buhârî kitabını düzenlerken tamamlamayı düşündüğü yerleri boş bırakmıştır. Müstemlî ise bu boşlukları kaldırarak bunları birbirine eklemiştir. Bu da bazı hadislerin neden alakasız bablarda olduğunu açıklar.³²⁷ Bunun yanında Müstemlî'nin bahsetmemesine rağmen Bâcî'nin hâmişleri ve notları gündeme getirmesi başka bir noktaya dikkat çekmek içindir. Bâcî'nin burada vurgulamak istediği, her bir râvî tarafından yapılan takdim ve tehir tasarrufunun Buhârî'nin notlarına dayanarak yapıldığıdır. Yani kendi tasarruflarıyla bu boşlukları silmemiş takdim tehir edecekleri yerleri bu notlara göre belirlemişlerdir. Her birisinin bu notlardan anladığı farklı farklı olduğu için de nüsha farklılıkları oluşmuştur. Sonuç olarak a) râvîlerin Buhârî sonrası kitap üzerindeki tasarruflarını yine Buhârî'nin notlarına dayanarak yaptıkları ve b) birbirlerinden bağımsız olarak bu işlemi yaptıkları için nüshalar arasında farkların oluştuğu anlaşılmaktadır.

Müstemlî'nin ifadeleri Buhârî'nin kitabın tehzibini tamamlayamaması iddiasının bab başlıkları ve hadisler arasındaki ilişkiyle ilgili olduğuna dairdir. Kirmânî *el-Kevâkibü'd-derârî*'nin mukaddimesinde Bâcî'nin ilgili naklini bab başlığı-hadis arasındaki ilişki bağlamında aktardığı³²⁸ gibi İbn Hacer de ilgili ifadenin bab başlığı-hadis arasındaki ilişkiyi açıklamanın zorlaştığı durumlarda kendisine başvurulacak güzel bir kaide olduğunu belirtmektedir.³²⁹ Şerhte bu kaideye başvuracağını vurgulamakla birlikte bu yerlerin çok az olduğunu da eklemektedir.³³⁰ İbn Hacer, bunun çok az örneği bulunduğunu söyleyerek aslında kitaba dair bir şüpheye yer olmadığını belirtmek istemiştir. Onun bu örneklerin nadir olduğunu vurgulaması bu durumun istisnai olduğunu düşündüğüne işaret eder. O aslen *el-Câmi'u's-sahîh*'in tamamlanmış olduğu kanaatindedir. Bab başlığı-hadis arasında münasebet kurulamadığı ender durumların sebebi olarak *el-Câmi'u's-sahîh* râvîlerinin tasarruflarına işaret etmiştir.³³¹

³²⁷ Albayrak, *Buhârî Sonrası el-Câmi'u's-sahîh*, s. 41.

³²⁸ Kirmânî, Ebû Abdullah Şemsüddîn, *el-Kevâkibü'd-derârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (nşr. Muhammed Abdüllatif), Beyrut: Dârü İhyâü't-Türâs, 1981, I, 5.

³²⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 8.

³³⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 8.

³³¹ Özkan-Karagözoğlu-Topgöl, “Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'i Üzerine Yazılmış Şerhler”, s. 237-238.

İbn Hacer'in Bâcî'den nakille kitabın müsvedde olarak bırakıldığı görüşü ile bab başlığı-hadis uyumsuzluğunu kitabın râvilerine bağlayan ifadelerinin çeliştiği söylenmişse de³³² çelişki olup olmadığına dair karar vermeyi kolaylaştıracak kritik nokta İbn Hacer'in bu konudaki örneklerin son derece az olduğunu düşünmesidir. Sonuç olarak kitabın müsvedde hâlinde bırakıldığını işaret edecek bir durum söz konusu değildir.³³³

Kastallânî Müstemlî'nin ifadesine itiraz ederek kitabın müellife okunduğunu ve bu okumanın kitabın tertibi ve bab başlıkları bittikten sonra olduğunda da şüphe olmadığını dile getirmektedir.³³⁴ Kastallânî bu şekilde Buhârî'nin kitabına dair en ufak bir şüpheyi bile kesin bir şekilde reddetmektedir.

Buhârî'nin kitabına son şeklini veremediğini düşünen tek Endülüslü âlim Bâcî değildir. Mühelleb, Bâcî'den önce buna benzer bir görüşü dile getirmiştir. Bâcî ve Mühelleb'in ortak noktası ikisinin de Ebû Zer el-Herevî'nin talebesi olmasıdır. Dolayısıyla onun görüşlerinden etkilendikleri söylenebilir. Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*'in mukaddimesinde şöyle der:

[Buhârî, kitabın] tehzibini istediği gibi yapamadı. [Kitapta] umduğu her şeyi elde edemedi. Buhârî'nin vefatı ya da meşguliyetinin çokluğu sebebiyle bunu yapamadığına şu hususları delil olarak gösterebilirim: Mesela, koyduğu birçok bab başlığının altını boş bırakarak orada hadislere yer vermemiştir. Onlardan bazısı[nın konusu] bab başlığından anlaşılırken bazısı ise anlaşılmamaktadır. Boş bırakılan bablardan bazıları[nın yalnızca bab başlığında] manaya delâlet eden hadisler bulunmaktadır. Bu giriş mahiyetinde [bab başlığında zikredilenler dışında başka hadisler ilgili babda] zikredilmemiştir. Birçok bab başlığında yalnızca 'Bab' demiş, sonra [o babın] hadislerini zikretse de manalarına uygun bab başlığı koymamıştır.³³⁵

Mühelleb açıkça Buhârî'nin kitabına son şeklini veremediğini düşünmektedir. Albayrak, Mühelleb'in bu görüşüne değinmiştir.³³⁶ Bu durumun bab başlıkları ve hadis ilişkisini nasıl etkilediğini de açıklamıştır. Buna göre Buhârî bazı yerlerde bab başlığını

³³² Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013, s. 69-79.

³³³ Özkan-Karagözoğlu-Topgöl, "Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'i Üzerine Yazılmış Şerhler", s. 238 (dn. 154).

³³⁴ Kastallânî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn, *İrşâdü's-sârî li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (nşr. Muhammed Abdülaziz Hâlidî), Kahire: Matbaatü'l-Kübrâ, 1996, I, 24.

³³⁵ Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, I, 150.

³³⁶ Albayrak, *Buhârî Sonrası el-Câmi'u's-sahîh*, s. 14.

zikretmiş ancak altında hadis tahrir etmemiş, hadisleri zikretmiş ama bab başlığı koymamış ve bazı başlıkları sadece “bab” olarak isimlendirmiştir. İbn Battâl da Mühelleb’in bu görüşüne *Şerh*’inde bir hadisin bab başlığıyla ilişkisini açıklarken yer vermiştir: “Onu [Buhârî’yi] kitabın tehzibinde acele etmeye sevk eden vefatı[nın yaklaşması]dır.”³³⁷ Ayrıca başka bir yerde buna benzer bir ifadeyi kendisi de dile getirmiştir. İbn Battâl, bir hadisin bab başlığı ile uyumsuzluğunu iki şekilde açıklamıştır: Bu durum ya müstensih’in hatasından ya da “Buhârî’yi kitabın tehzibinde ve düzenlemesinde acele etmeye sevk eden vefatı[nın yaklaşması]dan” kaynaklanmaktadır.³³⁸ Ayrıca ilgili ifadeyi daha da açarak “Kitabını düzenleyemeden vefat ettiğine delâlet eden buna benzeyen başka yerler de vardır”³³⁹ demiştir. Bir başka yerde, başlık-hadis uyumsuzluğuna dikkat çekerek bunun Buhârî’nin kitabının tehzibini tamamlayamadan vefat ettiğine delil olduğunu söylemiştir.³⁴⁰ Görüldüğü üzere İbn Battâl da Mühelleb’e dayanarak Buhârî’nin vefat etmeden önce kitabına son şeklini veremediğini düşünmektedir.

Moğultay b. Kılıç (ö. 762/1361), İbn Battâl’ın mezkûr açıklamasına *şerh*inde yer vermektedir.³⁴¹ Moğultay’ın herhangi bir eleştiri dile getirmemesi bu görüşe katıldığını gösterebilir. Kirmânî Mühelleb’in görüşüne *şerh*inde yer vermiş ve üzerine yorum yapmamıştır.³⁴² İbn Hacer de Mühelleb’in bu görüşünü zikretmiş³⁴³ herhangi bir şekilde bu görüşe itiraz etmemiştir. Zaten Bâcî üzerinden Müstemlî’nin Buhârî’nin kitabına son şeklini veremediğini söylediğini *Hedyü’s-sârî*’de dile getirmiş ve bunun güzel bir kaide olduğunu belirtmişti. Ancak bu örneklerin azlığı kitabın tamamlanmış olduğunu göstermektedir. Bunlar ufak tefek eksikliklerdir. Bunun yanında aynı içeriğe sahip İbn Battâl’ın bir açıklamasını aktarırken Nâsirüddin İbnü’l-Müneyyir’in (ö. 683/1284) itirazını aktarmıştır.³⁴⁴ Aynî, İbn Battâl’ın Buhârî’nin kitabını tamamlayamadan vefat ettiğine

³³⁷ İbn Battâl, *Şerh*, IX, 537.

³³⁸ İbn Battâl, *Şerh*, III, 126.

³³⁹ İbn Battâl, *Şerh*, III, 126.

³⁴⁰ İbn Battâl, *Şerh*, V, 43.

³⁴¹ Moğultay b. Kılıç, *et-Telviḥ fî şerhi’l-Câmi’i’s-saḥîḥ li’l-Buhârî*, <https://www.bukhari-pedia.net/book/tlwh> (erişim tarihi: 02.05.2021), VI, 177.

³⁴² Kirmânî, *el-Kevâkibü’d-derârî*, XXIV, 119.

³⁴³ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, XII, 402.

³⁴⁴ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 43.

delâlet eden yerlerin olduğuna dair ifadesine yer vermişse de bunun kitaba noksanlık nispet etmek olduğunu belirtmektedir.³⁴⁵ Yûsufefendizâde (ö. 1167/1754) *Necâhu'l-kârî*'de Aynî'nin bu görüşünü yorumsuz bir şekilde aktarmıştır.³⁴⁶

Sonuç olarak Mühelleb, İbn Battâl ve Bâcî, Buhârî'nin kitabına son şeklini vermeden vefat ettiğini düşünmekte, Kirmânî ve Moğultay bunu yorum yapmadan nakletmekte, İbn Hacer ise bunun bab-hadis ilişkisini açıklamak için güzel bir kaide olduğunu söyleyip bu tip yerlerin az olduğunu vurgulamaktadır. Bu vurgu ve kitabın râvilerinden kaynaklı hatalara işaret etmesi onun eserin müsvedde olduğunu düşünmediğini gösterir. Kastallânî ise Buhârî'nin kitabını vefat etmeden önce bitiremediği görüşüne karşı çıkmaktadır. Çağdaş dönemdeki tartışmalar Bâcî'nin açıklamaları üzerinden cereyan etmektedir. Mühelleb'in *el-Muhtasaru'n-nasîh*'teki açıklamaları ise yeterince ele alınmamıştır.

1. Bab Başlığı-Hadis Arasındaki Uyumsuzluk

Mühelleb'in, bab başlıkları ile hadisler arasındaki uyumsuzlukların sebebi olarak Buhârî'nin vefat etmeden önce kitabını tamamlayamamasını gördüğü yukarıda belirtilmişti. Mühelleb hatalı olduğunu düşündüğü bazı bab başlıklarını düzeltmiş, başlık-hadis arasındaki uyumsuzluğa dikkat çekmiş, başlıkta zikredilen bir konuyla ilgili bir hadis zikredilmemişse bunu dile getirmiş ve bab başlığındaki ifadeler ile hadislerdeki ifadelerde bir uyumsuzluk varsa bunları açıklamıştır. Mühelleb'in bu tür eleştirileri az sayıdadır. O, genel olarak Buhârî'nin kullandığı başlıklar ve altında zikrettiği hadisleri uyumlu bulur ve ona bu çerçevede yöneltilen eleştirilere karşı çıkar. Mühelleb bu savunması ile Buhârî'ye yönelttiği eleştirilerin istisnâ olduğunu belirtmek istemiş gibidir.

Nâsirüddîn İbnü'l-Müneyyir'e göre Mühelleb, Buhârî'nin bir hadisi bab başlığındaki ayetin tefsiri için zikretmesinin bir uyumsuzluğa sebep olduğu görüşündedir.³⁴⁷ *el-Câmi'u's-sahîh*'te “Allah'ın ‘Muhakkak ki Allah koyduğu düzenden sapmamaları için

³⁴⁵ Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn, *Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (nşr. İdâretü't-Tibâati'l-Müniriyye), Beyrut: Dânu İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts., XXIV 152-3.

³⁴⁶ Yûsufefendizâde, *Necâhu'l-kârî li-Sahîhi'l-Buhârî*, https://www.bukhari-pedia.net/book/njah_qary (erişim tarihi: 03.05.2021), V, 564.

³⁴⁷ Nâsirüddîn, İbnü'l-Müneyyir, *el-Mütevârî alâ ebvâbi'l-Buhârî* (nşr. Salahaddin Makbûl Ahmed), Kuveyt: Mektebetü'l-Muallâ, ts., s. 125.

gökleri ve yeri tutmaktadır’ [Fâtır 41] sözü babı” altında yahudi bir âlimin Hz. Peygamber’e “Allah, göğü bir parmağına, yeri bir parmağına, dağları bir parmağına, ağaçları ve nehirleri bir parmağına ve diğer yaratılmışları bir parmağına koyar ve eliyle ‘Melik ancak benim’ der.” dediğini, bunun üzerine Hz. Peygamber’in güldüğü ve “*Onlar Allah’ı gerektiği gibi takdir edip tanımadılar*” [En’âm 91] ayetini okuduğunu rivayet eden hadis zikredilir.³⁴⁸ Mühelleb, bu hadisin bab başlığıyla münasebetini sorgulamaktadır. Başlıkta zikredilen ayetin zâhir ve umumundan Allah’ın gökleri ve yeri kendisinden destek alınan bir alet/vasıta olmadan tuttuğuna hükmedilir. Ancak hadiste yahudi âlim Allah’ın bunları parmağıyla tuttuğunu söylemektedir. Öyleyse ayette mücmel olarak zikredilen tutma fiilinin beyanı hadiste olabilir mi? Mühelleb bu yoruma karşı çıkarak Hz. Peygamber’in “*Onlar Allah’ı gerektiği gibi takdir edip tanıyamadılar*” ayetiyle yahudi âlimin açıklamasını reddettiğini öne sürmüş, yahudi âlimin tecsime düştüğünü ve Hz. Peygamber’in bunu reddettiğini söylemiştir. Ancak hadiste Hz. Peygamber’in bu açıklamaya güldüğü de rivayet edilmiştir. Bunun üzerine Mühelleb, “Hz. Peygamber’in yahudi âlimin sözü karşısındaki taaccübü onun sözünü tamamen inkar etmediği manasına gelir mi?” sorusunu gündeme getirmiştir. Mühelleb’e göre eğer gökler ve diğerlerinin ayrı ayrı olduğunu ve hepsini birer parmağın tuttuğu düşünülürse bu minvalde misalleri sonu gelmeyecek şekilde çoğaltılabilir ki bu da fasit bir görüştür. Böylece Hz. Peygamber’in yahudi âlimin sözlerini onaylamadığını ispatlar. Bu hadiste geçen yahudi âlimin sözünü reddeden Mühelleb, Allah’a parmak izafe eden diğer nasları dikkate almış olacak ki Eş’arî (ö. 324/935-36) ve İbn Fûrek’in (ö. 406/1015) parmağın Allah’ın zatının bir sıfatı olmasının câiz olduğunu söylediklerini aktarmıştır. Ancak bu hadisin başka bir versiyonunda Hz. Peygamber’in gülmesinin tasdik olduğu belirtilmektedir. Bunun üzerine hadiste geçen yahudi âlimin sözünü Hz. Peygamber’in tasdik etmesi ihtimaline karşı zikredilen parmağın yaratılmışları taşımaları için görevlendirilen meleklerin sıfatı olabileceğini söylemiştir. Bunun nihayetinde onları da taşıdıklarını da kudretiyle tutan Bâri’dir (Allah).³⁴⁹ Mühelleb’in Allah’a bir uzuv izafe edilmesini reddettiği hadisi de bu yönde tevîl ettiği görülmektedir.

³⁴⁸ Buhârî, “Tevhîd”, 26.

³⁴⁹ İbn Battâl, *Şerh*, X, 474.

Hattâbî'ye göre bir râvi hatasıyla Hz. Peygamber'in yahudi âlime gülmesine tasdik manası yüklemiş, yüzün kızarmasından mahcubiyet anlaşıldığı gibi ilgili gülme fiilinden tasdik anlaşılması gerektiği çıkarımını yapmıştır. Ancak ne her yüz kızarması mahcubiyet ne de her gülme tasdik manasına gelir.³⁵⁰

Nâsirüddîn İbnü'l-Müneyyir Mühelleb'in Hz. Peygamber'in yahudi âlimin görüşünü reddettiğini zannettiğini, hâlbuki *Sahîh-i Müslim*'deki bir hadiste Hz. Peygamber'in gülmesinin yahudi âlimin sözünü tasdik için olduğunun belirtildiğini aktarır.³⁵¹ Gülme fiilinin tasdik taşıdığı bu şekilde başka bir hadisle desteklenmiştir.

İbn Hacer Mühelleb'in bab başlığı ve hadis arasındaki uyumsuzluğu dile getirdiğine dikkat çekmektedir. Buna göre ayette göklerin ve yerin vasıtasız tutulması gerekirken hadiste bir vasıta zikredilmektedir. İbn Hacer parmağın bu işlevini imkânsız görür. Çünkü parmak, tutma özelliğinden yoksundur. İbn Hacer, isim vermeden başka birinin cevabını da aktarmıştır. Buna göre ayetteki tutma fiili dünya, hadisteki tutma fiili kıyamet günüyle bağlantılıdır.³⁵²

İbn Hacer, Mühelleb'in bir eleştirisini “بَابُ مَنْ اسْتَأْجَرَ أَجِيرًا فَتَرَكَ أَجْرَهُ” (Bir kişi işçi çalıştırdı ve ücretini terk etti babı) altında zikretmektedir.³⁵³ Bu bab başlığı İbn Battâl'da “بَابُ مَنْ اسْتَأْجَرَ أَجِيرًا فَتَرَكَ أَجْرَهُ فَعَمِلَ فِيهِ الْمُسْتَأْجِرُ فَرَادَ أَوْ مَنْ عَمِلَ فِي مَالٍ غَيْرِهِ فَاسْتَفْضَلَ” (Bir kişi işçi çalıştırdı, çalışan kişi ücretini terk etti [almadı], iş veren [bu ücret]i çalıştırdı ve arttırdı ya da başkasının malını çalıştıran ve arttıran kişi babı)³⁵⁴ olarak geçmektedir.³⁵⁵ İbn Hacer, Küşmîhenî nüshasında ücreti terk edenin çalışan olduğunun ifade edildiğini de aktarmıştır. Bu babda Abdullah b. Ömer'den nakledilen bir hadise göre üç arkadaş bir mağarada geceler. Mağaranın ağzı kayıp yuvarlanan bir kaya tarafından tamamen kapanır. Bu üç arkadaş mağaranın ağzının açılması için yaptıkları iyilikleri anlatır. İşte bu anlatılan iyiliklerden biri de bir işçinin çalıştığı işten ücretini almadan gitmesi, iş verenin bu ücretle ticaret yapması,

³⁵⁰ Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed, *A'lâmü'l-hadîs fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (nşr. Abdülğani Adâ-Abdürrahim Muhammed), Riyad: Atâtü'l-İlm, 2016, s. 627.

³⁵¹ İbnü'l-Müneyyir, *el-Mütevârî alâ ebvâbi'l-Buhârî*, s. 125.

³⁵² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 438.

³⁵³ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IV, 450.

³⁵⁴ Buhârî, “İcâre”, 12; Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, III, 101.

³⁵⁵ İbn Battâl, *Şerh*, VI, 396.

onu çoğaltması, işçi geri gelip ücretini isteyince ona ücreti karşılığında ticaretle çoğaltıp edindiği çeşitli hayvanlardan oluşan bir sürüyü vermesidir.³⁵⁶

İbn Hacer, Mühelleb'in zikredilen kıssada bab başlığının ifade ettiği manaya bir delil olmadığı için Buhârî'yi eleştirdiğini söylemektedir. Mühelleb'e göre kıssada iş verenin işçinin ücretiyle ticaret yapıp elde ettiği malları işçiye vermesi bir bağıştır. Onun vermesi gerekli olan ise sadece yaptığı işin karşılığıdır.³⁵⁷ Aynî de Mühelleb'in "bu hadiste başlıktaki konuya delil yoktur" dediğini aktarır.³⁵⁸ Ancak İbn Battâl'ın *Şerh*'inde Mühelleb'in böyle bir ifadesi geçmez. Aynî, İbn Hacer'in Mühelleb'in sözlerinden çıkarımı olan ifadeleri Mühelleb söylemiş gibi aktarmıştır. Mühelleb, sadece kıssada iş verenin bir bağış ve ihsan olarak işçiye ücretinin karşılığında ticaret yaparak çoğalttığı malları verdiğini ifade etmiştir. İşçiye vermesi gerekense çalıştığı miktar kadardır.³⁵⁹ İbn Hacer, Mühelleb'in sözlerinden Buhârî'yi bu bab başlığı altında ilgili hadisi zikrettiği için eleştirdiği sonucunu çıkarmıştır. Aynî ise İbn Hacer'in bu çıkarımını Mühelleb'in sözleri gibi aktarmıştır. Her ne kadar Mühelleb'in ifadelerinden onun itiraz ettiği çıkarılabile de bunu doğrudan ifade etmediği de açıktır.

Mühelleb, bab başlığındaki ifadeler ile hadislerdeki ifadeler arasında bir uyumsuzluk varsa bunları da açıklamıştır. Örneğin "باب: أَنِيَّةُ الْمُجُوسِيِّ وَالْمَيْتَةِ" (mecusîlerin yemek kapları ve ölü hayvan eti babı)³⁶⁰ başlığında mecusî ifadesi geçtiği hâlde bab altında zikredilen hadiste ehl-i kitabın yemek kaplarından söz edilmektedir.³⁶¹ Mühelleb'in bu ikisinin arasını telif etmek için yaptığı yoruma göre Ehl-i kitap, ölü hayvan eti, domuz eti ve şarap tüketiminden sakınımazlar. Bu sebeple yedikleri mecusîlerin yediklerine benzer. Dolayısıyla iki kesimin de yemek kaplarına dikkat etmek ve yıkamak gerekir.³⁶² Mühelleb'in açıklamalarından ister mecusî olsun ister Ehl-i kitap olsun yemek kaplarından

³⁵⁶ Buhârî, "İcâre", 12.

³⁵⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IV, 450; İbn Battâl, *Şerh*, IV, 450.

³⁵⁸ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XII, 91.

³⁵⁹ İbn Battâl, *Şerh*, VI, 396.

³⁶⁰ İbn Battâl, *Şerh*, V, 403.

³⁶¹ İbn Battâl, *Şerh*, V, 403.

³⁶² İbn Battâl, *Şerh*, V, 403.

doğrudan birşey yenmemesi ve öncesinde yıkanması konusunda bir benzerlik olduğu sonucu çıkarılabilir. Bu sebeple bab başlığı ve hadis uyum içerisindedir.

2. Hatalı Bab Başlıklarının Düzeltilmesi

Mühelleb hatalı olduğunu düşündüğü başlıkları düzeltmiştir. Bu bab başlıklarından biri “بَابُ الرَّجُلِ يَنْعَى إِلَى أَهْلِ الْمَيِّتِ بِنَفْسِهِ” (bir adamın ölünün ailesine ölüm haberini vermesi babı)³⁶³ şeklindedir. Mühelleb’e göre “اهل”(aile) kelimesi yerine “ناس” (insanlar) kelimesi gelmeli ve başlık şöyle olmalıdır: “بَابُ الرَّجُلِ يَنْعَى إِلَى النَّاسِ الْمَيِّتِ بِنَفْسِهِ” (bir adamın bir ölüm haberini insanlara bizzat vermesi babı).³⁶⁴ Mühelleb, bab başlığının bu şekilde bir düzeltmeye neden ihtiyaç duyduğunu şu şekilde açıklar: “Allah Resûlü, Necâşî’nin ölüm haberini insanlara duyurdu. Gıyabında cenaze namazını kıldı. Çünkü insanlar nazarında o müslüman olarak bilinmiyordu. İnsanların hepsine onun müslüman olduğunu bildirmek istedi.”³⁶⁵ Mühelleb, bu babda zikredilen Hz. Peygamber’in Necâşî’nin ölüm haberini vermesine dair hadisi esas alarak bab başlığının bu hadisle uyum içinde olması için “aile” yerine “insanlar” kelimesinin daha uygun olduğu görüşündedir. Bu iddiayı İbn Battâl’a nispet eden Kirmânî, bab başlığında bir karışıklık olduğunu düşünmez. Çünkü dil bilgisi açısından kendisine işaret eden bir karine varsa mefulün hazfedilmesi mümkündür.³⁶⁶ Yani Kirmânî “insanlar” kelimesinin bab başlığında bulunduğunu ancak hazfedildiğini öne sürmektedir. İlgili iddiayı Kirmânî’nin aksine Mühelleb’e nispet eden Aynî, İbn Battâl’ın da bu görüşe meylettiğini ve “bab başlığında uyumsuzluk vardır” dediğini öne sürmüştür.³⁶⁷ Her ne kadar İbn Battâl, Mühelleb’in görüşünü aktarıp itiraz etmeyerek onun görüşüne katıldığını gösterse de, böyle bir cümle kurmamıştır. Aynı cümle Kirmânî’de de İbn Battâl’a nispet edilmiştir. Aynî, Kirmânî’yi esas alarak böyle söylemiş olmalıdır. Aynî, Kirmânî’nin Mühelleb’e itirazını zikrettikten sonra isim vermeden bazılarının Buhârî’yi desteklemek için “aile” kelimesinin kullanılmasında bir uyumsuzluk olmadığını çünkü bu kelimenin akrabalığı ya da din kardeşliğini kapsadığını öne sürdüğünü aktarmıştır. Dolayısıyla aile kelimesinin kullanımı insanlar kelimesinin kullanımından evlâdır. Çünkü insanlar zümresi

³⁶³ İbn Battâl, *Şerh*, III, 243.

³⁶⁴ İbn Battâl, *Şerh*, III, 243.

³⁶⁵ İbn Battâl, *Şerh*, III, 243..

³⁶⁶ Kirmânî, *el-Kevâkibü’l-derârî*, VII, 56.

³⁶⁷ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, VIII, 18.

içinde kâfirler de vardır.³⁶⁸ Aynî'nin isim vermeden görüşüne yer verdiği kişi İbn Hacer'dir.³⁶⁹ Aynî, İbn Hacer'in aile kelimesinin kullanımının doğru olduğuna yönelik ifadelerini bire bir şerhine almıştır.

Mühelleb, bab başlıklarında değişiklik önerdiği gibi bazılarının doğru ve uygun başlıklar olduğunu “الترجمة صحيحة” (başlık doğrudur)³⁷⁰ diyerek belirtmiştir. Örneğin “باب: التَّوْدِيع” (tevdî' babı)³⁷¹ başlığının “بعوث” (gönderme) manasına geldiğinin bilinen bir durum olduğu bu sebeple bab başlığının uygun olduğunu söylemiştir. Mühelleb bab içerisinde geçen Hz. Peygamber'in bazı sahâbîleri bir vazifeyle görevlendirip bir yere göndermesinin “بعث” fiiliyle belirtilmesini dikkate almıştır. Böylece “التوديع” kelimesinin “بعوث” kelimesiyle aynı manaya geldiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla bab başlığının doğrudur. Bir başka yerde, “بَابُ الْمَرَاضِعِ مِنَ الْمَوَالِيَّاتِ وَغَيْرِهَا” (azatlı köle kadınlar ve diğerlerinin süt anneliği babı)³⁷² başlığının da doğru olduğunu söylemiştir. Çünkü köle kadınların süt annesi olmasında bir sorun yoktur. İslam'dan önce Araplar, kölelerin süt annesi olmasını istemezlerdi. Hz. Peygamber bunu değiştirmiş ve kölelerin süt annesi olmasında bir beis olmadığını ortaya koymuştur.³⁷³

Mühelleb, bazen başlığın doğru olmasını bazı şartlara bağlamıştır. Örneğin “Sınırları belirlenmeden arazi vakfetmek câizdir ve bu sadakadır” başlığı³⁷⁴ hakkında eğer arazinin bilinen bir ismi varsa ve bununla belirlendiyse o zaman sınırları belirlenmeden vakfedilebilir demiştir. Bu durumda başlık doğru olur. Ancak içerisinde çok fazla mal olan ve ismi bilinmeyen bir arazi söz konusu olursa bunun sınırları belirlenmelidir. Sınırları belirlenmeden vakfedilmesi câiz değildir ve bu konuda bir ihtilaf yoktur.³⁷⁵

Mühelleb'in mezkûr başlığı eleştirdiğini söyleyen İbnü'l-Müneyyir, onun açıklamasını aktardıktan sonra “Bu konuda ihtilaf yoktur” sözünün bir hata (vehim)

³⁶⁸ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, VIII, 18.

³⁶⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, III, 116.

³⁷⁰ İbn Battâl, *Şerh*, V, 31, 126, 212; VI, 504; VII, 550; VIII, 99, 188.

³⁷¹ İbn Battâl, *Şerh*, V, 125.

³⁷² İbn Battâl, *Şerh*, VII, 550.

³⁷³ İbn Battâl, *Şerh*, VII, 551.

³⁷⁴ Buhârî, “Vesâyâ”, 27; Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, III, 316.

³⁷⁵ İbn Battâl, *Şerh*, VIII, 188.

olduğunu söyleyip üzerinde ihtilaf olmayan meselenin Buhârî'nin kastettiği mana olduğunu iddia etmiştir.³⁷⁶ İbn Hacer, İbnü'l-Müneyyir'in söylediğinin aksine belirli bir sınırlandırmanın gerekliliğinden bahsetmiştir. Mühelleb'in açıklamasıyla uyum içinde olacak şekilde bu sınırlandırmanın ya arazisini vakfeden kişinin niyetinden ya da ilgili arazinin sınırlarına dair bilinen bir kanaatin oluşmasından kaynaklanması muhtemeldir. Bu şekilde Buhârî'nin başlıklandırması kabul edilir.³⁷⁷ Bu durumda Mühelleb'in açıklaması daha uygundur.

3. Müstensihlere Yöneltilen Eleştiriler

Mühelleb, muhtemelen müstensihlerden kaynaklanan yazım hatalarını da eleştirmiştir.³⁷⁸ Örneğin “بَابُ الْكَفَنِ فِي الْقَمِيصِ الَّذِي يُكْفُ أَوْ لَا يُكْفُ” (Kefenin [ölünün her tarafını] saran ya da sarmayan gömlektir olması ve gömlek dışında bir şeyle kefenlenen kişi babı) başlığında zikredilen “يُكْفُ” fiilinin sonunda “ى” getirilerek doğru fiilin “يُكْفَى” olarak telaffuz edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu şekilde mana “gömlek uzun olsa da kısa olsa da” olur.³⁷⁹ Bu bab başlığı altında münafıkların başı Abdullah b. Übey'in oğlunun babasını kefenlemek için Hz. Peygamber'den gömleğini istediği anlatılır. Mühelleb, Abdullah b. Übey'in uzun boylu olduğuna, Hz. Peygamber'in ise mutedil boylu olmasına dikkat çekerek kefenlenen uzun da olsa gömleğin kefen olarak kullanılabileceğini aktarır. Böylece bab başlığında olması gerektiğini düşündüğü fiilin doğru olduğunu göstermek istemiştir.

Kirmânî, Mühelleb'in ifadelerini İbn Battâl'a nispet ederek nakletmiştir.³⁸⁰ İbnü'l-Mülakkın, Mühelleb'in iddiasını zikrettikten sonra İbnü't-Tîn'den (ö. 611/1214) bu fiili bazılarının “يُكْفُ” bazılarının “يُكْفَى” olarak zikrettiğini aktarmıştır. İbnü't-Tîn “يُكْفُ” kullanımını tercih etmektedir.³⁸¹ İbn Hacer, İbnü't-Tîn'in bu tercihi İbn Rüseyd'in karşı çıktığını söylemektedir. İbn Rüseyd'e göre “يُكْفَى” kullanılmalıdır. Hâtım et-Trablûsî'nin

³⁷⁶ İbnü'l-Müneyyir, *el-Mütevârî*, s. 321; İbnü'l-Müneyyir'in Mühelleb'in eleştirilerine yer verdiği diğer yerler için bk. *el-Mütevârî*, s. 125, 243, 253, 265, 344.

³⁷⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, V, 396.

³⁷⁸ Kelimelerin yanlış okunmasına dair örnekler için bk. Albayrak, *Buhârî Sonrası el-Câmi'u's-sahîh*, s. 56-81.

³⁷⁹ İbn Battâl, *Şerh*, III, 263.

³⁸⁰ Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî*, VII, 70.

³⁸¹ İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh*, IX, 482.

nüshasında böyle olduğunu söylenen İbn Rüseyd, İbn Verd'in "asl"ında da bunu gördüğünü söylemektedir ki,³⁸² İbn Verd'in nüshası, daha önce geçtiği üzere Mühelleb'in asıl nüshasına dayanmaktadır. İbnü'd-Demâmînî, Zerkeşî'nin doğru kullanımın "يكفي" olabileceğini söylediğini aktarmıştır.³⁸³ Aynî bunun müstensihden kaynaklı bir hata olduğunu düşünmemektedir.³⁸⁴ Sonuç olarak Mühelleb'in açıklamasının daha uygun olduğu söylenebilir.

Mühelleb bir yerde hem Buhârî'nin vefatı dolayısıyla boş bıraktığı bir bab hakkında hem de o babla ilgili müstensihlerin bir hatasıyla ilgili yorum yapmıştır. "Kucaklaşma ve bir kimsenin 'nasıl oldun?' demesi babı"³⁸⁵ altında kucaklaşmaya dair bir hadis bulunmaması üzerine Mühelleb aslında "Kucaklaşma"nın müstakil bir başlık olduğunu ve Buhârî'nin bu başlık altında yine bir başka babda geçen Hz. Peygamber'in Hz. Hasan'la kucaklaşmasına dair hadisi³⁸⁶ zikredeceğini ancak bu hadisin başka bir isnadını bulamadan vefat edince babın boş kaldığını söyler.³⁸⁷ Mühelleb'in bu görüşü Bâci'nin boş bırakılan yerlerin birbirine eklenmesiyle ilgili mezkûr açıklamasıyla uyum içerisindedir. Yine Mühelleb'e göre ilgili babdan sonra "Bir kimsenin 'nasıl oldun' demesi babı" gelmektedir. Müstensih bu birbiri ardına gelen başlıklar arasında bir hadis bulamayınca onları tek bir başlık olarak düşünmüş ve birleştirmiştir. Mühelleb'e göre Cihat Bölümü'nde boş bırakılan bablar bulunmaktadır.³⁸⁸

Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*'in mukaddimesinde bazı anlayışı zayıf kimselerin bab başlığıyla alakası olmayan hadisleri o bab başlığı altında zikrettiğini iddia ederek Buhârî'yi eleştirdiklerini söylemiştir.³⁸⁹ Bu eleştirilerden biri "Allah'ın elçisine vahiy nasıl indirilmeye başladı" babının ilk hadisinin "الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ" (ameller niyetlere göredir) hadisi olmasına yöneliktir.³⁹⁰ Eleştirilere göre bu, bab başlığının ihtiva ettiği mana dışında bir

³⁸² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, III, 138.

³⁸³ İbnü'd-Demâmînî, Ebû Abdullah Bedrüddîn, *Mesâbihu'l-Câmi'* (nşr. Nureddin Tâlib), Şam: Dârü'n-Nevâdir, 2009, III, 226.

³⁸⁴ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, VIII, 53.

³⁸⁵ Buhârî, "İsti'zân", 29.

³⁸⁶ Buhârî, "Buyu'", 49.

³⁸⁷ İbn Battâl, *Şerh*, IX, 47.

³⁸⁸ İbn Battâl, *Şerh*, IX, 47.

³⁸⁹ Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, I, 152-153.

³⁹⁰ Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh* I, 153.

hadistir. Mühelleb iddiayı reddedip bab başlığı ile hadis arasındaki ilişkiyi açıklamıştır. Buna göre, Allah, Hz. Muhammed'i en temiz topraktan ve ulu bir nesepten iman fitratı üzerine yaratmış ve imanı kalbine yerleştirmiş, ona her türlü günah, isyan ve putlara tapmayı kerih göstermiş ve nübüvvetin alameti olarak sadık rüyayı bahşetmiştir. Böylece Allah, Hz. Muhammed'in bilinmeyenleri bilmesini ve iyi ile kötüyü seçebilmesini sağlamıştır. Bu sayede Hz. Muhammed'in Allah'a ibadette niyeti halis olmuş ve Hira Mağarası'nda bu halis niyetle günler ve gecelerce ibadet etmiştir. Sonunda melek ona vahyi getirmiş ve bu şekilde ameli halis olduğu için Allah'ın onun amelini kabul ettiği ortaya çıkmıştır. Allah, ona halis niyetle yaptığı dualarının karşılığını vermiştir.³⁹¹ Mühelleb, vahyin başlangıcını Hz. Peygamber'in halis niyetiyle açıklayarak hadis ve bab başlığı arasındaki irtibatı açıklamıştır. Buna göre hadisin bu bab başlığı altında zikredilmesi doğrudur.

Bab başlıklarına yönelik eleştiriler hadislerin sıhhatini etkileyen bir durum değildir. Bu durum daha çok kitabın iç düzeni yani tasnifiyle ilgili olup asla değil forma yönelik bir tartışmadır. Ancak *el-Câmi'u's-sahîh*'le ilgili tartışmalar sadece kitabın tehzibine yönelik değildir. Kitapta zikredilen isnatlara yönelik eleştiriler de vardır. Mühelleb de bu bağlamda kitaba bazı eleştiriler yöneltmiştir.

B. Hadis Râvilerine Yönelik Eleştirileri

el-Câmi'u's-sahîh'te bulunan isnatlara yönelik çeşitli eleştiriler yapılmıştır. XII./XIX. yüzyıl sonrası Oryantalist çalışmalarla bu eleştirilerin muhtevası ve şekli değişmiştir.³⁹² Bu kısımda modern dönem eleştirilerine değinilmeyeceği gibi modern öncesi eleştiriler başlangıcından VI./XII. yüzyıla kadar değerlendirilecektir. Tarihi sürecin bu şekilde daraltılmasıyla Mühelleb'in eleştirileri odağından uzaklaşmadan belli bir bağlam bilgisi verilmiş olacaktır. Dârekutnî *Kitâbü't-Tettebbu'* adlı eserinde *el-Câmi'u's-sahîh*'e ait yüz on hadisi tenkit etmiştir.³⁹³ Onun *Sahîhayn*'ı tenkit eden ilk âlim olduğu söylene de³⁹⁴

³⁹¹ Mühelleb, *el-Muhtasarü'n-nasîh* I, 153-154.

³⁹² Detaylı bilgi için bk. Kandemir, "Sahîhayn'e Yöneltilen Tenkidlerin Değeri", *Sünnetin Dindeki Yeri*, 1995, s. 344-66.

³⁹³ Dârekutnî'nin Nesâî'nin (ö. 303/915) *es-Sahîhayn*'daki zayıf râvilere yönelik tenkitlerini değerlendirdiği bir eseri de bulunmaktadır. Bkz.: *Zikru Kavmin min men ahrace lehüm el-Buhari ve Müslim fi Sahihayhima ve Da'afihüm en-Nesai fi Kitabihî ed-Duafa* (Topkapı, 624, 253a, 254b).

³⁹⁴ Dayhan, *Buhârî'ye Yöneltilen Bazı Tenkitler* (yüksek lisans tezi, 1995), Dokuz Eylül Üniversitesi SBE, s. 82. Hatiboğlu, "Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1997, X, sy. 1-2-3, s.7.

ondan önce eleştiri yöneltenler de vardır.³⁹⁵ İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*'de Dârekutnî'nin bu eleştirilerini cevaplamış onun tenkidlerini şöyle gruplandırıp reddetmiştir: Senedinde ziyade bulunan hadisler, senedinde ıtırâb bulunan hadisler, şâz olan hadisler, bir râvinin zayıf bir râviden teferrüdü, râvilerin vehmi, metindeki lafız farklılıkları.³⁹⁶ Dârekutnî'nin talebesi Ebû Mes'ud ed-Dımaşkî'nin (ö. 401/1010-11) *el-Câmi'u's-sahîh*'teki isnatlara yönelik eleştirileri olmuştur.³⁹⁷ Ayrıca Ebû Zer el-Herevî'nin râvilerin vehmine işaret ettiği *İlzâmâtü'l-Buhârî* adında günümüze ulaşmayan bir eseri olduğu söylenmektedir.³⁹⁸

el-Câmi'u's-sahîh rivayetinin Endülü's'e gelmesinden sonra Endülüslü âlimler de bu esere çeşitli eleştiriler yöneltmişlerdir. Dârekutnî'nin talebesi olan Asîlî, Asîlî'nin talebesi olan Mühelleb, İbn Hazm, İbn Abdilberr, Ebü'l-Velîd el-Bâcî, Ebû Ali el-Gassânî, İbn Rüşeyd³⁹⁹ gibi isimler bu bağlamda zikredilebilir.⁴⁰⁰

Mühelleb, *el-Câmi'u's-sahîh*'teki müşkil ve muallak hadisleri ele almaktadır. Muallak hadislerden tespit ettiklerine *el-Muhtasaru'n-nasîh*'te muttasıl isnatla yer verdiğini ve müşkil hadisleri de tüm rivayetleri derleyerek müşkil olmaktan çıkardığını iddia etmektedir.⁴⁰¹ Mühelleb'in *el-Câmi'u's-sahîh*'teki kusurlara işaret etmesi onun kitabın sıhhatinden şüphe duyduğu manasına gelmez. Eleştirdiği isnatların muttasıl tariklerini zikredeceğini söylemesi zaten ilgili hadislerin sahîh olduğunu düşündüğünü göstermektedir. Görüldüğü üzere Mühelleb, sorunlu olarak görülen hadislerin aslında bir probleme sahip olmadıklarını göstermek istemiştir. Onun bu yaklaşımı bu bölümde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

³⁹⁵ Müslim'in *Sahîh*'ine dair erken dönem bir eleştiri çalışması için bk. Köktaş, "Müslim'in *Sahîh*'ine Yapılan En Eski Tenkid: Ebu'l-Fadl El-Herevî'nin *İlelu'l-ahâdis fî Kitâbi's-Sahîh li-Müslim* Adlı Eserinin Takdim Ve Tercümesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, V, sy. 3, s. 29-56.

³⁹⁶ Polat, "Buhari'nin Sahîh'ine Yapılan Bazı Tenkidlerin Değerlendirilmesi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1990, sy. 4, s. 237-255.

³⁹⁷ Örneğin Buhârî'nin hocası İbrahim b. Münzir'in bir hadiste teferrüd ettiğini ve teferrüd ettiği hadisin Mâlik'ten rivayet edilen garib hadislerden olduğunu belirtir. Bk. Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, VII, 186.

³⁹⁸ Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, I, 310. *Sahîhayn* üzerine oluşan tenkid literatürüne dair bk. Beyler, *Sahîhayn Hakkındaki İcmâ Nakillerinin Tespit, Tahlil ve Tahkiki*, Ankara: İlahiyat, 2021, s. 76-117.

³⁹⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 172.

⁴⁰⁰ Salahattin Polat hata ile Ğassânî ve Ceyyânî nisbesini iki ayrı âlim gibi zikreder. Bunlar aslında aynı kişidir. Bk. "Buhari'nin Sahîh'ine Yapılan Bazı Tenkidlerin Değerlendirilmesi", s. 238-9.

⁴⁰¹ Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, I, 155-156.

Müheleb'in bu yaklaşımının *el-Câmi'u's-sahîh*'in otoriteleşmesiyle doğrudan ilişkisi vardır. Öncelikle belirtmek gerekir ki bir kitap alanında yetkinliğini kanıtladıktan sonra otorite hâline gelmek için belirli süreçlerden geçmelidir. Yetkinliği otoriteleşmesinin temel etkeni olmakla birlikte *el-Câmi'u's-sahîh*'te bu süreçlerden geçtikten sonra tam manasıyla otorite kazanmıştır. Brown'a göre bir eserin otoriteleşmesi için öncelikle onun iyice tanınması gerekir. Bu bağlamda Buhârî'nin metodolojisi, kitabın râvileri ve hadislerin tahriri hakkında birçok çalışma yapılmıştır.⁴⁰² Brown'ın tespiti yerinde olmakla birlikte Buhârî'nin talebelerinin bu süreçte oynadığı role de dikkat çekmek gerekir. Kitabın nüshalarının yazılması, bu nüshaların ders halkalarında okunması ve kitabın rivayetlerinin İslam dünyasındaki ilim çevrelerine yayılması Buhârî'nin talebeleri sayesinde olmuştur.

el-Câmi'u's-sahîh'in otoriteleşme süreci literatürde *Sahîh-i Müslim* ile birlikte değerlendirilmiştir. *Sahîhayn*'ın diğer kitaplardan ontolojik olarak ayrı bir şekilde değerlendirilmesine yol açan kanonik kültürün (*canonical culture*) başlangıcı olarak 390-460/1000-1070 tarihi zikredilmektedir.⁴⁰³ Brown, bu kültürün IV./X. asır ortalarından sonuna Dârekutnî'nin dönemi ile V./XI. asrın ortalarında Hatîb el-Bağdâdî'nin dönemi arasında Bağdat'ta ortaya çıktığını savunur.⁴⁰⁴ O, bu kültürün ortaya çıktığını gösteren en önemli iki unsur olarak Bağdat'ta Dârekutnî'nin talebesi Ebu Mes'ud ed-Dımaşkî'nin Dârekutnî'nin *Sahîh-i Müslim* eleştirilerine cevap vermesi ve sonrasında Hatîb el-Bağdâdî'nin 450/1060 civarında Buhârî hakkında yazdıklarını gösterir.⁴⁰⁵ Dârekutnî'nin talebesi olan Hâkim en-Nîsâbûrî de (ö. 405/1014) Buhârî ve Müslim'in standartlarına dikkat çekerek bu süreçte etkili olmuştur.⁴⁰⁶ Bu açıklama kanonik kültürün oluşumuna ışık tutsa da bu süreci Doğu İslam dünyasıyla sınırlandırılmak doğru değildir. Çünkü Dârekutnî'nin bir diğer talebesi Asîfî'nin talebesi olan Mühelleb'in *el-Câmi'u's-sahîh*'in otoritesine ilişkin yorumları bu kültürün oluşumuna dair önemli bilgiler sunar. Bir yönüyle Endülüs'ün bu süreçte Bağdat kadar etkili olduğunu gösterir. Ayrıca Ebû Mes'ud ed-Dımaşkî ile Hatîb el-Bağdâdî arasındaki onlarca yıllık boşluğun doldurulmasına da yardım etmektedir.

⁴⁰² Brown, *The Canonization*, s. 100-1.

⁴⁰³ Brown, *The Canonization*, s. 264.

⁴⁰⁴ Brown, *The Canonization*, s. 264.

⁴⁰⁵ Brown, *The Canonization*, s. 264.

⁴⁰⁶ Brown, *The Canonization*, s. 154-193.

Mühelleb'in otoriteleşme sürecindeki konumunun ilk bölümde değinilen Endülüs'te *el-Câmi'u's-sahîh* rivayetine ve şerh edilmesine dair literatür içinde geliştiği de unutulmamalıdır.

İbnü's-Seken (ö. 353/964), Hattâbî ve İbn Mende (ö. 395/1005) Buhârî'nin âlimler arasında ayrıcalıklı bir yere sahip olduğuna ve bunun tüm âlimlerce kabul edildiğine dair görüşler dile getirmiştir.⁴⁰⁷ Ancak *el-Câmi'u's-sahîh*'in sıhhati üzerinde icmâ olduğuna dair kanaat daha sonraki dönemlerde dile getirilecektir. *el-Câmi'u's-sahîh* üzerinde ümmetin icmâı olduğuna dair ilk kanaatin kim tarafından dile getirildiğinin bilinmesi önemlidir.⁴⁰⁸ Çakın, icmâ lafzını ilk defa dile getiren âlimin Kadı İyâz olduğunu söylerken⁴⁰⁹ M. Hayri Kırbasoğlu, Beyhakî'nin ismini vermektedir.⁴¹⁰ Brown, es-Subkî'den (ö. 771/1370) Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027), İbnü's-Salah'tan Ebû Nasr el-Vâilî es-Siczî (ö. 444/1052) ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) sözlerini alıntılararak bu yöndeki görüşlerini dile getirmektedir. Doğrudan bu âlimlerin eserlerinden alıntı yapmadığı için dikkatli davranan müellif, yine doğrudan olmasa da İbnü's-Salah'ın isnatlı bir şekilde Sem'ânî'den (ö. 489/1096) yaptığı bir rivayete de dayanarak *el-Câmi'u's-sahîh*'in sıhhati hakkında icmâ bulunduğu dair ilk kanaatin el-İsferâyînî'ye ait olduğu düşünülürse Cüveynî dönemine bunun kayıtlanabileceğini söyler. Brown, bu olayın gerçekleşmiş olabileceği en erken zaman dilimi (*terminus ante quem*) olarak Cüveynî'nin dönemini işaret etmiştir.⁴¹¹ Ancak o, icmâyı ifade eden ibârelere ikincil kaynaklar üzerinden ulaşması sebebiyle ihtiyatlı davranmakta ve birincil kaynaklara ulaşamadığını dile getirmektedir.⁴¹²

Brown ikincil kaynaklardan ulaşılsa da el-İsferâyînî, es-Siczî ve el-Cüveynî'den yapılan atıfların *Sahîhayn*'ın belli bir topluluk tarafından otorite görüldüğüne dair ilk tarihi kanıtlar olduğunu belirtir. Mezkûr âlimlerin mezheplerini dikkate alarak rivayet merkezli Hanbelî ve Şâfiî mezheplerinin *Sahîhayn*'ı ortak kaynak olarak gördüğü yorumunda

⁴⁰⁷ Brown, *The Canonization*, s. 148-9.

⁴⁰⁸ Bu konuda detaylı bir değerlendirme için bk. Beyler, *Sahîhayn Hakkındaki İcmâ Nakillerinin Tespit, Tahlil ve Tahkiki*, s. 31-47.

⁴⁰⁹ Çakın, *Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci*, s. 107.

⁴¹⁰ Kırbasoğlu, "Müzakereler", *Sünnetin Dindeki Yeri*, İstanbul: Ensar, 1998, s. 412.

⁴¹¹ Brown, *The Canonization*, s. 194 (dn. 157).

⁴¹² Brown, *The Canonization*, s. 194-95 (dn. 157).

bulunur.⁴¹³ Brown'ın yaptığı rivayet merkezli mezhep tanımının dışında kaldığı söylenebilecek Mâlikî mezhebi mensuplarının ilgili dönemde *el-Câmi'u's-sahîh* üzerine yaptıkları çalışmalar düşünülünce bu süreçte onların da değerlendirilmesinin kaçınılmaz olduğu söylenebilir. Mühelleb'in icmâ konusunda söyledikleri incelendiğinde Mâlikî mezhebinin bu tablodaki yerinin de tespiti kolaylaşmış olur.

Bu tez çerçevesinde yapılan araştırma sonucunda ilgili dönemde birincil kaynaklardan icmâyâ dair ifadelerin tespit edilebileceği ortaya konmuştur. Bu bağlamda, Mühelleb'in *el-Câmi'u's-sahîh*'in sıhhati üzerindeki icmâyı net bir şekilde ifade ettiği kanaatine hem de dolaylı olarak değil doğrudan kendi yazdığı kitap üzerinden ulaşmak mümkündür: “و اجتمعت على هذا الكتاب الجامع الصحيح الآثار”([Ümmet] bu *el-Câmi'u's-sahîhu'l-âsâr* kitabı üzerine icmâ etmiştir).⁴¹⁴ Mühelleb, açık bir şekilde *el-Câmi'u's-sahîh* üzerinde ittifak olduğunu belirtmektedir. Bunun yanında “[Ümmet] İslam asırları boyunca onunla yetindi [başka kitaplara ihtiyaç duymadı]. Muhalif olan da uzlaşmacı olan da ona sığındı. Ümmet dalâlet üzerine birleşmez ve fesat üzerine ittifak etmez” demiştir.⁴¹⁵ Onun tüm ifadeleri birlikte değerlendirildiğinde açık bir icmâdan bahsettiği görülmektedir. Mühelleb, *el-Câmi'u's-sahîh* üzerine ümmetin icmâ ettiğini söylemekle kalmayıp bunun uzun zamandır devam eden bir yaklaşım olduğunu da kaydetmektedir. Müslümanların asırlardan beri *el-Câmi'u's-sahîh* dışında başka kitaba ihtiyaç duymadan onunla yetindiği ifadesi, Mühelleb'in zihnindeki *el-Câmi'u's-sahîh* imajını yansıtmaları bakımından önemlidir. Bu ifade bir boyutuyla da *el-Câmi'u's-sahîh*'in kendi alanında ne kadar yeterli bir kitap olduğunu ifade etmektedir. Üzerinde durulması gereken en önemli unsur Mühelleb'in kurduğu tüm cümlelerin vurgusunun müslümanların icmâi üzerine olmasıdır. Bu durum *el-Muvatta'* dışında bu derece güçlü bir eserin Endülüslü ilim çevrelerinde kabulünü sağlamaya yönelik bir çaba olarak da değerlendirilebilir. *el-Câmi'u's-sahîh* ayrılık çıkaracak bir tehdit değil, birleştirici bir unsur olarak görülmüştür.

⁴¹³ Brown, *The Canonization*, s. 201-2.

⁴¹⁴ Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, I, 147.

⁴¹⁵ Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, I, 147.

1. Metodu

Mühelleb'in *el-Câmi'u's-sahîh*'teki kusurlu bazı hadisleri değerlendirirken takip ettiği metotla ilgili bilgiler *el-Muhtasaru'n-nasîh*'in mukaddimesinde yer alır. Mühelleb'e göre bu hadislerdeki kusurlar râvilerin ıztırâbından kaynaklanmaktadır.⁴¹⁶ İztırâb isnatda veya metinde olabilir. Bir hadisteki kusurlar ancak aynı hadisin farklı rivayetlerini derleyip râvilerin ziyadelerini ortaya koymakla çözülür. Ziyadelerin belirlenmesiyle hadisler arasında teâruz ortadan kalkar. Mühelleb bir hadis metnindeki tüm ziyadeleri bir araya getirip karşılaştırarak doğru anlamın ortaya çıkmasına çalışmıştır.

Mühelleb, bu yolla râvinin kasıtsız yaptığı açık hataları (vehim) ortadan kaldırdığını söylemiştir. Kendisinin ıslah ettiği bu hadisler gibi birçok hadis bulunduğunu ifade eden Mühelleb, kitabın hacminin artmaması, okuyucun kitabın uzunluğundan dolayı sıkılmaması ve yorgunluğa sebep olmaması için bu şekildeki hadislerin hepsini değil sadece bir kısmını incelediğini belirtmiştir.⁴¹⁷

2. Râvilerin Vehmi: Müşkil Hadisler

Mühelleb, Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'e bazı müşkil hadisler aldığını iddia etmiştir.⁴¹⁸ Yukarıda "hadisler arası ihtilafın çözümü" kısmında birbiriyle çelişen hadislerden bahsedilmiş ve Mühelleb ve İbn Battâl'ın bu çelişkileri nasıl ortadan kaldırdığı anlatılmıştı. Ancak bu bölümde Mühelleb'in müşkil olarak bahsettiği hadisler râvilerinden kaynaklı illetli hadisler olduğu için bu hadislerin diğer sahih hadislerle arasındaki ihtilafın çözümü farklıdır. *el-Muhtasaru'n-nasîh* mukaddimesinde bu müşkil hadislerden bazıları zikredilmiştir. Buhârî râvilerin vehminden kaynaklanan hatalar içeren hadisleri belirli bir sıralamaya veya açıklamaya yer vermeden eserine almıştır. Mühelleb, bu hadislerdeki ıztırâba işaret edip bunları ortadan kaldırdığını ifade etmiştir.⁴¹⁹ Ona göre bu durum, hadisler arasında görülen teâruzun da ortadan kalkmasını sağlamıştır. Bunun yanında isnatlarda veya metinlerde bulunan vehmi, bunların manalarını tevîl ederken açıklamıştır.

⁴¹⁶ Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, I, 156.

⁴¹⁷ Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, I, 156.

⁴¹⁸ Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, I, 156. Bazı örnekler için bk. Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, I, 471; II, 128, 136, 180; III, 16, 116, 146; IV, 108, 305

⁴¹⁹ Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, I, 156.

Mühelleb'in bu hataların sebebi olarak Buhârî'nin kitabın düzenlenmesinde acele etmesini göstermesi dikkate değer bir yorumdur.⁴²⁰ Buna göre, oluşan hatalar bilinçli olarak Buhârî'nin tercihlerinden değil, kitabın tehzibinin tam yapılamamasından kaynaklanan tali hatalardır. Mühelleb'in böylece *el-Câmi'u's-sahîh*'in bütününe yönelik bir eleştiriden sakındığı söylenebilir. Kusurlu sayılabilecek rivayetler, kitabın düzenlenmesindeki eksiklik sebebiyle oluşan mevzii yanlışlıklardır. Bunun yanında ona göre bu eksiklikler işin ehli tarafından yapılacak bir çalışmayla hemen giderilebilir. Mühelleb de bunun uygulamasını belirli rivayetler üzerinden göstermiştir.

Mühelleb, İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) ve bazı hadisçilerin birden fazla râviden hadis rivayet ettiklerinde bu râvilerin ziyadelerine hadiste yer verdikleri hâlde hangi ziyadenin hangi râviye ait olduğunu belirtmediklerini ifade etmiştir. Kendisinin bunu tercih etmediğini söyleyen Mühelleb, bu konuda Yahya b. Maîn'e uyduğunu belirtmiştir.⁴²¹ Mühelleb'in temel yaklaşımı hangi râvinin hangi ziyadeye sahip olduğunun gösterilmesidir.

Mühelleb müşkil olarak adlandırdığı hadislerin metinlerini, farklı isnatlarını derleyerek topluca zikretmiştir. Bu sayede hangi râvinin hadise hangi ziyade lafzı eklediğini ortaya çıkarmıştır. Bu şekilde çoğunluğun rivayetine aykırı olan ziyade tespit edilebilir. Ona göre bu ameliye hadisteki sorunu ortadan kaldırır. Bu durumda hadisin sıhhatinde bir şüphe kalmamış olur. Kitabın yeterince düzenlenmeye fırsat bulunamamasından kaynaklanan ve aslına bir zarar vermeyen hataların hadislerin sıhhatine zarar vermediği de gösterilmiş olur.

el-Muhtasaru'n-nasîh'te eleştirilen hadisler muztarîb hadislerdir. Bu hadislerin bazıları senedleri bakımından muztarîbdir. Mühelleb, bu sebeple bu hadislerdeki sorunu "ıtırâbü'r-ruvât" olarak niteler. Bir hadisin senedinde bir râvinin veya aynı derecede güvenilir râvilerin birbirine muhalif rivayetlerde bulunması durumunda rivayetlerin arasında tercih yapmak mümkün olmaz. Bu durum hadisin sıhhatine zarar verir.

Mühelleb, Zührî'nin hocalarından toplu hâlde naklettiği bazı hadisleri *el-Muhtasaru'n-nasîh*'te ele alıp farklı tariklerini bir araya getirmekte ve hangi ziyadenin hangi râviye ait olduğunu ortaya koymaktadır.⁴²² Mühelleb'in ele aldığı hadislerden biri Hz.

⁴²⁰ Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, I, 156.

⁴²¹ Mühelleb, *e-Muhtasaru'n-nasîh*, I, 148.

⁴²² Bir hadisin farklı tariklerinin karşılaştırması olarak tanımlanabilecek bu işlem muâraza veya mukâbele olarak adlandırılır. Bazı örnekler için bk. Polat, *Hadis Araştırmaları*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011, s. 197-200.

Âiše'ye atılan ifirayla ilgilidir. Bu hadisi Zührî, şu dört hocasından birlikte aktarır: Alkame b. Vakkâs (ö. 86/705), Urve b. ez-Zübeyir (ö. 94/713), Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713) ve Ubeydullah b. Abdullah (ö. 98/716). Zührî'nin her bir hocası hadisin bir bölümünü naklederken Zührî bunları birleştirip tek bir metin olarak aktarmıştır. Zührî, bu hocalarından bir kısmının bu hadisi diğer bir kısmından daha iyi anladığını da söylemiştir. Hadis metnini "kâlû" diyerek hepsinin ağzından Hz. Âiše'ye nispet ederek aktarmıştır.⁴²³ Mühelleb'in Zührî'nin farklı râvilerden aktardığı hâlde hangi râvinin hangi ziyadenin sahibi olduğunu belirtmediğini söylediği hadislerden biri de budur. Mühelleb, bu hadisi tüm ziyadeleriyle birlikte aktarmış ve râvilerin açıklamalarına yer vermiştir.⁴²⁴ Onun dikkat çektiği bir diğer hadis Hz. Musa ve Hızır'ın kıssasına dairdir.⁴²⁵ Mühelleb, bu hadisin de farklı tariklerini bir arada zikrederek hangi ziyadenin hangi râviye ait olduğunu tespit etmiştir.⁴²⁶

Mühelleb'in muhtarib olduğu için müşkil gördüğü hadislerden biri "Hacda ifrad ve kırân hadisi"dir.⁴²⁷ Bu hadis Hz. Âiše'den gelmektedir. Mühelleb'in belirttiğine göre bu hadis, hadis hafızlarını ve fıkıh imamlarını uğraştırmıştır. Onun aktardığına göre mütekaddimîn âlimlerinden birçok kişi bu hadisin metnindeki farklılıklar ve lafızlarındaki ızırâb hakkında eserler kaleme almıştır.⁴²⁸ Âlimlerin bir kısmı lafızlardaki ızırâbın kaynağı olarak Hz. Âiše'yi görürken bir kısmı ise bunun hadisi nakleden râvilerden kaynaklandığını öne sürer. Mühelleb, ikinci görüşü tercih ettiğini belirtmiştir. Mühelleb'e göre hadisin manasının doğru anlaşılması için lafızların yerlerinin tertibinin yapılması gerekir. Bunun yanında tüm rivayetlerin Hz. Peygamber'den rivayet edildiği vakitler kronolojik olarak belirlenmelidir. Böylece bu rivayetlerin terkihi sağlanarak mana açığa çıkmış olur.⁴²⁹ Mühelleb tüm rivayetleri derleyip hadis metnini kronolojik olarak yeniden terkip edeceğini söyler. Onun bu çalışması bir manada siyer âlimlerinin bir olaya dair rivayetleri olayın başı sonu belli olacak şekilde kronolojik olarak bir arada zikretmesine

⁴²³ Buhârî, "Megâzî", 36.

⁴²⁴ Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, IV, 174-184.

⁴²⁵ Buhârî, "İlm", 16.

⁴²⁶ Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, I, 215-220.

⁴²⁷ Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, I, 156; Buhârî, "Hac", 632.

⁴²⁸ Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, I, 156.

⁴²⁹ Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, II, 113.

(*telfîk*) benzemektedir.⁴³⁰ Ancak Mühelleb, hadisçi tavrına muvafık olarak rivayetlerdeki lafızların kime ait olduğunu belirtmekte, hangi râvinin hangi ziyadeye sahip olduğunu tespit etmektedir. Hadis metnindeki lafızların yerlerinin yeniden tertibi yapılmakta ancak bu lafızların hangi râviye ait olduğu belirtilerek ilgili isnada işaret edilmektedir.

Hiz. Peygamber'in hac eda ederken ifrad, temettu' ya da kırân haclarından hangisine niyet ettiğinin belirlenmesi, rivayetlerin tertibi ve kronolojik olarak yeniden terkibi ile mümkündür. Zira bu durum mezhepler arasındaki farklılığın da sebebidir. Hanefiler bunlar arasındaki fazilet sırasını kırân, temettu', ifrad; Mâlikîler, ifrad, kırân, temettu'; Şâfiîler, ifrad, temettu', kırân; Hanbelîler, temettu', ifrad, kırân olarak belirlemişlerdir.

Mühelleb öncelikle hadisin râvilerini zikreder. Bu râviler Urve b. ez-Zübeyr, Kâsım b. Muhammed (ö. 108/726-7), Esved b. Yezîd (ö. 75/694) ve Amre bnt. Abdurrahman'dır (ö. 106/724). Bu râvilerin ayrı ayrı rivayet zincirlerini verir, daha sonra ziyadelerini derler. Böylece hadisi tüm ziyadeleriyle birlikte vermiş olur.⁴³¹ Buna göre hadisin isnatları sırasıyla şöyledir:

Urve b. ez-Zübeyr ve Ebü'l-Esved (ö. 130/747-748) Hadisinin Rivayet Zincirleri:

1. İsmail b. Abdullah (ö. 226/841)⁴³² → Mâlik b. Enes ve Yahya b. Bükeyr (ö. 231/845) → Leys b. Sa'd (ö. 175/791)⁴³³ → Ukayl (ö. 141/758-759)⁴³⁴
2. Musa b. İsmail (ö. 223/838)⁴³⁵ → İbrahim b. Sa'd (ö. 183/799-800)⁴³⁶ → İbn Şihab ez-Zührî → Urve b. ez-Zübeyr → Âişe
3. Muhammed b. el-Müsennâ (ö. 252/866)⁴³⁷ → Yahya b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813) → Hişâm b. Urve (ö. 146/763) → Urve b. ez-Zübeyr → Âişe

⁴³⁰ Muhaddisler ve tarihçilerin telfike bakışlarının bir mukayesesi için bk. İstemi, *Hicret Bağlamında Tarih ve Hadis Metodolojileri*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017, s. 133-140.

⁴³¹ Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, II, 112-140.

⁴³² Ebû Abdullah İsmail b. Ebî Üveys Abdullah el-Asbahî. Bk. Zehebî, *Siyer*, X, 391.

⁴³³ Ebü'l-Hâris el-Leys b. Sa'd b. Abdurrahmân el-Fehmî. Bk. Zehebî, *Siyer*, VIII, 136.

⁴³⁴ Ebû Hâlid Ukayl b. Hâlid el-Eylî. Bk. Zehebî, *Siyer*, VI, 301.

⁴³⁵ Ebû Seleme Mûsâ b. İsmâîl et-Tebûzekî el-Basrî. Bk. Zehebî, *Siyer*, X, 360-5.

⁴³⁶ İbrahim b. Sa'd b. İbrahim el-Kureşî ez-Zührî. Bk. Zehebî, *Siyer*, VIII, 304-310.

⁴³⁷ Ebû Mûsâ Muhammed b. el-Müsennâ b. Ubeyd el-Anezî. Bk. Zehebî, *Siyer*, XII, 123-126.

4. Muhammed b. Müsennâ → Ebû Muaviye (ö. 195/810)⁴³⁸ → Hişâm b. Urve → Urve b. Zübeyr → Âişe
5. Abdullah b. Mesleme (ö. 221/836)⁴³⁹ ve Abdullah b. Yusuf (ö. 218/833)⁴⁴⁰ → Mâlik b. Enes → İbn Şihâb ez-Zührî ve Ebü'l-Esved Muhammed b. Abdurrahman b. Nevfel (ö. 130/747-48)⁴⁴¹ → Urve b. Zübeyr → Âişe

Esved Hadisinin Rivayet Zincirleri:

1. Ömer b. Hafs (ö. 222/836-7) → babası → A'meş → İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714) → Esved → Âişe
2. Muhammed b. Selâm (ö. 225/839)⁴⁴² → Muhâdır (ö. 206/821-22)⁴⁴³ → A'meş → İbrahim → Esved → Âişe
3. Osman → Cerir → Mansûr → İbrahim → Esved → Âişe

Kâsım Hadisinin Rivayet Zincirleri:

1. Ebû Nuaym → Abdülaziz b. Ebî Seleme (ö. 166/782-3) → Abdurrahman b. el-Kâsım → Kâsım → Âişe
2. Müsedded (ö. 228/843) → Süfyân → Abdurrahman b. el-Kâsım → Kâsım → Âişe
3. Abdullah b. Mesleme → Abdullah b. Yusuf → Mâlik → İbn Şihâb → Esved → Ebü'l-Esved Muhammed b. Abdurrahman b. Nevfel → Urve → Âişe
4. Muhammed b. Beşşâr → Ebû Bekir el-Hanefî (ö. 204/819-20) → Eflah b. Humeyd (ö. 158/774-5)⁴⁴⁴ → Âişe
5. Ebû Nuaym (ö. 219/834)⁴⁴⁵ → Eflah → Kâsım → Âişe

Amre Hadisinin Rivayet Zinciri:

Abdullah b. Yusuf → Ka'nebî (ö. 221/836) → Mâlik b. Enes → Yahya b. Saîd → Amre bnt. Abdurrahman → Âişe

⁴³⁸ Ebû Muaviye Muhammed b. Hâzım. Bk. Zehebî, *Siyer*, s. 73-78.

⁴³⁹ el-Ka'nebî Ebû Abdurrahman Abdullah b. Mesleme b. Ka'neb el-Hârisî. Bk. Zehebî, *Siyer*, X, 257-264.

⁴⁴⁰ Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf el-Kilâî. Bk. Zehebî, *Siyer*, X, 357-358.

⁴⁴¹ Zehebî, *Siyer*, VI, 150.

⁴⁴² Muhammed b. Selâm b. el-Ferec es-Sülemî. Zehebî, *Siyer*, X, 628-30.

⁴⁴³ Muhâdır b. el-Müverri'. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, V, 249.

⁴⁴⁴ *el-Câmi'u's-sahîh* neşirlerinde böyle kaydedilen râviyi Mühelleb, Füleyh b. Muhammed olarak kaydetmektedir. Bk. Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, II, 115.

⁴⁴⁵ Ebû Nuaym el-Fazl b. Dükeyn et-Temîmî. Bk. Zehebî, *Siyer*, X, 142.

Amre rivayetini zikrettikten sonra hadis metni râvilerin ziyadeleriyle birlikte verilir. Ziyadeleri zikredilen râviler şunlardır: Mâlik, Amre, Ebû Nuaym, Abdülazîz, Fülehy, Ebû Muâviye, Ebû'l-Esved, İsmail, İbn Yusuf, Ka'nebî, Esved.

Mühelleb, Hz. Âişe hadisinin tüm rivayetlerini zikrettikten sonra diğer sahâbîlerden gelen aynı manadaki hadislere ziyadelere işaret edecek şekilde yer vermiştir. Rivayetlerine yer verdiği sahâbîler Câbir b. Abdullah (ö. 78/697), İbn Abbas, Ebû Musa el-Eş'arî (ö. 42/662-3) ve Enes b. Mâlik'tir (ö. 93/711-2). Mühelleb, ilgili babdaki diğer hadisleri uzunca şerh etmiştir.

Mühelleb'in *el-Muhtasaru'n-nasîh*'te kendi görüşlerine en yoğun yer verdiği yer burasıdır. O, geçmiş âlimlerin çözmekte zorlandığı bir meseleyi kendisinin çözdüğünü düşünmektedir. Hadis râvilerinden vehim sahibi olduğunu düşündüklerine işaret etmektedir. Bunlardan biri Enes b. Mâlik hadisinin râvilerinden Ebû Kılâbe'dir (ö. 104/722). Buhârî'nin Ebû Kılâbe kanalıyla Enes'ten rivayet ettiği hadiste Hz. Peygamber'in hac ve umre için birlikte niyet ettiği geçmektedir. Ancak Buhârî hadisi verdikten sonra bazılarının Ebû Kılâbe'nin ismini zikretmeyip “an racül” dediklerini aktarmıştır.⁴⁴⁶ Bu belirsizlik hadisin aslında Ebû Kılâbe'den nakledilmediğini gösterebilir. Mühelleb, Buhârî'nin bu hadisin Ebû Kılâbe'den nakledilen kısmıyla meçhul bir râviden nakledilen kısmını belirttiğini söyler.⁴⁴⁷ Buhârî, “Develeri ayakta iken kurban etme” babında Mühelleb'in söylediği gibi hadisin Ebû Kılâbe'den gelen kısmı ile meçhul râviden gelen kısmını ayırmakta ve hangi lafızların kime ait olduğunu belirtmektedir. Buna göre Hz. Peygamber'in hac ve umre için birlikte niyet etmesi meçhul râvinin lafzıdır.⁴⁴⁸ Böylece Buhârî'nin hangi sebeple meçhul bir râviden hadis naklettiği de açığa çıkmış olur. Mühelleb'e göre Buhârî'nin amacı sahih olan hadisi illetli olan hadisten ayırmaktır.⁴⁴⁹

İbn Battâl *Şerh*'inde Mühelleb'in bu hadisle ilgili görüşlerine yer vermiştir. Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*'teki sözleriyle uyumlu olarak bu hadisin “fetva imamlarını” uğraştırdığını söylemiş ve onlardan bazılarının hadisin muztarib olduğunu

⁴⁴⁶ Buhârî, “Hac”, 27.

⁴⁴⁷ Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, II, 127.

⁴⁴⁸ Buhârî, “Hac”, 119.

⁴⁴⁹ Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, II, 128.

söylerken kimisinin râvilerin zabtı konusuna dikkat çektiğini dile getirmiştir. Esved, Urve ve Kâsım rivayetlerini ele alarak hadisi şerhetmiştir.⁴⁵⁰

Mühelleb hadisin farklı rivayetlerini bir araya getirip râvilerin ziyadelerini zikrederek çoğunluğun rivayetine muhalefet ettiğini düşündüğü rivayeti belirtmiştir. Böylece çoğunluğun üzerinde ittifak ettiği mana dışında kalan rivayeti illetli saymıştır.

Mühelleb'in müşkil olduğunu söylediği hadislerden biri de müzâraanın câiz olmadığına dair Râfi' rivayetidir.⁴⁵¹ Mühelleb'e göre Buhârî bu hadisi ilim ehli onun üzerinde düşünsün diye kitabında zikretmiştir. Mühelleb'in ilk tespiti bu hadisi Râfi'in bir rivayette Hz. Peygamber'den, bir başka rivayette amcasından, bir diğer rivayette yine amcasından Bedir Harbi'nde Hz. Peygamber'den duyduğunu nakletmesidir. Sonra Râfi'e bunu soran ve Hz. Peygamber döneminde müzâraa yaptıklarını söyleyen Abdullah b. Ömer'in rivayetini zikretmiştir. En son Mâlik'in Zührî'den, onun da Sâlim'den rivayet ettiği, Sâlim'in Râfi'in rivayeti ile amel etmediğini aktarmıştır. Mühelleb, Sâlim'in Râfi'in rivayetiyle hüküm vermediğini onun isnadında bulunan ızırâba işaret ettiğini belirtir. Daha sonra da Hz. Peygamber'in bu konudaki nehyinin istisna olduğunu, bunun da anlaşmadaki bilinmezlikten kaynaklandığını söyler. İbn Hacer de Râfi'in rivayetindeki nehyin akitte bulunan garar ve cehalet ile ilgili olduğu kanaatindedir.⁴⁵² Aynî de aynı görüştedir.⁴⁵³

Mühelleb'in *el-Câmi'u's-sahîh*'teki müşkil hadislerden bahsetmesi ilk bakışta kitabın sıhhatine yönelik bir eleştiri olarak görülebilir. Ancak eleştiri, kitabın düzenlenmesinde yaşanan eksikliğe yöneltilmiş ve bu eksikliğin giderilmesinin mümkün olduğu belirtilmiştir. Bir başka deyişle, sorun kitabın içeriğinde değil formundadır. Bu problem, Buhârî kitabı düzenlemeye vakit bulamadığı için açığa çıkmıştır. Mühelleb'in sözlerinden “Eğer Buhârî eserini gözden geçirmeye fırsat bulsaydı bu hadislerde bulunan işkal ortaya çıkmayacaktı” manasını çıkarmak mümkündür.

⁴⁵⁰ İbn Battâl, *Şerh*, IV, 243-4.

⁴⁵¹ Buhârî, “Müzâraa”, 8; Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, I, 156.

⁴⁵² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, V, 15.

⁴⁵³ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XII, 171.

3. Asîfî'nin Râvi Eleştirilerini Aktarması

Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*'te hocası Asîfî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'teki isnatlara yönelik eleştirilerini aktarmıştır.⁴⁵⁴ Asîfî'nin eleştirdiği hadisler, bir râvinin talebelerinden birinin bir hadisi diğer talebelerden farklı rivayet etmesi manasındaki teferrüd ile malûldür. Mühelleb de hocasının eleştirilerini destekleyecek ve detaylandırarak şekilde yorum yapmıştır. *el-Muhtasaru'n-nasîh*'te yer alan bu eleştirileri İbn Battâl bazen sadece Asîfî'yi zikrederek bazen de hiç isim zikretmeden *Şerh*'ine almıştır. Sonraki şârihler de bu eleştirilere İbn Battâl üzerinden ulaşmıştır.

Asîfî'nin eleştirdiği rivayetlerden biri husûf namazında kıraatin açıktan yapılması ile alakalıdır. Buhârî'nin eserinde yer verdiği,⁴⁵⁵ husûf namazında kıraatin açıktan yapıldığını Zührî'den aktaran İbn Nümeir (ö. 234/849), Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770), Ukayl b. Hâlid el-Eylî, Şuayb b. Ebî Hamza (ö. 162/779), Yûnus b. Yezîd el-Eylî ve Evzâî'nin (ö. 157/774) rivayetlerine muhalefet etmiştir. Mühelleb de Buhârî'nin bu hadisin mütâbii olarak zikrettiği Süfyân b. Hüseyin'in hafıza ve zabtının zayıf olduğunu bu sebeple Buhârî'nin onun herhangi senedli bir rivayetini kitabına almadığını aktarmıştır.⁴⁵⁶ Buhârî'nin mütâbii olarak andığı bir diğer râvi olan Süleyman b. Kesîr'in (ö. 133/750-1) Hişâm'ın talebeleri içinde bu rivayetle teferrüd ettiğini söylemiştir. Bu sebeple ona göre husûf namazında kıraatin açıktan okunmasına dair ibare sahih değildir.⁴⁵⁷ Hattâbî de Süfyân b. el-Hüseyin'in Buhârî'nin şartına uyan bir râvi olmadığını kaydetmiştir.⁴⁵⁸ İbn Battâl, Mühelleb'e uyararak bu iki râvinin zayıf olduğunu dile getirmiştir. Ancak Mühelleb'e atıf yapmamıştır.⁴⁵⁹ İbn Hacer, Süfyân b. Hüseyin'i zayıf görenlere itiraz etmiştir. Tirmizî (ö. 279/892) ve Tahâvî'nin (ö. 321/933) bu rivayeti Süfyân b. el-Hüseyin'den muttasıl olarak aktarmalarını da delil olarak zikretmiştir.⁴⁶⁰ Her ne kadar İbn Hacer, Süfyân b. Hüseyin'i zayıf olarak görmese de İbn Hibbân (ö. 354/965) onun Zührî'den rivayetlerinde ihtilât

⁴⁵⁴ Bazı örnekler için bk. Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, I, 470, 516; III, 185.

⁴⁵⁵ Buhârî, "Kusûf", 19.

⁴⁵⁶ Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, I, 470.

⁴⁵⁷ Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, I, 470.

⁴⁵⁸ Hattâbî, *A'lâmü'l-hadîs fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I, 618.

⁴⁵⁹ İbn Battâl, *Şerh*, III, 52.

⁴⁶⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, II, 550. Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre, *el-Câmi'u'l-kebîr* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'ruf), Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996. "Sefer", 7.

olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte Zührî dışındaki rivayetlerinde sika olduğundan *Kitâbü'l-Mecrûhîn*'den isminin silinmesi gerektiğini de eklemiştir.⁴⁶¹ İbn Hibbân, Süleyman b. Kesîr hakkında da Zührî'den rivayetlerinde ihtilât olduğunu belirtmiştir.⁴⁶² İbn Hacer'in, Zührî'den rivayetlerinde ihtilât olduğu bilindiği hâlde Buhârî'yi desteklemek için Süfyân b. Hüseyin'i savunduğu söylenebilir. Süfyân'ın zayıf olmadığı açıktır. Ancak Zührî'den rivayetlerinin hatalı olduğunun göz önünde bulundurulması gerekir. Asîfî ve Mühelleb de bunu dikkate almıştır.

Asîfî mest üzerine mesh meselesi hakkındaki vârid olan bir hadiste illet olduğunu düşünmektedir. Bu hadiste ziyade olarak zikredilen “sarık üzerine mesh”⁴⁶³ ibaresinin hadisin râvilerinden olan Evzâî'nin hatası olduğunu dile getirmiştir. Daha önce bunun Evzâî'den değil talebelerinden kaynaklı bir hata olduğunu düşündüklerini ancak sika râvilerin bu ibareyi Evzâî'ye nispet etmeleri sebebiyle hatanın Evzâî'den kaynaklandığına iknâ olduklarını da eklemiştir.⁴⁶⁴ Mühelleb, Asîfî'yi destekleyecek şekilde Yahya b. Ebû Kesîr'in (ö. 129/747) talebeleri arasında bu hadisi bu ibareyle birlikte zikreden tek kişinin Evzâî olduğunu söylemiştir. Evzâî'nin talebelerinin bir kısmı bu ziyade ile, bir kısmı bu ziyade olmadan hadisi aktarmıştır. Mühelleb'e göre bunun sebebi Evzâî'nin bu hadisi bir sefer hata (vehim) ile rivayet etmesi, başka bir sefer hatasız nakletmesidir.⁴⁶⁵

İbn Battâl, Asîfî'nin bu iddiasını *Şerh*'inde dile getirmiştir. Yahya b. Ebû Kesîr'in talebesi Şeybân (ö. 164/780), Harb b. Şeddâd (ö. 161/777) ve Ebân b. Attâr'ın (ö. 163/779-80) bu hadisi sarık ibaresi olmadan naklettiğini söylemiştir. Çoğunluğun rivayeti tek kalan rivayete tercih edilir.⁴⁶⁶ İbn Hacer, İbn Battâl üzerinden Asîfî'nin bu tespitiyle ulaşmıştır. Ancak Mühelleb'in görüşlerine *el-Muhtasaru'n-nasîh* elinde olmadığı için değinmemiştir. İbn Hacer, Asîfî'nin açıklamasına karşı çıkmıştır. İbn Mende'nin sarık ibaresini de içerecek şekilde Ma'mer b. Râşid'den bu hadisi rivayet ettiğini dile getirmiştir. Bununla birlikte

⁴⁶¹ İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed, *es-Sikât* (nşr. Muhammed Abdü'l-muîd), Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1973, VI, 404; *Kitâbü'l-mecrûhîn* (nşr. Mahmud İbrahim Zâyid), Halep: Dârü'l-Va'y, 1976, I, 358.

⁴⁶² İbn Hibbân, *Kitâbü'l-mecrûhîn*, I, 334. Ukaylî de onun Zührî'den rivayetlerinde ıztırâb olduğunu söylemektedir. Bk. Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr, *ed-Du'afâü'l-kebîr* (nşr. Emin Kal'acî), I-IV, Beyrut: Dârü'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1984., II, 137.

⁴⁶³ Buhârî, “Vudû”, 48.

⁴⁶⁴ Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, I, 256.

⁴⁶⁵ Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, I, 256.

⁴⁶⁶ İbn Battâl, *Şerh*, I, 306.

Evzâî'nin bu ibareyle teferrüd ettiği varsayılsa bile bunun ziyâdetü's-sika olarak yorumlanacağını ve rivayetin kabul edileceğini söylemiştir.⁴⁶⁷

C. Muallak Hadislerin Muttasıl Tariklerine İşaret Edilmesi

Mühelleb, bab başlıklarıyla ilgili tasarruflarına dayanak olarak Buhârî'nin kitabını tam düzenleyememesi, istediklerini bütünüyle uygulayamaması ve acele etmesi sebebiyle oluşan eksiklikleri göstermiştir. Aynı şekilde bu sebeplerle isnatlarda oluşan bazı sorunların olduğunu da vurgulamıştır.⁴⁶⁸ Bu çerçevede “maktû” olarak adlandırdığı bazı hadisleri *el-Muhtasaru'n-nasîh*'te zikredip muttasıl senedini vermiştir.⁴⁶⁹

Mühelleb'in maktû⁴⁷⁰ dediği hadisler Buhârî'nin muallak olarak zikrettiği hadisler içerisinde yer alır. İbn Hacer, bu hadisleri şöyle tanımlar: “İsnadın baş tarafından bir râvinin hafzedildiği “قال”, “روى”, “زاد”, “نكر”, “يروي”, “ينكر”, “يقال” gibi semâa açıkça işaret etmeyen bir cezm veya temriz sîgasıyla aktarılan (hadis)tir.”⁴⁷¹ Buna göre Buhârî, kendisi ile hadis râvisi arasındaki hocasını veya hocalarını zikretmediği ve semâa delalet eden bir sîga kullanmadığı için bu hadisler “muallak” olarak isimlendirilir.

Buhârî, muallak hadislere, bab başlıklarında, kitabın asıl kısmı diyebileceğimiz hadislerin zikredildiği kısımda ya da asıl hadislerin destekleyicisi olarak mütâbaat şeklinde kitabında yer verebilmektedir. Bab başlıkları kitabın aslına dâhil olmadığı için bu kısımda muallak hadis zikredilmesinde bir beis yoktur. Albayrak'a göre bu kısımda aktarılan iki bin yüz yirmi dört muallak hadisten beş yüz on altısı merfudur. Bunların büyük bir kısmı *el-Câmi'u's-sahîh*'in bir başka yerinde senedli olarak aktarılırken kırk altı tanesi kitapta senedli olarak yer almamıştır.⁴⁷² Bab başlıklarındaki mevkuf ve maktû hadis sayısı ise bin

⁴⁶⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 308-9.

⁴⁶⁸ Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, I, 149.

⁴⁶⁹ Bazı örnekler için bk. Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, I, 187; II, 20, 310; III, 118.

⁴⁷⁰ Mühelleb maktû hadisler ile hadis usulünde tâbiûna nispet edilen hadis türünü kastetmemiştir. O'nun, bu isimlendirmesi müteahhir dönemde daha çok kullanılan münkatı' kavramı ile ilgilidir. Bk. İbnü's-Salâh, *Ulümü'l-hadis*, s. 56-8; Aydın, *Hadis Isulahları Sözlüğü*, İstanbul: İFAV, 2016, s. 214. İlk dört asırda ise maktû kavramı senedinde kopukluk olan hadisler için de kullanılmıştır. Karagözoğlu'nun tespitine göre bu kavramı bu manada kullanan âlimler arasında Şâfiî, Ebû Bekir el-Humeydî (ö. 219/834), Taberânî, Dârekutnî zikredilebilir. Maktû ve münkatı' hadis arasındaki ayırım Nevevî ve İbn Hacer'in yaptıkları tanımlama ile kesinleşmiştir. Bk. Karagözoğlu, *Maktû Hadis ve Delil Değeri* (yüksek lisans tezi, 2007), İstanbul Üniversitesi SBE, s. 24.

⁴⁷¹ İbn Hacer, *Tağlîku't-ta'lik alâ Sahîhi'l-Buhârî* (nşr. Said Abdurrahman el-Kazakî), Beyrut-Amman: Mektebetü'l-İslâmî-Dâru Ammar, 1984, I, 7.

⁴⁷² Albayrak, *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuad Sezgin*, İstanbul: İFAV, 2020, s. 80-81.

altı yüz sekizdir. Yine Albayrak'ın tespiti göre mütâbaat olarak zikredilen hadislerin sayısı ise bin yüz elli sekizdir. Bunların üç yüz yedisi yine eser içerisinde isnatlı olarak zikredilmektedir.⁴⁷³ Bu hadisler asıl hadisleri desteklemek için zikredildiğinden muallak olarak zikredilmeleri kitabın sıhhatine zarar vermez. Kitabın asıl kısmında ise yüz otuz altı muallak rivayet zikredildiğini belirten Albayrak bu hadislerin aynı sahâbî veya benzer tarikler ile kitabın farklı yerlerinde tekrarı bulunanlar çıkarıldığında on dokuza düştüğünü kaydeder. Bu hadisler *el-Câmi'u's-sahîh* dışında muttasıl olarak zikredilir.⁴⁷⁴

Mühelleb'in *el-Câmi'u's-sahîh*'te maktû olduğunu söylediği hadislerden biri "Kitâbü'l-Cihat"'da farklı isnatlarla iki farklı yerde geçer. Bu hadis "Tevdî" babında;

Ebû Hüreyre dedi ki: Allah Resûlü bizi askerî bir görev için gönderip 'Şu şu kimselerle karşılaşsanız-Kureys'ten iki kişinin ismini verdi- onları ateşte yakın' buyurdu. Sonrasında ona veda etmek için geldiğimizde şöyle buyurdu: "Şu şu isimleri yakmanızı emretmişim fakat Allah'tan başka kimse [ateşle] azap etmez. Onları yakaladığınızda öldürün."⁴⁷⁵

şeklinde geçer. Aynı hadis farklı bir isnatla ancak benzer bir metinle "Allah'ın azabıyla azap edilmez babı"'nda geçer.⁴⁷⁶ Mühelleb, bu hadisin "Tevdî" babında geçen tarikinin maktû olduğunu ifade etmiştir. Hadisin isnadı şöyledir: "İbn Vehb → Amr → Bükeyr → Süleyman b. Yesâr → Ebû Hüreyre".⁴⁷⁷ Buhârî'nin İbn Vehb'ten hadisi rivayet ederken "قال" (dedi) lafzını kullanması ve İbn Vehb ile arasındaki hocasının ismini vermemesi Mühelleb tarafından hadisin maktû olmasının sebebi olarak görülmüştür. *el-Muhtasaru'n-nasîh*'te "Tevdî" babında bu hadisin İbn Vehb'ten "قال" kalıbıyla aktarıldığını belirtmiş ve Allah'ın azabıyla azap edilmez babındaki "Kuteybe → Leys → Bükeyr" kanalıyla zikredilen muttasıl isnadı da vermiştir.⁴⁷⁸ İsnadları bu şekilde zikrettikten sonra bu hadisin İbn Vehb kanalından muttasıl isnadını şöyle vermiştir: "Mühelleb → Asîlî → Hamza en-Nesâî → Yunus b. Abdü'l-a'lâ → İbn Vehb → Amr → Bükeyr → Süleyman

⁴⁷³ Albayrak, *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuad Sezgin*, s. 85-86.

⁴⁷⁴ Albayrak, *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuad Sezgin*, s. 89-91.

⁴⁷⁵ İbn Battâl, *Şerh*, V, 125.

⁴⁷⁶ İbn Battâl, *Şerh*, V, 171.

⁴⁷⁷ Buhârî, "Cihad ve's-siyer", 107.

⁴⁷⁸ Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, II, 309.

b. Yesâr → Ebû Hüreyre”.⁴⁷⁹ Böylece aynı hadise *el-Câmi‘u’s-sahîh* dışındaki bir isnatla muttasıl olarak ulaşmış ve İbn Vehb tarikiyle gelen ziyade ifadelerin muttasıl bir isnada dayandığını göstermiştir.

İbn Hacer’in *el-Câmi‘u’s-sahîh*’te münkatı‘ hadis olduğunu söyleyenlerden biri olan İbn Hazm’a verdiği cevap Mühelleb’in bu bölümde ele alınan yaklaşımını daha iyi anlamak için yardımcı olabilir. İbn Hazm, *el-Câmi‘u’s-sahîh*’teki bir hadisin isnadının: “وَقَالَ هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ حَدَّثَنَا صَدَقَةُ بْنُ خَالِدٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ يَزِيدَ بْنِ جَابِرٍ، حَدَّثَنَا عَطِيَّةُ بْنُ قَيْسٍ الْكِلَابِيُّ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ غَنَمٍ الْأَشْعَرِيُّ، قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو عَامِرٍ - أَوْ أَبُو مَالِكٍ - الْأَشْعَرِيُّ وَاللَّهُ مَا كَذَّبَنِي سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ” münkatı‘ olduğunu iddia eder.⁴⁸⁰ Buna gerekçe olarak Buhârî ile Sadaka b. Hâlid arasındaki kopukluğu gösterir. İbn Hacer’e göre bu, *el-Câmi‘u’s-sahîh*’in başka bir yerinde muttasıl olarak zikredilen ve sahih olduğu bilinen bir hadistir.⁴⁸¹ Buhârî’nin “قال فلان” kalıbıyla hocalarından aktardığı hadisleri ya *el-Câmi‘u’s-sahîh* içerisinde ya da başka bir eserinde muttasıl olarak yer alır.⁴⁸² Münkatı‘ bir hadisin muttasıl isnadının ortaya konması o hadisin sahihliğine işarettir. Mühelleb de maktû hadislerin çoğunluğunun kitapta müsned olarak zikredildiğini söylemiştir.⁴⁸³ Bu noktada Buhârî’nin muttasıl olarak ulaştığı bir hadisi niçin başka yerde münkatı‘ olarak da zikrettiği sorulabilir. İbn Hacer’e göre bunun sebebi Buhârî’nin aynı hadisi farklı yerlerde aynı şekilde zikredip tekrara düşmek istememesidir.⁴⁸⁴ Buhârî, zaten ilgili hadislerin muttasıl isnatlarını zikrettiği için kitabın farklı yerlerinde bu hadisleri muallak olarak vermekten çekinmemiştir. Bu bağlamda Mühelleb’in dikkat çektiği şey, İbn Vehb tarikiyle gelen hadis farklı bir babda muttasıl olarak verildiği için muallak olarak zikredilmesinde bir beis olmadığıdır. Öyleyse Mühelleb neden İbn Vehb tarikinin muttasıl senedini ortaya koyma ihtiyacı duymuştur? Bunun sebebi sadece İbn Vehb tarikinde bulunan ve hadisin diğer tarikinde geçmeyen ziyade lafızlar olmalıdır. Mühelleb, bu ziyade lafızların da sahih olduğunu belirtmek için kendisini bu hadise ulaştıran isnada yer vermiştir.

⁴⁷⁹ Mühelleb, *el-Muhtasaru’n-nasîh*, II, 310.

⁴⁸⁰ İbn Hazm, *el-Muhalîlâ*, VII, 565.

⁴⁸¹ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, X, 52.

⁴⁸² İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, X, 52.

⁴⁸³ Mühelleb, *el-Muhtasaru’n-nasîh*, I, 149.

⁴⁸⁴ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, X, 53.

Buhârî, müzik âletlerinin haramlığına dair bir hadisi muallak olarak “kâle” lafzıyla nakletmiştir.⁴⁸⁵ Onun bu hadisi neden muallak olarak zikrettiği tartışma konusudur. Mühelleb, Buhârî’nin bu hadisi muallak olarak nakletmesinin sebebinin sahâbî râvisinin isminde yaşanan tereddüt olduğunu belirtmiştir.⁴⁸⁶ İbn Hazm, Buhârî’nin bu hadisi münkatı‘ olarak zikretmesi sebebiyle hadisi reddetmiştir.⁴⁸⁷ Şerh literatüründe bu konu Mühelleb ve İbn Hazm’ın görüşleri etrafında tartışılmıştır. İbn Hazm’ın yaklaşım tarzı kesin olarak reddedilirken Mühelleb’in görüşüne itiraz edilmiştir. İbn Hacer ise Buhârî’nin bu hadisi muallak olarak zikretmesinin açıklaması olarak Mühelleb’in yorumunu tercih etmektedir.⁴⁸⁸

İbn Hacer’in aktardığına göre bu hadis tüm nüshalarda muallak olarak verilmiştir.⁴⁸⁹ İbn Hazm, bu hadisin Buhârî’nin hocasının ismini zikretmediği için münkatı‘ olduğunu, ayrıca bu konuda zikredilen bir rivayetin sahih olamayacağını ve aktarılan rivayetlerin uydurma olduğunu iddia etmektedir. Bununla beraber bu konuda gelen bir hadisin veya tüm hadislerin sika râviler yoluyla Hz. Peygamber’e ulaşmış olduğunu bilse buna uymakta tereddüt etmeyeceğini bildirmektedir.⁴⁹⁰ İbnü’l-Mülakkın, İbn Hazm’ın bu görüşüne ilgili hadisin Buhârî’nin şartına uyacak şekilde muttasıl senedleri de olduğunu dile getirerek karşı çıkmaktadır. Ebû Davud, İsmâîlî (ö. 371/982) ve Ebû Nuaym el-İsfahânî’nin (ö. 430/1038) bu hadisi muttasıl olarak zikrettiklerini kaydetmiştir. Ayrıca Buhârî’nin cezm siğasıyla ulaştığı hocasına İsmâîlî’nin muttasıl olarak ulaştığını söylemiştir. İsmâîlî, “haddesenâ” kalıbıyla Buhârî’nin hocasına “ Hasan b. Süfyân → Hişâm” isnadıyla ulaşır.⁴⁹¹ Ebû Nuaym’ın Buhârî’nin bu hadisi nakleden hocasına ulaştığı isnadı şöyledir: “Ebû Nuaym → Ebû İshak b. Hamza → Abdân → Hişâm.” İbnü’l-Mülakkın, Ebû Davud’un başka bir isnatla hadise ulaştığını da belirir: “Ebû Davud → Abdü’l-vehhâb b. Necde → Bişr b. Bekir → Abdurrahman b. Yezîd b. Câbir → Atiyye b. Kays → Abdurrahman b. Ganm el-Eş‘arî →

⁴⁸⁵ Buhârî, “Eşribe”, 6.

⁴⁸⁶ İbn Battâl, *Şerh*, VI, 50.

⁴⁸⁷ İbn Hazm, *el-Muallâ*, VII, 565.

⁴⁸⁸ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, X, 53.

⁴⁸⁹ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, X, 53.

⁴⁹⁰ İbn Hazm, *el-Muallâ*, VII, 565.

⁴⁹¹ İbnü’l-Mülakkın, *et-Tavzîh*, XXVII, 127.

Ebû Âmir ya da Ebû Mâlik → Allah Resûlü.”⁴⁹² Ancak Ebû Dâvud metninde Buhârî’nin zikrettiği metindeki müzik âletleri ibaresi bulunmaz.⁴⁹³

İbn Hacer, bu konuyu şerhinde uzunca tartışır. Zerkeşî’den naklettiğine göre diğer râviler bu hadisi muallak, Ebû Zer el-Herevî ise muttasıl olarak aktarmaktadır. Zerkeşî’ye göre Buhârî ile Hişâm arasındaki râvi Hüseyin b. İdrîs’tir. Bu sebeple de bu hadis Buhârî’nin şartı üzere sahihtir. Zerkeşî, bu şekilde İbn Hazm’ın bu hadisin münkatı’ olduğuna dair iddiasına cevap vermiştir.⁴⁹⁴ İbn Hacer bunun hata olduğunu çünkü Abbas b. el-Fazl olarak bilinen Hüseyin b. İdrîs’in, Buhârî’nin değil Ebû Zer’in hocası olduğunu belirtmektedir. Ebû Zer, Buhârî’nin rivayetinden ayrı olarak Hişâm b. Ammâr üzerinden hadisi rivayet etmiştir. Bu şekilde hadisin muttasıl senedinin olduğunu göstermiştir.⁴⁹⁵

İbn Hacer, İbnü’s-Salâh’ın *Ulûmü’l-hadîs*’teki bu konu hakkındaki görüşlerine yer vermektedir. *el-Câmi’u’s-sahîh*’teki muallak hadislerde görünüşte bir kopukluk olsa da onlar hakkında münkatı’ hükmü verilemeyeceğini vurgulayan İbnü’s-Salâh, İbn Hazm’ın iddiasına karşı çıkararak bu hadisin başka tarikle muttasıl olduğu bilinen sahih bir hadis olduğunu söyler. Buna benzer muallak hadisler kitabın farklı yerlerinde müsned olarak verilmiştir. Bu hadis ise çeşitli gerekçelerle başka yerde isnatlı zikredilmemiştir.⁴⁹⁶ İbnü’s-Salâh bu sebepleri açıklamamaktadır.⁴⁹⁷

İbnü’s-Salâh, Buhârî’nin “kâle” lafzıyla naklettiği hadisleri mu‘an‘an nevinden hadisler olarak değerlendirir. Bu tarz hadisleri Buhârî, müzâkere veya münâvele cinsinden nakletmektedir. İbn Hacer, İbnü’s-Salâh’ın bu görüşüne karşı çıkmaktadır. Çünkü Buhârî, “kâle” lafzıyla vasıtasız zikrettiği bazı hadislere kitabının başka bir yerinde muttasıl olarak yer verebilmektedir. Bu şekilde verdiği rivayetleri ya bu kitabında ya da başka bir kitabında muttasıl olarak nakletmektedir. Buhârî’nin bu tür hadisleri muallak olarak zikretmesinin iki sebebi vardır. Bunların ilki bir hadisi birden fazla yerde aynı şekilde zikrederek tekrara

⁴⁹² İbnü’l-Mülakkın, *et-Tavzîh*, XXVII, 127.

⁴⁹³ Ebû Dâvud, “Libâs”, 7.

⁴⁹⁴ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, X, 52.

⁴⁹⁵ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, X, 52.

⁴⁹⁶ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, X, 52-3.

⁴⁹⁷ İbnü’s-Salâh’ın isnad hakkındaki görüşlerinin tahlili için bk. Dickinson, “Ibn al-Salâh al-Shahrazûrî and the Isnâd” *Journal of the American Oriental Society*, 2002, CXXII, s. 481-505.

düşmemektir. İkinci sebep ise ya bazı râvilerindeki kusurlar ya da hadisin mevkuf olmasıdır. Birinci sebeple bağlantılı olarak bazı muallak hadisleri kitabında bir başka yerde muttasıl olarak zikretmektedir. Bazılarına ise yer vermemektedir. Başka bir yerde yer vermediği hadislerden biri de mezkûr hadistir. Buhârî'nin bu hadise kitabının başka yerinde neden yer vermediği İbn Hacer'in belirli bir dönem çözmeye çalıştığı bir problemdir (فَهَذَا مِمَّا كَانَ أَشْكَلَ)⁴⁹⁸. Görüldüğü kadarıyla bu hadisin İbn Hacer'i uğraştırmasının sebebi, zikrettiği sebepler arasında ilgili hadisin ilk sebeple bağlantılı olduğunu düşünmesidir. İkinci sebep için gerekli olan, bir râvisinde kusur bulunma şartı bu hadiste geçerli değildir. Dolayısıyla İbn Hacer'in kuralına göre Buhârî'nin kitabının başka bir yerinde bu hadisi zikretmesi gerekirdi. Belirli bir dönem İbn Hacer'in çözmeye uğraştığı bu konu şerhini yazdığı dönemde problem olmaktan çıkmıştır. Ona göre rivayetdeki kusur Hişâm'ın sahâbî isminde tereddüt etmesidir. İbn Hacer, Mühelleb'in de bu noktaya işaret ettiğini söylemiştir.⁴⁹⁹

Mühelleb'e göre Buhârî'nin bu hadisi muttasıl olarak vermemesinin sebebi isnaddaki bir râvinin hadisi nakleden sahâbî isminde tereddüt etmesi ve sahâbîyi zikrederken “Ebû Âmir veya Ebû Mâlik” diye kayıtlamış olması veya bunun dışındaki bir sebeptir. Buhârî de bu sebeple “kâle” lafzıyla hadisi nakletmiştir.⁵⁰⁰ Kirmânî ise farklı bir açıklama getirmiştir. Ona göre nakil ve tahammül söz konusu ise “haddesenâ” ve “ahberanâ” ifadeleri kullanılır. Muhaddisler müzâkere içinse “kâle” kalıbını kullanırlar.⁵⁰¹ Kirmânî, Mühelleb'in eleştirisine karşı çıkmakta ve bu hadisin müzâkere için nakledildiğini ifade etmektedir. Kastallânî de bu hadisin müzâkere için bu babda zikredildiğini ifade etmektedir.⁵⁰² İbnü'l-Mülakkın, Mühelleb'in bu hadisi zayıf addettiğini belirtip buna karşı çıkar ve sahâbîde yaşanan ihtilafın hadise zarar vermeyeceğini öne sürer.⁵⁰³ Kastallânî de aynı görüştedir.⁵⁰⁴ Ancak Mühelleb hadis isnadını sahâbî isminde yaşanan ihtilaf sebebiyle eleştirmemekte, bu ihtilafın Buhârî'nin ilgili hadisi muallak olarak aktarmasının sebebi

⁴⁹⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, X, 53.

⁴⁹⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, X, 53.

⁵⁰⁰ Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî*, XX, 147; İbn Battâl, *Şerh*, VI, 50.

⁵⁰¹ Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî*, XX, 147.

⁵⁰² Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, VIII, 317.

⁵⁰³ İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh*, XXVII, 128.

⁵⁰⁴ Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, VIII, 317.

olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla eleştiri isnadın sonu değil, başı ile ilgilidir. İbn Hacer, Mühelleb'in görüşünün üzerinde anlaşılan bir açıklama olmadığını söylemektedir.⁵⁰⁵ Ancak İbn Hacer'in önceki açıklaması dikkate alınırsa o, bu görüşe katılmaktadır. Aynî Mühelleb'in bu görüşüne yer vererek onun "Bu hadis zayıftır" dediğini iddia etmektedir.⁵⁰⁶ Ancak Mühelleb hadisin zayıf olduğunu bu şekilde açıkça söylememiştir. Aynî, Mühelleb'in bu görüşüne karşı çıkıp sahâbîde yaşanan tereddüdün hadisin sıhhatine zarar vermeyeceğini öne sürer.⁵⁰⁷

Şârihler genel olarak bu konuda Mühelleb'in görüşüne karşı çıkmıştır. Ancak Mühelleb'e itiraz ederken kullandıkları argümanlar ikna edici değildir. Örneğin sahâbî isminde yaşanan tereddüdün hadisin sıhhatine zarar vermeyeceğini gerekçe göstererek Mühelleb'e itiraz etmişlerdir. Ancak Mühelleb, bu hadisi sahâbî ismindeki tereddüt sebebiyle değil, Buhârî'nin semâa delâlet eden bir lafızla nakletmemesi sebebiyle eleştirmiştir.⁵⁰⁸ O, sahâbî isminin zikredilmemesinin Buhârî'nin bu tasarrufunun gerekçesi olabileceğini söylemiştir. Bu durumun başka bir gerekçesi olabileceğini de belirtmiştir. Mühelleb'e cevap olarak verilen bu hadisin başka kaynaklarda muttasıl olarak rivayet edilmesi hadiste bir problem olmadığını gösterse de Buhârî'nin neden bu hadisi muallak olarak eserine aldığını açıklamamaktadır. İbn Hacer, bu sebeple bir müddet bir sonuca varamamıştır. Sonuçta Mühelleb'in açıklaması doğrultusunda görüş bildirmiştir.

Buhârî muallak hadislerin büyük bir kısmını yine eseri içinde farklı yerlerde muttasıl olarak zikrettiği gibi az bir kısmını eserinde muttasıl olarak zikretmemiştir. Buhârî'nin muallak olarak zikrettiği ancak kitabının başka bir yerinde muttasıl isnadını vermediği hadislerden biri "Mâlik → Zeyd b. Eslem → Atâ b. Yesâr → Ebû Said el-Hudrî → Allah Resûlü" isnadıyla gelen "Eğer bir insan İslamı güzel bir şekilde kabul ederse, Allah geçmiş tüm günahlarını bağışlar. Bundan sonra hesaplar açılır; her bir iyilik on kattan yedi yüz kata kadar ödüllendirilir. Her bir kötülük ise misliyle karşılık bulur. Allah'ın affetmesi

⁵⁰⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, X, 54.

⁵⁰⁶ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXI, 175.

⁵⁰⁷ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXI, 176.

⁵⁰⁸ Semâ olmadan rivayetin *el-Câmi'u's-sahîh*'teki sahih hadislerin sıhhatine etkisi ile ilgili bilgi için bk. ed-Dürey's, *Mevkîfî'l-imâmeyn el-Buhârî ve'l-Müslim min iştirâti'l-lakiyâ ve's-semâ 'fi's-senedi'l-muanan beyne'l-muteâsirîn*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1997.

müstesna⁵⁰⁹ hadisidir. İbn Hacer, Ebû Zer el-Herevî'nin *el-Câmi'u's-sahîh* rivayetinde bu muallak hadisin ardından muttasıl isnadını da verdiğini aktarır.⁵¹⁰ Mühelleb de Buhârî'nin bu hadisi Mâlik'ten maktû olarak rivayet ettiğini söyleyip Asîlî üzerinden müsned isnadını zikreder. İsnad şu şekildedir: “Asîlî → Ahmed b. Mutarrif → Ubeydullah b. Yahya → babası → İbn Vehb → Mâlik”.⁵¹¹ Bu şekilde kitap içerisinde muttasıl olarak zikredilmeyen bir muallak hadisi de muttasıl olarak kendisinin ulaşabileceğini göstermiştir. Mühelleb, Buhârî'nin Ebû'z-Zinâd'dan rivayet ettiği bir diğer muallak hadisi⁵¹² de hocası Asîlî'den muttasıl olarak aktarmıştır.⁵¹³ Böylece *el-Câmi'u's-sahîh*'te sadece muallak olarak verilen hadislerin muttasıl versiyonları olduğunu göstermiştir.

Üç kısımdan oluşan İkinci Bölüm'de Mühelleb'in şerhçiliğinin karakteristik özellikleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Öneme binaen İbn Battâl'ın Mühelleb'den nasıl istifade ettiğine değinildikten sonra şerh metodu ele alınmıştır. Mühelleb, İbn Battâl ve İbn Hazm arasındaki ilişki şerhe yaklaşımları bağlamında incelenmiştir. Literatürde daha önce İbn Hazm'ın tepkiselliğiyle ilgili dönemdeki şerh faaliyeti arasında bu çalışmada kurulduğu gibi bir ilişki kurulmamıştır. Bu çalışmada öne sürülen yaklaşım tarzı, Endülüs entelektüel tarihinin farklı bir veçheden okunması olarak görülebilir.

Buhârî'nin kitabını tamamlayamadığı iddiası Bâci'nin açıklamaları bağlamında tartışılırken Mühelleb'in ilgili görüşlerinin de dikkate alınması tartışmayı derinleştirecektir. Onun bu iddiayı *el-Câmi'u's-sahîh*'teki hataların tamamının sebebi olarak görmesi diğer kaynaklarda rastlanmayan bir yaklaşımdır. Asîlî'nin eleştirilerine değinmesi ilgili eleştirilerin dönemin yaygın bir yaklaşımı olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca Mühelleb'in *el-Câmi'u's-sahîh*'in otoriteleşmesi hakkındaki yorumları ilgili süreçte Endülüs-Mâlikî âlimlerin rolünü açığa kavuşturması bakımından değerlidir.

⁵⁰⁹ Buhârî, “İmân”, 41.

⁵¹⁰ İbn Hacer, *Tağliku't-ta'lik*, II, 44.

⁵¹¹ Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, I, 187.

⁵¹² Buhârî, “Kefâle”, 1.

⁵¹³ Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, III, 118.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

***EL-CÂMÎ'U'S-SAHÎH* ŞERHLERİNİN KAYNAĞI OLARAK MÜHELLEB
B. EBÎ SUFRE**

Endülüs Mâlikîliğinin bakış açısını yansıtan özgün görüşleriyle Mühelleb, *el-Câmi'u's-sahîh* şerhlerinin önde gelen kaynaklarından biri olmuştur. Yüzyıllar boyunca farklı coğrafyalarda yazılan şerhlerde Mühelleb'in görüşleri nakledilmiş, tartışılmış ve tenkide uğramıştır. Bu bölümde, önde gelen *el-Câmi'u's-sahîh* şerhlerinde Mühelleb'in izleri aranmış ve bu şerhlere etkisi incelenmiştir. Kirmânî, Aynî ve İbn Hacer'in şerhleri Mühelleb'den yaptıkları nakillerin çokluğu sebebiyle temsil gücü yüksek şerhlerdir. Bu sebeple bu üç şârih, Mühelleb'in görüşlerinin literatürde nasıl nakledildiğini tespit etmek için örnek olarak seçilmiştir. Daha sonra bu şârihlerin yanında İbnü'l-Mülakkın, İbnü'd-Demâmînî ve Kastallânî gibi diğer *el-Câmi'u's-sahîh* şârihleri olmak üzere çeşitli şârihlerin görüşleri “Şârihlerin Mühelleb’e Yorum ve Eleştirileri” kısmında değerlendirilmiştir. Kadı İyâz ve Nevevî gibi *Sahîh-i Müslim* şârihlerinin görüşleri de ilgili konularda aktarılmıştır. Bu yolla Mühelleb'in görüşlerinin klasik şerh literatürü boyunca nasıl bir seyir izlediğine ışık tutmak amaçlanmıştır.

Aşağıda, öncelikle Kirmânî, Aynî ve İbn Hacer'in Mühelleb'in görüşlerinin nasıl aktardığı tespit edilmiş, sonra tematik olarak onlarla birlikte çeşitli şârihlerin Mühelleb’e dair yorumları ve eleştirileri incelenmiştir.

I. MÜHELLEB'İN GÖRÜŞLERİNİN AKTARIMI

A. Kirmânî'nin *el-Kevâkibü'd-derârî*'sinde Mühelleb'in Görüşlerinin Aktarımı

İbn Battâl'ın *Şerh'i*, Kirmânî'nin (ö. 786/1384) *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* adlı şerhinin önemli kaynaklarındanıdır. Kirmânî yetmiş beş yerde Mühelleb'e atıf yapmıştır.⁵¹⁴ Kirmânî'nin İbn Battâl'dan yaptığı alıntılarının önemli bir kısmı Mühelleb'e ait olup bunların yekûnu yetmiş dört adettir.⁵¹⁵ Yapılan alıntılarının çoğunluğu fıkha dairdir. Kirmânî, şerhinin mukaddimesinde daha önceki şerhlerde eksik olduğunu

⁵¹⁴ Saranç, *Kirmânî'nin (ö.717/786) el-Kevâkibü'd-derârî'deki Şerh Metodu* (doktora tezi, 2010), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 3.

⁵¹⁵ Bu atıflar *el-Câmi'u's-sahîh*'nin bölümlerine göre şöyle dağılım göstermiştir: Bâbu key fe kene bedü'l-vahy: 1; Kitâbü'l-İman: 2; Kitâbü'l-İlm: 1; Kitâbü'l-Vudû': 7; Kitâbü'l-Gusl: 1; Kitâbü'l-Hayz: 1; Kitâbü's-Salah: 1; Kitâbü'l-Mevâkîtu's-salat: 1; Kitâbü'l-İdeyn: 1; Kitâbü'l-Husûf: 1; Kitâbü't-Taksîr: 1; Kitâbü't-Teheccüd: 1; Kitâbü'l-Cenâiz: 1; Kitâbü'z-Zekât: 1; Ekvâbu Sadakati'l-Fitr: 1; Kitâbü'l-Hac: 1; Kitâbü'l-İcâre: 1; Kitâbü'l-Vekâle: 1; Kitâbü'l-Husumât: 2; Kitâbü'l-Mezâlim: 3; Kitâbü's-Şerike: 3; Kitâbü'r-Rehn: 1; Kitâbü'l-İtk: 4; Kitâbü'l-Hibe: 4; Kitâbü's-Şehâdât: 4; Bâbu Fezâilu Ashâbi'n-Nebî: 1; Kitâbü'l-Megazî: 1; Kitâbü't-Talak: 1; Kitâbü'l-Eşribe: 1; Kitâbü't-Tıbb: 1; Kitâbü'l-Muharibîn: 2; Kitâbü'd-Diyât: 1; Kitâbü'l-İkrâh: 1; Kitâbü'l-Hayl: 2; Kitâbü't-Tabir: 4; Kitâbü'l-Ahkâm: 2; Kitâbü'l-İtisam bi'l-Kitâb ve's-Sünne: 2; Kitâbü't-Tevhîd: 10.

düşündüğü *el-Câmi‘u’s-sahîh*’in yapısıyla ilgili konuları ele alacağını ifade etmiştir. Sonuç olarak Kirmânî şerh yazım amacına uygun olacak şekilde Mühelleb’e başvurmuştur.

Kirmânî’nin, Mühelleb’e dair tek kaynağı İbn Battâl’ın *Şerh*’i değildir. Mühelleb’in *el-Muhtasaru’n-nasîh*’inden de nakil yapmıştır. Örneğin Süleyman b. Harb’in (ö. 224/839) bir rivayete ziyadesi hakkındaki nakil⁵¹⁶ İbn Battâl’ın *Şerh*’inde olmasa da *el-Muhtasaru’n-nasîh*’te yer alır. İlgili rivayet bu bölümde “Mühelleb’in Râvi Eleştirisine İtiraz: Şefaât Kimin İçin?” başlığı altında ele alınacaktır. Bir başka yerde Kirmânî’nin Mühelleb’e atfettiği, Said b. Ubeyd’in hadisinde vehim bulunması iddiası⁵¹⁷ İbn Battâl’ın *Şerh*’inde Mühelleb’e isnat edilmemiştir. Onun yerine İbn Battâl Ehl-i hadis’in böyle bir iddiası olduğunu dile getirmiştir.⁵¹⁸ Bununla birlikte *el-Muhtasaru’n-nasîh*’te Said b. Ubeyd’in hadisinde vehim bulunduğu iddiası yer almıştır.⁵¹⁹ Kirmânî, buna dayanarak bu iddiayı Mühelleb’e nispet etmiş olmalıdır.

Kirmânî, Mühelleb’den nakillerini genellikle üzerine yorum yapmadan aktarır. Bunun yanında bazen itiraz ettiği veya Mühelleb’in sözü üzerine yorum yaptığı da olmuştur. Bu atıflarda ön plana çıkan temalar şunlardır: Bab başlıklarıyla ilgili olanlar,⁵²⁰ hadisler arası ihtilafın giderilmesine dair olanlar, râvilerle ilgili yorumlar,⁵²¹ hadisin manayla rivayeti ve bazı kelami meseleler.⁵²²

Kirmânî, genellikle İbn Battâl üzerinden Mühelleb’den nakil yaptığı için onun alıntılarının İbn Battâl’ın *Şerh*’iyle karşılaştırılıp doğru ve uygun aktarılıp aktarılmadığının tespiti önem taşır. Kirmânî, Mühelleb’in görüşlerini doğrudan aktardığı gibi bazı şeklî farklılıklarla da aktarmıştır. Nakiller çoğunlukla İbn Battâl’ın *Şerh*’ine uyumlu olsa da yanlış ve eksik aktarılan ve hatalı kişiye nispet edilen nakiller de vardır.

Kirmânî’nin birebir aynı ifadelerle aktardığı nakiller olduğu gibi şeklî farklılıklarla aktardığı yerler de olmuştur. Örneğin *el-Kevâkibü’d-derârî*’deki Mühelleb’in “يريد ما تيسر”

⁵¹⁶ Mühelleb, *el-Muhtasaru’n-nasîh*, I, 200; Kirmânî, *el-Kevâkibü’d-derârî*, XXV, 198.

⁵¹⁷ Kirmânî, *el-Kevâkibü’d-derârî*, XXIV, 25.

⁵¹⁸ İbn Battâl, *Şerh*, VIII, 532.

⁵¹⁹ Mühelleb, *el-Muhtasaru’n-nasîh*, III, 16-7.

⁵²⁰ Kirmânî, *el-Kevâkibü’d-derârî*, IV, 69; X, 100; XI, 66.

⁵²¹ Kirmânî, *el-Kevâkibü’d-derârî*, VIII, 81; XX, 147.

⁵²² Kirmânî, *el-Kevâkibü’d-derârî*, I, 175; XI, 101.

ومعنى قوله: (فَافْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ) 523 ifadesi İbn Battâl'ın *Şerh*'inde "ما تيسر على القلب حفظه من آياته، وعلى اللسان من لغاته، وإعراب حركاته، كما فسرهُ مِنَ الْقُرْآنِ) [المزمل: 20] ، ما تيسر على القلب حفظه من آياته، وعلى اللسان من لغاته، وإعراب حركاته، كما فسرهُ şeklinde geçmektedir. Kirmânî'nin aktarmak istediği mana İbn Battâl'daki ifadelerle mutabıktır ancak bazı lafız farklılıkları mevcuttur.

Kirmânî'nin Mühelleb'e atfettiği bir söz aslında İbn Battâl'a ait olabilmekte ya da bir bab başlığı altında zikrettiği Mühelleb'e ait bir kavil İbn Battâl'da farklı bir babda zikredilebilmektedir. İlk olarak, İbn Battâl'ın Mühelleb'e nispet etmediği bazı kavillerin Kirmânî tarafından Mühelleb'e nispet edildiği örnekleri ele almak mümkündür. Örneğin "Okun yaydan çıkıp fırlaması gibi dinden çıkarlar" hadisinin şerhinde Kirmânî, "يمكن أن يكون هذا الحديث في قوم قد عرفهم صلى الله عليه وسلم بالوحي أنهم يموتون قبل التوبة وقد خرجوا ببدعتهم وسوء" (Bu hadis, [Hz. Peygamber'in] vahiy ile bildiği [gelecekte ortaya çıkacak] bir topluluk hakkında olabilir. Onlar tövbe edemeden ölürlər ve bidatleri ve küfre götürecek tevilleri sebebiyle dinden çıkmışlardır) 525 sözünü Mühelleb'e nispet etmiştir. Bu söz İbn Battâl'da aynı ifadelerle geçmektedir. Tek fark İbn Battâl'ın "يموتون" yerine "يمرقون" ifadesini kullanmasıdır. 526 Ancak Kirmânî'nin aksine İbn Battâl bu lafzı Mühelleb'e atfetmez. Kendi sözü olarak aktarır. Kirmânî'nin Mühelleb'e nispeti hatayla olabileceği gibi ifade, elindeki İbn Battâl'ın *Şerh*'inde Mühelleb'e atfedilmiş olabilir. Bir başka yerde Kirmânî, Mühelleb'den "باب قوله تعالى قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي" babı ile Buhârî'nin Mu'tezile'nin "Allah'ın emri olan kelâmı mahluktur" sözüne cevap vermek istediği yorumunu nakleder. 527 Ancak aynı yorum İbn Battâl'da "باب قولها إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ [النحل: 40]" altında geçer. 528 İbn Battâl'ın zikrettiği babın altında Allah'ın emrine dair hadislerin olması bu sözün bu baba ait bir açıklama olduğunu gösterir. Bunun yanında İbn Battâl'ın bu sözü Mühelleb'e nispet etmediğine de değinmek gerekir.

⁵²³ Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî*, XXV, 235.

⁵²⁴ İbn Battâl, *Şerh*, X, 547.

⁵²⁵ Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî*, XXV, 248.

⁵²⁶ İbn Battâl, *Şerh*, X, 557.

⁵²⁷ Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî*, XXV, 167.

⁵²⁸ İbn Battâl, *Şerh*, X, 476.

B. İbn Hacer'in *Fethu'l-bârî*'sinde Mühelleb'in Görüşlerinin Aktarımı

el-Câmi'u's-sahîh'in olgun dönem şerhlerinden olan İbn Hacer'in *Fethu'l-bârî* adlı eseri zengin bir içeriğe sahiptir. İbn Hacer, yöntem olarak her babı beş başlık altında ele alacağını, kitabının *Hedyü's-sârî* isimli mukaddimesinde belirtmiştir.⁵²⁹ Bunlar bab başlığının ve hadisin zikredilmesi, bab-hadis ilişkisi,⁵³⁰ literatüre başvurarak sened ve metne dair hususların işlenmesi,⁵³¹ dilbilimsel izahlar ve hadislerden çeşitli konularla ilgili hükümler istinbat etmedir.⁵³² İbn Hacer, Mühelleb'in açıklamalarına eserinde dört yüz yerde başvurmuştur.

İbn Hacer bazı konularda Mühelleb'e itiraz etmiş, ayrıca ona başkalarının yaptığı itirazları da nakletmiştir. Toplamda altmış sekiz yerde eleştiri zikretmiştir.⁵³³ Birçok yerde ismini vererek eleştirmekle birlikte bir yerde isim vermeden eleştirmiştir. İsim vermeden eleştirdiği yerde Said b. Ubeyd hadisinde vehim olduğunu iddia edenleri eleştirmiş ve bu hadiste vehim olmadığını farklı rivayetleri derleyerek zikretmiştir.⁵³⁴ Ayrıca İbn Hacer sık sık İbnü'l-Müneyyir'in Mühelleb'e eleştirilerini zikretmektedir. Ancak zikredilen İbnü'l-Müneyyir, *el-Câmi'u's-sahîh*'in bab başlıklarına dair yazdığı *el-Mütevârî alâ ebvâbi'l-Buhârî* adlı eseriyle bilinen Ebü'l-Abbas Nâsirüddin İbnü'l-Müneyyir (ö. 683/1284) değildir. İbn Hacer'in zikrettiği isim Nâsirüddin İbnü'l-Müneyyir'in kardeşi Zeynüddin Ali

⁵²⁹ İbn Hacer, "Hedyü's-sârî", *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1959, I, 5-6.

⁵³⁰ Bab-hadis ilişkisine dair Mühelleb'den aktardığı bazı örnekler için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 173, 373, 374, 402, 562; II, 14, 39; III, 116, 366, 539; IV, 351, 450, 487; IX, 202, 404, 529; X, 9, 45, 102, 393, 484, 497, 599; XI, 35, 58, 70, 540, 550, 569; XII, 266, 331, 392, 411; XIII, 159, 180, 302, 307, 315, 438, 528.

⁵³¹ Sened ve metne dair Mühelleb'den aktardığı bazı örnekler için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, III, 5, 189, 414-15, 541; IV, 74, 346; V, 22; IX, 333, 441, 444; X, 53-5, 56, 234-5, 320; XII, 435; XIII, 124, 301, 476.

⁵³² Hadislerden çeşitli konularla ilgili hükümler istinbat etme başlığına dair Mühelleb'den yapılan bazı nakiller için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 11, 312, 313, 314, 315, 357, 363, 414, 518, 542, 549, 552; II, 31, 33, 68, 96, 169, 188, 268, 278, 330, 343-44, 376, 394, 447; III, 16, 34, 89, 90, 124, 139, 142, 178, 240, 288, 339, 384, 576; IV, 49, 138, 157, 199, 235, 263, 294, 341, 418; V, 27, 94, 111, 162, 173, 208, 212, 221, 249, 256, 266, 290; VI, 15, 34, 42, 47, 49, 57, 63, 101, 127, 133, 136, 141; VII, 10, 152; VIII, 135; IX, 13, 17, 116, 181, 198, 246, 291, 292, 296, 311, 352, 372; X, 22, 65-6, 78, 94, 119, 195, 227, 292, 305, 448, 516; XI, 17, 32, 34, 47, 67, 69, 72, 78, 89, 145, 220, 535; XII, 60, 61, 155, 179, 181, 190, 209, 260, 276, 291, 321, 331; XIII, 52, 67, 78, 125, 132, 179, 206, 268, 311, 331, 428,

⁵³³ Mühelleb'e itirazlar için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, II, 456, 499, 531; III, 144, 164, 306-7; IV, 88, 192, 351; V, 4, 21, 43, 60; IX, 136, 175, 180, 213, 277, 294-95, 301, 303, 324, 336, 378, 498, 582, 626; X, 77, 432, 599; XI, 7, 40, 43, 48, 60, 79, 124, 271, 497, 542-3, 584, 599; XII, 116, 147, 154, 185, 199, 234, 242, 243, 316; XIII, 56, 115, 122, 160, 183, 212, 307-8, 312, 314, 497.

⁵³⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XII, 234.

b. Muhammed İbnü'l-Müneyyir'dir (ö. 696/1297).⁵³⁵ İbn Hacer, onun *el-Câmi'u's-sahîh* üzerine bir şerhi olduğunu nakleder⁵³⁶ ve bu eserden *el-Hâşiye* diye bahseder.⁵³⁷

Mühelleb'e İbn Battâl'ın yaptığı atıflar ile İbn Hacer'in yaptığı atıflar zaman zaman farklılık arz eder. Örneğin ikisinin Mühelleb'den aktardıkları metinler arasında lafız farklılıklarının olduğu görülür. Bu farklılıklar manayı önemli ölçüde değiştirecek biçimde ve yoğunlukta olmasa da göze çarpar. Farklılıkların sebebi, İbn Hacer'in esas aldığı İbn Battâl şerhinin nüshalarıyla elimizdeki İbn Battâl şerhinin neşrine esas olan nüshanın farklılığı olabilir. Bunun yanında bazı yerlerde İbn Hacer Mühelleb'in sözlerini İbn Battâl üzerinden özetleyerek verdiği de kaydedilmelidir. Bu bölümde İbn Hacer'in Mühelleb'den nasıl istifade ettiği bu farklılıklara da işaret edilerek ele alınacaktır.

İbn Hacer, Mühelleb'e yaptığı atıfların bazılarını İbn Battâl'dan bazı değişikliklerle aktarmıştır. Ancak bu farklılıklar manayı bozmayacak biçimdedir. Bunlar İbn Hacer'in, İbn Battâl'ın kullandığı ifadenin eş anlamlısını kullanması, İbn Battâl'da geçen bir kelimenin İbn Hacer'de olmaması veya İbn Battâl'da bir cümledeki bağlacın İbn Hacer'de aynı cümlede farklı bir yerde kullanılması gibi küçük şekli farklılıklardır.

Enes'in naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: Cennette birinizin yayı kadar küçük bir yer, dünya ve içindeki her şeyden daha hayırlıdır. Eğer cennet ehlinde bir kadın dünya ehline gösterilse, O, ikisi (cennet ve dünya) arasını aydınlatır ve yeryüzünü güzel kokuyla doldururdu. Onun başı üzerindeki örtü dünya ve içindeki her şeyden daha hayırlıdır.⁵³⁸

Bu hadisin şerhinde İbn Battâl, Mühelleb'den şunu nakleder:

Enes hadisi bu babda zikredildi. Zira hadisin manası, şehidin, Allah'ın şehitlere verdiği nimetleri ve onları evlendirdiği hurileri gördükten sonra dünyaya dönmek ve yeniden şehit olmak istemesiyle alakalıdır. Allah'ın ikramı, nimetlendirmesi ve fazlından olarak onlardan

⁵³⁵ İbn Nâsirüddin ed-Dımaşkî, *et-Tavdîhu'l-müştebih (fî zabti esmâ'ir-ruvvâtî ve ensâbihim ve elkâbihim ve künâhim)*, (nşr: Muhammed Nuaym el-Araksûsî) Şam: Mektebetü'r-Risâle, 1993, s. 290.

⁵³⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 14.

⁵³⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, V, 61.

⁵³⁸ Buhârî, "el-Cihad ve's-siyer", 6.

(hurilerden) her biri yeryüzüne görünseydi, tamamını ışıkla doldururdu. Bu sebeple (şehit) şehadet talebine ve isteğine teşvik oldu.⁵³⁹

İbn Hacer bunu şöyle aktarır:

Enes hadisinin zikredilme sebebi şu mananın açıklanmasıdır: şehid, hakettiğinin ötesinde şehitliğe verilen ikram dolayısıyla dünyaya dönüp Allah yolunda bir kere daha ölmek istiyor. Ona verilen hurilerden her biri yeryüzüne görölseydi, onun hepsini aydınlatırdı.⁵⁴⁰

Bu örnekte İbn Battâl, “zikretti” (*zekera*) filini kullanırken İbn Hacer aynı manaya gelen “yer verdi” (*evrade*) filini kullanır. Bu ikisi arasında manaca bir fark yoktur. İbn Battâl, “bu babda” (*fî hâze'l-bâb*) ifadesini kullanırken İbn Hacer aynı yerde “bu” (*hâzâ*) ifadesini kullanır. Burada müstensih'in bir hatası söz konusu olabilir. “*Fî*” ve “*bâb*” kelimeleri düşmüş ve sadece “*hâzâ*” kelimesi kalmış olabilir. İbn Battâl, “onun için” (*min eclihî*) ifadesini “şehid diler” (*yetemenne'ş-şehîd*) ifadesinden sonra kullanırken İbn Hacer, “yetemenne'ş-şehîd” ifadesinden önce kullanır. İbn Battâl, “dünyaya” (*ile'd-dünyâ*) ibaresini kullanırken İbn Hacer, “dünya üzerine” (*ale'd-dünyâ*) ifadesini kullanır. Hadisin metninde de “*ilâ*” ifadesi geçtiği için İbn Hacer'deki kullanımın bir hata sonucu bu şekilde olduğu söylenebilir.

Ebû Hüreyre'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: ‘Her kim Allah yolunda bir çifti [iki at veya iki deve] infak ederse, tüm cennet kapıcıları, onu, ‘Falanca! buraya gel’ diye çağırır.’ Ebû Bekir şöyle dedi: ‘Onlar asla zarar görmeyecekler diyorlar.’ Hz. Peygamber şöyle buyurdu: ‘Senin onlardan biri olmanı umuyorum.’⁵⁴¹

İbn Battâl, bu hadisle ilgili Mühelleb'in şu görüşüne yer verir:

Hz. Peygamber'in ‘Her kim Allah yolunda bir çifti [iki at veya iki deve] infak ederse, tüm cennet kapıcıları onu çağırır’ sözünde cihadın diğer amellere üstün olduğu manası vardır. Mücâhid için -onların yaptığını yapmasa da- namaz kılanın, oruç tutanın, tasadduk edenin sevabı vardır. Görmüyor musun ki reyyân kapısı oruçlulara özeldir, buna rağmen bu hadiste

⁵³⁹ İbn Battâl, *şerh*, V, 15.

⁵⁴⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 15.

⁵⁴¹ Buhârî, “el-Cihad ve's-siyer”, 37.

onun [mücahidin] tüm kapılardan çağrılacağı şart koşulmuştur. Bunu maldan Allah yolunda az bir şey infak ederek hak etmiştir.⁵⁴²

İbn Hacer bunu şöyle aktarır:

Bu hadiste, cihat amellerin en üstünüdür (manası vardır). Çünkü mücahide –onların yaptığını yapmasa da- namaz kılanın, oruçlunun, tasadduk edenin sevabı verilir. Çünkü, reyyân kapısı oruçlular için olmasına rağmen bu hadiste mücâhidin tüm kapılardan Allah yolunda azıcık mal infak etmesi sebebiyle çağrılacağı zikredilir.⁵⁴³

Bu hadiste İbn Battâl, Mühelleb’den alıntı yaparken ilk olarak hadis içerisindeki şerh edeceği lafzı zikreder. İbn Hacer ise zikretmez. İbn Battâl’da “onda” (*fîhi*) lafzıyla şerhe başlanırken İbn Hacer’de “bu hadiste” (*fî hâze’l-hadis*) lafzıyla başlanır. İbn Battâl’da “cihadın diğer amellere üstünlüğü” (*fazlü’l-cihâdi alâ sâiri’l-a’-mâl*) ibaresi ile ifade edilen mana İbn Hacer’de “Cihat, amellerin en üstünüdür” (*enne’l-cihâde efdalü’l-a’-mâl*) ibaresiyle ifade edilmiştir. İbn Battâl’da “Mücâhid için -onların yaptığını yapmasa da- namaz kılan, oruç tutan ve tasadduk edenin sevabı vardır” (*enne li’l-mücâhidi ecra’l-musallî ve’s-sâimi ve’l-mütesaddiki ve in lem yef’al zâlike*) ifadesi, İbn Hacer’de “Çünkü mücâhide –onların yaptığını yapmasa da- namaz kılanın, oruç tutanın ve tasadduk edenin sevabı verilir” (*li-enne’l-mücâhid yu’tâ ecra’l-musallî ve’s-sâimi ve’l-mütesaddiki ve in lem yef’al zâlike*) ifadesiyle karşılaşılır. İkisi arasındaki tek fark İbn Battâl’ın “enne li’l-mücâhidi” ibaresini kullanırken İbn Hacer’in “li-enne’l-mücâhid” ibaresini kullanmasıdır.

İbn Hacer’in Mühelleb’den yaptığı bazı alıntıları özetleyerek aktardığı görülür. Bu özetlerde asıl manaya sadık kalmıştır.

“Abdullah b. Ebî Evfâ’dan nakledildiğine göre Allah Resûlü şöyle buyurmuştur: ‘Bilin ki cennet kılıçların gölgesi altındadır’”⁵⁴⁴ hadisinin şerhinde İbn Battâl, Mühelleb’in şöyle dediğini aktarır:

[Savaşarak] ölen tüm müslümanların cennete gideceğine hükmetmek caizdir. Buna, Ömer’in şu sözü delildir: ‘Bizim ölülerimiz cennette, onların ölüleri cehennemde değil mi?’ Ancak bu genel içindir ve genel içinden bir kişiyi şahsen zikretmek mümkün değildir. Bu

⁵⁴² İbn Battâl, *Şerh*, V, 49.

⁵⁴³ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 49.

⁵⁴⁴ Buhârî, “el-Cihad ve’s-siyer”, 22.

konuda denmiştir ki: ‘Sadece kendisi hakkında hususi bir haber gelirse o kişi cennettir [denir].’ Çünkü Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: ‘Kimin Allah yolunda cihat ettiğini ancak Allah bilir.’ Biz, zahire göre hükmederiz. Bu hadis genel içindir. Tafsilini, bilinmeyi, niyetlerde olanı, bir haber olmadan Allah’ın ilmine dair hüküm vermemek için Allah’a bırakırız. Görmüyor musun ki Hz. Peygamber’e: ‘Bazılarımız ganimet ve dünya için yahut gösteriş için cihada geliyor” diye sorulduğu zaman o kesin konuşmak yerine gaybı Allah’ın bildiğini söylemeyi tercih etmiştir.⁵⁴⁵

İbn Hacer bunu şöyle aktarır:

Bu hadislerden (savaşta) ölen müslümanların cennette olduğunu söylemenin caiz olduğu anlaşılır. Ancak bu genel olarak söylenir tek tek kişiler hakkında söylenemez.⁵⁴⁶

Bu hadiste İbn Hacer, İbn Battâl’da tafsilatlı şekilde yer alan Mühelleb’in sözlerini özetle kitabına almıştır. Mühelleb’in iki çıkarımını benzer ifadelerle yeniden açıklamıştır.

Enes şöyle der: Ebû Talha, Allah Resûlü zamanında cihada hazırlıklı olmak için nafil oruç tutmuyordu. Ancak, Hz. Peygamber vefat ettikten sonra, ben onun ramazan ve kurban bayramları dışında hep oruç tuttuğunu gördüm.⁵⁴⁷

Hadisini aktardıktan sonra İbn Battâl, Mühelleb’in yorumunu şu şekilde aktarır:

Ebû Talha, Allah Resûlü’nün savaşta mahir bir savaşçısıydı. Bu sebeple düşmana karşı güçlü olmak maksadıyla oruç tutmazdı. Nitekim, Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: ‘Düşmanınıza karşı güçlü kalmak için oruç tutmayın.’ Aynı şekilde mücâhide oruçlunun sevabı yazılır. Hz. Peygamber mücahidin durumunu iftar yapmadan oruç tutan ve hiç yorulmadan namaz kılanı benzetmiştir. Bunların hepsi cihadın diğer amellere üstünlüğüne delildir. Allah Resûlü vefat edip İslam yayılınca düşmanla savaşanların sayısı çoğaldı. Bunun üzerine [Ebû Talha], kıyamet günü reyyân kapısından girmek için oruçtan nasibini almak istedi.⁵⁴⁸

İbn Hacer bunu şöyle aktarır:

Hz. Peygamber mücâhidi iftar yapmadan oruç tutana benzetmiştir. Bu durum Cihat kitabının baş taraflarında açıklanmıştı. Ebû Talha bu sebeple cihadı oruca tercih ediyordu.

⁵⁴⁵ İbn Battâl, *Şerh*, V, 31.

⁵⁴⁶ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 34.

⁵⁴⁷ Buhârî, “el-Cihad ve’s-siyer”, 29.

⁵⁴⁸ İbn Battâl, *Şerh*, V, 42.

İslam iyice güçlenince Ebû Talha buna ihtiyacının kalmadığını gördü ve vaktiyle cihat ederken tutamadığı oruçların sevabını kazanmak için oruç tutmak istedi.⁵⁴⁹

İbn Hacer, hem ilgili meseleye dair Mühelleb'in sözlerini özetlemiş hem de Ebû Talha'nın hikayesini özetleyerek vermiştir.

Sonuç olarak İbn Hacer'in İbn Battâl'dan Mühelleb'in sözlerini bazı şekli farklılıklarla ve özetleyerek aldığı görülür. Bundan kaynaklanan farklılıklar manayı ciddi oranda etkilemez. Mühelleb'in sözlerinin uygun bir şekilde özetlendiği söylenebilir. İfade edilmek istenen esas mana korunmuştur.

C. Aynî'nin *Umdetü'l-kârî*'sinde Mühelleb'in Görüşlerinin Aktarımı

Aynî'nin *Umdetü'l-kârî*'de Mühelleb'e yaptığı atıf sayısı üç yüz elli altıdır. Nakillerin ağırlığını hadisin senedi, manası ve hadisten çıkarılacak hükümler oluşturur. Atıfların dağılımı dikkate alındığında Aynî'nin en fazla fıkhi meselelerde Mühelleb'e atıf yaptığı görülür. Fıkıhla ilgisi nispeten az olan bölümlerde Mühelleb'e yapılan atıflar seyrekleşmesine rağmen "Kitâbü't-Ta'bîr" ve "Kitâbü'l-Fiten" gibi bu kısma dâhil bölümlerde atıf yoğunluğu yine de dikkat çeker.

Aynî'nin bab başlıklarıyla ilgili açıklamalarda Mühelleb'in yorumlarına yoğun şekilde yer vermesi, onun Mühelleb'e yaptığı atıflarda dikkati çeken en önemli noktadır. Mühelleb'e yapılan atıfların önemli bir kısmını bunlar oluşturur. Aynî bab başlıklarını açıklarken Mühelleb'in görüşlerine altmış sekiz yerde işaret etmiştir.⁵⁵⁰ Buna göre Aynî'nin, Mühelleb'e yaptığı atıfların yaklaşık beşte biri bab başlıklarına dairdir. Bir şârih için, Buhârî'nin fıkıh anlayışının ortaya konulmasında bab başlıkları esas olduğundan, buralarda önemli bir kaynak olarak Mühelleb'e başvurulması gayet tabiidir. Ayrıca Aynî'nin Mühelleb'in görüşleri üzerine yaptığı yorumlar ve ona yönelttiği itirazlar şerhte önemli bir yer tutar. Aynî, Mühelleb'in açıklamalarını zikrettikten sonra bu açıklamalar hakkında yorum ve itirazlarını zikretmektedir. Yorumları Mühelleb'in görüşlerini daha anlaşılır kılmak, onu desteklemek ve eksik yönlerini tamamlamak şeklindedir. İtirazları

⁵⁴⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 42.

⁵⁵⁰ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, IV, 220; V, 58; VII, 298; VIII, 18, 53; IX, 295; X, 30, 46, 211; XI, 204; XII, 86, 94, 114, 144; XIII, 11, 115, 257, 265; XIV, 169, 228, 242, 247, 311; XVI, 201; XX, 126, 131, 137, 190, 192, 284, 290, 292; XXI, 73, 185; XXII, 144, 240, 268; XXIII, 150, 156, 181, 203, 214, 218, 274, 275, 276; XXIV, 88, 152, 155, 163, 171, 230, 231, 248, 259, 260, 266, 282; XXV, 5, 32, 46, 47, 52, 54, 179, 194, 197.

fıkıh, isnat, siyer gibi konularda olabilmektedir. Bunun yanında başka âlimlerin eleştirilerini de aktarmaktadır. Örneğin İbnü'l-Müneyyir ve Kadı İyâz'ın itirazlarını zikretmiştir.

Aynî, Mühelleb'in bazı görüşlerini özetleyerek aktarmıştır. Örneğin "namazda insanın bir şey düşünmesi babı" başlığı altında Mühelleb'in görüşüne şu şekilde atıf yapar: "Düşünmek ne namazda ne onun dışında kaçınılması mümkün olmayan bir şeydir. Allah, şeytana insan üzerinde etki edeceği bir yol vermiştir. Ancak eğer düşünmek uhrevi, dinî bir iş hakkında olursa dünyevi bir işte olmasından daha hafif bir durumdur." Mühelleb, düşünmenin kaçınılması mümkün olmayan bir şey olduğunu dolayısıyla namazda da kişinin bundan kaçınmasının mümkün olmadığını söyler. Bununla birlikte namazda dünyevi meseleleri düşünmektense hiç olmazsa dine dair bir mevzu üzerine düşünmeyi tercih eder.⁵⁵¹ Aynî'de (باب يفكر الرجل الشيء في الصلاة) olarak geçen bab İbn Battâl'da (باب يفكر الرجل) olarak geçer. Aynî'nin özet olarak aktardığı bu açıklamaya İbn Battâl, uzunca şerhinde yer vermiştir.⁵⁵² İbn Battâl'da uzunca zikredilen meseleyi Aynî özetleyerek aktarmıştır.

Aynî, "Okun bedenden çıkarılması babı" tercemesinde yine kendi açıklamalarını yaptıktan sonra "Bu konuda en iyi yorumu Mühelleb yapmıştır" diyerek Mühelleb'in şu açıklamasına yer verir: "Bunda okun bedenden çıkarılmasının cevazı vardır. İşin sonunda ölüm tehlikesi bulunsa da bu böyledir. Bu şekilde yapmak, eğer bu şekilde fayda sağlamıyorsa (ayette yasaklanan) kendi kendini tehlikeye atmak kabilinden değildir."⁵⁵³ Mühelleb'in bu açıklaması İbn Battâl'da şöyle geçmektedir: "فيه جواز نزع السهام من البدن وإن كان في غيها خشية" خشى بنزعه الموت، وكذلك البط والكى وما شاكله، يجوز للمرء أن يفعله رجاء الانتفاع بذلك، وإن كان في غيها خشية" الموت، وليس من صنع ذلك بملق نفسه للتهلكة؛ لأنه بين الخوف والرجاء".⁵⁵⁴ Yukarıdaki örnekte olduğu gibi burada da Aynî lafzen değil manen Mühelleb'den alıntı yapmaktadır.

II. ŞÂRİHLERİN MÜHELLEB'E YORUM VE ELEŞTİRİLERİ

Mühelleb'in görüşlerinin şerhlerde temelde üç şekilde aktarıldığı söylenebilir: a) Yorumsuz, b) Açıklayıcı bir yorum ile, c) Eleştirilerek aktarım. Mühelleb'in görüşlerinin

⁵⁵¹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, VII, 298.

⁵⁵² İbn Battâl, *Şerh*, III, 210.

⁵⁵³ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XIV, 169.

⁵⁵⁴ İbn Battâl, *Şerh*, V, 81.

yorumsuz aktarılması, şârihin o konuda Mühelleb'in görüşüne katıldığını gösterebildiği gibi sadece ilgili konuda var olan bir görüşü nakletmek olarak da yorumlanabilir. Şârihlerin, Mühelleb'in açıklamaları üzerine yorum yapması genelde Mühelleb'in görüşünü daha anlaşılır kılmak ve eksik görülen taraflarını tamamlamak şeklinde olmaktadır. Bununla birlikte şârihler, Mühelleb'e eleştiriler de yöneltmektedir. Bu eleştiriler iki şekilde ifade edilmektedir. İlk olarak hakkında kesin hüküm verilemeyen konularda Mühelleb'e tereddüt ifade edecek şekilde "fihi nazar" ifadesiyle eleştiri yönlendirilir. İkinci olarak ise eleştiriler itiraz şeklinde doğrudan yönlendirilmekte ve itirazın sebepleri açıklanmaktadır.

Burada değinilmesi gereken bir diğer konu, şârihlerin aynı nisbeye sahip oldukları için Mühelleb ve kardeşi Ebû Abdullah b. Ebî Sufre'nin görüşlerini bazen birbirine karıştırmalarıdır. Yukarıda buna dair örneklere değinilmişti. Burada da şârihlerin bu karıştırma durumuna bir örnek verilebilir. İbnü'l-Mülakkın, Taberî ve Mühelleb'in bir hadiste ismi verilmeden zikredilen sahâbînin Uveymir adlı kişi olduğunu söylediklerini belirtmektedir.⁵⁵⁵ Aynî de bu yorumu Mühelleb'e nispet etmekte ve Mühelleb'in bu görüşünde Taberî'ye uymuş olabileceğini söylemektedir. Çünkü Taberî *Tehzîbü'l-âsâr* adlı eserinde aynı sahâbînin ismini vermektedir.⁵⁵⁶ Kirmânî, herhangi bir isim zikretmeden bazılarının bu görüşe sahip olduğunu söylemiştir.⁵⁵⁷ İbn Battâl ise açıkça bu görüşü Mühelleb'in kardeşine nispet etmiştir.⁵⁵⁸ İbn Hacer, İbn Battâl'a uyararak bu sözün Mühelleb'in kardeşine ait olduğunu söylemiştir.⁵⁵⁹ İbnü'l-Mülakkın ve Aynî ise yanlışlıkla bu sözü Mühelleb'e nispet etmişlerdir.

A. Şârihlerin Yorumları

1. Genel Yorumlar

Şârihlerin yorumları Mühelleb'in görüşlerinin daha iyi anlaşılması ve eksik yönlerinin tamamlanmasına yöneliktir. Mühelleb'in görüşlerinin açıklanması onun fikrî dünyasının daha iyi anlaşılmasına yardım eder. Örneğin Mühelleb, zina eden kişiden imanının

⁵⁵⁵ İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh*, XVI, 633.

⁵⁵⁶ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, IV, 164.

⁵⁵⁷ Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî*, IV, 82.

⁵⁵⁸ İbn Battâl, *Şerh*, VII, 463.

⁵⁵⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VIII, 450.

nurunun çekip alınmasını onun Allah'a itaatinde basiretinin çekip alınması olarak açıklamıştır. Nura benzettiği basiretin şehvet tarafından kalpten çıkarıldığını söyleyip buna delil olarak da “*Hayır! Gerçek şu ki, yapıp ettikleri kalplerini kaplayıp karartmıştır*” [Mutaffifîn 14] ayetini göstermektedir.⁵⁶⁰ İbn Hacer, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'den (ö. 597/1201) günahın kişiyi imana hürmetten gaflete düşürdüğünü ve bunun da sanki kişinin kimi tasdik ettiğini unutmamasına yol açtığını nakletmektedir. İbn Hacer'e göre Mühelleb'in muradı İbnü'l-Cevzî'nin açıklamasında ifade ettiği gibi olabilir.⁵⁶¹ İbn Hacer, Mühelleb'in ne kastettiğinin daha iyi anlaşılması için İbnü'l-Cevzî'nin açıklamalarını kullanmıştır.

Şârihlerin, Mühelleb'in yorumlarının eksik kalan yönlerini tamamlamaya yönelik açıklamaları da olmuştur. Örneğin Mühelleb, bir olayın İslam'ın başlangıcında gerçekleşmesini ihtimal dâhilinde değerlendirmiş, Aynî ise ilgili olayın Uhud'dan önce yaşandığının kesin olduğunu, dolayısıyla ihtimalle bunu belirtmeye gerek olmadığını söylemiştir.⁵⁶² Aynî'nin Mühelleb'in yorumunun eksik yanlarını tamamlaması, onun yorumunu geliştirmesi yoluyla da olmuştur. Örneğin Mühelleb, fakirliği zenginliğe üstün görenleri eleştirmiştir. Mühelleb, zenginliğin daha üstün olduğu görüşündedir.⁵⁶³ Aynî, mal biriktirmenin haram olmadığını ancak malı yağmanın, aşırı bir şekilde biriktirmenin iktisat sınırları dışına çıkmak olduğunu ve zararlı olduğunu belirtir.⁵⁶⁴ Bu şekilde Aynî, Mühelleb'in açıklamasını geliştirmiştir. Sonuç olarak şârihler, Mühelleb'in görüşlerini çeşitli vesilelerle açıklamış ve eksik gördükleri yerleri yorum yaparak tamamlamışlardır.

2. Şârihlerin Mühelleb'in Görüşlerini Tartışması: Bab Başlıkları Örneği

Şârihlerin Mühelleb'den istifade ettiği alanların başında bab-hadis ilişkisi gelmektedir. Mühelleb'in bab başlıklarıyla ilgili yorumları sonraki şârihler tarafından desteklenmiş, geliştirilmiş ve eleştirilmiştir. Bazı yorumlar ise yanlışlıkla Mühelleb'e nispet edilmiştir. Mühelleb'in yorumlarının diğer şerhlerdeki yansımalarının takip edilmesi aynı zamanda *el-Câmi'u's-sahîh* şerhlerinin birbiriyle kurduğu girift ilişkinin ortaya

⁵⁶⁰ İbn Battâl, *Şerh*, VIII, 393.

⁵⁶¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XII, 61.

⁵⁶² Aynî, *Umdetü'l-kârî*, V, 237.

⁵⁶³ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, IX, 41.

⁵⁶⁴ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, IX, 41.

çıkartılmasına da yardımcı olur. Buna göre şârihlerin diğer şârihlerden nakilleri, bu nakilleri değerlendirme şekilleri, bunu yaparken birbirlerinden nasıl faydalandıkları, yaptıkları hatalar gibi konular şerhin yapısını anlamak için önem taşımaktadır. Bir şârih, diğer şerhlerle kurduğu ilişki bakımından artık sadece asıl kitabın yorumlayıcısı değil, o kitabın şerhlerinden meydana gelen şerh birikiminin de yorumlayıcısıdır. Bu bölümde Kirmânî, Aynî ve İbn Hacer esas olmak üzere diğer birçok şârihin Mühelleb'in bab başlıklarıyla ilgili yorumlarına nasıl yaklaştıkları ele alınacaktır.

a. “Küçüğün Semâi Ne Zaman Geçerli Olur?”

Buhârî, hadis tahammülü için bulûğun şart olmadığını gösteren bu bab başlığı altında İbn Abbas ve Mahmûd b. er-Rebî'den (ö. 99/717-8) iki hadis zikretmektedir. Bu hadislerde İbn Abbas ve Mahmud b. er-Rebî henüz bulûğ çağına ermeden önce başlarından geçen olayları anlatmaktadırlar. İbn Hacer, bu babı şerh ederken Mühelleb'e nispet ettiği bir eleştiriyi zikreder. Buna göre, bu babda zikredilmesi gerekirken zikredilmeyen bir hadis vardır. Bu hadiste Abdullah b. ez-Zübeyr, babası Zübeyr'in Hendek Savaşı'nda Benî Kurayza'ya haber edinmek için gittiğini gördüğünü ve babası dönünce onunla konuştuğunu anlatmaktadır. Bu olay olduğunda üç ya da dört yaşında olan İbnü'z-Zübeyr, bu babda rivayetine yer verilen Mahmûd b. er-Rebî'den daha küçüktür. Bunun yanında Mahmûd b. er-Rebî'nin rivayetinde semâ geçmezken İbnü'z-Zübeyr'in rivayetinde semâ vardır. Bu sebeple bu babda İbnü'z-Zübeyr rivayetinin zikredilmesi daha evlâdır.⁵⁶⁵

İbnü'd-Demâmînî de bu itirazı Mühelleb'e nispet etmiştir. Ayrıca İbnü'z-Zübeyr'in bu olay yaşandığında iki yaşında olduğunu iddia etmiştir.⁵⁶⁶ İbn Hacer de ona nispet etmiştir.

Ancak İbn Battâl, Mühelleb'in kardeşi Ebû Abdullah b. Ebî Sufre'ye nispet etmektedir.⁵⁶⁷ İlk iki şârih, “İbn Ebî Sufre” nisbesi sebebiyle bu sözün Mühelleb'e ait olduğunu zannetmiş olmalıdır.

⁵⁶⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 512, 515.

⁵⁶⁶ İbnü'd-Demâmînî, *Mesâbîhu'l-Câmi*, I, 203.

⁵⁶⁷ İbn Battâl, *Şerh*, I, 162.

İbn Hacer, İbnü'l-Müneyyir'in⁵⁶⁸ Mühelleb'e cevap verdiğini söyleyip bu cevabı aktarmaktadır. İbnü'l-Müneyyir'e göre Buhârî'nin amacı varlığa dair halleri (الأحوال الوجودية) nakletmek değil, Nebvî sünnetleri nakletmektir. Mahmûd b.er-Rebî de Hz. Peygamber'in bir sünnetini nakletmektedir. Bunun ötesinde onun Hz. Peygamber'i görmesi sahâbî olduğuna delil olduğu için bunda dinen fayda vardır. İbnü'l-Müneyyir'e göre İbnü'z-Zübeyr'in kıssasında Buhârî'nin onu bu baba koymasını gerektiren Hz. Peygamber'in bir sünneti aktarılmamıştır. İbnü'l-Müneyyir, "evin içini en iyi sahibi bilir" diyerek yorumunu bitirmektedir. İbn Hacer, İbnü'l-Müneyyir'in cevabını isabetli bulmaktadır. Bunun yanında bu yorumun tamamlayıcısı olarak bab başlığındaki semâ ile bir fiilin veya takririn nakledilmesinin de kastedildiğini söylemektedir.⁵⁶⁹ Bu yorumu ilk defa ortaya koyan İbn Hacer değildir. Kirmânî de semâ ile kastedilenin aynı zamanda Hz. Peygamber'in takriri olduğunu söylemektedir.⁵⁷⁰ İbn Hacer, Kirmânî'ye atıf yapmasa da onun bu yorumunu fiili de kapsayacak şekilde geliştirmiştir.

Zerkeşî ve Aynî, Buhârî'ye yapılan itirazı İbn Battâl'ın nakline uyararak İbn Ebî Sufre'ye nispet eder. Ancak onlar ne Mühelleb'in ismini ne de Mühelleb'in kardeşinin Ebû Abdullah künyesini zikrederler. Dolayısıyla onların hangi İbn Ebî Sufre'yi kastettiği belirsizdir. Zerkeşî, İbn Hacer'in İbnü'l-Müneyyir'e nispet ettiği açıklamaları İbnü'l-Müneyyir'e atfetmeden kendi sözü gibi nakletmiştir.⁵⁷¹ Aynî de aynı şekilde İbnü'l-Müneyyir'in ismini zikretmeden bunu bir cevap olarak (وَأَجِيبْ) aktarmaktadır.⁵⁷² İbn Hacer'in İbnü'l-Müneyyir'e nispet ettiği görüşe hem Zerkeşî hem Aynî şerhinde kendi görüşleri gibi yer vermektedir.⁵⁷³ Kastallânî ise İbn Hacer'in *Fethu'l-bârî*'sini ve İbnü'd-Demâmî'nin *el-Mesâbilu'l-Câmi*'ini esas alarak ilgili görüşü İbnü'l-Müneyyir'e nispet

⁵⁶⁸ Ebu'l-Abbas Nâsirüddin İbnü'l-Müneyyir'in (ö. 683/1284) *el-Mütevârî 'alâ terâcimi ebvâbi'l-Buhârî* adlı eserinde bu bab başlığı ve Mühelleb'e atfedilen bu görüş yer almamaktadır. Dolayısıyla burada bahsedilen İbnü'l-Müneyyir, Nâsirüddin İbnü'l-Müneyyir'in kardeşi *el-Câmi'u's-sahîh* üzerine şerhi olduğu söylenen Zeynüddin Ali b. Muhammed İbnü'l-Müneyyir (ö. 696/1297) olmalıdır.

⁵⁶⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 173.

⁵⁷⁰ Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî*, II, 51.

⁵⁷¹ Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedrüddîn, *et-Tenkîh li-elfâzi'l-Câmi'i's-sahîh* (nşr. Dâru'l-Kemâli'l-Müttehîde), Riyad: Dâru'r-Rüşd, 1945, I, 61.

⁵⁷² Aynî, *Umdetü'l-kârî*, II, 72-3.

⁵⁷³ Bu dönemde şârihlerin kaynak göstermeden birbirlerinin görüşlerini şerhlerde zikretmesi, günümüz intihal anlayışından farklı bir durumdur. Bu konuyla ilgili geniş bilgi ve şârihlerin bu duruma tepkisi için bk. Blecher, "Hadîth Commentary in the Presence of Students, Patrons, and Rivals", s. 271-4.

etmektedir.⁵⁷⁴ Kastallânî'nin diğer şârihlerden kaynak zikretme yönüyle farklılaştığı görülmektedir. İbn Hacer'in bu görüşü İbnü'l-Müneyyir'e nispet etmesi onun buna İbnü'd-Demâmînî'nin şerhi üzerinden ulaştığını gösterebilir.

Zerkeşî'ye, göre “[İbn Ebî Sufre'nin] İbnü'z-Zübeyr kıssasının Buhârî'nin şartı üzere sahih olduğunu ispat etmesi gerekir.”⁵⁷⁵ İbn Hacer, bu sözünden dolayı Zerkeşî'yi *el-Câmi'u's-sahîh* üzerine konuştuğu hâlde içinde ne olduğunu bilmediği için gafletle suçlar. Çünkü Buhârî, bu hadise zaten kitabında yer vermiştir.⁵⁷⁶ Aynî de aynı gerekçeyle Zerkeşî'yi gafletle itham eder. Bunun yanında İbn Hacer, Zerkeşî'nin bu ispatı Mühelleb'in yapması gerektiğini söylediğini iddia etse de Zerkeşî Mühelleb ismini zikretmemiştir. Zerkeşî'nin şerhinde yer almamasına rağmen Aynî'nin İbn Hacer'le aynı şekilde Mühelleb ismini zikretmesi ve aynı eleştiriyi yönlendirmesi onun Zerkeşî'nin görüşlerine İbn Hacer üzerinden ulaştığını gösterir.⁵⁷⁷ Kastallânî, Zerkeşî'nin şerhini dikkatlice incelemiş olacak ki bu ifadeyi aktardığı yerde Zerkeşî'ye uyararak Mühelleb'i zikretmemiştir.⁵⁷⁸ Kastallânî, bu yönüyle de diğer şârihlerden ayrılmıştır.

Sonuç olarak İbn Battâl, Mühelleb'in kardeşi Ebû Abdullah İbn Ebî Sufre'nin Buhârî'ye yönelttiği bir eleştiriyi aktarmış, İbnü'd-Demâmînî ve ona uyan İbn Hacer ise bu itirazı yanlışlıkla Mühelleb'e nispet etmiştir. İbnü'l-Müneyyir, bu eleştiriye cevap vermiştir. İbnü'd-Demâmînî'nin aktardığı bu cevapta İbnü'l-Müneyyir, Mühelleb'in ismini anmamasına rağmen İbn Hacer, İbnü'l-Müneyyir'in Mühelleb'in ismini zikrettiğini söylemiştir. İbn Hacer'in İbnü'l-Müneyyir'in yorumunun tamamlayıcı olarak ifade ettiği yorumunun kaynağı Kirmânî'dir. İbn Hacer, Kirmânî'nin açıklamasını geliştirmiştir. Zerkeşî ve Aynî, İbnü'l-Müneyyir'in cevabını kendi cevapları gibi aktarmaktadır. Zerkeşî'nin İbnü'z-Zübeyr hadisinin Buhârî'nin şartına uyup uymadığının tespit edilmesi gerektiğini söylemesi üzerine İbn Hacer ve Aynî onu eleştirirler. Çünkü zaten Buhârî bu hadise kitabında yer vermiştir. Aynî, Zerkeşî'nin görüşlerine İbn Hacer üzerinden

⁵⁷⁴ Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, I, 177.

⁵⁷⁵ Zerkeşî, *et-Tenkîh*, I, 61.

⁵⁷⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 173. Bu hadisin geçtiği yer için bk. Buhârî, “Ashâbu'n-nebî”, 13.

⁵⁷⁷ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, II, 73.

⁵⁷⁸ Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, I, 177.

ulaşmıştır. Kastallânî, bu konuda şârihler arasında kaynak kullanımına en çok dikkat eden ve görüşlerin nispet edilmesinde en titiz davranan şârihtir.

b. “Ey iman edenler! Zannın çoğundan sakının. Çünkü zannın bir kısmı günahtır. Gizli olanı araştırmayın...”

İbn Battâl, bu bab başlığı altında Ebû Hüreyre’nin naklettiği zandan sakınılmasını isteyen bir hadisi ve Enes b. Mâlik’ten rivayet edilen müslümanların birbirinden nefret etmemesi ve haset etmemesine dair hadisi zikretmektedir. Ancak *el-Câmi’u’s-sahîh* neşirlerinde bu babda sadece Ebû Hüreyre’nin rivayetine yer verilmekte ve Enes b. Mâlik’in rivayeti bir önceki babda zikredilmektedir. İbn Battâl, Enes b. Mâlik’in rivayetini bir önceki bab yerine bu babda zikretmiştir.⁵⁷⁹ İbn Hacer, İbnü’t-Tîn’in de İbn Battâl’a uyararak Enes’in rivayetini bu bab altında zikrettiğini ifade etmiştir.⁵⁸⁰

İbn Battâl, Enes hadisinin neden bu babda zikredildiğini açıklama gereği duymuştur. Zira bu hadiste zanna dair bir şey bulunmamaktadır. Mühelleb’in açıklamasına bu sebeple başvurmuştur. Mühelleb’e göre nefret ve hasetin kaynağı sû-i zandır. Nefret ve haset eden nefret ve haset edilenin davranışlarını en kötü şekilde tevîl eder. Allah bir müminin mümine zannının iyi olmasını vâcip kılmıştır.⁵⁸¹ Görüldüğü üzere Mühelleb de bu hadisin bu babda zikredilmesi gerektiğini düşünmekte ve bab başlığı-hadis arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışmaktadır. İbn Hacer’in aktardığına göre İbnü’t-Tîn de Mühelleb’le aynı görüştedir.⁵⁸² Yûsufefendizâde de Aynî’den nakille Mühelleb’in bu görüşüne kaynak göstermeden yer vermiştir.⁵⁸³

İbn Hacer, incelediği tüm nüshalarda Enes hadisinin bundan bir önceki babda zikredildiğini söylemektedir. Bunun yanında Ebû Zer nüshasında da sadece Ebû Hüreyre hadisinin zikredildiğini ifade etmektedir. Ebû Zer rivayetindeki tek farklılık bab kelimesinin düşmüş olmasıdır.⁵⁸⁴ İbnü’l-Mülakkın Mühelleb’in açıklamasını İbn Battâl’a nispet ederek

⁵⁷⁹ İbn Battâl, *Şerh*, IX, 260.

⁵⁸⁰ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, X, 484.

⁵⁸¹ İbn Battâl, *Şerh*, IX, 261.

⁵⁸² İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, X, 484.

⁵⁸³ Yûsufefendizâde, *Necâhu’l-kârî li-Sahîhi’l-Buhârî*, https://www.bukhari-pedia.net/book/njah_qary (erişim tarihi: 03.05.2021), XXV, 562-3.

⁵⁸⁴ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, X, 484.

şerhinde nakletmektedir. O da *el-Câmi'ü's-sahîh*'in nüshalarında (في الأصول) Enes hadisinin bu babda zikredildiğini görmediğini belirtmektedir.⁵⁸⁵ Mühelleb ve İbn Battâl, bu tasarrufun sebebine dair bir şey söylemezler. Nüshalarda bu hadisin bir önceki babda zikredildiğine de değinmemişlerdir. Dolayısıyla hangi gerekçeye binaen bu hadisi bu babda zikrettikleri bilinmemektedir. *el-Câmi'us-sahîh*'i rivayet ettikleri hocalarından bu yönde bir söz işitmiş olabilir ya da ellerindeki nüshalarda bu tercihe sebep olacak bir notla karşılaşmış olabilirler. Hadisin içeriğinin bir önceki bab başlığıyla uyum içerisinde olması sebebiyle orada zikredilmesi daha doğrudur.

c. “Hz. Peygamber’in zikri ve rabbinden rivayeti”

Bu babın⁵⁸⁶ son hadisi şu şekildedir:

Abdullah b. Mugaffel el-Müzenî şöyle dedi: Allah Resûlü’nü fetih günü bineğinin üzerinde Fetih sûresini ya da Fetih sûresinden bir bölümü okurken gördüm. Okurken terci‘ yapıyordu. [Râvî] dedi ki: Sonra Muaviye b. Kurre, Abdullah b. Mugaffel’in okuyuşunu taklit ederek okuyup şöyle dedi: “Eğer insanların sizin üzerinize toplanmayacağını bilseydim İbn Mugaffel’in Hz. Peygamber’i taklit ederek terci‘ yaptığı gibi terci‘ yapardım.” Muaviye’ye “o nasıl terci‘ yapıyordu?” diye sordum. Üç defa elifi uzatarak okudu.⁵⁸⁷

Babdaki diğer hadisler Hz. Peygamber’in Allah’tan Kur’an dışındaki rivayetlerinden bahsederken bu hadis Kur’an’ın okunuşuna dairdir. Bu sebeple Kirmânî, bu hadisin bab başlığı ile ilişkisini sorgulamıştır. Ona göre Allah’tan rivayet Kur’an ve diğer rivayetleri kapsayacak şekilde daha genel bir kavram olduğu için bu hadis bu babda zikredilmiştir.⁵⁸⁸ Kirmânî hadisi zikrettikten sonra onun bab başlığıyla ilişkisini açıklayan Mühelleb’den şu alıntıyı yapar:

Bu babın manası şudur ki Allah Resûlü Rabbinden (celle ve alâ) Kur’ân’ı rivayet ettiği gibi sünneti de rivayet etmiştir. İbn Mugaffel’in hadisinin bu baba girmesi Kur’ân’ın aynı şekilde rabbinden ona rivayet olduğuna dikkat çekmek içindir. Denilmiştir ki: Hz.

⁵⁸⁵ İbnü'l-Mülakkın, et-Tavzîh, XXVIII, 413.

⁵⁸⁶ Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî*, XXV, 228.

⁵⁸⁷ Buhârî, “Tevhîd”, 50; Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî*, XXV, 230.

⁵⁸⁸ Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî*, XXV, 230.

Peygamber'in "Allah Teâlâ şöyle buyurdu" sözü, "Rabbinden şöyle rivayet etti" sözüyle aynıdır.⁵⁸⁹

Mühelleb burada bab başlığı ve hadis arasındaki uyumu açıklarken aynı zamanda vahiyle ilgili bazı görüşlerini de açıklar; sünnetin Kur'ân gibi Allah'tan rivayet edildiğini söyler. Buna göre Hz. Peygamber'in "Allah şöyle buyurdu" sözüyle "Rabbinden şöyle rivayet etti" sözünü birbirine eşit görmesi mana kazanır. Çünkü Mühelleb'e göre her ikisi de bilgi kaynağı olarak Allah'tan rivayet edilen şeylerdir.

Aynî, Kirmânî'nin açıklamasına ve Mühelleb'den yaptığı nakle şerhinde yorumsuz olarak yer vermiştir. İbn Hacer ise hem bab başlığının hemen altında hem de İbn Muğaffel hadisinin açıklamasında Mühelleb'e ait olan "Bu babın manası şudur ki Allah Resûlü, Rabbinden (celle ve alâ) Kur'ân'ı rivayet ettiği gibi sünneti de rivayet etmiştir" açıklamasını zikretmiştir. Ancak bu sözü hem bab başlığı açıklamasında hem de ilgili hadisin açıklamasında İbn Battâl'a nispet ederek (وَقَالَ ابْنُ بَطَّالٍ) nakletmiş, Mühelleb'in adına iki yerde de yer vermemiştir.⁵⁹⁰ Ayrıca İbn Hacer, bab başlığının ilk cümlesinin yani "Hz. Peygamber'in zikri" kısmının nesnesinin hazfedilmiş olabileceğini bu sebeple takdirin "Hz. Peygamber'in Rabbini zikri" olabileceğini bir ihtimal olarak zikretmektedir.⁵⁹¹ Bir diğer *el-Câmi'u's-sahîh* şârihi Kastallânî, İbn Hacer'in şerhi üzerinden naklettiği için Mühelleb'in açıklamasını İbn Battâl'a nispet ederek aktarmaktadır.⁵⁹²

B. Şârihlerin Eleştirileri

Şârihlerin Mühelleb'e yönelik eleştirileri öncelikle mezhebî farklılıklara dayanır. Mühelleb'in açıklamalarının ilgili konuyla irtibatının olmadığı, yanlış çıkarım yaptığı, meseleyi maksadından uzak yorumladığının düşünülmesi eleştirilerin diğer sebepleridir. Kimi şârihler ortak eleştirilere sahipken kimisi Mühelleb'le aynı düşünerek yapılan itirazlara karşı çıkmaktadır. Bazen eleştirilen görüşün Mühelleb'e ait olduğu belirtilmemiştir. Bazen de ilk kaynak olan İbn Battâl üzerinden Mühelleb'e ulaşmak yerine sonraki şerhlerdeki alıntı esas alınmıştır. Böyle durumlarda bir şârihin olası bir nakil hatası

⁵⁸⁹ Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî*, XXV, 231.

⁵⁹⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 512, 515.

⁵⁹¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 512.

⁵⁹² Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, X, 465.

sonraki şârihler tarafından da tekrarlanmıştır. Mühelleb'e yapılan eleştiriler eğer kesin hüküm verilemeyecek bir konuda olursa İbn Hacer ve Aynî "fîhi nazar" ifadesini kullanarak eleştirilerini dile getirirler. Ayrıca onlar, diğer şârihlerin ve kayıp *el-Câmi'u's-sahîh* şerhlerinin Mühelleb'e itirazlarını aktarırlar.

Mühelleb'e yapılan eleştiriler bağlamında hadis şerhlerinin öne çıkan belirli özellikleri incelenebilir. Bunu sağlamak için hem Mühelleb'in şerh literatürüne katkısını ortaya koyacak hem de hadis şerhlerinin içeriği hakkında bilgi edinmeyi sağlayacak üç örnek seçilmiştir. Bunlardan ilki cerh-ta'dîl âlimlerinin daha önce incelememiş bir meselenin ilk defa Mühelleb tarafından dile getirilmesi hakkındadır. Metne dair olan bu mesele "Mühelleb'in Metne Dair Eleştirisine İtiraz: Hz. Musa mı? Hz. İsa mı?" başlığı altında ele alınacaktır. Bir diğer mesele şârihlerin kaynakları kullanma tarzlarına da aittir. Mühelleb'in görüşlerine İbn Battâl'ın *Şerh*'i dışındaki ikincil kaynak konumundaki bir kaynak üzerinden ulaşmalarının sonuçları irdelenecektir. Bir şârihin yanlış aktarımının diğer şerhlerde nasıl karşılandığı "Şârihlerin Suskunluğu: Mühelleb'e Yanlışlıkla Nispet Edilen Bir Görüş" başlığı altında incelenecektir. Bununla birlikte râvilere yönelik eleştirilerin şerhlerde nasıl karşılandığı Mühelleb'in bir râvi eleştirisi üzerinden "Mühelleb'in Râvi Eleştirisine İtiraz: Şefaât Kimin İçin?" bölümünde ele alınacaktır.

1. "Fîhi nazar"

Şârihler bazı meselelerde Mühelleb'in görüşlerine karşı eleştirilerini "فيه نظر" (bunu tetkik etmek gerekir/bu husus tartışılır) ifadesiyle belirtmişlerdir. Bu ifade itiraz içermektedir. Ancak bu itiraz ilgili konularda kesin bir hüküm vermek zor olduğu için daha çok tereddüt ifade etmektedir. "فيه نظر" ifadesi bu tereddüt sebebiyle kullanılmıştır. Mühelleb'in "es-salâtü'l-vustâ" tabiriyle sabah namazının kastedildiğini öne sürmesi üzerine⁵⁹³ Aynî'nin bu konudaki tereddüdünü "bunu tetkik etmek gerekir" (*fîhi nazar*) diyerek göstermesi,⁵⁹⁴ Mühelleb'in, meleklerin Arapça konuştuğunu söylemesine karşın İbn Hacer'in meleklerin başka bir dile sahip olabileceklerini söylemesi⁵⁹⁵ bu tarz itirazlardandır. Aynî'nin şüpheyile yaklaştığı açıklamalardan biri Hz. Peygamber'in hediyeyle

⁵⁹³ İbn Battâl, *Şerh*, II, 214.

⁵⁹⁴ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, V, 89.

⁵⁹⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 7.

karşılık vermesiyle ilgilidir. Mühelleb Hz. Peygamber'in ihtiyaç duyduğu için bir kadının hediye ettiği hırkayı alması ancak karşılık olarak bir hediye vermemesiyle ilgili olarak ihtiyaç sahibinin hediyeye karşılık vermesini terk etmesinin câiz olduğu sonucuna varır. Aynî “fîhi nazar” diyerek buna itiraz eder. Çünkü hediyeye hediyeyle karşılık vermek Hz. Peygamber'in bir âdetidir. Bu olayda bunun dışına çıkması genel tavrını değiştirmez. Ayrıca hediyeye hemen karşılık vermek gerekmez. Bu sonra da yapılabilir.⁵⁹⁶ İbn Hacer ve Aynî tarafından bu minvalde dile getirilen bazı eleştiriler bulunmakta ve bu eleştiriler literatür içerisinde tartışılmaktadır.

Bir hadiste, bir adamın mescitte namaz kıldıktan sonra Hz. Peygamber'e selam vermesi, Hz. Peygamber'in bu adama geri dönüp tekrar namaz kılmasını söylemesi ve bunun üç defa tekrarlanması bunun üzerine bu adamın Hz. Peygamber'den namazı nasıl kılması gerektiğini öğretmesini istemesi ve Hz. Peygamber'in de öğretmesi anlatılır.⁵⁹⁷ Bu hadise göre bir adam cehaletinden dolayı namazda bazı yanlışlıklar yapmış Hz. Peygamber de ondan namazı tekrar kılmasını istemiştir. Buna göre Hz. Peygamber, bu şekilde namaz kılması câiz olmadığı için mi yoksa namazı tam olmadığı, kemâle ermediği için mi adamın tekrar namaz kılmasını istemiştir? Bu soru namazda sükunetin, rükû ve secdeyi hızlıca eda etmemenin farz olup olmamasına dair tartışmayla bağlantılıdır. Mühelleb'e göre eğer hadiste geçen adamın namazı kabul olmasaydı Hz. Peygamber, nasıl kılması gerektiğini anlattıktan sonra adama namazı iade etmesini emrederdi. Ancak Hz. Peygamber, adama gösterdiği surette yeniden kılmazsa kıldığı namazın geçerli olmayacağına dair bir şey söylememiş ve namazı tekrar kılmasını istememiştir.⁵⁹⁸ Mühelleb'in kardeşi Ebû Abdullah İbn Ebî Sufre de bu görüştedir. Mühelleb, bu açıklamasını kardeşinin bu konudaki görüşünü desteklemek için yapmıştır.

İbn Hacer, Mühelleb'in bu açıklaması hakkında “bunu tetkik etmek gerekir” (*fîhi nazar*) demektedir.⁵⁹⁹ Çünkü Hz. Peygamber, adama en son namaz kılmasını emrettiğinde adam namazı kılmamış, onun yerine Hz. Peygamber'den nasıl kılması gerektiğini öğretmesini istemiştir. Hz. Peygamber de ona öğretmiştir. İbn Hacer'e göre bu sanki Hz.

⁵⁹⁶ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, VIII, 63.

⁵⁹⁷ Buhârî, “Ezân”, 95.

⁵⁹⁸ İbn Battâl, *Şerh*, II, 410.

⁵⁹⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, II, 278.

Peygamber'in adama namazını gösterdiği gibi yeniden kılmasını söylemesidir. İbnü'l-Müneyyir de buna işaret etmiştir.⁶⁰⁰ İbn Hacer'in aktardığına göre Kadı İyâz'a göre Hz. Peygamber'in adamdan namazı tekrar kılmasını istemesi önce kıldığı namazın geçerli olmadığını göstermektedir.⁶⁰¹ Aynî, Kadı İyâz'ın açıklamasını ismini zikrederek, Mühelleb ve İbn Hacer'in açıklamalarını isim zikretmeden nakletmektedir. İbn Hacer'le aynı düşünmeyen Aynî'ye göre namazın tekrarlanması istenmesi onun kemâline daîrdir. Çünkü eğer cehaletinden dolayı adamın namazı fasit olsaydı bu cehalet giderilmeden namazı tekrar kılması abesle iştigal olurdu. Hz. Peygamber kimseden abes bir iş yapmasını istemez. Ayrıca Aynî, bu delili müteahhir Hanefîlerin, Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Muhammed eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) rükû ve secdenin tam ve eksiksiz yapılmasının farz değil vâcib olduğuna dair görüşünü desteklemek için kullanmaktadır.⁶⁰²

Mühelleb, Mühelleb'in kardeşi ve İbn Battâl'ın bu konudaki görüşü Mâlikî olan Kadı İyâz ve İbnü'l-Müneyyir tarafından paylaşılmamaktadır. Bu farklılaşma Endülüs merkezli Mâlikîlik ile daha sonraki dönemlerde Kuzey Afrika ve Kahire eksenli Mâlikîlik arasındaki görüş farklılıklarından biridir. Şâfiî olan İbn Hacer de Mühelleb'in görüşünü paylaşmamaktadır. Hanefî olan Aynî ise Mühelleb'le aynı düşüncededir.

2. İtirazlar

Buhârî şârihleri, Mühelleb'in görüşlerini sadece nakletmemiş, yeri geldiğinde bu görüşlere itiraz etmişlerdir. Bu bölümde öncelikle ayrı ayrı şârihlerin eleştirilerine yer verilecektir. Sonrasında şârihlerin bir konuya dair itirazlarını toplu hâlde zikretmek, Mühelleb'in görüşlerinin şerh literatüründe serencamının, şârihler tarafından nasıl algılandığının ve şârihlerin onun görüşlerini nasıl değerlendirdiklerini görmek için faydalıdır. Farklı zamanlarda farklı coğrafyalarda yaşayan şârihlerin belirli konulardaki itirazları bu bölümde ele alınacaktır.

Ebû Cemre (ö. 127/745)⁶⁰³, temmetü haccı yapmasını bazı insanların nehyetmesi üzerine İbn Abbas'a bunu sormuştur. O da Ebû Cemre'ye temettü haccı yapmasını

⁶⁰⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, II, 278.

⁶⁰¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, II, 278.

⁶⁰² Aynî, *Umdetü'l-kârî*, VI, 17-8.

⁶⁰³ Nasr b. İmrân ed-Dabaî. *Zehebî, Siyer*, V, 243-4.

söylemiştir. Daha sonra Ebû Cemre rüyasında temettü haccının makbul olduğunu görmüştür. Bunu kendisine anlatınca İbn Abbas bunun Hz. Peygamber'in sünneti olduğunu söylemiş ve Ebû Cemre'den yanında kalmasını isteyerek ona malından bir bölümünü vereceğini söylemiştir. Şu'be b. el-Haccac (ö. 160/776), Ebû Cemre'ye İbn Abbas'ın malından bir bölümünü vermesinin sebebini sormuş, o da gördüğü rüya sebebiyle olduğunu söylemiştir.⁶⁰⁴ Mühelleb'e göre bu rivayet sadık rüyanın uyanırken ilgilenilen konularda şahit olarak kullanılmasına delildir.⁶⁰⁵ İbnü'l-Mülakkın ve Aynî isim vermeden Mühelleb'in bu görüşüne şerhlerinde yer vermektedir.⁶⁰⁶ Aynî'nin ifadeleri incelendiğinde bu görüşe İbnü'l-Mülakkın üzerinden ulaştığı, bu sebeple Mühelleb'e atf yapmadığı söylenebilir. İbnü'd-Demâmînî ise Mühelleb'in görüşüne itiraz etmektedir. Çünkü peygamberlerin gördükleri haricindeki iyi rüyalar sadece teyit için kullanılabilir. Fetvaların rüyalar üzerine kurulması mümkün değildir. Ayrıca hükümler şerî deliller dışında bir şey üzerine bina edilemez.⁶⁰⁷ Kastallânî, Mühelleb'in görüşünü zikrediyorsa da ona cevaben yer verdiği ifadeler birebir İbnü'd-Demâmînî'ye aittir. Ancak Kastallânî, İbnü'd-Demâmînî'nin ismini zikretmemiştir.⁶⁰⁸ Yani Aynî, İbnü'l-Mülakkın'ı, Kastallânî ise İbnü'd-Demâmînî'yi esas almıştır.

Bir hadiste Hz. Âişe'nin cihat için izin istemesi Hz. Peygamber'in ise Hz. Âişe'ye izin vermemesi ve haccın cihattan faziletli olduğunu söylemesi⁶⁰⁹ hakkında Mühelleb şöyle demiştir:

Bu hadiste ve Hz. Ömer'in onlara hac için izin vermesinde fitnecilerin ifk iftirası ve râfizîlerin yalanının iptali vardır. Onların uydurduğu yalan; Hz. Peygamber'in eşlerine “Bu (sizin son haccınız) bundan sonra hasırların yüzü [yani evde kalmalısınız]” demesidir. Bu açıkça uydurmadır. Çünkü onları hacca teşvik etmiş ve onların en büyük cihadının bu olduğunu müjdelemiştir. Ömer'in, onlara hac için izin vermesi ve Osman'ın onlara bu hacda

⁶⁰⁴ Buhârî, “Hac”, 34.

⁶⁰⁵ İbn Battâl, *Şerh*, IV, 252.

⁶⁰⁶ Sırasıyla: İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh*, XI, 258; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, IX, 202.

⁶⁰⁷ İbnü'd-Demâmînî, *Mesâbîhü'l-Câmi'*, IV, 93.

⁶⁰⁸ Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, III, 134.

⁶⁰⁹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, IX, 133.

eşlik etmesi, onların müminlerin annesi hakkında Hz. Peygamber'e izafe ettikleri yalana karşı kesin bir hüccettir.⁶¹⁰

Mühelleb'in bu yorumuna karşı Aynî, Mühelleb'in (هَذِهِ تَمْ ظُهُور الْحَصْرِ) sözünü reddetmesini (لَا وَجْهَ لَهُ) diyerek kabul etmez. Buna gerekçe olarak Ebû Davud'un *es-Sünen*'inde bu hadisi rivayet etmesini gösterir.⁶¹¹ İbnü'l-Mülakkın da Mühelleb'in uydurma olduğunu söylediği “هَذِهِ تَمْ ظُهُور الْحَصْرِ” hadisinin Ebû Davud'un *es-Sünen*'inde güvenilir bir isnatla (بإسناد جيد) geçtiğini belirtmiştir.⁶¹² Mühelleb, bu hadisi doğrudan Hz. Âişe'ye karşı râfizilerin uydurduğu bir söz olarak görürken Aynî Mühelleb'e bu konuda katılmaz. Mühelleb'in râfizilerin peygamber eşleri hakkında ortaya attıkları iftiralara ve eleştirilere önleyebilmek için yüksek hassasiyet gösterdiği ortadadır.

Aynî'nin bir diğer itirazı bir hadisteki fiilin kime ait olduğuna dairdir. Mühelleb, Enes b. Mâlik'in “وَسَمِعْتُهُمْ يَصْرُخُونَ” (onları telbiye getirirken duydum) ifadesinde Hz. Peygamber'i telbiye getirirken duyduğuna delil olmadığını, bir topluluğu ifrad, bir başka topluluğu temettü haccı için telbiye getirirken duymuş olabileceğini ifade eder.⁶¹³ Aynî ise bunun sözün ifade ettiği anlamdan çıkmak olduğunu ilgili fiildeki zamirin Hz. Peygamber ve ashabına gittiğinin açık olduğunu belirtir.⁶¹⁴ Bu şekilde Aynî, hadisteki ifadenin kıran haccına işaret ettiğini ortaya koymuş olur. Burada belirtilmesi gerekir ki Mühelleb Mâlikî olduğu için ifrad haccının kıran haccından üstün olduğunu düşünür. Bu sebeple hadisi bu yönde tevîl etmiştir. Aynî Hanefî olduğu için kıran haccının daha üstün olduğunu düşünür. Bu sebeple hadisi kıran haccına işaret edecek şekilde yorumlamıştır.

a. Mühelleb'in Metne Dair Eleştirisine İtiraz: Hz. Musa mı? Hz. İsa mı?

Buhârî şârihleri kendilerinden önce tartışma konusu olmayan, cerh ve ta'dîl âlimlerinin gündeme getirmediği isnat ve metinle ilgili sorunları bir mesele olarak şerhlerinde tartışmışlar mıdır? Şerh literatürü içerisinde teknik bir hadis meselesi ilk defa ortaya konmuş, tartışılmış ve olgunlaştırılmış olabilir mi? Bu soruların cevabını vermek kolay olmasa da şerhler bu gibi sorular çerçevesinde incelenince ilginç cevaplar bulunabilir.

⁶¹⁰ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, IX, 134.

⁶¹¹ Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 1.

⁶¹² İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh*, XI, 41; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 1.

⁶¹³ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, IX, 170.

⁶¹⁴ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, IX, 170.

Bu kısımda hadis râvileri ve metni üzerine cereyan eden ve Mühelleb'in görüşleri etrafında şekillenen bir tartışmanın Buhârî şerhleri içerisinde nasıl tartışıldığı ele alınacaktır. Bu sayede hem Buhârî şerhlerinin birbiriyle irtibatını nasıl kurduğu hem de şerhler içerisinde bir meselenin yüzyıllar içerisinde nasıl tartışılıp derinlik kazandığı görülecektir.

İkinci Bölüm'de ele alındığı üzere Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh* adlı eserinin mukaddimesinde *el-Câmi'u's-sahîh*'teki müşkil hadisleri şerhinde ele alacağını söyler. Bu hadislerdeki işkâlin sebebini “ıztırâbü'r-râvi” olarak zikreden Mühelleb, sorun ister isnadda ister metinde olsun çözmeye çalıştığını bunun yanında hadislerin manalarını tevîl etmeye uğraştığını söyler.⁶¹⁵ “Sanki Musa'yı bu vadiye girdiğinde telbiye okurken görüyorum”⁶¹⁶ hadisi Mühelleb'in mukaddimesinde illetli gördüğü hadislerden biridir. Mühelleb'in iddiası bu hadiste geçen peygamberin Hz. Musa değil Hz. İsa olduğudur. Bu tartışma Mühelleb'in görüşleri üzerinden sonraki Buhârî şerhlerinde yerini almıştır. Mühelleb'in temel iddiası hadis râvilerinin hata (*vehim*) yaparak İsa yerine Musa ismini zikrettikleridir. Buna gerekçe olarak Hz. Musa'nın hayatta olduğuna dair bir rivayet olmamasına karşın Hz. İsa'nın hayatta olduğuna dair rivayetler olmasını gösterir.

İbn Battâl, Kitâbü'l-Hac'daki “Vadiye girerken telbiye babı”nda “Sanki telbiye getirerek vadiye girdiğinde Musa'yı görüyorum” hadisinin şerhinde Mühelleb'den şu alıntıyı yapar:

Bu hadiste geçen Musa lafzı râvilerin vehmidir. Çünkü Musa'nın hayatta olduğuna ve hac yapacağına dair ne bir haber ne bir eser vardır. Ancak İsa hakkında bu şekilde rivayetler vardır. Râvinin karıştırması sonucu İsa'nın fiili Musa'ya izafe edildi. Aynı şekilde “Vadiye girdiğinde” ifadesini rivayet eden için de vehim vardır. Çünkü gelecekte olan bir şeyden haber verir. Ancak “vadiye girdiğinde” ifadesini rivayet eden geçmiş bir olaydan bahsediyorsa, o zaman Musa lafzı doğru olur. Çünkü Hz. Peygamber onu rüyasında görmüştür ya da ona bu şekilde vahyedilmiştir. Allah en iyisini bilir.⁶¹⁷

Bu hadiste tespit ettiği sorunu Mühelleb, iki şekilde çözmektedir. İki çözümde de râvileri vehim ile itham etmiştir. Bunlardan ilki Musa ibaresinin aslında İsa olduğu, ikincisi

⁶¹⁵ Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, I, 155-156.

⁶¹⁶ Buhârî, “Hac”, 30.

⁶¹⁷ İbn Battâl, *Şerh*, IV, 228.

ise hadiste gelecek zamana işaret eden “إِذَا” kalıbının kullanılmasına karşın eğer bunun doğrusu geçmiş zaman bildiren “ذِي” kalıbının kullanımı ise o zaman Hz. Musa’nın olması doğrudur. Hocasının bu iddialarını zikreden ancak üzerine yorum yapmayan İbn Battâl’ın, bu tutumuyla hocası Mühelleb’le aynı görüşü paylaştığı söylenebilir.

Hattâbî’nin gündeminde böyle bir tartışma yoktur. Hattâbî, bu hadisi, Yahudilerin iddiasının aksine Hz. Musa’nın Kabe’de hac yaptığına dair delil olarak gösterir.⁶¹⁸

Mühelleb’in iddiasını zikreden Kirmânî ise, İbn Battâl’ın aksine Mühelleb’in iddialarına yorumlayarak “Bana göre [bu hadiste] Deccal zikredildiği için Hz. İsa’nın olması uygundur” demiştir.⁶¹⁹ Kirmânî bu yorumuyla Mühelleb’in görüşüne katıldığını göstermiştir. Hadiste Deccal’in zikredilmesi sebebiyle Musa yerine İsa’nın bu hadiste geçmesi gerektiğini söylemiştir.

İbnü’l-Mülakkın, Kitâbü’l-Libâs’ta ilgili hadisin “İbrahim’i [görmek] için arkadaşınıza [Hz. Muhammed’e] bakın”⁶²⁰ ziyadesi ile birlikte geçtiğini aktarır. Ayrıca *Sahîh-i Müslim*’deki ve Hz. Yunus’un da yer aldığı hadisi de zikreder.⁶²¹ İbnü’l-Mülakkın, hadiste “إِذَا” ibaresinin râvilerin hatası olduğu ve bunun yerine “ذِي” ibaresinin bulunması gerektiği iddiasına karşı çıkmaktadır. Ahiret âleminde olan peygamberlerin nasıl hac yapıp telbiye getirebilecekleri sorusuna ahiretin zikir ve dua yeri olduğu ve peygamberlerin o âlemde hayatta olduğu için bunun mümkün olabileceğini söyler. İbnü’l-Mülakkın’ın bahsettiği bir diğer ihtimal peygamberlerin hayattayken nasıl hac yapıp telbiye getirdiklerinin Hz. Peygamber’e gösterildiğidir (مثلوا له).⁶²²

İbnü’l-Mülakkın, bu hadiste Hz. Musa’nın isminin geçmesinin râvilerin vehmi olduğu iddiasını Davudî’nin iddia ettiğini söylemektedir. Davudî’ye göre Hz. Musa’nın hayatta olduğuna ve hac yapacağına dair bir rivayet yoktur. Ancak Hz. İsa hakkında bu tür rivayetler bulunmaktadır. Ona göre râvi bunu karıştırıp İsa yerine Musa ismini zikretmiştir.

⁶¹⁸ Hattâbî, *A’lâmü’l-hadîs*, III, 158.

⁶¹⁹ Kirmânî, *el-Kevâkibü’d-derârî*, VIII, 81; Kirmânî, hadisin Kitâbü’l-Libâs 68’de geçen tarihine işaret etmektedir.

⁶²⁰ Buhârî, “Libâs”, 68.

⁶²¹ Ebu’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü’rî, *Sahîh-i Müslim* (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Kahire: Dârü İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1955, “İmân”, 74.

⁶²² İbnü’l-Mülakkın, *et-Tavzîh*, XI, 180.

Bunu beyan eden ifade de *Sahîh-i Müslim*'deki “⁶²³لِيَهْلَنَ ابْنُ مَرْيَمَ بِفَجِّ الرُّوحَاءِ” ibaresidir. Davudî'nin bu görüşünü nakleden İbnü'l-Mülakkın daha sonra İbn Battâl'ın Mühelleb'den aynı görüşü aktardığını kaydetmiştir. İbnü'l-Mülakkın son olarak “Eğer râvi Musa'yı karıştırdıysa daha önce zikrettiğim Yunus b. Mettâ ve diğerinin [İbrahim] durumu ne olacak?” diye sormuştur.⁶²⁴

İbn Hacer, Mühelleb'in iddiası hakkında (وَهُوَ تَغْلِيظٌ لِلتَّقَاتِ بِمَجَرَّدِ التَّوَهُّمِ) “bu sadece kuruntuya dayanarak sika râvilere hata nispet etmektir” demektedir. *el-Câmi'u's-sahîh*'in “Kitâbu'l-Libâs” bölümünde aynı isnada sahip hadiste Hz. İbrahim'in geçtiğini belirtip “Bunun da karıştırıldığını söylemek mümkün müdür?” diye sormaktadır. Aynı zamanda bu hadisin *Sahîh-i Müslim*'de Ebü'l-Âliye (ö. 93/711-2) tarikiyle yer aldığını⁶²⁵ belirttikten sonra aynı hadis içinde Hz. Yunus'un da geçtiğini söyleyip “Bu hadisin son râvisinin bu ismi de karıştırdığını söylemek mümkün müdür?” diye sorar.⁶²⁶ İbn Hacer bu konuda İbnü'l-Mülakkın'a uymuştur. Yukarıda geçtiği üzere İbnü'l-Mülakkın bunları şerhinde zikretmiştir. Mühelleb'e katılmadığını hadisin farklı tariklerinde geçen peygamberlerin de zikredilmesi üzerinden göstermek isteyen İbn Hacer, hadisteki isimlerle ilgili herhangi bir sorun olmadığını düşünmektedir.

İbnü'l-Mülakkın ve İbn Hacer'in atf yapması sebebiyle *Sahîh-i Müslim* şârihlerinin söyledikleri de bu bağlamda önem kazanır. Kadî İyâz, Musa yerine İsa gelmesi gerektiği iddiasına Mühelleb'in ismini zikretmeden atf yapar ve bu iddiayı şöyle eleştirir: “Bu, bunu söyleyenin cahilliğindendir; saptırma, gereksiz bir anlam çıkarma cesareti ve sözün ifade ettiği manaları anlama eksikliğidir.”⁶²⁷ Nevevî ise bu konuda diğerlerinden çok farklı bir yol izlemiştir. O, hadisle ilgili hemen hemen Kadî İyâz'ın tüm görüşlerini zikretmesine rağmen Mühelleb'e yönelik itirazını zikretmemiştir. Üstelik Kadî İyâz'ın sert eleştirilerini başka bir konuyla ilgili yapmış gibi aktarmıştır. Kadî İyâz'ın açıkça Musa yerine İsa'nın yer

⁶²³ Müslim, “Hac”, 34.

⁶²⁴ İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh*, XI, 180.

⁶²⁵ Müslim, “İmân”, 74.

⁶²⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, III, 414.

⁶²⁷ Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (nşr. Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî), Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1972, II, 231: Kâdî İyâz'a ait olan bu ifade daha doğru zabtedildiği için Nevevî'den alınmıştır. Kâdî İyâz'ın şerhindeki ifade şöyledir: (وهذا من هذا القائل تعسفٌ بعيدٌ وجسرٌ على التوهيم لغير ضرورة وعدم فهم لمعاني الكلام). Bk. Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'idü Müslim* (nşr. Yahya İsmail), Mısır: Dârü'l-Vefâ, 1998, I, 518.

alması gerektiğini iddia eden kişiyi eleştirmesine rağmen Nevevî bu konuyu gündeme getirmemiştir. O, Kadı İyâz'ın ağır eleştirilerini aktarır ancak bu eleştirinin “إذا اندحر” ibaresindeki “إذا” lafzının “إذ” olması gerektiğini söyleyen âlimlere yönelik olduğunu söyler.⁶²⁸ Nevevî, Kadı İyâz'ın isim vermeden de olsa Mühelleb'e olan eleştirisinin bağlamını net bir şekilde ortaya koymamıştır. Onun neden böyle bir yolu tercih ettiğini açıklamak çok kolay olmasa da *Sahîh-i Müslim*'deki bir rivayete yönelik doğrudan bir eleştiriyi zikretmek istemediği söylenebilir. İbn Hacer de Kadı İyâz'ın sözlerini Nevevî ile aynı bağlamda aktarmıştır. Öyleyse İbn Hacer'in Kadı İyâz'dan yaptığı alıntılara Nevevî üzerinden ulaştığı söylenebilir.

Kadı İyâz'ın bu hadiste odaklandığı temel nokta bu olayın ne zaman vuku bulduğudur. Ona göre delillerin de göstermesiyle bu olay İsrâ gecesi olmuştur. Kadı İyâz'ın odaklandığı diğer bir nokta ölü oldukları hâlde peygamberlerin nasıl hac yapıp telbiye getirebilecekleri problemidir. Kadı İyâz, buna beş farklı şekilde cevap verilebileceğini ifade eder: 1- Şehitlerin ölü olmaması peygamberlerin de şehitlerden faziletli olmaları dolayısıyla hayatta olmalarıdır. 2- Ahiret amelinin zikir ve dua olmasıdır. 3- Bunun İsrâ gecesi dışında veya İsrâ gecelerinden birinde görülen bir rüya olmasıdır. 4- Hz. Peygamber'e onların önceden hayattayken hallerinin, haclarının, telbiyelerinin nasıl olduğunun gösterilmesidir. 5- Onların halinin kendisine vahyedilmesidir.⁶²⁹ Nevevî ve İbn Hacer, Kadı İyâz'ın bu görüşlerini şerhlerinde zikretmiştir.⁶³⁰ Onun yorumlarını birebir şerhine alan Nevevî'nin sadece Mühelleb'in iddiasıyla ilgili kısmı aktarmaması dikkati çekmektedir.

el-Câmi'u's-sahîh üzerine yazdığı şerhi günümüze ulaşmayan Zeynüddin İbnü'l-Müneyyir'in Mühelleb'in iddiası hakkındaki görüşleri sonraki şerhlerde yerini almıştır. İbnü'd-Demâmînî, *Mesâbîhu'l-Câmi'*de Mühelleb'in râvideki vehm iddiası hakkında Zeynüddin İbnü'l-Müneyyir'in “asıl o Mühelleb'in vehmidir” dediğini aktarmıştır.⁶³¹ İbnü'l-Müneyyir, Hz. Peygamber'in Hz. Musa'yı kabrinde namaz kılarken gördüğünü anlatan sahîh hadisler olduğunu bildirmektedir. Ona göre Hz. İsa ile Hz. Musa arasında bir

⁶²⁸ Nevevî, *el-Minhâc*, II, 231.

⁶²⁹ Kâdî İyâz, *İkmâlû'l-Mu'lim*, I, 518-9.

⁶³⁰ Nevevî, *el-Minhâc*, II, 228, 229; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 487.

⁶³¹ İbnü'd-Demâmînî, *Mesâbîhu'l-Câmi'*, IV, 71.

söylemek mümkün müdür?” sorusunu sormaktadır.⁶³⁶ Aynî bu açıklamaları İbn Hacer’den almaktadır. Ancak İbn Hacer de bu açıklamaların ana kaynağı değildir. Dolayısıyla şerhler arasında yoğun bir iç içe geçme durumu söz konusudur.

Kirmânî, hadisin şerhine dair iki yorum getirmektedir. Bunlardan ilki hadisteki sorunun olayın gelecekte olacağını belirten “إِذَا” ifadesiyle ilgili olduğuna eğer bunun yerine geçmiş zaman ifade eden “ذِي” kullanılırsa sorunun çözüleceğine dairdir.⁶³⁷ Bu yorumun kaynağı Mühelleb’dir. Aynî, “Kirmânî, hadisin hakikatine muttali olsaydı bu yorumu yapmazdı” der.⁶³⁸ Kirmânî’nin ikinci yorumu hadiste Deccal ifadesi geçtiği için Hz. İsa’nın zikredilmesi gerektiğidir. Bu iddianın kaynağı da Mühelleb’dir. Aynî, Kirmânî’nin bunu Hz. İsa’nın Deccali öldürecek olması dolayısıyla söylediğini ifade etmiş, “Eğer Kirmânî zikredilen hadise muttali olabilseydi bunu iddia etmezdi” demiştir. Aynî, bu hadiste bir işkâl bulunmadığı kanaatindedir.⁶³⁹ Genel olarak söyledikleri dikkate alındığında Aynî’nin İbn Hacer’le uyumlu yorumlar yaptığı görülür. Aynî’nin İbn Hacer’den ayrıldığı temel nokta Kirmânî’ye getirdiği eleştiridir. Bu şekilde Aynî’nin, Mühelleb’in iddiasına katılmadığı da görülmüş olur.

Kastallânî, bu rivayetle ilgili iki yorum ihtimalinden bahsetmiştir. Bunlardan ilki Hz. Peygamber’in, Hz. Musa’nın telbiye getirdiğini rüyasında görmesidir. Peygamberlerin rüyası hak ve vahiydir. Onlar mezarlarında diri olduğu için Hz. Peygamber’e Hz. Musa’nın ibadet hali gösterilmiştir. İkincisi ise Hz. Peygamber’e Hz. Musa hayatta iken nasıl hac yaptığı ve telbiye getirdiğinin gösterilmesidir (مثلت له). Kastallânî zikretmese de bu açıklamaların kaynağı İbnü’l-Mülakkın’dır. Bu konuda Mühelleb’in iddiasını da zikreden Kastallânî, İbn Hacer gibi Mühelleb’in ilgili yorumunda “ليهلن ابن مريم بفج الروحاء” hadisine⁶⁴⁰ dayandığını iddia etmektedir. Kastallânî, Mühelleb’in görüşüne karşı çıkmıştır. Ona göre Hz. İsa ile Hz. Musa arasında bir fark yoktur. Çünkü, Hz. İsa’nın göğe yükseltildikten sonra yeryüzüne indiğine dair bir haber bulunmamaktadır. Ancak kıyamet yaklaşırken yeryüzüne ineceği sabittir. Kastallânî zikretmese de bu açıklamalarının kaynağı İbnü’l-Mülakkın’dır.

⁶³⁶ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, IX, 181-2.

⁶³⁷ Kirmânî, *el-Kevâkibü’d-derârî*, VIII, 81.

⁶³⁸ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, IX, 181.

⁶³⁹ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, IX, 181-2; XIV, 35.

⁶⁴⁰ Müslim, “Hac”, 34.

Mesâbîhu 'l-Câmi 'dir.⁶⁴¹ İbnü'd-Demâmînî, bu açıklamaları İbnü'l-Müneyyir'e nispet etmiştir.

Kastallânî bir başka babda bu hadise ziyade olarak Hz. İbrahim'in de zikredildiğini söyler ve "bu lafzın hata olarak eklendiği söylenebilir mi?" diye sorar.⁶⁴² O, isim vermese de İbn Hacer'in bu konudaki görüşlerini esas almıştır. Sonuçta Kastallânî, Mühelleb'in iddiasını reddedip onu destekleyen Kirmânî'yi eleştirmiştir. Zikrettiği gerekçeler kendisinden önceki şârihlerin gerekçeleriyle aynıdır.

Özetlemek gerekirse, ilk asırlarda hadis âlimleri tarafından gündeme getirilmeyen bu mesele şerhlerde tartışılmıştır. İbnü'l-Mülakkın'ın açıklaması esas alırsa bu iddiayı ilk gündeme getiren Davudî'dir. Ancak İbnü'l-Mülakkın'ın Mühelleb'in de bu konudaki görüşlerine yer vermesi ve onun dışındaki şârihlerin Davudî'ye atıf yapmaması İbnü'l-Mülakkın'ın hata olarak Davudî'yi zikretmiş olma ihtimalini gündeme getirir. Bu konuda kesin bir şey söylenemeyeceğinden doğrudan kendisine ulaşılabilen Mühelleb'in ifadelerini esas almak gerekir. Çünkü İbn Battâl'ın *Şerh*'inde bu görüş Davudî'ye nispet edilmemiştir. Mühelleb, Hz. Musa'nın hac yaptığına dair hadisin râvilerini hata yapmakla suçlamış ve Hz. Musa yerine Hz. İsa'nın hadiste zikredilmesi gerektiğini söylemiştir. O açıkça hangi râvi veya râvileri eleştirdiğini açıklamamıştır. Hocasının iddiasını zikreden İbn Battâl, bunun aksine bir fikir beyan etmeyerek zımnen Mühelleb'i desteklemiştir. Kirmânî açıkça Mühelleb'i destekleyen tek *el-Câmi 'u's-sahîh* şârihidir. İbn Hacer, Aynî ve Kastallânî ise Mühelleb'i eleştirmiştir. Aynî, İbn Hacer'in açıklamalarını kaynak zikretmeden kullanmıştır. İbn Hacer, İbnü'l-Mülakkın ve İbnü'd-Demâmînî'nin açıklamalarını isimlerini zikretmeden şerhine almıştır. Kastallânî ise İbnü'l-Mülakkın İbnü'd-Demâmînî ve İbn Hacer'in görüşlerine kaynak zikretmeden eserinde yer vermiştir. Bu durum şerhler arasında karmaşık ilişkinin ortaya konulması açısından önemlidir. Bir konuyla ilgili bir şerhteki açıklamaları diğer şerhlerle karşılaştırarak bir fikrin kime ait olduğunun tespiti yapılabilir. Diğer şerhler üzerinden İbnü'l-Müneyyir'in Mühelleb'e itirazı da görülebilmektedir. Bununla bağlantılı olarak Müslim şârihleri Kadı İyâz ve Nevevî'nin görüşleri incelendiğinde Kadı İyâz'ın Mühelleb'i eleştirdiği, Nevevî'nin ise bu konuda

⁶⁴¹ İbnü'd-Demâmînî, *Mesâbîhu 'l-Câmi* ', IV, 71.

⁶⁴² Kastallânî, *İrşâdû's-sârî*, III, 118-9.

sessiz kaldığı görülür. Dolaylı olarak ulaşılan bir başka sonuç ise İbn Hacer'in Kadı İyâz'ın görüşlerine Nevevî üzerinden ulaştığı gerçeğidir. Bu konuda Aynî ve Kastallânî, İbn Hacer'i takip etmiştir.

b. Şârihlerin Suskunluğu: Mühelleb'e Yanlışlıkla Nispet Edilen Bir Görüş

Bir şârih diğer şârihlerin görüşlerini eserine alırken ana kaynak metinleri mi esas alır yoksa ikincil kaynakları mı tercih eder? Ya da ikincil kaynaklarda geçen başka bir metne ait ifadeleri aktarırken ana kaynaklarla karşılaştırır mı? Kirmânî, Kur'ân'ın yaratılmış olduğuna dair bir görüşü Mühelleb'e nispet etmiştir. İbn Battâl'ın Mu'tezile'ye ait olduğunu belirttiği bu görüş Kirmânî tarafından yanlışlıkla Mühelleb'e nispet edilmiş, sonraki bazı şârihler de ilgili görüşü Kirmânî üzerinden naklederek Mühelleb'e atfetmeye devam etmiştir. Bu kısımda, öncelikle ilgili görüşün şerhlerde nasıl aktarıldığı ve Mühelleb'e ait olmadığı tespit edilecektir. Akabinde bu örnek üzerinden şârihlerin kaynaklarını nasıl kullandığı tartışılacaktır.

Kirmânî, Mühelleb'in Allah'ın kelamının mahluk olması ve hâdis olması arasında fark olduğunu söylediğini aktarmıştır. Buna göre, Mühelleb'in “Buhârî'nin bu bab başlığından kastı kelâmullahın mahluk olması ve hâdis olması arasındaki farkı beyan etmektir” dediğini iddia etmiştir.⁶⁴³ Kirmânî'ye göre Mühelleb, Kur'ân'ın mahluk olamayacağını ancak hâdis olabileceğini öne sürmüştür.⁶⁴⁴ Bunun üzerine Kirmânî bu görüşe karşı çıkarak “Buhârî, bunu kastetmemiştir. Buna razı da olmaz. Aklen, örfen ve naklen ikisi arasında fark yoksa bu söz ona nispet edilemez”⁶⁴⁵ demiştir. Mühelleb'in Kur'ân'ın hâdis olabileceğini savunduğunu öne sürmüş ve onu eleştirmiştir.

Aynî, Kirmânî gibi ilgili sözleri Mühelleb'e atfetmiş, hemen ardından Kirmânî'nin eleştirilerini aktarmıştır. Ayrıca Kirmânî'den farklı olarak zayıf gördüğü bir görüşe atıf yapmış ve “وَقِيلَ: الَّذِي ذَكَرَهُ الْمُهْلَبُ هُوَ قَوْلُ بَعْضِ الْمُعْتَزَلَةِ وَبَعْضِ الظَّاهِرِيَّةِ” (Denildi ki: Mühelleb'in zikrettiği, bazı Mutezilî ve bazı Zâhirîlerin görüşüdür)⁶⁴⁶ demiştir. Bunu söyleyen İbnü'd-

⁶⁴³ Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî*, XXV, 216.

⁶⁴⁴ Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî*, XXV, 216.

⁶⁴⁵ Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî*, XXV, 216.

⁶⁴⁶ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXV, 179.

Demâmînî'dir.⁶⁴⁷ İbnü'd-Demâmînî hem Kirmânî'nin hem İbn Battâl'ın şerhini birlikte değerlendirerek Mühelleb'in bu sözü Mu'tezile ve Zâhirîlere nispet ederek aktardığını söylemiş olabilir.

Kirmânî'nin Mühelleb'e atfettiği ifadelerin gerçekten ona ait olmadığı asıl kaynak olan İbn Battâl'ın şerhi üzerinden tespit edilebilir. İbn Battâl şöyle der:

Buhârî'nin bu bab başlığından kastı kelâmullahın mahluk olması ve hâdis olması arasındaki farkı beyan etmektir. Allah'ın “ne zaman Rablerinden kendilerine yeni bir ihtar (ذِكْرٌ) gelse...” ayetine dayanarak kelimullahın mahluk olarak vasfedilmesini caiz görmemiş ancak hâdis olarak vasfedilmesini câiz görmüştür. Bu görüş bazı Mu'tezilî ve bazı Zâhirîlere aittir. Bu hatadır çünkü ayetteki hâdis olmakla vasfedilen “zikır” Allah'ın kelamı değildir.⁶⁴⁸

İbn Battâl bu görüşü Mühelleb'in dile getirdiğine dair bir şey söylememiştir. Bunun yanında ilgili görüşün kaynağını da zikretmiştir.

İbn Hacer, bu görüşü Aynî'nin aksine doğrudan İbn Battâl'dan aktarmıştır. İbn Hacer'in aktarımında Mühelleb'le ilgili bir ibare bulunmamaktadır. *Fethu'l-bârî*'de İbn Battâl *Şerh*'indeki ifade şu şekilde aktarılmıştır: “İbn Battâl dedi ki: Buhârî'nin bu bab başlığından kastı kelâmullahın mahluk olması ve hâdis olması arasındaki farkı beyan etmektir. İlgili ayete dayanarak kelimullahın mahluk olarak vasfedilmesini caiz görmemiş ancak hâdis olarak vasfedilmesini câiz görmüştür. Bu görüş bazı Mu'tezilî ve bazı Zâhirîlere aittir.”⁶⁴⁹ İbn Hacer, İbn Battâl'daki ifadelere sadık kalmıştır. Bununla beraber Kirmânî'nin bu görüşü Mühelleb'e atfeden görüşüne de İbn Battâl'dan alıntı yaptıktan hemen sonra şerhinde yer vermiştir.⁶⁵⁰

Şerhler incelendikten sonra cevaplandırılması gereken iki önemli soru gündeme gelir. Bunlardan ilki Aynî'nin İbn Battâl'ı doğrudan kaynak olarak kullanmamasıyla ilgilidir. Aynî, Kirmânî'yi esas alarak bu görüşü Mühelleb'e nispet etmiştir. Sonra İbnü'd-Demâmînî'nin şerhinden Mühelleb'in bu sözü Mu'tezile ve Zâhirîlere nispet ettiğini

⁶⁴⁷ İbnü'd-Demâmînî, *Mesâbîhu'l-Câmi'*, X, 260.

⁶⁴⁸ İbn Battâl, *Şerh*, X, 524.

⁶⁴⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 497.

⁶⁵⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 497.

okuyunca bu sözleri de şerhinde zikretmek istemiştir. Ancak İbnü'd-Demâmînî'nin ismini zikretmemiştir. Aynî, Kirmânî ile İbnü'd-Demâmînî arasında bu farklılığı gördüğü hâlde İbn Battâl'ın *Şerh*'ine başvurup konuyu açıklığa kavuşturmamıştır. Bunun sebebini net olarak belirlemek zordur. Ancak çeşitli konularda Kirmânî'yi esas alan Aynî'nin bu konuda da Kirmânî'den bu görüşü nakletmekle yetindiği söylenebilir. İkincisi ise İbn Hacer'in tutumuyla ilgilidir. İbn Hacer, İbn Battâl'ın *Şerh*'inde geçtiği şekilde yani Mühelleb'e nispet etmeden ilgili ifadeleri zikretmiştir. Bunun yanında Kirmânî'nin bu sözleri Mühelleb'e nispet eden açıklamasına da yer vermiştir. Bu ikisi arasındaki çelişki açık olduğu hâlde neden sadece bu iki kaynağı aktarmakla yetinmiş ve itiraz etmemiştir? Nüsha farklılıklarına özen gösteren İbn Hacer'in Kirmânî'nin kendisinin muttali olamadığı bir İbn Battâl nüshasına sahip olabileceğini ve bu nüshada bu görüşün Mühelleb'e nispet edilmiş olabileceğini düşünmüş olabilir. Bu ihtimali dikkate alarak hem İbn Battâl'ın *Şerh*'inde okuduğu kısmı hem Kirmânî'nin aktarımını vererek her iki nakli de zabt altına almıştır.

c. Mühelleb'in Râvi Eleştirisine İtiraz: Şefaatin Kimin İçin?

Ahirette Hz. Peygamber'in tüm müminlere şefaatin edeceği Ehl-i sünnet âlimlerinin ortak kanaatidir.⁶⁵¹ Mu'tezile ise şefaatin yalnızca müminler ve tevbe edenler için geçerli olduğunu, kâfirler ve büyük günah işleyenlerin şefaatin elde edemeyeceğini iddia etmiştir.⁶⁵² Şefaatin konusundaki tartışmaların çoğunluğu Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasındaki bu ayrım üzerinden yaşanmıştır. Bu bölümde ise Hz. Peygamber'in ahirette şefaatinin kime yönelik olduğu ele alınacaktır. Mühelleb'in râvi eleştirisi ve buna verilen cevaplar incelenecektir.

Ehl-i sünnet anlayışına göre ahirette sadece müminlere değil diğer insanlara da şefaatin edilecektir. Ancak tüm insanlara ahirette gösterilecek şefaatin uzun bir müddet bekleyen insanların sıkıntılarını giderip bir an önce hesaba çekilmelerini sağlamak içindir. Müminlere yönelik şefaatin ise onların cehennemden çıkması ve cennette makamlarının yükseltilmesiyle ilgilidir.⁶⁵³ Hz. Peygamber'in kıyamet günü kimler için şefaatin isteyeceği

⁶⁵¹ Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-ekber* (nşr. Mustafa Öz), İstanbul: İFAV, 1992, s. 75; Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *el-Akîdetü't-Tahâviyye*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1995, s. 16; Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed, *Şerhu Akîdeti Ehli's-sünne ve'l-cemâa (el-Akîdetü't-Tahâviyye)* (nşr. Arif Aytekin), Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf, 1988, s. 81-2, 112.

⁶⁵² Kâdî Abdülcebâr, Ebû'l-Hasan Abdülcebâr b. Ahmed, *Şerhu usûli'l-hamse*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001, s. 450-60.

⁶⁵³ Yavuz, “Şefaatin”, *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sefaat#2-islamda-sefaat> (erişim tarihi: 21.04.2021).

“şefaât hadisî”nde belirtilmiştir.⁶⁵⁴ Buna göre hadisteki “Yâ Rabbi! Ümmetim, ümmetim!” ifadesinin nasıl yorumlanacağı tartışılmıştır. Mühelleb’in hadisteki bu ifadenin Süleyman b. Harb’in (ö. 224/839)⁶⁵⁵ diğer râvîlere ziyadesi olduğunu iddia etmesi, tartışmayı isnat eleştirisini de içine alacak şekilde genişletmiştir. İbn Battâl ve Aynî, Mühelleb’in bu iddiasını eserlerinde gündeme getirmemişlerdir. Kirmânî, Mühelleb’in iddiasını aktarmakla yetinmiştir. İbn Hacer ise hadisi başka kaynaklarda geçen tariklerle karşılaştırıp Mühelleb’e cevap vermiştir.

Şefaât hadisinde ifade edilen, insanların şefaât istemek için belirli peygamberlere gidip olumsuz cevap alınca Hz. Peygamber’e gelmesi durumu ve Hz. Peygamber’in sadece ümmeti için şefaât istemesi bu tartışmanın odak noktasını oluşturmaktadır. Davudî, toplanıp şefaât isteyenlerin sadece müminler değil tüm insanlar olduğu görüşündedir. Eğer sadece müslümanlar şefaât istese diğer peygamberlere gitmeden doğrudan Hz. Peygamber’e gelmeleri gerekirdi. Şefaât isteyenlerin tüm insanlar olmasına rağmen Hz. Peygamber’in şefaati sadece ümmetine tahsis etmesi bu hadisin başıyla sonu arasında bir kopukluk olduğu sonucunu doğurmaktadır.⁶⁵⁶

İbn Battâl bu tartışma hakkında yorum yapmamıştır. Kirmânî ise hadisi iki kısma ayırıp ilk kısımda tüm insanlara, ikinci kısımda ise sadece ümmete şefaatin bahis konusu olduğunu söylemiştir.⁶⁵⁷ Hadisin ilk bölümünde tüm insanlar gelip şefaât istemiş, Hz. Peygamber de kabul etmiş ve Allah’tan bunun için izin istemiştir. Allah da ona izin vermiştir. İlk bölüm burada biterken Allah’ın daha önce bilmediği övgüleri Hz. Peygamber’e vahyetmesi ve onun bu övgülerle Allah’ı secdedeyken övmesiyle ikinci kısım başlamıştır. Bu kısımda Hz. Peygamber ümmetinin cennete girmesi için şefaât istemiştir. Kirmânî ilk kısımdaki şefaatle ilgili olarak Kadı İyâz’ın bu konudaki görüşüne⁶⁵⁸ uyarak şefaât isteyenlerin tüm insanlar olması hâlinde bunun cehennemden çıkmak için değil

⁶⁵⁴ Buhârî, “Tevhid” 36.

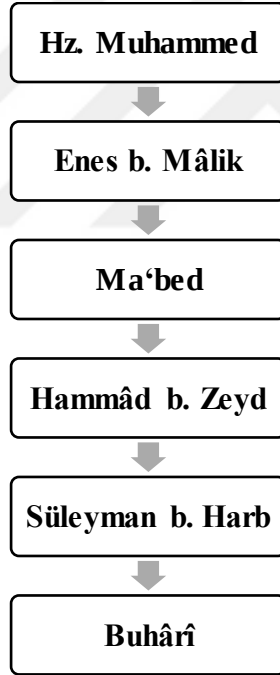
⁶⁵⁵ Ebû Eyyûb Süleyman b. Harb b. Becîl el-Vâsihî el-Ezdî el-Basrî. Abbasi halifesi Me’mûn (hs. 813-833) tarafından 214 (829) atandığı Mekke kadılığına 219 (829) yılında azledimesine kadar yerine getirmiştir. Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890) onun fıkıh ve rical ilmi bildiğini, tedlis yapmadığını ve hadiste imam olduğunu belirtir. Bk İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed, *el-Cerh ve’t-ta’dîl* (nşr. Abdurrahman b. Yahya el-Yemânî), Haydarâbâd: Dâiretü’l-Maârifî’l-Osmâniyye, 1952, IV, 108; Cirit, “Süleyman b. Harb”, *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/suleyman-b-harb> (erişim tarihi: 20.04.2021).

⁶⁵⁶ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, XIII, 476.

⁶⁵⁷ Kirmânî, *el-Kevâkibü’d-derârî*, XXV, 198.

⁶⁵⁸ Kâdî İyâz, *İkmâlü’l-Mulim*, I, 578.

maḥşer yerinin endişeli ortamından kurtulmak için istenen bir şefaât olabileceğini ifade etmiştir. Bundan sonra ise “Yâ Rabbi! Ümmetim, ümmetim!” ifadesi ile belirtildiği gibi Muhammed (s.a.v) ümmetine ve günahkarlara cehennemden çıkarılmak üzere şefaât edileceğini savunmuştur.⁶⁵⁹ Kirmânî, “Yâ Rabbi! Ümmetim, ümmetim!” ifadesi ile ilgili son olarak Mühelleb’in *el-Muhtasaru’n-nasîh*’teki yorumunu şu şekilde aktarmıştır: “Yâ Rabbi! Ümmetim, ümmetim!” ifadesi Süleyman b. Harb’in diğer râvîlere ziyadesidir” (أقول (يا رب أمتي أمتي مما زاده سليمان بن حرب على سائر الرواة).⁶⁶⁰ Kirmânî, Mühelleb’in bu sözünü aktarmakla yetinerek onun üzerine bir yorum yapmamıştır. İbnü’t-Tîn⁶⁶¹ Mühelleb’le aynı düşünceyi paylaşarak “Yâ Rabbi! Ümmetim, ümmetim!” ibaresinin ziyade olduğunu iddia etmektedir.⁶⁶²



Şekil 2: Şefaât Hadisinin Buhârî Rivayeti

⁶⁵⁹ Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî*, XXV, 198.

⁶⁶⁰ Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî*, XXV, 198; Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, I, 200.

⁶⁶¹ Tunuslu Ebû Muhammed Abdülvâhid b. Ömer b. Abdülvâhid b. Sâbit es-Sefâkusî. *el-Muhabberu'l-fasîh fî şerhi'l-Buhârîyyi's-sahîh* adında tamamı günümüze ulaşmamış bir şerhi bulunmaktadır. Beş cilt olduğu tahmin edilen bu şerhin üçüncü ve dördüncü ciltleri hakkında doktora çalışmaları yapılmıştır: Bk. ez-Zeyd, “el-İmâmü'l-allâme İbnü't-Tîn rahimehullahu teâlâ et-tarîf bihi, ve bi-menhecîhi fî't-telif ve numûzec min telifîhi”, *Havliyyetü Külliyyeti Usulî'd-Din ve'd-Da'veti'l-İslâmiyye bi-Tanta*, 2019, XI, sy. 11, s. 614-659.

⁶⁶² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 476.

Mühelleb'in bu iddiasının doğruluğunun sınanması için bu hadisin Hammâd b. Zeyd'in Süleyman b. Harb dışındaki talebeleri tarafından rivayet edilip edilmediğini tespit etmek gerekir. Bundan sonra rivayetler arası bir karşılaştırmayla Mühelleb'in iddia ettiği gibi Süleyman b. Harb'in "Yâ Rabbi! Ümmetim, ümmetim!" ibaresinin naklinde teferrüd edip etmediği ortaya konulabilir. "Şefaât hadisi" *Sahîh-i Müslim*'de de rivayet edilir. Müslim, Hammâd'dan Ebü'r-Rebî' el-Atekî (ö. 234/848)⁶⁶³ ve Said b. Mansur (ö. 227/842)⁶⁶⁴ kanalıyla ulaştığı hadiste "Yâ Rabbi! Ümmetim, ümmetim!" ibaresine yer verir.⁶⁶⁵ Nesâî de aynı ibarenin yer aldığı hadisi Hammâd'dan Yahya b. Habîb b. Arabî (ö. 248/863)⁶⁶⁶ kanalıyla aktarır.⁶⁶⁷ Hammâd b. Zeyd'in Süleyman b. Harb dışındaki talebelerinin de "Yâ Rabbi! Ümmetim, ümmetim!" ibaresiyle birlikte bu hadisi aktarması Mühelleb'in iddiasını çürütmekte ve bu ifadenin Süleyman b. Harb'in ziyadesi olma olasılığı ortadan kaldırmaktadır.

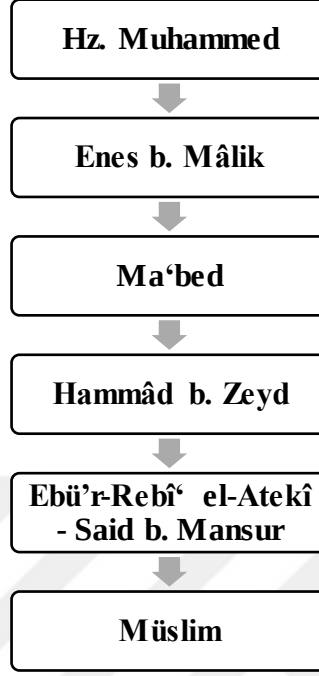
⁶⁶³ İbn Hibban, ismini Süleyman b. Dâvud olarak zikreder. Basralıdır. Bk. İbn Hibban, *es-Sikât*, VIII, 278.

⁶⁶⁴ Ebû Osman Said b. Mansur b. Şube el-Horasânî. Aslen Horasanlıdır. Sonradan Mekke'ye yerleşmiş ve burada vefat etmiştir. Bk. Zehebî, *Siyer*, IX, 12.

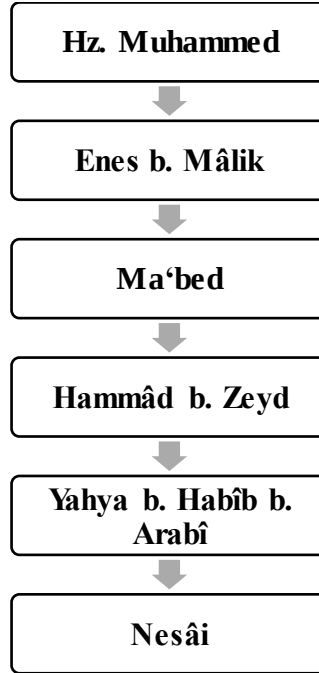
⁶⁶⁵ Müslim, "İman", 84.

⁶⁶⁶ Ebû Zekerîyya Yahya b. Habîb b. Arabî eş-Şeybânî. Basralıdır. Ebû Hâtim, sadûk olduğunu söyler. Bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IX, 137.

⁶⁶⁷ Nesâî, "Tefsîr", 11066.



Şekil 3: Şefaât Hadisinin Müslim Rivayeti



Şekil 4: Şefaât Hadisinin Nesâî Rivayeti

İbn Hacer, Kirmânî gibi Mühelleb'in Süleyman b. Harb'le ilgili iddiasını zikreder.⁶⁶⁸ Ancak Kirmânî'den farklı olarak bu iddiaya karşı çıkar. Süleyman b. Harb'in bu hadiste "Yâ Rabbi! Ümmetim, ümmetim!" ziyadesiyle teferrüd etmediğini savunur. Bunu desteklemek içinde Müslim ve Nesâî'nin Hammâd b. Zeyd'in farklı talebelerinden bu hadisi rivayet ettiğini belirtir. Ayrıca, İsmâîlî'nin⁶⁶⁹ Muhammed b. Ubeyd b. Hisab (ö. 238/853)⁶⁷⁰ ve Muhammed b. Süleyman Lüveyn'in (ö. 246/861),⁶⁷¹ Hammâd b. Zeyd'den bu ziyadeyle hadisi rivayet ettiklerini aktarır. İbn Hacer, Hammâd'ın diğer talebelerinin isnatlarını zikrederek Mühelleb'in iddiasının zayıflığını göstermek istemiştir.

Mizzî, bu hadisin Hammâd b. Zeyd'in Süleyman b. Harb dışındaki talebeleri tarafından da rivayet edildiğini söylemiştir. *Tehzîbü'l-Kemâl*'de bu hadisi "Yâ Rabbi! Ümmetim, ümmetim!" ibaresini de içerecek şekilde Hammâd b. Zeyd'in bir başka talebesi olan Ebü'r-Rebî kanalıyla nakleder. Bunun yanında Buhârî'nin Süleyman b. Harb'den rivayetinin lafızları ile kendisinin rivayetinin uyumlu olduğunu (فَوَافَقْنَاهُ فِيهِ بِعُلُوٍّ) belirtir.⁶⁷² Ayrıca Müslim'in Ebü'r-Rebî ve Said b. Mansur kanalıyla rivayet ettiğini ve kendisinin zikrettiği rivayetle bunların uyum içinde olduğunu ifade eder.⁶⁷³

Netice olarak Davudî, şefaât hadisindeki şefaatin tüm insanlara yönelik bir şefaât olduğunu açıkça belirtmiş, Mühelleb ise "Yâ Rabbi! Ümmetim, ümmetim!" ibaresinin Süleyman b. Harb'in ziyadesi olduğunu iddia etmiştir. İbnü't-Tîn Mühelleb'le aynı görüşü paylaşmıştır. Mağribli şârihlerin bu yorumları Doğu'daki şerhlerde yer almıştır. Kirmânî, hadisin iki kısımdan oluştuğunu iddia ederek bir şekilde Davudî'nin hadisin başıyla sonu arasında uyumsuzluk olduğuna dair iddiasına cevap vermiştir. Buna göre hadiste ayrı bağlamlarda hem insanlara hem müminlere şefaatten bahsedilmektedir. Kirmânî'nin sadece aktarmakla yetindiği Mühelleb'in ziyade iddiasını İbn Hacer reddetmiş ve hadisin diğer

⁶⁶⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 476.

⁶⁶⁹ İsmâîlî'nin *el-Câmi'u's-sahîh* üzerine kaleme almış olduğu *el-Müstahrec* adında bir çalışması bulunmaktadır. Günümüze ulaşmayan bu eserden İbn Hacer nakiller yapmaktadır.

⁶⁷⁰ Basralıdır. Ebû Hâtim, sadûk olduğunu söyler. Bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VIII, 11.

⁶⁷¹ Ebû Cafer Muhammed b. Süleyman b. Habib b. Cübeyr el-Esedî el-Mıssîsî. Aslen Kufelidir. Adana'ya 27 km. uzaklıktaki Mıssîsî'ya (Yeni Misis) yerleşmiştir; Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980, XXV, 297.

⁶⁷² Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXVIII, 242-3.

⁶⁷³ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXVIII, 243.

tariklerine işaret ederek ilgili ibarenin hadise dâhil olduğunu göstermiştir. Mühelleb'in ziyade iddiasının geçersizliği bu şekilde gösterilmiştir.



SONUÇ

Hadis şerh literatüründe önemli bir yere sahip olan Mühelleb, Endülüs-Mâlikî bakış açısıyla *el-Câmi'u's-sahîh*'i yorumlayan ilk âlimlerdendir. Hadislerin içerdiği manaların ortaya çıkarılmasının fikhın temel amacı olduğu görüşündedir. Hadise dayalı fikh anlayışı ve Ehl-i rey'in nüfuz alanını genişletmesi bakımından Mâlikîlik mezhebi tarihinde bir dönüm noktasını ifade etmektedir.

Endülüs'te hadis ilmi terâkümünün doğal bir sonucu olarak yüksek hadis bilgisine sahip olan Mâlikî âlimler IV./X. asrın ikinci yarısı itibarıyla ders halkalarında Buhârî'nin eserini okutmaya ve yorumlamaya başlamıştır. Endülüs Emevî hilafetinin bu birikim üzerinde doğrudan etkisi olmuştur. Cihanşümül devlet anlayışı ve uzun süre devam eden istikrarlı yapı ilmî hayatın gelişmesine zemin hazırlamıştır. Daha önce dış dünya ile bağlantısı zayıf, mezhep dışı faaliyetlere kapalı ve hadis ilmine mesafeli olan âlimler, bu dönemle birlikte değişime uğramış ve Endülüs'ün İslam dünyasının ilmî merkezi olması için çaba harcayan yeni bir zümre oluşmuştur.

Endülüs ilim hayatını şekillendiren amillerden biri olan Ehl-i rey-Ehl-i hadis mücadelesinin uzlaşısı ile sonuçlanması Mâlikîlik dışı kaynakların fikhî bilgi üretiminde daha sık kullanılmasını sağlamıştır. Böylece *el-Câmi'u's-sahîh* merkezli çalışmalar etrafında hadise dayalı fikh anlayışı yerleşmeye başlamıştır.

el-Câmi'u's-sahîh, Asîlî ile birlikte pek çok âlimin ortak uğraşı ile Endülüs'e taşınmıştır. Endülüs'te Asîlî'nin bu eseri ilk kez rivayet eden âlim olduğu kanaatinin aksine ondan önce de rivayet edenler bulunmaktadır. Bu döneme şifahi şerhler eşlik etmiştir. Ardından ilk şerhler kaleme alınmıştır. Nakil ağırlıklı bir eser olan İbn Battâl'ın *Şerh*'i bu şerhlerden iktibaslar içermektedir. Onun en fazla istifade ettiği şârih Mühelleb'dir.

Mühelleb hadislerden istinbat edilen manaları delillendirmeyi esas alan bir dil kullanmıştır. Açıklamaları incelendiğinde bir çıkarımı ifade ettikten sonra onun destekleyici delilini zikrettiği de görülür. Kur'an ve sünnetten konuyla irtibatı olduğunu düşündüğü beyyineleri bu şekilde serdetmiştir. Bu dili kullanmasının en önemli sebebi çıkarımlarının şerî sınırlar dışına çıkmasını istememesidir.

Genel ilke istinbatı, hadisler arası ihtilafın çözümü ve Mâlikîliğin desteklenmesi Mühelleb'in şerhçiliğinin en önemli unsurlarıdır. Mühelleb'in akla yoğun olarak yer veren şerh anlayışı hadislerden çeşitli konularla ilgili genel hükümler istinbat etmesini sağlamıştır. Fıkıhın amacına da uygun olarak tek bir konu hakkındaki hadislerle dayanarak o konuyla irtibatlı daha geniş bir alana dair genel kaideler belirlemiştir. Ancak bu hükümler fıkıh usulü ile sınırlı değildir. Bu durum hadisler arası ihtilafın çözümüne de yansımıştır. Bu ihtilafların çözümleriyle genel hükümler arasında ilişki kurmuştur. Mâlikî olduğu için kendi mezhebinin görüşlerinin ispatlanmasına özel önem vermiştir. Bu şekilde Mâlikîliğin mezhep dışı hadis kaynaklarını yoğun olarak kullanmaya başladığı döneme Mühelleb de katkı sunmuştur. *el-Câmi'u's-sahîh*'teki hadislerin Mâlikîliği destekleyecek şekilde yorumlanması ve Buhârî'nin fıkıhını yansıtan bab başlıklarının da Mâlikîlik lehine tevîl edilmesi bunun göstergesidir. Bu bakımdan onun hadis yorumları Ehl-i rey'in alanının genişlemesi manasına da gelmektedir.

Bu genişleme genel olarak Ehl-i hadis'in özelde ise Zâhirî İbn Hazm'ın tepkiselliğinin sebebi olarak değerlendirilebilir. Buna göre şerh faaliyetinin yoğunlaşması ve yaygın hale gelmesi sonucunda Zâhirîlik tepkisini arttırmıştır. Mühelleb istinbat ve içtihadı öncelerken İbn Hazm bunları tamamen reddetmiştir. Dinin tamamlanmış olması Mühelleb için nasla hükmü belirlenmeyen meselelerde içtihadı başvurulabileceği manasına gelirken İbn Hazm için yeni bir hükmün ihdas edilemeyeceğinin kanıtıdır. Tüm bu karşıtlıklarına rağmen İbn Hazm Mühelleb'den hadis nakletmiştir. Literatürde bahsi geçmeyen bu konu Mâlikî-Zâhirî ilişkisini anlamak için önemlidir.

Mühelleb'in *el-Muhtasarü'n-nasîh*'te Buhârî'ye yönelttiği itirazlar dikkat çekmektedir. Bu eleştirilerin temelinde Buhârî'nin eserini tamamlayamadan vefat ettiği düşüncesi yatmaktadır. Mühelleb, bab-hadis uyumsuzluğu, râvi hataları, muallak hadisler gibi kitaba dair birçok problemi bu tespite dayandırmıştır.

Bu konudaki tartışmalar Bâcî'nin Buhârî'nin eserini müsvedde halinde bıraktığına dair *el-Câmi'u's-sahîh* râvisi Müstemlî'ye dayandırdığı ifadeler ekseninde yürümüştür. Buna rağmen *el-Câmi'u's-sahîh* şârihleri genel olarak Buhârî'nin kitabını bitirdiği görüşündedir. Bâcî'den önce bu konuya Mühelleb de değinmiştir. Asîlî ve İbn Battâl da bu

konuda onunla aynı görüşe sahiptir. Bu durumda o dönemde Endülüs'te bu görüşün yaygın olduğunu söylemek mümkündür.

Eleştirilerine rağmen Mühelleb *el-Muhtasaru'n-nasîh*'te, *el-Câmi'u's-sahîh* üzerinde ümmetin ittifak ettiğini ifade etmiştir. Bu dönem ve öncesinde âlimlerin buna benzer ifadelerine ikincil kaynaklardan ulaşmak mümkündür. Ancak bu konuda ulaşılabilen en erken kaynak Mühelleb'in *el-Muhtasaru'n-nasîh*'idir.

el-Câmi'u's-sahîh şârihleri Mühelleb'in görüşlerini anlamaya önem vermiştir. Ona yapılan yoğun atıflar da buna işaret etmektedir. Bununla birlikte onu eleştirmekten de geri durmamışlardır.

el-Câmi'u's-sahîh şârihleri Mühelleb'in görüşlerine şerhlerinde yer veip tartışmıştır. Onun bab başlıklarıyla ilgili yorumları şerhlerde geniş bir biçimde yer almıştır. Şârihlerin ona eleştirileri mezhebî farklılıklar sebebiyle olabildiği gibi hadislerin isnat ve metnine dair yorumlarına karşı da olabilmektedir. İlk dönemlerde tartışılmayan bazı cerh- ta'dîl meselelerinin gündeme geldiğinin ve tartışıldığının tespiti ve örnekler üzerinden incelenmesi bu bağlamda önemlidir. Ayrıca şârihlerin birbirlerinden nasıl istifade ettiği, ne gibi aktarım hataları yaptığı ve birbirlerini nasıl eleştirdiği de değinilen konulardandır. Sonuç olarak şârihlerin bir fikri nasıl değerlendirip geliştirdikleri şerhleri birlikte değerlendirerek anlaşılabilir.

Tezin sınırlılığı sebebiyle üzerinde durulamayan ve bundan sonraki çalışmalarda incelenmesi şerh literatürü için önem arz eden bazı meseleler de vardır. Eserleri günümüze ulaşmasa da hadis şerhlerine kaynaklık eden birçok âlim bulunmaktadır. Bu şârihlerin çoğu hakkında hâlâ yeterli çalışma yapılmamıştır. Bu konuda yapılacak kapsamlı araştırmalar şerh tarihinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bir diğer mesele Endülüs Emevî hilafeti sonrası merkezîleşme çalışmalarının hadis çalışmalarını nasıl etkilediğidir. İslam dünyasının batı ucunda yer alan Endülüs'ün çevreden merkeze dönüşme çabası bu bağlamda değerlendirilmelidir. Endülüslü bir Mâlikî olan Mühelleb'in Kadı İyâz ve İbnü't-Tîn gibi sonraki dönem Mâlikîler tarafından nasıl algılandığı da incelenmelidir. Bu âlimler onun görüşlerini nasıl yorumlamışlardır? Onların itirazlarının sebepleri nelerdir ve bu itirazların Mâlikîliğin zaman içerisindeki dönüşümüyle bağlantısı nedir? gibi sorular cevaplanmalıdır. Cevaplanması gereken bir başka soru Mühelleb'in siyasi içeriğe sahip

hadisleri nasıl şerhettiğidir. Bu tezde yer yer değinilen bu tür hadislerin topluca değerlendirilmesi ilgili dönemdeki âlimlerin siyasi nazariyesinin ortaya konmasına yardım edebilir. Araştırılması gereken bir başka konu ise Mühelleb'den sonra Endülüs'te şerhçiliğinin hangi yönde ilerlediğidir. Sonraki dönem Endülüs şârihleriyle Mühelleb'in karşılaştırılması bu konunun açıklığa kavuşmasını sağlayabilir.



KAYNAKLAR

- Acar, Yusuf, *Endülüs Hadisçiliği ve İbn Abdilber*, İstanbul: TDV, 2020.
- Adang, Camilla “The Beginning of the Zahiri Madhhab in Al-Andalus”, *The Islamic School of Law* (ed. Peri Bearman-Rudolph Peters-Frank E. Vogel), Cambridge: Harvard University Press, 2005.
- Adıgüzel, Cumhur E., *İşbiliyye'nin Endülüs'ün Siyasî ve Kültürel Tarihindeki Yeri ve Önemi*, (yüksek lisans tezi, 2008), İstanbul Üniversitesi SBE.
- Akhtar, Ali Humayun, *Philosophers, Sufies and Caliphs Politics and Authority from Cordoba to Cairo and Baghdad*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Albayrak, Ali, *Buhârî Sonrası el-Câmi'ü's-sahîh: Nüsha Farklılıkları, Hatalar, Tashihler*, İstanbul: İFAV, 2018.
- , *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuad Sezgin*, İstanbul: İFAV, 2020.
- Arâr, Muhammed İsâm, *İthâfû'l-kârî bi-marifeti cuhûd ve a'mâli'l-ulemâ alâ Sahîhi'l-Buhârî*, Şam: el-Yemâme li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1987.
- Aydın, Mehmet Âkif “İstihlâf”, *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/istihlaf> (erişim tarihi: 22.04.2021).
- Aydınlı, Abdullah *Hadis Istılahları Sözlüğü*, İstanbul: İFAV, 2016.
- el-Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn, *Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (nşr. İdâretü't-Tibâati'l-Münîriyye), I-XXV, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed, *Şerhu Akideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a (el-Akîdetü't-Tahâviyye)* (nşr. Arif Aytekin), Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1988.
- el-Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef, *Kitâbü't-Ta'dîl ve't-tecrîh li-men harrece lehü'l-Buhârî fi'l-Câmi'i's-sahîh* (nşr. Ebû Lübâbe Hüseyin), I-III, Riyad: Dâru'l-Livâ, 1986.
- , *el-Müntekâ şerhu'l-Muvatta'*, I-VII, Kahire: Dâru'l-Kütüb'i'l-İslâmî, 1913.
- Bahru'l-ulûm, Muhammed, *el-İctihâd, usûluhu ve ahkâmuhu*, Beyrut: Dâru'z-Zehrâ, 1991.
- Beyler, Muhammet, *Sahîhayn Hakkındaki İcmâ Nakillerinin Tespit, Tahlil ve Tahkiki*, Ankara: İlahiyat, 2021.

- Bilen, Mehmet, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Blecher, Joel, "Hadîth Commentary in the Presence of Students, Patrons, and Rivals", *Oriens Dergisi*, 2013, XXXXI, sy. 3-4, s. 261-287.
- , *Said the Prophet of God: Hadith Commentary Across a Millenium*, California: University of California Press, 2018.
- Brown, Jonathan, *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim: The Formation and Function of the Sunnī Hadīth Canon*, Leiden-Boston: Brill, 2007.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmi 'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh sallallâhü aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*, (nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr), Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Cirit, Hasan, "Süleyman b. Harb", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/suleyman-b-harb> (erişim tarihi: 20.04.2021).
- Constable, Olivia Remie, *Trade and Traders in Muslim Spain: The commercial realignment of the Iberian Peninsula: 900-1500*, New York: Cambridge University, 1995.
- Çakan, İsmail Lütfi, *Muhtelifu'l-hadis ilmi (doğuşu, muhtevası ve çözüm yolları)* (doktora tezi, 1981), Atatürk Üniversitesi SBE.
- Çakın, Kâmil, "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1997, X, sy. 1-2-3, s. 103-104.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan, *Irak Mâlikî Ekolü (III.-V./IX.-XI.YY.)* (doktora tezi, 2004), Marmara Üniversitesi SBE.
- , "Endülüs'te Rey-Hadis Mücadelesi", *İslamiyat Dergisi*, 2004, sy. 3, s. 59-74.
- , "Utbi", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/utbi-muhammed-b-ahmed> (erişim tarihi: 19.10.2020).
- Çoban, Fatma Büşra, *Endülüslü Muhaddislerin Rihleleri (Hicrî İlk Dört Asır)* (yüksek lisans tezi, 2019), İstanbul Üniversitesi SBE.
- ed-Dabbî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Yahya, *Buğyetü'l-multebis fî târihi ricali ehli'l-Endelüs* (nşr. İbrahim el-Ebyârî), Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1967.

- ed-Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Âlî b. Ömer, *Zikru Kavmin min men ahrace lehum el-Buhari ve Müslim fi Sahihayhima ve Da'afehüm en-Nesai fi Kitabihî ed-Duafa* (Topkapı, 624, 253a, 254b).
- Dayhan, Ahmet Tahir, *Buhârî'ye Yöneltilen Bazı Tenkitler* (yüksek lisans tezi, 1995), Dokuz Eylül Üniversitesi SBE.
- Demir, Mahmut, “Tarihsel Bağlamından Koparılmış Bir Hadis: -“O’nu Azgın Bir Topluluk Öldürecek...” Rivâyeti Üzerine Bir İnceleme-“, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, VII, sy. 3, s. 143-164.
- Dickinson, Erik, “İbn al-Salâh al-Shahrazûrî and the Isnâd” *Journal of the American Oriental Society*, 2002, CXXII, s. 481-505.
- Döndüren, Hamdi, “Beyyânî”, *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/beyyani> (erişim tarihi: 26.10.2020).
- ed-Düveys, Hâlid b. Mansûr, *Mevkîfû'l-imâmeyn el-Buhârî ve'l-Müslim min iştirâti'l-lakiyâ ve's-semâ' fi's-senedi'l-muanan beyne'l-muteâsırîn*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1997.
- Ebü Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-ekber* (nşr. Mustafa Öz), İstanbul: İFAV, 1992.
- Fayda, Mustafa, “Emîrû'l-Mü'minîn”, *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/emirul-muminin> (erişim tarihi: 09. 11. 2020).
- Fierro, Maribel, “Proto Malikis, Malikis and Reformed Malikis in Andalus”, *The Islamic School of Law* (ed. Peri Bearman-Rudolph Peters-Frank E. Vogel), Cambridge: Harvard University Press, 2005, s. 57-76.
- , “Hadisin Endülüs’e Girişi (2./8.-3./9. Yüzyıllar)”, (trc. Murat Gökalp), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, XLVII, sy. 2, s. 237-258.
- Fierro, Maribel ve Penelas, Mayte, “The Maghrib in the Mashriq. Knowledge, Travel and Identity. Introduction”, *The Maghrib in the Mashriq: Knowledge, Travel and Identity* (ed. Maribel Fierro-Mayte Penelas), Berlin-Boston: De Gruyter (www.degruyter.com), 2021.

- Fück, Johann, “On the Transmission of Bukhari’s Collection of Traditions”, *Education and Learning in the Early Islamic World* (ed. Claude Gilliot), Burlington: Ashgate Publishing Company, 2012, s. 245-271.
- Güler, Zekeriya, “Endülüs’te bir Hadis ve Fıkıh Âlimi: İbn Hazm”, *İstem*, sy. 14, 2009, s. 155-171.
- Görgün, Tahsin, “İbn Habîb es-Sülemî”, *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-habib-es-sulemi> (erişim tarihi: 19.10.2020).
- Hâlid, Abdülkerim el-Bekir, “Benî Temîm fi’l-Endelüs” *Mecelletü’l-Halîc li’t-târîh ve’l-âsâr*, 2005, sy. 1, s. 27-53.
- Hamîdâtû, Mustafa, *Medresetü’l-hadîs fi’l-Endelüs*, I-II, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007.
- Hassan, Ahmad, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence*, Islamabad: Islamic Research Institute, 1986.
- el-Hatîb, el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Aî, *el-Kifâye fi’l-ilmî’r-rivâye* (nşr. Ebû Abdullah es-Surkî), Medine: Mektebetü’l-İlmiyye, ts.
- Hatiboğlu, Mehmed Said, “Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim’e Yönelik Eleştirileri”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1997, X, sy. 1-2-3, s 1-14.
- el-Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed, *A’lâmü’l-hadîs fî şerhi Sahîhi’l-Buhârî* (nşr. Abdülğani Adâ-Abdürrahim Muhammed), I-IV, Riyad: Atâtü’l-İlm, 2016.
- Heath, Peter, “Knowledge”, *The Literature of Al-Andalus* (ed. Maria Rosa Menocal v. dğr.), Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 96-126.
- el-Humeydî, Ebû Abdullah Muhammed b. Fütûh b. Abdullah, *Cezvetü’l-muktebis fî târîhi ulemâi’l-Endelüs* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma‘ruf), Kahire: Dâru’l-Misriyye li’t-Te’lif ve’n-Neşr, 1966.
- el-Huşenî, Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hâris, *Ahbârü’l-fukahâ ve’l-muhaddisîn* (nşr. Maria Luisa Avila-Luis Molina), Madrid: CSIC, 1991.
- , *Kudâtü Kurtuba* (nşr. İbrahim el-Ebyârî), Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısırî, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-Lübnanî, 1998.

- İbn Battâl, Ebü'l-Hasan Âlî b. Halef el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim), I-X, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- İbn Beşkuvâl, Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdülmelik, *es-Sıla fî târîhi eimmeti'l-Endelüs* (nşr. Seyyid İzzet Attâr), Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1955.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (nşr. Abdurrahman b. Yahya el-Yemânî), I-IX, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1952.
- İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefâ Burhânüddîn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb fî ma'rifeti a'yâni ulemâi'l-mezheb* (nşr. Ebü'n-Nûr Muhammed Ahmedî), I-II, Kahire: Dârü't-Türâs li't-Tab ve'n-Neşr, 1976.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1959.
- , "Hedyü's-sârî", *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1959.
- , *Tağlîku't-ta'lik alâ Sahîhi'l-Buhârî* (nşr. Said Abdurrahman el-Kazakî), I-V, Beyrut-Amman: Mektebetü'l-İslâmî-Dâru Ammar, 1984.
- , *Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker* (nşr. Abdullah b. Dayfullah), Medine: Câmiatü Tayyibe, 2008.
- İbn Hayr, Ebû Bekr Muhammed el-İşbîlî, *Fehrese* (nşr. Muhammed Fuâd Mansûr), Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), I-VIII, Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- , *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, I-XII, Beyrut: Dârül'-Fikr, ts.
- , *en-Nebzetü'l-kâfiye fî ahkâmi usûli'd-dîn* (nşr. Muhammed Ahmed Abdülaziz), Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed, *es-Sikât* (nşr. Muhammed Abdü'l-muîd), I-IX, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1973.

- İbn Nâsirüddin, Ebû Bekr Şemsüddîn ed-Dımaşki, *et-Tavdîhu'l-müştebih (fî zabti esmâi'r-ruvvâti ve ensâbihim ve elkâbihim ve künâhim)*, (nşr. Muhammed Nuaym el-Araksûsî), I-X, Şam: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- İbn Rüseyd, Ebû Abdullah Muhiddin, *İfâdetü'n-nasîh fi't-tarîf bi-senedi'l-Câmi'i's-sahîh* (nşr. Muhammed el-Habîb b. Hûca), Tunus: Dâru't-Tûnusiyye li'l-Neşr, 1974.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah, *el-Mesâlik fî şerhi Muvatta'i Mâlik* (nşr. Muhammed es-Süleymanî), I-VIII, Beyrut: Dâru'l-Arabî'l-İslâmî, 2007.
- İbnü'd-Demâmînî, Ebû Abdullah Bedrüddîn, *Mesâbihu'l-Câmi'* (nşr. Nureddin Tâlib), I-X, Şam: Dâru'n-Nevâdir, 2009.
- İbnü'l-Ebbâr, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *et-Tekmile li-Kitâbi's-Sıla* (nşr. Abdüsselâm el-Herrâs), I-IV, Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1995.
- , *el-Mu'cem fî ashâbi'l-Kâdi'l-İmâm Ebî Ali es-Sadeî* (nşr. Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye), Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-dîniyye, 2000.
- İbnü'l-Faradî, Ebü'l-Velîd Abdullah b. Muhammed, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs* (nşr. Seyyid İzzet Attar), I-II, Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1988.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn, *et-Tavzîh li-şerhi'l-Câmi'i's-sahîh* (nşr. Dâru'l-Fellâh li'l-Bahsi'l-İlmî ve't-Tahkîki't-Türâs), I-XXXVI, Şam: Dâru'n-Nevâdir, 2008.
- İbnü'l-Müneyyir, Nâsirüddîn, *el-Mütevârî alâ ebvâbi'l-Buhârî* (nşr. Salahaddin Makbûl Ahmed), Kuveyt: Mektebetü'l-Muallâ, ts.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn, *Ma'rifetü envâ'i 'ilmi'l-hadîs* (nşr. Nureddin İtr), Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986.
- İstemi, Fuat, *Hicret Bağlamında Tarih ve Hadis Metodolojileri*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Kadı Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed, *Şerhu usûli'l-hamse*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Kadı İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Musa el-Yahsubî, *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ'* (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Tunus: Dâru't-Türâs, 1970.

- , *Tertîbü 'l-medârik ve takrîbü 'l-mesâlik li-ma 'rifeti a 'lâmi mezhebi Mâlik* (nşr. İbn Tâvîd et-Tâncî v. dğr.), I-VIII, Fas: Matbaatü'l-Fedâle, 1981-83.
- , *İkmâlû 'l-Mu 'lim bi-fevâ 'idi Müslim* (nşr. Yahya İsmail), I-VIII, Mısır: Dârü'l-Vefâ, 1998.
- Kandemir, M. Yaşar, “Sahîhayn’e Yöneltilen Tenkidlerin Değeri”, *Sünnetin Dindeki Yeri*, 1995, s. 335-376.
- , “İbn Vaddâh”, *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-vaddah> (erişim tarihi: 09.11.2020).
- Karagözoğlu, Macit, *Maktû Hadis ve Delil Değeri* (yüksek lisans tezi, 2007), İstanbul Üniversitesi SBE.
- Kâsım, Ali Sa’d, *Cemheratü terâcimi 'l-fukahâi 'l-Mâlikîyye*, I-II, Dubai: Dârü'l-Buhûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Türâs, 2002.
- Kastallânî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn, *İrşâdü's-sârî li-şerhi Sahîhi 'l-Buhârî* (nşr. Muhammed Abdülaziz Hâlidî), I-X, Kahire: Matbaatü'l-Kübrâ, 1996.
- Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi 'l-kütüb ve 'l-fünûn*, I-VI, Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Kaya, Eyyüp Said, “Mâlikî Mezhebî”, *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/maliki-mezhebi> (erişim tarihi: 19.10.2020).
- Keleş, Ali, *İslâm'a Göre Para Kavramı (Tarihi, Tanımı ve Fonksiyonları)* (doktora tezi, 1998), Uludağ Üniversitesi SBE.
- Kesgin, Hafsa, *Mâlikî Fıkıh Geleneğinde Nevâzil: Endülü's Örneği* (doktora tezi, 2013), Sakarya Üniversitesi SBE.
- Kettânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ca'fer, *er-Risâletü 'l-müstetrafe li-beyâni meşhûri kütûbi's-sünneti 'l-müşerreffe* (nşr. Muhammed el-Muntasır), Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2000.
- Kettânî, Yusuf, “eş-Şurûhu 'l-mağribiyye li-Sahîhi 'l-Buhârî”, *Davetü'l-Hak*, 1983, <http://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/6098> (erişim tarihi: 20.03.2021).

- , *Medresetü'l-İmâmi'l-Buhârî fi'l-Mağrib*, I-II, Beyrut: Dârü Lisâni'l-Arab, 1985.
- Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri, “Müzakereler”, *Sünnetin Dindeki Yeri*, İstanbul: Ensar, 1998, s. 411-16.
- Kirmânî, Ebû Abdullah Şemsüddîn, *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (nşr. Muhammed Abdüllatif), I-XXV, Beyrut: Dârü İhyâü't-Türâs, 1981.
- Köktaş, Yavuz, “Müslim’in *Sahîh*’ine Yapılan En Eski Tenkid: Ebu’l-Fadl El-Herevî’nin *İlelu’l-ahâdîs fî Kitâbi’s-Sahîh li-Müslim* Adlı Eserinin Takdim Ve Tercümesi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, V, sy. 3, s. 29-56.
- Kurt, Ali Vasfî, *Endülüs’de Hadis ve İbn Arabî*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Marin, Manuela, “The Transmission of Knowledge in al-Andalus (up to 300/912)”, *Education and Learning in the Early Islamic World* (ed. Claude Gilliot), Burlington: Ashgate Publishing Company, 2012, s. 297-307.
- Menocal, Maria Rosa, *The Ornament of the World*, New York: Bac Bay Books, 2002.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), I-XXXV, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Moğultay b. Kılıç, *et-Telvîh fî şerhi'l-Câmi'i's-sahîh li'l-Buhârî*, I-IV, <https://www.bukhari-pedia.net/book/tlwih> (erişim tarihi: 02.05.2021).
- Muammer, Nureddin, *Muhammed b. Vaddâh el-Kurtubî müessisü medresetü'l-hadîs bi'l-Endeliüs me'a Bakî b. Mahled*, Rabat: Mektebetü'l-Maârif, 1983.
- Mühelleb, İbn Ebî Süfî, *el-Muhtasarü'n-nasîh fî tehzîbi'l-kitâbi'l-Câmî's-Sahîh* (nşr. Ahmed b. Fâris es-Selûm), I-IV, Riyad: Dârü't-Tevhîd, 2009.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî, *Sahîh-i Müslim* (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), I-V, Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1955.
- en-Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb, *el-Müctebâ*, I-IX, Dârü't-Te'sîl, 2012.
- en-Nevevî, Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (nşr. Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî), I-XVIII, Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1972.
- el-Ömerî, Nâdiye Şerîf, *İctihâdü'r-resûl*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

-----, *el-Kıyâs fî't-teşrû'l-İslâmî*, Gize: Dârü'l-Hicr, 1986.

Özdemir, Mehmet, *Endülüs*, İstanbul: İsam Yayınları, 2019.

-----, *el-İctihâd ve't-taklîd fî'l-İslâm*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.

Özen, Şükrü, “Kādîlkudât”, *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kadilkudat> (erişim tarihi: 22.04.2021).

Özer, Salih, *Endülüslü İbn Battal ve Buhârî Şerhi*, İstanbul: Araştırma Yayınları, 2007.

Özkan, Halit-Mustafa Macit Karagözoğlu-Muhammed Enes Topgöl, “Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'i Üzerine Yazılmış Şerhler”, *Hadis Şerh Literatürü I* (ed. M. Macit Karagözoğlu), İstanbul: İFAV, 2020, s. 171-300.

Polat, Salahattin, “Buhârî'nin Sahîh'ine Yapılan Bazı Tenkidlerin Değerlendirilmesi”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1990, sy. 4, s. 237-255.

-----, *Hadis Araştırmaları*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

Reisüddîn, Ebû Naîm Muhammed, “Bakî b. Mahled el-Kurtubî ve Müslüman İspanya'daki Hadis Edebiyatı Çalışmalarına Katkısı”, (trc. Ahmet Uyar), *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2001, sy. 11, s. 409-417.

Rüstem, Zeynelabidin, *es-Sahîhân fî'l-Endelüs: Min karnî'l-hâmis ilâ karnî's-sâmini'l-hicrî*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.

-----, “Keşfü'n-nikâb an nüshatî'l-Marekeşîyye min Şerhi'l-Mühelleb alâ esahhi kitâb”, *Da'vetü'l-Hak*, 1996, sy. 317.

Samedî, Hâlid, *Hareketü'l-hadîs bi-Kurtuba hilâle'l-karnî'l-hâmisi'l-hicrî*, Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1995.

-----, *Medresetü fıkhi'l-hadis bi'l-garbi'l-İslâmî mine'n-neş'e ila nihâyeti'l-karnî's-sâbi' el-hicrî*, Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 2006.

Sancaklı, Saffet, “İbn Battâl (ö. 449/1057) ve Buhârî Şerhi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, VII, sy. 1, s. 61-94.

Saranç, Ali, *Kirmânî'nin (ö.717/786) el-Kevâkibu'd-derârî'deki Şerh Metodu*, (doktora tezi, 2010), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn, *el-Cevâhir ve'd-dürer fî tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer* (nşr. İbrahim Bâciş), I-III, Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1999.
- Sezgin, Fuat, *Buhârî'nin Kaynakları*, İstanbul: OTTO, 2020.
- Sinanoğlu, Mustafa, “Teklif”, *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/teklif> (erişim tarihi: 18.04.2021).
- Şahin, Melek, *Endülüs Emevi Devletinde Müşavirler Meclisinin Ortaya Çıkışı ve Meclis Üyelerinin Hayatı ve Görüşleri*, (yüksek lisans tezi, 2010), Marmara Üniversitesi SBE.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Aî, *Fethu'l-kadîr*, I-VI, Şam: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Şimşek, Murat, *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in Tasarrufları* (doktora tezi, 2008), Selçuk Üniversitesi SBE.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ, *Kitâbü'l-evâil* (nşr. Muhammed Şekûr), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle-Dâru'l-Furkân, 1982.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *el-Akîdetü't-Tahâviyye*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1995.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *el-Câmi'u'l-kebîr* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'ruf), I-VI, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Tokatly, Vardit, “The A'lam al-hadith of al-Khattabi: A commentary on al-Bukhari's *Sahih* or a polemical treatise?”, *Studia Islamica*, 2001, sy. 92, s. 53-91.
- , *Early commentaries on al-Bukhari's Sahih : (4th-7th A.H./ 10th-13th C.E. centuries)* (doktora tezi, 2003), Hebrew University Humanities and Social Science.
- Topaloğlu, Nuri, “Huşenî”, *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/huseni-muhammed-b-abdusselam> (erişim tarihi: 26.10.2020).
- Tozlu, İbrahim, “Buhârî Râvisi Kadı Mühelleb B. Ebû Sufre'nin Endülüs Hadisçiliğindeki Yeri ve Önemi”, *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2015, IX, sy.1, s. 65-96.
- , “Endülüslü Muhaddis Kadı Mühelleb B. Ebû Sufre'nin Buhârî Rivayeti”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2016, sy. 30. s. 343-390.

- Trad, Khaoula, “The Impact of Maghribi Hadīth Commentaries on the Mashriq”, *The Maghrib in the Mashriq: Knowledge, Travel and Identity* (ed. Maribel Fierro-Mayte Penelas), Berlin-Boston: De Gruyter (www.degruyter.com), 2021.
- Türcan, Zışan, *Hadis Şerh Geleneği: Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü*, Ankara: TDV, 2020.
- Ukayfî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Amr, *ed-Du’afâü’l-kebîr* (nşr. Emîn Kal’acî), I-IV, Beyrut: Dârü’l-Mektebeti’l-İlmiyye, 1984.
- Wasserstein, David, *The Rise and Fall of the Party-Kings: Politics and Society in Islamic Spain 1002-1086*, New Jersey: Princeton University Press, 1985.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Şefaat”, *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sefaat#2-islamda-sefaat> (erişim tarihi: 21.04.2021).
- Yûsufefendizâde, *Necâhu’l-kârî li-Sahîhi’l-Buhârî*, I-XXX, https://www.bukhari-pedia.net/book/njah_gary (erişim tarihi: 03.05.2021).
- ez-Zehbî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ* (nşr. Şuayb el-Arnaût v. dğr.), I-III, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1985.
- , *el-İber fî haberi men gaber* (nşr. Ebû Hâcir Muhammed Zağlûl), I-IV, Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1985.
- , *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîr ve’l-a’lâm* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma’rûf), I-XV, Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 2003.
- ez-Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedrüddîn, *et-Tenkîh li-elfâzi’l-Câmi’i’s-sahîh* (nşr. Dârü’l-Kemâlî’l-Müttehîde), Riyad: Dârü’r-Rüşd, 1945.
- ez-Zeyd, İsar bnt. Zeyd b. Abdülkerim, “el-İmâmü’l-allâme İbnü’t-Tîn rahimehullahu teâlâ et-tarîf bihi, ve bi-menhecîhi fi’t-telif ve numûzec min telifîhi”, *Havliyyetü Külliyyeti Usuli’d- Din ve’d-Da’veti’l-İslâmiyye bi-Tanta*, 2019, XI, sy. 11, s. 614-659.
- <http://ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=125100> (erişim tarihi: 17.01.2021).
- <http://ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=125100> (erişim tarihi: 17.01.2021).
- <http://www.wadod.com/bookshelf/book/718> (erişim tarihi: 17.01.2021).
- //kohepocu.cchs.csic.es/ (erişim tarihi: 22.06. 2021).

EK-1 el-Haremü'l-Mekkiyyü's-Şerîf Kütüphanesinde el-Kevkebü's-sârî fi Şerhi
Sahîhi'l-Buhârî Adıyla Kaydedilen Yazmanın Katalog Bilgisi

موقع شبكة المرق

www.wadod.com

رقم الفلم ٤٩٤٦
ترتيب الكتاب في الفلم

المملكة العربية السعودية

إدارة العامة لشؤون الحرمين الشريفين

مكتبة الحرم المكي الشريف

المخطوطات المصورة

قسم المخطوطات

المكتبة مكتبة الحرم المكي الشريف رقم المخطوط ٧٤٤ مخ مصور
عنوان المخطوط الكوكب الساري في شرح صحيح البخاري
اسم المؤلف المهلب بن أحمد بن أسيد الأسدي بن أبي صفرة

تاريخ النسخ واسم الناسخ

عدد الأوراق ٥٥ ق

الأجزاء

المقاس ٢٠ × ٢٤ سم

الموضوع حديث

ملاحظات مصورات فوتوغرافية

تصوير / عبد الوهاب كعب كاري تاريخ التصوير ٢٩ / ١٠ / ١٤١٩ هـ

[illegible]

مكتبة علي بن مكتبة الحرم المكي